



فصلية
عالمية
محكمة

الشهاب

ALSHIHAB

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

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 07. العدد: 03. ربيع الثاني 1443 هـ / نوفمبر 2021 م



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. 7, No. 3, Rabi' al-Thani 1443 – November 2021

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :



ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد: 07 . عدد: 03. ربيع الثاني 1443 هـ / نوفمبر 2021 م

المدير الشرفي

عمر فرحاتي

مدير جامعة الوادي

recteur@univ-eloued.dz

مدير المجلة مسؤول النشر

إبراهيم رحماني

مدير معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

رئيس التحرير

مصطفى حميداتو

mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

نائب رئيس التحرير

حمزة بوخزنة

boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

للمراسلة: رئيس تحرير مجلة الشهاب - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي، ص ب 789
مدينة الوادي 39000، ولاية الوادي - الجزائر.

✉ البريد الإلكتروني للمجلة: alshehab@univ-eloued.dz

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

✉ صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

هيئة التحرير

أولاً: من داخل الجامعة (جامعة الوادي):

1. مصطفى حميداتو (رئيس التحرير) mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz
2. إبراهيم رحماني rahmani-brahim@univ-eloued.dz
3. حمزة بوخزنة hamzaboukhezna@gmail.com

ثانياً: من الجامعات الوطنية:

1. شوقي نذير (جامعة غرداية) chaouki.nadir@gmail.com
2. عبيد بوداود (جامعة معسكر) a.boudaoud@univ-mascara.dz
3. ماحي قندوز (جامعة تلمسان) wassime78@hotmail.com
4. مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1) messaoudfeloussi@yahoo.com
5. محمد بوكماش (جامعة خنشلة) mboukemache@gmail.com
6. نورة بن حسن (جامعة باتنة 1) nourabenhacene@yahoo.fr

ثالثاً: من خارج الوطن:

1. بدران بن لحسن (مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية - قطر) bbenlahcene@gmail.com
2. ديارا سيك (جامعة الفرقان الإسلامية - كوت ديفوار) isaague22@hotmail.com
3. رحاب يوسف (جامعة بني سويف - مصر) dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg
4. رشيد كهوس (جامعة عبد المالك السعدي - المغرب) rachid1433@yahoo.com
5. زياد الرواشد (جامعة اسطنبول - تركيا) guller_guler@yahoo.com
6. سمحاء عبد المنعم أبو العطا عطية (جامعة الأزهر - مصر) samhaa1984@hotmail.com
7. صالح نعمان (جامعة الملك خالد - السعودية) salahnaamane@gmail.com
8. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر) hamichemail@gmail.com
9. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) adakhan@sharjah.ac.ae
10. عبد القادر بخوش (جامعة قطر - قطر) bekhouche@qu.edu.qa
11. عبد القادر شاشي (جامعة اسطنبول صباح زعيم) drchachi54@gmail.com
12. علي أبو الفتح حسين العبادي (جامعة النيلين - السودان) aliaboualfateh@gmail.com
13. عماد حمدي إبراهيم (جامعة الوصل - دبي، الإمارات ع م) dremadhamdi2@gmail.com
14. فخري صبري محمد راضي (جامعة الأمة - فلسطين) fakhriradi72@gmail.com
15. قذافي الغنائيم (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) d.kathafi@hotmail.com
16. محمد أنس سرميني (جامعة 29 مايو اسطنبول - تركيا) anassarmene@gmail.com
17. محمد سماعي (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) dr.semair_m@yahoo.fr
18. نجيب بن خيرة (جامعة الشارقة - الإمارات ع المتحدة) nadjibhistory@gmail.com
19. هشام يسري محمد العربي (جامعة نجران - السعودية) elkhallal@hotmail.com
20. وليد حسين (جامعة القصيم - السعودية) valid517@hotmail.com
21. يوسف ناصر (الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا) youcef.nasser@gmail.com

التدقيق اللغوي

- عبد القادر حوبه (abdelkader-houba@univ-eloued.dz)، العيد حذيق (alaide1980@gmail.com)،
ياسين باهي (yacine.maliki@gmail.com)، جلال سلطاني (djalal.soltani@gmail.com)

المحتويات



مجلة الشهاب - مجلد: 07 - عدد: 03 - ربيع الثاني 1443 هـ / نوفمبر 2021 م



الصفحة	الموضوع
06	بين يدي العدد.
07	• حاشيتا الملاً خسرو والشهاب ومباحث علوم القرآن فيهما - مقدمة تفسير البيضاوي أنموذجاً - . • ط.د/ هشام بلقاضي، أ.د/ عبد الحفيظ هلال - جامعة باتنة 1 (الجزائر)
25	• منهج سعيد حوى في الأساس في التفسير. • ط.د/ إبراهيم يوبي - جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان (الجزائر)
41	• الرواة الذين قال فيهم البزار «ليس بالقوي» في مسنده «نماذج تطبيقية». • د/ فارعه عبد الله الخزاعي - جامعة الأمير سطاتم بن عبد العزيز - مكة المكرمة (المملكة العربية السعودية)
81	• عناية الأئمة النقاد بعلم المتون «دراسة تطبيقية من خلال شرح علل الترمذي لابن رجب». • د/ يوسف تريعه - جامعة الوادي (الجزائر)
95	• جهود علماء المغرب الإسلامي في تدريسية الحديث النبوي الشريف - الأستاذ محمد بن جزي الكلبي من خلال «كتابه الأنوار السننية في الألفاظ السننية» نموذجا. • محمد لفرم - الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس (المغرب)
123	• تخصيص عام النص بالغرف: مفهومه، حُجَّتِه، أقسامه، وأثره في استنباط الأحكام الشرعية. • د/ إسماعيل طاهر محمد عزام - جامعة نجران (المملكة العربية السعودية)
163	• المشهور المبني على ضعيف: دراسة تأصيلية تطبيقية - كتاب الطهارة أنموذجاً- • د/ ياسين باهي - جامعة الوادي (الجزائر)
181	• الأصول الاستدلالية للكلية الفقهية عند الإمام مالك من خلال المدونة. • ط.د/ أحمد أيت جلول، أ.د/ فريد شكري - جامعة الحسن الثاني المحمدية (المغرب)
213	• مسالك درء التعارض بين النصوص القطعية وأخبار الآحاد. • ط.د/ مصطفى إتيبرن، أ.د/ مصطفى باجو - جامعة غرداية، (الجزائر)
239	• ضوابط العمل بالقول الضعيف عند المالكية من التنظير إلى التنزيل وأثر ذلك على بعض المستجدات «الإجارة بالجزء نموذجا». • ط.د/ أحمدو عمّار - جامعة ابن طفيل، القنيطرة (المغرب)
265	• يحيى بن يحيى الليثي ونسبة قوله بالمصلحة الملغاة - دراسة أصولية فقهية - . • د/ سمير الخال - جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال (المغرب)
279	• التحويلات المصرفية حقيقتها وحكم أخذ الأجرة عليها. • د/ عبد الرحمن آجّاه أبوه - المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، نواكشوط، (موريتانيا)
291	• أثر الإهمال الطبي في نشوء الجريمة الطبية- قسم الولادة بالمستشفيات الجزائرية نموذجا- (دراسة فقهية قانونية) • ط.د/ وهيبه بوصبيح العايش، د/ حبيبة شهرة - جامعة الأغواط (الجزائر)
315	• الاستثمار الوقي بين الضوابط الشرعية والمعايير الاقتصادية والمالية. • د / التجاني عاد - جامعة الوادي (الجزائر)

331	• آداب الرد العلمي في النوازل الفقهية - رد ابن مرزوق التلمساني (ت: 842 هـ) على الغبريني (ت: 772 هـ) نموذجاً مصطفى عيشوش - جامعة تلمسان، (الجزائر)؛ وعبد اللطيف بوقنادل - جامعة وهران 1 (الجزائر)
353	• التجاسر على الفتوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي في ظلال السنة النبوية - تشخيص للواقع وإنذار بالمآلات. د/ محمد العربي بوش - جامعة الوادي (الجزائر)
371	• المسائل التي خالف فيها المالكية أصل مذهبهم في التورث. د/ كمال العرفي - جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة (الجزائر)
387	• حماية الموارد المائية في ضوء القواعد الفقهية والأصولية. د/ العربي مجيدي - جامعة المسيلة (الجزائر)؛ د/ المانع مجيدي ود/ عبد القادر طويطي - جامعة غرداية، (الجزائر)
401	• الألغاز الفقهية - دراسة فقهية مالكية «حاشية الدسوقي نموذجاً». د/ البدالي المترجي - جامعة مولاي السلطان بني ملال (المغرب)
431	• أثر تقنين الفقه الإسلامي على حرية الاجتهاد. د/ شهرزاد بوسطلة - جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)
447	• شمس وظلال «محورية العشق وأبعاده الاستيعابية» - قراءة تحليلية في منظومة منطلق الطير لفريد الدين العطار - د/ معمر قول - جامعة الوادي (الجزائر)
469	• المفاهيم الصوفية المعتدلة عند الإمام ابن باديس من خلال تفسيره مجالس التذكير. د. ط. د/ خيرة شوية ؛ د/ حمزة بوخزنة - جامعة الوادي (الجزائر)
493	• المنهج النبوي في الوقاية من الجريمة السياسية «المدينة المنورة أنموذجاً» . د. ط. د/ علي طهراوي؛ أ. د/ أحمد أولاد سعيد - جامعة غرداية (الجزائر)
509	• محطات من سيرة القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني (ت: 1271هـ/1854م). د/ أحمد لشهب - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (الجزائر)
547	• التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب - أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي (ت: 1187هـ) أنموذجاً. د. ط. د/ عمر دجال ؛ أ. د/ محمد حدبون - جامعة غرداية، (الجزائر)
561	• دور البعثات العلمية المزابية إلى تونس في إعادة إنتاج القيم الوطنية - بعثة أبي اليقظان 1914 - 1926م نموذجاً. د. ط. د/ حمو عبد الله عيسى ؛ د/ بلحسين رحوي عباسية - جامعة مولود معمري - تيزي وزو (الجزائر)
575	• تحقيق عنوان «كتاب الوضع» المنسوب لأبي زكرياء الجناوني والعلاقة بينه وبين «ديوان الجناوني». د. ط. د/ إبراهيم بكلي؛ أ. د/ مصطفى باجو - جامعة غرداية، (الجزائر)
593	• تواصل علماء المغرب الأقصى بالجزائر خلال العهد العثماني. د/ سعيد دربال؛ يامنة بحيري - جامعة الجزائر 2 (الجزائر)
605	• دور المستشرقين الفرنسيين في حملة نابليون بونابرت على مصر 1798م. د/ عائشة سلمى - جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة (الجزائر)
627	• الدور الإصلاحي للصحافة الجزائرية قبل الثورة - الشيخ أبو اليقظان أنموذجاً 1926 - 1938 .- د. ط. د/ نسرین سقاي ؛ أ. د/ مقلاتي صحراوي - جامعة باتنة 1 (الجزائر)
649	• تحليل أنشطة المتون النحوية وتقويمها في: متن الأجرومية، وملحة الإعراب والألفية، ولامية الأفعال. د/ سفيان بوعنينة ؛ إسماعيل خنطوط - جامعة 20 أوت 1955 . سكيكدة (الجزائر)
667	• تطوير مهارة الكتابة الأكاديمية - بحث في الخصائص والأدوات .- د/ أحمد ذيب - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة (الجزائر)

قواعد النشر في المجلة

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

- اندراج المقال ضمن تخصص المجلة (العلوم الإسلامية والعربية).
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد المقال.
- أن لا يكون المقال منشورا أو مقدما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون المقال مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في المقالات ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن تتراوح عدد صفحات المقال من (12) إلى (30) صفحة، بعد إدخال المقال في قالب المجلة.
- أن يلتزم المؤلف بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للمقال.
- يرسل المقال حصريا عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) بعد وضعه في القالب المخصص والذي يحتمل من أيقونة "تعليمات للمؤلف" وتستكمل جميع البيانات المطلوبة فيه. رابط صفحة المجلة: <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>
- يتم الفحص الأولي للمقالات الواردة من قبل رئيس التحرير؛ حيث ينظر في اندراج المقال ضمن محاور المجلة، وكذا مدى الالتزام بوضع المقال في القالب المخصص وتسجيل جميع البيانات المطلوبة. ويتم رفض المقالات غير المطابقة.
- يقوم رئيس التحرير بتشفيره المقال وإغفال كل ما يشير إلى المؤلف (المؤلفين)، ثم يحوله إلى صيغة (pdf)، ويوجهه بعدها إلى "المحرر المساعد" المتخصص من ضمن محرري المجلة لأجل متابعة عملية التحكيم، أو يوجهه هو مباشرة إلى التحكيم، والذي يتم وجوباً بطريقة سرية من قبل اثنين من المراجعين المتخصصين، ولا يكونان من نفس المؤسسة. فإذا كانت نتيجة التحكيم متوافقة فإنها تعتمد؛ أما في حالة الاختلاف فإنه يلجأ للتحكيم الثالث، وهو المرجح.
- يتابع المؤلف خطوات سير معالجة مقاله من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).
- يرسل المؤلف (المؤلفون) بعد تلقي الإشعار بقبول المقال تعهداً موقفاً وفق النموذج المتضمن في "دليل للمؤلف" في صفحة المجلة بالبوابة (ASJP)، ويرسل مصوراً إلى بريد المجلة: alshehab@univ-eloued.dz
- يقوم المؤلف بعد تلقي الإشعار بقبول المقال بإدراج المراجع التي اعتمدها فيه، وهذا من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).
- تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

• 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.



بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ 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 وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ءَالِ الرَّحَامِ 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 نرف إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية والعربية العدد التسلسلي "24" (المجلد السابع، 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؛ وتفتح آفاقا واسعة للمتخصصين لأجل إثراء جملة من الأفكار المتضمنة، أو مناقشتها والاستدراك عليها، كما توجه بعض المقالات إلى زوايا من النظر والبحث يحسن التنبه لها، والاشتغال في إطارها.

نسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل وينفع به، وبيارك الجهود.

أسرة تحرير المجلة

حاشيتا الملا خسرو والشهاب ومباحث علوم القرآن فيهما - مقدمة تفسير البيضاوي أنموذجا -

*The Footnotes of Mullah Khosrow and Shihab and the Topics of the Qur'an
Sciences in them
- The Introduction of Interpretation of Al-Baydawi as a Model-*

أ.د/ عبد الحفيظ هلال

كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1 (الجزائر)
hellal05@hotmail.com

ط.د/ هشام بلقاضي *

كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1 (الجزائر)
hichem2712@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/09/07 تاريخ القبول: 2021/10/30 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: يجمع هذا البحث بين دراسة التراث المخطوط وبين الدراسات القرآنية، حيث يهدف هذا المقال إلى استقراء مباحث علوم القرآن من حاشيتين على تفسير البيضاوي: حاشية لا تزال مخطوطة وهي حاشية الملا خسرو، وحاشية مطبوعة وهي حاشية الشهاب، وهذا مع بيان منهج كل واحد منهما في استنباط هذه المباحث، في حدود شرحهما وتحليلهما لمقدمة هذا التفسير، ثم المقارنة بين المنهجين. وقد توصلت هذه الدراسة للكشف عن بعض مباحث علوم القرآن ومدى الترابط فيما بينها على ترتيب ذكر الإمام البيضاوي، وحددت نقاط الاتفاق والاختلاف بين الحاشيتين.
الكلمات المفتاحية: علوم القرآن؛ البيضاوي؛ حاشية؛ الملا خسرو؛ الشهاب.

Abstract : This research combines the study of manuscript heritage and the Quranic studies. This article aims to extrapolate the topics of Quranic sciences from two footnotes on the interpretation of al-Baydawi: A footnote still in manuscript, which is the footnote of Mullah Khosrow, and a printed footnote, which is the footnote of Shihab, With an explanation of the method for each of them in deducing these themes, within the limits of their explanation and their analysis of the introduction of this interpretation. Then, comparison between the two approaches will be done.

This study revealed some of the qur'anic sciences and the link between them. It also identified the points of agreement and difference between the two footnotes.

Keywords: The Sciences of The Qur'an; Al-Baydawi; footnote; Mullah Khosrow; Shihab.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

يعتبر علم التفسير أحد علوم القرآن التي جمعت بين علوم شتى، ولهذا اهتم الباحثون بدراسة مختلف التفاسير لإبراز ما فيها، واستمداد القواعد والأصول منها، إلا أن التفاسير المختصرة حوت زحما كبيرا من المعاني والأقوال، وكثيرا من المُلح والفوائد العظام، التي عبر عنها مؤلفوها بعبارات دقيقة وإشارات بعيدة مع ألفاظ وجيزة، تحمّل في طياتها معاني عميقة ومرامي جليلة، حتى تلبس بها شيء من الغموض، فصارت بعيدة الموارد مقفلة الأبواب صعبة المنال. فصار لزاما الاستعانة بالحواشي في شرح المختصرات لتحليل نصوصها وفك عباراتها، وكشف خباياها وتلميحاتها للوصول إلى ما حوته من الفوائد والعلوم، ومقدمة التفسير المختصر هي جزء لا يتجزأ منه، فهي تمثل مفتاحه، والثافذة التي يتشوّف بها القارئ إلى محتواه، ولهذا انصبّت العناية بها قديما وحديثا⁽¹⁾

وأما مقدمة تفسير البيضاوي، التي جاءت على نسق تفسيره في الاختصار والإيجاز، ودقة العبارة وعمق المعاني، استمدت قيمتها من قيمة التفسير الذي اعتنى به العلماء تدريسا وتعليقا وحواش، فالتأمل في حواشيه يدرك أن اهتماما خاصا كان منصبًا على هذه المقدمة، سواء في مؤلفات مستقلة عن الحواش أو مندرجة فيها⁽²⁾. وقد فككت هذه الحواش عبارات المقدمة، وحاولت بيان ما فيها من العلوم والمسائل الدقيقة والفوائد الجليلة.

فصارت المقدمة الموجزة ببسطها في الحواش مادة علمية غنية جمعت بين المباحث العقديّة والفقهية والسلوكية، ومن بينها مباحث علوم القرآن التي جاءت مختلطة مع غيرها، ممّا جعلها صعبة المنال بعيدة المرام، وسأحاول في هذا البحث استخلاصها من خلال شرح حاشيتي الملاء خسرو- وهي لا تزال مخطوطة - والشهاب ومقارنة منهجها في الشرح والتحليل.

ولأجل ذلك قسّمت البحث إلى مطلبين وخاتمة ذكرت فيها النتائج والتوصيات.

2. مقدمات أساسية

يجمع هذا المطلب بين تعريفات مهمّة هي مفتاح الدراسة.

2.1. تعريف علوم القرآن والحاشية:

1.1.2. تعريف علوم القرآن

إنّ مصطلح "علوم القرآن" من المركّب الإضافي، ولتعريفه لابدّ من بيان كل لفظ على حدة. تعريف العلم لغة: "العلم نقيض الجهل"⁽³⁾، وعلمت الشيء أعلمه علما: عرفته وخبرته⁽⁴⁾، وعلم الأمر: إذا أتقنه وعرفه حق المعرفة⁽⁵⁾.

واصطلاحا: قال الزاغب: "العلم إدراك الشيء بحقيقته"⁽⁶⁾، وقال الأمدى: "أنّ العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتّصف بها التّمييز بين حقائق المعاني الكلّية حصولا لا يتطرّق إليه احتمال نقيض"⁽⁷⁾، وقال الغزالي: "هو اعتقاد الشيء على ما هو به عليه"⁽⁸⁾.

تعريف القرآن لغة: اختلفوا فيه؛ فقالوا: هو مشتق، فقليل أصل اشتقاقه مصدر "قرأ" بمعنى تلا، قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾⁽⁹⁾، وقيل: مشتق من "قرأ" بمعنى جمع، وهو ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض، وقالوا: هو اسم علم غير منقول، وضع اسما لكتاب الله، وهو مروى عن الشافعي، واختاره السيوطي⁽¹⁰⁾ واصطلاحا: "هو الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته"⁽¹¹⁾.

بعد بيان شقي اللفظ المركب الإضافي، يمكن تعريف علوم القرآن، فقال الزرقاني: مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه وكتابه وقراءته وتفسيره وإعجازه وناسخه ومنسوخه ودفع الشبه عنه وغير ذلك⁽¹²⁾. وإن كان الزرقاني ذكر عددا من علوم القرآن، إلا أنه لا يمكن حصرها في تعريف واحد، فقد عدّها الزركشي في "البرهان" إلى سبع وأربعين علما⁽¹³⁾، وأوصلها السيوطي في "الإتقان" إلى ثمانين علما إجمالا، وتفصيلا إلى ثلاثمائة⁽¹⁴⁾. وعقيلة المكي في "الزيادة والإحسان" بلغ في عدّها إلى أربعة وخمسين ومائة⁽¹⁵⁾، وسأذكر في عرض مباحث علوم القرآن في هذه الدراسة ما يدل على أنها مندرجة ضمنها.

2.1.2. تعريف الحاشية

لغة: حاشية الشيء: جانبه وطرفه⁽¹⁶⁾، واصطلاحا: يمكن اعتبار الحاشية شرح على شرح المتن أو النص، وتأتي بعدها حاشية الحاشية أو ما يسمّى بالتقرير، وقد يراد بالحاشية الهامش أي: ما يكتب على أطراف الصفحة من ملحوظات، وقد تكون الحاشية مندرجة مع المتن، وقد تكون تأليفا مستقلا⁽¹⁷⁾، كما هو حال الحاشيتين في هذه الدراسة.

ومن المهم التنبيه أنّ تسمية الشروح على تفسير البيضاوي بالحواشي هي باعتبار الأغلب، لأنّ شرحهم على تفسير البيضاوي يسمّى حاشية، لأنّه شرح على تفسيره للنص القرآني، أمّا شرحهم للمقدمة يسمّى شرحا لا حاشية، لأنّه شرح على المتن.

2.2. نبذة عن البيضاوي وتفسيره ومقدمته.

1.2.2. ترجمة الإمام البيضاوي

- اسمه ولقبه والثناء عليه:

هو العلامة المفسر قاضي القضاة، ناصر الدين أبو الخير، وقيل: أبو سعيد، عبد الله بن عمر بن علي البيضاوي الشيرازي الشافعي⁽¹⁸⁾، لم تُذكر سنة ولادته، وقال السبكي: "كان إماما مبرزا نظارا خيرا، صالحا متعبدا"⁽¹⁹⁾.

- مصنفاته:

تعددت مصنفاته في فنون شتى ففي أصول الدين، له كتاب "طوالع الأنوار"، و"المصباح"، و"الإيضاح". وله في التفسير: "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". وله في الحديث كتاب "شرح المصاييح"، وفي أصول

الفقه: له كتاب "منهاج الوصول إلى علم الأصول"، و"شرح مختصر ابن الحاجب"، و"شرح المحصول" و"شرح المنتخب في الأصول"، وفي الفقه: له كتاب "الغاية القصوى في دراية الفتوى"، و"شرح التنبيه"، وفي السلوك: كتاب "تهذيب الأخلاق"، وفي النحو: له كتاب "شرح الكافية" و"لبّ اللباب في علم الإعراب"، وله في التاريخ: "نظام التواريخ" كتبه باللّغة الفارسية⁽²⁰⁾.

- وفاته:

تُوفّي الإمام البيضاوي بمدينة تبريز. قال الإسني: سنة 691هـ⁽²¹⁾. وقال ابن كثير والصفدي: سنة 685هـ⁽²²⁾.

2.2.2. التعريف بتفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل ومقدمته

- تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل

هو المسمّى بتفسير البيضاوي، من أشهر كتب التفسير التي أكبرها العلماء لقيمتها العلمية، وقد استفاد مؤلفه من "الكشاف" للزمخشري المسائل المتعلقة باللّغة العربية كالإعراب والمعاني والبيان، ومن "التفسير الكبير" لفخر الدين الرّازي المسائل المتعلقة بالآيات الكونية وعلم الكلام، ومن تفسير "تحقيق البيان" للرّاعب الأصفهاني المسائل المتعلقة بالاشتقاق ولطائف الإشارات، وأضاف إليه الإمام البيضاوي من كيسه وعصارة فكره النّكت الرّائعة والاستنباطات الدّقيقة⁽²³⁾.

فتحصّل بهذا الجمع البديع أن صار تفسير الإمام البيضاوي مجمعا لنفائس البيان القرّاني، ومُعْتَصِراً من مُختَصِر لأَمْهَات كتب التفسير التي حوت زخما من المعاني والأقوال والفوائد العظام، التي عبّر عنها الإمام البيضاوي بعبارات دقيقة لا يظفر بها إلاّ العلماء الفحول، ومن هنا تجلّت أهمية هذا التفسير، فاتّخذه كثير من العلماء مادة للتدريس، وتألّف الحواشي والتعليقات، حتى بلغ عددها أكثر من مائة مصنّف بين مخطوط ومطبوع.

- مقدمة تفسير البيضاوي

جاءت مقدّمة تفسير البيضاوي على نسق التفسير في الاختصار والإيجاز، وجزالة العبارة ودقّة المصطلحات، جامعة لجملة من المسائل والمباحث، ولهذا لم يفرط أغلب أصحاب الحواشي في شرحها وبيان إشارتها ودلالاتها، بل ألّف في شرحها مؤلّفات مُستقلّة، كحاشية على خطبة تفسير البيضاوي، لحسين الكيلاني، وشرح على خطبة أنوار التنزيل لأبي الحسن القلعي، وحاشية على ديباجة تفسير البيضاوي لإبراهيم المستاري⁽²⁴⁾.

3.2. الملا خسرو والشهاب الخفاجي وحاشيتيهما.

1.3.2. نبذة عن الملا خسرو والشهاب

- الملا خسرو: هو الإمام العلامة محمد بن فرامرز بن علي الشهير بالملا خسرو، من العلماء الكبار، وممّن له في العلوم تصانيف، كان قاضياً بالعسكر المنصور، ثمّ فوّض إليه بعد موت المولى خضر بيك قضاء قسطنطينية وغيرها، مُضافاً إليها وتدرّيس أيا صوفية، وكان السلطان محمد خان يفتخر به ويقول عنه:

"هذا أبو حنيفة الثاني"، من مصنفاته: "مرقاة الوصول"، وشرحه "مرآة الأصول"، و"درر الحكام في شرح غرر الأحكام"، وغيرها. توفي سنة 885هـ⁽²⁵⁾.

- **الشهاب الخفاجي**: هو شهاب الدين أحمد بن الشمس محمد الشهير بالشهاب الخفاجي المصري، تأدب بمصر، وأتى قسطنطينية وتوطن بها وفاز فيها بالقبول وأحيا بها ميت العلوم. وتولى قضاء عدّة بلاد، ثم نُفي إلى مصر، من مصنفاته: شرح "درة الغواص" و"شرح فرائض الملا"، وغيرها. توفي سنة: 1069هـ⁽²⁶⁾.

2.3.2. أسباب اختيار الحاشيتين

أغلب الحواشي على تفسير البيضاوي كُتبت بين القرن التاسع الهجري والقرن الثاني عشر⁽²⁷⁾، ومما يميزها أنها عمل تراكمي يعتمد فيه أصحاب الحواشي على أصل واحد هو نصّ كلام البيضاوي، ويستفيد بعضهم من بعض، نقلاً باللفظ أو بالمعنى، بعزو وبغير عزو، مع اختلاف فيما بينهم في منهج التحليل وقوة الاستنباط وحسن النظر في دلالات السياق، فاخترت حاشية الملا خسرو وحاشية الشهاب الخفاجي لاعتبارات:

• **زمن التأليف**: فحاشية الملا خسرو من أقدم الحواشي ألّفت في القرن التاسع، وأما حاشية الشهاب الخفاجي تعتبر متأخرة عن حاشية الملا خسرو، لأنها ألّفت في القرن الحادي عشر.

• **أرجحية الحاشية علماً غيرها**: فحاشية الملا خسرو وإن كانت لا تزال مخطوطة لم تصل إليها يد الباحثين. كتبها الملا خسرو تعليقا على تفسير البيضاوي للجزء الأول من القرآن، إلا أنها تتميز بأرجحيتها عن غيرها، نظرا للمكانة العلمية لمؤلفها⁽²⁸⁾.

وأما حاشية الشهاب الخفاجي فقد حاول مؤلفها الخروج من ربة التقليد لمن سبقه والإتيان بالجديد، فقال: "نظمتها في سلك التحرير عقداً، واجتهدت في أن أقلد بها جيد هذا العصر العاطل تقليداً، فجاءت مواردها صافية من الكدر ورياضها محروسة بعين القضاء والقدر"⁽²⁹⁾

• **التشابه والنقل**: المتأمل في الحواشي على تفسير البيضاوي يرى تشابها في المعاني والألفاظ، والأفكار الواردة والمناقشات، فحاشية الملا خسرو ينسجم معها في الطرح حواش جاءت بعدها كحاشية شيخ زادة التي ألّفت في القرن العاشر، وحاشية الشهاب جاءت بعدها حواش تتوافق معها وتنقل عنها كحاشية القونوي التي ألّفت في القرن الثاني عشر.

3. مباحث علوم القرآن من شرح الملا خسرو والشهاب لمقدمة تفسير البيضاوي

يجمع هذا المطلب بين مباحث علوم القرآن التي تطرّق إليها الملا خسرو والشهاب الخفاجي في شرحهم لمقدمة تفسير البيضاوي، مع بيان ما اتفقا عليه، وما تفرّد به كلّ واحد منهما.

1.3. في تعريف القرآن ومعناه ونزوله وتنزيله وكيفية ذلك⁽³⁰⁾

قال البيضاوي في المقدمة: "الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً"⁽³¹⁾ استنبط الشارحان المباحث الآتية:

1.1.3. معنَى النَّزُولِ وَالتَّنْزِيلِ

يَبِينُ الْمَلَأُ خَسْرُو مَعْنَى النَّزُولِ وَالتَّنْزِيلِ فَقَالَ: "اعْلَمْ أَنَّ التَّنْزِيلَ تَحْرِيكٌ مِنَ الْأَعْلَى إِلَى الْأَسْفَلِ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرَجِ وَالحَرَكَةِ"⁽³²⁾. وَأَشَارَ الشَّهَابُ إِلَى أَنَّ هُنَاكَ فَرْقًا بَيْنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّنْزُولِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، فَقَالَ: "الْفَرْقُ بَيْنَ التَّنْزِيلِ وَالْإِنْزَالِ بِأَنَّ الْأَوَّلَ التَّدْرِيجِي، وَالثَّانِي الدَّفْعِي"⁽³³⁾.

وَنَبَّهَ الْمَلَأُ خَسْرُو وَالشَّهَابُ أَنَّ لَا يُحْمَلُ مَعْنَى التَّنْزِيلِ عَلَى مَعْنَاهُ الظَّاهِرِ الَّذِي هُوَ التَّحْرِيكُ، وَإِنَّمَا يُصْرَفُ إِلَى مَعْنَى آخَرَ، وَهَذَا مَبْحَثٌ كَلَامِي، وَمِثْلُ الشَّهَابِ لِذَلِكَ بِاعْتِبَارِ النَّزُولِ وَالتَّنْزِيلِ مَجَازًا، فَقَالَ: "وَالتَّنْزُولُ وَإِنْ اسْتَعْمَلَ فِي الْأَجْسَامِ وَالْأَعْرَاضِ لَا يُوصَفُ بِهِ إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَحَالِّهَا، وَالْقُرْآنُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْغَيْرِ الْقَارَةِ - أَي: السَّيَالَةِ - فَلَا يَتَصَوَّرُ إِِنْزَالَهُ وَلَوْ بِتَبْعِيَةِ الْمَحَلِّ، فَهُوَ مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ لَوْقُوعِهِ عَلَى مَبْلَغِهِ كَمَا يُقَالُ: نَزَلَ حَكْمَ الْأَمِيرِ مِنَ الْقَصْرِ، أَوْ التَّنْزِيلَ مَجَازًا عَنْ إِيحَاتِهِ مِنَ الْأَعْلَى رَتْبَةً إِلَى عِبْدِهِ تَدْرِيجًا كَالْتَجَوُّزِ فِي الطَّرْفِ أَوْ الْإِسْنَادِ"⁽³⁴⁾.

وَيَبِينُ الْمَلَأُ خَسْرُو عِلَّةَ صَرْفِ مَعْنَى النَّزُولِ وَالتَّنْزِيلِ مِنَ التَّحْرِيكِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي فَقَالَ: "ثُمَّ إِنَّ الْقُرْآنَ الْمُرَكَّبَ مِنَ الْأَلْفَاظِ وَالحُرُوفِ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى تَلَقَّفَهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَنَزَّلَهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَإِذَا عَتَبَرُ نَسْبَتَهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ النَّزُولُ لَا بِالذَّاتِ وَلَا بِالْوَاسِطَةِ، وَإِنْ عَتَبَرُ نَسْبَتَهُ إِلَى جِبْرِيلَ الَّذِي حَمَلَهُ"⁽³⁵⁾.

وَذَكَرَ الْمَلَأُ خَسْرُو مَعَانَ مُتَعَدِّدَةً لِلْإِنْزَالِ وَالتَّنْزِيلِ:

- الْأَوَّلُ: لَا يَجْتَنِجُ إِلَى تَجَوُّزِ، إِنْ أُرِيدَ بِتَّنْزِيلِ الْقُرْآنِ تَحْرِيكَهُ بِوَاسِطَةِ تَحْرِيكِ جِبْرِيلَ، مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَحَلَّهُ وَهُوَ قَائِمٌ بِهِ بِالْفِعْلِ عَلَى تَقْدِيرِ مَحْذُوفٍ، أَي: نَزَلَ الْفُرْقَانُ بِتَّنْزِيلِ مَحَلِّهِ الَّذِي هُوَ ذَلِكَ الْحَامِلُ، فَإِنَّهُ هُوَ الْمَنْزَلُ بِالذَّاتِ وَالْأَصَالَةِ، وَالْقُرْآنُ مَنْزَلٌ تَبَعًا لَهُ، وَالْمَعْنَى نَزَلَ الْقُرْآنُ بِوَاسِطَةِ تَّنْزِيلِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.
- الثَّانِي: يُحْتَجَّاجُ فِيهِ إِلَى التَّجَوُّزِ فِي النَّسْبَةِ بِأَنَّ يَجْعَلُ تَّنْزِيلَ جِبْرِيلَ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مَحَلًّا فِي الْجُمْلَةِ، وَلَوْ عِنْدَ الْأَدَاءِ إِلَى الْمَنْزَلِ عَلَيْهِ تَنْزِيلًا لَهُ مَجَازًا، كَمَا يُوصَفُ الْكِتَابُ يُوصَفُ صَاحِبَهُ.
- الثَّلَاثُ: يَحْتَجَّاجُ فِيهِ إِلَى التَّجَوُّزِ فِي الْمَفْرَدِ بِأَنَّ يَكُونُ التَّنْزِيلُ مَجَازًا عَنِ الْإِيْجَادِ فِي قَلْبِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ دُونَ الْإِيْجَادِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ، لِأَنَّهُ يَلَائِمُ مَعْنَى الْإِنْزَالِ لَا التَّنْزِيلِ، لَا سِيْمَا إِذَا قَيَّدَ بِكَوْنِهِ عَلَى الرَّسُولِ أَوْ الْقُرْآنِ مَجَازًا عَمَّا يَحِلُّهُ. وَكُلٌّ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ مُحْتَمَلٌ هَهُنَا⁽³⁶⁾.

2.1.3. كَيْفِيَّةُ نَزُولِ الْقُرْآنِ

ذَكَرَ الْمَلَأُ خَسْرُو وَالشَّهَابُ أَنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ جُمْلَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَأَمَرَ السَّفْرَةَ الْكِرَامَ بِاتِّسَاخِهِ، ثُمَّ نَزَلَ إِلَى الْأَرْضِ مِنْجَمَا مَوْزَعًا بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالحَوَادِثِ.

وَفِي كَيْفِيَّةِ تَلْقَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْقُرْآنِ أَقْوَالٌ مُتَعَدِّدَةٌ، فَقَالَ الْمَلَأُ خَسْرُو وَالشَّهَابُ: وَقِيلَ: إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَذَهُ وَهُوَ فِي مَقَامِهِ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى مِنْ حَضْرَةِ الْجَبَّارِ، إِذَا بَانَ سَمْعُهُ بِلا صَوْتٍ وَلَا حَرْفٍ، أَوْ بِصَوْتٍ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ عَلَى خِلَافِ الْمَعْتَادِ، أَوْ مِنْ جِهَةٍ وَلَكِنْ بِصَوْتٍ غَيْرِ مَكْتَسَبٍ لِلْعِبَادِ عَلَى مَا هُوَ شَأْنُ سَمَاعِنَا، ثُمَّ أَلْقَاهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ. وَقِيلَ: أَظْهَرَ فِي اللَّوْحِ نَقْشَ هَذَا النَّظْمِ الْمَخْصُوصِ فَتَلَقَّفَهُ

جبريل منه، وخلق الله تعالى فيه علما ضروريا، بأنه هو العبارة المؤدية للمعنى القديم، ثم نزل منه إلى النبي ﷺ منجما موزعا على حسب المصالح وكفاء الحوادث بأمر الله تعالى. وقيل: أخذ اللفظ والمعنى معا أخذنا معنويا بأن انتقشا في خزانته بإرادته تعالى، وخلق فيه ذلك العلم فألقاه إليه عليهما الصلاة والسلام. ثم قيل: في ابتداء الوحي أنه كان بنقل ملك آخر عن الله تعالى أنه أمر جبريل بأن يأتي الرسول بالوحي، وقيل: كان يخلق الله تعالى لجبريل علما ضروريا بأن الله تعالى طلب منه أن يأتي الرسول بالوحي⁽³⁷⁾.

3.1.3. تعريف القرآن

اتَّفَق المُلَّا خسرو والشَّهاب على تعريف القرآن لغة : الجمع، يقال: قرأت الشيء فُرأنا بمعنى: جمعته، والقراءة؛ يقال: قرأتُ الكتاب قراءة وفُرأنا، بمعنى تلوته. وفي الرِّبط بين المعنى اللُّغوي والاصطلاحى قال المُلَّا خسرو: " نُقل معنى الجمع إلى هذا المجموع المقدر المنقول إلينا من دفتي المصحف نقلا مُتواترا، وهو المناسب لغرض المفسر، وعند الأصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه، وعند الكلاميين قد يُطلق على الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى المنافي للسُّكوت والآفة"⁽³⁸⁾.

وأما الشَّهاب فقد ذكر في تعريفه ما ذهب إليه الأشاعرة من قولهم : بالكلام النفسي⁽³⁹⁾ فقال: وهو كلام الله الذي بين دفتي المصحف ويطلق على المجموع، وعلى المشترك بينه وبين الأجزاء المختصة به، وعلى تلك الأجزاء، وعلى الكلام النفسي القائم بذاته، والظاهر اشتراكه بينها خلافاً لمن جعله حقيقة في أحدها"⁽⁴⁰⁾.

2.3. فإي إعجاز القرآن والقدر المعجز منه والقول بالصرفة⁽⁴¹⁾.

في قول البيضاوي: " فتحدى بأقصر سورة من سوره مصارع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديرا، وأفحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتى حسوا أنهم سُحروا تسحيرا"⁽⁴²⁾

1.2.3. إعجاز القرآن والقدر المعجز من القرآن

بين الملا خسرو المعنى اللُّغوي للتحدي فقال: "الحداء، يتعارض فيه الحاديان"⁽⁴³⁾، وأشار المُلَّا خسرو والشَّهاب أن التحدي: هو طلب المعارضة والإتيان بمثل أقصر سورة في الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة، وقد أخذ الإمام البيضاوي الأقصية في قوله: (بأقصر سورة)، من تنكير سورة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾⁽⁴⁴⁾ ومن قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾⁽⁴⁵⁾

2.2.3. القول بالصرفة.

في قول البيضاوي: " فلم يجد به قديرا وأفحم... إلخ " قد يتوهم منه القول بالصرفة، فبته الملا خسرو إلى ذلك فقال: "أفحم": أي: أسكت الله تعالى بكمال بلاغة القرآن كما هو المختار، لا الصرفة المتوهمة من إسناد الإفحام إليه تعالى، وإنما أسنده إليه لوجوب كون الإعجاز فعله تعالى." ⁽⁴⁶⁾.

3.3.3. في مقاصد القرآن وتدبره ومحكمه ومتشابهه والانتفاع به⁽⁴⁷⁾

في قول البيضاوي: "ثم بين للناس ما نزل إليهم حسبما عن لهم من مصالحهم ليدبروا آياته، وليتذكر أولو الأبواب تذكيرا، فكشف لهم قناع الانغلاق عن آيات محكمات هن أم الكتاب، وآخر متشابهات هن رموز الخطاب تأويلا وتفسيرا، وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق، ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت، وخبايا قدس الجبروت، ليتفكروا فيها تفكيرا، ومهد لهم قواعد الأحكام وأوضاعها، من نصوص الآيات وألماعها، ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا، فمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، فهو في الدارين حميد وسعيد، ومن لم يرفع إليه رأسه وأطفأ نبراسه يعش ذميما ويصل سعيرا"⁽⁴⁸⁾ استنبط المباحث الآتية:

1.3.3. مقاصد القرآن

انتقل البيضاوي من بيان إعجاز القرآن إلى بيان مقاصده بتكميل الإنسان، فقال الملاً خسرو مبيّنا ذلك: "ثم لما فرغ من تحقيق إعجازه، أراد أن يرجع إلى ما كان فيه، ويذكر كيفية تكميله فقال: "ثم بين". ومما تفرّد به الملاً خسرو عن الشهاب بيان السبيل إلى تحقيق مقصد القرآن من تكميل الإنسان بحسب القوتين؛ النظرية والعملية، من سياق كلام البيضاوي، فقال في القوة النظرية: "والنظر في الآية والاستدلال بصنائه على عظيم شأنه وباهر سلطانه، ويترتب عليه الخوض في لجة الوضول، فيصير من أهل المشاهدة، وهذا نهاية مراتب كمال القوة النظرية، ثم إن ما ذكره إلى ههنا- يقصد قول البيضاوي: "ثم بين للناس... ليتفكروا فيها تفكيرا"-، قد أفادت ما يكمل به القوة النظرية بدليل الغايات المذكورة"⁽⁴⁹⁾

ونبه الملاخسرو إلى دلالة قوله: "ومهد لهم قواعد الأحكام... ويطهرهم تطهيرا" إلى القوة العملية، فقال: "فلما فرغ عنها- أي: بيان القوة النظرية- أراد أن يشير إلى ما به يكمل القوة العملية، وهو العمل بما يلائم نظام المعاش ونجاة المعاد"، وبين سبب تقديم القوة النظرية على العملية، فقال: "وقدم الأول ليقف الثاني عليه لإفادته العقائد، وصدّره بما يفيد العلم، وذكره صريحا لأن العمل بلا علم ضلال، كما أن العلم بلا عمل وبال" حيث قال: "ومهد."⁽⁵⁰⁾

2.3.3. تدبر القرآن

اقتصرت الملاً خسرو والشهاب على بيان معنى التدبر في قول البيضاوي: "ليدبروا آياته"، فعزّفه الشهاب تعريفا لغويا فقال: "والتدبر النظر في عواقب الأمور وأدبارها"⁽⁵¹⁾. وعزّفه الملاً خسرو فقال: "وتدبر الآيات التفكير فيها بحيث يفضي إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني اللطيفة"⁽⁵²⁾.

3.3.3. المحكم والمتشابه

بين بعض الملا خسرو والشهاب المراد بقول البيضاوي: "محكمات"، فقال الملاً خسرو: "أحكمت عبارتها وحفظت من الاحتمال لاتّضح معناها بأن يظهر عند العقل أنّ المعنى هذا لا غير"⁽⁵³⁾. وأما المتشابه بينه بقوله: محتملات لا يتّضح المراد بها لإجمال أو مخالفة ظاهرا، ونحو ذلك مثلا: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾⁽⁵⁴⁾ مُحْكَمٌ، وقوله تعالى: ﴿أَمْزَنَّا مَثَرِيفَهَا فَفَسَقُوا﴾⁽⁵⁵⁾ مُشْتَبِهٌ، فأول ﴿

أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴿ أَي: مُتَنَعِمِيهَا بِالطَّاعَةِ، فَخَالَفُوا الأَمْرَ وَفَسَقُوا⁽⁵⁶⁾، وَعَرَفَ الشَّهَابُ المَحْكَمَ وَالمُتَشَابِهَ بِمَا ذَكَرَهُ البِيضَاوِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ بِأَنَّ المَحْكَمَ مَا أَحْكَمْتَ عِبَارَتَهُ، بِأَنَّ حَفِظْتَ عَنِ الاحْتِمَالِ وَالمُتَشَابِهَ، وَالمُتَشَابِهَ بِخِلَافِهِ، فَيَدْخُلُ فِي المَحْكَمِ النِّصُّ وَالمُتَشَابِهَ، وَيَدْخُلُ فِي المُتَشَابِهِ مَا يَخَالَفُهُ وَهُوَ المَجْمَلُ وَالمُؤَوَّلُ⁽⁵⁷⁾. وَأَضَافَ الشَّهَابُ أَيْضًا: "وَقِيلَ: المَحْكَمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنَ التَّأْوِيلِ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا، وَالمُتَشَابِهَ مَا احْتَمَلَ أَوْجَهًا، وَقِيلَ: مَا كَانَ مَعْقُولَ المَعْنَى وَمَا خَالَفَهُ فِيهِ مَا فِيهِ"⁽⁵⁸⁾.

4.3.3. الانتفاع بالقرآن

أشار المَلَّا خسرو إلى انتقال البيضاوي من بيان مقصد القرآن من تكميل الإنسان إلى بيان ذكر أقسام الناس باعتبار الانتفاع بالقرآن فقال: "ثم لما فرغ عن بيان كيفية تكميل القرآن للناس بحسب القوتين، فرع عليه بيان حال من اهتدى بهدياته فنال الكمال، ومن تركها وآثر الجحيم بدل النعيم المقيم ولبس المال"⁽⁵⁹⁾.

اتفق المَلَّا خسرو والشَّهَابُ على أن البيضاوي قسّم الناس باعتبار الانتفاع بالقرآن إلى ثلاث أقسام؛ الأول: "من كان له قلب"، الثاني: "من ألقى السمع وهو شهيد"، الثالث: "من لم يرفع رأسه وأطفأ نبراسه". إلا أنهم ذكروا أقوال متعدّدة في تحديد المراد بكل قسم من الأقسام الثلاثة.

فذكر المَلَّا خسرو أن المراد بقوله: "من ألقى السمع وهو شهيد" يراد بهم فرقة ازداد نور فطرتها الأصلية، فصار بحيث يضيئ ولو لم تمسسه نار، ولعله المراد بالقليل في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾⁽⁶⁰⁾، وإليه أشار بقوله: "فمن كان له قلب"، أي: قلب خالص عن الشوائب النفسية والكدورات الإنسية، يتفكّر في حقائق القرآن ودقائقه، ويكثر على نكته، ويقف على دقائقه، ويعي ما يلقي إليه من مخزونات، ويحفظ ما يصل إليه من مكثوناته"⁽⁶¹⁾.

أما بالنسبة للقسم الثاني "من ألقى السمع وهو شهيد" قال المَلَّا خسرو: وفرقة بدا نوره مُشرفاً على اضمحلال، ويعجز عن الاستدلال على مقاصده بالاستقلال، والضوارف البشرية صرفته عن الاشتغال بما يُورث لقلبه الإضاءة والاشتغال، ولكنه أصغى إلى استماع الحق، وجمع حواسه عن أن يتفرّق وهو حاضر ببدنه يعلم ما يتلى عليه، ويفهم ما يلقي إليه، وإليه أشار بقوله: "أو ألقى السمع وهو شهيد"؛ أي: حاضر بقلبه فيفهم أو شاهد بصدقه فيتعظ بمواعظه، وينزجر بزواجه"⁽⁶²⁾.

أما بالنسبة للقسم الثالث "ممن لم يرفع رأسه وأطفأ نبراسه"، قال فيه المَلَّا خسرو: "ومنهم من أطفأوا أنوار فطرتهم السليمة، وانغمسوا في دياجير أفكارهم العقيمة، ولم يتبهاوا عن رقاد غفلتهم بالنداء، وجعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا الرداء، ظلمات بعضها فوق بعض، بها استحقوا من الجبار المقت والبغض، وإليه أشار بقوله: "ومن لم يرفع رأسه"؛ أي: من لم يلتفت إليه لغاية تكبره، "وأطفأ نبراسه"، أي: مصباحه، وهو الفطرة المذكورة، يعيش ذميماً في الدنيا، ويصلى سعيراً، أي: يدخل جهنم في الآخرة كما قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾⁽⁶³⁾⁽⁶⁴⁾.

وذكر المَلَّا خسرو والشَّهَابُ أقوالاً أخرى مختلفة، فيجوز أن يكون "من كان له قلب" إشارة إلى ذوي

القوة القدسية، "ومن ألقى السمع" إلى ذوي العقول التي يحضل به العلم بعد جمع الحواس ومعاونة القوى العقلية بالتأمل والفكر. "ومن أطفأ نور نبراسه" إلى ذوي الغباوة والغواية بلا رشاد، فيكون الأولان إشارة إلى علماء علمي التفسير من التأويل والتفسير، ويجوز أن تكون المرتبة الأولى لعلماء التأويل، والمرتبة الثانية لعلماء التفسير. والثالث: إلى الجهلة المعرضين عن قبول الحق، والهالكين في ظلمات الضلال المطلق⁽⁶⁵⁾

ورجح الملاً خسرو أن يقال: أن المراد بالأول المجتهد الذي له قدرة ردّ المتشابهات إلى المحكمات. وبالتالي: المقلد الذي يقلد المجتهد. وبالتالي: من ترك الاتباع في الإيمان وآثر الإصرار على الطغيان⁽⁶⁶⁾.
4.3. التاويل والتفسير والفرق بينهما⁽⁶⁷⁾

في قول البيضاوي: "تاويلا وتفسيرا" وقوله: "فإن أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا ومنارا، علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها، ومبنى قواعد الشرع وأساسها"⁽⁶⁸⁾ بين الشراح المسائل الآتية:

1.4.3. تعريف التاويل

ذكر كل من الملاً خسرو والشهاب التعريف اللغوي للتاويل من الأول، هو الرجوع والانصراف⁽⁶⁹⁾، وأما اصطلاحاً فعرفه الملاً خسرو مع بيان معيار صحته وفساده، فقال: "هو صرف اللفظ إلى محتمله، فإذا وقع في القرآن أو الحديث، فإن وافق الكتاب والسنة أو القواعد المقررة فصحيح، وإلا ففاسد"⁽⁷⁰⁾. وقال الشهاب: "وهو الرجوع لأنه بيان ما يرجع إليه بمقتضى القواعد والنظر الصحيح، أو بيان عاقبة الأمر"⁽⁷¹⁾.

2.4.3. تعريف علم التفسير

ذكر الملا خسرو والشهاب أن التفسير لغة: من السفر وهو الكشف والإظهار، يقال: سفرة المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب، وأسفر الصبح إذا أضاء إضاءة لا شبهة فيها⁽⁷²⁾، ومنه التفسير لما يعرف به الطبيب المرض، فيكون مقلوبا من التفسير⁽⁷³⁾، و بين الملاً خسرو الارتباط بين الفسر والسفر من قول الرّاعب: "الفسر والسفر لغة يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، والسفر لإبراز الأعيان للأبصار"⁽⁷⁴⁾. وأما اصطلاحاً: فقد عرفناه بأنه علم يُعرف به معاني كلام الله تعالى وألفاظه بحسب الطاقة البشرية⁽⁷⁵⁾.

3.4.3. الفرق بين التاويل والتفسير:

ذكر الملاً خسرو والشهاب أن التاويل ما يتعلّق بالدراية، والتفسير بالزواية⁽⁷⁶⁾، و بعد أن ذكر الشهاب أن هذا القول هو الأكثر شيوعاً في التفريق بين التاويل والتفسير، ذكر قولاً آخر أقل شهرة، يفيد أن التاويل قد يراد به بيان معاني كلام الله مُطلقاً، أي: أن التفسير داخل في معنى التاويل.

4.4.3. التفسير بالرأي

في معرض بيان أن التاويل يعتمد على الاجتهاد والرأي، بين بعض الملا خسرو والشهاب المقصود بالرأي في قول النبي ﷺ: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»⁽⁷⁷⁾ فنبّه الشهاب إلى أن المقصود به في الحديث ما كان بمجرد التشهي وما يتكلّف فيه أو يجزم فيه بأنه مراد الله تعالى⁽⁷⁸⁾. وفضل الملاً

خسرو في كيفية تعامل العلماء مع هذا الحديث وبيانه، فذكر أقوالاً⁽⁷⁹⁾:

- القول الأول: أنّ الوعيد في الحديث خاص بمن قضى أنّ اجتهاده هو مراد الله.
- القول الثاني: الطّعن في صحة الحديث، ذكره الشّهاب ونقل الملاً خسرو قول علم الهدى: " أنكر بعض السلف صحّة ذلك الخبر لما وجدوه خارجاً عمّا عليه عمل الأئمة، وخاصّة في الآيات التي تضمّنت الأحكام التي بالنّاس إلى معرفة ما فيها حاجة، ممّا استنبط منها الفقهاء معاني فرّعوا عليها الفروع، وفي ذلك تفسير بالرّأي."
- القول الثالث: أنّ يحمل المراد من الحديث على ما يراه بعقله بالتأمّل فيه، دون أن يتفحص عن ذلك بالعرض على ما ظهر تأويله بالمرفوع وبالتواتر من الأحكام التي كادت تظهر ظهور ما يوصف رادّها بالمكابرة، فأما من عرض على ذلك، فهو غير مفسّر بالرّأي، ولكنّه مفسّر بالدليل.
- القول الرابع: يراد به فرقتان؛ فرقة من المجتهدين شهدوا على الله تعالى بما يرون أنّه كذلك، ثم ربّما يبدو لهم في ذلك فيشهدون به على الله تعالى، أمّا من يعمل على ما يتقرّر عنده من غير الشّهادة به على الله تعالى، ولكن يعمل على ما بلغه جهده، وإدراك منتهى طوقه على ما جاء من القول بأنّه إن كان خطأ فمّتي، وإن كان صواباً فمن الله فلا بأس به.

وفرقة جعلوا الرّأي عياراً لما جاء به القرآن، يبنى عليه أمره، لا أن يتّهم رأيه لدى القرآن ويتّبعه المفهوم منه المتوارث فيه كصنيع كثير من المتكلمة.

- القول الخامس: أنّ المراد بالحديث الخوض في المتشابه الذي ليس بالنّاس إلى معرفة ما فيه حاجة، فيكون تفسيره خارجاً مخرج الغلو فيه، وأمّا فيما لا بدّ للنّاس من معرفة ذلك والعمل به، فيجب النّظر فيه بما يبلغه به العقل، وبالعرض على ما فيه الإيضاح.

5.3. في العلوم التي يحتاجها المفسّر وتفسير الصحابي والتابعي والقراء الثمانية⁽⁸⁰⁾

في قوله: " لا يليق لتعاطيه والتّصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدّينية كلّها أصولها وفروعها، وفاق في الصناعات العربيّة والفنون الأدبية بأنواعها، ولطالما أحدثت نفسي بأن أصنّف في هذا الفنّ كتاباً يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصّحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصّالحين وينطوي على نكت بارعة ولطائف رائعة استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخّرين وأمائل المحقّقين ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزوة إلى الأئمة الثمانية المشهورين والشّواذ المروية عن القراء المعتمدين"⁽⁸¹⁾ استنبط المسائل الآتية:

1.5.3. العلوم التي يحتاجها المفسّر

قال الملا خسرو والشّهاب أنّ أصول العلوم الدّينية يتناول علم الحديث والكلام وأصول الفقه، وفروعها؛ يتناول الفقه وعلم الأخلاق. وبالنسبة للصناعات العربيّة والفنون الأدبية بأنواعها قالوا: سمّيت الفنون الأدبية أدبية لأنّ أدب النّفس في تعبيرات الكلام، وعرفوا علم الأدب بأنّه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة، وذكروا أصوله: وهي اللغة، والصّرف، والاشتقاق، والنحو، والمعاني،

والبيان، والعروض، والقافية، وفروعه: وهي الخطّ، وقرض الشعر، والإنشاء، والمحاضرات، والإنشاء⁽⁸²⁾. وذكر الملاء خسرو أنّ المفسّر لا يحتاج إلى كلّ هذه الفنون الأدبية، وإنّما حاجته مقتصرة على الإنشاء فقط⁽⁸³⁾، أمّا الشّهاب: أضاف إلى الإنشاء فنّ الخطّ، للحاجة إليه في الرّسم العثمانيّ ليعلم ما وافقه وما خالفه، وقرض الشعر والعروض والقافية يحتاجها المفسّر ليفرّق بين الشعر وغيره، ويدرك معنى قوله: ﴿ وَمَا عَلَّمَنَا الشَّعْرَ ﴾⁽⁸⁴⁾.

2.5.3. تفسير الصحابي والتابعي

من قول البيضاوي: "ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء التابعين"، قال الملاء خسرو الصحابة في الأصل مصدر، وههنا جمع صحابي؛ وهو "مسلم رأى النبي □ وإن لم يرو عنه حديثاً"، وشرط بعضهم طول الضّحبة، وبعضهم الرّواية أيضاً⁽⁸⁵⁾. وقال الشّهاب: "والصّحابيّ كلّ مسلم لقي النبيّ □" و سجل اعتراضه على التعريف الذي ذكره الملاء خسرو فقال: وتعريفه بمن رأى النبيّ عليه السّلام غير شامل للأعمى كابن أم مكتوم رضي الله عنه... وطول الضّحبة ليس بشرط لأنّ نور النّبوة مؤثّرة فيمن لقيه ولو لحظة⁽⁸⁶⁾.

وفي بيان المراد بـ "عظماؤهم" اقتصر الشّهاب على ابن عباس وابن مسعود والخلفاء الأربعة رضي الله عنهم⁽⁸⁷⁾، وذكر الملاء خسرو عليّاً، وابن عباس، وابن مسعود، وعمرو بن العاص، وابن الزّبير، وابن عمرو، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، رضي الله عنهم، وأشاروا إلى الأفضلية في علم التفسير لعليّ وابن عباس ثمّ ابن مسعود، لما ورد من أخبار، كقول ابن عباس: « ما أخذت من تفسير القرآن فعن علي بن أبي طالب⁽⁸⁸⁾ » وأنّ عليّاً كان يُحرّض على الأخذ عن ابن عباس، وعبد الله بن مسعود يقول: « نعم التّرجمان عبد الله بن عباس » وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ: « اللهم فقه في الدين⁽⁸⁹⁾ » وقال عليّ: «ابن عباس كأنما ينظر إلى الغيب من وراء ستر دقيق⁽⁹⁰⁾».

وأما بالنسبة للتابعي فقال الملاء خسرو والشّهاب أنّ التابعيين جمع تابع، وهو من صحب الصّحابي، وأراد بـ "علمائهم" الحسن البصري، فإنّه أدرك من الصّحابة مائة وثلاثين، ومجاهدا فإنّه قرأ على ابن عباس قراءة تحقيق وإتقان، وسعيد بن جبيرة، فإنّه قرأ على ابن عمر وابن عباس وابن الزّبير وغيرهم قراءة مقبولة⁽⁹¹⁾.

3.5.3. القراءات

في قول البيضاوي: "ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزوة إلى الأئمة الثمانية المشهورين والشّواذ المروية عن القراء المعترين" بين الملاء خسرو من هم الأئمة الثمانية المشهورون، فقالوا: هم السّبعة المذكورون في التيسير والشّاطبية وهم: نافع، وابن كثير، وابن عمرو، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وثامنهم: أبو محمد يعقوب ابن إسحاق الحضرمي البصري، وتمام العشرة بإلحاق أبي جعفر يزيد بن قعقاع المخزومي المدني، وأبي محمد خلف بن هشام بن ثعلب⁽⁹²⁾.

وعند بيان سبب اختيار البيضاوي للقراء الثمانية دون غيرهم، نبّه الشّهاب فقال: "لأنّها اشتهرت حتى

قيل: إنها الشائعة في الصدر الأول إلى رأس الثلثمائة، ثم أسقطها منها ابن مجاهد وأثبت بدلها قراءة الكسائي⁽⁹³⁾، وأما الملا خسرو فقد بين إمامة القراء الثمانية والقارئ المتممين للعشرة بما نقله عن أبي عمرو الداني وأبي حاتم السجستاني، وما ذكره ابن الجزري في النشر⁽⁹⁴⁾.

4. خاتمة

بعد هذا العرض لمباحث علوم القرآن من خلال شرح حاشيتي الملا خسرو والشهاب الخفاجي لمقدمة تفسير البيضاوي، أخص ما وصلت إليه في النقاط الآتية:

• ذكر علوم القرآن على الترتيب الذي ذكره البيضاوي في مقدمته جاء في غاية الترابط والانسجام، فبدأ بتزيله ثم إعجازه للعرب الفصحاء بعد تنزيله، ثم بيان مقاصده الجليلة، وكيفية الانتفاع به لتحقيق هذه المقاصد، بالتدبر ومعرفة كيفية التعامل مع المحكم والمتشابه، تأويلا وتفسيرا لمن له أهلية التفسير وجمع العلوم التي يحتاج إليها المفسر.

- فضلت الحاشيتين كل ما ذكره البيضاوي في مقدمته عن علوم القرآن.
 - تنسجم الحاشيتين في أكثر الأقوال والآراء.
 - تأثر بعض مباحث علوم القرآن في الحاشيتين بالمسائل الكلامية.
 - تميز شرح الملا خسرو للمقدمة عن شرح الشهاب بالتفصيل أكثر، وعزو بعض الأقوال، والنظر في دلالات السياق لاستنباط مسائل علوم القرآن.
 - تميز شرح الشهاب للمقدمة عن شرح الملا خسرو بالاستدراك على من سبقه، والرجوع في بيان المصطلحات إلى ما ذكره البيضاوي في تفسيره.
- ومما يوصى به في ختام هذه الدراسة:

- ضرورة العناية بالحواشي التفسيرية دراسة وتحقيقا وبحثا
- البحث في أسلوب التأليف الذي اعتمدت عليه الحواشي التفسيرية.

5. قائمة المراجع

- ابن الأثير، المبارك بن محمد أبو السعادات (1399هـ/1979م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب أبو محمد الأندلسي، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (1407هـ/1986م)، البداية والنهاية، ج15، دار الفكر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين، (1414هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط03.
- الأذنه وي، أحمد بن محمد، (1417هـ-1997م)، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط01، مكتبة العلوم والحكم: السعودية.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (2002م)، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ط01.
- الأصفهاني الحسين بن محمد أبو القاسم الراغب (1412هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان

- عدنان الداودي، دار القلم: بيروت، الدار الشامية: دمشق، ط01.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد أبو القاسم، (1420هـ/ 1999م) الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: محمد بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1.
- الأمدي، علي بن أبي علي أبو الحسن، (د.ت)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي: بيروت، دمشق، لبنان.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر ناصر الدين، (1418هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، (1941م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، (2010م)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة إرسىكا، إسطنبول.
- الحبشي، عبد الله محمد، (2004م)، جامع الشروح والحواشي، المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004م.
- الخفاجي، شهاب الدين، (د.ت)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، 8 ج، دار صادر - بيروت.
- الداودي، محمد بن علي، (د.ت)، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الرزقاني، محمد عبد العظيم، (د.ت)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط03، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بدر الدين (1376 هـ/ 1957م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط01.
- الزركلي، خير الدين بن محمود، (2002م)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15.
- السبكي، تاج الدين بن تقي الدين، (1413هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط02، 10 ج، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، (1394هـ/ 1974م)، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الصفدي، خليل بن أبيك صلاح الدين (1420هـ/ 2000م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت.
- الطيار، مساعد، (1431هـ)، شرح مقدمة تفسير الطبري، مركز تفسير، ومساعد الطيار، شرح مقدمة تفسير التسهيل لعلوم التنزيل، دار ابن الجوزي، ط01.
- العمادي، محمد بن محمد أبو السعود، (د.ت) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: خالد محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، (1405هـ/ 1984م)، قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط2.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، (1413هـ/ 1993م)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط01.
- الغزي، تقي الدين بن عبد القادر، (د.ت)، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، (دار الرفاعي).
- القرطبي، محمد بن عبد الله أبو عبد الله شمس الدين، (1423هـ/ 2003م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام البخاري، (دار عالم الكتب: الرياض، المملكة العربية السعودية).

- الكلاباذي، محمد بن أبي إسحاق أبو بكر، (1420هـ/1999م)، بحر الفوائد "معاني الأخبار"، تحقيق: محمد إسماعيل، أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، (1395هـ/1975م)، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آتي قولاج، دار صادر، بيروت.
- المكي، محمد بن أحمد عقيلة، (د.ت)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، مركز البحوث والدراسات بالشارقة.
- الملا خسرو، مخطوطة (د.ت) حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي، مكتبة الملا مراد، تركيا، رقم: 250.
- نيهان، كمال عرفات، (1436هـ/2015م)، عبقرية التأليف العربي علاقات التصوص والاتصال العلمي، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت ط01، الإصدار: 100.
- الهروي، محمد بن أحمد أبو منصور (2001م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط01.

6. الحواشي:

- (1) كشرح ديباجة تفسير أبي السعود لمحمد بن محمد الحسيني المدعو: يزدك زادة، وشرح مساعد الطيار لمقدمة تفسير الطبري ومقدمة تفسير ابن جزي الكلبي، ينظر: ينظر: محمد بن محمد أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: خالد محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج01، ص27، و مساعد الطيار، شرح مقدمة تفسير الطبري، مركز تفسير، ومساعد الطيار، شرح مقدمة تفسير التسهيل لعلوم التنزيل، دار ابن الجوزي، ط01، 1431هـ.
- (2) وسيأتي الحديث عنها في نبذة عن البيضاوي وتفسيره ومقدمته.
- (3) محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط03، 1414 هـ، ج12، ص417.
- (4) المرجع السابق: ج12، 418. ومحمد بن أحمد أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط01، 2001م، ج02، ص254.
- (5) المرجع السابق: ج33، ص126.
- (6) الحسين بن محمد أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم: بيروت، الدار الشامية: دمشق، ط01، 1412 هـ، ص580.
- (7) علي بن أبي علي أبو الحسن الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي: بيروت، دمشق، لبنان، ج01، ص11.
- (8) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط01، 1413هـ/1993م، ص20.
- (9) القيامة: 18.
- (10) محمد بن عبد الله بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط01، 1376 هـ/ 1957 م، ج01، ص277. وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974 م، ج01، ص181.
- (11) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط03، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج01، ص19.
- (12) المرجع السابق، ج01، ص27.
- (13) الزركشي، البرهان، ج01، ص13.
- (14) السيوطي، الإتقان، ج01، ص31.

- (15) محمد بن أحمد عقيلة المكي، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، مركز البحوث والدراسات بالشارقة، ج 01، ص 99.
- (16) ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 180، والمبارك بن محمد أبو السعادات ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399 هـ / 1979 م، ج 01، ص 392.
- (17) كمال عرفات نيهان، عبقرية التأليف العربي علاقات النصوص والاتصال العلمي، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت ط 01، الإصدار: 100، 1436 هـ / 2015 م، ص 328-329.
- (18) محمد بن علي الداوودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 01، ص 248، وأحمد بن محمد الأدنه وي، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط 01، (مكتبة العلوم والحكم: السعودية، 1417 هـ - 1997 م)، ص 281، وخير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، ماي 2002 م، ج 04، ص 110.
- (19) تاج الدين بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط 02، ج 10، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413 هـ)، ج 08، ص 157.
- (20) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة إرسيك، إسطنبول، 2010 م، ج 02، ص 219.
- (21) عبد الرحيم بن الحسن الإسني (ت: 772)، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ط 01، 2002 م، ج 01، ص 136.
- (22) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ج 15، (دار الفكر، 1407 هـ / 1986 م)، ج 13، ص 309. و خليل بن أبيك صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420 هـ / 2000 م، ج 17، ص 206.
- (23) ينظر: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941 م، ج 01، ص 186.
- (24) ينظر: عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي، المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004 م، ج 01، ص 314، 337، 344.
- (25) ينظر: الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تقي الدين بن عبد القادر الغزي، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، (دار الرفاعي)، ج 03، ص 199-200.
- (26) ينظر: حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج 01، ص 246.
- (27) ينظر: المرجع السابق، ج 01، ص 310-341.
- (28) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 01، ص 190.
- (29) شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ج 08، (دار صادر - بيروت)، ج 01، ص 01.
- (30) ذكر هذه المباحث الزرقاني في مناهل العرفان، وأبو شامة في المرشد الوجيز، والزركشي في البرهان، ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج 01، ص 42. عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آتلي قولاج، دار صادر، بيروت، 1395 هـ / 1975 م، ص 31، والزركشي، البرهان، ج 01، ص 321.
- (31) عبد الله بن عمر ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 01، 1418 هـ، ج 01، ص 23.
- (32) الملا خسرو، مخطوطة حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي، مكتبة الملا مراد، تركيا، رقم: 250، الورقة: 02/أ.
- (33) حاشية الشهاب، ج 01، ص 03.
- (34) المرجع السابق.
- (35) حاشية الملا خسرو، الورقة: 02/ب.
- (36) المرجع السابق.

- (37) ينظر: حاشية الملا خسرو، الورقة 02/ب - 03/أ. وحاشية الشهاب، مرجع سابق.
- (38) ينظر: حاشية الملا خسرو، مرجع سابق، وحاشية الشهاب، المرجع نفسه.
- (39) قال الغزالي: "أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره والكلام بالحقيقة كلام النفس)، ينظر: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط02، 1405هـ / 1985م، ص182.
- (40) حاشية الشهاب، مرجع سابق.
- (41) ذكر هذه المباحث الزركشي والسيوطي وابن عقيلة والزرقاني، ينظر: (الزركشي، 1957م: ج02، ص23) (السيوطي ع، 1974م: ج04، ص08.03) (عقيلة: ج06، ص377) (الزرقاني: ج02، ص334)
- (42) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج01، ص23.
- (43) حاشية الملا خسرو الورقة 03/ب.
- (44) البقرة: الآية 23.
- (45) يونس: الآية 38.
- (46) حاشية الملا خسرو، مرجع سابق.
- (47) ذكر هذا المباحث الزركشي والسيوطي والزرقاني ونور الدين عتر وغانم بن قدوري، ينظر: البرهان، ج02، ص153، الإتيقان، ج03، ص03، مناهل العرفان، ج02، ص123، علوم القرآن الكريم، ص277، محاضرات في علوم القرآن، ص103.
- (48) أنوار التنزيل، مرجع سابق.
- (49) حاشية الملا خسرو، الورقة 05/أ.
- (50) حاشية الملا خسرو، الورقة 05/أ-05/ب.
- (51) حاشية الشهاب، ج01، ص07.
- (52) حاشية الملا خسرو، الورقة 04/أ.
- (53) حاشية الملا خسرو، الورقة 04/أ.
- (54) الأعراف: الآية 28
- (55) الإسراء: الآية 16
- (56) المرجع السابق.
- (57) حاشية الشهاب، ج01، ص08.
- (58) المرجع السابق.
- (59) حاشية الملا خسرو، الورقة 05/ب.
- (60) النساء: الآية 83
- (61) حاشية الملا خسرو، المرجع السابق.
- (62) حاشية الملا خسرو، الورقة 05/ب-06/أ.
- (63) طه: الآية 124
- (64) حاشية الملا خسرو، الورقة 06/أ.
- (65) ينظر: حاشية الملا خسرو، الورقة 06/أ، وحاشية الشهاب، ج01، ص11.
- (66) حاشية الملا خسرو، المرجع السابق.
- (67) ذكر هذا المبحث الزركشي والسيوطي، ينظر: الزركشي، البرهان، ج02، ص148، والسيوطي، الإتيقان، ج04، ص192.
- (68) البيضاوي، مرجع سابق

- (69) حاشية الملا خسرو الورقة 04ب، وحاشية الشهاب ج01، ص08.
- (70) حاشية الملا خسرو، المرجع السابق.
- (71) حاشية الشهاب، مرجع سابق.
- (72) حاشية الملا خسرو، مرجع سابق.
- (73) حاشية الشهاب، ج01، ص14.
- (74) الحسين بن محمد أبو القاسم الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: محمد بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 01، 1420 هـ/ 1999 م، ج01، ص10.
- (75) حاشية الملا خسرو، الورقة 07/أ، وحاشية الشهاب، مرجع سابق.
- (76) حاشية القونوي، ج01، ص39.
- (77) رواه الترمذي في سننه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أبواب تفسير القرآن، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، وقال: حديث حسن، رقم: 2951، ج05، ص199. وذكره الألباني في السلسلة الضعيفة، رقم: 1783، ج04، ص265.
- (78) حاشية الشهاب، ج01، ص09.
- (79) حاشية الملا خسرو، الورقة 04ب-05/أ.
- (80) ذكر هذا المباحث الزركشي والسيوطي والزرقاني، ينظر: الزركشي، البرهان، ج01، ص318، السيوطي والزرقاني، الإلتقان، ج04، ص233، والزرقاني، مناهل العرفان، ج02، ص14. الزرقاني، مناهل العرفان، ج02، ص51.
- (81) تفسير البيضاوي، مرجع سابق.
- (82) حاشية الملا خسرو، الورقة 07/أ، وحاشية الشهاب، ج01، ص14.
- (83) حاشية الملا خسرو، مرجع سابق.
- (84) يس: الآية: 69.
- (85) حاشية الملا خسرو، الورقة 07/ب.
- (86) حاشية الشهاب، ج01، ص14.
- (87) حاشية الشهاب، مرجع سابق.
- (88) ذكره ابن عطية والقرطبي، ينظر: عبد الحق بن غالب أبو محمد ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ، ج01، ص41. ومحمد بن عبد الله أبو عبد الله شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام البخاري، (دار عالم الكتب: الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423 هـ/ 2003 م)، ج01، ص35.
- (89) رواه أحمد في مسنده، ومن مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن العباس، رقم: 3032، ج05، ص159، وذكره الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم: 2589، ج06، ص173.
- (90) محمد بن أبي إسحاق أبو بكر الكلاباذي، بحر الفوائد "معاني الأخبار"، تحقيق: محمد إسماعيل، أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1420 هـ/ 1999 م، ص149.
- (91) ينظر: الملا خسرو، مرجع سابق، وحاشية الشهاب، مرجع سابق.
- (92) حاشية الملا خسرو، الورقة 07/ب - 08/أ، وحاشية شيخ زادة، ج01، ص22، وحاشية الشهاب، ج01، ص15، وحاشية القونوي، ج01، ص43.
- (93) حاشية الشهاب، مرجع سابق.
- (94) حاشية الملا خسرو، الورقة 08/أ.

منهج سعيد حوى في الأساس في التفسير Said Hawwa's Approach in " Interpretation Basis "

ط.د. / إبراهيم يوبي *

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان (الجزائر)

brahimyoubi796@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/06/30 تاريخ القبول: 2021/10/20 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى معرفة منهج سعيد حوى رحمه الله تعالى في كتابه الأساس في التفسير كونه عملا راعى فيه صاحبه تفسير القرآن الكريم بلغة العصر والتنبية على أهم القضايا التي أصابها الضعف أو التهميش في حياة المسلم، وحاول إبراز ما يحتاجه المسلم في العصر الحديث من زاد معرفي وسلوكي وحركي لمواجهة الشبهات التي تُثار ضد دينه وثوابته، بالإضافة إلى ذكر أهم المصادر التي اعتمد عليها فيه، وإحصاء بعض الجوانب التجديدية فيه، وختمت بذكر أهم الملاحظات التي هي عبارة عن مؤاخذات ونقائص ينبغي استدراكها في الطبقات اللاحقة حتى تكون الاستفادة من هذا العمل أكبر.

الكلمات المفتاحية: سعيد حوى؛ المنهج؛ الأساس في التفسير؛ المصادر؛ النزعة التجديدية.

Abstract : This study aims to know the approach of Said Hawwa in his book The Foundation of Interpretation, as it is a work in which the author took into account the interpretation of the Holy Qur'an in the language of the age and alerting to the most important issues that have been affected by weakness or marginalisation in the life of the Muslim needs in the modern era of increased knowledge, behavior and movement to confront suspicions raised against his religion and its constants, in addition to mentioning the most important sources he relied on, and concluded by mentioning the most important observations that are faults and shortcomings that should be remedied in subsequent editions so that the benefit of this work will be greater.

Keywords: Said Hawwa; the approach; the basis of interpretation; the sources; the renewal tendency.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن أتبع هداه إلى يوم الدين أما بعد:

فإن الأساس في التفسير لسعيد حوى من أهمّ الكتب المصنّفة في العصر الحديث في مجال التفسير والذي تميّز بحرص صاحبه على بيان الخطاب الرباني بلغة بسيطة تتناسب مع روح العصر يفهمها القارئ العادي كما يفهمها المتخصص وضرورة مراعاة احتياجات العصر في كلّ القضايا إذ المفسّر كالطبيب الذي يداوي الأمراض الموجودة في بيئته ومجتمعه، والاقتصار على ما هو من صلب التفسير مما يساهم في رفع المستوى الإيماني والأخلاقي للقارئ وعدم تشتيت ذهنه بعرض أمور هامشية وخلافات فكرية فرضتها ظروف وتيارات انتهت صلاحيتها، وهذا ما علّل به سعيد حوى رحمه الله تعالى سبب إدراجه لكلمة الأساس في عنوان تفسيره فهو لا يقصد بها التزكية لما كتبه أو أنه جمع كلّ شيء فيه وإنما هي إشارة منه إلى اجتهاده في تقديم شيء في غاية القوّة والمتانة ينطلق به المسلم في فهمه للقرآن الكريم وما يحتاجه لخوض معركة الحياة لفهم واقعه وقضايا المعاصرة، ومما يدفع إلى الاهتمام بهذا التفسير أيضا أنّ صاحبه أؤدي كثيرا في سبيل نصرّة الشريعة الإسلامية والدعوة إلى الاحتكام إليها في كلّ صغيرة وكبيرة وضرورة السعي إلى ذلك عن طريق إقامة الدولة الإسلامية التي تتولّى ذلك ممّا كلّفه كثيرا في حياته، فقد ألف هذا التفسير وهو في غياهب السجون لمُدّة فاقت خمس سنوات، وهذه كلّها أشياء دفعتنا لاختيار هذا الموضوع محاولين الإجابة عن عدّة إشكالات منها:

ما هي الطريقتة العامة التي سار عليها سعيد حوى في تفسيره الأساس؟ وما هي أهمّ المصادر التي بنى عليها تفسيره؟ وهل كان فيه ناقلا جامدا على كلام من سبقه؟ وما هي أهمّ إسهاماته التجديدية في تفسيره إن وجدت؟ وما هي أهمّ النقائص والمؤاخذات التي وقع فيها في تفسيره؟

وهدف هذه الدراسة إلى:

- إبراز المنهج الذي اعتمد عليه سعيد حوى في تفسيره الأساس ومدى التزامه بما صرح به في مقدمة تفسيره وما سار عليه أثناء التفسير.
- معرفة أهمّ المصادر التي بنى عليها تفسيره سواء التي بدأ بها عمله أو التي توفرت له فيما بعد إذ ألف تفسيره في ظروف خاصة وهو في محنة السجن.
- موقفه من بعض علوم القرآن في تفسيره وكيفية إيرادها.
- نزعتة التجديدية في التفسير، وما هي أهمّ الهفوات التي وقع فيها؟ من باب التنبيه عليها لاستدراكها في الطبّعات اللاحقة.

وقد وقفنا على بيانات بعض الرّسائل العلمية التي ألفت في هذا الموضوع غير أنّنا لم نتمكن من

الحصول عليها ومنها:

- منهج الشيخ سعيد حوى في كتابه الأساس في التفسير، لعلي محمد شريف، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، مصر، 1994م.

- سعيد حوى ومنهجه في التفسير، لسعدي زيدان، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 1997م.

- منهج سعيد حوى في تفسيره الأساس، لعمر صالح الوصابي، رسالة ماجستير، جامعة صنعاء، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية، 2006م.

ولتحقيق الأهداف المرجوة من البحث اعتمدنا على المنهج الوصفي الغالب على هذه الدراسة كما تخلله المنهج التحليلي للوصول إلى كثير من النتائج والملاحظات، وكان البحث على الشكل التالي:

1. الطريقة العامة التي سار عليها سعيد حوى في تفسيره الأساس.

2. أهم المصادر التي اعتمدها سعيد حوى في تفسيره الأساس.

3. نزعة سعيد حوى التجديدية في تفسيره.

4. أهم الملاحظات على تفسير الأساس.

خاتمة.

2. الطريقة العامة التي سار عليها سعيد حوى في تفسيره الأساس:

1.2 من الناحية الشكلية:

رسم سعيد حوى لنفسه طريقة شكلية عامة سار عليها في تفسيره تضمنت النقاط التالية:

أولاً- المقدمة: والتي بين فيها خطة عمله والأهداف التي قصدها فيه وأهم مميزات تفسيره وبعض دوافع تأليفه وظروفه، مع التركيز الشديد على العناية بقضايا العصر وتقديم أجوبة شافية للمسلم في العصر الحديث على كثير من الشبهات التي تثار ضد الدين وأهله بمنهج موضوعي رصين ومحاولة تضيق مساحات الخلاف بين المسلمين بترك الاستطرادات والخلافات اللفظية والاقتصار على ما هو من صلب التفسير (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، الصفحات 8-10).

ومدى التزام سعيد حوى رحمه الله تعالى بهذا الكلام سنراه في العناوين القادمة إن شاء الله تعالى.

كما خالف في مقدمته عرف أشهر المفسرين في تفاسيرهم كجامع البيان عن تأويل آي القرآن (الطبري، صفحة 8)، وتفسير القرآن العظيم (ابن كثير، 1421هـ، صفحة 11، 21)، والجامع لأحكام القرآن (القرطبي، 1437هـ، صفحة 9، 46)، والتحرير والتنوير (بن عاشور، 1404هـ، صفحة 10) وغيرهم... والذين جرت أعرافهم بافتتاح كتبهم بمقدمات يُعرّفون فيها علم التفسير وأهميته وخطورته وبعض علوم القرآن الكريم التي يتوقف فهم كثير من المسائل عليها مقرراً أنه سيتعرض لها في مواضعها من الآيات القرآنية، وربما فاته

شيء من ذلك وهذا ما سيظهر في النقاط القادمة من هذه الدراسة.

ثانيا: العناوين الرئيسية: وهي التي تركزت غالبا في تفسيره كالتعريف بالسورة وفضلها، وكلمة في السياق، والمعنى العام للآيات، وهذه المرحلة تجاوزها ابتداء من سورة يونس تجنباً للتطويل والتكرار (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 2421)، والمعنى الحرفي، وفوائد، وتقديم خلاصة عن السورة، وهذا الترتيب والتنظيم قصده سعيد حوى رحمه الله تعالى لاختلاف اهتمامات القراء حتى يتسنى لكل واحد الوصول إلى بُغيته في أقصر وقت وأقل جهد (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة ص6772).

على عكس بعض كتابات المتقدمين التي لم تفصل بين النكت البلاغية والتحوية والأحكام الفقهية والأصولية بل يقوم المفسر بسردها تباعا من غير عناوين تميزها وهو ما يرهق القارئ العادي ويستنزف من جهد ووقت المتخصص.

ثالثا: الخاتمة: وذكر فيها ببعض ما قاله في مقدّمة تفسيره تأكيده على أنّ إبراز الجوانب الإعجازية في القرآن الكريم يزيد من إيمان الإنسان، وضرورة اقتصار المفسر على ما هو من صلب التفسير حتى لا يضيع القارئ بين الأقوال المختلفة، وضرورة تصفية كتب التفسير من الأقوال الضعيفة والشاذة والتي لها آثار سيئة على الأمة ويتوكأ عليها أعداء الإسلام للتشكيك في الدين والطعن فيه وفي أحكامه (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 6672).

2.2 من الناحية التحليلية (مع ذكر موقفه من بعض علوم القرآن الكريم وكيفية إيرادها):

تميّزت طريقة سعيد حوى التحليلية في تفسيره بملامح أهمّها:

أولاً: عدم التوسع في ذكر الخلافات الفقهية: فكان يقدّمها بشكل سريع ومجمل للغاية من غير إيراد لأدلة كلّ فريق غالبا لأنه كان يقصد ذلك في كتاب مستقلّ مكوّن من عدّة أجزاء سمّاه "الأساس في السنة وفقهها" محاولا تقديم فهم صحيح للتصوص الشرعية (حوى، الأساس في السنة وفقهها، 1416هـ، صفحة 12).

وربّما نقل ذلك كلّ من كتب التفسير التي توسّعت في نقل الخلافات الفقهية أو ما يسمّى بكتب اتّجاه التفسير الفقهي وعلّق على ذلك بكلام مختصر عقبه (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 381، 382).

ثانيا: العناية بذكر أسباب النزول: وتنوّعت طريقتة في ذلك فتارة يذكر ذلك في تفسيره للمعنى الحرفي للآيات وتارة يؤجّل ذلك للفوائد، واستثمر ذلك في ترجيح بعض الأقوال بمراعاة سبب نزول الآية، كما استبعد بعض الإشكالات بمسألة تعدّد نزول الآية الكريمة (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة

(748، 268).

ثالثا: عدم التوسع في إيراد القراءات القرآنية: فقد اقتصر في الغالب على قراءة حفص بن سليمان الأسدي الكوفي (الداني، 1404هـ، صفحة 8).

وإذا ذكر قراءة أخرى فلا ينسبها إلى صاحبها غالبا وربما ذكر القراءة ومن قرأ بها وهو نادر للغاية (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 2817).

وعدم ذكره للقراءات الواردة في كل آية حرصا على الاختصار لأنه كلما تعددت القراءات كثرت المعاني والأقوال الواردة في توجيهها (البنّا، 1407هـ، صفحة 55)، وهو ما حاول سعيد حوى رحمه الله تعالى اجتنابه (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 718).

كما تطرّق إلى شيء من القراءات الشاذة وهي ما خرج عن القراءات العشر التي يُقرأ بها اليوم عن القراء العشرة (الدوسري، صفحة 393).

وأشار إلى بعض مسائل الخلاف التي بُيّنَت على ذلك كقوله: "استدلّ الحنفية بوجود التابع في كفاة اليمين بقراءة شاذة هي (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 1498) وأجمل حكم القراءة الشاذة عموما بقوله: "...ومثل هذه القراءة الشاذة لا تثبت قرأنا ولكنها تفيد تفسيراً" (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 414).

والذي يلاحظ هنا أنّ سعيد حوى رحمه الله تعالى لم يقدم تعريفا للقراءة الشاذة ولا مذاهب العلماء في الاحتجاج بها ولم يذكر بعض المصادر التي جمعت ذلك وهذا ما يترك حيرة وقلقا عند القارئ العادي.

رابعا: موقفه من الإسرائيليات: وهي الأخبار المنقولة عن أهل الكتاب والتي أباح النبي صلى الله عليه وسلم التحدّث بها (ابن كثير، 1421هـ، صفحة 9، 10).

فكان سعيد حوى يُبيّن تناقضاتها ويدلّل على أخطاء أهلها بها في بعض الحالات محدّرا من التوسع في نقل كلام أهل الكتاب في كتب التفسير عموما باعتبار أنّها في ميزان النقد العلمي لا تساوي أكثر من الحديث الضعيف عندنا بل إنّ قسما كبيرا منها من المكذوب المحزّف (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 1934).

ولكنّ سعيد حوى رحمه الله تعالى وقع فيما حدّر منه فلقد شغلت الإسرائيليات مساحة كبيرة ومعتبرة من كتابه الأساس في التفسير وإن كانت له مقاصد في ذلك كالاستئناس والمقارنة، ولكنّ هذا التقل لا يخلو من سلبيات كثيرة أهمّها بقاء أثرها في ذاكرة القارئ وتعلّقه بها إذ العوام كثيرا ما تستهويهم الأقوال الغربية خاصة إذا تعلّقت بالقصص القرآنية وكثيرا ما تؤدّي إلى البعد عن المعنى الصحيح والزاجح الذي توارد عليه المحقّقون (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 608).

خامسا: موقفه من النسخ في القرآن الكريم: وهو من أهمّ المباحث التي لها أثر كبير في اختلاف المفسرين (الغرناطي، 1415هـ، صفحة 9، 13)، وهذا ما دفع سعيد حوى لعقد فصل كامل في هذا الموضوع مبرزا حدّه وأقسامه ومواقف العلماء منه ناقلا كلّ ذلك من الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي رحمه الله تعالى (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 252، 250).

وهذا المبحث أُلّف فيه مصنّفات كثيرة (ابن شهاب الزهري، 1429هـ) وعُني بالدراسة في علم أصول الفقه، وردّ سعيد حوى رحمه الله تعالى على الذين ينكرونه بقوله: "في قوله: (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا ...) -البقرة/ 143- ردّ واضح على من زعم أنّه لا نسخ في الشريعة، وفيها دليل على نسخ السنّة بالقرآن" (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 309).

سادسا: عنايته بالوقف والابتداء: وهو مبحث مهمّ له أثر في اختلاف المفسرين، صنّفت فيه مصنّفات خاصّة لأهمّيته، إذ بالوقف والابتداء تتجدّد المعاني وتختلف الاستنباطات وتتسع المفاهيم (السجاوندي، 1427هـ، صفحة 13).

وهذا ما نبه عليه سعيد حوى رحمه الله تعالى وضرب لذلك أمثلة عديدة في تفسيره وأجمله بقوله: "...وسنرى هذا وغيره فنذكر كيف أنّه من خلال الوقف ومن خلال القراءات المتعددة ومن خلال السياق الخاصّ ومن خلال السياق العامّ تتولّد عن هذا القرآن معاني لا نهاية لها، وكلّ هذا مع تيسير الفهم لكتاب الله لكلّ طبقات النّاس..." (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 86).

سابعا: عنايته بالأحاديث التّبويّة الشّريفة: كان تفسير الأساس حافلا بالروايات الحديثية الشّريفة مع تخريجها وتبيين رتبها ودرجتها غالبا، وربّما فاته شيء من ذلك خاصّة إذا كانت روايات مشهورة ومتداولة (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 39، 70، 177).

كما أكثر من إيراد الشّواهد الحديثية في عنوان (الفوائد) مع حذف أسانيدنا حرصا على الاختصار وعدم التّطويل ناقلا أكثر ذلك عن ابن كثير كما صرّح بذلك في مقدّمة كتابه (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 11).

ثامنا: عدم التّوسّع في ذكر المسائل اللّغوية والنّحوية وقلّة الشّواهد الشّعرية: وهذه ملاحظة لا تخفى حتى على غير المتخصّص حيث كان سعيد حوى رحمه الله تعالى يذكر الأقوال المختلفة باختصار ولا يسترسل في إيراد أدلّة كلّ فريق بل يكتفي بما رجّحه المحقّقون من المفسرين واللّغويين (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 160).

وأغلب الشّواهد الشّعرية الواردة في الأساس ذكرها في سياق النّقل عن غيره من المفسرين (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 122، 2487).

وربما ذكر آياتا قليلة جدًا في غير ذلك الموضع من غير إشارة إلى قائلها أو مصدرها مُصدِّرا لذلك بكلمة "أقول" التي تُنمَّ على قصد تقوية معنى سابق (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 2652).

3. أهم المصادر التي اعتمدها سعيد حوى في تفسيره الأساس

اعتمد سعيد حوى على عدّة مصادر في تفسيره الأساس يمكن تلخيصها فيما يلي :

أولا: تفسير القراءان العظيم: لأبي الفداء عماد الدّين إسماعيل بن كثير رحمه الله تعالى والذي اختاره سعيد حوى رحمه الله تعالى عُمدة لتفسيره الأساس لعدّة أسباب ذكر منها أنّه توفر له في السّجن وأنّه تفسير له مكانة وشهرة بين القراء العاديين والمتخصّصين، وأنّه يغلب عليه التفسير بالمأثور، بالإضافة إلى جودة صياغته التعبيرية (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 11)

وقد تميّز تفسير ابن كثير بخصائص ومميّزات جعلت الكثير من العلماء يعتبرونه من أفضل ما صُنف في التفسير بالمأثور (الذهبي، 1421هـ، صفحة 174)

ثانيا: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النّسفي الذي اختاره سعيد حوى رحمه الله تعالى لتوفّره له في السّجن كذلك، ولشهرته وتغطيته للمعنى الحرفي للقرآن الكريم، وامتيازه بالتحقيق في المسائل العقدية والمذهبية، وهذا التفسير يغلب عليه الجنوح إلى اتجاه التفسير بالرّأي الجائز بشروطه المعلومة بين المفسّرين والمحقّقين، وبهذا يكون سعيد حوى رحمه الله تعالى قد زاوج بين اتجاهي التفسير بالمأثور والتفسير بالرّأي في تفسيره الأساس (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 11)

فتفسير ابن كثير وتفسير النّسفي هما اللبنة الأولى وخُطوة البداية التي شيّد بهما سعيد حوى رحمه الله تعالى تفسيره الأساس إذ لم يتوفر له غيرهما في البداية، ثم توفّرت له بعد ذلك مصادر أخرى والتي سنذكرها كالتالي:

ثالثا: تفسير في ظلال القرآن الكريم: لسيد قطب رحمه الله تعالى لكونه فسّر القرآن الكريم بلغة العصر ولروعة أسلوبه الأدبي (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 6773)، ولكونه يشترك معه في المدرسة الفكرية والحركية وهي جماعة الإخوان المسلمين، ولقد أكثر من النّقل عنه حتى إنّ القارئ لتفسير الأساس يكون قد أخذ حظًا وافرا من تفسير الظلال وخبّر أسلوب سيد قطب وفكره، وكأنّ هذا النّقل الكثير من الظلال تقدير لجهد صاحبه في تدبّره للقرآن الكريم والذي يقول عن نفسه: "...إن الذي يكتب هذه الكلمات قضى - والله الحمد والمّنة - في الصحبة الواعية الدّارسة لهذا الكتاب خمسة وعشرين عاما يجول في جَنّاتِ الحقائق الموضوعية لهذا الكتاب في شتى حقول المعرفة الإنسانيّة، ما طرقته معارف البشر وما لم تطرقه..." (قطب، 1422هـ، صفحة 1422).

رابعا: روح المعاني في تفسير القرآن والسّبع المثاني: لأبي الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله

الألوسي واعتمده سعيد حوى لأنه تفسير متأخر استوعب فيه صاحبه التفسير التقليدي أي طريقة المتقدمين التي تمتاز بالموسوعية لذلك وصفه أحد الباحثين بقوله: "وتفسير الألوسي ملتقى التفاسير يجمع فيه الآراء وينسق فيه الأفكار، مقارنا مرجحا مفندا، أي أنه أراد أن يجمع المناهج المختلفة في منهج واحد نستطيع أن نسميه (بالمنهج الجمعي) في التفسير أو (المنهج الموسوعي)" (عبد الحميد، 1388هـ، صفحة 166).

وأكثر سعيد حوى رحمه الله تعالى من الثقل عنه خصوصا في التمهيد للسور وذكر مناسباتها وما قيل في سبب نزولها (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 7673، 700).

فهذه التفاسير المذكورة هي العُمدة في تشييد صرح الأساس في التفسير وهذا ما صرح به سعيد حوى رحمه الله تعالى في خاتمة كتابه حينما قال: "وقد اعتمدت أربعة تفاسير كأساس: تفسير ابن كثير، وتفسير النسفي، وتفسير الألوسي، وتفسير الظلال، واعتقدت أن فوائد هذه التفاسير هي أقصى ما يحتاجه القارئ العادي... وقد رأيت أنه باعتماد هذه التفاسير الأربعة أكون قد استوعبت - إلى حد ما - الفائدة من كتب التفاسير على مر العصور" (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 6773).

فسعيد حوى رحمه الله تعالى كان حريصا على نقل ما هو من ضلُب التفسير من غير تطويل يرهق القارئ العادي ويجعله تائها بين الأقوال المتعارضة بعيدا عن التفاعل الأمثل مع كتاب الله تعالى منتقيا له ما يحقق هذه الغاية وربما فاتته أشياء من ذلك نبينها في النقاط اللاحقة إن شاء الله تعالى.

وربما يكون سعيد حوى رحمه الله تعالى نسي ذكر كتاب مهم نقل منه كثيرا في كتابه الأساس في التفسير وهو "الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي خاصة في المجلد الأول (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 280، 281، 282...).

ويمكن تحليل ذلك بعدة تعليقات كمحتته التي عاشها والتي أثرت عليه من مختلف التواحي وطول مدة العمل أو بخلل منهجي في النقل والتوثيق وهو عدم الثقل من المرجع الأصلي مباشرة وإنما عن طريق مصدر آخر وهذه النقطة تحتاج إلى الدراسة والبحث.

4. نزعة سعيد حوى التجديدية في تفسيره

تميز تفسير سعيد حوى بنزعة تجديدية تجلّت في:

أولا: العناية بواقع الأمة والتنبيه على أخطائها: حيث نبه إلى كثير من الأخطاء المنتشرة في المجتمعات الإسلامية وهو يفسر آيات القرآن الكريم كتعطيل الشريعة الإسلامية وعدم تطبيقها على مستوى الأفراد والدول ومخاطر ذلك، والتساهل في بعض القضايا كمسألة اختلاط النساء بالرجال ما لم تضبط بالضوابط الشرعية، والنظرة الخاطئة للمذاهب الإسلامية وأقوال أئمة الاجتهاد واعتبارها خارجة عن الدين أو زائدة عنه وغيرها من المسائل (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 2653، 2984، 2985).

كما نبه إلى مسألة مهمة وهي ضرورة احترام التخصّص اجتناباً للفوضى الدّينية المنتشرة في بلاد المسلمين لكثرة المتطفّلين والقاصرين حيث قال: "...وأنّ أهل الاختصاص في كلّ علم هم أدقّ الناس نظراً فيه، فالمفسر والفقيه وعالم الحديث وعالم التّوحيد وعالم الأخلاق لكلّ من هؤلاء في اختصاصه نظرات تفوق نظر غير المختصّ..." (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 2874).

ومشكلة عدم احترام التخصّص في الأمور الدّينية مشكلة عمّت بها البلوى في عصرنا الحاضر تحتاج إلى قرارات حاسمة للتصدّي لها.

ثانياً: إثارة إشكالات مهمة تحتاج إلى بحث ودراسات جادة: كمناقشته للمفسرين السابقين في مسألة نزول الكتب السماوية السابقة وأنّه من خلال تعامله معها ودراسته لها كما هي الآن توصل إلى أنّها لم تنزل دفعة واحدة وإنّما كانت متدرّجة كالقرآن الكريم وبما أنّه لا يوجد نصّ صريح في المسألة فينبغي ترك مساحة للاحتمال وعدم التطرّق للمسألة وكأنّها قضية قطعية (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 3884).

كما ذكر أنّه يوجد قوم في الهند من المنبوذين يعبدون البقر لا يلمسون غيرهم من بقية الطبقات ولا يلمسهم غيرهم وهل توجد علاقة بينهم وبين قصة السامري الذي عوقب بعقوبة لا مساس؟ (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 3404).

ومثل هذه التساؤلات تحتاج إلى زيارات ميدانية وتحقيقات تاريخية للإجابة عنها، كما دعا إلى تحقيق بعض الأقوال الموجودة في كتب التراث عموماً وفي كتب التفسير خصوصاً وتبيين مصادرها التي أخذت منها ككلام المفسرين عن الهدهد وأنّه كان مهندساً يدلّ سليمان عليه السلام على الماء بل ويعرف مسافة بعده عن سطح الأرض (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 4008).

ثالثاً: التركيز الشّديد على طبائع اليهود وصفات المنافقين والتّحذير منها: حيث عقد سعيد حوى رحمه الله تعالى عدّة مقارنات بين الأمس واليوم لتبيين طبيعة الغدر والخيانة والحقد الذي يتعرّض له المسلمون على مرّ العصور من هؤلاء وربط كل ذلك بقضية الأمة ومقدساتها إذ واجب الوقت هو تحرير الأقصى وأرض فلسطين من قبضة اليهود الغاصبين (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 151، 165...).

رابعاً: التركيز الشّديد على إحياء شعيرة الجهاد في سبيل الله تعالى في النفوس: للدّفاع عن الأرض والعرض وأنّ المسلمين لمّا ركنوا للدّنيا وخبثت هذه الشّعيرة في نفوسهم طمع فيهم كلّ طامع وما لم يقوموا بإحياء هذه الشّعيرة فلن تكون كلمة الله هي العليا لا في بلدانهم ولا في العالم (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 1126).

وذكر تفصيلات أخرى تتعلّق بهذا الموضوع كفضل الجهاد في سبيل الله تعالى وغاياته وأخلاقياته وأنواعه وأنّ الأمة العربية كلّما ماتت فيها روح الجهاد ضربت عليهم الدّلة والصّغار واستبدلت بأخرى

تحمل رأيته فينصرها الله تعالى ويمكن لها (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 1156، 1158، 2295...).

فسعيد حوى رحمه الله تعالى تعرّض لهذا الموضوع بكلّ جرأة وشجاعة وتوسّع فيه في كتب أخرى ألفها وهذا ما سبّب له مِحْنًا في حياته أبرزها السّجن والبعد عن الوطن، ولخطورة هذا الموضوع وظهور الكثير من الجماعات الإرهابية والمتطرّفة في هذا العصر فقد ألف فيه العلماء مصنّفات خاصّة لتصحيح الأوهام وتبیین النظرة الصّحيحة والمتكاملة للإسلام فيه (البوطي، 1414هـ، صفحة 19).

خامسا: العناية الشّديدة بتقديم الدّروس والفوائد التّربوية: إمّا من خلال عناوين خاصّة سبقت إليها الإشارة في ذكر الجانب الشكلي تحت عنوان "فوائد" أو في تحليله لمعاني الآيات لكتّنها امتازت بالوجازة والاختصار في مجالات الدّعوة والحركة والسلوك إلى الله تعالى، وربّما ذكر ذلك في تعرّضه لسياق الآيات أو في كلمته الأخيرة عن السّورة كما فعل في سورة الأحزاب (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 2602، 2797، 3357، 4494).

سادسا: ضرورة التّفريق بين النّظريات والحقائق العلمية في التّفسير: فالحقائق العلمية القطعية لا تتعارض مع نصوص الكتاب والسنة الشريفة، وبما أنّ هذا اللّون من التّفسير الذي يهتمّ بذكر الحقائق العلمية والكونية التي ذكرها القرآن الكريم صار يستقطب فئة كبيرة من النّاس فلا يليق إهمال ذلك مع أخذ الحيطة والحذر في التّفريق بين الحقائق العلمية المثبتة والنّظريات التي هي في طور الدّراسة والإثبات وعدم التّوسّع في ذلك حتى لا نُحجّل كتاب الله تعالى ما لا يحتمل مع ضرورة التّفريق بين الحقيقة العلمية وثقافة العصر السّائجة التي وُجِدَت في كتب المفسّرين والتي حاول أعداء الإسلام التوكؤ عليها للطعن في القرآن الكريم (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 4331، 4657...).

وكلّ ما سبقت الإشارة إليه حاول بعض الباحثين جمعه نظريا وتطبيقيا في مؤلفات خاصّة (شلبي، 1406هـ، صفحة 20).

سابعا: محاولة التّقريب بين السّنة والشّيعية: عن طريق تجاوز بعض الخلافات خصوصا تلك الأحداث التّاريخية التي لا ينبني عليها عمل كالمفاضلة بين الخلفاء الراشدين فينبغي ألاّ تؤثّر على وحدة المسلمين في مواجهة أعدائهم وهذا ما لخصه بقوله: "نرجو أن يكون المسلمون -سنة وشيعة- على أبواب عهد جديد يعتمد فيه التّحقيق العلمي على الإنصاف، وفي الحركة السّياسية على التّحرر من عقد الماضي، وفي التعامل اليومي على الحب والإخاء، وألا يتكلفوا الخوض فيما لا يعني... كما نرجو من العلماء العاملين -سنة وشيعة- أن يتكلّموا بما يؤلّف القلوب وبما يجمع على الحق، وأن يكتبوا جميعا بلغة التّحقيق لا بلغة السب والشتم" (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 2346، 2347).

ولعلّ هذه المحاولة كانت في مرحلة زمنية معينة تبيّن لسعيد حوى رحمه الله تعالى بعد ذلك استحالة

تجسيدها واقعا وسبب ذلك تعنت الطرف الآخر وعدم وجود نية صادقة لتحقيق الوحدة وتجاوز الأخطاء التاريخية الماضية وهذا ما دفعه لتأليف تلك الرسالة التي سماها: "الْحُمَيْنِيَّة شذوذ في العقائد والمواقف" (حوى، كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر، 1408هـ، صفحة 475).

وهي ضربة قاضية لمحاولة التقريب بين السنة والشيعية التي سعى إليها سعيد حوى رحمه الله تعالى في مرحلة سابقة.

5. أهم الملاحظات على تفسير الأساس

وهي عبارة عن بعض النقائص والمؤاخذات المسجلة والتي تحتاج إلى جهود في المستقبل حتى تستدرك في الطبعة اللاحقة هدفها المساهمة في تحسين هذا المجهود العلمي وتكثير سبل الاستفادة منه، وكانت كالتالي:

أولا: عدم الموازنة بين المجلدات: وهي ملاحظة شكلية إذ الأساس في التفسير مكوّن من أحد عشر مجلدا تفاوتت من حيث عدد الصفحات فمنها ما قلّ عن 500 صفحة كالمجلد الخامس والسادس، ومجلدات تراوحت بين 600 و700 صفحة كالمجلد الأول والثامن والتاسع والعاشر، وتجاوز المجلد الحادي عشر 700 صفحة، والمجلد السابع 800 صفحة، ويمكن تقريبها وجعلها متوازنة حتى يتعود القارئ على نفس ونسق واحد ولا يشعر بالتفاوت الكبير بين مجلدات الأساس في التفسير.

ثانيا: عدم ذكر المصادر التي اعتمد عليها في كثير من الاقتباسات والتقول: بل يكتفي بذكر اسم صاحب القول أو الاقتباس الذي نقل عنه من غير ذكر عنوان كتابه وهو أمر يرهق الباحث الذي يطلب التحقيق خصوصا إذا كان من ينقل عنه كثير التأليف كقوله: "قال ابن تيمية... والنظر إلى وجه الأمر بشهوة كالنظر إلى وجه ذوات المحارم والمرأة الأجنبية بالشهوة...." (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 3742).

وقد طال هذا النقل الذي تجاوز ثمانين صفحات من غير ذكر لعنوان الكتاب الذي نقل منه والذي هو مجموعة الفتاوى، وهذا الصنيع تكرر في مواضع أخرى وهو ما يعتبر قصورا في التوثيق والتحقيق ويجعل الباحث يضيّع وقتا كبيرا في تتبع ذلك من مصادره الأصلية حرصا على الأمانة في النقل، ولهذا ينبغي أن يُغنى تفسير الأساس بدراسة تحقيقية لنسبة كل قول إلى مصدره مرفقا بتفاصيل ذلك كذكر الأجزاء والصفحات بما يتوافق مع الطريقة الأكاديمية الموضوعية، وامتازت بعض الاقتباسات بالطول الشديد حتى يظنّ القارئ أنّه يقرأ في كتاب لغير صاحبه الأصلي وهذا ممّا خالف فيه سعيد حوى رحمه الله تعالى منهجه الذي رسمه لنفسه في المقدمة بأنه سيكتفي بتقديم ما هو من صلب التفسير وأدى إلى تطويل عمله هذا، فعمل موجه لكلّ الناس خصوصا في العصور المتأخرة التي عزف فيها الناس عن القراءة لا ينبغي أن يكون بهذا الطول خصوصا إذا قصد صاحبه أن يكون هو العُمدة في بابه.

ثالثا: عدم التمييز بين كلامه وكلام غيره من المفسرين: وهذا ما وقفنا عليه في حالات كثيرة سنذكر بعضها حيث كان الأولى به أن يصرح باسم صاحب الكلام قبل إيراد مع وضع علامات تبين بداية الكلام ونهايته وتمييز تدخلاته هو كما فعل في كثير من المواضع بعبارة "أقول" (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 131).

فكان يخلط كلامه بكلام غيره كقوله في تفسير قوله تعالى: (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا ...) -البقرة/36- "...أما نحن فقد أدبنا الله بأن نتأدب معهم، وذهب بعضهم أن ما فعله آدم كان قبل النبوة، وبالتالي فلا خدش لموضوع العصمة فيما فعله آدم عليه السلام" (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 118) وهذا كلام زاده هو على كلام التّسفي رحمه الله تعالى في تفسير الآية من غير تمييز بينهما، بل كان يُلَقِّق بين كلام المفسرين من غير تمييز خصوصا بين كلام ابن كثير والتّسفي رحمهما الله تعالى كقوله في تفسير قوله تعالى: (..وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ...) -سورة آل عمران/134 (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 879).

وهذا الخلط بين كلامه وكلام غيره أو بين كلام المفسرين لا تُعرف مقاصده وأهدافه بل يُعدّ مخالفا لما ألزم به نفسه في مقدّمة تفسيره باحترام أدبيات النّقل والتوثيق المعروفة (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 12).

فمن الأمور التي تحتاج إلى التنبيه أنّ سعيد حوى رحمه الله تعالى خلط بين كلامه وكلام غيره في كثير من المواضع بل لُقِّق بين كلام المفسرين من غير تنبيه القارئ على ذلك وتصرف في بعض العبارات بالتقديم والتأخير والزيادة والتقصان وعليه فإنّ من التوصيات الملحّة في هذا الباب القيام بدراسة دقيقة تبين منهجية سعيد حوى رحمه الله تعالى في عرض أقوال المفسرين الذين نقل عنهم حتى تتضح الكثير من النقاط والتفاصيل الأخرى.

رابعا: القصور في مناقشة المسائل العلمية العصرية والتوسع في بعض الأمور الهامشية: فقد أورد في تفسيره قضايا عصرية مهمة لكن تعرّض لها بكلام عام يفتقر إلى التّأصيل والتدليل، ومن ذلك قوله مثلا: "وهنا أسئلة: إذا كان الزّاهب أو المرأة أو الشّيخ أو الضّبي يشارك في المعركة برأيه أو بفعله فما حكم قتله؟ الفتوى على جواز القتل، بعض العمليات الفدائية المعاصرة قد يقتل فيها النّساء والشيوخ والأطفال تبعا بسبب أنّها تكون عن طريق التسلل والخفاء لعدم التّكافؤ بين المسلمين وغيرهم فما حكم ذلك؟ الفتوى على الجواز إذا تعيّن ذلك طريقا للضّراع مع الكفر وأهله..." (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 443).

وعلّل ذلك كلّ بحرصه على الاختصار وعدم التّطويل وأنّ هذه القضايا سيتعرّض لها في كتب خاصة كالأساس في السنّة وفقهها، وربّما كان هذا التعليل مقبولا لو لم يتوسّع في أمور هامشية أخرى ككلامه عن

لغة الطّير في أكثر من ستّ صفحات وكلام آخر عن النحل فاق عشر صفحات (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 4001، 2968).

فهذا الاختصار المخلّ في التّعرض لقضايا العصر يعتبر عدولا عن المنهج الذي رسمه سعيد حوى لنفسه عن طريق التّعرض لقضايا الأمة بطريقة منهجية هادفة حتّى يخرج المسلم بزداد كاف ووعي متكامل لمجابهة ما يُحاكّ ضدّه وضدّ دينه من كلّ الدوائر والتّيّارات المعادية له أو تصحيح المفاهيم الخاطئة والتّصوّرات القاصرة، كما أنّ تفسيراً بهذا الحجم والطّول لا يليق بصاحبه أن يتعرّض لقضايا عصرية مهمّة بهذا الاختصار ويترك القارئ في حالة من الحيرة أو عدم الاقتناع.

خامساً: استعمال مصطلحات مُوهمة لتكفير المجتمعات أو إطلاق وصف الرّدة عليها: فكتاب موجّه للأمة عموماً ينبغي أن يحتاط صاحبه فيه عن كل ما يؤدي إلى سوء الفهم خصوصاً في المسائل الخطيرة والكبرى التي قد تفتح باب الفتن في المجتمعات كمسألة التّكفير التي لها نتائجها وآثارها التي ما تزال الأمم تعاني من ويلاتها، فكثير من الجماعات الإرهابية والمتطرّفة برّرت أعمالها بكلام عامّ وُجد في كتب صُيّغت في ظروف وبيئات خاصّة، فكان الأولى بسعيد حوى أن لا يستعجل في إطلاق هذه الأوصاف على المجتمعات وبيّن الشّروط والقيود حتى لا يستغلّ كلامه من الجهلة والمتسرّعين ويكون الشّارة الأولى للفوضى والانفلات كقوله: "...وقد كان لأهل اليمن دورهم الكبير في إنهاء الرّدة السابقة ونرجوا أن يكون لهم دور جديد في إنهاء هذه الرّدة المعاصرة، وكلّ المسلمون مطالبون بإنهائها" (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 1432).

ولعلّ سعيد حوى رحمه الله تعالى أطلق هذا الوصف على المجتمع لأنّ أغلب الدّول الإسلامية لا تطبق الشّريعة في كلّ تعاملاتها وتعتمد على دساتير مترجمة ومستوردة وقوانين وضعية ومع ذلك فإنّ هذا التّعطيل لا يكون كفراً في كلّ الحالات (العسقلاني، 1434هـ، صفحة 116).

وهذا ما كان ينبغي عليه تبيينه تصرّيحاً لا تلويحاً، ومع ذلك فإنّ سعيد حوى حدّر من تكفير الأشخاص في مواضع أخرى استدراكاً على تعميمات سابقة أطلقها كقوله: "...غير أنّ الحكم على نظام بالكفر لا يعني الحكم على كلّ فرد من أفراد الكفر، بل قد نحكم على النّظام كله بالكفر ونحكم لرئيسه نفسه بالإسلام، ومن ثمّ نقول: إنّ الحكم على كلّ فرد بعينه إنّما يخضع للفتوى المعتبرة البصيرة من أهلها على ضوء التّصوص... (حوى، الأساس في التفسير، 1405هـ، صفحة 1417).

ولكن ما الذي يضمن لنا أنّ القارئ الذي مرّ على الكلام السّابق الذي صرّح به وصل إلى هذا الموضوع وقرأ ما فيه وتكوّن له فكرة متكاملة عن هذا الموضوع؟، فكان الأولى به أن يفصّله في مكان واحد حتى لا يتخلّله وهم أو قصور وأن يوجّه القارئ إلى الاحتياط في هذا الموضوع وعدم المسارعة إلى خوض غماره كما قال أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى: "...أما الوصية فإن تكف لسانك عن أهل القبلة ما داموا

قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها، والمناقضة تجوزهم الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعذر أو غير عذر، فإنّ التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه" (الغزالي، 1413هـ، صفحة 61).

لأنّ الحكم بالكفر تترتب عليه آثار شرعية كاستباحة النفس والمال والخلود في النار وهي أمور خطيرة لا يتجرأ عليها إلاّ الجهلاء ومرضى القلوب كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: "...بل التكفير حكم شرعي يرجع إلى إباحة المال وسفك الدماء والخلود في النار فمأخذه كما أخذ الأحكام الشرعية فتارة يدرك بيقين، وتارة يدرك بغلبة ظن، وتارة يتردد فيه، ومهما حصل تردد فالتوقف عن التكفير أولى، والمبادرة إلى التكفير إنّما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل" (ابن تيمية، 1422هـ، صفحة 345).

فبناء على ما سبق يمكننا القول بأنّ كثيرا من الأوصاف التي أطلقها سعيد حوى رحمه الله تعالى على المجتمعات والدول بأنها كافرة أو مرتدة عن الإسلام تحتاج إلى تقييد وتوضيح وبيان حتى لا تستخدم من طرف كثير من الجماعات المتطرّفة في تبرير أعمال العنف والتخريب التي تقوم بها والتي تسيء إلى الإسلام وأهله وتكون مفسدها أكبر من المصالح المترتبة عنها، كما أنّ هذه الأوصاف تعتبر خروجاً عن منهج الجماعة التي ينتمي إليها سعيد حوى رحمه الله تعالى وهي جماعة الإخوان المسلمين كما يقول الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله تعالى معددا خصائص الجماعة وميزاتها في عدة مجالات ومنها الاعتدال في النظرة إلى المجتمع وتحديد هويته قائلا: "...ورغم هذا الانحراف والفساد الشائع في المجتمع لم يذهب حسن البنا يوما إلى أنّه مجتمع جاهلي كافر، إنّهُ يصف المجتمع بالانحراف أو الفسوق أو العصيان أو الابتداع... أمّا الكفر والرّدة فلا" (القرضاوي، 1402هـ، صفحة 85).

فمسألة تكفير المجتمعات المسلمة التي صدرت عن كثير من العلماء بفعل عوامل وظروف تعرّضوا لها استغلّها كثير من أعداء الدّين في محاربة الدّعوة الإسلامية والتضييق عليها، وهو من أكبر الأخطاء التي تعددت جوانبها لذلك يقول الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله تعالى: "إنّ تكفير الأفراد والمجتمعات - الذي تبناه بعض الدعاة إلى الإسلام فيما بعد - خطأ ديني وخطأ علمي وخطأ حركي أرجو أن أبينه في كتاب مستقلّ إن شاء الله" (القرضاوي، 1402هـ، صفحة 86).

فوصف المجتمعات المسلمة بأوصاف الرّدة أو الكفر خطأ متعدّد الجوانب وقع فيه سعيد حوى رحمه الله تعالى ينبغي تنبيه القارئ عليه وتبيين النظرة الشاملة والمتكاملة للإسلام في هذا الموضوع في الطبعات اللاحقة، وتحذير شباب المسلمين من نزعة المسارعة إلى التكفير التي وقعت فيها الفرق الضّالة قديما وحديثا كاخوارج، وجمع كلام سعيد حوى المنشور في عدّة مواضع في مكان واحد حتى ترسم عند القارئ فكرة متكاملة عن هذا الموضوع فربّ قارئ يأتي على موضع ويعجز عن استكمال غيرها من المواضع فيخرج بفكرة مشوّهة عن الموضوع.

6. خاتمة:

- في ختام هذه الدراسة نلخص أهم النتائج والتوصيات المتوصل إليها والتي كانت كالتالي:
- يعتبر تفسير سعيد حوى من التفاسير الحديثة التي اهتمت بتفسير القرآن الكريم بلغة العصر والاهتمام بقضايا الأمة وواقعها وتقديم ما هو من صلب التفسير مما يحتاجه القارئ بعيدا عن التوسع في المسائل اللغوية والاختلافات العقدية والفقهية والمعارك الكلامية.
 - اعتمد سعيد حوى في بناء كتابه الأساس في التفسير على كتب تفسيرية جمعت بين منهج التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي وهي تفسير ابن كثير وتفسير النسفي وتفسير الألوسي الذي قام على المنهج الجمعي الذي لخص فيه طريقة المتقدمين وتفسير الظلال الذي تميز بتفسير القرآن الكريم بلغة العصر كذلك وقوة الجانب الأدبي.
 - خالف سعيد حوى عُرْفَ أغلب المفسرين حينما لم يبدأ بمقدمة يشرح فيها بعض المباحث المتعلقة بأصول التفسير وعلوم القرآن والتي يتوقف عليها فهم كثير من المسائل في عملية التفسير وحاول أن يستدرك ذلك في ثنايا تفسيره كتعريف النسخ وأسباب النزول وغير ذلك وربما فاتته أشياء تخفى على القارئ غير المتخصص كتعريف القراءات والوقف والابتداء والقراءة الشاذة وغيرها من المباحث.
 - امتاز تفسير سعيد حوى بنزعة تجديدية تجلّت معالمها في العناية بواقع الأمة والتنبيه على أخطائها وإثارة إشكالات تحتاج إلى بحث ودراسات جادة قدمنا عينة منها في هذا البحث، والتركيز الشديد على طبائع اليهود والمنافقين والتحذير منها، وإحياء شعيرة الجهاد في سبيل الله تعالى في نفوس القراء، والعناية بتقديم الفوائد التربوية والنصائح السلوكية في مختلف المجالات، ومحاولة التقريب بين السنة والشيعية في وقت من الأوقات، وضرورة التفريق بين النظريات والحقائق العلمية في التفسير.
 - عدم الموازنة بين مجلدات الأساس في التفسير من حيث عدد الصفحات تستدعي استدراك ذلك في الطبعات اللاحقة حتى يتعود القارئ على نفس واحد.
 - تحقيق كثير من الأقوال والافتباسات التي أوردها سعيد حوى في كتابه الأساس وتوثيقها بالطريقة الأكاديمية المعاصرة لأنها اشتملت على نقائص كثيرة.
 - القيام بدراسة دقيقة تبين منهجية سعيد حوى رحمه الله تعالى في عرض أقوال المفسرين لأنها خالفت في كثير من الأحيان الطريقة الموضوعية في البحث عن طريق خلط كلامه بكلام غيره من المفسرين من غير تمييز لذلك ولا تصريح به، كما وجد تليفه بين كلام المفسرين من غير تبيين ذلك.
 - ضرورة التحذير من بعض الأوصاف التي أطلقها سعيد حوى رحمه الله تعالى في حق المجتمعات الإسلامية كالزدة والكفر والتي تترتب عليها آثار مجهولة العواقب وتبين خطورة التكفير ونظرة الإسلام المتكاملة لهذا الموضوع في مكان واحد حتى لا يساء فهم ذلك من طرف الجهلة والتيارات المتطرفة

وأعداء الإسلام.

وصلّى الله على سيدنا محمّد وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليمًا كثيرًا والحمد لله ربّ العالمين.

7. قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم الدوسري. مختصر مصطلح العبارات لمعجم القراءات. الرياض: دار الحضارة.
- 2- ابن جزى الغرناطي. (1415هـ). التسهيل لعلوم التنزيل. بيروت: دار الكتب العلمية.
- 3- أبو حامد الغزالي. (1413هـ). فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.
- 4- أبو عبد الله السجاوندي. (1427هـ). علل الوقوف. بيروت: مكتبة الرشد.
- 5- أبو عمرو الداني. (1404هـ). التيسير في القراءات العشر. بيروت: دار الكتاب العربي.
- 6- أحمد ابن تيمية. (1422هـ). بغية المرئاد. السعودية: مكتبة العلوم والحكم.
- 7- أحمد بن حجر العسقلاني. (1434هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. مصر: دار ابن الجوزي.
- 8- أحمد بن محمد البنا. (1407هـ). إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر. بيروت: عالم الكتب.
- 9- إسماعيل ابن كثير. (1421هـ). تفسير القرآن العظيم (المجلد 1). مصر: مؤسسة قرطبة.
- 10- سعيد حوى. (1405هـ). الأساس في التفسير (المجلد 1). مصر: دار السلام.
- 11- سعيد حوى. (1416هـ). الأساس في السنة وفقهها. مصر: دار السلام.
- 12- سعيد حوى. (1408هـ). كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر. بيروت: دار عمار.
- 13- سيد قطب. (1422هـ). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق.
- 14- محسن عبد الحميد. (1388هـ). الألوسي مفسرا. بغداد: مطبعة المعارف.
- 15- محمد ابن شهاب الزهري. (1429هـ). الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. السعودية: دار ابن القيم.
- 16- محمد الطاهر بن عاشور. (1404هـ). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر.
- 17- محمد بن أحمد القرطبي. (1437هـ). الجامع لأحكام القرآن (المجلد 1). لبنان: مؤسسة الرسالة.
- 18- محمد بن جرير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (المجلد 1). القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
- 19- محمد حسين الذهبي. (1421هـ). التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة.
- 20- محمد سعيد رمضان البوطي. (1414هـ). الجهاد في الإسلام. دمشق: دار الفكر.
- 21- هند شلبي. (1406هـ). التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيقات. تونس: مطبعة تونس قرطاج.
- 22- يوسف القرضاوي. (1402هـ). التربية الإسلامية ومدرسة الحسن البنا. مصر: مكتبة وهبة.

الرواة الذين قال فيهم البزار «ليس بالقوي» في مسنده «نماذج تطبيقية»

Narrators of the Prophet's Hadith whom Al-Bazzar described in his Musnad book by saying: "He is not strong." - "Applied Models"

د/ فارعه عبد الله الخزاعي*

جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز - مكة المكرمة (المملكة العربية السعودية)

Fof0-00081@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/06/30 تاريخ القبول: 2021/10/25 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: إن من الجهود التي بُذلت لحفظ السنة النبوية، اعتناء العلماء بنقد الرواة، والبحث في أحوالهم، ومروياتهم، وبيان مراتبهم في الجرح والتعجيل، وممن اعتنى بذلك الإمام البزار فقد هدف البحث إلى جمع الرواة الذين قال فيهم البزار (ليس بالقوي)، وبيان مراده، مع ذكر الراجح في هؤلاء الرواة، واستخدام الباحث المنهج الاستقرائي والاستنباطي. وقد خلصت الدراسة إلى النتائج التالية إلى أن قول البزار (ليس بالقوي) في الغالب تضعيف للراوي، وقد يصل إلى الترك. وبلغ عدد الرواة الذين تمت دراستهم (21) راوياً، مع تسجيل اختلاف مراد الأئمة في الجرح والتعديل. ويوصي الباحث بإجراء مزيد من البحوث في بيان معنى (ليس بالقوي) عند العلماء، ومعرفة مقصودهم بذلك، مع جمع الرواة الذي قيل فيهم ذلك.

الكلمات المفتاحية: الرواة؛ البزار؛ ليس بالقوي؛ الحديث.

Abstract : The efforts that were paid to preserve the prophetic Sunnah included the scholars' attention of criticizing the narrators and researching in their conditions, narrations and their ranks in the discrediting and endorsement. One of those whoever took care of that is Imam Al-Bazar. The current research aims at collecting the narrators whom Al-Bazar said (not strong), to explain his purpose, with mentioning the most probable of these narrators. The researcher used the inductive and deductive approach. The study concluded with the following results:

- 1- Al-Bazar saying (not strong) in most cases weakens the narrator and it may reach the neglecting.
- 2 - The number of narrators who have been studied reached (20) narrators.
- 3 - The difference of the Imams' desires regarding discussion and modification.

The researcher recommends conducting more researches in stating the meaning of (not strong) by scholars, and knowledge they intended meaning, with the collection of narrators in whom that wassaid.

Keywords: the narrators;Al bazaar; not strong;Hadith.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

1.1 التعريف بموضوع البحث:

يعتبر علم الحديث من أجل العلوم التي صرفت من أجله الأوقات، ومن أهم ما يجب معرفته عبارات الجرح والتعديل، وبيان مراد الأئمة في ذلك، وما تدل عليه من توثيق وتجريح، ومن تلك الألفاظ قول البزار (ليس بالقوي)⁽¹⁾.

فقد سخر الله لها علماء أكفاء قاموا ببذل الجهد في بيان صحيح الحديث وسقيمه، ولا يتبين لهم ذلك إلا من خلال نقد الرواة، والبحث في أحوالهم جرحاً وتعديلاً، وبيان مراتبهم من خلال الألفاظ التي يطلقونها عليهم لتبين مرتبتهم، للخروج بحكم نهائي على الحديث، فكانوا في ذلك ثلاثة أقسام متشدد ومتساهل ومتوسط⁽²⁾.

قال الذهبي: "والكلام في الرواة يحتاج إلى ورع تام، وبراءة من الهوى والميل، وخبرة كاملة بالحديث، وعقله، ورجاله. ثم نحن نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح، وما بين ذلك من العبارات المتجاذبة. ثم أهم من ذلك، أن نعلم بالاستقراء التام عرف ذلك الإمام الجهد، واصطلاحه، ومقاصده، بعباراته الكثيرة"⁽³⁾.

وقال أيضاً: ونحن لا ندعي العصمة في أئمة الجرح والتعديل، لكن هم أكثر الناس صواباً، وأندرهم خطأ، وأشدهم إنصافاً، وأبعدهم عن التحامل. وإذا اتفقوا على تعديل أو جرح، فتمسك به، واعضض عليه بناجديك، ولا تتجاوزوه، فتندم، ومن شذ منهم، فلا عبرة به. فخل عنك العناء، وأعط القوس باريتها، فوالله لولا الحفاظ الأكابر، لخطبت الزنادقة على المنابر، ولئن خطب خاطب من أهل البدع، فإنما هو بسيف الإسلام، ولبسان الشريعة، وبجاه السنة، وبإظهار متابعة ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - فنعود بالله من الخذلان⁽⁴⁾.

2.1 مشكلة البحث:

من خلال القراءة في كتب التراجم استوقفتني عبارة الإمام البزار في بعض الرواة (ليس بالقوي) وتتمثل مشكلة البحث في الأسئلة التالية:

1- ما مراد البزار بقوله (ليس بالقوي)؟

2- مراد البزار بقوله (ليس بالقوي) (تجريح الراوي)؟⁽⁵⁾

3.1 أهداف البحث: يهدف البحث إلى الكشف عن الآتي:

1- مراد البزار بقوله (ليس بالقوي).

2- بيان مراد البزار بقوله (ليس بالقوي) وأنه تجريح الراوي.

4.1 أهمية البحث:

1- أول بحث يبحث في مراد البزار بقوله (ليس بالقوي) حسب علم الباحث.

2- يضيف إلى المكتبة الإسلامية معارف مهمة ومفيدة في مجال الجرح والتعديل.

3. يشجع باحثين آخرين للبحث في هذا المجال.

حدود البحث: الرواة الذين قال فيهم البزار (ليس بالقوي)، ومراده بهذا القول هل هو توثيق أم تجريح؟

5.1 الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة متخصصة في بيان معنى البزار ليس بالقوي، ولم أقف على دراسة متخصصة في حصر من قال فيهم البزار (ليس بالقوي).

- وقفت على رسالة بعنوان (منهج التعليل عند الإمام البزار في مسنده البحر الزخار) مقدمه من

الطالب: زياد بن سليم بن عيد العبادي لنيل درجة الدكتوراه جامعة اليرموك - أربد - الأردن 1426هـ- 2005م.

- دراسة حديثة تحليلية تطبيقية على مسند البزار، للدكتور أمين عمر مصطفى محمد، بكلية الدعوة

وأصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية العالمية، المملكة الأردنية الهاشمية، 1441هـ.⁽⁶⁾

- منهج الإمام البزار في مسنده، لآمنة بتول، بحث منشور.

- (مدلول مصطلح ليس بالقوي عندهم) عند الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: دراسة

تطبيقية مقارنة، د. خالد محمد راجح أبو القاسم.⁽⁷⁾

- الرواة الذين قال فيهم البزار ليس بالقوي نماذج تطبيقية د. فارعه الخزاعي، اشتمل هذا البحث على

بيان معنى ليس بالقوي عند الإمام البزار في مسنده، وهل هو تضعيف أو تحسين للراوي؟ ودراسة الرواة الذين قيل فيه ذلك والخروج بنتيجة نهائية في الراوي.

6.1 منهج البحث:

اعتمدت على المنهج الاستقرائي والاستنباطي في جمع الرواة.

7.1 إجراءات البحث:

1.7.1 حصر الرواة الذين قال فيهم البزار (ليس بالقوي) من خلال مسنده.

2.7.1 بدأت الترجمة بالتعريف بالراوي، وذلك بذكر اسمه، وكنيته، ولقبه - إن وجد -، ونسبه. مع ذكر

تاريخ وفاته إن وجد.

3.7.1 جمعت أقوال أئمة النقد في الراوي.

4.7.1 إذا كان الراوي من الرواة المتفق على توثيقهم أو تضعيفهم، ذكرت أقوال النقاد فيه من حيث

الجرح والتعديل، مع مراعاة الاختصار بجمع الأقوال المتشابهة؛ طلباً للاختصار. قدر المستطاع. ثم ذكر قول ابن حجر من التقريب إن وجد، ثم أختتم الترجمة بالنتيجة التي توصلت إليها.

5.7.1 إذا كان الراوي من الرواة المختلف فيهم فقد استوعبت جميع أقوال النقاد فيه، مع الترجيح فيما

بينها تحت عنوان «النتيجة»؛ للخروج بحكم يبين مرتبته من حيث التعديل والتجريح.

6.7.1 ذيلت أحكام النقاد في الراوي بحكم الحافظ ابن حجر، إذا كان من رواة الكتب الستة

وملحقاتها، فإن وافقته في الحكم ذكرت حكمه في النتيجة، مع ذكر هل وافقه أصحاب تحرير التقريب أم

خالفوه في الحاشية، وإذا كان من غير رواة الكتب الستة، فالغالب على بعض الرواة الضعف بحكم العلماء عليه فحكمت عليه بما أجمعوا، وفي بعضهم وافقت قول الإمام أبو حاتم في الحكم عليهم.

7.7.1 أقدم قول البزار في الراوي.

8.7.1 ثم أختتم الترجمة بالحكم النهائي على الراوي بعنوان "النتيجة"

9.7.1 رتبت الرواة على حروف المعجم.

10.7.1 عرّفت بالأنساب، وضبطت ما يحتاج إلى ضبط من الأسماء والأنساب، وذلك بالرجوع إلى

كتب الأنساب، والضبط، والشروح.

11.7.1 عرفت بالبلدان وذلك بالرجوع إلى كتب البلدان قديماً وحديثاً، قدر المستطاع.

12.7.1 ختمت البحث بخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

8.1 خطة البحث:

جعلت هذا البحث في مقدمة ومبحثين، وخاتمة:

- المقدمة.

- المبحث الأول: الدراسة النظرية.

المطلب الأول: مدلول ليس بالقوي عند بعض النقاد.

المطلب الثاني: الفرق بين قولهم «ليس بالقوي» و«ليس بقوي».

المطلب الثالث: مراد البزار بقوله ليس بالقوي.

- المبحث الثاني: الرواة الذين قال فيهم البزار (ليس بالقوي) دراسة تطبيقية.

- الخاتمة.

- كشف المصادر والمراجع.

2. المبحث الأول: الدراسة النظرية

1.2.1 المطلب الأول: مدلول مصطلح ليس بالقوي عند النقاد.

اختلفت النقاد في بيان مدلول ليس بالقوي، وبناء عليه فتقسم الأقوال إلى:

1. من جعله من قبيل الضعيف الذي يحسن حاله:

قال الذهبي: وقد قيل في جماعات: "ليس بالقوي، واحتج به". وهذا النسائي قد قال في عدة: "ليس

بالقوي"، ويخرج لهم في كتابه. قال: "قولنا: (ليس بالقوي) ليس بجرح مفسد".⁽⁸⁾

قال ابن المديني في الربيع بين صبيح هو عندنا صالح ليس بالقوي⁽⁹⁾، وقال في حماد بن شعيب: لم

يزل حماد عندنا ضعيفا لئس بالقوي⁽¹⁰⁾

قال أبو حاتم في روح بن المسيب: هو صالح ليس بالقوي.⁽¹¹⁾

وقال الدارقطني في محبوب بن موسى الفراء: صويلح ليس بالقوي.⁽¹²⁾

قال الذهبي: وبالاستقراء، إذا قال أبو حاتم: "ليس بالقوي"، يريد بها: أن هذا الشيخ لم يبلغ درجة القوي الثبت. والبخاري قد يطلق على الشيخ: "ليس بالقوي"، ويريد أنه: "ضعيف".⁽¹³⁾

2. من جعله من قبيل الضعف وقد يصل إلى الترك:

قال البخاري حسام بن المصك أبو سهل البصري: لئس بالقوي عندهم.⁽¹⁴⁾

وقال في سعد بن طريف الإسكافي: لئس بالقوي عندهم، قال ابن معين: ليس بشيء.⁽¹⁵⁾

قال أبو حاتم في يوسف بن عتبة: شيخ ليس بالقوي ضعيف.⁽¹⁶⁾

وقال في أيوب بن سيار: ضعيف الحديث، منكر الحديث، ليس بالقوي.⁽¹⁷⁾

وقال في الحسن بن ذكوان: هو ضعيف الحديث، ليس بالقوي.⁽¹⁸⁾

وقال في داود بن عطاء: ليس بالقوي، ضعيف الحديث، منكر الحديث. قلت يكتب حديثه؟ قال: من شاء كتب حديثه زحفاً. وقال أبو زرعة: منكر الحديث.⁽¹⁹⁾

3. وقد يراد بها ممن يكتب حديثه ولا يحتج به.

قال أبو حاتم في عثمان بن عبد الرحمن الجمحي: ليس بالقوي، يكتب حديثه ولا يحتج به.⁽²⁰⁾

قال عبد الرحمن: سألت أبي عن عبد الله بن محمد بن عقيل فقال: لين الحديث، ليس بالقوي ولا ممن يحتج بحديثه يكتب حديثه، وهو أحب إلي من تمام بن نجيح.⁽²¹⁾

قال عبد الرحمن: سمعت أبي يقول: إبراهيم بن مهاجر ليس بقوي، هو وحصين بن عبد الرحمن وعطاء بن السائب قريب بعضهم من بعض، محلهم عندنا محل الصدق، يكتب حديثهم ولا يحتج بحديثهم قلت لأبي: ما معنى لا يحتج بحديثهم؟ قال: كانوا قوماً لا يحفظون فيحدثون بما لا يحفظون فيغلطون، ترى في أحاديثهم اضطراباً ما شئت.⁽²²⁾

قال الدارقطني في سعيد بن يحيى أبي سفيان الحميري: هو متوسط الحال، ليس بالقوي.⁽²³⁾

وقد يقصد بها الإمام أحمد: ممن يحسن حديثه.

قال في عتبة بن حميد⁽²⁴⁾ هو ضعيف ليس بالقوي قال ابن تيمية: لكن هذه العبارة يقصد بها أنه ممن ليس يصحح حديثه بل هو ممن يحسن حديثه، وقد كانوا يسمون حديث مثل هذا ضعيفاً ويحتجون به؛ لأنه حسن إذ لم يكن الحديث إذ ذاك مقسوماً إلا إلى صحيح وضعيف، وفي مثله يقول الإمام أحمد الحديث الضعيف خير من القياس يعني الذي لم يقو قوة الصحيح مع أن مخرجه حسن.⁽²⁵⁾

وأما عند ابن معين فيرى الدارقطني أنها للتقوية أقرب.

قال الدارقطني: أما بكر بن بكار، أبو عمر البصري، فقال ابن معين: ليس بالقوي.

وكذا قال أبو حاتم. وهو إلى التقوية أقرب، فإنهما إنما يعينان بذلك أنه ليس بأقوى ما يكون.⁽²⁶⁾

قال المعلمي (بعد قول الدارقطني في محمد بن موسى البربري أنه لم يكن بالقوي)⁽²⁷⁾

أقول: كلمة الدارقطني تعطي أنه في الجملة كما مر في ترجمة الحسن بن الصباح، وأما الحفظ فليس بشرط، كان علم الرجل في كتبه ومنها يروي، وذلك أثبت من الحفظ.⁽²⁸⁾

قال ابن تيمية: وكذلك قول من قال: ليس بقوي في الحديث عبارة لينة تقتضي أنه ربما كان في حفظه بعض التغير ومثل هذه العبارة لا تقتضي عندهم تعمد الكذب ولا مبالغة في الغلط⁽²⁹⁾.

قال الدارقطني في محمد الزاهد ليس بالقوي لا يضبط، هو يخطيء في أحاديث كثيرة⁽³⁰⁾.

2.2. المطلب الثاني: الفرق بين قولهم «ليس بالقوي» و «ليس بقوي»

ممن فرق بين العبارتين من المعاصرين المعلمي فقد قال في معرض الرد على الكوثري عند قوله "ليس بقوي عند النسائي":

أقول: عبارة النسائي: «ليس بالقوي» وبين العبارتين فرق لا أراه يخفي على الأستاذ ولا على عارف بالعربية، فكلمة «ليس بقوي» تنفي القوة مطلقاً وأن لم تثبت الضعف مطلقاً، وكلمة «ليس بالقوي» إنما تنفي الدرجة الكاملة من القوة، والنسائي يراعي هذا الفرق فقد قال هذه الكلمة في جماعة أقوياء منهم عبد ربه بن نافع وعبد الرحمن بن سليمان بن الغسيل فبين ابن حجر في ترجمتها من (مقدمة الفتح) أن المقصود بذلك أنهما ليسا في درجة الأكاير من أقرهما، وقال في ترجمة الحسن بن الصباح:

«وثقه أحمد وأبو حاتم، وقال النسائي: صالح، وقال في الكنى: ليس بالقوي. قلت: هذا تليين هين، وقد روى عنه البخاري وأصحاب (السنن) إلا ابن ماجه ولم يكثر عنه البخاري»⁽³¹⁾.

قال خلف سلامة: ويظهر أيضاً أن من العلماء من كان يفرق في عباراته في النقد بين قوله (ليس بقوي) وقوله (ليس بالقوي) مراعيًا في ذلك الفرق اللغوي بين العبارتين.

فالأولى عند هؤلاء المفرقين تنفي القوة مطلقاً وإن لم تثبت الضعف مطلقاً. والثانية عندهم إنما تنفي الدرجة الكاملة من القوة، فهي عبارة تليين⁽³²⁾.

ثم قال: هذا وقد نفى التفريق بين عبارتي (ليس بقوي) و(ليس بالقوي) بعض العلماء المعاصرين وأنا أرى أن الصواب التفريق⁽³³⁾.

وقال الدكتور قاسم علي سعد: والنسائي قد قال في جماعة: "ليس بالقوي"، وقال فيهم في موضع آخر: "ليس به بأس" أو: "ثقة"؛ مما يدل على اختلاف مذهبه فيها عن مذهب الجمهور⁽³⁴⁾.

ولفظ (ليس بقوي) تساوي لفظ (ليس بذاك) وهما أخف من لفظ (ضعيف) كل ذلك عند الإمام أحمد كما عند الجمهور، ففي العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد⁽³⁵⁾ قال عبد الله: سألت أبي عن فرقد السبخي فقال: ليس هو بقوي في الحديث، قلت: هو ضعيف؟ قال: ليس هو بذاك، وسألته عن هشام بن حجير: فقال: ليس هو بالقوي، قلت: هو ضعيف؟ قال ليس هو بذاك⁽³⁶⁾.

3.2. المطلب الرابع: مراد البزار بقوله ليس بالقوي .

من الألفاظ التي يستعملها البزار رحمه الله في الحكم على الرواة قوله (ليس بالقوي) وقد تتبعت الرواة الذين قال فيهم البزار (ليس بالقوي) في مسنده، ووقفت على (42) رويًا قال فيهم البزار ليس بالقوي.

وبعد الوقوف على تراجم الرواة التي قيلت فيهم لفظ (ليس بالقوي)، والخروج بنتيجة نهائية فيهم، تبين أن مراد البزار بقوله (ليس بالقوي) أنها عبارة تجريح للراوي، فبدراسة الرواة ظهر أنه أغلبهم متروكين

وضعفاء وقد أطلق عليهم لفظة ليس بالقوي، فهو مثل البخاري في تلفظه في إطلاق الألفاظ على الرواة. فقد أطلق على بعض الرواة ليس بالقوي، وذكرهم في موضع آخر وحكم عليهم بالضعف، وبعضهم لين الحديث: مثل: إسماعيل بن مسلم، وإسحاق بن أبي قروة، وأيوب بن سيار، وسليمان بن داود، وعنبسة بن مهران، ويتبين ذلك من خلال الدراسة التطبيقية على الرواة في المبحث الثاني.

قال محفوظ الرحمن في مقدمة تحقيقه لمسند البزار: في الحكم على الرواة لا يستعمل البزار الألفاظ الغليظة كالكذب والوضاع بل هو لطيف العبارة فيقول مثلاً "ليس بالقوي" أو "لين الحديث" أو "منكر الحديث" أو أجمع أهل العلم بالنقل على ترك حديثه مع أن العلماء الآخرين كذبوه أو قالوا فيه متروك.⁽³⁷⁾ وقد ذكرها السخاوي في المرتبة السادسة من مراتب التجريح وقد ساقها من الأعلى إلى الأدنى ثم ذكر الحكم عليها فقال: وهو ما عدا الأربع (بحديثه اعتبر) أي: يخرج حديثه للاعتبار؛ لإشعار هذه الصيغ بصلاحيه المتصف بها لذلك، وعدم منافاتها لها.⁽³⁸⁾

ويظهر من صنيع العلماء أن مرتبته تكون في ممن يعتبر بحديثه، مما يدل على أنها من مراتب التجريح، وعليه فإن مراد البزار بقوله ليس بالقوي هو تجريح الراوي. والله أعلم.

والاعتبار كما قال السيوطي: أن يأتي إلى حديث لبعض الرواة فيعتبره بروايات غيره من الرواة بسير طرق الحديث؛ ليعرف هل شاركه في ذلك الحديث راو غيره، فرواه عن شيخه أو لا؟ فإن لم يكن فينظر هل تابع أحد شيخ شيخه، فرواه عن من روى عنه؟ وهكذا إلى آخر الإسناد وذلك المتابعة، فإن لم يكن فينظر هل أتى بمعناه حديث آخر؟ وهو الشاهد، فإن لم يكن فالحديث فرد، فليس الاعتبار قسيماً للمتابع والشاهد، بل هو هيئة التوصل إليهما.⁽³⁹⁾

3. المبحث الثاني: الرواة الذين قال فيهم البزار (ليس بالقوي) دراسة تطبيقية.

1.3. إبراهيم بن أبيحية.

أقوال العلماء:

قال البزار: وإبراهيم بن أبي حية لا نعلم أحدا تابعه على هذا الحديث، وهو رجل ليس بالقوي في الحديث، وإنما كتبناه لأننا لم نحفظه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه، وابن أبي حية يمانى.⁽⁴⁰⁾

قال البخاري: منكر الحديث واسم أبي حية اليسع بن أسعد.⁽⁴¹⁾، وقال: ضعيف ذاهب الحديث⁽⁴²⁾ ضعفه النسائي ومسلم.⁽⁴³⁾

قال ابن حبان: من أهل مكة يروى عن جعفر بن محمد وهشام بن عروة مناكير وأوابد تسبق إلى القلب انه المتعمد لها.⁽⁴⁴⁾

قال ابن عدي: وضعف إبراهيم بن أبي حية بين على أحاديثه ورواياته وأحاديث هشام بن عروة التي ذكرتها كلها مناكير.⁽⁴⁵⁾

وقال الدارقطني: متروك.⁽⁴⁶⁾

قال أبو نعيم الأصبهاني: عرف في روايته عن هشام بن عروة وجعفر بن محمد المناكير روى عنه قتيبة ابن سعيد.⁽⁴⁷⁾

ذكر له العقيلي حديثان وقال: لا يتابع عليهما جميعاً.⁽⁴⁸⁾

قال ابن الجوزي: عداد من يضع الحديث ولم يروه عن هشام غيره انتهى⁽⁴⁹⁾

قال أبو طاهر المقدسي: والزيادة فيه ينفرد بها إبراهيم، وهو لا شيء.⁽⁵⁰⁾

قال الهيثمي: متروك⁽⁵¹⁾

النتيجة: متروك.

2.3. إبراهيم بن خثيم بن عراك بن مالك.

أقوال العلماء:

قال البزار: ليس بالقوي وقد حدث عنه جماعة واحتملوا حديثه.⁽⁵²⁾

قال ابن أبي شيبة: متروك⁽⁵³⁾

قال أبو زرعة: ليس بالقوي قال أبو عثمان: وقد كان في كتابي حديث عن زياد بن أيوب عن إبراهيم بن خيثم بن عراك بن مالك فسألت زياداً عنه، فلم يقرأه علي، وذكر أن أحمد بن حنبل نهاه أن يروي عنه أو كلاماً هذا معناه.⁽⁵⁴⁾

قال الهيثمي: متروك⁽⁵⁵⁾

قال ابن حجر: ضعيف⁽⁵⁶⁾

النتيجة: ضعيف

3.3. إبراهيم بن يزيد الخوزي⁽⁵⁷⁾

أقوال العلماء:

قال البزار: وإبراهيم بن يزيد ليس بالقوي، وقد حدث عنه سفيان الثوري وجماعة كثيرة.⁽⁵⁸⁾ وقال في موضع آخر: وإبراهيم بن يزيد لين الحديث وقد روى عنه جماعة منهم: الثوري وغيره ويكتب من حديثه ما ينفرد به.⁽⁵⁹⁾

قال البزار: لا نعلم رواه عن عمرو بن دينار، عن ابن عمر إلا إبراهيم، وهو لين الحديث، وإنما ذكرناه، على ما فيه من العلة لأننا لم نحفظه إلا من هذين الوجهين.⁽⁶⁰⁾

قال البزار: لا نعلمه، عن ابن عمر إلا بهذا الإسناد، وإبراهيم لين الحديث، وقد روى عنه الثوري وجماعة، ويكتب من حديثه ما ينفرد به.⁽⁶¹⁾

قال أبو إسحاق الطالقاني سألت ابن المبارك عن حديث لإبراهيم الخوزي فأبى أن يحدثني به فقال له عبد العزيز بن أبي رزمة حدثه يا أبا عبد الرحمن فقال تأمرني أن أعود في ذنب قد تبت منه.⁽⁶²⁾

قال ابن نمير: كان الناس يتقون حديثه.⁽⁶³⁾

قال الفلاس: كان عبد الرحمن ويحيى لا يحدثان عنه.⁽⁶⁴⁾

قال ابن سعد⁽⁶⁵⁾، وابن معين⁽⁶⁶⁾، وابن المديني⁽⁶⁷⁾ وابن عبد البر⁽⁶⁸⁾: ضعيف، زاد ابن المديني لا أكتب عنه شيئاً.
وقال أبو زرعة، وأبو حاتم⁽⁶⁹⁾، والدارقطني⁽⁷⁰⁾: منكر الحديث، زاد أبو زرعة وأبو حاتم: ضعيف الحديث.

قال ابن معين ليس بثقة، وليس بشيء⁽⁷¹⁾، وفي موضع آخر: ليس به بأس⁽⁷²⁾.
وقال أحمد: متروك الحديث⁽⁷³⁾.
وقال البرقي: كان يتهم بالكذب⁽⁷⁴⁾.
قال البخاري: مكى سكتوا عنه⁽⁷⁵⁾ قال الدولابي: يعني تركوه⁽⁷⁶⁾.
وقال الجوزجاني: سمعتهم لا يحمدون حديثه⁽⁷⁷⁾.
وذكره يعقوب بن سفيان في باب من يرغب عن الرواية عنهم وقال علي بن الجنيد: متروك⁽⁷⁸⁾.
وقال النسائي: متروك الحديث⁽⁷⁹⁾.
وقال النسائي في التمييز: ليس بثقة ولا يكتب حديثه⁽⁸⁰⁾.
قال عبد الله بن سليمان الأشعث: وهو لين الحديث⁽⁸¹⁾.
قال ابن عدي: وهو في عداد من يكتب حديثه وان كان قد نسب إلى الضعف⁽⁸²⁾.
قال ابن حبان: روى عن عمر بن دينار وأبي الزبير ومحمد بن عباد بن جعفر مناكير كثيرة وأوهاماً غليظة حتى يسبق إلى القلب انه المتعمد لها وكان أحمد بن حنبل رحمه الله سيء الرأي فيه⁽⁸³⁾.
قال إبراهيم بن يزيد: لا يحتجون بحديثه⁽⁸⁴⁾.
قال البيهقي: لا يجتج به⁽⁸⁵⁾.
قال الهيثمي: متروك⁽⁸⁶⁾.
النتيجة: ضعيف الحديث متروك.

4.3. إسماعيل بن مسلم المكي⁽⁸⁷⁾ أبو إسحاق البصري⁽⁸⁸⁾

أقوال العلماء:

قال البزار: ليس بالقوي في الحديث، وقد روى عنه الأعمش وغيره⁽⁸⁹⁾.
وقال في موضع آخر بعد أن روى له حديثاً: وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن ابن عباس بإسناد أحسن من هذا الإسناد على أن إسماعيل بن مسلم قد تكلم فيه وروى عنه جماعة كثيرة من أهل العلم⁽⁹⁰⁾.
وقال في موضع آخر: إسماعيل بن مسلم لين الحديث، وهو بصري وينسب، ويقال: إسماعيل المكي ولكنه نزل البصرة فنسب إليها، وقد روى عنه الأعمش والثوري وجماعة⁽⁹¹⁾.
وفي موضع آخر: وإسماعيل بن مسلم روى عنه الأعمش والثوري وجماعة كثيرة على أنه ليس بالحافظ وقد احتمل الجماعة حديثه تفرد بن أنس⁽⁹²⁾.

وقال في موضع آخر: إسماعيل ضعيف، وقد روي هذا من غير وجه، وأسانيدها متقاربة.⁽⁹³⁾
وقال ابن معين⁽⁹⁴⁾ وأبو زرعة⁽⁹⁵⁾، وأبو حاتم⁽⁹⁶⁾، : ضعيف الحديث، زاد أبو حاتم: مختلط، وقال ابن
المديني: ضعيف⁽⁹⁷⁾ لا يكتب حديثه⁽⁹⁸⁾ أجمع أصحابنا على ترك حديثه⁽⁹⁹⁾ قال البخاري: تركه ابن المبارك
وربما روى عنه وتركه يحيى وابن مهدي.⁽¹⁰⁰⁾

وقال الحاكم عن أبي علي الحافظ ضعيف.⁽¹⁰¹⁾

وقال علي عن القطان: لم يزل مخلطاً كان يحدثنا بالحديث الواحد على ثلاثة ضروب⁽¹⁰²⁾
وقال إسحاق بن أبي إسرائيل عن بن عيينة كان إسماعيل يخطيء أسأله عن الحديث فما كان يدري
شيئاً.⁽¹⁰³⁾

قال سفيان بن عيينة: كان يخطيء في الحديث جعل يحدث فيخطيء أسأله عن الحديث من حديث
عمرو بن دينار فلا يدري إن كان علمه أيضاً لما سمع منه الحديث كما رأيت فما كان يدري شيئاً.⁽¹⁰⁴⁾
قال: قلت لأحمد بن محمد بن حنبل: حدثنا عن علي بن مسهر عن إسماعيل بن مسلم فلما قلت له
إسماعيل بن مسلم: قال بيده هكذا كأنه ضعفه.⁽¹⁰⁵⁾

وقال في رواية: منكر الحديث.⁽¹⁰⁶⁾

وقال عبد الله عن أبيه ما روى عن الحسن في القراءات فأما إذا جاء إلى مثل عمرو بن دينار وأسند عنه
أحاديث مناكير ليس أراه بشيء وكأنه ضعفه ويسند عن الحسن عن سمرة أحاديث مناكير.⁽¹⁰⁷⁾

وقال ابن معين: ليس بشيء⁽¹⁰⁸⁾، وفي موضع آخر: ثقة.⁽¹⁰⁹⁾

وقال الفلاس: كان ضعيفاً في الحديث، يهيم فيه وكان صدوقاً، يكثر الغلط يحدث عنه من لا ينظر في
الرجال.⁽¹¹⁰⁾

وقال الجوزجاني: واه الحديث جداً.⁽¹¹¹⁾

وقال ابن أبي حاتم: قلت لأبي: وهو أحب إليك أو عمرو بن عبيد؟ فقال: جميعاً ضعيفان وإسماعيل
ضعيف الحديث، ليس بمتروك يكتب حديثه.⁽¹¹²⁾

ذكره الطرابلسي وقال: متروك وفيه كلام غير ذلك.⁽¹¹³⁾

قال النسائي: ليس بثقة.⁽¹¹⁴⁾

قال ابن عدي: وأحاديثه غير محفوظة عن أهل الحجاز والبصرة والكوفة إلا أنه ممن يكتب حديثه.⁽¹¹⁵⁾

قال ابن حبان: كان فصيحاً وهو ضعيف يروي المناكير عن المشاهير ويقلب الأسانيد.⁽¹¹⁶⁾

وقال الحربي: كان يفتي وفي حديثه شيء.⁽¹¹⁷⁾

حدثني الخضر قال حدثنا أحمد بن محمد قال: قلت: لأبي عبد الله إسماعيل بن مسلم المكي ترك
حديثه للقدر أو من أجل حديثه، قال: لا حديثه كما رأيته عن عمرو بن دينار والزهري قلت: وعن الحسن

ومحمد بن المنكدر قال: نعم عجائب منها.⁽¹¹⁸⁾

وقال ابن خزيمة: أبرأ من عهده.⁽¹¹⁹⁾

وذكره الفسوي في باب من يرغب عن الرواية عنهم.⁽¹²⁰⁾
 وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي عندهم.⁽¹²¹⁾
 وذكره العقيلي⁽¹²²⁾ والدولابي⁽¹²³⁾ والساجي⁽¹²⁴⁾ وابن الجارود⁽¹²⁵⁾ وغيرهم في الضعفاء.⁽¹²⁶⁾
 وقال ابن سعد قال محمد بن عبد الله الأنصاري كان له رأى وفتوى وبصر وحفظ للحديث فكتب عنه لنهايته.⁽¹²⁷⁾

قال الذهبي: ساقط الحديث⁽¹²⁸⁾: ضعفه⁽¹²⁹⁾: ضعف.⁽¹³⁰⁾

قال ابن حجر: ضعيف الحديث.⁽¹³¹⁾

النتيجة: ضعيف الحديث، وتركه بعضهم.

5.3. إسماعيل بن يعلى، أبو أمية الثقفي⁽¹³²⁾ البصري.

أقوال العلماء:

قال البزار: وأبو أمية بن يعلى رجل من أهل البصرة ليس بالقوي في الحديث، وقد روى عنه المتقدمون.⁽¹³³⁾

قال ابن معين⁽¹³⁴⁾، وأبو زرعة، وأبو حاتم⁽¹³⁵⁾، والساجي⁽¹³⁶⁾، والذهبي⁽¹³⁷⁾: ضعيف، زاد ابن معين: ليس بشيء، وزاد أبو زرعة: واهي الحديث، ليس بقوي، زاد أبو حاتم: أحاديثه منكرة.

قال ابن معين، والنسائي، متروك الحديث⁽¹³⁸⁾، وقال الدارقطني، والذهبي: متروك.⁽¹³⁹⁾

قال شعبة: اكتبوا عن أبي أمية بن يعلى فإنه رجل شريف لا يكذب.⁽¹⁴⁰⁾

قال البخاري: سكتوا عنه.⁽¹⁴¹⁾

وقال أبو عبيد الأجرى: قلت لأبي داود حكى رجل عن سفيان الأيلي أنه سمع شعبة يقول اكتبوا عن أبي أمية بن يعلى فإنه شريف لا يكذب وكتبوا عن الحسن بن دينار فإنه صدوق فكذب أبو داود الذي حكى هذا قال الأجرى غلام خليل حكى هذا قلت وغلام خليل كما تقدم مجمع على تكذيبه فكيف جزم المؤلف أن شعبة قال اكتبوا عنه.⁽¹⁴²⁾

قال ابن حبان: كثير الخطأ فاحش الوهم ضعفه يحيى بن معين.⁽¹⁴³⁾

قال ابن عدي: وهو في جملة الضعفاء وهو ممن يكتب حديثه.⁽¹⁴⁴⁾

وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي عندهم.⁽¹⁴⁵⁾

قال الذهبي: وقد مشاه شعبة⁽¹⁴⁶⁾ وقال: اكتبوا عنه فإنه شريف.⁽¹⁴⁷⁾

النتيجة: ضعيف الحديث وتركه بعضهم.

6.3. إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، واسمه عبد الرحمن بن الأسود بن سودة ويُقال: الأسود ابن عمرو بن رياش، ويُقال: كيسان، الأموي⁽¹⁴⁸⁾، أبو سليمان المدني⁽¹⁴⁹⁾.

أقوال العلماء:

قال البزار: وإسحاق بن عبد الله هذا ليس بالقوي. ولا نعلم روى هذا الكلام عن ابن عباس، عن علي إلا في هذا الوجه بهذا الإسناد.⁽¹⁵⁰⁾

وقال في موضع آخر: لين الحديث.⁽¹⁵¹⁾

وقال في موضع آخر: وهذا الحديث لا نعلمه يروى إلا عن أبي هريرة بهذا الإسناد، ورواه إسحاق بن عبد الله، وإسحاق لين الحديث جداً، وإنما ذكرنا هذا الحديث لأننا لم نحفظه عن رسول صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه فذكرناه لهذه العلة وبيننا العلة فيه.⁽¹⁵²⁾

وقال في موضع آخر: ضعيف الحديث.⁽¹⁵³⁾

قال عمرو بن علي⁽¹⁵⁴⁾، وأبو زرعة، وأبو حاتم⁽¹⁵⁵⁾، والنسائي⁽¹⁵⁶⁾، والدارقطني⁽¹⁵⁷⁾، والبرقاني⁽¹⁵⁸⁾: متروك الحديث، زاد أبو زرعة: ذاهب الحديث.

وذكره ابن الجارود، والبخاري، والعقيلي، والدولابي، وأبو العرب، والساجي، وابن شاهين وابن الجوزي في الضعفاء، وزاد الساجي، ضعيف الحديث ليس بحجة.⁽¹⁵⁹⁾

قال له الزهري لما سمعه يرسل الأحاديث: قاتلك الله يا بن أبي فروة ما أجراك على الله ألا تسند أحاديثك! تحدث بأحاديث ليس لها خطم ولا أزيمة.⁽¹⁶⁰⁾

وقال ابن سعد: كان كثير الحديث، يروي أحاديث منكراً لا يحتجون بحديثه.⁽¹⁶¹⁾

وقال ابن معين في رواية معاوية بن صالح: حديثه ليس بذاك.⁽¹⁶²⁾

وفي رواية ابن أبي مريم عنه: لا يكتب، حديثه ليس بشيء.⁽¹⁶³⁾

وفي رواية أبي داود والغلابي عنه: ليس بثقة.⁽¹⁶⁴⁾

وقال الدوري عنه: بنو أبي فروة ثقات إلا إسحاق.⁽¹⁶⁵⁾

وعن إسحاق بن منصور، وفي رواية علي بن الحسن عن ابن معين: كذاب، وكذلك قال ابن خراش، زاد إسحاق بن منصور: لاشيء.⁽¹⁶⁶⁾

وقال أبو غسان جاني علي بن المديني فكتب عني عن عبد السلام بن حرب أحاديث إسحاق ابن أبي فروة فقلت: أي شيء تصنع بها؟ قال: أعرفها لا تقلب.⁽¹⁶⁷⁾

وقال ابن المديني في موضع آخر: منكر الحديث.⁽¹⁶⁸⁾

ونهى ابن حنبل عن حديثه.⁽¹⁶⁹⁾

وقال أحمد: لا تحل عندي الرواية عنه⁽¹⁷⁰⁾، وفي رواية: ليس بأهل أن يحمل عنه.⁽¹⁷¹⁾

وفي رواية: نفض يده وضمفه وأنكره.⁽¹⁷²⁾

وقال ابن عمار: ضعيف ذاهب.⁽¹⁷³⁾

قال البخاري، والذهبي: تركوه.⁽¹⁷⁴⁾

وقال سعدويه: لا يروي الحديث عن الوازع وقال في إسحاق شراً مما قال في الوازع.

وذكره يعقوب بن سفيان في باب من يرغب عن الرواية عنهم قال وآل أبي فروة ثقات إلا إسحاق لا

يكتب حديثه.⁽¹⁷⁵⁾

قال الدولابي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه.⁽¹⁷⁶⁾

وقال ابن خزيمة: لا يحتج بحديثه.⁽¹⁷⁷⁾

قال ابن حبان: كان يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل.⁽¹⁷⁸⁾

قال ابن عدي: وإسحاق بن أبي فروة هذا ما ذكرت ها هنا من أخباره بالأسانيد التي ذكرت فلا يتابعه

أحد على أسانيد، ولا على متونه وسائر أحاديثه مما لم أذكره تشبه هذه الأخبار التي ذكرتها وهو بين

الأمر في الضعفاء على أن الليث بن سعد قد روى عنه نسخة طويلة.⁽¹⁷⁹⁾

قال الخليلي: ضعفه جداً تكلم فيه مالك والشافعي، وتركاه.⁽¹⁸⁰⁾

قال الذهبي: ولم أر أحداً مشاه، وقال ابن معين وغيره: لا يكتب حديثه.⁽¹⁸¹⁾

قال ابن حجر: متروك.⁽¹⁸²⁾

النتيجة: متروك مجمع على تركه، ولم يوثقه أحد.

7.3. أيوب بن سيار الزهري⁽¹⁸³⁾

أقوال العلماء:

قال البزار: بعد أن أورد له حديثاً وهذا الحديث لا نعلم رواه عن ابن المنكدر إلا أيوب بن سيار، لم

يتابع عليه، وأيوب ليس بالقوي، وقد روى عنه جماعة من أهل العلم.⁽¹⁸⁴⁾

وقال في موضع آخر بعد أن أورد له حديثاً: فلم أبدأ بهذا الحديث في أول مسند بلال لضعف أيوب بن

سيار.⁽¹⁸⁵⁾

قال البزار: تفرد به أيوب، وقد ترك أكثر العلماء حديثه لروايته ما لم يتابع عليه.⁽¹⁸⁶⁾

قال ابن معين: ليس بشيء⁽¹⁸⁷⁾

قال الفلاس⁽¹⁸⁸⁾، والبخاري والدارقطني⁽¹⁸⁹⁾: منكر الحديث زاد الفلاس: جداً، وقال الفلاس: روى

أحاديث منكراً.

قال الجوزجاني: غير ثقة.⁽¹⁹⁰⁾

قال أبو زرعة⁽¹⁹¹⁾ وأبو حاتم⁽¹⁹²⁾: "ضعيف الحديث، زاد أبو حاتم: منكر الحديث، ليس بالقوي.

قال النسائي: متروك الحديث.⁽¹⁹³⁾

ذكره الدولابي في الضعفاء.⁽¹⁹⁴⁾

قال ابن حبان: وكان يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل.⁽¹⁹⁵⁾

قال ابن عدي: وليست أحاديثه بالمنكرة جداً إلا أن الضعف يبين على رواياته.⁽¹⁹⁶⁾

قال ابن شاهين: مذموم لا يحل لمسلم يحدث عنه.⁽¹⁹⁷⁾

قال الهيثمي: ضعيف.⁽¹⁹⁸⁾

النتيجة: ضعيف منكر الحديث.

8.3. البراء بن يزيد الغنوي⁽¹⁹⁹⁾

أقوال العلماء:

- قال البزار: ليس بالقوي، وقد احتمل حديثه، وروى عنه جماعة.⁽²⁰⁰⁾
- وقال في موضع آخر: وليس به بأس قد حدث عنه جماعة كثيرة من أهل العلم واحتملوا حديثه.⁽²⁰¹⁾
- كان يحيى بن سعيد القطان كأنه لا يرضى البراء الغنوي.⁽²⁰²⁾
- قال ابن معين⁽²⁰³⁾، والنسائي⁽²⁰⁴⁾، ضعيف.
- وقال ابن معين⁽²⁰⁵⁾، والنسائي⁽²⁰⁶⁾: ليس بذلك.
- وقال ابن معين⁽²⁰⁷⁾، والدولابي⁽²⁰⁸⁾: ولم يكن حديثه بذلك.
- وقال ابن معين⁽²⁰⁹⁾، وأبو داود⁽²¹⁰⁾، والبزار⁽²¹¹⁾: ليس به بأس.
- قال أبو الوليد: لا أروي عن البراء بن يزيد هو متروك الحديث.⁽²¹²⁾
- قال أحمد: سمع سعيد من ذلك الشيخ الضعيف البراء بن عبد الله الغنوي.⁽²¹³⁾
- وقال أحمد: البراء بن عبد الله الغنوي أحب إلي من عقبة الأصم.⁽²¹⁴⁾
- وقال يعقوب بن سفيان: لين.⁽²¹⁵⁾
- وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً⁽²¹⁶⁾
- ذكر له العقيلي حديثاً وقال: ولا يتابع عليه.⁽²¹⁷⁾
- قال ابن حبان: وكان هذا كثير الاختلاط بمن لا يليق به كثير الوهم فيما يرويه ويقال له أيضاً البراء بن عبد الله أبو يزيد.⁽²¹⁸⁾
- قال ابن عدي: وهو عندي إلى الصدق أقرب منه إلى الضعف.⁽²¹⁹⁾
- قال ابن حجر: ذكره ابن حبان في الضعفاء وفرّق بينه وبين البراء بن عبد الله بن يزيد الغنوي.
- وكذا فرق بينهما ابن عدي والعقيلي والساجي والنسائي وقد بسطت ذلك في مختصر التهذيب.⁽²²⁰⁾
- قال ابن حجر: وفرق بن عدي بينه وبين الراوي عن الحسن وابن شقيق فقال في الراوي عن أبي نضرة هو قليل الرواية عنه ولا يروي عن غيره⁽²²¹⁾ وقال النسائي في كتاب "الضعفاء" البراء بن يزيد الغنوي بصري عن أبي نضرة وليس هو البراء بن يزيد الهمداني الذي يروي عنه وكيع ذاك ثقة وهذا ضعيف.⁽²²²⁾
- قلت: وفرق بينهما أيضاً أبو حاتم.⁽²²³⁾
- قال ابن حجر: ضعيف.⁽²²⁴⁾
- النتيجة: ضعيف.

9.3. بشر بن رافع الحارثي⁽²²⁵⁾ أبو الأسباط.

أقوال العلماء:

- قال البزار: ليس بالقوي، وإن كان قد روى عنه جماعة من أهل العلم وحدثوا عنه.⁽²²⁶⁾

وقال في موضع آخر: لين الحديث، وقد احتمل حديثه.⁽²²⁷⁾

قال عباس الدُّورِيُّ، عن يحيى بن مَعِين: حاتم بن إسماعيل يروي عن أبي أسباط الحارثي: شيخ كوفي وهو ثقة، قلت له: هو ثقة؟ قال يحيى: يحدث بمناكير.⁽²²⁸⁾

وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: سَمِعْتُ يَحْيَى يَقُولُ: قَدْ رَوَى عَبْدِ الرَّزَاقِ عَنْ شَيْخٍ يُقَالُ لَهُ: بَشْرُ بْنُ رَافِعٍ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.⁽²²⁹⁾

قال أحمد: ليس بشيء، ضعيف الحديث.⁽²³⁰⁾، وقال في موضع آخر: ما أراه قويا في الحديث.⁽²³¹⁾

وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: لَا يَتَّبِعُ فِي حَدِيثِهِ.⁽²³²⁾ وَذَكَرَهُ فِي التَّارِيخِ الْكَبِيرِ.⁽²³³⁾

وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: يَضَعُ فِي الْحَدِيثِ.⁽²³⁴⁾

وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ⁽²³⁵⁾: وَالنَّسَائِيُّ⁽²³⁶⁾ وَالْهَيْثَمِيُّ⁽²³⁷⁾: ضَعِيفٌ.

قال أبو حاتم في موضع آخر: ضعيف الحديث منكر الحديث لا ترى له حديثاً قائماً.⁽²³⁸⁾

وقال يعقوب بن سفيان: لين الحديث وكذا قال البزار وقد احتمل حديثه.⁽²³⁹⁾

قال العقيلي بعد أن روى له أحاديث: وكلها لا يتابع عليها بشر بن رافع إلا من هو قريب منه في الضعف⁽²⁴⁰⁾ وقال العقيلي: له مناكير.⁽²⁴¹⁾

قال ابن حبان: روى عنه صفوان بن عيسى وعبد الرزاق يأتي بالطامات فيهما يروي عن يحيى ابن أبي كثير أشياء موضوعة يعرفها من لم يكن الحديث صناعته كأنه كان المتعمد لها.⁽²⁴²⁾

قال ابن عدي: وهو مقارب الحديث لا بأس بأخباره ولم أجد له حديثاً منكراً وعند البخاري أن بشر بن رافع هذا أبو الأسباط الحارثي وعند يحيى بن معين أن أبا أسباط شيخ كوفي ولكن قد ذكر يوسف بن سلمان عن حاتم عن أبي أسباط الحارثي اليماني وعند النسائي أن بشر بن رافع غير أبي الأسباط وما قاله البخاري فمحتمل وما قاله يحيى والنسائي فمحتمل أيضاً والله أعلم أنهما واحد أو اثنان وبشر بن رافع وأبو الأسباط إن كانا اثنين فلهما أحاديث غير ما ذكرته وكان أحاديث بشر بن رافع أنكر من أحاديث أبي الأسباط⁽²⁴³⁾ قال ابن حجر: وحكى الحاكم عن الذهلي أيضاً أن أبا الأسباط هو بشر بن رافع.⁽²⁴⁴⁾

وقال الحاكم أبو أحمد: ليس بالقوي عندهم.⁽²⁴⁵⁾

وقال الدارقطني: منكر الحديث.⁽²⁴⁶⁾

قال البيهقي: ليس بالقوي.⁽²⁴⁷⁾

وقال ابن عبد البر في الكني: هو ضعيف عندهم منكر الحديث.⁽²⁴⁸⁾

وقال في كتاب "الإنصاف" اتفقوا على إنكار حديثه وطرح ما رواه وترك الاحتجاج به لا يختلف علماء الحديث في ذلك.⁽²⁴⁹⁾

قال ابن حجر: فقيه ضعيف الحديث.⁽²⁵⁰⁾

النتيجة: ضعيف الحديث.

10.3. بهلول بن عبيد الكندي⁽²⁵¹⁾ الكوفي⁽²⁵²⁾ أبو عبيد.

أقوال العلماء:

قال البزار: ليس بالقوي، وإن كان قد حدث عنه جماعة فلم نذكر هذا الحديث لهذه العلة.⁽²⁵³⁾
 قال محمود بن غيلان: أسقطه أحمد وابن معين وأبو خيثمة.⁽²⁵⁴⁾
 قال أبو حاتم: ضعيف الحديث ذاهب.⁽²⁵⁵⁾
 قال أبو زرعة: ليس بشيء منكر الحديث حسبك به ضعفاً وترك حديثه.⁽²⁵⁶⁾
 قال البرذعي: قلت لأبي زرعة بهلول بن عبيد الكندي فقال: أضرب على حديثه.⁽²⁵⁷⁾
 وقال ابن يونس: منكر الحديث.⁽²⁵⁸⁾
 قال ابن حبان: شيخ يسرق الحديث لا يجوز الاحتجاج به بحال.⁽²⁵⁹⁾
 وقال ابن عدي: بصري ليس بذاك، ولبهلول هذا غير ما ذكرت من الحديث قليل وأحاديثه عن روى عنه فيه نظر وحديثه عن أبي إسحاق أنكر منه عن غيره وإنما ذكرته لأبين أن أحاديثه ليس مما يتابعه الثقات عليها إذ لم أر لمن تكلم في الرجال فيه كلاماً.⁽²⁶⁰⁾
 وقال الحاكم: روى أحاديث موضوعة.⁽²⁶¹⁾
 قال أبو نعيم: روى أحاديث ضعيفة عن سلمة بن كهيل وإسماعيل بن أبي خالد وأبي إسحاق السبيعي وغيرهم من الثقات لا شيء.⁽²⁶²⁾
 بعد أن ذكره ابن الجوزي قال: وثم آخر يقال له بهلول بن عبيد التاهرتي يروي عن مالك ما عرفنا فيه قدحاً.⁽²⁶³⁾
 قال ابن سبط ابن العجمي: ذكر شيخنا الحافظ العراقي في شرح الألفية له في المقلوب فيما قرأته عليه أنه من الوضاعين.⁽²⁶⁴⁾
 قال الذهبي: ضعفه.⁽²⁶⁵⁾
 وقال أبو سعيد البقال: روى موضوعات.⁽²⁶⁶⁾
 قال البيهقي: ليس بالقوي.⁽²⁶⁷⁾
 النتيجة: ضعيف الحديث.

11.3. الحكم بن عبد الملك القرشي⁽²⁶⁸⁾

أقوال العلماء:

قال البزار بعد أن أورد له حديثاً: وهذا الكلام لا نعلمه يروي إلا عن عمران بن حصين لا نعلمه رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم غيره، ولا نعلم له طريقاً عنه غير هذا الطريق اختصره الحكم بن عبد الملك، وذكر القراءة فيه فصار حديثاً برأسه، والحكم ليس بالقوي إلا أنه قد حدث عنه غير واحد.⁽²⁶⁹⁾
 وقال بعد أن ذكر له حديثاً: وهذا الحديث لا نعلم أحداً رواه عن قتادة يجمع فيه سعيد بن المسيب والحسن وعطاء، عن أبي هريرة رضي الله عنه، إلا الحكم بن عبد الملك ولم يكن بالحافظ وحدث عنه

- جماعة من أهل العلم واحتملوا حديثه.⁽²⁷⁰⁾
- ضعفه ابن معين⁽²⁷¹⁾، وابن خراش⁽²⁷²⁾، والهيثمي⁽²⁷³⁾، والذهبي⁽²⁷⁴⁾.
- وقال يعقوب بن شيبة: ضعيف الحديث جداً له أحاديث مناكير.⁽²⁷⁵⁾
- قال ابن معين: ليس حديثه بشيء⁽²⁷⁶⁾، وقال في موضع آخر: ضعيف ليس بثقة وليس بشيء⁽²⁷⁷⁾.
- ذكره البخاري في التاريخ الكبير.⁽²⁷⁸⁾
- وقال أبو داود: منكر الحديث.⁽²⁷⁹⁾
- قال العجلي: ثقة.⁽²⁸⁰⁾
- قال أبو حاتم: مضطرب الحديث جداً وليس بقوي في الحديث.⁽²⁸¹⁾
- قال النسائي: ليس بالقوي.⁽²⁸²⁾
- قال العقيلي: وله غير حديث لا يتابع عليه.⁽²⁸³⁾
- قال ابن حبان: ينفرد عن الثقات بما لا يتابع عليه حتى أكثر منه.⁽²⁸⁴⁾
- قال ابن عدي: وهذه الأحاديث كلها التي أمليتها للحكم عن قتادة منه ما يتابعه الثقات عليه ومنه ما لا يتابعه، وقال: وللحكم عن قتادة غير ما ذكرت من الحديث ولا أعلم يروي الحكم عن غير قتادة إلا اليسير.⁽²⁸⁵⁾
- قال ابن حجر: ضعيف.⁽²⁸⁶⁾
- النتيجة: ضعيف.
- 12.3. حماد بن شعيب التميمي⁽²⁸⁷⁾ كنيته أبو شعيب.
- أقوال العلماء:
- قال البزار: ليس بالقوي في الحديث، وقد حدث عنه جماعة من أهل العلم واحتملوا حديثه⁽²⁸⁸⁾.
- قال أحمد: لا أدري كيف هو.⁽²⁸⁹⁾
- قال ابن المديني: حماد عندنا ضعيفاً ليس بالقوي.⁽²⁹⁰⁾
- ضعفه ابن معين⁽²⁹¹⁾، وأبو زرعة⁽²⁹²⁾، والنسائي⁽²⁹³⁾، وابن طاهر المقدسي⁽²⁹⁴⁾.
- قال ابن معين: ليس بشيء⁽²⁹⁵⁾ وقال مرة: لا يكتب حديثه⁽²⁹⁶⁾ وفي موضع آخر: ليس بشيء ولا يكتب حديثه⁽²⁹⁷⁾، وقال البخاري⁽²⁹⁸⁾، وأبو داود⁽²⁹⁹⁾: تركوا حديثه.
- قال البخاري: فيه نظر.⁽³⁰⁰⁾
- ونقل ابن الجارود عن البخاري أنه قال فيه: منكر الحديث.⁽³⁰¹⁾
- قال الجوزجاني⁽³⁰²⁾، وأبو زرعة⁽³⁰³⁾: واهي الحديث، زاد أبو زرعة: حدث عن أبي الزبير وغيره بمناكير.
- قال أبو حاتم: ليس بالقوي.⁽³⁰⁴⁾

قال العقيلي بعد أن روى له حديثاً: ولا يتابعه عليه إلا من هو دونه ومثله.⁽³⁰⁵⁾

وقال الساجي: فيه ضعف.⁽³⁰⁶⁾

قال ابن حبان: يقلب الأخبار ويرويها على غير جهتها.⁽³⁰⁷⁾

قال ابن عدي بعد أن ذكر له أحاديث: وأكثرها مما لا يتابع عليه وهو ممن يكتب حديثه مع ضعفه.⁽³⁰⁸⁾

ذكره ابن الجوزي في الضعفاء.⁽³⁰⁹⁾

قال الهيثمي: ضعيف جداً.⁽³¹⁰⁾

النتيجة: ضعيف.

13.3. حماد بن مالك الطائغ⁽³¹¹⁾ ويقال حماد المالكي .

أقوال العلماء:

قال البزار: ليس بالقوي من أصحاب الحسن.⁽³¹²⁾

قال ابن حجر: روى عنه عمر الأنماطي كذبه الفلاس.⁽³¹³⁾

قال الذهبي: رموه بالكذب.⁽³¹⁴⁾

النتيجة: رمي بالكذب.

14.3. سعيد بن محمد الوراق⁽³¹⁵⁾

أقوال العلماء:

قال البزار: ليس بقوي، وحدث عنه جماعة من أهل العلم واحتملوا حديثه، وكان من أهل الكوفة.⁽³¹⁶⁾

قال يحيى⁽³¹⁷⁾ والسعدي⁽³¹⁸⁾، والذهبي⁽³¹⁹⁾، والهيثمي⁽³²⁰⁾، والمقدسي⁽³²¹⁾: ضعيف، قال ابن سعد: كان

ضعيفاً.

وقد كتبوا عنه.⁽³²²⁾

قال ابن معين: ليس بشيء⁽³²³⁾ وكذلك قال أبو داود⁽³²⁴⁾، وقال مرة: ليس بثقة⁽³²⁵⁾ وكذلك قال

النسائي.⁽³²⁶⁾

قال ابن معين: ليس حديثه بشيء.⁽³²⁷⁾

ولينه أحمد وتكلم فيه بشيء⁽³²⁸⁾، وقال في موضع آخر: لم يكن بذاك وقد حكوا عنه حديثاً منكراً.⁽³²⁹⁾

قال أبو حاتم⁽³³⁰⁾ والبزار⁽³³¹⁾: ليس بقوي، وزاد البزار: وحدث عنه جماعة من أهل العلم واحتملوا

حديثه، وكان من أهل الكوفة.

قال الجوزجاني: غير ثقة.⁽³³²⁾

وذكره ابن حبان في الثقات.⁽³³³⁾

قال ابن عدي: يتبين على حديثه ورواياته ضعفه.⁽³³⁴⁾

ذكره يعقوب بن سفيان في باب من يرغب عن الرواية عنهم وقال: وكنت اسمع أصحابنا يضعفونه.⁽³³⁵⁾

وقال الحاكم⁽³³⁶⁾، والدارقطني⁽³³⁷⁾، والذهبي⁽³³⁸⁾: متروك.

قال ابن حجر: ضعيف.⁽³³⁹⁾

النتيجة: ضعيف.

15.3. سليمان بن داود اليمامي⁽³⁴⁰⁾

أقوال العلماء:

قال البزار: وأحاديث سليمان بن داود اليمامي لا نعلم أحدا شاركه فيها، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، وهو عندي ليس بالقوي لأن أحاديثه تدل عليه إن شاء الله.⁽³⁴¹⁾

قال البزار: سليمان لا يشارك في حديثه، وأحاديثه تدل على ضعفه إن شاء الله، وهو ليس بالقوي.⁽³⁴²⁾

وقال في موضع آخر بعد أن ذكر له حديثاً: سليمان بن داود لين، ولم يتابع على هذا.⁽³⁴³⁾

قال ابن معين: ليس بشيء⁽³⁴⁴⁾ قال الدارمي: أرجو أنه ليس كما قال يحيى، فإن يحيى بن حمزة روى عنه أحاديث حسناً كأنها مستقيمة، قال أبو حاتم: هذا شيء قد اشتبه على شيوخنا لاتفاق الاسمين؛ أما سليمان بن داود اليمامي الذي يروي عن الزهري، ويحيى بن أبي كثير، فهو ضعيف كثير الخطأ، وسليمان ابن داود الخولاني الذي يروي عن الزهري حديث الصدقات فهو دمشقي صدوق مستقيم الحديث إنما وقع التشبيه في هذا لأنهما جميعاً روي عن الزهري فمن لم يمعن النظر في تخلص أحدهما من الآخر اشتبه عليه أمرهما وتوهم أنهما واحد.⁽³⁴⁵⁾

قال البخاري: منكر الحديث.⁽³⁴⁶⁾

قال أبو حاتم: هو ضعيف الحديث منكر الحديث ما أعلم له حديث صحيحاً.⁽³⁴⁷⁾

وقال العقيلي: في حديث من بنى رواه أبان العطار عن يحيى يعني فخالف في إسناده.⁽³⁴⁸⁾

قال ابن حبان: يقلب الأخبار وينفرد بالمقلوبات عن الثقات⁽³⁴⁹⁾ وقال ابن حبان: ضعيف.⁽³⁵⁰⁾

قال ابن عدي: يروي عن يحيى بن أبي كثير أحاديث ليست بمحفوظة.⁽³⁵¹⁾

قال الشيخ ولسليمان بن وقال: أكثر رواياته عن يحيى بن أبي كثير ويروي عنه عمر بن يونس وفي بعض أحاديثه ورواياته عن يحيى بعض الإنكار مما لا يرويه عن يحيى غيره ولم أر للمتقدمين فيه كلاماً من صدق أو ضعف.⁽³⁵²⁾

وقال الدارقطني: متروك.⁽³⁵³⁾

قال الذهبي: واه.⁽³⁵⁴⁾

قال الذهبي: ضعفه غير واحد⁽³⁵⁵⁾ وذكره أبو زرعة الرازي⁽³⁵⁶⁾، وابن الجوزي⁽³⁵⁷⁾ في الضعفاء.

قال الهيثمي: ضعيف.⁽³⁵⁸⁾

النتيجة: ضعيف الحديث.⁽³⁵⁹⁾

16.3. عبد الملك بن حسين أبو مالك النخعي⁽³⁶⁰⁾

أقوال العلماء:

قال البزار: ليس بالقوي وقد روى عنه جماعة من أهل العلم وعنده أحاديث لم يتابع عليها.⁽³⁶¹⁾
 وقال في موضع آخر: وعبد الملك بن حسين هذا فليس بالقوي، وقد روى عنه جماعة واختلفوا في حديثه.⁽³⁶²⁾ وقال بعد أن أورد له حديثاً: وهذا الحديث إنما يعرف عن علي بن أبي طالب فجمع هذا الرجل فيه أبا موسى مع علي ولا نعلم أحداً جمعهما إلا عبد الملك بن حسين ولم يتابع عليه.⁽³⁶³⁾
 ضعفه أبو حاتم⁽³⁶⁴⁾، وأبو زرعة⁽³⁶⁵⁾، وأبو داود⁽³⁶⁶⁾، والدارقطني⁽³⁶⁷⁾ والهيثمي⁽³⁶⁸⁾.
 قال الجوزجاني⁽³⁶⁹⁾، والأزدي، والنسائي: متروك.⁽³⁷⁰⁾
 قال ابن معين: ليس بشيء.⁽³⁷¹⁾
 قال البخاري: ليس بالقوي عندهم.⁽³⁷²⁾
 قال ابن عدي: له أحاديث حسان وعامتها لا يتابع عليها.⁽³⁷³⁾
 وقال عمرو بن علي: ضعيف منكر الحديث.⁽³⁷⁴⁾
 وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه.⁽³⁷⁵⁾
 وقال الحاكم أبو أحمد: ليس بالقوي عندهم.⁽³⁷⁶⁾
 قال الذهبي: ضعفه.⁽³⁷⁷⁾
 قال الهيثمي: منكر الحديث.⁽³⁷⁸⁾
 قال ابن حجر: متروك.⁽³⁷⁹⁾
 النتيجة: متروك.

17.3. عمرو بن واقد الدمشقي⁽³⁸⁰⁾ أبو حفص مولاهُ قريش.

أقوال العلماء:

قال البزار: عمرو بن واقد ليس بالقوي، وقد احتمل الناس حديثه ورووا عنه، ومن قبله، ومن بعده
 فثقات.⁽³⁸¹⁾
 قال النسائي⁽³⁸²⁾، والدارقطني، والبرقاني⁽³⁸³⁾، متروك الحديث، قال الذهبي: تركوه.⁽³⁸⁴⁾
 كان أبو مسهر سيء الرأي فيه⁽³⁸⁵⁾، وقال في موضع آخر: كان يكذب من غير أن يتعمد.⁽³⁸⁶⁾
 وقال البخاري، وأبو حاتم، ودحيم، وأبو مسهر، ويعقوب بن سفيان: ليس بشيء.⁽³⁸⁷⁾
 وقال يعقوب بن سفيان عن دحيم: لم يكن شيوخنا يحدثون عنه، قال: وكأنه لم يشك أنه كان
 يكذب.⁽³⁸⁸⁾
 وقال عبد الله بن أحمد كان يعني محمد بن المبارك الصوري لا يحدث عن عمرو بن واقد حتى مات
 مروان الطاطري وكان مروان يقول عمرو بن واقد كذاب.⁽³⁸⁹⁾

وقال إبراهيم الجوزجاني: سألت محمد بن المبارك عنه فقال: كان يتبع السلطان، وكان صدوقاً قال إبراهيم: وما أدري ما قال الصوري أحاديثه معضلة منكر وكنا قديماً منكر حديثه.⁽³⁹⁰⁾

وقال البخاري⁽³⁹¹⁾ والترمذي⁽³⁹²⁾: منكر الحديث.

قال أبو حاتم: ضعيف الحديث، منكر الحديث.⁽³⁹³⁾

قال الجوزجاني: قد كنا قديماً ننكر حديثه وقد سألت عنه محمد بن المبارك الصوري فقال: كان يتبع السلطان وكان صدوقاً وما أدري ما قال الصوري أحاديثه معضلة مناكير.⁽³⁹⁴⁾

قال ابن حبان: كان ممن يقلب الأسانيد ويروي المناكير عن المشاهير فاستحق الترك.⁽³⁹⁵⁾

وقال ابن عدي: وهو من الشاميين ممن يكتب حديثه مع ضعفه.⁽³⁹⁶⁾

قال الذهبي: هالك⁽³⁹⁷⁾، وفي موضع آخر: واه⁽³⁹⁸⁾، وفي موضع آخر: لا يعرف.⁽³⁹⁹⁾

قال الهيثمي: وثقه محمد بن المبارك الصوري ورُد عليه، وقد ضعفه الأئمة وترك حديثه.⁽⁴⁰⁰⁾

وفي موضع آخر: رمي بالكذب وهو منكر الحديث.⁽⁴⁰¹⁾

قال ابن حجر: متروك.⁽⁴⁰²⁾

النتيجة: متروك.

18.3. عنبة بن مهران الحداد⁽⁴⁰³⁾

أقوال العلماء:

قال البزار بعد أن ذكر له حديثاً: وهو رجل ليس بالقوي وعنده فيه إسناد آخر.⁽⁴⁰⁴⁾

وقال في موضع آخر: لين الحديث حدث بأحاديث لم يتابع عليها.⁽⁴⁰⁵⁾

قال عثمان بن سعيد الدارمي: قلت ليحيى بن معين: عنبة بن مهران عن الزهري، من عنبة الذي يروي عنه يحيى بن المتوكل؟ فقال: لا أعرفه، قال أبو محمد: لأنه مجهول.⁽⁴⁰⁶⁾

قال البخاري: لا يتابع على حديثه.⁽⁴⁰⁷⁾

وقال أبو داود: ليس بشيء.⁽⁴⁰⁸⁾

قال أبو حاتم: منكر الحديث.⁽⁴⁰⁹⁾

قال ابن أبي حاتم: عنبة الحداد وهو عنبة بن مهران وفرق بينهما بعض الناس وهما واحد.⁽⁴¹⁰⁾ قال ابن حجر: وكذا فرق ابن عدي بين عنبة بن مهران وعنبة الحداد.⁽⁴¹¹⁾

قال العقيلي: يهيم في حديثه.⁽⁴¹²⁾

قال ابن عدي: عنبة بن مهران لم أعرف له غير هذا الحديث ولم يحضرني غيره وابن معين لا يعرفه لأنه ليس بالمعروف.⁽⁴¹³⁾

قال ابن حبان: كان ممن يروي عن الزهري ما ليس من حديثه وفي حديثه من المناكير التي لا يشك من الحديث صناعته أنها مقلوبة.⁽⁴¹⁴⁾

قال أبو الفضل المقدسي: متروك.⁽⁴¹⁵⁾

ضعفه الهيثمي⁽⁴¹⁶⁾، والمناوي.⁽⁴¹⁷⁾

النتيجة: ضعيف.

19.3. فايد أبو الورقاء.

أقوال العلماء:

قال البزار بعد أن ذكر له حديثاً: وهذا الحديث إنما ذكرناه عن فايد وإن كان فايد ليس بالقوي؛ لأننا لم نحفظ لفظ هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد فلذلك ذكرناه.⁽⁴¹⁸⁾

قال ابن معين: ليس بثقة.⁽⁴¹⁹⁾

قال علي بن المديني: ثقة.⁽⁴²⁰⁾

قال ابن أبي الدنيا: متروك.⁽⁴²¹⁾

قال البيهقي: ليس بالقوي.⁽⁴²²⁾

قال الذهبي: واه.⁽⁴²³⁾

النتيجة: ضعيف.

20.3. القاسم بن الغصن

أقوال العلماء:

قال البزار: ليس بالقوي في الحديث وإنما يكتب من حديثه ما لا يحفظ عن غيره.⁽⁴²⁴⁾

قال وكيع: لا بأس به.⁽⁴²⁵⁾

قال أحمد: يحدث بأحاديث مناكير.⁽⁴²⁶⁾

قال أبو داود: قلت لأحمد القاسم بن غصن قال كان هذا أرى بالشام ولم يرفعه.⁽⁴²⁷⁾

سكت عنه البخاري.⁽⁴²⁸⁾

قال العقيلي: لا يتابع على حديثه.⁽⁴²⁹⁾

وقال أبو حاتم: ضعيف.⁽⁴³⁰⁾ وقال الرازي: منكر الحديث.⁽⁴³¹⁾

قال ابن حبان: كان ممن يروي المناكير عن المشاهير ويقلب الأسانيد حتى يرفع المراسيل ويسند الموقوف لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد فأما فيما وافق الثقات فإن اعتبر به معتبر لم أر بذلك بأساً.⁽⁴³²⁾

وذكره في الثقات.⁽⁴³³⁾

قال الذهبي: ضعفه أبو حاتم وغيره.⁽⁴³⁴⁾

قال الهيثمي: ضعيف.⁽⁴³⁵⁾

النتيجة: ضعيف.

21.3. هشام بن زياد أبو المقدام.

أقوال العلماء:

قال البزار بعد أن ذكر له حديثاً: وهذا الحديث لا نعلم رواه عن سعيد، عن أبي هريرة إلا أبو المقدام، وهو هشام بن زياد ليس بالقوي، ولا نعلمه يروى عن أبي هريرة من غير هذا الوجه.⁽⁴³⁶⁾

وقال في موضع آخر: وهشام بن أبي هشام رجل من أهل البصرة يقال له هشام بن زياد أبو المقدام قد حدث عنه جماعة من أهل العلم وليس بالقوي في الحديث.⁽⁴³⁷⁾

قال النسائي⁽⁴³⁸⁾، وعلي بن الجنيدي، والأزدي⁽⁴³⁹⁾: متروك الحديث، وقال الذهبي⁽⁴⁴⁰⁾ والبيهقي⁽⁴⁴¹⁾: متروك، وترك ابن المبارك حديثه⁽⁴⁴²⁾ وضعفه ابن سعد⁽⁴⁴³⁾ وابن معين⁽⁴⁴⁴⁾، وأحمد وأبو زرعة⁽⁴⁴⁵⁾ والبخاري⁽⁴⁴⁶⁾ والعجلي⁽⁴⁴⁷⁾ والترمذي⁽⁴⁴⁸⁾، ويعقوب بن سفيان⁽⁴⁴⁹⁾، والنسائي⁽⁴⁵⁰⁾، والدارقطني⁽⁴⁵¹⁾، زاد ابن معين (ليس بشيء) وزاد يعقوب لا يفرح بحديثه.

قال ابن معين⁽⁴⁵²⁾، والنسائي⁽⁴⁵³⁾: ليس بثقة.

قال ابن معين: ليس حديثه بشيء.⁽⁴⁵⁴⁾

وقال البخاري: يتكلمون فيه.⁽⁴⁵⁵⁾

وقال أبو داود: غير ثقة.⁽⁴⁵⁶⁾

وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث ليس بالقوي وكان جاراً لأبي الوليد فلم يرو عنه وكان لا يرضاه ويقال إنه أخذ كتاب حفص المنقري عن الحسن فروى عن الحسن وعنده عن الحسن أحاديث منكراً وهو منكر الحديث.⁽⁴⁵⁷⁾

قال البزار: ليس بالقوي، ولا نعلمه يروى عن أبي هريرة من غير هذا الوجه.⁽⁴⁵⁸⁾

وقال النسائي: ليس بشيء.⁽⁴⁵⁹⁾

وقال أبو بكر بن خزيمة: لا يحتج بحديثه.⁽⁴⁶⁰⁾

قال ابن حبان: كان ممن يروي الموضوعات عن الثقات والمقلوبات عن الأثبات حتى يسبق إلى قلب المستمع أنه كان المتعمد لها لا يجوز الاحتجاج به.⁽⁴⁶¹⁾

قال ابن عدي: وأحاديثه يشبه بعضها بعضاً والضعف بين على رواياته.⁽⁴⁶²⁾

قال ابن عبد البر: فيه ضعف ولكنه محتمل فيما يرويه من الفضائل.⁽⁴⁶³⁾

قال الذهبي: ضعفه.⁽⁴⁶⁴⁾

قال الهيثمي: لا يحل الاحتجاج به، ضعفه جماعة، ولم يوثقه أحد.⁽⁴⁶⁵⁾

قال ابن حجر: ضعيف⁽⁴⁶⁶⁾، وقال في التقریب: متروك.⁽⁴⁶⁷⁾

النتيجة: متروك.

4. الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيد الأنام، خير من صلى وقام، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

وبعد الانتهاء من هذه الدراسة توصلت إلى نتائج منها:

1. أن قول البزار (ليس بالقوي) في الغالب تضعيف للراوي، وقد يكون تركه بعض النقاد.
 2. اختلاف مراد الأئمة في الجرح والتعديل.
 3. الرواة الذين قال فيهم البزار ليس بالقوي" وحكم عليهم "ليس بالقوي" (3) رواية.
 4. الرواة الذين قال فيهم البزار ليس بالقوي" وحكم عليهم بالضعف (11) راوياً
 5. الرواة الذين قال فيهم البزار ليس بالقوي" وحكم عليهم بالترك (5) رواية.
 6. الرواة الذين قال فيهم البزار ليس بالقوي" وحكم عليهم "ضعيف الحديث متروك" راوي واحد
 7. الرواة الذين قال فيهم البزار ليس بالقوي" وحكم عليهم بالكذب راوي واحد.
- من خلال ترجمة الرواة الذين قيل فيهم ليس بالقوي، يتبين للباحث أن عبارة ليس بالقوي تضعيف للراوي أو يغلب على الراوي الضعف، وقد يصل إلى الترك، كما هو واضح.

التوصيات:

1. دراسة المراد بـ (ليس بالقوي) عند العلماء.
 2. بذل الجهد في البحث عن مراد العلماء في حكمهم على الراوي، وبيان ذلك، حيث أن لكل ناقد حكم يختص به عن غيره.
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

5. أهم المصادر والمراجع

- ابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي الجرح والتعديل، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - 1271 - 1952، الطبعة: الأولى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند سنة 1372 هـ - 1952 م
- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، الضعفاء والمتروكين تحقيق: عبد الله القاضي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1406، الطبعة: الأولى
- ابن حبان: الإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي المتوفي سنة (354هـ 695م)، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار النشر: دار الفكر - الطبعة: الأولى 1395 هـ - 1975 م.
- ابن حجر: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي الوفاة: 852 هـ، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار النشر: دار الرشيد - سوريا - الطبعة لأولى، 1406 - 1986 .
- ابن حجر: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي الوفاة: 852 هـ، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند، دار النشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت الطبعة: الثالثة - 1406 - 1986.

- ابن عدي: الإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (277هـ/365 هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، الناشر: دار الفكر، مكان النشر: بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، سنة النشر 1409 هـ - 1988م.
- ابن معين: أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (المتوفى: 233هـ)، تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، المحقق: د. أحمد محمد نور سيف، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1399 - 1979م.
- أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت: 202هـ - 275هـ) سؤالات أبي عبيد الأجرى أبا داود سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني في معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم، دراسة وتحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي الناشر: مؤسسة الريان مكتبة دار الاستقامة، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م .
- أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، كتاب الضعفاء: الرسالة العلمية: لسعدي ابن مهدي الهاشمي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1402هـ/1982م.
- أبو القاسم: خالد بن محمد بن راجح، مدلول مصطلح (ليس بالقوي عندهم) عند الإمام البخاري دراسة تطبيقية مقارنة، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية في العدد الخامس والثلاثون ربيع الآخر 1436هـ .
- حمادي: سعاد جعفري حمادي، أوفى الشرح باختلاف دلالة ألفاظ الجرح، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، بحث منشور في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية بتاريخ 2011م
- المعلمي: عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتيمي اليماني (المتوفى: 1386هـ التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني - زهير

6. الحواشي:

- (1) بلغ عدد الرواة الذين قال فيهم البزار "ليس بالقوي" 41 رAOياً، وتمت دراستهم جميعاً، ولكنة صفحات البحث، وحتى تتوفر فيه شروط النشر، تم الاقتصار على 21 رAOياً كنماذج تطبيقية، وتم عمل فهرس بأسماء جميع الرواة في نهاية البحث.
- (2) الذهبي: ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل (ص: 171، 172)
- (3) الذهبي: الموقظة في علم مصطلح الحديث (ص: 82).
- (4) سير أعلام النبلاء، ط الرسالة (11/ 82).
- (5) بداية الموضوع كان عبارة عن أفكار طرحت في المواقع الالكترونية في مجلد بعنوان (مواضيع وإشارات مقترحة لأبحاث علمية محكمة ورسائل ماجستير ودكتوراه)، وكان من ضمن الأفكار (ليس بالقوي) عند البزار.
- (6) بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية جامعة القصيم المجلد (13) العدد (1) 1441هـ - 2019م.
- (7) بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية العدد (35) 1436هـ - وقد استفدت منه في تقسيم بعض مفردات الخطة، وطريقة البحث.
- (8) الذهبي: الموقظة في علم مصطلح الحديث (ص: 82)
- (9) المدني: سؤالات ابن أبي شيبه (ص: 59) برقم (25)
- (10) المدني: لسؤالات ابن أبي شيبه (ص: 78) برقم (67)
- (11) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (3/ 496) برقم (2247).
- (12) الدارقطني سؤالات السلمي (ص: 25) برقم (311).

- (13) الذهبي: الموقظة في علم مصطلح الحديث (ص: 83).
- (14) البخاري: التاريخ الكبير (3/ 135) برقم (457) قال ابن حجر: ضعيف يكاد أن يترك. ابن حجر: تقريب التهذيب (ج1 ص157) برقم (1193).
- (15) البخاري: التاريخ الكبير (4/ 59) برقم (1956) قال ابن حجر: متروك ورماء بن حبان بالوضع وكان رافضياً. ابن حجر: تقريب التهذيب (ج1 ص231) برقم (2241).
- (16) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (9/ 226).
- (17) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (2/ 248) برقم (884).
- (18) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (6/ 158) برقم (869).
- (19) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (3/ 421).
- (20) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (3/ 421).
- (21) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (5/ 154).
- (22) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (2/ 133).
- (23) السخاوي: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (2/ 128).
- (24) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج6 ص370)، (2042).
- (25) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (6/ 159). انظر: سعاد جعفري: أوفى الشرح باختلاف دلالة ألفاظ الجرح (54، 55).
- (26) ابن القطان: بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام (3/ 462). انظر: سعاد جعفري: أوفى الشرح باختلاف دلالة ألفاظ الجرح (54، 55).
- (27) الخطيب: تاريخ بغداد (ج3 ص243) (1326).
- (28) المعلمي: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل (2/ 708)، (235) انظر: سعاد جعفري: أوفى الشرح باختلاف دلالة ألفاظ الجرح (54، 55).
- (29) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (24/ 350).
- (30) الدارقطني: سؤالات الحاكم (ص: 192)، (294).
- (31) المعلمي: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل (1/ 442).
- (32) محمد سلامة: لسان المحدثين (معجم مصطلحات المحدثين) (4/ 360).
- (33) محمد سلامة: لسان المحدثين (معجم مصطلحات المحدثين) (4/ 362).
- (34) قاسم علي: مباحث في علم الجرح والتعديل (ص71)، وانظر: محمد سلامة لسان المحدثين (معجم مصطلحات المحدثين) (4/ 362).
- (35) أحمد بن حنبل: العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله (1/ 384، 385) برقم (751، 752).
- (36) قاسم علي: مباحث في علم الجرح والتعديل (ص72).
- (37) البزار: البحر الزخار المعروف بمسند البزار (ج1 ص35) تحقيق محفوظ الرحمن زين الله مؤسسة علوم القرآن بيروت - مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة ط الأولى 1409 هـ - 1988 م.
- (38) السخاوي: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (2/ 129).
- (39) السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (1/ 281، 282).
- (40) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (11/ 362)، (5186).
- (41) البخاري: التاريخ الكبير (ج1 ص283)، (913)، البخاري: ضعفاء البخاري (ج1 ص12)، (3).

- (42) الترمذي: علل الترمذي الكبير (1/202)(360)
- (43) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج1 ص148)، (79)، الذهبي: تاريخ الإسلام (ج12 ص49)، (4) مسلم: الكنى والأسماء للإمام مسلم بن الحجاج (1/57)(87)
- (44) ابن حبان: المجروحين (ج1 ص103، 104)، (13)
- (45) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج1 ص238)، (70)
- (46) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج1 ص148)، (79)، الذهبي: تاريخ الإسلام (ج12 ص49)، (4)
- (47) أبو نعيم: ضعفاء الأصبهاني (ج1 ص57) (3)
- (48) العقيلي: لضعفاء الكبير (ج1 ص71)، (73)
- (49) ابن الجوزي: الموضوعات لابن الجوزي (3/128)، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ج1، 2: 1386 هـ - 1966 م، ج3: 1388 هـ - 1968 م
- (50) القيسراني: ذخيرة الحفاظ (1/218)(63) تحقيق: د. عبد الرحمن الفريوائي، الناشر: دار السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996 م
- (51) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (5/50)(8007) تحقيق: د. عبد الرحمن الفريوائي، الناشر: دار السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996 م
- (52) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (14/398)، (8145)
- (53) المناوي: فيض القدير (1/600) الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الأولى 1415 هـ - 1994 م
- (54) أبو زرعة: الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البردعي (2/504) قلت (16-ب-):
- (55) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (8/11)(17193)
- (56) ابن حجر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية (2/95)(641)
- (57) هذه النسبة إلى موضعين، أحدهما إلى خوزستان، وهي كور الأهواز، ويقال لها بلاد الخوز والنسبة إليها خوزي والثاني إلى شعب الخوز وهي محلة بمكة. السمعاني: الأنساب (5/229)
- (58) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (1/285)، (182)
- (59) مسند البزار = البحر الزخار (12/246)(5992)
- (60) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/428)(903)
- (61) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (2/141)(1386)
- (62) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ج2 ص146، (480)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص157)، (327)
- (63) الجرح والتعديل ج2 ص146، (480)
- (64) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ج2 ص146، (480)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص157)، (327)
- (65) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص157)، (327)
- (66) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج1 ص226)، (62)
- (67) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص157)، (327)
- (68) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (9/126)
- (69) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ج2 ص146، (480)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص157)، (327)
- (70) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص157)، (327)
- (71) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ج2 ص146، (480)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج1 ص226)، (62)
- (72) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج1 ص226)، (62)

- (73) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ج 2 ص 146)، (480)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 157)، (327)
- (74) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 157)، (327)
- (75) البخاري: التاريخ الكبير (ج 1 ص 336)، (1058)، البخاري: ضعفاء البخاري (ج 1 ص 14)
- (76) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 157)، (327).
- (77) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 157)، (327).
- (78) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 157)، (327)
- (79) النسائي: الضعفاء للنسائي (ج 1 ص 12)، (14)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 226)، (62)
- (80) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 157)، (327)
- (81) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 225)، (62)
- (82) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 229)، (62)
- (83) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 100)، (8)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 157)، (327)
- (84) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 226)، (62)
- (85) البيهقي: سنن البيهقي الكبرى (1/32) (129)، تحقيق: محمد عبد القادر عطاءالناشر: مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414 - 1994، عدد الأجزاء : 10
- (86) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (2/450) (3275)
- (87) المكي: بفتح الميم وتشديد الكاف، وهذه النسبة إلى أشرف بقعة على وجه الأرض، منزل الأنبياء، ومهبط الوحي. السمعاني: الأنساب (12/417)، ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب (3/253).
- (88) البضري: بفتح الباء الموحدة وسكون الصاد المهملة وفي آخرها الراء، هذه النسبة إلى البصرة. السمعاني: الأنساب (2/253)
- (89) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (3/211)، (997)، (9/49)، (3572)، (10/443)، (4599) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
- (90) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (11/113) (4833)، (11/114) (4835)
- (91) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (11/161) (4896)
- (92) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (13/219) (6698)، (17/179) (9802) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (4/184) (3498) تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1399هـ - 1979م، عدد الأجزاء: 4
- (93) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (3/382) (3006)
- (94) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 283)، (120)
- (95) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 198)، (669)،
- (96) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 198)، (669)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
- (97) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 283)، (120)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 92)، (104)
- (98) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 198)، (669)
- (99) الجوزجاني: أحوال الرجال (ج 1 ص 149)، (261)
- (100) البخاري: التاريخ الكبير (ج 1 ص 372)، (1179)، البخاري: ضعفاء البخاري (ج 1 ص 17)، (19)
- (101) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
- (102) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 198)، (669)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 92)، (104)
- (103) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)

- (104) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 282)، (120)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (105) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 91)، (104)
 (106) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 198)، (669)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (107) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 283)، (120)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 92)، (104)
 (108) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 198)، (669)، ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 120)، (36)
 (109) ابن معين: تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (ج 4 ص 81)، (3236)
 (110) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 283)، (120)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (111) الجوزجاني: أحوال الرجال (ج 1 ص 149)، (261)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 283)، (120) م
 (112) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 198)، (669)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (113) أبو الوفا ابن العمري: الاغتباط بمن رمي بالاختلاط (ج 1 ص 55)، (11)
 (114) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (115) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 284)، (120)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (116) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 120)، (36)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (117) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (118) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 92)، (104)
 (119) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (120) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (121) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (122) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 91)، (104)
 (123) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598) الدولابي: الكنى والأسماء (ج 2 ص 732)، (2957)
 (124) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (125) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (126) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 1 ص 121) (417)، الذهبي:
 المغني في الضعفاء (ج 1 ص 87)، (716)
 (127) ابن سعد: طبقات ابن سعد ج 7 ص 274، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 289)، (598)
 (128) الذهبي: المغني في الضعفاء (ج 1 ص 87)، (716)
 (129) الذهبي: الكاشف (ج 1 ص 249)، (408)
 (130) الذهبي: المقتنى في سرد الكنى (ج 1 ص 65)، (160)
 (131) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 110)، (484) وواقفه في تحرير التقريب (140/1) (484)
 (132) الثَّقَفِيُّ: بفتح الثاء المثناة، والقاف والفاء، هذه النسبة إلى ثقيف، وهو ثقيف بن منبه بن بكر بن هوازن بن منصور ابن
 عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر، وقيل: إن اسم ثقيف قسي، ونزلت أكثر هذه القبيلة بالطائف، وانتشرت
 منها في البلاد. السمعاني: الأنساب (3/ 139)
 (133) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (232 / 12)، (5956)
 (134) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (ج 2 ص 203)
 (135) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (ج 2 ص 203)
 (136) ابن حجر: لسان الميزان (ج 1 ص 445)

- (137) الذهبي: المقتنى في سرد الكنى (ج 1 ص 94)
- (138) النسائي: الضعفاء (ج 1 ص 17)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 95)
- (139) الدارقطني: الضعفاء والمتروكون (1/256)، الذهبي: المغني في الضعفاء (ج 1 ص 89)
- (140) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 315)
- (141) البخاري: التاريخ الكبير (ج 1 ص 377)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 315)
- (142) ابن حجر: لسان الميزان (ج 1 ص 445)
- (143) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 126)
- (144) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 316)
- (145) ابن حجر: لسان الميزان (ج 1 ص 445)
- (146) انظر: بحثي الموسوم بعنوان (الرواة الذين قال فيهم الذهبي مشاهة فلان) المنشور في المجلة العربية الإسلامية بغزة (المجلد الثاني العدد السابع بتاريخ 30 ديسمبر 2019م . والمراد بالتمسية عنده حسب ماتوصل إليه الباحث التوثيق اليسير في الراوي ولا يصل إلى حد الثقة.
- (147) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 1 ص 417)
- (148) الأموي: بضم الألف، وفتح الميم، وكسر الواو، هذه النسبة إلى أمية، والمشهور بهذه النسبة جموع كثيرة، منهم: بنو أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي، الذين ولوا الخلافة، وهم ينتسبون إلى أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف، وفيهم كثرة من الخلفاء والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين. السمعاني: الأنساب (1/348)، الجزري: للباب في تهذيب الأنساب (1/85).
- (149) المدني: بفتح الميم، والذال المهملة المكسورة، بعدها الياء آخر الحروف، وفي آخرها النون، هذه النسبة إلى عدة من المدن، منها مدينة رسول الله، وأكثر ما ينسب إليها يقال: «المدني». السمعاني الأنساب (12/152)
- (150) البزار: مسند البزار (2/109)، (406) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/287) (596)
- (151) البزار: مسند البزار (2/109)، (406) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/287) (596)
- (152) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (15/275) (8761)
- (153) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (3/215) (1002) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (2/318) (1777) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (154) ابن حجر: تهذيب التهذيب، (ج 1 ص 211)
- (155) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 227)
- (156) النسائي: الضعفاء (ج 1 ص 19)
- (157) السلمي: سؤالات السلمي للدارقطني (ص: 129)
- (158) ابن حجر: تهذيب التهذيب، (ج 1 ص 211)
- (159) البخاري: ضعفاء البخاري (ج 1 ص 17)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 102) الدولابي: الكنى والأسماء (2/601)، ابن شاهين: تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين (ص: 55) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 1 ص 102)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (160) أحمد بن حنبل: العلل ومعرفة الرجال، لأحمد رواية ابنه عبد الله (1/26)
- (161) تهذيب التهذيب، (ج 1 ص 210)
- (162) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 102)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 326).
- (163) ابن معين: سؤالات ابن الجنيد (ص: 321)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 102)

- (164) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (165) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 102)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 326)
- (166) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 227)، ابن حجر: تهذيب التهذيب، (ج 1 ص 211)
- (167) الضعفاء الكبير (ج 1 ص 102)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (168) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 326)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (169) البخاري: التاريخ الكبير (ج 1 ص 396)
- (170) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 227)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 102)
- (171) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 326)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (172) أحمد بن حنبل: العلل ومعرفة الرجال، لأحمد رواية المروزي وغيره (ص: 123، 124)
- (173) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (174) البخاري: التاريخ الكبير (ج 1 ص 396)، الذهبي: الكاشف (ج 1 ص 237)
- (175) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 211)
- (176) الدولابي: الكنى والأسماء (2/ 601)
- (177) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة (2/ 869)
- (178) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 131)
- (179) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 328)
- (180) الخليلي: الإرشاد في معرفة علماء الحديث (1/ 194)
- (181) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 1 ص 345)
- (182) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 102) برقم (368) ووافقوه في التحرير (120/1) برقم (368)
- (183) الزُّهري: بضم الزاي، وسكون الهاء، وكسر الراء، هذه النسبة إلى زهرة بن كلاب، بن مرة، بن كعب، بن لؤي، وهي من قريش. السمعاني: الأنساب (6/ 350)، ابن الاثير الجزري: للباب في تهذيب الأنساب (2/ 82)
- (184) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (4/ 195)، (1356)، الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/ 314) (656)
- (185) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (4/ 196) (1357) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/ 194) (383)
- (186) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/ 149) (287)
- (187) البخاري: التاريخ الكبير (ج 1 ص 417)، (1332) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 248)، (884)
- (188) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 248)، (884)
- (189) الدارقطني: الضعفاء والمتروكون للدارقطني (ص: 12) (107)
- (190) الجوزجاني: أحوال الرجال (ج 1 ص 195)، (356)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 346)، (179)
- (191) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 248)، (884)
- (192) الجرح والتعديل (ج 2 ص 248)، (884)
- (193) الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 346)، (179)
- (194) الدولابي: الكنى والأسماء (ج 1 ص 418)، (1574)
- (195) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 171)، (101)
- (196) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 1 ص 346)، (179)
- (197) ابن شاهين: تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين لابن شاهين (ص: 51) (30) تحقيق: صبحي السامرائي، الناشر: الدار السلفية - الكويت، الطبعة: الأولى، 1404 - 1984، عدد الأجزاء: 1

- (198) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. محقق (1/396)(1769)
- (199) بفتح الغين المعجمة والنون وكسر الواو، هذه النسبة إلى غنى بن يعصر - وقيل اعصر، واسمه منبه بن سعد ابن قيس عيلان بن مضر. السمعاني: الأنساب للسمعاني (10/86)
- (200) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (1/292)، (188)
- (201) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (13/444)(7204)
- (202) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج2 ص401)، (1578) المزي: تهذيب الكمال (ج4 ص38)، (651)
- (203) ابن معين: تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (ج4 ص113)، (3428)
- (204) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج2 ص49)، (286)، ابن حجر: لسان الميزان (ج2 ص5)، (16)
- (205) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج2 ص401)، (1578)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج1 ص161)، (202)
- (206) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج2 ص49)، (285)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (207) المزي: تهذيب الكمال (ج4 ص38)، (651)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (208) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (209) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج2 ص49)، (286)
- (210) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (211) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (212) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج2 ص49)، (286)
- (213) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج2 ص401)، (1578)، المزي: تهذيب الكمال (ج4 ص38)، (651)
- (214) البخاري: التاريخ الكبير (ج2 ص119)، (1896)
- (215) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (216) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج2 ص400)، (1577)
- (217) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج1 ص161)، (202)
- (218) ابن حبان: المجروحين (ج1 ص198)، (154)
- (219) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج2 ص49)، (285)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (220) ابن حجر: لسان الميزان (ج2 ص5) (برقم 16)
- (221) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج2 ص49)، (286)
- (222) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص373)، (786)
- (223) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج2 ص400)، (1577) (ج2 ص401)، (1578)
- (224) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج1 ص121)، (649)، ووافقه في التحرير (1/167) (649)،
- (225) الحارثي: هذه النسبة إلى قبائل منها إلى بني حارثة من الخزرج، منهم من بنى حارثة بن الحارث، ومنهم إلى بني الحارث بن مالك، بن ربيعة، بن كعب، بن الحارث. الأنساب للسمعاني (4/8، 9)
- (226) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (15/302)، (8818)، ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج2 ص11)، (249) (685)
- (227) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (7/132) (2685)
- (228) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج2 ص357)، (1359)
- (229) المزي: تهذيب الكمال (ج4 ص119)، (687)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج1 ص393)، (823)
- (230) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج2 ص357)، (1359)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج1 ص140)، (171)
- (231) المروزي: العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية المروزي وغيره ت وصي الله عباس (ص: 232)(457)

- (232) المزي: تهذيب الكمال (ج 4 ص 119)، (687)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (233) البخاري: التاريخ الكبير (ج 2 ص 74)، (1736)
- (234) المزي: تهذيب الكمال (ج 4 ص 119)، (687)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (235) المزي: تهذيب الكمال (ج 4 ص 119)، (687)
- (236) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 2 ص 11)، (249)، المزي: تهذيب الكمال (ج 4 ص 119)، (687)
- (237) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. محقق (7/ 339) (12728)
- (238) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 357)، (1359)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (239) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (240) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 357)، (1359)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 140)، (171)
- (241) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (242) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 188)، (130)
- (243) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 2 ص 12)، (249)، ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 1 ص 142)، (524)
- (244) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (245) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (246) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (247) البيهقي: سنن البيهقي الكبرى (2/ 243) (3129)
- (248) تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (249) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 1 ص 393)، (823)
- (250) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 123)، (685)، ووافقه في التحرير (172/1)
- (251) الكندي: بكسر الكاف، وسكون النون، وفي آخرها الدال المهملة، هذه النسبة إلى كندة، وهي قبيلة مشهورة من اليمن تفرقت في البلاد، وكان منها جماعة من المشهورين في كل فن. السمعاني: الأنساب (11/ 161)
- (252) الكوفي: بضم الكاف، وفي آخرها الفاء، هذه النسبة إلى بلدة بالعراق، وهي من أمهات بلاد المسلمين، بنيت في زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه. السمعاني: الأنساب (11/ 172).
- (253) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (1/ 180)، (100)، ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 67)، (255)
- (254) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 67)، (255)
- (255) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 429)، (1707)
- (256) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 2 ص 429)، (1707)
- (257) أبو زرعة الرازي: الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي (2/ 687)
- (258) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 67)، (255)
- (259) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 202)، (157)
- (260) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 2 ص 65)، (297)، ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 67)، (255)
- (261) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 67)، (255)
- (262) أبو نعيم: ضعفاء الأصبهاني (ج 1 ص 67)، (36)
- (263) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 67)، (255)، ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 1 ص 153)، (590)
- (264) أبو الوفا ابن سبط العجمي: الكشف الحثيث (ج 1 ص 78)، (177)
- (265) الذهبي: المغني في الضعفاء (ج 1 ص 115)، (1010)

- (266) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 67)، (255)
- (267) البيهقي: البعث والنشور للبيهقي (ص: 69) (78)
- (268) القُرشي: بضم القاف، وفتح الراء، وفي آخرها الشين المعجمة، هذه النسبة إلى قريش. السمعاني: الأنساب (10 369)
- (269) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (9 / 34)، (3550)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 2 ص 371)، (754)
- (270) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (16 / 174) (9285)
- (271) إبراهيم الختلي: سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين (ص: 379)، (457)
- (272) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 2 ص 371)، (754)
- (273) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (1 / 335)
- (274) الذهبي: الكاشف (ج 1 ص 344)، (1183)
- (275) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 8 ص 220)، (4334)
- (276) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 8 ص 220)، (4334)
- (277) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 3 ص 122)، (564)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 2 ص 371) (754)
- (278) البخاري: التاريخ الكبير (ج 2 ص 340)، (2676)
- (279) سليمان بن الأشعث: سؤالات الأجرى (ص: 252)، (334)
- (280) العجلي: معرفة الثقات (ج 1 ص 312)، (336)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 2 ص 371)، (754)
- (281) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 3 ص 122)، (564)
- (282) النسائي: الضعفاء للنسائي (ج 1 ص 30)، (123)
- (283) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 257)، (314)
- (284) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 248)، (232)
- (285) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 2 ص 212)، (397)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 2 ص 371)، (754)
- (286) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 175)، (1451)، ووافقوه في التحرير (1/ 310) (1451)
- (287) التميمي: بفتح التاء المنقوطة باثنتين من فوقها، والياء المنقوطة باثنتين من تحتها بين الميمين المكسورتين، هذه النسبة إلى تميم. السمعاني: الأنساب (3 / 76)
- (288) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (11 / 277)، (5069)، (64/2) (1212)
- (289) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 3 ص 142)، (625)
- (290) ابن المدني: سؤالات ابن أبي شيبه (ص: 78)، (67)
- (291) ابن معين: تاريخ ابن معين - رواية الدوري (3 / 333)، (1604)
- (292) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 3 ص 142)، (625)
- (293) النسائي: الضعفاء للنسائي (ج 1 ص 31)، (135)
- (294) المقدسي: ذخيرة الحفاظ (1 / 253)، (141)
- (295) ابن معين: تاريخ ابن معين رواية الدوري (3 / 485)، (2374)، ابن معين: تاريخ ابن معين رواية ابن محرز (1 / 58)
- (296) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 2 ص 366) 2257 (2962 ت)
- (297) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 2 ص 242)، (419)
- (298) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 348)، (1413)
- (299) سليمان بن الأشعث: سؤالات الأجرى (ص: 138)، (94)
- (300) البخاري: التاريخ الكبير (ج 3 ص 25)، (101)

- (301) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 348)، (1413)
- (302) الجوزجاني: أحوال الرجال (ج 1 ص 73)، (90)
- (303) أبو زرعة الرازي: الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي (2/ 436)
- (304) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 3 ص 142)، (625)
- (305) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 1 ص 311)، (381)
- (306) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 348)، (1413)
- (307) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 251)، (239)
- (308) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 2 ص 243)، (419)
- (309) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 1 ص 233)، (995)
- (310) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (2/ 200)، (3021)
- (311) الصايغ: بفتح الصاد، وكسر الياء المنقوطة باثنتين من تحتها، وفي آخرها الغين المعجمة، هذه النسبة إلى عمل الصياغة وصوغ الذهب. السمعاني: الأنساب (8/ 266)
- (312) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (9/ 116)، (3664)
- (313) ابن حجر: لسان الميزان (ج 2 ص 353)، (1425)
- (314) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 2 ص 373)، (2284) (2973)
- (315) بفتح الواو وتشديد الراء و [4] في آخرها القاف، هذا اسم لمن يكتب المصاحف وكتب الحديث وغيرها، وقد يقال لمن يبيع الورق - وهو الكاغذ - ببغداد الوراق أيضاً. السمعاني: الأنساب (13/ 300)
- (316) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (14/ 333)، (8007)
- (317) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 3 ص 403) (827)، الخطيب: تاريخ بغداد (ج 9 ص 71)، (4656)
- (318) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 1 ص 325)، (1436)
- (319) الذهبي: الكاشف (ج 1 ص 443)، (1952)
- (320) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (3/ 315) (4707)
- (321) ذخيرة الحفاظ (5/ 2512) (5826)
- (322) ابن سعد: طبقات ابن سعد (ج 6 ص 399)
- (323) ابن معين: من كلام أبي زكريا في الرجال (ج 1 ص 70)، (194)
- (324) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 1 ص 325)، (1436)
- (325) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 9 ص 71)، (4656)
- (326) النسائي: لضعفاء للنسائي (ج 1 ص 53)، (273)
- (327) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 4 ص 58)، (260)
- (328) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 9 ص 71)، (4656)
- (329) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 9 ص 71)، (4656)
- (330) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 4 ص 58)، (260)
- (331) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (14/ 333)، (8007)
- (332) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 9 ص 71)، (4656)
- (333) ابن حبان: الثقات (ج 6 ص 374)، (8166)
- (334) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 4 ص 58)، (260)

- (335) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 9 ص 71)، (4656)
- (336) الحاكم: المستدرک علی الصحیحین للحاکم (3/ 145) (4657)
- (337) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (ج 9 ص 71)، (4656)
- (338) الحاكم: المستدرک علی الصحیحین للحاکم (3/ 145) (4657)
- (339) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 240)، (2387)، ووافقوه في التحرير (72/2) (2387)
- (340) اليمامي: بفتح الياء المعجمة بنقطتين من تحتها، واليمين بينهما الألف، هذه النسبة إلى اليمامة، وهي بلدة من بلاد العوالي مشهورة. السمعي: الأنساب (13/ 522). واليمامة: جزء من هضبة نجد أحد أقاليم الجزيرة العربية التي تمتد من أقليم الهضاب الغربية غرباً حتى نطاق الدهناء الرملي شرقاً. ويبلغ هذا الإمتداد الغربي الشرقي (4400) ميل، وتمتد من النفوذ الكبير شمالاً حتى الربع الخالي جنوباً.. ولاية اليمامة للوشمي (ص 28). أما حواضر اليمامة في وقتنا الحاضر فهي ((العارض وقاعدته الرياض، والخرج وقاعدته السيح، وادي بريك وقاعدته الحوطة، والأفلاج وقاعدته ليلي، والسليل وقاعدته السليل، وادي الدواسر وقاعدته الخماسين، وضرمى وقاعدتها البلاد، والشعيب وقاعدته حريملاء، والمحمل وقاعدته ثادق، وسدير وقاعدته المجمع، والغات والزلفي وقاعدته الزلفي، الوشم وقاعدته شقراء، والعارض وقاعدته القويعة)) الوشمي: ولاية اليمامة (ص: 32)
- (341) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (15/ 221)، (8639)، الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (2/ 383) (1906) (4/ 146) (3405)
- (342) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/ 205) (405) (1/ 353) (736)، (2/ 6) (1079)
- (343) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (2/ 178) (1466)
- (344) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 3 ص 288)، (3915) 3452، ابن معين: من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (ص: 39)، (42)
- (345) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 334)، (419)
- (346) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 2 ص 126)، (607)
- (347) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 4 ص 110)، (487)
- (348) ابن حجر: لسان الميزان (ج 3 ص 83)، (297)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 2 ص 126)، (607)
- (349) ابن حبان: المجروحين (ج 1 ص 334)، (419)
- (350) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 3 ص 288)، (3915) 3452، (3915)
- (351) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 3 ص 259)، (738)
- (352) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 3 ص 259)، (738)
- (353) أحمد البرقاني: سؤالات البرقاني (ص: 33)، (192)، (193)
- (354) الحاكم: المستدرک علی الصحیحین للحاکم (2/ 206) (2768)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990، عدد الأجزاء: 4
- (355) الذهبي: المغني في الضعفاء (ج 1 ص 279)، (2578)
- (356) أبو زرعة الرازي: الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على أسئلة البرذعي - (1/ 105)، (179)
- (357) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 2 ص 18)، (1518)
- (358) الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (2/ 178) (1466)
- (359) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (2/ 16) (1940)
- (360) بفتح النون والحاء المعجمة بعدها العين المهملة، هذه النسبة إلى النخع، وهي قبيلة من العرب نزلت الكوفة، ومنها

- انتشر ذكرهم السمعاني: الأنساب (62 / 13)
- (361) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (17 / 135)، (9727)، (17 / 135) (9727)
- (362) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (5 / 431) (2067)
- (363) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (8 / 122) (3126)
- (364) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 5 ص 347)، (1641)
- (365) أبو زرعة الرازي: الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على أسئلة البرذعي (3 / 816)، (142)
- (366) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 12 ص 240)، (1006)
- (367) الدارقطني: الضعفاء والمتروكون (2 / 163)، تحقيق: د. عبد الرحيم محمد القشقري، أستاذ مساعد بكلية الحديث بالجامعة الإسلامية، الناشر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (360)، الدارقطني: العلل الواردة في الأحاديث النبوية (15/415) (4106)، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الناشر: دار طيبة - الرياض، الطبعة: الأولى 1405 هـ - 1985 م، والمجلدات من الثاني عشر، إلى الخامس عشر، علق عليه: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، الناشر: دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة: الأولى، 1427 هـ
- (368) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (2 / 22) (1972)
- (369) الجوزجاني: أحوال الرجال (ج 1 ص 60)، (65)
- (370) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 12 ص 240)، (1006)
- (371) ابن معين: تاريخ ابن معين - رواية ابن محرز (1 / 58)
- (372) البخاري: ضعفاء البخاري (ج 1 ص 73)، (219)
- (373) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 5 ص 303)، (1447)
- (374) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 12 ص 240)، (1006)
- (375) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 12 ص 240)، (1006)
- (376) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 12 ص 240)، (1006)
- (377) الذهبي: الكاشف (ج 2 ص 456)، (6809)، الذهبي: المغني في الضعفاء (ج 2 ص 404)، (3807)
- (378) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (1 / 151) (519)
- (379) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 670)، (8337)، ووافقه في التحرير (4 / 266) (8337)
- (380) الدمشقي: بكسر الدال المهملة، والميم المفتوحة، والشين المعجمة الساكنة، وفي آخرها القاف، هذه النسبة إلى دمشق، وهي أحسن مدينة بالشام، وأكثرها أهلاً، وأزهرها، ويضرب بحسنها المثل. السمعاني: الأنساب (5 / 373، 374)، ابن الأثير الجزري: اللباب في تهذيب الأنساب (1 / 508)
- (381) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (10 / 66)، (4130)، الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (3 / 351) (2921)
- (382) النسائي: الضعفاء (ج 1 ص 80)، (453)
- (383) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 8 ص 101)، (191)
- (384) الذهبي: الكاشف (ج 2 ص 90)، (4246)
- (385) ابن حبان: لمجروحين (ج 2 ص 77)، (627)
- (386) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 8 ص 101)، (191)
- (387) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 6 ص 267)، (1475) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 8 ص 101)، (191)
- (388) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 8 ص 101)، (191)
- (389) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 8 ص 101)، (191)

- (390) الكامل في الضعفاء (ج 5 ص 117)، (1283) تهذيب التهذيب (ج 8 ص 101)، (191)
- (391) البخاري: ضعفاء البخاري (ج 1 ص 85)، (263)، البخاري: التاريخ الكبير (ج 6 ص 379)، (2698)،
- (392) الترمذي: سنن الترمذي (4/ 149)، (2340)
- (393) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 6 ص 267)، (1475)
- (394) الجوزجاني: أحوال الرجال (ج 1 ص 167)، (297)
- (395) ابن حبان: المجروحين (ج 2 ص 77)، (627)
- (396) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 5 ص 117)، (1283)
- (397) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 5 ص 351)، (6471)
- (398) الذهبي: المقتنى في سرد الكنى (ج 1 ص 190)، (1644)
- (399) الذهبي: المغني في الضعفاء (1/ 14)، (79)
- (400) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. (4/ 219) (6960)
- (401) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (1/ 165) (585)
- (402) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 428)، (5132) ووافقوه في التحرير (3/ 111) (5132)
- (403) بفتح الحاء المهملة والألف بين الدالين المهملتين أولاهما مشددة، هذه النسبة إلى بيع الحديد وشرائه وعمله السمعاني: الأنساب (4/ 77)
- (404) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (14/ 156)، (7688)
- (405) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (18/ 169) (149)، الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1/ 419) (884)
- (406) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 6 ص 402)، (2244)
- (407) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 3 ص 365)، (1403)
- (408) ابن حجر: لسان الميزان (ج 4 ص 384)، (1155)
- (409) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 6 ص 402)، (2244)
- (410) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 6 ص 402)، (2244)
- (411) ابن حجر: لسان الميزان (ج 4 ص 384)، (1155)
- (412) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 3 ص 365)، (1403)
- (413) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 5 ص 263)، (1407)
- (414) ابن حبان: المجروحين (ج 2 ص 177)، (809)
- (415) المقدسي: معرفة التذكرة لابن طاهر المقدسي (ص: 128) (309)، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1985 م، عدد الأجزاء: 1
- (416) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. (3/ 251) (5179)
- (417) المناوي: التيسير بشرح الجامع الصغير - للمناوي (1/ 376) الناشر: مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م، عدد الأجزاء: 2
- (418) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (8/ 300)، (3374)
- (419) ابن معين: من كلام أبي زكريا في الرجال (ج 1 ص 101)، (315)
- (420) ابن شاهين: تاريخ أسماء الثقات (ج 1 ص 187)، (1140)
- (421) ابن أبي الدنيا: العيال (2/ 734) (541) تحقيق: د. نجم عبد الرحمن خلف الناشر: دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الأولى، 1990، عدد الأجزاء: 2

- (422) البيهقي: شعب الإيمان (10 / 290) (7508) حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية بيومباي - الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م، عدد الأجزاء: 14 (13، ومجلد للفهارس)
- (423) الذهبي: المقتنى في سرد الكنى (ج 2 ص 135)، (6498)
- (424) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (13 / 410)، (7127)
- (425) ابن حجر: لسان الميزان (6 / 380)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، 2002 م.
- (426) العقيلي: لضعفاء الكبير (ج 3 ص 472)، (1528)
- (427) أبو داود: سؤالات أبي داود (ص: 249) (264)، تحقيق: د. زياد محمد منصور، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1414، عدد الأجزاء: 1
- (428) البخاري: التاريخ الكبير (ج 7 ص 163)، (728)
- (429) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 3 ص 472)، (1528)
- (430) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج 5 ص 457)، (6835)
- (431) ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (ج 3 ص 15)، (2752)
- (432) ابن حبان: المجروحين (ج 2 ص 212)، (878)
- (433) ابن حبان: الثقات (ج 7 ص 339)، (10348)
- (434) الذهبي: المغني في الضعفاء (ج 2 ص 520)، (5004)
- (435) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (10 / 61) (16726)
- (436) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (14 / 262)، (7850)
- (437) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (15 / 189) (8571)، الهيثمي: كشف الأستار عن زوائد البزار (1 / 458) (963)
- (438) النسائي: الضعفاء (ج 1 ص 104)، (612)
- (439) المزي: تهذيب الكمال (ج 30 ص 203)، (6575)
- (440) الذهبي: المغني في الضعفاء (ج 2 ص 710)، (6747)
- (441) البيهقي: سنن البيهقي الكبرى (2 / 279) (3330)
- (442) العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 4 ص 340)، (1946)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (443) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (444) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 7 ص 105)، (2023)
- (445) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 9 ص 58)، (238)، المزي: تهذيب الكمال (ج 30 ص 202)، (6575)
- (446) البخاري: لتاريخ الكبير (ج 8 ص 199)، (2702)
- (447) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (448) الترمذي: سنن الترمذي (5 / 13)، (2889)، المزي: تهذيب الكمال (ج 30 ص 202)، (6575)
- (449) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (450) المزي: تهذيب الكمال (ج 30 ص 203)، (6575)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (451) الدارقطني: سنن الدارقطني (3 / 436)، (2916)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (452) ابن معين: من كلام أبي زكريا في الرجال (ج 1 ص 118)، (384)
- (453) المزي: تهذيب الكمال (ج 30 ص 203)، (6575)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)

- (454) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 7 ص 105)، (2023)، العقيلي: الضعفاء الكبير (ج 4 ص 340)، (1946)
- (455) البخاري: التاريخ الأوسط (ج 2 ص 180)، (2221)
- (456) المزي: تهذيب الكمال (ج 30 ص 202)، (6575)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (457) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (ج 9 ص 58)، (238)
- (458) البزار: مسند البزار = البحر الزخار (14 / 262)، (7850)
- (459) المزي: تهذيب الكمال (ج 30 ص 203)، (6575)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (460) ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (461) ابن حبان: المجروحين (ج 3 ص 88)، (1152)، ابن حجر: تهذيب التهذيب (ج 11 ص 36)، (78)
- (462) ابن عدي: الكامل في الضعفاء (ج 7 ص 106)، (2023)
- (463) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (16 / 154)
- (464) الذهبي: الكاشف (ج 2 ص 336)، (5962)
- (465) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ت حسين أسد (2 / 70) (319)
- (466) ابن حجر: لسان الميزان لابن حجر (2 / 179) (805)
- (467) ابن حجر: تقريب التهذيب (ج 1 ص 572)، (7292)، ووافقه في التحرير (4 / 39) (7292)

عناية الأئمة النقاد بعلم المتون

«دراسة تطبيقية من خلال شرح علل الترمذي لابن رجب»

The Care of the Critical Imams with the Reasons of the Text “An Applied Study through “Explanation of the Reasons of Al-Tirmidhi by Ibn Rajab “

أ / يوسف تريعه *

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)

Youcef.tre@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/10/26 تاريخ القبول: 2021/11/04 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: تناولنا في هذا البحث الذي هو بعنوان: عناية الأئمة النقاد بعلم المتون "دراسة تطبيقية من خلال " شرح علل الترمذي لابن رجب" أحد أهم القضايا التي تُطرح دائما، والتي هي: مدى عناية أئمة الحديث بمتون الحديث ونقدها وتعليلها، وذلك من خلال: "شرح علل الترمذي" لابن رجب. ولا يمكن أن نُثبت اهتمام الأئمة بمتون الحديث إلا بدراسة تطبيقية على بعض المتون التي تعرض لها ابن رجب في كتابه. وقصدنا من خلال هذه الدراسة: تحديد ملامح مناهج الأئمة في التعامل مع علل المتون، وذلك من خلال قواعد تدل على رسوخ ووضوح منهجهم في التعامل مع علل المتون. ومن أجل أن نعرف هذه القواعد التي أُستعملت في تعليل المتون بشكل مستقل عن الأسانيد كانت دراستنا بالشكل الآتي: أولا: عناية الأئمة بمتون الحديث وعلاقة المتن بالعلل؛ ثانيا: أهم أنواع علل المتون من خلال كتاب "شرح علل الترمذي"، وهذه الأنواع المختارة هي: العلل المتعلقة بالإدراج والشذوذ والنعارة والاضطراب في المتن. من خلال هذه الدراسة يتضح لنا أنه قد يُحكم على الحديث من خلال تعليل متنه دون دراسة إسناده.

الكلمات المفتاحية: العلل؛ المتون؛ ابن رجب؛ الأئمة النقاد؛ الترمذي.

Abstract : In this research, which is entitled: The Care of the Critical Imams with the Reasons of the Text “An Applied Study through “Explanation of the Reasons of Al-Tirmidhi by Ibn Rajab”, is one of the most important issues that are always raised, which is: the extent to which the Imams of hadith care and interest in the texts of the hadith, their criticism and justification, through: Explanation of the ills of al-Tirmidhi by Ibn Rajab. In order to know these rules and evidence that they used in studying the texts and their explanation independently of the chains of transmission, our study was as follows: First: The imams’ attention to the text of hadith and the relationship of the text to the ills. Second: The most important types of ills of the texts through Ibn Rajab’s book explaining the ills of al-Tirmidhi, and these selected types were as follows: The issues related to the inclusion in the text. Issues related to anomalies and oddities in the text. Issues related to the disorder in the text.

Keywords: Reasons; the Text; Ibn Rajab; the Critical Imams; Al-Tirmidhi.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

إن من نعم الله العظيمة على هذه الأمة حفظ دينها بحفظ كتابه العزيز، وسنة نبيه الكريم، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 09] وهذا الوعد والضمان بحفظ الذكر يشمل حفظ القرآن، وحفظ السنة النبوية - التي هي المفسرة للقرآن وهي الحكمة المنزلة كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [النساء: 113]، وقد ظهر مصداق ذلك مع طول المدة، وامتداد الأيام، وتوالي الشهور، وتعاقب السنين، وانتشار أهل الإسلام، واتساع رقعته، فقيض الله للقرآن من يحفظه ويحافظ عليه.

وأما السنة فإن الله تعالى -بفضله ومنتته وحكمته- وفق لها حفاظا عارفين، وجهاذة عالمين، وصيارفة ناقدين، ينفون عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فتفرغوا لها، وأفنوا أعمارهم في تحصيلها، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء وأوفره.

وقد خلف لنا هؤلاء الأئمة الحفاظ ثروة علمية زاخرة، من تأمل في فنونها وعلومها المختلفة علم الجهد الشاق، والصبر الطويل، الذي بذله سلفنا وعلماؤنا في جمعها، وبيانها والاستنباط منها، وتمييز ضعيفها من صحيحها، وبذل الغالي والنفيس في سبيل ذلك، وعلم أيضا مقدار ما حظي به السلف من تأييد رباني وفضل إلهي وتوفيق سماوي لما صدقوا في الطلب والعلم والعمل والدعوة وصبروا على ذلك ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الجمعة: 04]

ومن هذه الثروة العلمية وجوانبها جانب العناية بعلل الحديث وبيانها، فإن لعلم علل الحديث دورا كبيرا ودقيقا في حفظ السنة النبوية، وهو يحكي التطور النقدي عند نقاد الحديث وحفاظه لما تنوعت وخفيت وغمضت أخطأ وأوهام الرواة، وسرت إلى روايات الثقات.

ومن أبرز معالم النقد التي اهتموا بها: قواعد نقد متون السنة عموما وتعليقها على وجه الخصوص، من خلال قرائن وضوابط علمية دقيقة وواضحة المعالم، وقد وجدت في كتاب "شرح علل الترمذي" لابن رجب مادة علمية خصبة ومتنوعة وهامة تبين مدى اهتمام الأئمة -رحمهم الله- بعلل المتن، وذلك لما في هذا الكتاب من قواعد ثمينة في علم العلل، كما وجدت له أحكام موفقة في تتبع مناهج الأئمة في نقد متون الحديث.

1.1. إشكالية البحث:

كثيرا ما يطرح بعض الدراسين والكتّاب والباحثين في مجال السنة مسألة اهتمام أئمة الحديث بالسند

دون النقد، والكثير يذهب إلى الاعتقاد السائد أن نقاد الحديث كان همهم السند فقط في الدراسة، هل هذا لا دعاء صحيح؟

إذا كان هذا الرأي غير صحيح وان أئمة الحديث كانوا يهتمون بمتون، ما هي الأدلة العلمية التطبيقية التي تثبت عناية أئمة الحديث بمتون السنة؟

هذا ما نود الإجابة عليه من خلال بحثنا هذا بحول الله تعالى

1. 2. أهداف الدراسة:

- إبراز عناية المحدثين بنقد متون الأحاديث، وأن ذلك يعد منهجا متكاملًا في نقد المتن والحكم عليه بمعزل عن إسناده.

- البرهنة من خلال الدليل العملي التطبيقي أن الأئمة لا يهتمون بالأسانيد فقط كما يتوهم البعض.

- التعرف على الضوابط والقواعد التي استعملها الأئمة في تحليلهم لمتون الحديث.

1. 3. المنهجية المتبعة في البحث:

(1) وثقت المعلومات الموجودة في البحث من المصادر الأصلية لكل معلومة ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

(2) التزمْتُ بكتابة الآيات القرآنية بالخط العثماني، وترقيمها بترقيم المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم، وعزوها إلى مواضعها من المصحف الشريف، بذكر السورة، ورقم الآية بين معقوفين هندسيين [].

(3) تخريج الأحاديث الواردة في البحث من مصادر السُّنَّةِ الأَصْلِيَّةِ وفق المنهج العلمي في التخريج، والحكم عليها.

(4) لم أترجم أي علم من الأعلام الذين ذكروا في البحث، مخافة طول البحث، ولكثرتهم واشتغال الكثير منهم؛ لأن قصدي من هذا البحث العلمي معرفة المنهج وتحليله وليس ترجمة الأعلام.

(5) طريقة التهميش اتبعت فيها ما جاء في شروط المجلة، قائمة المراجع طريقة (APA)

1. 4. خطة البحث:

مقدمة

المبحث الأول: عناية الأئمة بمتون الحديث وعلاقة المتن بالعلل

تمهيد:

المطلب الأول: عناية أئمة الحديث بمتون الحديث عموما

المطلب الثاني: علاقة العلل بمتون الحديث

المبحث الثاني: أهم أنواع علل المتون من خلال كتاب ابن رجب "شرح علل الترمذي"

المطلب الأول: العلل المتعلقة بالإدراج في المتن
المطلب الثاني: العلل المتعلقة بالشذوذ والنعارة في المتن
المطلب الثالث: العلل المتعلقة بالاضطراب في المتن
خاتمة.

2. المبحث الأول: عناية الأئمة بمتون الحديث وعلاقة المتن بالعلل

1.1. تمهيد:

لقد كان لعلماء الحديث ونقاده عناية خاصة بمتن الحديث وكل ماله علاقة بعلم المتن، ودليل ذلك كثرة اهتمامهم بغريب المتون والشاذ فيها، وشرح المتون والاهتمام بغريب الحديث والمضطرب منه والزيادات وما زوى منه بالمعني وما نُقل منه بنصه من دون تصرف في الألفاظ، والمدرج فيه وغيرها من علوم المتن الكثيرة التي اهتم بها العلماء، هذا كله يفند الزعم القائم على أن علماء الحديث اهتموا بالسند دون المتن في دراستهم للحديث النبوي الشريف، وكل ما ذكرته من علوم للمتن مبثوث في أمهات كتب الأئمة.

2.2. المطلب الأول: عناية أئمة الحديث بمتون الحديث عموماً

أولاً: المتن كما عرفه ابن حجر فقال: "والمتن: هو غاية ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام" (حجر، 1422هـ، صفحة 130)

المقصود من نقد المتون معرفة ما تقبل نسبته إلى رسول الله، وما لا يقبل.

وقد تعرض المحدثون لدراسة المتن من جوانب يمكن تقسيمها إلى ثلاث أقسام هي:

- 1- علوم المتن من حيث قائله، وهي أربع: الحديث القدسي، المرفوع، الموقوف، المقطوع.
- 2- علوم شارحة للمتن، نبحت منها: غريب الحديث، أسباب ورود الحديث، ناسخ الحديث ومنسوخه، مختلف الحديث، محكم الحديث.
- 3- علوم تنشأ من مقابلة المتن المروي بالروايات والأحاديث.

ثانياً: إن الواقع العملي للمحدثين النقاد يشهد أنهم جمعوا بين الحديث وفقهه، ولهذا قاموا بنقد المرويات أسانيداً ومتونها، وإذا أردت التأكد من هذا فعليك مراجعة كتاب التمييز للإمام مسلم، وسائر كتب العلل ومصادر تراجم الضعفاء. وهذا الإمام الحاكم يشرح لنا هذه الحقيقة؛ حين يقول:

"فأما فقهاء الإسلام أصحاب القياس والرأي والاستنباط والجدل والنظر فمعروفون في كل عصر وأهل كل بلد، ونحن ذاكرون - بمشيئة الله - في هذا الموضوع فقه الحديث عن أهله ليستدل بذلك على أن أهل هذه الصنعة من تبحر فيها لا يجهل فقه الحديث؛ إذ هو نوع من أنواع هذا العلم، فممن أشرنا إليه من أهل الحديث: محمد بن مسلم الزهري، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، وسفيان

ابن عيينة، وعبد الله بن مبارك، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن يحيى التميمي، وأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه الحنظلي، ومحمد بن يحيى الذهلي، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وإبراهيم بن إسحاق الحربي، ومسلم ابن الحجاج، وعثمان بن سعيد الدارمي، وأبو عبد الله محمد بن نصر المروزي، وأبو عبد الرحمن النسائي، وابن خزيمة (الحاكم ا.، 1397هـ/1977م، صفحة 63)

ذكر الحاكم مع كل واحد منهم شيئاً من فقههم، وهناك كثير من النقاد الذين جمعوا الحديث والفقه كالإمام مالك والشافعي وأبي داود والترمذي وسفيان الثوري ومنصور بن المعتمر والإمام الدارقطني والبيهقي وغيرهم، وهم كثر، يحتاج ذكرهم إلى تأليف مستقل.

فيه من المحدثين من لم يتفقه وكان جل همهم حفظ الأحاديث وروايتها لكن أن نعمم هذا الحكم على كل نقاد الحديث جميعاً فهذا لا يصح، لأنه يؤدي إلى إنكار جهودهم المتكاملة وتميزهم بالنظر الثاقب إلى الإسناد والتمت جميعاً، ولم تكن دراستهم محصورة في الأسانيد أبداً، كما روح المستشرقون لإثارة الشكوك في نفوس المسلمين حول مكانة السنة النبوية التي هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، والله المستعان.

3.2. المطلب الثاني: علاقة العلل بمتون الحديث

العلل التي تقع في المتون كثيرة ومتنوعة كما سنعرف، وهذه العلل منها ما هو خفي وما هو ظاهر، ومنها ما هو قادح ومنها الغير قادح.

ومثال القادح: تغيير المعنى في المتن، وهذا النوع قليل جداً في الأحاديث المعللة بحمد الله، مما يدل على اهتمامهم بألفاظ الحديث أكثر من الأسانيد، ومن أشهر الأمثلة في ذلك قول ابن أبي حاتم في عله: «سألت أبي عن حديث رواه علي بن عياش عن شعيب بن أبي حمزة عن محمد بن المنكدر عن جابر قال: كان آخر الأمر من رسول الله ﷺ ترك الموضوع مما مست النار. فسمعت أبي يقول: هذا حديث مضطرب المتن، إنما هو إن النبي ﷺ أكل كتفا ولم يتوضأ، كذا رواه الثقات عن ابن المنكدر عن جابر، ويحتمل أن يكون شعيب حدث به من حفظه فوهم فيه» (الدارقطني، 1427هـ، صفحة 64/1، 66)

وسبب ذكري لهذا المثال بالذات هو: توضيح مدى اهتمام وعناية الائمة رحمهم الله بالمتون.

ويمكننا أن نرجع علل المتون إلى الأنواع التالية:

- 1- ما كانت علته إحالة المعنى كلياً أو جزئياً.
- 2- ما كانت علته تحريفاً في لفظ من ألفاظه.
- 3- ما كانت علته مخالفة الراوي الذي رواه لمقتضاه.
- 4- ما كانت علته إدراج كلام آخر فيه ليس منه.

5- ما كانت علته أنه لا يشبه كلام النبوة.

ولقد تكلم ابن رجب -رحمه الله- عن هذه الأنواع على بشكل مفصل ودقيق في كتابه "شرح علل الترمذي" مع التمثيل لهذه الأنواع كلها، لمن أراد ان يرجع إليها ويستفيد منها.

ومن طرائق معرفة العلة عند أئمة الحديث نقد المتن وإعلالها، وذلك بأمر أهمها:

- أنهم يعرفون الكلام الذي يشبه كلام النبي ﷺ من الكلام الذي لا يشبه كلامه، قال ابن أبي حاتم عن أبيه: "نعلم صحة الحديث بعدالة ناقله وأن يكون كلاماً يصلح أن يكون مثله كلام النبوة، ونعرف سقمه وإنكاره بتفرد من لم تصح عدالته بروايته" (حاتم، 1271هـ/1952م، صفحة 351/1).

ولذلك تجدهم كثيراً ما يضعفون الحديث الذي في متنه نكارة وغرابة ولو كان إسناده ظاهره الصحة.

- قد يكون متن الحديث سمج المعنى أو مخالفاً للقرآن فيعلونه بذلك

- قد يكون سبب تعليلهم مخالفة القرآن، وكثيراً ما ردوا الحديث لهذا السبب

- ومن طرق الإعلال عند المتقدمين إعلال الحديث إذا دلّ على معنى يخالف المعنى الذي دلت عليه الأحاديث الصحيحة:

وللمتقدمين طرائق كثيرة في إعلال متن الحديث ذكرت أهمها لا كلها لأنه يطول استيعابها، إنما أشرت لأبرزها، أما الأمثلة لم اذكرها لأن محلها المبحث الثاني التطبيقي.

ونقد المتن وإعلالها عند أئمة الحديث بابه واسع وأمثله كثيرة.

وهذا الأمر عكس المتأخرين، فمنهم من يصحح الأحاديث أو يحسنها مغفلاً هذا الجانب في التعليل والاعتماد على علل الأسانيد فقط أو العلل الظاهرة بقرائن نظرية بحتة.

3. المبحث الثاني: أهم أنواع علل المتن من خلال كتاب ابن رجب "شرح علل الترمذي"

1.1. المطلب الأول: العلل المتعلقة بالإدراج في المتن:

أولاً- تعريف الإدراج:

- لغة: اسم مفعول من "أدرجت" الشيء في الشيء، إذا أدخلته فيه وضمته إياه، وكذا لُف الشيء في الشيء. (الأزهري، 2001م، صفحة 475/3)

- اصطلاحاً: عرفه الإمام النووي رحمه الله بقوله: (هو أقسام:

أحدها: مدرج في حديث النبي ﷺ؛ بأن يذكر الراوي عقيب كلاماً لنفسه أو لغيره، فيرويه من بعده متصلاً، فيتوهم أنه من الحديث.

الثاني: أن يكون عنده متنان بإسنادين؛ فيرويها بأحدهما.

الثالث: أن يسمع حديثاً من جماعة مختلفين في إسناده أو متنه؛ فيرويها عنهم باتفاق، وكله حرام،

وصنف فيه الخطيب كتاباً شفى وكفى. والله أعلم). (النووي، 1405هـ/1985م، صفحة 46)

من خلال تعريف النووي وغيره من أئمة المصطلح يتبين أن الإدراج يكون في السند ويكون في المتن، وسيتناول البحث الإدراج محصوراً في المتن.

ثانياً- علاقة العلة بالإدراج في المتن:

اهتمَّ أئمة الحديث رحمهم الله تعالى بتصفية حديث رسول الله ﷺ من حديث غيره من الصحابة الكرام والرواة رحمهم الله، وذلك من خلال إخراج أي إدراج في متون السنة ولو كان ذلك قليلاً، لكنهم اهتموا به، وهذا دليل علمي عملي تطبيقي على مدى اهتمام أئمة الحديث بالمتون وليس بالأسانيد فقط.

ممن ذكر هذا النوع في التعليل الذي يدخل على المتون - وعادة ما يكون غير ظاهر - هم: ابن المدني، وابن أبي حاتم، والدارقطني في علمهم، وسأنتقل مثلاً واحداً عن تناول هؤلاء الأئمة لهذا النوع من التعليل:

قال الإمام البرقاني رحمه الله: (وسئل - الدارقطني رحمه الله -: عن حديث حُصَيْنِ الْمُزْنِيِّ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ إِلَّا الْوَحْدُ - لَا أَشْخِيكُمْ مِمَّا لَا يَسْتَحْيِي مِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: - وَالْحَدِيثُ أَنْ يَفْسُوَ أَوْ يَضْرِبَ». (أحمد، 1421هـ/2001م، صفحة 364/2)

فقال - الدارقطني -: هو حديث يرويه أبو سنان ضرار بن مرة، واختلف عنه؛ فرواه حبان ومندل ابنا علي، عن أبي سنان، عن حصين المزني، عن علي ﷺ.

وخالفهما أبو بكر بن عياش؛ فرواه: عن أبي سنان، عن الحكم بن عتيبة، عن شريح بن هانئ، عن علي ﷺ، وفي متن الحديث زيادة: (إذا توضع الرجل فهو في صلاة ما لم يحدث)، ويشبه أن يكون الصحيح قول مندل وحبان، والله أعلم، وقال أبو مسعود: أحمد بن الفرات في هذا الحديث، عن شيخ له، عن أبي بكر بن عياش، عن أبي سنان، عن الحكم، عن القاسم بن مخيمرة، عن شريح، عن علي ﷺ، ولم يتابع عليه). (الدارقطني، 1427هـ، الصفحات 189/3-190)

والعلة التي أشار إليها الدارقطني رحمه الله هي: أن أبو بكر بن عياش وهم، فزاد في المتن لفظة: (إذا توضع الرجل فهو في صلاة ما لم يحدث)، وهي زيادة ليست من أصل الحديث ولا الرواية.

ثالثاً- التعليل بالإدراج عند ابن رجب رحمه الله

اهتم ابن رجب رحمه الله بهذا النوع من العلل رغم قلته ودقته، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

قال ابن رجب رحمه الله: (قال البرقاني: سألت الدارقطني - وأبو الحسين بن المظفر حاضر - عن جعفر بن برقان، قال: فقالا جميعاً: قال أحمد بن حنبل: يؤخذ من حديثه ما كان عن غير الزهري، فأما عنه فلا.

قلت: لقد لقيه، فما بلاؤه؟ قال: ربما حدّث الثقة عن ابن برقان عن الزهري، ويحدثه الآخر عن ابن برقان، عن رجل، عن الزهري، أو يقول: بلغني عن الزهري. قال: فأما حديثه عن ميمون بن مهران، ويزيد ابن الأصم فثابت صحيح... وأما الكلام فيروى من غير حديث الزهري بأسانيد صالحة، ما خلا «الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر» فالرواية فيها لين.

وقال مسلم في كتاب التمييز: جعفر بن برقان، أعلم الناس بميمون بن مهران، ويزيد بن الأصم، فأما روايته عن غيرهما، كالزهري، وعمرو بن دينار، وسائر الرجال فهو فيها ضعيف الركن، رديء الضبط في الرواية عنهم). (رجب، شرح علل الترمذي، 1407هـ/1987م، الصفحات 791/2-793)

أعلّ ابن رجب رحمه الله الحديث بسبب الإدراج الذي أدرجه جعفر بن برقان في الحديث ببعض الزيادات التي ليست في الحديث من طرق أخرى.

2.3. المطالب الثاني: العلل المتعلقة بالشذوذ والنعارة في المتن:

أولاً- تعريف الشذوذ:

- لغة: شَذَّ عَنْهُ يَشُدُّ وَيَشُدُّ شُدُودًا: انفردَ عن الجُمهور وَنَدَرَ، فَهُوَ شَادٌّ، وَأَشَدُّهُ غَيْرُهُ، وَسَمَّى أَهْلُ النَّحْوِ مَا فَارَقَ مَا عَلَيْهِ بَقِيَّةً بِأَبِهِ وَانْفَرَدَ عَنْ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ شَادًّا. (منظور، 1414هـ، صفحة 494/3)، (والشاذ: المنفرد، أو الخارج عن الجماعة، وما خالف القاعدة أو القياس، ومن الناس: خلاف السوي، وفي علم النفس ما ينحرف عن القاعدة أو النمط، وتستعمل صفة للنمط أو السلوك). (مصطفى، د.ت، صفحة 476/1)

- اصطلاحاً: قال الشيخ طاهر الجزائري: (اختلفوا في حدّ الحديث الشاذ؛ فقال جماعة من علماء الحجاز: هو ما روى الثقة مخالفاً لما رواه الناس، وعبارة الشافعي في ذلك: "ليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة ما لا يروي غيره؛ إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس". (الحاكم ا.، 1397هـ/1977م، صفحة 119)

وقال أبو يعلى الخليلي: "الذي عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد؛ يشذ شيخ ثقة كان أو غير ثقة، فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به" (يعلى، 1409هـ، صفحة 176/1). فلم يشترط في الشاذ تفرد الثقة بل مطلق التفرد.

وقال الحاكم: "الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات وليس له أصل بمتابع لذلك الثقة" (الحاكم ا.، 1397هـ/1977م، صفحة 119)، فلم يشترط فيه مخالفة الناس، وذكر أنه يغيّر المعلل من حيث إن المعلل وقف على علته الدالة على جهة الوهم فيه من إدخال حديث في حديث، أو وهم راو فيه، أو وصل مرسل، ومحو ذلك، والشاذ لم يوقف فيه على علة لذلك.

قال بعض العلماء: وهذا مشعر بأنه أدق من المعلل، فلا يتمكن من الحكم به إلا من مارس الفن وكان

- في الذروة العليا من الفهم الثاقب والحفظ الواسع). (الطاهر بن صالح، 1416هـ/2005م، صفحة 512/1)
- يتبين من خلال هذا الكلام أن علماء مصطلح الحديث اختلفوا في تعريف الحديث الشاذ على أقوال:
- فمنهم من قال: إن الشاذ هو ما خالف فيه الثقة الثقات، أو من هو أوثق منه، وهذا الكلام منقول عن الشافعي رحمه الله وغيره.
 - ومنهم من قال: إن الشاذ هو: مطلق التفرد في الإسناد؛ سواء أكان راوي هذا الإسناد ثقة أو غير ثقة، وهو قول الخليلي.
 - ومنهم من قال: إن الشاذ هو: الإسناد الذي يفرد به الثقة؛ سواء خالف الثقات أو لم يخالف.
 - والتعريف المعتمد عند أهل المصطلح: أن الشاذ هو ما خالف فيه الثقة الثقات، أو من هو أوثق منه. وهذا الكلام منقول عن الشافعي وغيره.

ثانياً- علاقة الشذوذ بالعلل:

إن إعلال الحديث بالشذوذ يعتبر من أصعب الأمور في موضوعات العلل؛ لأن الكشف على التعليق بالشذوذ - إثباتاً أو نفيًا - أمر لا يقوى عليه إلا صاحب الاطلاع الواسع جداً على متون الأحاديث وأسانيدها؛ حتى يمكنه معرفة اتفاق أسانيد هذا الحديث في جميع الطرق التي ورد بها الحديث أو عدم اتفاقها، وقد ذكر علماء المصطلح أن العلة تطرق إلى الإسناد الذي رجاله ثقات، الجامع لشروط الصحة من حيث الظاهر، ومن هنا تأتي الصعوبة.

مع ذلك، فإن كبار أئمة الحديث كان لهم اهتمام بهذا النوع من التعليق في كتبهم، ومن الأدلة على ذلك ما يأتي:

في بعض الأحيان يتكلمون الشاذ بالنسبة إلى جهة معينة - كنسبة إلى راوٍ كالزهري مثلاً -، أو بلد معين - كمكة، والبصرة، والكوفة -، أو بكونه لم يروه من أهل البصرة، أو الكوفة - مثلاً - إلا فلان، أو لم يروه عن فلان إلا فلان، ونحو ذلك.

فمثال تقييد الانفراد بكونه لم يروه عن فلان إلا فلان:

حديث رواه أصحاب السنن الأربعة من طريق سفيان بن عيينة، عن وائل بن داود، عن ابنه بكر بن وائل، عن الزهري، عن أنس، عن النبي ﷺ أنه: «أَوْلَمَ عَلَيَّ صَفِيَّةَ بَسْوَيْقٍ، وَتَمْرٍ». (داود، د.ت، صفحة 341/3)

قال الدارقطني في "العلل": (يرويه ابن عيينة، واختلف عنه:

فرواه إبراهيم بن المنذر، وأبو الخطاب: زياد بن يحيى، وعلي بن عمرو الأنصاري، وعبد الله بن محمد الزهري، عن ابن عيينة، عن الزهري، عن أنس.

قال الزهري من بينهم: عن ابن عيينة: سمعته من الزهري، ولم أحفظه، فسمعته من آخر.
ورواه سهل بن صقير، عن ابن عيينة، عن وائل، عن داود، عن الزهري، عن أنس.
وقال إبراهيم بن بشار، وابن أبي عمر: عن ابن عيينة، عن وائل، عن ابنه بكر، عن الزهري، عن أنس.
وقال أبو العلاء الثوري: محمد بن الصلت: عن ابن عيينة، عن زياد بن سعد، عن الزهري، عن أنس،
ولم يتابع عليه.

والمحفوظ: عن ابن عيينة، عن وائل، عن ابنه). (الدارقطني، 1427هـ، صفحة 12/172)

علة هذا الحديث - كما وضح الدارقطني: وائل بن داود، شذ عن الجماعة التي روتها عن ابن عيينة.
- مثال تقييد الانفراد بالثقة:

حديث أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل أبا واقد الليثي رضي الله عنه: ما كان يقرأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأضحى
والفطر؟ فقال: «كان يقرأ فيهما بـ ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: 1]، و﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: 1]». (مسلم، د.ت، صفحة 2/607)

رواه مسلم وأصحاب السنن من رواية ضمرة بن سعيد المازني، عن عبيد الله بن عبد الله، عن أبي واقد
الليثي، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الحديث لم يروه أحد من الثقات إلا ضمرة.
علة الحديث شذوذ ضمرة عن بقية الرواة بهذا اللفظ.
- مثال ما انفرد به أهل بلدة:

ما رواه أبو داود، عن أبي الوليد الطيالسي، عن همام، عن قتادة، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال:
«أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ بفاتحة الكتاب، وما تيسر» (سبق تخريجه). قال الحاكم: (تفرد بذكر الأمر فيه
أهل البصرة من أول الإسناد إلى آخره، ولم يشركهم في هذا اللفظ سواهم). (الحاكم، 1397هـ/1977م،
صفحة 156)

علة هذا الحديث - كما وضح الحاكم وغيره - شذوذ أهل بلد معينين، وهم أهل البصرة.
تنبيه مهم: عند الأئمة المتقدمين قد يطلقون على الشاذ ألفاظاً أخرى، مثل: الغريب، أو الفرد، أو
المنكر.

التعليل بالشذوذ عند ابن رجب رحمه الله: قال ابن رجب رحمه الله: (في حديث أسماء بنت عميس ك:
«تسليبي ثلاثاً، ثم اصنعي ما بدا لك» (رجب، 1407هـ/1987م، صفحة 2/624)، إنه من الشاذ المطرح؛ مع أنه
قد قال به شذوذ من العلماء: إن المتوفى عنها زوجها لا إحداد عليها بالكليّة، كما سبق ذكره في موضعه).
(رجب، 1407هـ/1987م، صفحة 2/624)

علة هذا الحديث - كما بين ابن رجب رحمه الله - الشذوذ في لفظه، وأنه مخالف للأحاديث الصحيحة

في الإحداد.

3.3. المطلب الثالث: العلل المتعلقة بالاضطراب في المتن:

لعل من أصعب المهمات في علوم الحديث التعليل بالاضطراب في متون الحديث، وذلك لكثرة الوجوه المختلّف فيها، من هنا يأتي صعوبة ترجيح وجه على غيره.

- مثال بالتعليل بالاضطراب:

1- قال الترمذي: (حدثنا محمد بن إسماعيل الواسطي، قال: سمعت ابن نمير، عن أشعث بن سوار، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه، قال: «كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم؛ فكنا نلبي عن النساء ونرمي عن الصبيان»). (الترمذي، 1395هـ/1975م، صفحة 257/3).

وهذا إسناد ضعيف، فيه "أشعث بن سوار" ضعيف، وأعلل باضطراب متنه، فرواه ابن أبي شيبة، عن ابن نمير، عن أشعث، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه، قال: «حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء والصبيان، فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم». (شيبه، 1409هـ، صفحة 436/3)، فهنا جعل "التلبية والرمي عن الصبيان"، وفيما سبق "التلبية عن النساء، والرمي عن الصبيان".

والحديث أعله ابن القطان (الفاسي، 1418هـ/1997م، صفحة 469/3) باضطراب متنه.

2- قال أبو داود في سننه: (حدثنا أحمد بن صالح، حدثنا عبد الله بن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، حدثه عن عمار بن ياسر رضي الله عنه، أنه كان يحدث «أنهم تمسحوا وهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصعيد لصلاة الفجر، فضربوا بأكفهم الصعيد، ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة، ثم عادوا فضربوا بأكفهم الصعيد مرة أخرى، فمسحوا بأيديهم كلها إلى المناكب والأباط من بطون أيديهم». (داود، د.ت، صفحة 86/1)

ورواه "صالح بن كيسان، عن ابن شهاب الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس م، عن عمّار بن ياسر م، وفيه: «فقام المسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضربوا بأيديهم إلى الأرض، ثم رفعوا بأيديهم ولم يقضوا من التراب شيئاً، فمسحوا بها وجوههم وأيديهم إلى المناكب...». (أحمد، 1421هـ/2001م، الصفحات 258-259/30)

فهنا جعلها ضربة واحدة، وفيما سبق ضربتين، من هنا وقع الاضطراب في متنه.

التعليل بالاضطراب في المتن عند ابن رجب رحمه الله:

قال ابن رجب رحمه الله: (ومنهم عكرمة بن عمار اليمامي، وهو ثقة، لكن حديثه عن يحيى بن أبي كثير - خاصة - مضطرب، لم يكن عنده في كتاب، قاله يحيى القطان وأحمد والبخاري وغيرهم، وحديثه عن إياس بن سلمة الأكوخ متقن، قاله أحمد، وقال في رواية حرب: "هو في غير يحيى ثبت".

وقد أنكر عليه حديثه عن يحيى، عن أبي سلمة، عن عائشة، في استفتاح النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الصلاة بالليل، وقد خرج مسلم في صحيحه بلفظ: قالت: كان إذا قام من الليل افتتح صلاته: «اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل...». (مسلم، د.ت، الصفحات 1-534)، وخرجه الترمذي (الترمذي، 1395هـ/1975م، صفحة 484/5)، وذكرنا هناك كلام الأئمة بألفاظهم في رواية عكرمة عن يحيى. وأنكر عليه - أيضاً - حديثه بهذا الإسناد: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» (خزيمه، د.ت، صفحة 8/1) وقال أحمد في رواية ابنه عبد الله: "هو مضطرب عن غير إياس بن سلمة، وكأن حديثه عن إياس بن سلمة صالح" (حنبل، 1422هـ/2001م، الصفحات 1-379). (رجب، 1407هـ/1987م، صفحة 345/1).

علل ابن رجب رحمه الله وضعف رواية "عكرمة بن عمار اليمامي" بسبب اضطرابه في رواية المتن كما هو واضح من كلامه.

4. خاتمة

بعد إتمام هذا البحث توصلت من خلال هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

- 1- اهتمام المحدثين بنقد المتن، وهذا الاهتمام قديم، بل إن نقد المتن وجد قبل نقد السند، وهذا خلافاً لما زعمه المستشرقون ومن تبعهم من بعض الباحثين العرب.
 - 2- السند والتمن ركنان أساسيان في عملية النقد، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر، وأي نقد لا يتسند إلى هذه الحقيقة لا يعد نقداً علمياً مقبولاً.
 - 3- نقد المحدثين نقد علمي متكامل بجميع عناصره
 - 4- قد يكون المتن سنده معلول لكن يُعمل به، وقد يكون سند المتن صحيح ولا يُعمل بمتنه، وهذا من دقائق علم الحديث وعلله
- التوصيات:

- 1- لما تقدم يبدو لي من المهم جداً تشجيع الدراسات التي تربط بين الفقه الحديث، وخصوصاً تلك التي تربط بينه وبين علوم الحديث المختلفة وخاصة علم العلل.
 - 2- ومن القضايا التي يحتاج إلى بحث، قد يُعل المتن بكونه مما يستحيل وقوعه زمنياً.
 - 3- من المسائل الدقيقة الجديرة بالبحث، بطلان المتن كونه قد وقع مثله ولم يأخذ حكمه.
 - 4- من البحوث التي تستحق التركيز عليها وتحريها مسألة بطلان المتن بكونه مما يستحيل وقوعه عقلاً.
- والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

5. قائمة المراجع

- ابراهيم وآخرون مصطفى. (د.ت). المعجم الوسيط. د.ب: دار الدعوة.
- ابن أبي حاتم. (1271هـ/1952م). الجرح والتعديل (المجلد الطبعة الأولى). بحيدر آباد الدكن، الهند- بيروت: مجلس دائرة المعارف العثمانية - دار إحياء التراث العربي.
- ابن أبي شيبه. (1409هـ). الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: كمال يوسف الحوت، المحرر) الرياض: مكتبة الرشد.
- ابن القطان الفاسي. (1418هـ/1997م). بيان الوهم والايهام في كتاب الأحكام (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: الحسين آيت سعيد، المحرر) الرياض: دار طيبة.
- ابن خزيمة. (د.ت). صحيح ابن خزيمة. (تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المحرر) بيروت: المكتب الإسلامي.
- ابن رجب. (1407هـ/1987م). شرح علل الترمذي (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، المحرر) الزرقاء- الأردن: مكتبة المنار.
- ابن رجب. (1407هـ/1987م). شرح علل الترمذي (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، المحرر) الزرقاء- الأردن: مكتبة المنار.
- ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب (المجلد الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.
- أبو داود. (د.ت). سنن أبي داود. (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المحرر) صيدا- بيروت: المكتبة العصرية.
- أحمد بن حنبل. (1422هـ/2001م). العليل ومعرفة الرجال (المجلد الطبعة الثانية). (تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، المحرر) الرياض: دار الخاني.
- الأزهري. (2001م). تهذيب اللغة (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: محمد عوض مرعب، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الإمام أحمد. (1421هـ/2001م). مسند الإمام أحمد (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، المحرر) د.ب: مؤسسة الرسالة.
- الإمام مسلم. (د.ت). المسند الصحيح. (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الترمذي. (1395هـ/1975م). سنن الترمذي (المجلد الطبعة الثانية). (تحقيق: أحمد شاكر، المحرر) مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الجزائري الطاهر بن صالح. (1416هـ/2005م). توجيه النظر إلى أصول الأثر (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، المحرر) حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- الخليلي أبي يعلى. (1409هـ). الإرشاد في معرفة علماء الحديث (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، المحرر) الرياض: مكتبة الرشد.
- الدارقطني. (1427هـ). العليل الواردة في الأحاديث النبوية (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، المحرر) الدمام: دار ابن الجوزي.

- العسقلاني ابن حجر. (1422هـ). *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر* (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، المحرر) الرياض: مطبعة سفير.
- النسابوري الحاكم. (1397هـ/1977م). *معرفة علوم الحديث* (المجلد الطبعة الثانية). (تحقيق: السيد معظم حسين، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- النووي. (1405هـ/1985م). *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث* (المجلد الطبعة الأولى). (تحقيق: محمد عثمان الخشت، المحرر) بيروت: دار الكتاب العربي.
- النيسابوري أبو عبد الله الحاكم. (1397هـ/1977م). *معرفة علوم الحديث* (المجلد الطبعة الثانية). (تحقيق: السيد معظم حسين، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

جهود علماء المغرب الإسلامي في تدريسية الحديث النبوي الشريف الأستاذ محمد بن جزي الكلبي من خلال «كتابه الأنوار السنية في الألفاظ السنية» نموذجا *Efforts of the Scholars of the Islamic Maghreb in Teaching the Noble Prophetic Hadith: Muhammad bin Jawzi al-Kalbi, through his book 'Al- Anwar Al-Sunni in Sunni Expressions' as a model*

محمد لفرم*

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس (المغرب)

Mh.lafram@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/06/03 تاريخ القبول: 2021/08/08 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: لقد وضع المحرِّثون استراتيجيتهم في تدريس الحديث من ثلاث مسالك: السند، ثم كونه وحيا يجب الامتثال لمضامينه؛ ووجوب الحفاظ عليه وتبليغه. والاهتمام بالحديث النبوي في المغرب الإسلامي فريد من نوعه على امتداد الأزمنة وفي متعدد الأمكنة. ولقد اهتم الأستاذ ابن جزي الكلبي بمختلف العلوم الشرعية، ومن ضمنها الحديث النبوي، فألف كتابا في روايته سماه 'الأنوار السنية في الألفاظ السنية'. والدراسة تستهدف: الكشف عن اهتمام ابن جزي بالمادة المعرفية باعتبارها مصدرا في تكوين وتوجيه الأجيال المستهدفة؛ وإبراز انشغاله بالمتعلم من خلال توفير المادة المعرفية التي تناسب مداركه ومؤهلاته وحاجاته؛ ثم تبين أن المدرس في الغرب الإسلامي كان قادرا على تحويل المعرفة ونقلها تدريسيا، وتحويلها إلى معرفة متعلمة يتمكن المتعلم من التعامل معها ثم فهمها ثم استيعابها ونقلها بأقل مجهود والحصول على أكبر مردودية؛ وأخيرا الكشف أن هذه المدرسة قد أوجدت أول الكتب المدرسية في التاريخ، وأنها كانت متمكنة من تمليك المتعلم ملكة الفهم من خلال قدرتها على النقل التدريسي للمادة العلمية.

الكلمات المفتاحية: علماء المغرب الإسلامي؛ تدريسية الحديث النبوي، الكتاب المدرسي، التأليف المدرسي.

Abstract : The narrators of hadiths have set their strategy for teaching hadith from three angles: chain of transmission, since it is a revelation, it must be preserved and communicated. The interest in the hadith of the Prophet in the Islamic Maghreb is unique. Ibn Jawzi al-Kalbi wrote: 'Al-Anwar Al-Sunniyyah fi al-alalfad Al-Sunniyyah'. This study aims to: reveal Ibn Jazzi's interest in the cognitive material as a source in forming and directing the target generations, highlighting his preoccupation with the learner by providing the knowledge that suits his perceptions, qualifications and needs; the teacher was able to convert knowledge teach it, and convert it into a learned knowledge that the learner could deal with, then understand, then absorb and transfer it with the least effort and obtain the greatest return. Finally, it was revealed that this school had created the first textbooks in history.

Keywords: The Scholars of the Islamic Maghreb; Teaching the hadith of the Prophet, textbook, school authorship.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى، وعلى آله الشرفاء، وعلى صحبه الحنفاء، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الوفاء، وأما بعد:

1- تمهيد: لقد وضع علماء الإسلام، عموماً، استراتيجيات لتدريس العلم الشرعي، وضمنهم علماء الحديث النبوي على وجه التخصيص⁽¹⁾، هم أيضاً صمموا استراتيجيتهم الخاصة في تدريس الحديث النبوي الشريف. وقد تمثلت في ثلاث مسالك رئيسة:

1.1.1- المسلك الأول، واهتم به علماء السند، وتمثل في تحقيق صدقية نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽²⁾؛

2.1.1- ومسلك ثان واهتم به شراح الحديث، وتمثل في تدقيق كونه وحيا يجب الامتثال لمضامينه⁽³⁾؛

3.1.1- ثم مسلك ثالث واتضح مع حفاظ الحديث وتمثل في تبليغه لمن يتولى حمله إلى غيره من الأجيال القادمة⁽⁴⁾.

وجمع المسالك الثلاث في خطة منهجية واحدة كان سيسهم في وضع استراتيجية موحدة تضمن الحفاظ على منهجية تدريس الحديث النبوي الشريف عبر التاريخ الإسلامي. فلماذا تنكب المهتمون بالحديث النبوي، في بداية التدوين، تمحيصاً، وتوضيحاً، وتعليماً، هذه الخطة الاستراتيجية في مسيرتهم التدريسية⁽⁵⁾؟ أقصد، لماذا كانوا في حصصهم التدريسية، ومعهم كل العلماء المسلمين، يكتفون بالقول: قال رسول الله ﷺ، دون إيراد السند؟ فهل كان ذلك راجع لكون طبيعة أهل الحديث الفكرية قائمة على التجزئية في تلقي والتوجيه؟ وهل انشغال منهجهم بالأسانيد شغلهم عن وضع منهجية في الفهم ومنهجية في الإلقاء وثالثة في التجسير بينهما؟ وهل هذا الخلل هو بنيوي ومركزي، أي اعتمد الرواة، فيما بعد الفترة النبوية، على الطريقة الأولى التي انطلقت مع رواية الحديث على عهد رسول الله، بما فيه عهد الخلفاء، حيث لم يكن الناس ينشغلون بالسند، ويعتقد الجميع العدالة في الجميع، فظن الخلف أنها هي الطريقة الصحيحة الوحيدة في نقل الحديث وروايته؟ أم هو خلل طارئ ابتدأ مع عصر التدوين وما أحدثته الفتن التي طرأت في المجتمع الإسلامي، وعجز المتلقين، لاحقاً، عن حفظ المتن والسند والفهم في آن واحدة؟ هي أسئلة أثارها الدراسة تمهيدا للحديث عن شخصية ذات صلة بمجال الحديث، لكن دون أن تخصص فيه، وهي شخصية ابن جزي الكلبي، الذي كان 'تدريسيا'⁽⁶⁾ فريداً قبل عصر التدريس⁽⁷⁾ والتعليمية بقرون. وقد أثارها الدراسة فتحة لباب واسع في نقاش حول تدريس الحديث الشريف، وبعده تدريس علم الحديث ومصطلحه، وسائر العلوم الشرعية بمختلف أسلاك التعليم: المدرسي والعالي والجامعي.

2.1- إشكال الدراسة: إن الاهتمام بالحديث النبوي، حفظه (فقها)، وروايته (سندا)، والبحث فيه⁽⁸⁾ (دراسة)، في المغرب الإسلامي اهتمام فريد من نوعه على امتداد الأزمنة وفي متعدد الأمكنة. ففي الأعصر القديمة ظهر أعلام كالحافظ أبي الحسن علي بن القطان الفاسي (ت628هـ)، ومحدث قرطبة أبي بحر سفيان بن العاص الأسدي الأندلسي (ت520هـ)، وعبد الملك بن حبيب الأندلسي المالكي (ت238هـ). ولا

أحد يمكنه أن يغفل ابن عبد البر النمري (ت463هـ)، وكذا الحديثة كالحافظ أبي العلاء إدريس العراقي الفاسي (ت1183هـ). وفي العصر الحديث فهذا أبو شعيب الدكالي (ت1356هـ) قد أسهم كثيرا في إحياء هذا العلم. ولا يمكن تجاوز الأعلام الأفاضل من أمثال الدكتور إبراهيم بن الصديق الغماري (ت1424هـ)، وعائلة الكتاني، وخصوصا الشيخ محمد بن جعفر (ت1345هـ). وقد بلغ مداه هذا الاهتمام بتأسيس مؤسسة علمية تحمل هذا الوسم: "دار الحديث الحسنية بمدينة الرباط"⁽⁹⁾، كما ضاعف الاشتغال بمجال الحديث فتم تخصيص فقرة خاصة بقناة السادسة، للقرآن الكريم، التلفزيونية وقناة محمد السادس، للقرآن الكريم، الإذاعية بالحديث الشريف⁽¹⁰⁾ وتقويم الشائع منها وتصحيح ما يتداوله الناس من أحاديث أو تضعيفها وتقويمها والحكم عليها. ويمكن استشفاف ذلك من خلال الأنشطة المتنوعة⁽¹¹⁾ التي انعقدت واشتغلت⁽¹²⁾ لتحقيق ذلك والكشف عنه⁽¹³⁾. وقبل هذا وبعده، فإن أهل المغرب الإسلامي يفخرون بأنهم يروون أشهر رواية للموطأ، وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي (ت234هـ). وقد ذهب أحمد العمراني للقول: "لقد عرف علم الحديث بالمغرب نهضتين رئيسيتين: الأولى في العصر الموحد، والثانية في عصر العلويين، وخاصة عهد سيدي محمد بن عبد الله"⁽¹⁴⁾.

ولقد اهتم الأستاذ ابن جزى الكلبي بمختلف العلوم الشرعية، ومن ضمنها الحديث النبوي الشريف، فألف فيه كتابا في 'رواية الحديث'، ومن أجل 'حفظه'، سماه 'الأنوار السنية في الألفاظ السنية'. فهل كان ابن جزى، في هذا الكتاب على الخصوص، يهتم بالمادة المعرفية التي جمعها على حساب المتلقي؟ وهل اهتم بالمتعلم على حساب الحديث النبوي الشريف؟ وهل استطاع استحضار دور كل من المتعلم والمادة التعليمية والمعلم في العملية التعليمية؟ وهل تمكن، بمهارة فائقة، في إثبات أن المدرسة المغربية، على عصره، كانت قادرة على التدريس، عموما، وتدريس الحديث النبوي، تدرسا هادفا؟ وهل كانت هذه المدرسة متمكنة من تمليك المتعلم ملكة الفهم من خلال قدرتها على 'النقل التدريسي' للمادة العلمية، وتحويلها إلى معرفة متعلمة يتمكن المتعلم من التعامل معها، ثم فهمها، ثم استيعابها، وبعد ذلك نقلها، لغيره، بالصيغة التي تناسب السياق والظرف والمتلقي، بأقل مجهود، والحصول، إثرها، على أكبر مردودية؟ هي أسئلة، من عديد من الأسئلة تدور في خلد الباحث، من خلال الإشكال المركزي، اكتفى بها لما تقتضيه الكتابات في المجالات، جدّ البحث في اختيار إجابات علمية مناسبة لحلها، تسهم في نفس الآن، في توجيه المتلقي إلى الهدف المقصود بها، من جهة، ومن جهة ثانية، تعينه في إثارة إشكالات أخرى يكون حلها اقتراحا لإبداع علمي في مجال تدريسية العلم الشرعي عموما، والدرس الحديثي على وجه الخصوص.

3.1- فروضها:

- براءة ابن جزى في تبسيط المعرفة الحديثية دليل على اهتمامه بها اهتماما كبيرا؛
- تخصيص كتب تعليمية وجهها لأبنائه الثلاثة دليل على انشغاله بالمتعلم انشغالا ملك عليه تفكيره؛
- المدرسة المغربية الأندلسية وضعت استراتيجية تدريسية تجلت في قدرة المدرسين-الأعلام على التنظير الجيد للعملية التعليمية التعلمية، من خلال ابن جزى منظرا ومنزلا ومطبعا؛

- ملكة ابن جزري في النقل التدريسي مكنته من تسطير أولى بواذر الكتاب المدرسي في التاريخ⁽¹⁵⁾.

4.1- أهدافها:

- الكشف عن اهتمام ابن جزري بالمادة المعرفية باعتبارها مصدرا في تكوين وتوجيه الأجيال المستهدفة؛

- إبراز انشغال ابن جزري بالمتعلم من خلال توفير المادة المعرفية التي تناسب مداركه ومؤهلته وحاجاته؛

- تحقيق أن المدرسة المغربية الأندلسية تمكنت في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، من التدريس، عموما، وتدريس الحديث النبوي، تدرسا هادفا؛

- تبين أن المدرس في المغرب الإسلامي كان قادرا على تحويل المعرفة ونقلها تدريسيا، وتحويلها إلى معرفة متعلمة يتمكن المتعلم من التعامل معها، ثم فهمها، ثم استيعابها، ونقلها بأقل مجهود والحصول على أكبر مردودية؛

- الكشف عن وجود أول الكتب المدرسية في التاريخ، وأن هذه المدرسة كانت متمكنة من تمليك المتعلم ملكة الفهم من خلال قدرتها على النقل التدريسي للمادة العلمية.

5.1- أهمية مجالها:

إن التأليف في الكتب المدرسية وليد العصر الحديث، بل لعله وليد القرن العشرين الميلادي. لكن أن يتم الحديث عن التأليف المدرسي في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، فتلك قضية ما تم سبق إليها قط. واعتبار ابن جزري الكلبي من أول من فكر في التأليف للمتعلمين بشكل علمي وعملي، تلك قضية لها أهميتها القصوى. وإذا كان 'اجون ديوي'⁽¹⁶⁾ قد تفتقت نظرياته من خلال مراقبة حثيثة ومستمرة لبنياته، في نموها الجسدي والفكري والنفسي، فإن ابن جزري اهتم بالتعليم من خلال النظر إلى أبنائه الثلاثة وهم ينمون أمامه، فراقب تصرفاتهم وقدر مؤهلاتهم وأدرك ميولاتهم، فألف التفسير لأحدهم⁽¹⁷⁾، لما رأى من ميله لذلك العلم، وألف في الأصول لابنه الثاني لما رأى من قدرته على مجالدة هذا العلم، وألف في الحديث لابنه الذي رأى قدرته في الحفظ والتذكر. فأهمية المجال تظهر من أهمية الشخصية. لذا فإن الموضوع يكتسب أهميته من موضوعه، ويكتسب راهنيته من مضمونه.

وتدريس الحديث النبوي الشريف أصبحت تفرض نفسها، وتستدعي المعنيين بها، تدرسا ودراسة وتأليفا، والمهتمين بها موضوعاتيا ومجاليا، إلى التسلح بالمنهجية التدريسية وتبني المقاربة البيداغوجية المناسبة لتأدية الأدوار الثلاثة في نفس الآن: التدريس والفهم والنقل للحديث النبوي، في مختلف الأسلاك التعليمية. وتدريس الحديث النبوي مدعو للتطور حتى يكون له دور في الحياة العملية للفرد المسلم. هذا الدور لا يتم الاكتفاء فيه بإيراد الحديث النبوي فقط، بل بربط الحديث بعلم الحديث ومصطلحه، فيتم الوعي بأنواع الحديث ليس فقط لمجرد إثبات صحة الحديث أو ضعفه، أو خلافه، بل حتى يتم توظيف تلك المصطلحات، بوعي ومسؤولية وفهم، في مختلف مجالات الحياة، من جهة، وفي مختلف المعارف

والعلوم، الشرعي منها والإسلامي والمدني الكوني.

6.1- منهجها:

سيتم الاستنجاذ بكل وسيلة تسهم في تجلية المقصود، نظرا لتداخل مناهج البحث، لكن ذلك لن يمنع من توظيف المنهج الوصفي التحليلي:

- وصف الكتاب موضوع الدراسة، والوقوف عند عناوينه التي اختارها، ومدى جدتها أو ارتباطها بتسميات سابقة، وربطها بنصوصه والنظر في مدى تلاؤم التسمية مع النصوص. كما سيتم الاهتمام بمدى فائدة النصوص للمتعلم المستهدف، معرفيا وقيميًا. وكذلك سيتم جمع المعلومات من خلال المقالات والدراسات والكتب التي لامست الموضوع من زاوية من الزوايا.

- تحليل طريقتيه، أولا في اختيار النصوص، ثم ثانيا في عرضها. وإثر ذلك تتم مناقشة منهجيته في تحويل المعرفة، ونقلها، واختيار النصوص المناسبة لها، وكذا المناسبة للمقصد منها، ومناسبتها للمتلقي؛ حيث يضع العنوان ويورد ما يناسبها ويناسب موضوعها وما يناسب الهدف منها والقيمة المرجوة تمثلها والتشبع بها وتجسيدها سلوكا واقعا.

7.1- مصطلحاتها وكلماتها المفتاحية:

علماء المغرب الإسلامي؛ تدريسية الحديث النبوي، الكتاب المدرسي، التأليف المدرسي.

8.1- دراسات سابقة:

لم أجد، بحسب علمي وقدرتي في البحث والتنقيب أية دراسة اهتمت بالتدريسية في تاريخ الفكر التربوي الإسلامي، وخصوصا في تدريسية الحديث النبوي، من جهة، وحول تمكن ابن جزري من تأليف كتب دراسية للمدرسة في عصره. وإن كانت هناك محاولة قام بها الدكتور المرابط المفتش التربوي حول جهود علماء المغرب الإسلامي في تدريسية الحديث النبوي، حيث تم تقديمها ضمن أعمال الندوة الوطنية الثالثة التي نظمها مركز ميارة للدراسات في المذهب المالكي، بعنوان: جهود المالكية في خدمة الحديث النبوي الشريف، أيام 21 و22 و23 رمضان 1441هـ، الموافق 15 و16 و17 ماي 2020م، ضمن محور:، ولكني لم أعر على نصها.

9.1- قيمتها المضافة:

هي بذلك ستكون قيمة إضافية في حد ذاتها جملة وتفصيلا. فالدراسة ستكشف أهمية الوعي بتدريسية الحديث النبوي الشريف، سواء في التعليم المدرسي بمختلف أسلاكه، تعليم عتيق، وتعليم أصيل، وتعليم عمومي، من جهة، والتعليم العالي والجامعي، سواء ما تعلق بالتخصص في الإجازة التعليمية أو الإجازة المهنية لتدريس التربية الإسلامية في مختلف المؤسسات التعليمية أو في التدريس الجامعي، الذي أصبح من اللازم أن يتبنى التدريسية في عمله، وتبني مقاربة بيداغوجية تناسب بيئة المتعلم والمستوى المعرفي المكتسب، متى علمنا أن الملتحقين بالتعليم الجامعي في تخصص الدراسات الإسلامية أو كلية الشريعة أو أصول الدين يأتون من مشارب متنوعة ومختلفة، فالملتحق بالتعليم الإسلامي⁽¹⁸⁾ يرد من التعليم المدرسي

العمومي أو الأصيل أو العتيق، ومن شعب أدبية وأخرى علمية، بل منهم من تسرب⁽¹⁹⁾ من التوجه العلمي والتحق بالتعليم الشرعي، مما يتطلب وعياً تدريسياً خاصاً من الأستاذ، قائم على تدريب، بل وتكوين أكاديمي وبيداغوجي، حتى يعرف كيفية التعامل مع مختلف هذه العينات التي يقوم بتدريس، العلم الشرعي عموماً، والحديث النبوي، على الخصوص، لها.

10.1- عناصرها:

وقد تم تناول الموضوع تبعا للخطة المنهجية التالية: أولاً: المدخل المنهجي: وفيه: 1- تمهيد؛ 2- إشكال الدراسة؛ 3- فروضها؛ 4- أهدافها؛ 5- أهمية مجالها؛ 6- منهجها: 6.1- وصف الكتاب موضوع الدراسة، 6.2- تحليل طريقتها، أولاً في اختيار النصوص، ثم ثانياً في عرضها؛ 7- مصطلحاتها وكلماتها المفتاحية؛ 8- دراسات سابقة؛ 9- قيمتها المضافة؛ 10- عناصرها. ثانياً: اقتراح حل الإشكالية وبناء معرفته: وفيه: المقدمة؛ تحديد المصطلحات المركزية؛ 1- التدرسية؛ 2- تدرسية الحديث النبوي الشريف؛ 3- التأليف الدراسي؛ بناء المفهوم المركزي وتأصيله: 1- التدرسية؛ 2- التأليف الدراسي: الكتاب الدراسي/الجامعي؛ مبحث تمهيدي: مقتطف من سيرة ابن جزري؛ مبحث أول: تخطيط ابن جزري لفعل التأليف الدراسي المنهجي، وفيه: مطلب أول: منهج ابن جزري في التأليف؛ مطلب ثان: منهج ابن جزري في التدريس؛ مطلب ثالث: منهجه في كتاب الألفاظ السننية: مرتب على الأبواب الشرعية؛ مبحث ثان: نشوء المدارس النظامية وبداية التدريس الإلزامي؛ مبحث ثالث: تدريس الحديث يكسب ملكة في عملية التدريس، وفيه: مطلب أول: الغاية من تدريس الحديث النبوي الشريف؛ مطلب ثان: كفايات المدرس في التراث الإسلامي: فإنه من خلالها سنقف على منهجية ابن جزري في التدريس. مبحث رابع: مسؤولية تدريس الحديث النبوي الشريف الشرعية والمهنية، وفيه: مطلب أول: أهمية الحديث النبوي؛ مطلب ثان: تدرسية الحديث الشريف بمقاربة ابن جزري؛ مطلب ثالث: الجوانب التربوية في الكتاب؛ مطلب رابع: جولة في الكتاب الدراسي الأنوار السننية في الألفاظ السننية؛ ثالثاً: الخاتمة: 1- النتائج: على مستوى الفروض؛ على مستوى الأهداف؛ على مستوى المضامين؛ 2- التوصيات؛ 3- المقترحات؛ 4- المراجع.

2. ثانياً: اقتراح حل الإشكالية وبناء معرفته:

1.1. المقدمة:

قال ابن القيم: "وإن ما أودع من المعاني والنفائس رهناً عند متأمله، له غنمه وعلى مؤلفه غرمه، وله ثمرته ومنفعته، ولصاحبه كلفه ومشقته، مع تعرضه لظعن الطاعنين ولاعتراض المناقشين، وهذه بضاعته المزجاة وعقله المكدود يعرض على عقول العالمين... فلك أيها القارئ صفوه ولمؤلفه كدره، وهو الذي تجشم غراسه وتعبه، ولك ثمره، وها هو قد استهدف لسهام الراشقين. واستعذُر إلى الله من الزلل والخطأ ثم إلى عباده المؤمنين"⁽²⁰⁾. فأى متوج يدور في ذهن صاحبه يبقى أمره ومصيره بين يديه، يفكر فيه كيف يشاء، لا يغلمه أحد من الناس، فلا يلومه أحد ولا يزكيه آخر. لكنه متى أصدره لغيره، بأي صورة كان، فقد جعل نفسه، وليس مجرد متوجه، مستباحاً للناس يأخذون منه ويدعون، ويقبلون منه ويرفضون، ويصير هو

ذاته موضع نقد وتقويم، بل قد يصير موطن تجريح وتحقير، بحسب نفسيات الناس الذين يطلعون على كلامه. بل لقد كان من الكلام ما صدر عن قائله ما نال اللوم الكثير في شأنه، حتى إذا مات أو غاب حساده من جيله، جاء من يجعل من كلامه مصدر إلهام واقتداء، بل قد يصير من الأفاضل الذين لا يفتأ الناس يستوحون المفائز من كتاباته باستمرار.

2.2. تحديد المصطلحات المركزية: التدريسية؛ التأليف الدراسي.

1.2.2. بناء المفهوم المركزي وتأصيله:

1.1.2.2. التدريسية: مصطلح وليد، تم اختيار الباحث له ترجمة لمصطلح 'ديداكتيك'⁽²¹⁾ الشائع في

الميدان التربوي عموماً، والوسط التعليمي التعليمي على الخصوص.

درس في اللغة: يقال درسَ الرسمُ عفاً، أي اختفى؛ ودرسَ الكتابَ يدرسه ويديره درساً ودراسة: قرأه. والدرس: الطريق الخفي. والمدرس: الكتاب. والمدراش: الموضع يقرأ فيه القرآن⁽²²⁾. و(درس) الدال والراء والسين أصل واحد يدل على خفاء وخفض وعفاء. فالدرس: الطريق الخفي. ودرست الحنطة وغيرها في سنبها إذا دستها؛ فهذا محمول على أنها جعلت تحت الأقدام، كالطريق الذي يُدرس ويُمشى فيه. ومن الباب درست القرآن وغيره. وذلك أن الدارس يتبع ما كان قرأ، كالسالك للطريق يتبعه⁽²³⁾. درسَ يدرس، درساً ودرساً، فهو دارس، والمفعول مدرّس (للمتعدي). درسَ الرسمُ/ درسَ المكانُ: أمّحى وذهب أثره، خلق وبلي. درست العادة: تقادم عهدها. درست الرّيح معالم الطريق: محتها "درست الأمطار الأثر"⁽²⁴⁾. فعلى مر الأزمان انحصرت دلالة الدرس في الدوس كما يداس السنب في عملية الدّراس والدرس لتخرج حباته التي تقبل الطحن والأكل. وتدور معانيه أيضاً حول الإخفاء، كما خفيت آثار السنب ليحل محلها قمح. كما أنها تدور حول دراسة القرآن أي تكراره حتى يتم حفظه. فالمدرس يُخفي أثر الجهل، من جهة، ويدارس المتعلم حتى يحفظ ما يلقي إليه، ويتعلمه.

ولم يرد في اللغة العربية صيغة 'تدريسية'، ولم يتم التعامل بها، لكن اللغة تقبل هذه الصياغة التفعيلية لما فيها من نسبة فعل التدريس إلى ممارس يقوم بالمهمة فينضبط عمله وفقها. وعليه فهي في الاصطلاح: تدريسية = 'ديداكتيك': تطلق الكلمة للتدليل على ما له علاقة بالتعليم، أي، كل أنشطة تتم داخل مدرج الدرس، أو قاعاته، بهدف بناء تعلمات والتمكن من مهارات، والقصد به، بكل وضوح: كيفية التدريس. ويتعلق بمحتويات التدريس، ووسائل التدريس. والتدريسية، باعتبارها علماً، يبحث في العلاقة بين المدرسة والمتعلم والمدرس والمادة التعليمية⁽²⁵⁾. وهو بذلك دراسة علمية لسيرورات التعليم بهدف تنظيمها ليتحقق بها اكتساب المفاهيم وتكوين المواقف اتجاه الذات والمحيط. إنها "عملية تنطلق من الأهداف لتُصوّر، وتخطط، وتنفذ وضعيات التعليم والتعلم قصد التمكن من بلوغ الأهداف المحددة. وهي تشمل الأهداف والوسائل المتاحة لبلوغ الأهداف والمحتويات، وطرائق وأنشطة ووسائل التقييم والمراجعة"⁽²⁶⁾. والباحث يرى أن التدريسية 'تروم الإجابة عن أسئلة مركزية لا بد من استحضارها في أي بناء تدريسي': 'ما هو الهدف من التعليم والتعلم؟ ما المحتوى الذي ينبغي تعليمه وتعلمه؟ وكيف تحصل عمليتي التعليم والتعلم؟'

وكيف يمكن تقويم ما تم تعليمه وتعلمه؟؛ ومتى غابت هذه الأسئلة فسيبقى ما يجري داخل فضاء التعلم، عبارة عن هدر للطاقات ومضيعة للوقت⁽²⁷⁾. متى تم اعتبار علم التربية تخصصا نظريا عاما، يتحكم في العلاقة بين 'المعلم والمتعلم'، فإن التدريسية، "تخصص تطبيقي يتعلق بتدريس مادة معينة"⁽²⁸⁾، كأن نقول: تدريسية مادة علم التفسير. ففي حين يرتبط علم التربية بالمتعلم ونظريات التعلم، فالتدريسية لها حيز ضيق "يتعلق بمجال دراسي معين"⁽²⁹⁾، كان يعرف في السابق 'التربية الخاصة'، وباختصار تلخيصي: علم التربية يُعنى بالطفل وتربيته، والتدريسية تُعنى بالتدريس، فهي فعل تطبيقي وممارسة صفية⁽³⁰⁾. فالتدريسية تهتم بطرائق التدريس، مبنية، ابتداء، على المدخلات⁽³¹⁾ ثم سيرورة العمليات والأنشطة التعليمية التعلمية المتنوعة والمتعددة، وتُختتم بالمخرجات⁽³²⁾، وما يترتب عليها من تغذية راجعة. فالتدريسية ترتبط، اليوم، جدليا، بالكفايات، أولا، ثم تتعلق بالطرائق والمضامين، ثانيا، وأخيرا تتمسك بالتقويم والتغذية الراجعة⁽³³⁾. والتدريسية هي بالأساس تفكير في المادة الدراسية بغية تدريسها، فهي تواجه نوعين من المشكلات: مشكلات تتعلق بالمادة الدراسية وبنيتها ومنطقها⁽³⁴⁾... ومشكلات ترتبط بالفرد في وضعية التعلم، وهي مشكلات منطقية ونفسية⁽³⁵⁾...، وهي، إضافة لكل ذلك، مجموع الطرائق والتقنيات والوسائل التي تساعد على تدريس مادة معينة⁽³⁶⁾. والمصطلح غير شائع بعد، حتى في صفوف رجال التعليم، مما يتطلب إصرارا على إشاعته واستبدال التدريسية بالمصطلح الشائع 'ديداكتيك' حتى يصير معروفا ومتداولاً.

2.1.2.2. التأليف في اللغة: تأليف [مفرد]: ج تأليفات (لغير المصدر) وتأليف (لغير المصدر): مصدر أَلَفَ، تأليف القلوب: استمالتها. تأليف مُصَنَّفٍ أو كتاب يُدَوَّن فيه علم أو أدب أو فنّ. تأليف عظمي: (طب) طريقة لمعالجة الكسور تقوم على جمع أجزاء عظم مكسور بواسطة أدوات معدنية⁽³⁷⁾. وَأَلَفَ بَيْنَهُمَا تَأْلِيفًا: أَوْقَعَ الْأَلْفَةَ، وَجَمَعَ بَيْنَهُمَا بَعْدَ تَفْرِقٍ، وَوَصَلَهُمَا، وَمِنْهُ تَأْلِيفُ الْكُتُبِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّضْيِيفِ مَذْكُورٌ فِي كُتُبِ الْفُرُوقِ. أَلَفَ الْأَلْفَ: كَمَلَهُ، كَمَا يُقَالُ: أَلَفَ مُؤَلِّفَةً، أَي: مُكَمَّلَةً⁽³⁸⁾. فمداره بين الجمع والتوليف، فالمؤلف يجمع بين المعاني والمفردات ليجمع منها كائنا واحدا موحدا، والذي يطبع التأليف يجمع بين أوراقه وصفحاته حتى يصير كتابا جامعا.

والتأليف الدراسي: الكتاب الدراسي/الجامعي: "الشكل التقليدي الذي يشير للكتاب الذي يوزع على [المتعلمين] ويضم محتوى أحد المقررات الدراسية، أي أنه الوعاء الذي يتضمن المادة الدراسية المطلوب تقديمها [للمتعلمين]، وفي ضوء هذا السياق نجد أن اليونسكو تعرف الكتاب بأنه 'كل مطبوعة غير دورية تحتوي على (49) صفحة على الأقل باستثناء الغلافين'⁽³⁹⁾. و"هو الكتاب الذي يقدم للمتعلم كل ما يحتاجه من معلومات وحقائق بأسلوب يتناسب ومستواه الفكري. فهو وسيلة تعليمية أساسية في عملية التعليم والتعلم، نظم، بحسب [المنهاج] التربوي، المقرر من وزارة التربية الوطنية، وفي ضوء القدرات المتاحة للمتعلمين لكي يستعينوا به لتنمية معارفهم، وفهم المعطيات العلمية المطلوبة منهم. لهذا اعتبر الكتاب المدرسي مرجعا يعود إليه المتعلم، سواء كان ذلك داخل الصف أو خارجه؛ فهو يستعين به لتنفيذ ما هو مطلوب منه، وبخاصة التمارين التطبيقية المتعلقة بكل درس من الدروس"⁽⁴⁰⁾.

2.2.2 مبحث تمهيدي: مقتطف من سيرة ابن جزى: هو 'الأستاذ' الأصولي المفسر المحدث اللغوي، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن جزى، أبو القاسم الكلبي الغرناطي المالكي (09 ربيع الثاني 693هـ - جمادى الآخرة 741هـ) الموافق (15 مارس 1294م - 30 أكتوبر 1340م). كان خطيباً مفوهاً وعالماً مؤثراً وفرداً فاعلاً عاملاً. مات شهيداً، وعمره لم يجاوز 46 عاماً، في معركة طريف ضد الصليبيين في غرناطة⁽⁴¹⁾.

له ثلاثة أولاد: أبو عبد الله محمد بن محمد 'الكاتب' (721هـ - 757هـ) وعمره لم يجاوز 36 عاماً، وهو الأكبر، ولعله هو الذي كان سبب تأليف والده كتابه التسهيل، حتى ولو لم يصرح بذلك في مقدمته، كما فعل في كتابيه الآخرين. وابنه الثاني أبو بكر أحمد بن محمد 'القاضي'، لم يذكر المؤرخون له تاريخ ولادة، وذكروا تاريخ وفاته، ولعل تقدير الباحث لعمره يكون هكذا (723هـ - 785هـ)، أي سنتين بعد ولادة أخيه. وهو الذي ألف من أجله كتابه الأنوار السنوية، موضوع هذه الدراسة. وابنه الثالث، وهو أبو محمد عبد الله بن محمد، وهذا لم يذكر التاريخ له تاريخاً، وهو الذي ألف من أجله كتابه التقيب.

لقد مات ابن جزى عام 741هـ، أي كان عمر ابنه أبا بكر في حدود 18 سنة. ويمكن الزعم أنه ألف له الكتاب وعمره في حدود 12 سنة، فما فوق، أي حوالي 6 سنوات قبل استشهاده. وإذا علمنا كثرة مشاغل ابن جزى، وخروجه في العمليات الجهادية المتعددة التي فرضت على آخر معقل إسلامي في الأندلس، فإنه قد جمع تلك الأحاديث من مختلف مصادرها، غير أنه لم يجد الوقت أو الفرصة لشرحها لابنه، كما فعل في كتابيه الآخرين، فإنه لا يعقل أن يتركها من دون شرح⁽⁴²⁾، فابنه لم يكن قادراً على فهمها في حين تعلمها، مما سيقبل من دورها في توجيهه. فابن جزى كان بارعاً في تركيز كتبه حيث يوجهها كلها لطلبتها، وهذا تجده في باقي كتبه، وخصوصاً في كتابه القوانين⁽⁴³⁾ الفقهية، فمسحة التأليف للتدريس فيه بادية، وبراعته في توصيل المعلومة بأقل تكليف لغوي ملكة لم يصلها مثله. فرغم أن الكتاب في الخلاف العالي فقد كان قادراً على تبليغ المعرفة وتحويلها التحويلي التدريسي المتميز، ويجعلها في متناول المتعلمين.

وقد أخبر ابن جزى أنه استفاد من طريقة القضاء (ت454هـ الموافق 1062م)، في كتابه 'الشهاب'، الذي جمع فيه أحاديث نبوية، لكنه خص فيها أحاديث الرقائق، وجمع الصحيح والحسن وما أقل. في حين أن ابن جزى جمع أبواب عامة تهم حياة المتعلم كلها، وتؤهله لحياة يكون فيها قادراً على التأقلم مع ظروفها وإيجاد حلول مناسبة لمختلف مشكلاته مع محيطه. ولم يذكر ابن جزى أنه استفاد من خطة الفراء البغوي (ت433هـ - 516هـ الموافق 1044م - 1122م) في كتابه 'المصايح'، الذي سبق القضاء، فلعله لم يصله. أو لعله اعتبر الشهاب أكثر صحة، والظاهر أن صاحب المصايح قد نبه على مروياته وقيمتها العلمية، حتى دافع عنه السيوطي في 'التدريب' ضد علي ابن الصلاح والنواوي. وقد ألف المناوي كتاباً سماه: 'كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصايح'.

3. مبحث أول: تخطيط ابن جزري لفعل التأليف الدراسي المنهجي

يتبين من تتبع تأليف ابن جزري أنه وضع استراتيجية تربوية في وجهته تعنياً من ورائها تقريب المعرفة من المتعلم، وتحبيب المتعلم في المادة التعليمية، والأخذ بيد المعلم لاختيار المعرفة المناسبة لمدارك المتعلم.

1.3. مطلب أول: منهج ابن جزري في التأليف

ويقصد الباحث بالتأليف، هنا، ليس التأليف العلمي، ولكن التأليف التعليمي، للتعليم والتدريس. وتميز ابن جزري بمنهجية فريدة تمثلت في كل مؤلفاته بشكل واضح كشفت عن منهجية رائدة في التدريس. وبتتبع كل مؤلفاته يظهر ابن جزري ناظراً لمستوى الفئة التي يستهدفها واعياً بحقيقتها وبقدراتها ومركزاً على الملكة التي يخطط لتحقيقها في تلك الفئة. كما يتميز عن غيره في كونه جعل له مبدأ راسخاً في التأليف، وهو ما يكشف مقارنته في التدريس قائمة على خطين متوازيين ينجليان عن خط يكشف عن منهجية بديعة في الاختصار؛ وخط ثانٍ يكشف عن مهارة متفوقة في التبسيط المعرفي، وهو ما نستهدفه في الفعل التدريسي في أيامنا هذه ويتجلى في التفوق في النقل التدريسي⁽⁴⁴⁾، أي تحويل المعرفة، من مصادرها الأصلية، المعرفة العالمية، إلى معرفة متعلمة، أي بمقدور المتعلم من استيعابها لكونها قريبة من مداركه، يراها في محيطه، يفهمها لقدرته على تصورها، منتقاة من بيئته وبمقدوره أن يحولها من المستوى التجريدي إلى مستوى التصور، بدون أن يعجز عن ذلك فيتحوّل إلى نفور منها.

إنه بالنظر إلى التراث العلمي والفكري الإسلامي يمكن تبين أنه كم من العلماء من قام باختصار كتب، أو اختصار كتبه الخاصة، ولكنه كان يفصل في غيرها ويطيل⁽⁴⁵⁾، في حين أن ابن جزري كان منهجه التبسيط المعرفي، وتجلى ذلك في كل كتبه. ويمكن إيعاز هذه المنهجية المتميزة على أقرانه في عصره أو حتى على غيره من علماء العصور المتقدمة عنه أو المتأخرة عليه إلى سببين مركزيين:

الأول: هو كونه كان مدرسا قريباً من الفئة التي يدرسها، إما تدرّسها مباشرة، أو ممن يطلعون على كتبه في غير مواطن الدرس، سواء في عصره أو بعده، وهذا الوعي يتضح من خلال كونه ألف ثلاثة من كتبه المهمة لأبنائه الثلاثة: الأول نال كتاب التسهيل لعلوم التنزيل في التفسير، والثاني نال تقريب الوصول إلى علم الأصول في أصول الفقه، والثالث حاز الأنوار السنية في الألفاظ السنية في الحديث.

الثاني: أنه كان محتكاً بالناس احتكاكاً كبيراً، خصوصاً أنه كان خطيباً بمسجد قرطبة، مما مكنه من معرفة مشاكل الناس عن قرب. كما كان فاعلاً اجتماعياً حقيقياً، حيث لم يكتف بالتنظير الوعظي، بل مارس ذلك فعلياً، متى علمنا أنه مات شهيداً في معركة طريف، وهو في حدود السابعة والأربعين. فاحتكاكه بالمجاهدين، في غزوات كثيرة، جعله يدرك أهمية التبسيط المعرفي، من جهة، ويعي أهمية الاختصار، من جهة ثانية، حتى يكون بمقدور المتعلمين الذين ينخرطون، بتحفيظ عملي منه، في معارك جهادية حمل كتبهم المبسطة معرفياً في كل مكان واستيعابها بيسر.

لقد ساد الاهتمام بالمدارس والتدريس بغرناطة، خصوصاً من طرف الأسرة النصرية، حيث انشغلت

باستقدام المدرسين من خارج الأندلس، للقرآن والحديث والقراءات والآداب وغيرها. كما ورد إليها المدرسون الهاربون من سطوة الفرنجة على مختلف مدن الأندلس، مما أسهم في ازدهار فعل التدريس⁽⁴⁶⁾. وقد أنشأت أول مدرسة في غرناطة التي حوت أول جامعة في الأندلس وفي أوروبا كلها سنة 750هـ الموافق 1349م.

2.3. مطلب ثان: منهج ابن جزئي في التدريس.

لقد تناول في تفسيره المعاني التي تخدم النصوص، ويقف عند المضامين الجلية ذات التأثير العلمي المباشر، ملخصاً أقوال السابقين مرجحاً ما يراه مناسباً للمستهدفين، كما دقق في كتاب الأصول فجعل مضامينه تعليمية يفهمها كل من يطلع عليها بسهولة، حتى جعل من علم أصول الفقه علماً متقبلاً، بخلاف غيره من الأصوليين الذين يحولون علم أصول الفقه إلى غول معرفي يعجز كثير من المتعلمين عن تتبع معانيه لصعوبة تتبع كلمات المؤلف فيه، وما ذلك إلا للبس الواقع في ذهنية المؤلف، في حين أن ذهنية ابن جزئي كانت تحمل المعنى وتقدر على تصويره ثم تحويله بالقدر الذي يتمكن طالبه من إدراكه بيسر. وهو نفس المنهج الذي ابتغاه في كتابه الألفاظ السنوية، فاختصر الأسانيد لكنه صرح في مقدمته أنه أورد الحديث الصحيح فقط دون غيره.

وقد نجد الدقة في تأليفه، حيث لم يورد في مؤلفاته من المعارف إلا ما اعتبره من صميم العلم الذي ألفت فيه، أما ما لم يكن إلا عارية من غيره، فقد أهمله.

3.3- مطلب ثالث: منهجه في كتاب الألفاظ السنوية

"ولما يسر الله على ابني أحمد المكنى أبا بكر، أبلغ الله فيه الأمل، وجعله من أهل العلم والعمل، حفظ القرآن العظيم، أحببت أن يفوز بحظ من حفظ حديث المصطفى الكريم، عليه أفضل الصلاة والتسليم، فجمعت له في هذا الكتاب جملة صالحة من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽⁴⁷⁾. وقد حذف الأسانيد: "لتيسيرها على الحفظ وتقريب بعيدها"⁽⁴⁸⁾. وهو كتاب لم ينل الاهتمام الذي يستحقه صاحبه. فقد حققه الدكتور ظافر بن حسن آل جبعان، سنة 1435هـ، من 475 صفحة من الحجم الصغير.

وقد رتبته على الأبواب الشرعية، مما يعني اهتمامه المزمّن بالمتعلم، فهو يريد أن يوجهه إلى تبني منهجية في البحث والعمل، خصوصاً في باب التصنيف المعرفي ليسهل الرجوع إليه وقت الحاجة. كما يتجلى اهتمامه الكبير بالمتعلم في اختيار عناوين مؤلفاته العلمية. فكلها تحمل مضموناً يفيد أن محتوى الكتاب العلمي هو محتوى تدريسي بالدرجة الأولى، وتم اختيار الوسيلة المناسبة لمناقشته.

4- مبحث ثان: نشوء المدارس النظامية وبداية التدريس الإلزامي

وأما إنشاء المدارس الفعلية للتدريس بدل التدريس بالمساجد والجوامع فلم يعرف إلا مع بداية سنة 750هـ (1349م)، اقتداء بالمدارس المغربية⁽⁴⁹⁾. يقول الدكتور راغب السرجاني⁽⁵⁰⁾: "لم يشهد العالم الإسلامي انتشاراً واسعاً للمدارس مع تنوعها وتطورها بمثل ما شهدته في بلاد المغرب العربي والإسلامي والأندلس. فقد كانت المدارس الابتدائية كثيرة العدد. بيد أنها كانت تتقاضى أجوراً نظير التعليم، ولذلك

أضاف الخليفة الأموي الحكم الثاني (ت366هـ) إليها سبعا وعشرين مدرسة لتعليم أبناء الفقراء بالمجان. وكانت البنات يذهبن إلى المدارس كالأولاد سواء بسواء. وكان التعليم العالي يقوم به أساتذة مستقلون، يلقون محاضراتهم في هذه المدارس. وقد كونت المناهج، التي كانت تدرّس، العمود الفقري لجامعة قرطبة في عهد الخلافة الأموية بالأندلس. كما أنشئت الكليات في كل من غرناطة، وإشبيلية، ومرسية، وألمرية، وبلنسية، وقادس⁽⁵¹⁾. وقد كانت المدارس، التي أشرف على تأسيسها وعمارته المرابطون، شرارة في تطوير التدريس بالمغرب الإسلامي، بواديه وقراه ومدنه، ووصول ذلك إلى الأندلس⁽⁵²⁾. وقد كانت الدولة تمول بعضها، كما كانت القبائل تمول كثيرا منها من خلال الوقف أو من خلال الأعشار، أو غيرها من طرق التمويل التي لم يعرف غير المغرب الإسلامي مثيلا لها⁽⁵³⁾. ولعل السلطان أبي عثمان بن يعقوب المريني (ت731هـ)، أول من أسس أول مدينة جامعية بمدينة فاس، وأوقف عليها الكثير من مصادر المال التي تكفيها مؤونة طلب المعونة⁽⁵⁴⁾. ومن أشهر المدارس الفريدة بناء وتديسا ومؤونة مدرسة العطارين المقابلة لجامعة القرويين بفاس⁽⁵⁵⁾، العاصمة العلمية للمغرب الأقصى⁽⁵⁶⁾، التي أسسها أبو سعيد المريني في فاتح شعبان سنة 723هـ، وأوقف عليها المال الوفير⁽⁵⁷⁾. في حين لم تعرف تونس أول مدرسة إلا مع لجوء الأندلسيين إليها في أوائل عام 1034هـ-1625م، بنفقتهم الخاصة، وليس بدعم الدولة العثمانية⁽⁵⁸⁾، بتوجيه من أبي الحسن بن عبد الله النوني المعروف بابن السراج⁽⁵⁹⁾.

ولا يمنع من القول بأن إنشاء المدارس بالمشرق ربما قد تأخر قليلا عنه في المغرب، حيث من الشائع أن أول مدرسة كانت هي المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك (485هـ-1092م)، وزير ملكشاه، سنة 459هـ، ببغداد⁽⁶⁰⁾. وإن كان من يذهب إلى القول بأن نظام المدارس سبق ذلك التاريخ بقرن⁽⁶¹⁾. لكنه يقينا لم تكن بالمعنى الدقيق الذي ظهر بالمغرب والأندلس، وتبعته المدرسة النظامية حيث أصبح التعليم بهذه المدارس منظما، ونظاميا، وحضوريا إجباريا، وليس كما كان بالمساجد والجوامع والكتاتيب حيث يكون تطوعيا.

5- مبحث ثالث: تدريس الحديث يكسب ملكة في عملية التدريس

إن القرآن الكريم ورد إلينا بتواتر منقطع النظير ومنعدم المثل، تواترا يفوق الوصف ويتجاوز كل تقدير، تواترا يستحيل معه مجرد تصور الكذب لا حدوثه، وهذا ما جعل الناظر فيه مطمئنا لكل كلمة فيه، فقلّ معه التوجس، إن لم نقل انعدم، مخافة أن يدس مجرم شيئا فيه، مع توفر الضمانة الربانية في ذلك: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (9) [الحجر]. أما فيما تعلق بالحديث النبوي الشريف، فقد ظهر الكذب على رسول الله ﷺ، سواء بغية فعل الخير، أو بغية الشر وتحريف الدين أو لتحقيق نوال سياسي أو فتوي، أو غير ذلك من أسباب الدس في السنة، مما جعل علماء الحديث أكثر حيطة، ومما جعل علم أصول الحديث يشب في زمن متقدم جدا، كما جعل المهتم بالحديث أكثر حيطة مما أكسبه ملكة تدرسية ناتجة عن بحث عن سبل حماية هذا الحديث.

1.5- مطلب أول: الغاية من تدريس الحديث النبوي الشريف

هي مقاصد ذات خطر وقيمة، يمكن تصريفها من خلال:

- 1- إن ربط المتعلم بالحديث النبوي، باعتباره جزءا من الوحي، هو أهم غاية، خصوصا متى علمنا أن الحديث، والسنة عموما، هي التجسيد العملي للقرآن.
- 2- دفعه للاجتهاد والاستنباط من الحديث ما يسهم في تيسير فهمه للقرآن، حيث يمثل الحديث التنزيل الحقيقي لمضامين القرآن المتنوعة.
- 3- الوقوف على الجهود الكبيرة والفريد، وغير المسبوق ومنعدم المثل في التاريخ الإنساني الذي بذله رجال الحديث في إثبات صحته وصحة نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- 4- التمييز بين الحديث النبوي والقرآن الكريم؛
- 5- اكتساب المهارة اللغوية من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم.

2.5- مطلب ثان: كفايات المدرس في التراث الإسلامي

فإنه من خلالها سنقف على منهجية ابن جزري في التدريس.

- 1- حب المعلم للمتعلم: فابن جزري يحب المتعلم في شخص ابنه، وليس هناك من هو أحب للإنسان من ابنه أو متعلمه، فكيف إذا كانا معا في شخص واحد، فليس هناك أحد يتمنى أن يكون أحد أفضل منه إلا الأب أو المعلم. ولا يمكن لمعلم أن يتواصل مع متعلميه إن لم يحبهم وبذلك يحبوه، فمتى شاع بينهم الحب أثمرت التربية وأنتج التعليم.
- 2- الكفاية العلمية والملكة المعرفية والكفاءة المهنية: فحين يتمكن المعلم من المادة العلمية التي تخصص فيها، ثم اكتسب المهارة المهنية البيداغوجية التي تؤهله لمعرفة المتعلمين وتفحص حاجاتهم وتحقيق ميولاتهم وتحفيزهم على بذل جهودهم، سيكون بمقدوره إقدار متعلميه على الكشف عن كفاياتهم وإبراز قدراتهم والتعبير عن مواقفهم. وقد كان ابن جزري خبيرا تربويا، متملكا لملكة التربية والتعليم والتدريس، متمكنا من مادته العلمية، قادرا على تحويلها لمعرفة متعلمة.
- 3- استثارة الدافعية للتعلم: إن معرفة بيئات المتعلمين يمكن من الوقوف على دواخلهم والمؤثرات التي يمكن أن تحفزهم على المبادرة والمشاركة، بل وتدفعهم إلى الإبداع والإنتاج، وابن جزري كان قريبا من الناس لدرجة كبيرة حيث خالطهم وخطب فيهم وجاهد معهم قولا وعملا.
- 4- مراعاة الفروق الفردية والذكاءات المتعددة: وهذا شرط ضروري لأي عمل تعليمي أو تربوي، فالمتعلمون ليسوا من موطن واحد، ولم يردوا من معين مشترك، بل يتشكلون في 'مجموعات' تعليمية تعليمية متجانسة لحد كبير⁽⁶²⁾، يتمايزون فيما بينهم بحسب قدراتهم الفكرية وذكاءاتهم المتنوعة فمتى تم استحضار ذلك كان بمقدور المعلم أن يتسلل إلى أذهانهم ويساعدهم على شحذها وبلوغ القدرة على تصور ما يناقشه معهم.

5- التعلم بالأقران: قال ابن سينا (ت370هـ): "إن الصبي عن الصبي ألقن، وهو عنه آخذ به وأنس وأدعى للتعلم"⁽⁶³⁾. وتلك ضرورة لا محيد عنها، والمدارس تنهجها طبيعة، ولم يشذ عنها ابن جزي، حيث كان معلما في مسجد قرطبة، وقد كان ابنه، كباقي أبنائه، يتعلمون بين مجالسه ومجالس باقي المعلمين على عصره، لم يمنعهم من الاختلاف إلى مجالس غيره. ولعله، ومثله، قبله وبعده، أدركوا أهمية التعليم ووعوا بشروطه، يقول الغزالي (ت505هـ): "مهنة التعليم صناعة. وهي أشرف الصناعات، لأن المعلم متصرف في عقول البشر ونفوسهم، وأشرف ما في الإنسان عقله ونفسه"⁽⁶⁴⁾.

6- مبحث رابع: مسؤولية تدريس الحديث النبوي الشريف الشرعية والمهنية

وبناء على الذي سبق، فتدريس حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مسؤولية جسيمة، ابتدأت مع الصحابة، فقد كتّن منهم متى تفوه بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم تلجلج لسانه واهتز كيانه.

1.6- مطلب أول: أهمية الحديث النبوي

إنه الجزء العملي التطبيقي من الوحي، فالسنة هي عملية تصريفية لما يرد في كتاب الله وتعاليمه العليا. ويعتبر الحديث المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي. كما يعتبر مصدرا تاريخيا للعديد من الأحداث التاريخية القديمة، حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يحكي قصص السابقين، كما أنه يؤرخ لأحداث البعثة. وفي المقابل كان وسيلة تسهم في الاستشراف المستقبلي. ولا تخفى دعوة القرآن إلى الإيمان بالنبوة وما يصح عنها من أقوال وأفعال وتقريرات وصفات، وجعل ذلك جزءاً من العقيدة.

إن مصطلح الحديث لا يكاد يختلف عن مصطلح السنة، دون أن نعني أنهما مترادفان⁽⁶⁵⁾. فهناك من أدرك أن الحديث أعم من السنة، فقد ذهب أبو البقاء (ت1094هـ) إلى تأكيد الفروق بينهما، فاستشهد بالحديث النبوي الموجه لأبي هريرة عن كونه صلى الله عليه وسلم علم بأنه لن يسأله عن هذا 'الحديث'⁽⁶⁶⁾ إلا هو دون غيره من الصحابة، ومن ثمة، فإذا كانت السنة خاصة بأعمال النبي صلى الله عليه وسلم، فالحديث يشمل أقواله وأفعاله وتقريراته وصفاته⁽⁶⁷⁾، وهناك من ذهب أن السنة ترتبط بالتشريع⁽⁶⁸⁾. وحين تطلق السنة فإنها تقابل البدعة، مما يعني أنها تدخل ضمن هدي النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁶⁹⁾، فعادةً يروي الرواة الحديث، ويعملون بالسنة. وحين يتكلم العلماء عن الصحة والضعف فعادة ما يقصدون الحديث⁽⁷⁰⁾.

والذي يهمنا هنا هو الحديث النبوي الشريف، وخصوصا في عرف المحدثين. فالحديث هو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية سواء قبل البعثة أو بعدها، أو أضيف إلى الصحابي أو التابعي⁽⁷¹⁾.

2.6- مطلب ثان: تدريس الحديث الشريف بمقاربة ابن جزي

إنه بالنظر في كتابه 'الأنوار السنية في الألفاظ السنية'، الذي لا زال بكرا، حيث لم تدر حوله الدراسات، سواء دراسات عامة، أو من المتخصصين في الحديث النبوي الشريف وعلومه، أو المهتمين بالمجال التربوي والتعليمي، كما حدث من الاهتمام الكبير جدا بباقي كتبه. والكتاب جمع فيه ابن جزي ما صح من الأحاديث في الرقائق و"أحاديث الإيمان والإسلام، وأحاديث

الأحكام، وبيان الحلال والحرام⁽⁷²⁾.

والكتاب، بالإضافة إلى مزيته التأليفية، فهو يكشف نبوغ ابن جزري وتفوقه على عصره، حيث إنه كان مدركاً لإرهاصات ما يعرف اليوم بعلم النفس، فهو يؤلف الكتاب باسم ابنه، لما في ذلك من تحفيز لهذا الابن على بذل المجهود للتعلم، حيث سيدرك أن اسمه سيكون مخلداً، مما يحدث الأثر البليغ في نفسيته، ويزيده تقرباً لأبيه والرغبة في إرضائه. وهذا نموذج فريد على مر الأزمان، ولا يرقى إليه حتى ما يقوم به المؤلفون في العصر الحالي من تقديم إهداءات في مقدمة كتبهم للمقربين منهم، أبناء أو أزواج، وما شابه ذلك من أساتذة وأصدقاء.

والكتاب متميز بتوفر الصحة في الأحاديث التي أوردتها، ثم شموله لكل أبواب وأحكام الشرع، ورتبه على الأبواب العلمية، وذلك ليسهل التعامل معه وتكثر الاستفادة منه.

وقد بدأ بالأحاديث القدسية وكأنه بذلك يضع توطئة لكتابه مفادها أن الأحاديث القدسية لها مرتبة أعلى من الأحاديث النبوية، ثم أن قلة هذه الأحاديث يجعلها تحمل الإطار العام للتصرفات والقيم المركزية في الإسلام. وهذا ما يعطي للمتعلم انطباعاً بضرورة حسن التقديم والتأخير في ابتغاء المعرفة وبناء التعلّيمات، والانطلاق من الكل إلى الجزء، في منهج استدلالى استنباطي يعكس حدة الفكر وجلاء التصور ووضوح المعنى ودقة المراد.

ثم ابتداءً بباب العقيدة؛ وأتبعه بمجال الفقه، وألحق به مضممار المعاملات، وأعقبها بالمواضيع السلوكية المرتبطة بالرقائق والزهد وإصلاح النفسية، وتلى ذلك بما يتعلق بالبر والصلة والآداب⁽⁷³⁾، وختم بالذكر والأدعية. فجعلها كتاباً، وضمن كل كتاب منها أبواباً بحسب مخططه المنهاجي، وتحديد أهدافه من تسطير هذا المقرر الدراسي، ومعرفته بقدرات المتعلم المستهدف. وهذا الترتيب، سواء أكان مسبوقة إليه، أو من ابتداعه، فهو يهتم بالمتلقي، ويريد أن يقوده في اتجاه بناء المعرفة وفق مخطط دقيق، ينتقل من كبريات المهام إلى ما له ارتباط بالذات، أي انطلق من تصحيح العقيدة وضبط حدودها، فلا تصرفات من غير عقيدة صحيحة وثابتة، ثم يورد من الكتب ما يطلب من المتلقي فيها ألا يقبل على أي تصرف إلا بعد أن يعلم حكم الشرع فيه، ففقهه في دينه. فمتى ما علم ذلك أمكنه أن يتصرف، شريطة أن يضبط هذا التصرف أو ذلك ضوابط تحصينية تقي من الشرود عن المراد والتكبر عن الطريق، فيتصرف وفق سلوك شرعي ينظر بزهد إلى الدنيا ونعيمها، دون أن يعني الزهد الكسل أو التواكل أو الامتناع عن تعمير الأرض، أو الرهبة الجوفاء، كل ذلك ضمن توجه إلى الله في كل كبيرة أو صغيرة بالدعاء الذي لا ينقطع. هذا الدعاء الذي يذكر المتلقي، في كل دعاء، بضعفه وافتقاره إلى ربه وحاجته المستمرة إلى عونه في كل شيء. فالمقرر الذي سطره ابن جزري يوحى بسعة النظر، فهو بذلك كأنه أرسى منهاجاً دراسياً جامعياً، إذ النصوص الحديثية هي المضامين المقصودة من جميع مقررات العلوم الشرعية التي يتم تدريسها في الجامعة على مدى السلك الدراسي، أو حتى على مستوى كافة سنين الإجازة، ويبقى اختيار المحتويات التي تحمل هذه النصوص، يتم استثمارها في مختلف المواد الدراسية.

3.6- مطلب ثالث: الجوانب التربوية في الكتاب

أول ما ورد في الكتاب ملامسة لنفسية المتلقي المتعلم، وخصوصا ابنه الذي ألف الكتاب من أجله⁽⁷⁴⁾، وجعله المتعلم-النموذج، وفي شخصه كل أبناء الأمة الإسلامية؛ حيث ذكر اسمه في بداية الكتاب وفي ذلك تحبيب لابنه فيه وفي المادة المتعلمة.

تعليمه للمتلقي أن يعترف للناس بأفضالهم وبحقوقهم والتصريح بذلك، حيث يعترف ابن جزري بأسبقية القضاعي في هذا الأسلوب التأليفي⁽⁷⁵⁾، ولو من باب تحبيب العمل، فغرض القضاعي كان علميا، وإن كان فيه معنى التربية، ولكن في صورتها العامة، وأنه لم يركز في عملياته تلك إلا على جانب واحد ركز فيه على الجانب القيمي، في حين أن ابن جزري فقد كان كتابه تعليميا وتدرسيا يقرب التصور من الإنجاز.

أكد في عمله على فعل يجب أن يتصرف به كل متعلم، ويتجلى في تحديد النية⁽⁷⁶⁾ من التصرف، فكيفما كان العمل فلا بد من قرنه بالنية وجعله خالصا لله ربنا للأجر ورجاء في قبول العمل وتوفير الرواج له حتى يكثر الأجر، بالفعل أولا، وبالاقتداء ثانيا. كما يعني ذلك، ضمنا، ضرورة تجديد النية طيلة العمل ضمانا لصحته ثم قبوله. فتجديد النية، طيلة العمل، ضابط نفسي لضمان بقاء الصدق في الفعل والإخلاص في التصور، فالنفس أمانة بالسوء بطبعها، مما قد يحول النية في منتصف الطريق أو حتى في خاتمته فيضيع المجهود ويفقد الأجر. وبأسلوبه ذلك، أصاب هدفين، تحديد نيته هو أولا، ثم بدايته كتابه بحديث 'إنما الأعمال بالنيات' الذي افتتح به البخاري صحيحه.

4.6- مطلب رابع: جولة في الكتاب الدراسي الأنوار السنية في الألفاظ السنية

أورد 17 حديثا قدسيا رسم به خطته العامة التي يستهدف بها المتعلم، فالكتاب كتاب حديث فلا حاجة لإيراد نصوص قرآنية، فتنبه لتسطير الإطار العام للمقصود من خلال هذه الأحاديث المركزية والمناسبة للتعليم والتعلم. وقد انطلقت هذه الأحاديث من باب مهم جدا، ومضمون مناسب بدقة، حيث يربط المتعلم بربه، فتصرفه لا يدرك أنه مقبول أم لا، فتلك قضية بيد الله تعالى، فيورد حديث 'حسن الظن بالله'⁽⁷⁷⁾، تحفيزا للمتعلم للقيام بكل أنشطته وتعلماته، الدينية والدينية، بحماسة، منضبطة بالنية، صادقة العمل، وحسن الظن في الله أنه تعالى يقبل عن عباده ويتجاوز عن كثير من أخطائهم. ثم أعقب ذلك بحديث مضاعفة الحسنات⁽⁷⁸⁾. ولم ينس حديث تحريم الله على نفسه شيئا، وهو الخالق المتصرف، ومع ذلك حرم على نفسه الظلم، لشدته على النفس، وهو بذلك يعدد المتعلم إلى حسن التصرف بناء على هذا المعطى، فلا يمكن بأي حال من الأحوال قرب شيء، من فظاعته، حرمه الله على نفسه⁽⁷⁹⁾.

وحيث يلج كتاب العقائد يفتح باب مرتبط بالله تعالى، فابتدأ ذلك بحديث أسماء الله تعالى، وكأنه بذلك يدعو المتعلم ابتداء إلى التعرف إلى ربه، وذلك من خلال معرفة أسمائه وصفاته، حتى تكون العبادة مفهومة الأهداف ومن ثمة يقبل عليها المتعلم بحب لها من خلال حب المعبود تعالى. ثم أتبعه بأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ووجوب الإيمان به⁽⁸⁰⁾، وفي ذلك من تحبيب رسول الله للمتعلم، فيقبل منه كل ما صح عنه بقبول حسن.

ثم يعرف المتعلم على دينه الإسلام⁽⁸¹⁾، الذي يجب أن يقبله، ويدافع عنه، ويحاجج دونه، ويدعو الناس إليه، فلا يمكن لأن يقبله إلا إذا عرفه؛ فإذا عرفه وقف على تعاليمه، وقبلها، بكل متطلباتها، فينفذها مسترخصا في سبيل ذلك كل غال، ويوقفه على حقيقة الإيمان.

فإذا عرف المتعلم ذلك، وجب أن يقف عن التصرفات المنهي عنها قبل الإقدام على أي سلوك، فمعرفة المنهيات⁽⁸²⁾، وهي قليلة بطبيعة الحال، سيجعله يختار من التصرفات المباحة، وهي أغلب التصرفات وأكثرها بكل حرية مما يراه مناسبا لما يقبل عليه من أغراض. وحتى يحس المتعلم بثقل الذنوب ينقله ابن جزري مباشرة إلى يوم القيامة⁽⁸³⁾، حتى يقف على ما ينتظره من حساب قد يقصر وقد يطول، بحسب عمره الذي قضاه في الدنيا، وبحسب أعماله، وخصوصا ما كان من قبيل الذنوب. فيدخل المتعلم في زيارة، غير مستحبة، للنار⁽⁸⁴⁾. ولعل ابن جزري نجح في اختياره ذلك، حتى ولو كان المحبب البدء بالملطفات قبل المخيفات، فهو هنا يسير وفق مخطط منهجي، فلا يمكن التدقيق في التصرف إلا بعد الوعي بخطورته على الفرد وعلى الجماعة. فإذا أدرك المتعلم خطورة أي سلوك، نقله ابن جزري لرحاب الجنة⁽⁸⁵⁾، لسعتها وشساعتها، حتى أنها فيها مما يتمنى المرء وأكثر. ويتبع ذلك بحوض النبي وربطه بالشفاعة وخروج المشفوع لهم من النار⁽⁸⁶⁾. ويليه باب عذاب القبر وسؤال الملكين⁽⁸⁷⁾، فهو بذلك، كأنه يعيده قليلا إلى الوراء، في ردة تثير التساؤل، ليقف المتعلم على خطورتها، فقبل نعيم ولا حتى عذابها، فهناك مرحلة البرزخ، والتي، طالت مدتها ومدة الوعي بها، أو قلت، فهي مرحلة تكشف نسبة كبيرة بالمشهد الذي سيعيشه المعني بالأمر قبل القيامة. ثم يورد أحاديث علامات الساعة⁽⁸⁸⁾. ولعل للمعترض أن يقول بأن هذه العلامات هي بعيدة الحدوث، فليست تعني كل الناس، فيجاب بالقول، بأن ذلك صحيح، ولكن لا أحد يعلم متى تقوم، فلعل أحدا من قراء الحديث قد يكون ممن يعيشونها.

وحتى لا يعتذرن أحد بما يحدث له، فابن جزري يتبع ذلك بتحديد مفهوم القدر⁽⁸⁹⁾ تحديدا عاما لا تفصيل فيه، ونظرا لخطورة هذا الباب، فإنه يورد أحاديث، أربعة فقط، يبدو ظاهرها فيه الشدة، ولكنها تخفيف على قلب المتعلم حتى لا يقنط.

فإذا اقتنع المتعلم بذلك، أخبره من أورد هذه الأحاديث، فجاء بباب سماه باب فضل الصحابة. وما ذلك إلا ليقف على حقيقة من أوصلوا له هذه الأحاديث وهذا الدين كله. وإثره يبين للمتعلم الدين الذي جاهد دونه الصحابة المتمثل في باب الاعتصام بالكتاب والسنة، وينتج عنه باب العلم. وهذا العلم يقتضي العلم بالظروف المحيطة بالمتلقي، وأشدّها ما ورد في باب الفتن والتحذير منها وذكر الإمارة، فجعل أخطر أسباب الفتن حب السلطة والسيطرة والحكم.

ويفتح كتاب الفقه بالطهارة من وضوء وغسل. ليعقبه بكتاب الصلاة، وبنفس الأسلوب التأليفي، يجعل أبواب الكتاب مترابطة حتى يدرك المتعلم ذلك الترابط بين كل عناصر الدين من العقيدة حتى آخر تعليمة من هذا الدين. (كتاب الطهارة: أبواب الوضوء، والغسل، وآداب الخلاء وإزالة النجاسة)، (كتاب الصلاة وفيه أبواب أوقات الصلاة، والأذان، والمساجد، وفضل الصلاة، ستر العورة والستره أمام المصلي، صفة

الصلاة، السهو وما ينهى عنه في الصلاة، ما يقال في الصلاة وبعد الصلاة، وصلاة الجماعة، والإمامة، والجمعة، ونوافل الصلوات، وقراءة القرآن، الجنائز وما شاكلها)، ويلحق الزكاة⁽⁹⁰⁾ بالصلاة على اعتبار أن القرآن يجمع بينهما دائما (وفيها أبواب وجوب الزكاة، وفضل الصدقة والتفقة على العيال، والتعفف عن السؤال)، ثم الصيام (وفيه فضل الصيام وشهر رمضان، ومن أحكام الصيام، صيام التطوع، قيام رمضان وليلة القدر)، فكتاب الحج (وفيه فضل الحج والعمرة، وباب مناسك، وفضل الكعبة وتحريم مكة، وتحريم المدينة وفضلها، وفضل المساجد الثلاثة وجبل أحد)، وكتاب الجهاد (وفيه فضل الجهاد والرباط، والشهادة في سبيل الله، وأحكام الجهاد، والغنيمه، والخيل والرمي، والنذور والأيمان). وبعد ذلك بلغ كتاب الصيد والذبائح والضحايا والعقيقة (وفيه الأطمعة، والأشربة، وخصال الفطرة والصبيغ والوشم)، وبعده كتاب النكاح (وفيه الحض على التزوج والتحذير من فتنة النساء، والخطبة والوليمة واختيار ذوات الدين، ومعاشره النساء، ومن أحكام النكاح). وخلفه كتاب البيوع (وفيه إذا طلب الحلال والصدق في البيع، والربا، ومن أحكام البيع، والاحتكار والشفعة والحوالة والمفلس والغصب، والرهن والمزارعة والغراسه، والهبة والعمرى، والفرائض والوصايا، والعق والولاء، في العبيد)، فكتاب الأفضية (وفيه العدل والجور، ومن أحكام الأفضية)، فكتاب الدماء والحدود (ولا باب فيه). كتاب كف الأذى (لا باب فيه)، كتاب التوبة وما يتعلق بها (وفيه الزهد، وباب ثواب المصائب والصبر عليها)، كتاب البر والصلة وحسن الخلق (وفيه ما ينهى عنه في الكلام، والسلام والعطاس والثاؤب، والاستئذان والجلوس، والطب والرقي، والطاعون والطيرة والكهانة، والحيوانات، والرؤيا)، كتاب الذكر والدعاء (وفيه ذكر الله، والدعاء، ومن دعوات النبي صلى الله عليه وسلم، ودعاء الاستخارة، وما يقال في الصباح والمساء)، وبه ختم كتابه.

7. الخاتمة:

1.7. التلخيص: إن ابن جزري خلف معرفة تربوية، لن أقول غير مكتشفة، ولا حتى متنبه إليها، بل مجهولة، حيث تم الانشغال بدوره عالما، وربما مالكيا، ولكنه لم يتم التنبه قط لدوره التربوي والتعليمي بل والتدرسي. إنها معرفة تحتاج من ينقب وراءها للوقوف على مهارته في بناء المعرفة، وخصوصا المعرفة الشرعية، ودفع المتعلم إلى اكتساب ملكة بناء التعلم من خلال الوعي بحاجة المتعلم وكذا أهمية المعرفة وضرورة المعلم، هذا الثلاثي هو الذي يمكن أن يوقف المجتمع على سبيل التقدم والإبداع.

2.7. النتائج:

1.2.7. على مستوى الفروض:

أ- براعة ابن جزري في تبسيط المعرفة الحديثية دليل على اهتمامه بها اهتماما كبيرا؛ فقد تم الانطلاق من هذا الفرض لاعتبارين: الأول، تفرسه التربية الحديثية التي تتطلب نقلا تدريسيا للمادة المدرسة حتى تكون في متناول مدارك المتعلمين، والثاني، محاولة للتأكد، من خلال المؤلف المدروس، والاطلاع على مختلف مؤلفاته للوقوف على حقيقة هذا الفرض ووجوده فعلا، وقد تبين بالملمس صدقيته، حيث أن ابن

جزري كان همه الثاني هو أن تكون المعرفة بيد المتعلم حتى يتمكن من امتلاكها وبناء تعلماته الجديدة من خلالها، وقد أشار المؤلف لذلك والتزم به؛

ب- تخصيص كتب تعليمية وجهها لأبنائه الثلاثة دليل على انشغاله بالمتعلم انشغالا ملك عليه تفكيره؛ من خلال كتابه موضع الدرس تبين أن المتعلم كان همه الأول والأساس، بحيث هو حجر الزاوية في العملية التعليمية برمتها، فبدونه لا يمكن أن يكون هناك تعليم، وبدون مساعدته على الفهم والبناء المعرفي فلن تتج العملية أدنى نتيجة. واهتمامه بأبنائه جعله يتبع نموهم ليقف على توجهاتهم والكشف عن قدراتهم وتبين مؤهلاتهم وميولاتهم فبنى كتبه على وفقها حتى يقبل كل متعلم على ما يفهم ويحب ويقدر عليه؛

ج- المدرسة المغربية الأندلسية وضعت استراتيجية تدريسية تجلت في قدرة المدرسين على التنظير الجيد للعملية التعليمية التعلمية، من خلال ابن جزري منظرا ومنزلا ومطبعا؛ من خلال تتبع العديد من الندوات ونتائجها تبين أن ابن جزري كان حالة مؤسسة في توجيه التعليم للعمل المدرسي المنظم، مما خول المغرب الإسلامي لأن يكون له قدم السبق في التعليم المدرسي، فأنشئت لذلك أرقى المدارس، التي لا زالت تتميز بجمالها المعماري وصلاحيتها للتدريس إلى اليوم؛

د- ملكة ابن جزري في النقل التدريسي مكنته من تسطير أولى بوادر الكتاب المدرسي في التاريخ⁽⁹¹⁾؛ وهذه قضية جوهرية لا بد من تنبه المهتمين بالتدريس، من جهة، والأعلام المغاربة من جهة ثانية، والمنظرين للمجال التربوي من جهة ثالثة، أن يعيدوا النظر في تأليف ابن جزري من وجهة تربوية ليقفوا على منهجية بيداغوجية فريدة في بناء الكتب المدرسية أو التدريسية عموما، خصوصا فيما يتعلق بالعلوم الشرعية في التعليم، بكل أسلاكه، المدرسي العمومي والأصيل والعتيق والعالي والجامعي.

2.2.7. على مستوى الأهداف:

أ- الكشف عن اهتمام ابن جزري بالمادة المعرفية باعتبارها مصدرا في تكوين وتوجيه الأجيال المستهدفة؛ وقد تفوق البحث في ذلك بشكل كبير من خلال ما تم تبيينه من أن ابن جزري اهتم بالمثلث التربوي⁽⁹²⁾ متعلم، وهو رأس الهرم، وقاعدته المعلم من جهة أولى، والمادة التعليمية من جهة مقابلة. فهو راعى قدرات المتعلم في وضعه للكتاب، ثم صمم المادة في مستواه، وترك لمعلم فسحة في توصيل هذه المعرفة؛

ب- إبراز انشغال ابن جزري بالمتعلم من خلال توفير المادة المعرفية التي تناسب مداركه ومؤهلاته وحاجاته؛ وقد أبرز البحث ذلك من خلال وصف الاستراتيجية التي تم تسطيرها للتعامل مع الحديث النبوي الشريف، ثلاثية الأبعاد، حيث راعاها ابن جزري، إذ استقى كل نصوصه من الحديث الصحيح، وسطر لها منهجية في العرض تناولت المواضيع التي يحتاجها المتعلم في حياته اليومية، وحفز من يتلقاها حتى يعمل بها ثم بعد ذلك يذيعها؛

ج- تحقيق أن المدرسة المغربية الأندلسية تمكنت في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، من التدريس، عموما، وتدريس الحديث النبوي، تدرسا هادفا، وقد تم تحقيق ذلك من خلال الكشف عن اهتمام المغاربة بالحديث النبوي الشريف حفظا وتدوينا وتدرسا، وثبات ذلك في هذه المدرسة إلى اليوم؛

د- تبين أن المدرس في الغرب الإسلامي كان قادرا على تحويل المعرفة ونقلها تدريسيا، وتحويلها إلى معرفة متعلمة يتمكن المتعلم من التعامل معها ثم فهمها ثم استيعابها ونقلها بأقل مجهود والحصول على أكبر مردودية، ولا أدل على ذلك من الكتاب المدرس حيث جمع ابن جزري النصوص الحديثية المناسبة لمدارك المتعلم في سن ابنه ووضع لها عناوين بحسب تتابع أهميتها ودورها في التدريب للحياة، ولم يتطرق للمواضيع التي لا تناسب المتعلم أو لا تلامس حياته باعتباره طفلا متعلما وليس راشدا؛

هـ- الكشف عن وجود أول الكتب المدرسية في التاريخ، وأن هذه المدرسة كانت متمكنة من تمليك المتعلم ملكة الفهم من خلال قدرتها على النقل التدريسي للمادة العلمية. وقد تم التبين أن الكتاب الدراسي الفعلي هو الذي أنشأه ابن جزري حيث انطلق من دراسة ميدانية فعلية انصبت على ملاحظة ابنه الذي ألف الكتاب من أجله، باعتباره نموذجا للمتعلمين في مستواه العمري والفكري والنفسي والجسمي. فقربه من المتعلم جعل الكتاب يكون في مستواه وقريبا من مداركه ويؤهله للقدوم على حياة التكليف بكل وعي ومسؤولية.

3.2.7. على مستوى المضامين:

- أ- التدرج في إلقاء المعرفة: بسطها من غير إسفاف ولا تحقير من مستوى المتعلم فقد ترك له مجالا للبحث والتنقيب في سبيل فهم النصوص واستيعابها وتنفيذ مضامينها؛
- ب- تطابق العناوين مع المحتويات: فقد أحسن في جعل العنوان يحمل غالبية المضمون المقصود فكان معبرا عن المراد من إيراد تلك النصوص؛
- ج- ربط العلم بالعمل، فقد جمع النصوص التي يكون بمقدور المتعلم في سن ابنه على فهمها ابتداء ثم استيعابها حتى تصير تمثلا واعيا، وبعد ذلك حصول القدرة على القيام بها؛
- د- ربط التعليم بالعلم، فقد جعل المتعلم يتعلم وضمن هذا التعلم فهو يتعلم علما شرعيا له قواعده وأصوله وشروط القيام به وتعلمه وتعليمه، فليست معرفة عادية، بل هي مؤسسة للقدوم على التكليف الشرعي، فكل معرفة لا يبنني عليها حكم شرعي فهي معرفة حشو؛
- هـ- اختيار المضمون المناسب لمستوى المتعلم، وتلك قدرة في تملك ابن جزري في كل مؤلفاته؛
- و- التركيز في المعلومة بإيراد نصوصها تعويدا للمتعلم على توظيف النص في مكانه المناسب؛
- ز- التقليل من المعلومات والمعارف؛ التوصيات:

3.7. التوصيات:

أ- تخصيص العديد من اللقاءات والندوات والمؤتمرات المحلية والإقليمية والجهوية والدولية في المجال التعليمي يشرف عليها المراكز ذات الدراسات الشرعية وليس فقط المنشغلين والمتخصصين في المجال التربوي على اعتبار أن التعليم والتدريس على الخصوص يهتم به كل المدرسين بما فيهم مدرسي العلوم الشرعية، فلن نفصل بين العلم الشرعي ومنهجية تدريسه، وإن أي خلل في تدريس العلم الشرعي فهو إيذان بفقدانه بوصلته ومن ثمة فيكون أثره على المتعلم ابتداء وعل العلم انتهاء؛

ب- توسيع النظر للربط بين العلم الشرعي وتدرسيته، وبين الخبير التربوي والباحث في العلوم الشرعية حتى لا يبقى بينهما ذلك الاحتياط المبالغ فيه، فالتكامل بين الباحث التربوي والباحث في العلوم الشرعية سيسهم في إنتاج معرفة متعلمة تمكن المتعلم من تملك الملكة العلمية في العلم الذي يناسب مؤهلاته وقدراته ويمكنه من التكيف مع الحياة والمحيط؛

ج- تنظيم دورات تكوينية وورشات تأطيرية يجتمع حولها الخبراء في التربية والخبراء في العلم الشرعي لتبادل الرؤى في الأساليب التدريسية، وموافقتها مع الطرائق والمقاربات التدريسية.

4.7. المقترحات:

أ- هناك تحد كبير ومكلف، ويتمثل في ضرورة الكشف الشامل لكل التراث الإسلامي كشفياً ومصطلحياً علمياً بحسب المواضيع، ومن ضمنها المجال التربوي والتعليمي-التعلمي والتدرسي، من أجل تكوين نظر نسقي يمنح القدرة على بناء نظرية إسلامية متكاملة في التربية والتعليم والتدرسي. وهذا الكشف لا يعني المصطلحات التربوية، بل يهتم بالموضوعات ذات الصلة بالتربية والتعليم، وليس الاكتفاء بالدراسات النظرية التي لا تفيد في اقتراح البدائل والخطط وتوسعة مجال التصورات النظرية في الميدان التعليمي. وضمن هذا الكشف أيضاً، يتم كشف النصوص ذات الارتباط بالمجال وتوثيقها، وتصنيفها من أجل المقارنة بينها وتقويمها بما يخدم النظرية. ويتم كشف النصوص بموازاة مع الوقوف على السنة التي قيل فيها أو تقديرها بشكل يكاد يقترب من الدقة حتى يمكن الحكم على العصر الذي أنتجها ومدى صلاحيتها لذلك الوقت ولهذا الوقت أو غيره من الأزمنة.

ب- القيام على هذه المهمة في إطار عمل جماعي تشاركي مؤسسي لتلافي الانطباعية وتجاوز العمل الفردي المتميز بالأناية. ولا بأس من الإفادة المتبادلة مع مشروع معهد الدراسات المصطلحية، من أجل الإسهام في تنمية هذا المشروع، وشموله للمصطلح العلمي التربوي، وهذا العمل الجماعي هو في حد ذاته تكويناً للقائمين بأمره حتى يشبوا مصطلحيين، وهو العلم الذي نحن في أمس الحاجة للتكوين فيه.

ج- الاهتمام بالمصطلحي الشرعي القائم على الوحي، وذلك من أجل تصحيح مختلف المصطلحات الوافدة حتى تتناسب مع المصطلح الشرعي، وتكون مصطلحات دقيقة المضمون تلافياً للخلاف المجاني الذي يكلف الجهد والوقت، وربما حتى النفس، من جهة، وتلافياً، من جهة ثانية، لهيمنة المصطلحية للآخر، هيمنة قد تكون تأويلاته ليست مجرد مخالفة للمصطلح الشرعي، بل قد تكون مناقضة له.

8. قائمة المراجع:

- 1- المصحف برواية حفص.
- 2 - محمد شعبان أيوب: نظام الملك الطوسي، ماذا تعرف عن الوزير الذي أحدث طفرة في حضارة الإسلام؟ موقع قناة الجزيرة، بتاريخ 23 يونيو 2019م.
- 3- الدكتور محمد أوزي: المعجم الموسوعي لعلوم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، 2006م.
- 4- البخاري: في الصحيح، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ، 2002م.

- 5- عبد السلام براوي: مجلة أصوات مغاربية الإلكترونية، 16 غشت 2018م.
- 6- محمد الكوني بلحاج، التعليم في مدينة طرابلس، سنة 2000م.
- 7- ومحمد بن الشيخ عبد الله التليدي: كتاب تراث المغاربة في الحديث النبوي، رسالة ماجستير بإشراف إبراهيم بن الصديق الغماري.
- 8- جرجس ميشال جرجس: معجم مصطلحات التربية والتعليم، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 2005م.
- 9- الدكتور جميل حمداوي: البيداغوجيات المعاصرة، الطبعة الأولى، ب.د.ن، 2017م.
- 10- لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ.
- 11- لسان الدين بن الخطيب: اللوحة البدرية في الدولة النصرانية، تحقيق الدكتور محمد زينهم، الدار الثقافية للنشر، ب. ت.
- 12- السيد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرون، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ، 1965م.
- 13- محمد بن عبد الباقي الزرقاني: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2003م.
- 14- راغب السرجاني: موقع قصة الإسلام.
- 15- الحسين بن عبد الله بن سينا: كتاب السياسة، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ب. ت.
- 16- محمد بن المختار السوسي: سوس العالمية، ب. ت.، ب. ط.، ب. ن.
- 17- محمد بن المختار السوسي: مدارس سوس العتيقة، نظامها، أساتذتها، إعداد رضى الله عبد الوافي المختار السوسي، ب. ت.، ب. ط.، ب. ن.
- 18- الدكتور صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة 14، 1982م.
- 19- الدكتور خالد الصمدي: مدرسة الحديث بقرطبة، ابن عتاب نموذجا، من طباعة وزارة الأوقاف المغربية.
- 20- أحمد العمراني: النهضة الحديثية في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله، مقال منشور بمجلة دعوة الحق، التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، العدد 347، بتاريخ رجب-شعبان 1420هـ، الموافق أكتوبر-نونبر 1999م.
- 21- عبد الكريم غريب، وآخرون: معجم علوم التربية، سلسلة علوم التربية رقم 9 و10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994م.
- 22- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، ومعه تخريج الحافظ العراقي: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار المعرفة، بيروت، ب. ت.، ب. ط.
- 23- أبو الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الفكر، طبعة 1399هـ، 1979م.
- 24- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي: القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف الدكتور محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ب. ت.
- 25- محمد بن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1432هـ.

- 26- أبو الفداء ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق أبو إسحاق الحويني، اختصره د. حكمت بن بشير بن ياسين، دار ابن الجوزي، ب. ت.، ب. ط.
- 27- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي: الكليات، أشرف على إخراجها الدكتور عدنان درويش وآخر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1419هـ، 1998م،
- 28- ناجية المالكي: أنهج المدينة العتيقة، تاريخ وحضارة، ملامح قديمة لأنهج تونس، موقع جريدة الشروق،
- 29- شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها سان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبعة 1997م.
- 30- أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق أبناء المؤلف: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 1997م.
- 31- وليم جيمس ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة الدكتور نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1408هـ، 1988م.
- 32- مجمع اللغة العربية: المعجم الكبير، معجم اللغة العربية المعاصرة، بإشراف الدكتور محمود حافظ وآخرون، ب. ت.، ب. ط.

9. الهوامش:

- 1- لم يكتب لأصول علم الحديث أن تكتمل إلا مع ابن الصلاح (ت643هـ) في مقدمته التي جمعت مع تفرق عند سابقه، فقد كان فتحا في بابه.
- 2- ظهر أول كتاب في رواية الحديث مع في كتابه: عبد الله بن عمرو بن العاص، في صحيفته 'الصادقة'؛ لكن رواية الحديث بالطريقة المطلوبة ابتدأت مع الإمام البخاري (ت256هـ)، الذي صار أنموذجا لمن بعده، وأيقونة على مدى التاريخ، في صحيحه.
- 3- لعل أول كتاب في شرح الحديث، أو 'فقه الحديث' ظهر مع الإمام الشافعي (ت204هـ)، في كتابه: اختلاف الحديث. وإن كان هذا الاهتمام، تأخر، ولم يكن بالشكل المطلوب ولم يتحقق فعلا إلا مع ابن حجر (ت852هـ) في كتابه الفتح الباري، فعملهم كانوا يتحرزون من وضع شيء مع الحديث. وقد بدأت شروح الحديث في المغرب الإسلامي مع ابن عبد البر والباجي (ت474هـ) في شروحهما للموطأ.
- 4- وأما هذه فانطلقت مع الصحابة، من أمثال أبي هريرة؛ واشتدت بعد الفتنة وانشغل بها أناسا عرفوا بحفظ الحديث وروايته فصاروا حفاظا من أمثال: قتادة السدوسي (ت118هـ) من التابعين، وابن شهاب الزهري (ت124هـ) وغيرهما.
- 5- لم يتكلف رواة الحديث في كتبهم مؤونة شرحه واستخراج مضامينه أو على الأقل تدليل صعوبات كلماته، وإن كانوا سطورا منهجياتهم في الجمع، كما فعل البخاري، حتى جاء بعد ذلك بقرون من تكفل بتلك المهمة.
- 6- أي ديداكتيكا أو دياكتيسيا: Didacticiel.
- 7- مصطلح عربي يعوض مصطلح 'ديداكتيك'، فاعلمه وانتبه.
- 8- عِلْمِي الرواية والدراية.
- 9- تم تأسيسها في فاتح نونبر من عام 1964م،
- 10- الدروس الحديثة، وتم انطلاقتها في سنة 2018م: التي تقرب جمهور المكلفين بما يصحح فهمهم للدين.
- 11- هناك أنشطة 'تكوينية' و'تدريبية' يتم تأطيرها لفائدة المهتمين بالمجال الحديثي، كذلك التي نظمها المجلس العلمي المحلي لمدينة خنيفرة، حيث أشرفت على دورة تكوينية في موضوع: 'السنة النبوية وأهميتها في ثقافة المؤطرة الدينية'، بيوليوز سنة 2019م.
- 12- الدكتور خالد الصمدي: مدرسة الحديث بقرطبة، ابن عتاب نموذجا، من طباعة وزارة الأوقاف المغربية، ومحمد بن

الشيخ عبد الله التليدي: كتاب تراث المغاربة في الحديث النبوي، رسالة ماجستير بإشراف إبراهيم بن الصديق الغماري، وغيرها من الدراسات المهمة.

13- كانت آخرها، وهي يقينا ليست الأخيرة، الندوة الوطنية الثالثة التي نظمها مركز ميارة للدراسات في المذهب المالكي، بعنوان: 'جهود المالكية في خدمة الحديث النبوي الشريف'، أيام 21 و22 و23 رمضان 1441هـ، الموافق 15 و16 و17 ماي 2020م، وندوة 'عناية المغاربة بالحديث الشريف'، من تنظيم المجلس العلمي المحلي بمراكش، بتاريخ 11 أبريل 2020م، وندوة 'التراث الحديثي بالغرب الإسلامي: المناهج والمدارس'، من تنظيم مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، بشراكة مع المجلس العلمي المحلي لوجدة، ومختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، يومي 26-27 أكتوبر 2017م، وندوة 'مظاهر العناية بالحديث النبوي الشريف بالغرب الإسلامي'، من تنظيم المجالس العلمية المحلية لجهة الدار البيضاء-سطات، يوم السبت 26 أكتوبر 2019م، ومن تنظيم مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث الشريف ندوة 'المدرسة الحديثية بالمغرب والأندلس: الإمام ابن القطان نموذجا'، يومي 01-02 أكتوبر 2011م. ومن تنظيم دار الحديث الحسنية كانت ندوة دولية 'السنة وعلومها في الدراسات المعاصرة'، أيام 8-9 مايو 2013م، وغيرها كثير من الملتقيات العلمية للبحث في الحديث النبوي الشريف مما يستعصي على التتبع.

14- أحمد العمراني: النهضة الحديثية في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله، مقال منشور بمجلة دعوة الحق، التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، العدد 347، بتاريخ رجب-شعبان 1420هـ، الموافق أكتوبر-نوفمبر 1999م.

15- القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، وفي أضيق الحدود، في التاريخ الإسلامي؛ ولعل ظهور أول كتاب مدرسي، بالتصور المعهود حاليا، كان في القرن الثامن عشر الميلادي، في الولايات المتحدة. ولن ننشغل بقول من ذهب إلى أن الكتاب المدرسي ظهر مع الإغريق. والكتاب المدرسي كتاب يضم غالب المعلومات الأساسية في مجال دراسي أو تدريبي يستعمله التلاميذ سندا معرفيا يكمل ما يقدمه المدرس.

16- (ت1952م)، كان محبا لأبنائه جدا، مهتما بهم كثيرا، وقد أسس بمعونة زوجته مدرسة لتطبيق نظرياته وأفكاره، وكان من الذين لا يجذبون الانتكال على المدرس أو الكتاب المدرسي، ومن عيوبه البراغمية أنه جعل الأخلاق نسبية، وما لذلك من تأثير على المجتمع الغربي إلى اليوم، وتلك هي نقطة الاختلاف الجوهرية بين الرجلين، فقد كانت الأخلاق بالنسبة لابن جزي قضية جوهرية، بل من أجلها ألف هذا الكتاب.

17- لم يشر صراحة لذلك في مقدمة كتابه، ولكنها كانت استراتيجيته البليغة في اعتبار أبنائه هم أول المنتسبين لمدرسته المستقبلية.

18- وهذا إطلاق آثرناه ردا على الذين يزعمون أنه تعليم ديني، فالإطلاق يقصد به التخصصات المرتبطة بالشريعة والدراسات الإسلامية، دون أن يعني ذلك أكثر مما تعنيه هذه النسبة لتمييزها عن التخصصات الأدبية الأخرى، وغيرها من تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

19- التسرب لا يشمل فقط من يغادر مدرج وقاعة الدراسة، بل حتى من يحصل على البكالوريا العلمية ويضطر للتخلي عن ذلك لمتابعة الدراسة في التخصصات الجامعية الأدبية.

20- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (751هـ): مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن العمير، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1432هـ، ص 15.

21- هناك من ذهب لتسميتها بالتعليمية.

22- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي (ت817هـ): القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف الدكتور محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ب. ت.، ص 544.

23- أبو الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ): معجم مقاييس اللغة، كتاب الدال، باب الدال والراء وما يثلثهما، 267/2،

24- معجم اللغة العربية: المعجم الكبير، معجم اللغة العربية المعاصرة، بإشراف الدكتور محمود حافظ وآخرون، ب. ت.،

- ب. ط.، 1/737.
- 25- التي تخضع لعملية التدريس.
- 26- عبد الكريم غريب، وآخرون: معجم علوم التربية، سلسلة علوم التربية رقم 9 و10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994م، ص 68.
- 27- م.ع.ت. بتصرف شديد.
- 28- حمداوي: البيداغوجيا المعاصرة، ص 10،
- 29- حمداوي: نفسه، ص 11،
- 30- قد عرض الدكتور محمد أوزي: المعجم الموسوعي لعلوم التربية، ص 40، لمراحل تطور مصطلح الديدكياتيك، ابتداء من النصف الأخير للقرن العشرين،
- 31- تنوعت هذه المدخلات، فقد كانت مضامين معرفية، ثم صارت أهدافا، وهي الآن كفايات، وعمما قريب ستتحول إلى ملكات، وربما قد تصير غدا 'حاجات'؛ ومن المفترض أن تعتمد في تنزلها وإنجازها والتحقق منها على تقويم تشخيصي هادف، بناء على روائز علمية دقيقة، وليس عملا شكليا، كما هو شائع حيث يصير التقويم التشخيصي امتحانا معرفيا، بل المفروض أن يتم بواسطته تحديد الأهداف المرحلية والختامية وفقا للكفايات المنتظرة، المشكّلة للمواصفات الدقيقة للمتعلم في نهاية التدريس، وبناء على روائز تكشف عن مؤهلات المتعلم وقدراته ومدى تمكنه من تصور المعرفة الجديدة وربطها بما قبلها في علائق منطقية.
- 32- وتتمظهر في أفعال القياس والتقويم المتنوعة والمصاحبة لأفعال التدريس، والوقوف على نتائجها لمعرفة دور كل عنصر في تحقيق تلك النتائج من مدرس ومتعلم ومنهجيات وطرائق وأساليب تدريسية، وأنشطة إلى غير ذلك من مكونات المنهاج.
- 33- ويدخل ضمنها الدعم والمعالجة، وما يستتبعها من إجراءات وأنشطة تستهدف تصحيح المعارف بغية تثبيتها، أو تصويبها بهدف إعادة تمثيلها، أو تجاوزها وإغفالها لعدم الحاجة إليها، وهي، بذات، تعديل للتصورات.
- 34- فلكل مادة دراسية منطقها وتشكلها، ومن ثمة يتم تدريسها وفقا لهذه البنية الداخلية بالأساس.
- 35- لا يمكن إغفال توافق المتعلم النفسي مع المادة التعليمية، من جهة، ومدى قدرته على تصور مواضيعها ومضامينها، بناء على منطقته في بناء تعلماته.
- 36- المعجم التربوي: ص 44، وهي تعريفات صدرت ابتداء من سنتي 1973-1974م، في الغرب.
- 37- معجم اللغة العربية المعاصرة، 1/111.
- 38- السيد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205هـ): تاج العروس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرون، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ، 1965م، 23/33.
- 39- خالد جودة أحمد: الكتاب الورقي في زمن الكورونا، مقال منشور بموقع جريدة الشرق الأوسط، بتاريخ 2020/07/18.
- 40- جميل حمداوي، نقلا عن، جرجس ميشال جرجس: معجم مصطلحات التربية والتعليم، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 2005م، ص 415،
- 41- لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، 20/3، ونفح الطيب، 5/514، وغيرها من الكتب.
- 42- لقد شاع قبله وفي عصره شرح نصوص وكتب الحديث، في الأندلس بالتحديد، كما اشتهر خارجها.
- 43- الفرق شاسع بين القوانين الفقهية والقواعد الفقهية، حيث قد ذهب من لا يفهم في المجال إلى الطعن على ابن جزري فزعم أنه ليس في الكتاب شيء من القواعد الفقهية، فهل يتكلم من لا يفهم فيما لا يفهم ويزعم النقد؟
- 44- أو النقل الديدكياتيكي.
- 45- قد نهج ذلك العديد من الأعلام، زاعمين أن ذلك قاموا به نزولا عند طلب متعلميهم، لكن غالبيتهم، إن لم نقل كلهم، يجعل من تلاخيصه طلاسما لا تفهم إلا بشروح وحواشي عليها، في حين أن ابن جزري نجح في حسن التلخيص الذي يسهم في التفهيم.

- 46- لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ص، وعنده أيضا في اللوحة البديرية، ص67، وعند المقرئ (ت1041هـ): نفع الطيب، 268/5،
- 47- الألفاظ السنية، ص85،
- 48- م. س. ص86،
- 49- ابن الخطيب في الإحاطة: "أحدث المدرسة بغرناطة، ولم تكن بها بعد"،
- 50- بموقع قصة الإسلام: WWW.ISLAMSTORY.COMk، الذي يشرف عليه.
- 51- وول ديورانت: قصة الحضارة، 306/13،
- 52- محمد بن المختار السوسي (1318هـ-1383هـ الموافق 1900م-1963م): سوس العالمية، ص154-167، وفي: 'مدارس سوس العتيقة'، ص93-134، وفي: المعسول،
- 53- ومن وسائل تمويل الكتاب ما يعرف 'بالشرط'، وهو نصيب من محاصيل الزراعة يقدمه أولياء المتعلمين أو المحسنون والمحسنات للمعلمين في نهاية الموسم الفلاحي، ورغم قلة هذا المورد فإن المتطوعين للتدريس بالكتاتيب القرآنية لا زال ساريا إلى اليوم. وقد يقدم المتعلمون موردا ماليا يقدم في يوم من أيام الأسبوع، فكما أتذكر أنا، كنا نطفي للفقير 20 سنتيما كل أربعاء، وتسمى تلك الأعطية 'الأزبعية'، في أعوام الستينات، وهناك من يجعلها 'هدية'، أي يوم الأحد. وقد يحصل الفقيه على هبة من ولي من يختم حفظ القرآن. كما أن هناك من كان يقدم للفقير طعاما أو مالا من محسن أو محسنة، في أي يوم، فتكون تلك الأعطية نعمة يقابلها الفقيه، سواء منه أو يطلب من صاحب الإحسان أن يعطي للمتعلمين عطلة، وتسمى 'التخيرية'، من كلمة 'الحرية'. ويوجد بالمغرب الأقصى، اليوم، أزيد من 16400 كتاب قرآني، 12800 كلها تتكفل بها الناس العاشقة لكتاب الله تعالى تمويلًا كاملا، ولو أن عدد هذه المؤسسات بدأت في التراجع عما كان قبل شيوع التمدن العصري، الذي غزا حتى التعليم العتيق.
- 54- أبو العباس الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، 111/3-112،
- 55- أول جامعة في العالم الإسلامي، أسستها فاطمة الفهرية عام 245هـ الموافق 859م.
- 56- أسسها إدريس الثاني (دولة الأدارسة) عام 172هـ الموافق 789م.
- 57- الاستقصاء، 112/3.
- 58- لقد ذهب الشيخ المنوني للوقل بأن المدارس ظهرت في المغرب مع المرابطين، وتوسعت مع الموحديين وتطورت مع المرينيين. وعرفت المدارس كل من الجزائر عام 1310م مع الزيانيين، في حين ظهرت بالمغرب عام 1196م مع الموحديين (عبد السلام براوي: مجلة أصوات مغاربية الإلكترونية، 16 غشت 2018م)، وأما ليبيا فلم تعرف نظام المدارس إلا مع العثمانيين ابتداء من عام 1842م (محمد الكوني بلحاج، التعليم في مدينة طرابلس، سنة 2000م، ص63)؛ وإن كان جامع عمرو بن العاص أول مدرسة في تاريخ مصر قبل إنشاء الأزهر، فقد عرفت مصر المدارس مع الأيوبيين مع بداية عام 566هـ.
- 59- ناجية المالكي: أنهج المدينة العتيقة، تاريخ وحضارة، ملامح قديمة لأنهج تونس، منشور بجريدة الشروق، وعلى موقعها بالإنترنت، وقد تمت الاستفادة منه بتاريخ 2020/09/10م،
- 60- محمد شعبان أيوب: نظام الملك الطوسي، ماذا تعرف عن الوزير الذي أحدث طفرة في حضارة الإسلام؟ منشور بموقع قناة الجزيرة، بتاريخ 23 يونيو 2019م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ فاتح شتنبر 2020م.
- 61- نفسه.
- 62- ينعدم التجانس التام ضمن أي مجموعة أبدا، ولكن حين تتشكل المجموعات، فإن أفرادها يتوافقون ويحاولون التنازل عن كثير من رغباتهم بغية حصول الحد الأدنى من التجانس بين أعضاء المجموعة، ومن لم يستطع التجانس فإنه ينفرد عنهم بحثا عن يتجانس معه بتوافق آخر.
- 63- الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا: كتاب السياسة، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ب. ت.، ص103،

- 64- الإحياء، 96/1،
- 65- ذهب الدكتور صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة 14، 1982م، ص 3، للقول بأن المحدثين يرون ترادف الحديث مع السنة،
- 66- أخرجه البخاري: في الصحيح، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ح 6570.
- 67- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي: الكليات، أشرف على إخراجها الدكتور عدنان درويش وآخر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1419هـ، 1998م، ص 152.
- 68- كما ذهب إليه ابن كثير، في تفسيره، 520/1، في عرضه لقصة ابن عباس رضي الله عنهما حين اعترض على طاووس صلاته ركعتين بعد صلاة العصر، فحاول طاووس بالاعتذار أنه لن يتخذها سنة، فبين له أنه بفعله ذلك هو في صميم الخروج عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم. وقد عنون صبحي الصالح فقرة من كتابه بالقول: 'شمول السنة كل آفاق التشريع'، ص 6 من كتابه السابق.
- 69- صبحي الصالح، م. س. ص 6.
- 70- ذهب أبو محمد عبد الباقي الزرقاني (ت1099هـ) في شرحه على الموطأ، 4/1، إلى عرض قول عبد الرحمن بن مهدي (ت198هـ)، من كون سفیان الثوري (ت161هـ) إمام في الحديث، والأوزاعي، عبد الرحمن (ت157هـ) إمام في السنة ويس إمام في الحديث، ومالك بن أنس (ت179هـ) إمام فيهما جميعاً.
- 71- فالحديث إذن في عرف الشرع كل ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ليس هناك من يعرض للسنة بالقول صحيحة أو سقيمة، وإن كانت هناك محاولات في ذلك، وهذا ما يشجع الباحث للقول بضرورة اعتبار السنة، بما فيها السيرة النبوية، مصدراً للتشريع، مما يحتم تقويمها وتصحيحها.
- 72- الأنوار السننية، ص 86.
- 73- ينهج المالكية نهجاً متميزاً حيث يضعون تسمية الجامع في أواخر مصنفاتهم ذات الصبغة الفقهية، فيستبعدون تسميته بالآداب، إذ الجامع كناية عن تعدد زوايا الاهتمام فيه فيستغرق ليس فقط الآداب، بل يشمل الزهد والورع وما يتطابق مع ذلك، غير أن ابن جزري، وسم آخر كتابه بالآداب، رغم جماعه لعديد من المعارف المتنوعة والمختلفة، وإن كان كتابه ليس كتاب فقه، ولكنه قصد منه ما قد يقصده من ألف في الفقه عند المالكية، وقد ذهب في ذلك مذهبا فريدا، وربما قد جمع في مضمون كتابه مذهبين، سواء مذهب من جمع فيه من مضامين فقهية لم يتسع لها باب غير الجامع، كما فعل ابن الحاجب (ت646هـ) في ذرة كتبه 'الجامع بين الأمهات'؛ أو من رأى أن الجامع يضم معارف يحتاجها المتعلم للانطلاق منها في تأسيس وبناء تعلماته، كما فعل ابن رشد الجد (ت520هـ) في نهاية عصارة متوجه الفكري الرائد 'البيان والتحصيل'.
- 74- الأنوار، ص 85.
- 75- الأنوار، ص 86.
- 76- الأنوار، ص 87.
- 77- الأنوار، ص 88، والحديث صحيح أخرجه البخاري، في كتاب التوحيد، ح 6970.
- 78- الأنوار، ص 88، وأورد في ذلك حديثين قدسيين مختلفين مضمونا وصياغة،
- 79- الأنوار، ص 90، والحديث أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ح 2577،
- 80- الأنوار، ص 98.
- 81- الأنوار ص 103، الباب 3.
- 82- الأنوار ص 108، وسماه باب الذنوب والتشديد فيها، باب رقم 5.
- 83- باب رقم 6، وسماه باب يوم القيامة.
- 84- باب صفة النار، باب رقم 7.
- 85- الأنوار، ص 117، باب رقم 8، صفة الجنة والنظر إلى وجه الله تعالى.

86- الأنوار، ص 121، باب رقم 9،

87- الأنوار، ص 123، باب 10،

88- الأنوار، ص 124، باب رقم 11.

89- باب رقم 11.

90- الأنوار، ص 194، الكتاب رقم 4، الزكاة.

91- قدم الباحث: 1- دراسة في اليوم الدراسي في موضوع: مناهج تدريس العلوم الإسلامية في التراث والفكر التربوي واللساني المعاصر يوم الثلاثاء 31 أكتوبر 2017، بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية، التابعة لجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، في المحور الأول: تدريس العلوم الإسلامية عند السلف: أعلام ومناهج؛ مداخلة بعنوان: التربية والتعليم بين التنظير والتطبيق وأثرهما على مردودية المتعلمين، ابن جزي الغرناطي المالكي نموذج (693هـ-741هـ) (1294م-1340م)؛ من خلال التسهيل لعلوم التنزيل: إن تقديم هذا الكتاب لكون التفسير مرتبط بالقرآن الكريم وهو أصل الأصول وركيزة الركائز، وكل العلوم مستمدة منه وتدور حوله وتخدمه. 2 - مشاركة في تأليف كتاب جماعي في تعليمية العلوم الإسلامية بالتعليم الجامعي: النظرية والتطبيق؛ المحور الثاني: الأبحاث العلمية التي تنجز من قبل المختصين من خلال الكتب والمؤلفات أو الرسائل الجامعية؛ موضوعا بعنوان: تعليمية علم أصول الفقه، الأستاذ ابن جزي نموذجاً، من خلال كتابه تقريب الوصول إلى علم الأصول، منشور في 2021م، بالجزائر، في إطار سلسلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة. 3- هذا البحث أعلاه، لتتميم الدراسة حول لبن جزي في الحديث النبوي الشريف، 4- وهناك دراسة رابعة تنتظر دورها في الظهور إن شاء الله حول القوانين الفقهية.

92- ما يصطلح عليه بالثالوث البيداغوجي، وهو المصطلح غير العربي. وأما الذين ذهبوا إلى اعتباره ثلوثاً تدريسياً (ديداكتيكياً)، فربما قد جانبهم الصواب، حيث هو مثلث حتى ولو اعتبرناه، على مضض، تدريسياً، فهو ضمن التدريسية العامة.

تخصيص عام النص بالعرف

مفهومه، حجّيته، أقسامه، وأثره في استنباط الأحكام الشرعية

Customization of General Text by Custom: Its concept, Authoritative Power, Divisions, and Effect on Devising Sharia Rules

د/ إسماعيل ظاهر محمد عزام*

أستاذ الفقه وأصوله المشارك بكلية العلوم والآداب بشرورة، جامعة نجران (المملكة العربية السعودية)

ismail.azzam@yahoo.com / itazzam@nu.edu.sa

تاريخ الاستلام: 2021/03/25 تاريخ القبول: 2021/10/10 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: تُفهم النصوص الشرعية بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية في زمن صدور النص الشرعي، وإن تعارض العرف مع النص وجب النظر في حقيقة هذا التعارض ومستواه، كليًا كان أو جزئيًا، فإن كان التعارض كليًا بحيث يلزم- إن عُمل بالعرف- تعطيل النص ورفع حكمه؛ ففي هذه الحالة يكون العرف فاسدًا ولا يجوز العمل به بحال من الأحوال، وإن كان التعارض جزئيًا، كأن يكون النص عامًا وعارضه عرفٌ في بعض أفرادهِ، كأن يكون للناس عادة في تعاملهم ببعض ما تناوله ذلك اللفظ العام، أو طرأ بعد النص العام عرف يخالف النص في بعض مدلولاته، أو كان هناك عرف قولي سابق للعام أو مقارن له في الظهور يتعارض معه في بعض أفرادهِ، ففي مثل هذه الحالات يكون العرف مخصصًا للنص العام. ولا شك أن لتخصيص عام النص بالعرف أثرًا في استنباط الأحكام الشرعية في مسائل كثيرة سنبينها في طيات هذا البحث إن شاء الله. وتشير هذه الدراسة بإيجاز إلى لفظ العام من حيث: تعريفه، وأنواعه، ومخصصاته، ثم تتناول العرف: تعريفه من حيث: أنواعه وشروطه وأسبابه وأقسامه، وأثر التخصيص في العرف في تغيير الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي، مرجحةً الرأي القائل بجواز تخصيص عام النص بكلٍّ من العرف القولي والعملي على حد سواء، وذلك من خلال التطبيقات المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: التخصيص، العام، النص، العرف، الأحكام الشرعية.

Abstract : Religious texts shall be understood in terms of their linguistic and customary meanings at the time of the issuance of the text. If customs are contrary to the text, the fact and level of this conflict must be considered, whether in whole or in part. If that conflict is complete, the text must be invalidated and its provisions must be lifted when the custom applies. In this case, the custom is corrupt and may not be applied in any case. Although the conflict may be partial, such as: the text is general and opposed by the some individuals in some of its parts. For example, people used to deal with some of what that general text deals with ‘or after the general text there has been a custom that contravenes the text in some of its meanings, or there is an earlier conventional or conventional custom that appears to contradict the text in some parts, then in such cases the custom is specialized for the general text. There is no doubt that customizing the general text by custom has an effect on

* المؤلف المراسل.

inference religious texts on many matters. We will explain them in this paper. The present study briefly refers to the term general: its definition, types and attributions, it also refers to custom: definition of custom: types, conditions, causes and divisions, and the effect of custom on the change of the provisions in Islamic jurisprudence. favouring the view that general provision may be allocated to both verbal and practical customs. by contemporary applications.

Keywords: speciality; general; text; custom; legal judgments.

1. مقدمة

الحمد لله ولي الحمد، والصلاة على نبيه محمد، صاحب الشفاعة ولواء الحمد، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين. وبعد: فإن هذا الدين الحنيف الذي ارتضاه الله لنا، والشريعة الخالدة التي خصنا بها، قد انفردت بمزايا وخصوصيات لا توجد في الديانات الأخرى، ومن أهم تلك المزايا مرونة هذه الشريعة، وصلاحيته لكل زمان ومكان، واستجابتها لكافة المستجدات والأحوال والنوازل. ومن ضمن ما يكفل لها ذلك اعتبارها الأعراف مصدرًا من مصادر التشريع، فالأعراف - بشروطها وضوابطها - قد ترقى إلى مدى تقوى به على معارضة بعض الأدلة، ووصل بها الأمر إلى أن اعتبرها عددًا من الأئمة مخصّصة لعام النص الشرعي.

وقد لقي موضوع العرف اهتماما لا بأس به من الباحثين والدارسين، لكن موضوع تخصيص العام به على أهميته - لم ينل الحظ الوافي الوافر من هذا الاهتمام - حسب اطلاعنا -؛ ولهذا اخترت أن يكون موضوع بحثي في هذا الموضوع؛ حرصاً مني على نيل المثوبة من الله سبحانه، وطلباً للعلم. وبعد التوكل على الله جلّ وعلا شرعت في تحرير هذا الموضوع ليخرج إلى النور بحلّة جديدة؛ سائلاً الله العون والسداد؛ ومقدماً أمام يدي تقصيري المسبق إزاء من سبقني في الكتابة في الموضوع من السادة العلماء الأعلام الأجلّاء السابقين والمعاصرين.

1.1. الدراسات السابقة:

من أوائل مَنْ كتب في موضوع العرف بحثاً مفرداً محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين (ت: 1202هـ) -رحمه الله تعالى - فقد كتب فيه رسالته الرائدة: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، وهي رسالة من "رسائل ابن عابدين" في مجموعة علوم في النحو والحديث والأصول وغيرها، في مجلدين، تفوق الثلاثين، وكلها مطبوعة؛ بل هي من أشهرها في علم الأصول.

وأما الدراسات العلمية المفردة في موضوع العرف، فقد وقعت على عدد منها، وهي:

(أ) العرف والعادة في رأي الفقهاء: عرض نظرية في التشريع الإسلامي: أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة الأزهر، 1947م.

(ب) العرف في الفقه الإسلامي: عمر عبد الله، بحث منشور في مجلة الحقوق - جامعة الإسكندرية، 1951م.

(ج) أثر العرف في التشريع الإسلامي: السيد صالح عوض، دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1399هـ،

1979م.

(د) العرف وأثره في الشريعة والقانون: أحمد بن علي السير المباركي، رسالة ماجستير قدمها للمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ونوقشت في سنة 1392هـ.

(هـ) العرف في المذهب المالكي: محمد أبو الأجنان، طبع (ضمن بحوث ملتقى الإمام ابن عرفة) سنة 1971م.

(و) نظرية العرف: عبد العزيز الخياط، وطبع سنة 1397هـ-1977م، مكتبة الأقصى، عمان.

(ز) من القواعد الفقهية (العادة محكمة): خليل محمد مصطفى نصار، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة - جامعة الأزهر، في العام الجامعي 1399هـ-1979م.

(ح) العرف والعمل في المذهب المالكي، ومفهومهما لدى علماء المغرب: عمر بن عبد الكريم الجيدي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى دار الحديث الحسنية بالمغرب، وطبعت عام 1982م.

(ط) العرف وأثره في التشريع الإسلامي: مصطفى عبد الرحيم أبو عجيبة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1395 هـ / 1986م.

(ي) العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (دراسة مقارنة): حسنين محمود حسنين، وقد نشر سنة 1408هـ- 1988 م، دار القلم.

(ك) العرف، حججه وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة (دراسة نظرية تأصيلية، تطبيقية): عادل قوته بن عبد القادر بن محمد ولي، وطبع سنة: 1424هـ- 1994م. المكتبة المكية.

(ل) تخصيص عام النص الشرعي بالعرف: محمد الغرايبة، ونشر في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الأول- العدد الأول، شوال 1429هـ تشرين الثاني 2000م.

(م) تخصيص العموم بالعرف وأثره في الفروع الفقهية، ماهر حامد حولي، ونشر سنة 1431هـ-2010م، الجامعة الإسلامية شؤون البحث العلمي و الدراسات العليا.

(ن) قاعدة (العادة محكمة): يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، وطبع سنة 1433هـ- 2012م. مكتبة الرشد، الرياض.

إنّ معظم ما اطلعت عليه من هذه الأعمال - على نفاستها ورسالتها وجلالة قدرها - دراسات عامة عن العرف، وبعضها حصر البحث في مذهب معين، في حين درس بعضهم العرف من حيث التقعيد الفقهي، ومن ثم فهي دراسات جزئية غير مشبعة لم تتوسع في مجال الممارسة التطبيقية. أما دراستي فإنها ستركز على النواحي التطبيقية، واستقراء أشمل وأدق، والله المستعان.

2.1. أهداف البحث:

أ- يُعدُّ موضوع (التخصيص بالعرف) أحد موضوعات أصول الفقه المثيرة للجدل عند الأصوليين.

- ب- يساهم موضوع (التخصيص بالعرف) في إبراز العلاقة المحكمة بين أصول الفقه والدّرس النحوي.
 ت- إبراز محل النزاع بين الأصوليين في جواز (التخصيص بالعرف).
 ث- ذكر مجموعة من الأمثلة والتطبيقات الفقهية في مسألة (التخصيص بالعرف) وإبراز أثر ذلك الخلاف.

3.1. منهج البحث:

- أ- قمت بعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة من مظانها، وعزو الأقوال إلى أصحابها.
 ب- اتبعت المنهج الاستقرائي في جمع آراء الفقهاء والأصوليين في المسألة المراد بحثها.
 ت- استند هذا البحث إلى المزج بين المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي؛ ولعل طبيعة هذه المقاربة العلمية هي التي اقتضت هذا المسلك المنهجي الذي ينطلق من استقراء آراء الأصوليين في المسألة، وتتبعها في مظانها، ثم تحليل آرائهم تحليلاً موضوعياً؛ لنخلص إلى رأي نظمئن إليه.

4.1. خطة البحث:

- ارتكز البناء العام لهذه الدراسة على المباحث والمطالب الآتية:
 المبحث الأول: العام والتخصيص - قراءة لغوية اصطلاحية -
 المطلب الأول: تعريف العام لغةً واصطلاحاً.
 المطلب الثاني: مفهوم التخصيص لغةً واصطلاحاً.
 المطلب الثالث: مخصّصات العام.
 المبحث الثاني: العرف: تعريفه والفرق بينه وبين العادة وحججه وشروطه:
 المطلب الأول: تعريف العرف لغةً واصطلاحاً
 المطلب الثاني: الفرق بين العرف والعادة.
 المطلب الثالث: حُجية العرف.
 المطلب الرابع: شروط اعتبار العرف.
 المبحث الثالث: أقسام العرف بثلاثة اعتبارات:
 المطلب الأول: من حيث سببه ومتعلقه (قولي، عملي).
 المطلب الثاني: من حيث إطاره أو من يصدر عنه (عام، خاص).
 المطلب الثالث: من حيث ملاءمته لقواعد الشريعة ونصوصها (صحيح وفساد).
 المبحث الرابع: أثر التخصيص في العرف في تغير الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي:
 المطلب الأول: موقف العلماء من التخصيص بالعرف.
 المطلب الثاني: موارد اعتبار العرف.

المطلب الثالث: التطبيقات المعاصرة للعرف.

الخاتمة: وتشتمل بياناً بنتائج البحث، والتوصيات المقترحة، ومصادره وفهارسه.

2. المبحث الأول: العام والتخصيص - قراءة لغوية اصطلاحية -

2.1. المطلب الأول: تعريف العام لغةً واصطلاحاً:

سنتناول في هذا المطلب العام وفق قراءة لغوية معجمية، نرصد في رحابها أبرز الدلالات اللغوية للعام في بعض المعجمات التراثية والحديثة.

تعريف العام لغةً: ورد في معجم القاموس المحيط أنّ العام: "اسم فاعل من العموم، ومنه قولهم: عمهم الخير، أي: شملهم؛ يقال: مطرٌ عام: إذا عمّ الأماكن كلّها، وخصبٌ عام إذا اشتمل البلدان والأعيان"⁽¹⁾. فالدلالة اللغوية للعام تنحصر في مفهوم الشمولية والإحاطة الكاملة.

تعريف العام اصطلاحاً: اختلف الأصوليون في تعريف العام، وتضاربت آراؤهم في تحديد بنيته الاصطلاحية، ولعلّ من أدقّ التعاريف وأشملها ما ذكره الفخر الرازي حين قال: "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد"⁽²⁾. وقال الجرجاني: "لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له"⁽³⁾. وعرفه الأمدي بأنّه: "اللفظ الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً"⁽⁴⁾.

وقد ذكر الشوكاني بعد استعراضه لتعريفات العام أنّ أحسنها هو تعريف الفخر الرازي إذا أضيف إليه قيد (دفعه واحدة)⁽⁵⁾. ورأى أبو الحسين البصري في كتابه (المعتمد في أصول الفقه) أنّ مصطلح العام والعموم على الحقيقة لا شبهة فيهما، أما الوصف الذي لا يتعلق بالعام فهو من باب المجاز⁽⁶⁾. وانطلاقاً من استقرار التعريفات اللغوية؛ يتجلى أنّ دلالتها الاصطلاحية لا تتعدى معنى استخدام اللفظ بمسميين يجمعهما سياق واحد.

2.2. المطلب الثاني: مفهوم التخصيص لغةً واصطلاحاً.

تعريف الخاص لغةً: دلّت بعض المعجمات اللغوية على أنّ مادة (خ ص ص) تفيد معنى الانفراد، كما ورد ذلك في لسان العرب لابن منظور حيث قال: "خصّه بالشيء يخصّه خصاً وخصوصاً، وخصوصيةً والفتح أفصح، وخصيصاً وخصّصه واختصّه: أفرد به دون غيره، ويقال: اختص فلانٌ بالأمر وتخصّص فيه إذا انفرد، والخاصة خلاف العامة، وخصّه بكذا أعطاه شيئاً كثيراً"⁽⁷⁾. وظاهر من كلام ابن منظور أنّ المادة المعجمية (خ ص ص) لا تخرج عن دلالة الانفراد بالشيء.

تعريف الخاص اصطلاحاً: عرفه الأسنوي بقوله: "لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد أو لكثير محصور"⁽⁸⁾. ويبدو من هذا التعريف أنّ الخاص له تعلق بمعنى انفراد اللفظ واختصاصه بمعنى واحد، أو معانٍ محصورة. وواضح أنّ المفهوم اللغوي يطابق المفهوم الاصطلاحى.

أما التخصيص باللغة: فهو ضدّ التعميم، وهو: "الانفراد بالشيء ممّا لا تشاركه فيه الجملة"⁽⁹⁾. قال الزاغب الأصفهاني هو: "تفرد بعض الشيء بما لا يشاركه فيه الجملة، وذلك خلاف العموم"⁽¹⁰⁾.

وأما التخصيص اصطلاحاً عند الأصوليين: فقد عرّفه ابن نجيم الحنفي بأنه: "قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقلٍ مقترن"⁽¹¹⁾، وقال ابن السمعاني إن التخصيص: "تميز بعض الجمل بالحكم"⁽¹²⁾. وعرّفه ابن الحاجب بأنه: "قصر العام على بعض مسمياته"⁽¹³⁾، واعتُرِضَ على هذا التعريف بأن البعض المخرج لم يندرج تحت الخطاب، ولم يتناوله اللفظ أصلاً، والإخراج فرع من الدخول؛ فما دام هذا البعض غير مشمول بالخطاب؛ فإن معنى الإخراج غير متحقق بالنسبة له⁽¹⁴⁾. وعرّفه أبو الحسين البصري فقال: "هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب مع كونه مقارناً له"⁽¹⁵⁾. وقد اختار هذا التعريف الإمام البيضاوي في كتابه منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ولكن مع إبداله لكلمة (الخطاب) كلمة (اللفظ)، وبهذا يكون التعريف عنده هو: "إخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه"⁽¹⁶⁾. والتخصيص كما يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته، فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مستوياته⁽¹⁷⁾.

التعريف المختار:

بعد النظر في التعريفات السابقة للتخصيص يَرَجَحُ اختيار تعريف البيضاوي وهو: "إخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه"؛ ذلك أن تعريف التخصيص فيه يشمل بيان خروج بعض الأفراد، والتخصيص بقصر العام على بعض الأفراد، وكلاهما تخصيص، كما أنه يدل على أن الأفراد الخارجة عن العام لم تكن مرادة للشارع عند إطلاق اللفظ العام، فهو تعريف جامع، ولم نقف على من اعترض عليه - فيما نعلم - من أهل العلم.

2.3. المطلب الثالث: مخصّصات العام:

قبل مناقشة الأدلة التي يُخصّص بها العام لا بدّ من الإشارة إلى أن العلماء قد اختلفوا اختلافاً واسعاً في الدليل الصّارف عن العموم؛ هل يشترط أن يكون متصلاً أم منفصلاً؟ فمذهب جمهور العلماء إلى أن دليل التخصيص قد يكون متصلاً، وقد يكون منفصلاً، خلافاً لمذهب الحنفية الذين اشترطوا لدليل التخصيص أن يكون منفصلاً، أما إن كان متصلاً؛ فإن كان مقارناً للعام كالشرط أو الاستثناء فيكون عندهم قصراً لا تخصيصاً؛ وإن كان غير مقارن للعام فيسمى عندهم نسخاً⁽¹⁸⁾، فالفرق بين جمهور العلماء والحنفية أن معاني التخصيص عند الجمهور أشمل وأعم منه عند الحنفية؛ فهو يشمل المتصل والمنفصل، خلافاً للحنفية الذين قصرُوا تخصيص العام على المخصص المنفصل دون المتصل. ومما سبق يتضح لنا أن مخصّصات العام تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المخصّصات المتصلة: وهي التي تكون جزءاً من النصّ المشتمل على العام، أي لا تستقل بذاتها في إفادة التخصيص، وهي على أربعة أنواع: (الاستثناء المتصل، والصفة، والشرط، والغاية)⁽¹⁹⁾.

القسم الثاني: المخصّصات المنفصلة: وهي ما لا تكون جزءاً من النصّ العام الذي ورد به اللفظ⁽²⁰⁾، وتنقسم عند جمهور العلماء إلى ستة أنواع هي: (الحسن، والعقل، والإجماع، وقول الصحابة، والنص،

والعرف والعادة، - وهو موضوع بحثنا -، بخلاف الحنفية الذين حصروه في ثلاثة أنواع هي: (العقل، والعرف والعادة، والنص)⁽²¹⁾.

وهناك من قسّم مخصّصات العام إلى:

أ. ما يتصل به وهو: (شرط، وصفة، واستثناء، وغاية).

ب. ما ينفصل عنه: وهو ضربان: (عقلي، وسمعي).

3. المبحث الثاني: العرف: تعريفه والفرق بينه وبين العادة وحجتيه وشروطه:

3. 1. المطلب الأول: تعريف العرف لغةً واصطلاحاً:

العرف لغةً: يطلق على معانٍ متعددة تختلف باختلاف تركيبها وموقعها من سياق الكلام، فمنها الرائحة الطيبة والمنتنة، والتعريف: التطيب، من العرف، وقوله تعالى: ﴿ وَيَذِلُّهُمْ لِيُذِلَّ عُرْفَهُمْ ﴾⁽²²⁾، أي: طيبها، ومنها تتبع الشيء متصلاً بعضه ببعض، ومنه عرف الفرس وهو منبت الشعر من العنق، وسمي بذلك لتتابع الشعر فيه، قال تعالى: ﴿ وَالْمُرْسَلَتِ عُرْفًا ﴾⁽²³⁾ قيل: هي الملائكة أرسلت متتابعة، وقيل: إنها الرياح ترسل عرفاً أي: تتبع بعضها بعضاً كعرف الفرس⁽²⁴⁾، ومنها الظهور والوضوح سواءً كان في المحسوسات كقولنا: عرف الرمال والجبل، أي: ظهره وعاليه، وقولنا: اعرووف البحر، إذا ارتفعت أمواجه، أو سواءً كان في المعاني؛ فيستخدم في الجود والكرم لظهور صاحبه فيه، كقول الشاعر:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس⁽²⁵⁾

والعرف والمعروف: الجود، وقيل: اسم لما تبذله وتسدده، والمعروف كالعرف قال تعالى: ﴿ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾⁽²⁶⁾ أي بالمعروف، وهو البر والصلة والعشرة الجميلة⁽²⁷⁾. وعرف الأرض: ما ارتفع منها والجمع أعراف⁽²⁸⁾، قال تعالى: ﴿ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَانِهِمْ ﴾⁽²⁹⁾، ذلك السور الذي بين الجنة والنار⁽³⁰⁾، وهو جمع عرف، وهو اسم للمكان المرتفع⁽³¹⁾. وبالجملة فإن للعرف معانٍ عديدة في اللغة كما ظهر ذلك في المعاجم اللغوية أبرزها: التابع، ومما ظهر من الأمور حسياً أو معنوياً.

ثانياً العرف اصطلاحاً:

ذكر الأصوليون تعريفات متقاربة للعرف في مجملها، فقد عرفه الجرجاني بأنه: "ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول"⁽³²⁾، وهو قريب مما ذهب إليه أبو البقاء الحنفي في تعريفه: "ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول"⁽³³⁾، وفصل الشيرازي في تعريفه فقال: "ما غلب الشرع فيه على ما وضع له اللفظ في اللغة بحيث إذا أطلق لم يفهم منه إلا ما غلب عليه الشرع كالصلاة اسم للدعاء في اللغة، ثم جعل في الشرع اسماً لهذه المعرفة، وكذا الحج وغيرها"⁽³⁴⁾ وعرفه عبد الوهاب خلاف بأنه: "ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول، أو فعل، أو ترك"⁽³⁵⁾.

وبالنظر في التعاريف السابقة نجد أنها متقاربة في المعنى والمفهوم، وإن اختلفت في اللفظ والمنطوق؛ إذ إنَّ العرف لا بد فيه من اعتياد الناس على شيء فعلاً كان أو قولاً. وبالنظر في المعنيين اللغوي والاصطلاحي للعرف نجد أنهما يلتقيان في التابع الذي هو من معاني العرف اللغوي والاصطلاحي، فلا بد للعرف أن يكون متتابعاً في حياة الناس غالباً عليها، ويلتقيان في السكون والطمأنينة أيضاً، لأن العرف في الاصطلاح كما بينا لا بد أن يسكن الناس إليه فيستقر في نفوسهم، ويلتقيان أيضاً في الظهور والوضوح، فالعرف لا بد له أن يظهر في حياة الناس ويتضح في تصرفاتهم. كما أن العرف لا يستمد مشروعيته إلا من ارتياح الناس له من جهة العقول وحاز شرط القبول من الطباع السليمة؛ ويفهم من هذا أن شرف قبول العرف لدى الناس هو موافقته لعقولهم وطباعهم السليمة.

3. 2. المطلب الثاني: الفرق بين العرف والعادة:

قبل أن أتحدث عن مسألة الفرق بين العرف والعادة لا بد أن أعرج أولاً على تعريف العادة، فالعادة تطلق على تكرار الشيء مرة بعد أخرى، فهي ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى، فهي الديدن يعاد إليه، وجمعها عادة وعادات، والمعادة: الرجوع إلى الأمر الأول، والمعاود: المواظب⁽³⁶⁾، وقيل: هي الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه⁽³⁷⁾. ويمكن أن نحمل العادة على أنها: الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية⁽³⁸⁾.

ومن خلال هذه التعريفات السابقة للعرف والعادة؛ نلاحظ أنه قد اشترط في العرف: الاستقرار، وتلقي الطباع السليمة لما يعهد ويجري بين الناس بالقبول، وأن يقر الشارع ذلك الذي تعارفه الناس واستمروا عليه، أو لا يعارضه بحال من الأحوال، ومن تعريفات العادة كما ذكرنا: أنها ما تكررت مرة بعد أخرى، وأنها مأخوذة من المعادة والتكرار. وقد انقسم العلماء في تحديد الفرق بين العرف والعادة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يرى أن هناك فرقاً بين العرف والعادة، وأنهما مترادفان على معنى واحد، فالعرف والعادة هما: ما استقر في النفوس، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وأنَّ العادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصدر، وإن اختلفا من حيث المفهوم، فالعرف ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك، ويسمي العادة، ففي لسان الشرعيين لا فرق بين العرف والعادة⁽³⁹⁾.

القول الثاني: التفرقة بين العرف والعادة؛ فالمراد بالعادة العرف العملي، والمراد بالعرف، العرف القولي فقد خص أصحاب هذا المذهب العرف بالقول، والعادة بالفعل⁽⁴⁰⁾.

القول الثالث: العادة أعم من العرف مطلقاً، حيث تطلق على العادة الجماعية -العرف- وعلى العادة الفردية، فكل عرف عادة ولا عكس، فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق⁽⁴¹⁾.
ومن خلال النظر فيما سبق، وبما أن العرف والعادة سلوك أو فعل يقوم به الإنسان، فيشتركان في أنهما أفعال، ويجب أن يتوفر فيهما الاعتياد والاستمرارية، فلا أجد أن هناك فرقاً بينهما.

3.3.3. المطلب الثالث: حجية العرف

أجمع الفقهاء المسلمون على الاحتجاج بالعرف، وإن تفاوتوا في حدود هذا الاحتجاج ومداه، كما سنيين ذلك لاحقاً، وقد وردت أدلة كثيرة تبين أثر العرف في بناء بعض الأحكام الشرعية، الأمر الذي يدل على مكانته ومنزلته في الشريعة الإسلامية نذكر منها ما يأتي: كان أبو حنيفة -رحمه الله- إن لم يجد في المسألة نصاً من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو استحسان، نظر إلى ما عليه تعامل الناس -وهو العرف الجاري بينهم-⁽⁴²⁾ فالثابت بالعرف عند الحنفية ثابت بدليل شرعي⁽⁴³⁾. والعرف عند المالكية أصل من الأصول الفقهية، فيما لا يكون فيه نص قطعي⁽⁴⁴⁾، وقد قرر القرافي ذلك بقوله: "فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك ودون المقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"⁽⁴⁵⁾. وقد نقل ذلك ابن القيم بعد أن بوب باباً بعنوان (تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) في كتابة إعلام الموقعين، فقال: "وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل"⁽⁴⁶⁾. ومن الأدلة التي استدلووا بها على حجية العرف ما يأتي:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

1. قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾⁽⁴⁷⁾، ويقصد بالعرف في الآية الكريمة عادات الناس وما جرى عملهم به وما تيسر من أخلاقهم⁽⁴⁸⁾، وقد بين القرافي -رحمه الله- عند حديثه عن اختلاف الزوجين في متاع البيت أن كل ما شهد به العادة قضى به لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بينة⁽⁴⁹⁾، وهو ما قاله السيوطي -رحمه الله- عند هذا الآية ﴿ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾⁽⁵⁰⁾، والمعنى: اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يردده الشرع⁽⁵¹⁾، وقد أورد الإمام البخاري في صحيحه أن عبدالله بن الزبير قال: "أمر الله نبيه ﷺ أن يأخذ العفو من أخلاق الناس"⁽⁵²⁾، قال البخاري: "ما نزلت هذه الآية ﴿ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾⁽⁵³⁾ إلا في أخلاق الناس"⁽⁵⁴⁾.

2. قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِضُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾⁽⁵⁵⁾ فنفقة المولود وكسوته الواردة في الآية الكريمة تكون تبعاً للعرف، واعتباراً لحال

الزوجين في اليسر والعسر، فقوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ يدل على أن الواجب من النفقة والكسوة هو على قدر حال الرجل في إعساره ويساره، إذ ليس من المعروف إلزام المعسر أكثر مما يقدر عليه ويمكنه، ولا إلزام الموسر الشيء الطفيف، وهو المعهود بين الناس في المعاملات والعادات، ومن المعلوم بالضرورة أنه يختلف باختلاف الشعوب والبيوت والبلاد والأوقات، فتحديده وتعيينه باجتهاد بعض الفقهاء دون مراعاة عرف الناس مخالف لنص كتاب الله تعالى⁽⁵⁶⁾. ويدل أيضا على أنها على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج، وقد بين ذلك بقوله بعد ذلك: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، فإذا اشتتت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط، وكذلك إذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل ذلك، وأجبر على نفقة مثلها⁽⁵⁷⁾. وقد بين الماوردي معنى المعروف في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ بأنه أجره المثل، أو أنه يعني به الأم ذات النكاح، لها نفقتها وكسوتها بالمعروف في مثلها، على مثله من يسار وإعسار⁽⁵⁸⁾.

3. قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّوهُنَّ عَلَى التُّوسِيعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁵⁹⁾، ففي هذه الآية الكريمة نلاحظ وجوب المتعة والمهر للمطلقة قبل مسها، وتقدير المتعة راجع إلى العرف يحدد مقدارها، فالمتاع الوارد في الآية هو اسم للعروض في العرف⁽⁶⁰⁾.

4. قوله تعالى: ﴿وَإِنلُوا أَلَيْسَ حَقًّا إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَأْتَسْتُمْ مِنْهُنَّ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِنَّ أَمْوَالَهُنَّ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِنَّ أَمْوَالَهُنَّ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ وَكُنَّ بِاللهِ حَسِيْبًا﴾⁽⁶¹⁾، فولئى اليتيم إن كان فقيرا أكل من ماله بالمعروف، ولا يلزمه رد ما أخذ عند بعض أهل العلم، وقد جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: لا أجد شيئا وليس لي مال، ولي يتيم له مال، فقال ﷺ: "كل من مال يتيمك، غير مسرف ولا متائل مالا"⁽⁶²⁾.

5. قوله تعالى: ﴿أَشْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمُ فَاسْرُضْعُ لَكُمْ أُخْرَى﴾⁽⁶³⁾. فالإنفاق الوارد في الآية الكريمة ليس له تقدير شرعي، وإنما أحاله الله سبحانه على العادة، وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام⁽⁶⁴⁾.

ثانياً: السنة النبوية:

1. قوله ﷺ: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"⁽⁶⁵⁾، ووجه الاستدلال أن ما اعتاده المسلمون وعرفوه، واستحسنته عقولهم وتلقته نفوسهم بالقبول أنه حسن وحق لا باطل فيه، إذا كان كذلك فهو عند الله حسنٌ ومقبول ومسلم بشرعيته، لأن الله لا يحكم بحسن الباطل، فالحديث واضح الدلالة على

حجية العرف، وقد ذكر الإمام السيوطي هذا الحديث عند احتجائه بقاعدة (العادة محكمة)، ثم قال: "اعلم أن اعتبار العادة والعرف رُجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة"⁽⁶⁶⁾، واستدل به أيضاً كثير من الأصوليين في إثبات حجية الإجماع والاستحسان⁽⁶⁷⁾. ويفهم من كلام السيوطي أن مشروعية العرف قائمة، مقررة وطريقة مسلوكة في الفقه الإسلامي؛ ويشهد على حجيتها كثيرة الاستدلال بالعرف في مسائل فقهية.

2. قوله ﷺ: "من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"⁽⁶⁸⁾، فالنبي ﷺ لما قدم المدينة، وكان الصحابة يسلفون في الثمر السنة والستين، أجاز لهم بيع المعدوم-السلم- لأن الناس كانوا يتعاملون به، فأقرهم ﷺ، ونظم عملية التبادل ليقطع النزاع⁽⁶⁹⁾.

3. قوله ﷺ لهند زوجة أبي سفيان رضي الله عنهما: "خذي ما يكفيك ولدك بالمعروف"⁽⁷⁰⁾، ويلحظ هنا أن النبي ﷺ رخص لهند أن تأخذ من مال أبي سفيان من غير علمه ما يكفيها بالمتعارف في عرف الشرع من غير تفريط ولا إفراط، وعرف بالعادة أنه الكفاية⁽⁷¹⁾.

4. قوله ﷺ: "للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف، ولا يكلف من العمل إلا ما يطيق"⁽⁷²⁾، ويقتضي رد طعام المملوك وكسوته التي أخبر عنها النبي ﷺ إلى العرف فمن زاد عليه كان متطوعاً⁽⁷³⁾.

5. قوله ﷺ: "فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"⁽⁷⁴⁾، فقوله ﷺ: (بالمعروف) إعلام بأنه لا يجب إلا ما تعورف من إنفاق كل على قدر حاله، فالنفقة إنما هي بالمعروف، والمعروف يُنظر فيه إلى حال الزوج من حيث اليسار وعدمه، ويُنظر فيه إلى حال الزوجة وحال أهلها وأسرته ومجتمعها، كل هذا لا بد من مراعاته، وأن ذلك مقدر بكفائتها⁽⁷⁵⁾.

6. قوله ﷺ يوم فتح مكة: "إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يعضد شوكة، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها، ولا يختلي خلاه"، فقال العباس: يا رسول الله، إلا الإذخر فإنه لقينهم ولبيوتهم، قال: "إلا الإذخر"⁽⁷⁶⁾. فقد استثنى النبي ﷺ الإذخر، وهو حشيشة معروفة طيبة الريح، مراعاة لما اعتاده الناس وتيسيراً عليهم في شئون حياتهم⁽⁷⁷⁾.

7. ما يروي أن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدته عليهم، "فقضى رسول الله ﷺ على أهل الأموال حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل"⁽⁷⁸⁾، ففي الحديث دلالة واضحة على اعتبار العرف في الأحكام الشرعية والبناء عليها، وقد ذهب أهل العلم إلى أن ما أفسدت الماشية بالنهار من مال الغير فلا ضمان على أهلها، وما أفسدت بالليل ضمنه مالكها، لأن في العرف أن أصحاب الحوائط والبساتين يحفظونها بالنهار وأصحاب المواشي بالليل، فمن خالف هذه العادة كان خارجاً عن رسوم الحفظ، هذا إذا لم يكن مالك الدابة معها، فإن كان معها فعليه ضمان ما أتلفته⁽⁷⁹⁾.

يستنتج مما سبق أن العرف قاعدة مقررة بنص القرآن الصريح، وحديث النبوي الكريم؛ مراعاة لمقاصد الشرع في تحقيق ما تعارف عليه الناس، وأصبح مألوفاً في معاملاتهم؛ وتلقوه بالقبول والأريحية. ثالثاً: الإجماع العملي:

يستند العرف في اعتباره إلى الإجماع العملي، وذلك فيما إذا تعارف الناس على عصرٍ من العصور على عمل، واستمروا عليه ولم يُنكر ذلك، فقد تعامل الناس بالاستصناع في عهد النبي ﷺ وفي سائر الأعصار بعده من غير إنكار، فكان هذا إجماعاً عملياً، "فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح" (80). "ولا شك أن الإجماع هنا حجة ينبغي الأخذ به؛ لقول النبي ﷺ: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم" (81) (82)، فالعرف بمنزلة الإجماع عند عدم وجود النص، بل ويدخل فيه كل أفراد المجتمع من المجتهدين وغير المجتهدين، والثابت به ثابت بدليل شرعي (83). فالإجماع العملي في غياب النص مما يستأنس به في المعاملات الفقهية؛ لأنه يستمد مشروعيته من الاستمرارية النابعة من الإجماع الذي يدلُّ من جهة العقول على أن الأمة لا تجتمع إلا على فضيلة.

3. 4. المطلب الرابع: شروط اعتبار العرف:

وضع الفقهاء والأصوليون شروطاً للعرف حتى يكون معتبراً، نذكرها إجمالاً فيما يأتي:

1. أن لا يخالف العرف نصاً شرعياً أو أصلاً شرعياً من كتاب أو سنة، فمتى صح النص وثبت الأصل عن الشارع الحكيم فالأصل أنه حق وحجة قائمة، أما إن أحل العرف حراماً، أو حرم حلالاً فلا يجوز أن تصير إليه العبادة، بل هو منكراً يجب محاربهته، كاعتياد الناس اليوم أكل الربا وشرب الخمر، ولبس الرجال الذهب والحريز، ولعب القمار، وغيرها (84).

2. أن يكون العرف مطرداً أو غالباً، بمعنى أن يكون العمل به مستمراً في جميع الحوادث ولا يتخلف في واحدة منها، ويكون سمة غالبية لبلد معين، لأن العرف يعمل به إذ اطرد وغلب، فالعرف الطارئ لا عبرة له، كمن باع شيئاً بدراهم وأطلق، ينزل على النقد الغالب، فلو اضطربت العادة في البلد وجب البيان، وإلا فإن البيع يبطل (85).

3. أن يكون العرف موجوداً أو قائماً عند إنشاء التصرف، وذلك بأن يكون حدوث العرف سابقاً على حدوث التصرف، ثم يستمر إلى زمانه فيقارن حدوثه، فالعرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر (86).

4. أن لا يخالف العرف شرطاً للمتعاقدين أو أحدهما، فكل ما يثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح، فلو شرط المستأجر على الأجير أن يستوعب النهار بالعمل من غير أكل وشرب ويقطع المنفعة لزمه ذلك، ولو شرط عليه أن لا يصلي الرواتب، وأن يقتصر في الفرائض على الأركان صح ووجب الوفاء بذلك؛ لأن تلك الأوقات إنما خرجت عن الاستحقاق بالعرف القائم مقام

الشرط، فإذا صرح بخلاف ذلك مما يجوزه الشرع ويمكن الوفاء به جاز⁽⁸⁷⁾.

4. المبحث الثالث: أقسام العرف بثلاثة اعتبارات:

ينقسم العرف إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، وذلك بالنظر إلى سببه ومتعلقه، أو إلى من يصدر عنه، أو باعتبار ملاءمته لقواعد الشريعة ونصوصها على نحو ما سنبيّن فيما يأتي:

4. 1. المطلب الأول: من حيث سببه ومتعلقه:

ينقسم العرف بهذا الاعتبار إلى عرف قولي، وعرف عملي:

العرف القولي: وهو أن تكون عادة أهل العرف، يستعملون اللفظ في معنى معين ولم يكن ذلك لغة⁽⁸⁸⁾، فهو استعمال لبعض الألفاظ في معانٍ تعارف الناس على استعمالها، فيصبح هذا المفهوم المتبادر منها إلى الأذهان عند الانطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقلية، ولا يتبادر إلى الأذهان عند سماع هذا اللفظ إلا هذا المعنى، نحو الدابة للحمار أو الفرس، واستعمال لفظ الدراهم بمعنى النقود الرائجة في البلد مها كان نوعها⁽⁸⁹⁾، وتعارف الناس على أن لفظ اللحم يقصد به لحم الحيوانات أو الطير دون السمك مع أنه في القرآن واللغة يشمله أيضًا⁽⁹⁰⁾. بمعنى أن العرف يخضع للمواضع اللغوية.

العرف العملي: وهو أن يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه⁽⁹¹⁾، فموضوعه الأعمال التي اعتادها الناس في أفعالهم أو معاملاتهم، فلفظ (الثوب) صادق لغةً على ثياب الكتان والقطن والحريير والوبر والشعر، وأهل العرف إنما يستعملون من الثياب الثلاثة الأول دون الآخرين، فهذا عرف فعلي⁽⁹²⁾، وكذلك دخول بعض الأشياء في البيع دون ذكرها، فيدخل في بيع الفرس ورسنه، وكذلك إن كان العرف في البيع المطلق في بلدة يدفع مقسطاً، فيعتبر ثمن المبيع مقسطاً حسب العرف، وتعارف الناس تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل⁽⁹³⁾، ومنها أيضًا إذا وضع رجل ولده عند صاحب صنعة بقصد تعلمها ولم يشترط أحدهما على الآخر أجره، وبعد تعلم الولد الصنعة طالب كل منهما الآخر بالأجر، فيعمل حينها بعرف البلدة، فإذا كانت الأجرة عادة على المعلم فيجبر عليها، وإن كانت على الصبي المتعلم يجبر على دفعها، وإن كانت العادة لا تقضي على كل منهما يحكم بمقتضاها⁽⁹⁴⁾.

فالعرف العملي تجسيد للعرف القولي؛ لأنه مظهر من مظاهر الممارسة اليومية الاعتيادية في المعاملات.

4. 2. المطلب الثاني: من حيث إطاره أو من يصدر عنه:

ينقسم العرف بهذا الاعتبار إلى عرف عام، وعرف خاص:

العرف العام: وهو ما تعامله عامة أهل البلاد، سواءً قديمًا أو حديثاً، أي إنه فاش في جميع البلاد بين عامة الناس⁽⁹⁵⁾ كالاستصناع في كثير من الحاجات واللوازم، من أحذية وألبسة وغيرها، وتأجيل جانب من المهر، ولو أن شخصًا حلف قائلًا: والله لا أضع قدمي في دار فلان، فإنه يحنث بيمينه إن دخل الدار ماشيًا أو راكبًا، أما إن وضع قدمه في الدار دون أن يدخلها فلا يحنث؛ ذلك أن وضع القدم في العرف العام يأتي

بمعنى الدخول⁽⁹⁶⁾.

العرف الخاص: وهو الذي لم يتعامله أهل البلاد جميعاً، إنما كان مخصوصاً ببلد أو مكان دون آخر، أو بين فئة من الناس⁽⁹⁷⁾ كعرف التجار فيما يعد عيباً ينقص الثمن في البضاعة المبيع وما لا يعد عيباً، وتعارفهم أيضاً على اعتبار الدفاتر التي تقيد بها الديون حجة في إثبات تلك الديون⁽⁹⁸⁾.

4. 3. المطلب الثالث: من حيث ملائمته لقواعد الشريعة ونصوصها:

ينقسم العرف بهذا الاعتبار إلى عرف صحيح، وعرف فاسد.

العرف الصحيح: وهو ما تعارف الناس عليه من أقوال وأفعال، ولم يخالف نصاً شرعياً ولا إجماعاً، ولم يفوت مصلحة شرعية ولم يجلب مفسدة، ويمكن القول بأن الأعراف الصحيحة تدخل فيها جميع الأعراف التي نشأت بسبب ما فيها من المصالح المرسله، أو غير المخالفة لقواعد الشريعة ونصوصها، سواء كانت جالبة لمصلحة أو دافعة لمفسدة، فالثابت بالعرف كالثابت بالنص، فالشرط في العقد يكون صحيحاً إذا ورد به الشرع أو اقتضاه العقد أو جرى به العرف، فهو ما تعارف عليه الناس من أعراف في نظام حياتهم كأنظمة المرور، وتعيين موظفي الدولة، ومراحل التعليم، وإنشاء الجامعات والمدارس، وتقسيم المهر إلى معجل ومؤجل وغيرها⁽⁹⁹⁾.

العرف الفاسد: وهو ما تعارف عليه الناس من أقوال وأفعال تصطدم مع النص الشرعي القطعي، أو ما كان مخالفاً لقواعد الشريعة أو مبطلاً لنصوصها، كتعارفهم على الحلف بالطلاق، والتعامل بالربا، وخروج النساء كاسيات عاريات، وتعارفهم لعب القمار، وشرب الخمر وفتح حوانيتها⁽¹⁰⁰⁾. فموافقة العرف للنص الشرعي أو مخالفته له هو المحدد للمفسدة والمصلحة؛ وهو قيد ملزم للمتعاملين.

5. المبحث الرابع: أثر التخصيص في العرف في تغير الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي

5. 1. المطلب الأول: موقف العلماء من التخصيص بالعرف:

لا خلاف بين أهل العلم في أنّ العرف القولي مخصص من مخصصات العام، فقد نُقل ذلك عن كثير من أهل العلم، وعنون القرافي في كتابه (الفروق) لذلك فقال: "الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها"⁽¹⁰¹⁾، وهو ما عناه الأسنوي بقوله: "لا إشكال في أن العادة القولية تخصص العموم"⁽¹⁰²⁾، أما الحنفية فقالوا: "إن تخصيص العام بالعرف القولي: أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى، بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى"⁽¹⁰³⁾، وقال ابن رجب في تخصيص العموم بالعرف: "إنه لا خلاف في أن العرف يخص به إن كان غالب استعمال الاسم العام في بعض أفراده حتى صار حقيقة عرفية"⁽¹⁰⁴⁾. أما العرف العملي فقد اختلف العلماء والأصوليون فيه على مذهبين:

أولاً: ذهب الحنفية وجمهور المالكية وبعض الحنابلة إلى أن العرف العملي يخصص العام، كما ذكر ذلك ابن أمير الحاج بقوله: "العرف العملي لقوم (مخصص) للعام الواقع في مخاطبتهم وتخطبهم"⁽¹⁰⁵⁾،

وروي عن أبي يوسف قوله فيما إذا كان النص الشرعي مبنياً على العرف، فإنه يعتبر العرف ولو صادم النص؛ لأنه لا يعد مصادماً له، بل هو عمل به واتباع، قاصداً بذلك - كما بين ابن عابدين - أنه أراد تعليل النص بالعادة⁽¹⁰⁶⁾، وهو ما ذكره الدسوقي بقوله: "إن العرف الفعلي يعتبر مخصصاً ومقيداً، ولا فرق بين القولي والفعلي في ظاهر مسائل الفقهاء"⁽¹⁰⁷⁾، والعادة عند الإمام مالك كالشرط؛ تقييد المطلق وتخصيص العام، وقد احتجوا على ذلك بأدلة ذكرناها في حجية العرف.

ثانياً: ذهب الشافعية⁽¹⁰⁸⁾، والقرافي⁽¹⁰⁹⁾ من المالكية، وابن تيمية⁽¹¹⁰⁾ من الحنابلة، إلى أن العرف العملي لا يخصص العام، وقد فرقوا بين العرف القولي والعرف العملي، فأجازوا التخصيص بالعرف القولي، ومنعوه في العرف العملي، فإذا قال لجماعة من أمته: حرمت عليكم الطعام والشراب مثلاً، وكانت عاداتهم تناولهم جنسا من الطعام فلا يقتصر بالنهاي على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك والطيور وما لا يعتاد في أرضهم؛ لأن الحججة في لفظه، وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم حتى يدخل فيه شرب البول، وأكل التراب، وابتلاع الحصاة والنواة.

وهذا بخلاف لفظ الدابة فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ، وأكل النواة، والحصاة يسمى أكلاً في العادة، وإن كان لا يعتاد فعله، ففرق بين أن لا يعتاد الفعل، وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء، وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم⁽¹¹¹⁾.

والناظر فيما سبق من آراء العلماء من تخصيص العام بالعرف العملي يرى أنه لا يوجد ما يسوغ التفريق بين العرف القولي والعرف العملي في تخصيص العام، ما دام مناط التخصيص واحداً، وهو تبادل الذهن إلى المعنى غير الموضوع له. فالشريعة مبنية على المصالح؛ فعادات الناس وأعرافهم إذا لم تصادم نصاً سواءً في تخصيص العام بالعرف القولي أو العملي، فلا بأس أن نأخذ كما أخذنا بالعرف القولي، فكثير من الفقهاء خالفوا أصل مذهبه القائل بالمنع في تخصيص العموم بالعرف العملي، فنجدهم خصصوا العموم بالعرف القولي والعملي كما قرر ذلك النووي بقوله: "وأما العوائد الفعلية: فإن كانت خاصة فلا اعتبار بها، وإن عمّت واطردت فقد اتفق الأصحاب على اعتمادها وذكرها لها أمثلة (منها): تنزيل الدراهم المرسلة في العقود على النقد الغالب، وهذا إن قدمته في قسم العرف، فإن هذه العادة أوجب اطرادها، فهم أهل العرف ذلك النقد من اللفظ، فالرجوع في ذلك إلى ما يفهمه أهل العرف من اللفظ إلى العادة"⁽¹¹²⁾. وهو ما قرره السيوطي بقوله: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا، وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلاف"⁽¹¹³⁾. فالعرف العملي كما هو واضح من كلام النووي والسيوطي يخصص العام سواءً كان عاماً أو خاصاً، فلا فرق بين عام وخاص، أو قولي وعملي؛ والضابط في ذلك التخصيص هو الاطراد وليس الاضطراب.

5. 2. المطلب الثاني: موارد اعتبار العرف:

إذا كان العرف يعد في نظر الحقوقيين مصدرًا من أهم مصادر القوانين الوضعية ذاتها، فيستمد منه واضعوها كثيرًا من الأحكام المتعارفة، ويبرزونها في صورة نصوص قانونية يُزال بها الغموض والإبهام الذي لا يجليه العرف في بعض الحالات، فإن الشريعة الإسلامية قد سبقت، فأقرت كثيرًا من التصرفات والحقوق المتعارفة بين العرب قبل الإسلام، وهذبت كثيرًا، ونهت عن كثير من تلك التصرفات، كما أتت بأحكام جديدة استوعبت بها تنظيم الحقوق والالتزامات بين الناس في حياتهم الاجتماعية على أساس وفاء الحاجة والمصلحة والتوجيه إلى أفضل الحلول والنظم، لأن الشرائع الإلهية إنما تبغي بأحكامها المدنية تنظيم مصالح البشر وحقوقهم، فتقر من عرف الناس ما تراه محققًا لغايتها وملائمًا لأسسها وأساليبها⁽¹¹⁴⁾، وقد ذكر السيوطي أن الأصل في ذلك قوله ﷺ: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن"⁽¹¹⁵⁾، فاعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثيرة.

من ذلك: سن الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقل الحيض، والنفاس، والطهر وغالبها وأكثرها، وضابط القلة والكثرة في الضبة، والأفعال المنافية للصلاة، والنجاسات المعفو عن قليلها، وطول الزمان وقصره في موالة الوضوء في وجهه، والبناء على الصلاة في الجمع، والخطبة، والجمعة، وبين الإيجاب والقبول، والسلام وورده، والتأخير المانع من الرد بالعيب، وفي الشرب وسقي الدواب من الجداول، والأنهار المملوكة إقامة له مقام الإذن اللفظي، وتناول الثمار الساقطة، وفي إحراز المال المسروق، وفي المعاطاة، وفي عمل الصناعات، وفي وجوب السرج والإكاف في استئجار دابة للركوب، والحبر، والخيط، والكحل على من جرت العادة بكونها عليه، وفي الاستيلاء في الغصب، وفي رد ظرف الهدية وعدمه، وفي وزن أو كيل ما جهل حاله في عهد رسول الله ﷺ؛ فإنَّ الأصح أنه يراعى فيه عادة بلد البيع، وفي إرسال المواشي نهارًا وحفظها ليلا، ولو اطردت عادة بلد بعكس ذلك اعتبرت العادة في الأصح، وفي صوم يوم الشك لمن له عادة، وفي قبول القاضي الهدية ممن له عادة، وفي القبض، والإقباض، ودخول الحمام، ودور القضاة والولاية والأكل من الطعام المقدم ضيافة بلا لفظ، وفي المسابقة والمناضلة إذا كانت للرماة عادة في مسافة تنزل المطلق عليها، وفيما إذا اطردت عادة المتبارزين بالأمان، ولم يجر بينهما شرط، فالأصح أنها تنزل منزلة الشرط⁽¹¹⁶⁾.

وقد بين ابن حجر في شرحه لصحيح البخاري نقلاً عن ابن المنير عند وقوفه عند قوله: (باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والكيل والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة) أن مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضى به على ظواهر الألفاظ، ولو أن رجلاً وكلَّ رجلاً في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عرف الناس لم يجز، وكذا لو باع موزوناً أو مكيلاً بغير الكيل أو الوزن المعتاد. وذكر القاضي الحسين من الشافعية أن الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التي يبنى عليها الفقه، فمنها الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من

الصفات الإضافية كصغر ضبة الفضة وكبرها، وغالب الكثافة في اللحية ونادرها، وقرب منزله وبعده، وكثرة فعل أو كلام وقلته في الصلاة، ومقابلاً بعوض في البيع وعينا وثمان مثل ومهر مثل وكفاء نكاح ومؤنة، ونفقة، وكسوة، وسكنى، وما يليق بحال الشخص من ذلك. ومنها الرجوع إليه في المقادير كالحيض والطهر، وأكثر مدة الحمل، وسن اليأس. ومنها الرجوع إليه في فعل غير منضبط يترتب عليه الأحكام كإحياء الموات، والإذن في الضيافة، ودخول بيت قريب، وتبسط مع صديق، وما يعدّ قبضاً وإيداعاً وهدية وغصبا وحفظ وديعة وانتفاعاً بعارية، ومنها الرجوع إليه في أمر مخصص كألفاظ الأيمان، وفي الوقف والوصية والتفويض، ومقادير المكايل والموازين والنقود، وغير ذلك⁽¹¹⁷⁾

5.3. المطلب الثالث: التطبيقات المعاصرة للعرف:

1. من حلف أن لا يأكل لحماً ولم يرد لحماً بعينه، فأكل السمك أو الطير لا يحنث به إلا أن ينويه؛ لأنه لا ينصرف إليه إطلاق اسم اللحم وإن سماه الله تعالى لحماً، لأنه لا يسمى بئعه لحماً ولا مستعمل استعمال اللحوم في المباحات⁽¹¹⁸⁾، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾⁽¹¹⁹⁾، وقال: ﴿وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾⁽¹²⁰⁾، وقال جل شأنه: ﴿وَلَقَدْ طَرِمْمَا يَشْتَهُونَ﴾⁽¹²¹⁾، وذلك لتعارف الناس على إطلاق لفظ (لحم) على لحم الحيوان الذي يعيش في البر دون الماء، ولو وكلّ أحداً كذلك في شراء اللحم، فاشترى له سمكاً أو طيراً لم يلزمه، بل ويصح أن ينفي عنه الاسم فيقول: ما أكلت لأنه مجاز، ومع أن الله جل وعلا سماه لحماً كما بيّنا، وكان حقيقاً بالإنكار عليه لعدم إطلاق اللحم عليه في العرف⁽¹²²⁾. ويُعدّ العرف في كل موضع حتى قالوا: لو كان الحالف خوارزمية فأكل لحم السمك يحنث؛ لأنهم يسمونه لحماً، ولو حلف لا يشتري خبزاً فاشترى خبز الأرز لا يحنث إلا أن يكون بطبرستان⁽¹²³⁾. فالموقع الجغرافي له أثر بارز في فعالية العرف وإلزامه للحالف.

2. من حلف أن لا يقعد تحت سقف، فإنه لا يحنث بالقعود تحت السماء، وقد سماها الله سقفاً، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا أَسْمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾⁽¹²⁴⁾ لأنه مجاز، لا يمكنه التحرز من القعود تحتها، فيعلم أنه لم يردها بيمينه⁽¹²⁵⁾.

3. من حلف أن لا يأكل لحماً، فأكل الشحم أو المخ أو الدماغ لم يحنث إلا أن يكون أراد اجتناب الدسم فيحنث بأكل الشحم، فالحالف على ترك أكل اللحم لا يحنث بأكل ما ليس بلحم من الشحم والمخ، وهو الذي في العظام والدماغ، وهو الذي في الرأس في قحفه، ولا الكبد والطحال والرئة والقلب والكروش والمصران والقانصة ونحوها، وكذا ولو أمر وكيله بشراء لحم فاشترى هذا لم يكن ممثلاً لأمره، ولا ينفذ الشراء للموكل، ولا يحنث كذلك بأكل الألية لأنها لا تسمى لحماً، ولا يقصد بها ما يقصد به، وتخالفه في اللون والذوق والطعم فلم يحنث بأكلها كشحم البطن، والشحم الذي على الظهر والجنب وفي تضاعيف اللحم، فاللحم لا يخلو من شحم يشير إلى ما يخالط اللحم مما تذيبه النار⁽¹²⁶⁾.

4. من حلف أن لا ير دابة فرأى كافرأ لا يحنث، وإن سماه الله دابة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ

عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٧﴾ (١٢٨). فالكافر الذي لا يؤمن بوجود الله دابة من باب التشبيه الذي يفيد سلب ملكات الإدراك والتمييز.

5. من حلف أن لا يدخل بيتاً فدخل مسجداً لا يحنث، لأنه لا يسمى بيتاً في العرف، وإن سماه الله بيتاً فقال: ﴿ فِي يَوْمٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيَذْكُرَ فِيهَا أَسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْأَغْدُوِّ وَالْأَصَالِ ﴾ (١٢٩)، وقال: ﴿ إِنَّ أَوْلَىٰ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴾ (١٣٠)، ولا يحنث إذا دخل ما لا يسمى بيتاً في العرف كالخيمة؛ لأنه لا يسمى بيتاً في العرف (١٣١).

6. من حلف أن لا يجلس على بساط أو تحت سقف أو في ضوء سراج لم يحنث بالجلوس على الأرض، وإن سماه الله بساطاً، قال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴾ (١٣٢)، ولا تحت السماء، وإن سماها الله سقفاً قال سبحانه: ﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ ﴾ (١٣٣)، ولا في الشمس وإن سماها الله سراجاً، قال تعالى: ﴿ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾ (١٣٤) وذلك لأن الحقيقة العرفية أقوى من اللغوية، فمن هنا كان عرف الاستعمال مخصصاً للنصوص؛ لأن الناس إنما يخاطبون بما يتعاملون به من العرف الشائع المطرد عندهم، والنص إن دار بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية حمل على الشرعية (١٣٥)، ولها وجه في الاستحسان أن التسمية القرآنية هنا مجازية (١٣٦).

7. إذا خرج الدم أو الحصى أو الدود من الدبر فإنه لا يوجب وضوءاً؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ﴾ (١٣٧)، ولأن خطاب الشارع محمول على الغالب المعتاد كالغائط والريح من الدبر والبول والمذي، وهذه ليست معتادة (١٣٨).

8. لو وصى إنسان لرجل بدابة، فالظاهر أن يمين الحالف تنصرف إلى العرف دون الحقيقة عند الإطلاق، فلفظ الدابة في الحقيقة اسم لكل ذي روح، ذكرنا كان أو أنثى، عاقلاً أو غيره يدب، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (١٣٩) واختصت في العرف بذوات القوائم الأربع كالبغال والخيول والحمير (١٤٠).

9. لو كان لشخص أربع زوجات وقال: زوجتي طالق، لم تطلق سائر زوجاته عملاً بالعرف؛ لأن العرف يطلق الزوجة على الواحدة فقط، وإن كان وضع اللغة يقتضي الطلاق يكون على الأربع؛ لأن الزوجة اسم الجنس، واسم الجنس إذا أضيف عم، ولكن يقدم العرف على الوضع اللغوي (١٤١).

10. لو قال شخص لآخر: طلق امرأتي إن كنت رجلاً أو إن قدرت، فإنه لا يفيد التوكيل به؛ أي: بتطبيقها الذي هو حقيقة طلق امرأتي لهذه القرينة؛ فإنها تدل على أنه لم يقصد هذه الحقيقة، وإنما أراد إظهار عجزه عن ذلك، وعند التأمل يظهر أنه إنما كان هذا قرينة على عدم إرادة الحقيقة بالعرف، وفي قوله: طلق امرأتي إن كنت رجلاً، الحقيقة ممتنعة عرفاً (١٤٢).

11. أجاز كثير من الفقهاء اقتراض الخبز عدداً بين الجيران، لأن ذلك أصبح متعارفاً بينهم للحاجة إليه،

ولو اختلف رغيف القرص عن رغيف الوفاء وزناً، مع أن الخبز مالٌ ربويٌّ من صنف الموزونات، والنصوص العامة في الشريعة توجب التساوي في مبادلة الأموال الربوية بجنسها وزناً في الموزونات، وكيلاً في المكيلات، وبعد الفضل الزائد في إحداها على الآخر محرماً وعقداً باطلاً، واستناد التجويز هنا يرجع إلى العرف الشائع، فقد تعارف الجيران على إهدار فرق الوزن واعتبار العدد فقط⁽¹⁴³⁾.

12. جواز الشرب وسقي الدواب من الجداول والأنهار المملوكة إذا كان السقي لا يضر بمالكها؛ لأن الأنهار والآبار والحياض لم توضع للإحراز، والمباح لا يملك إلا بالإحراز، ولكن المسافر لا يمكنه أن يأخذ ما يوصله إلى مقصده، فيحتاج أن يأخذ مما يمر عليه مما ذكر ما يحتاج إليه لنفسه ودوابه وصاحبه، فلو منع من ذلك لحقه ضرر عظيم، وهو مدفوع شرعاً للإذن العرفي الذي قام مقام الإذن اللفظي⁽¹⁴⁴⁾.

13. لو زُفَّت عروس إلى زوجها وكان لا يعرفها ولم يسبق له رؤيتها، فإنه يجوز له وطؤها عند تسليمها له، لأن زفافها شاهد على أنها امرأته لبعث التدليس في ذلك في العادات⁽¹⁴⁵⁾.

14. إذا أعار شخص دابته لآخر فلم يرهقها، ولم يفرط في حفظها، ولم يتعد عليها فماتت، فإنها تضيع على صاحبها، ولا يلزم المستعير بدفع شيء وإن ماتت حال الاستعمال المأذون فيه، كما إذا حمل عليها القدر الذي أذن له فيه صاحبها أو أقل منه أو مساوياً، ولم يزعجها بالضرب ونحوه، ولكنها عطبت بسبب ذلك القدر المأذون فهلكت، وذلك لتعارف الناس الرد على هذه الحالة، والأصل في المال المستعار أن يرد إلى مالكة في يده، وكذا في الثوب والآنية وغيرها⁽¹⁴⁶⁾.

15. جواز بيع النحل إذا كان مجموعاً، وكذلك دود القز إذا كان في وقته القز، لأنهما منتفع بهما حقيقة وشرعاً، بل ويضمن من قتلتهما، فيبيعهما في الجملة جائز لأنهما حيوانان طاهران منتفع بهما فأشبهها الحمام، فإن كان فرخه مجتمعاً على غصن أو غيره وشاهده كله صح بيعه، وهو ما جرى التعامل به عند من قال بذلك⁽¹⁴⁷⁾.

16. إذا جهز الأب ابنته من ماله دون أن يصرح أن هذا منه هبة لها أو عارية منه لها، وادعى بعد نقل الجهاز إلى دار الزوج أنه كان عارية، وادعت أنه كان تملكاً بالهبة، فالقول قولها إذا كان العرف يشهد بأن هذا الجهاز المتنازع عليه يقدمه الأب لابنته هبة منه. وإن كان العرف جارياً بأن الأب يقدمه عارية فالقول قول الأب، وإن كان العرف متضارباً فالقول قول الأب إذا كان الجهاز من ماله، أما إذا كان مما قبضه من مهرها فالقول قولها، لأن الشراء وقع لها حيث كانت راضية بذلك، وهو بمنزلة الإذن منها، فالأمر يخضع للعرف، فإذا كان العرف جارياً على أن الأب يملكه لابنته عمل به، وإن كان العرف على خلاف ذلك عمل به⁽¹⁴⁸⁾.

17. جواز دخول الحمامات إذا افتتحت أبوابها؛ لإقامة للعرف المطرد مقام صريح الإذن، ولا يجوز لدخول الحمام أن يقيم فيه أكثر مما جرت به العادة، ولا أن يستعمل من الماء أكثر مما جرت به العادة⁽¹⁴⁹⁾.

18. جواز التوكيل في البيع المطلق لأنه يتقيد بثمن المثل، وغالب نقد بلد البيع يكون تنزيلاً للغلبة منزلة صريح اللفظ، فمطلق الوكالة يحمل على المتعارف وإن لم يكن فيه عرف باع بأنفع ما يقدر عليه،

لأنه مأمور بالنصح لموكله⁽¹⁵⁰⁾.

19. من حلف أن لا يأكل رأساً ولا نية له، فيحمل يمينه على رؤوس البقر والغنم، وقيل: على الغنم خاصة، ذلك بحسب العرف في زمن الحالف، فيفتى على حسب العادة، ووجب اعتبار العرف إلا أن ينوي الحالف كل رؤوس الأنعام⁽¹⁵¹⁾.

20. ولو حلف أن لا يأكل شواء، ولا نية له، فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره؛ لأن الناس يطلقون هذه اللفظة على اللحم عادة دون الفجل والجزر والباذنجان والبصل والطماطم المشوي، فالشواء اسم لمن يبيع اللحم المشوي، فمطلق لفظه ينصرف إليه للعرف، إلا أن ينوي كل ما يشوى من بيض أو غيره، فتعمل نيته لما فيه من التشديد عليه⁽¹⁵²⁾.

21. ومن حلف أن لا يأكل بيضاً لم يحنث إلا بأكل بيض الدجاج، ولم يحنث بأكل بيض النعام وسائر الطير ولا بيض السمك، وذلك بحسب العرف في زمن الحالف إلا أن ينوي، فتعمل نيته لما فيه من التشديد عليه⁽¹⁵³⁾.

22. ومن حلف أن لا يأكل عنباً فأكل زبيباً أو شرب عصيراً أو خلاً لم يحنث، وكذلك من حلف أن لا يأكل زبيباً لم يحنث بأكل العنب ولا بشرب نبيذ الزبيب وأكل خله، وذلك بحسب العرف في زمن الحالف، إلا أن ينوي، فتعمل نيته لما فيه من التشديد عليه، وكذلك القول في التمر والرطب⁽¹⁵⁴⁾.

23. من استأجر أجييراً يعمل له مدة معينة حمل على ما جرى العرف والعادة بالعمل فيه من الزمان دون غيره⁽¹⁵⁵⁾.

24. من حلف أن لا يأكل من هذه الشجرة فقد اختصت يمينه بما يؤكل منها عادةً وهو الثمر، دون ما لا يؤكل عادة كالورق والخشب⁽¹⁵⁶⁾.

25. من أوقف ماله على العلماء وكان العرف في زمانه يجريها على علماء الشرع دون غيرهم، فالعرف هنا يخصص عموم عبارته بالوقف، فيصرف وقفه لعلماء الشرع⁽¹⁵⁷⁾.

26. من أوصى بجميع دوابه فالوصية هنا غير نافذة إلا فيما تناوله لفظ الدواب عرفاً، كالخيل مثلاً، دون سائر الأنعام من الحيوانات التي يملكها⁽¹⁵⁸⁾.

27. من أوقف أرضه على أولاده صح وقفه على من يتناوله لفظ الأولاد من مفهوم العرف، من الذكور دون الإناث، إلا إذا كان العرف في زمانه يقتضي غير ذلك⁽¹⁵⁹⁾.

28. النوم في جميع أحواله ناقض للوضوء إلا النوم اليسير أو الخفيف عرفاً من جالس أو قائم، فلا حد للنوم القليل، وإنما مرجعه إلى ما جرى به العرف والعادة⁽¹⁶⁰⁾.

29. جواز المسح على الخفين عند من قال بذلك، اشترط أن يتمكن لابسه من تتابع المشي فيه، ولم يقدروا لذلك مسافة معينة، بل قالوا: المعول في ذلك على العرف، فمتى أمكن عرفاً أن يمشي به فإنه يصح المسح عليه⁽¹⁶¹⁾.

30. الرجوع في تحديد أقل الحيض إلى العرف والعادة، فلم يرد نص واضح صريح في المسألة وورد

مطلقاً؛ لذا لزم الرجوع في تحديده إلى العرف والعادة⁽¹⁶²⁾.

31. لا تبطل الصلاة بكشف يسير من العورة بلا قصد، ولو كان الانكشاف اليسير في زمن طويل، هذا شيء لم يرد الشرع بتقديره، فرجع فيه إلى العرف⁽¹⁶³⁾.

32. يصح أن يكون الصداق معجلاً ومؤجلاً، فإن أطلق ذكره كان حالاً؛ لأنه عوض في عقد معاوضة أشبه الثمن، فإن شرطه مؤجل إلى مدة معلومة، فهي إلى أجله؛ لأنه قال: إذا تزوج على العاجل والآجل لا يحل الآجل إلا بموت أو فرقة؛ لأن الصداق يجوز أن يكون مجهولاً فيما إذا تزوجها على مهر المثل، فالتأجيل التابع له أولى، فعلى هذا محل الآجل الفرقة بموت أو غيره؛ لأن المطلق يحمل على العرف، والعادة في الآجل تركه إلى الفرقة، فحمل عند الإطلاق عليه⁽¹⁶⁴⁾.

33. إذا اختلف المرتهنان في قدر الحق، فالقول قول المرتهن إلى قيمة الرهن، وذلك أن العرف أصل يرجع إليه في التخاصم إذا لم يكن هناك ما هو أولى منه، والعرف جارٍ بأن الناس لا يرهنون إلا ما يساوي ديونهم أو يقاربها، فمن ادعى خلاف ذلك فقد خرج عن العرف ولا يلزم عليه البيئته؛ لأنها أولى إذا كان الرهن على يد عدل؛ لأن الراهن لم يرض بأمانة المرتهن فيه، فلم يكن الرهن شاهداً له⁽¹⁶⁵⁾.

34. إذا اختلف المتبايعان خلافاً يؤدي إلى فساد العقد أو إلى نفي لزومه أو إلى سقوط بعض حقوقه، فإن كان اختلافهما فيما يؤدي إلى فساد العقد مثل أن يقول: بعتك هذه السلعة ولم ترها ولم أصفها لك، أو بئمن إلى أجل مجهول، أو ما أشبه ذلك، ويدعي الآخر أنه قد رآها أو وصفها له وأن الآجل في الثمن معلوم، فالقول قول مدعي الصحة مع يمينه. وإن كان اختلافهما فيما ينفي اللزوم مثل أن يدعي أحدهما أنه شرط الخيار لنفسه وينكر الآخر ذلك، فالقول قول من ينكر وعلى مدعي اشتراطه البيئته. وإن كان ذلك في حق من حقوق العقد؛ فإن كان في عين الثمن أو جنسه تخالفاً وتفاسخاً، وإن كان في مقداره فالأظهر من المذهب أنه إن كان قبل القبض تخالفاً وتفاسخاً، وإن كان بعده فالقول قول المشتري مع يمينه، وإن كان الاختلاف في قبض الثمن رجع إلى العرف في موضعهما، وحلف من شهد له العرف منهما، فإن لم يكن عرف، فالقول قول البائع مع يمينه⁽¹⁶⁶⁾.

35. يحق لعامل أو ناظر الوقف أن يأكل من ثمرة الوقف بالمعروف، ولو اشترط الواقف أن لا يأكل منه لاستقبح ذلك منه، والمراد بالمعروف: القدر الذي جرى به العرف والعادة⁽¹⁶⁷⁾.

36. إذا بقيت الثمرة للبائع، فله تركها في الشجر إلى أوان الجزاز، سواء استحقها بشرطه أو بظهورها؛ لأن النقل والتفريغ للمبيع على حسب العرف والعادة يفرغ النخل من الثمرة في أوان تفريغها، وهو أوان جزازها⁽¹⁶⁸⁾.

37. يحصل الوقف ويصح بالفعل مع القرائن الدالة عليه، مثل أن يبني مسجداً ويأذن للناس في الصلاة فيه، أو مقبرة ويأذن لهم في الدفن فيها؛ لأن العرف جارٍ به، وفيه دلالة على الوقف فجاز أن يثبت به كالقول، وجرى مجرى من قدم طعاماً لضيفانه أو نثر نثاراً أو صب في خوابي السبيل ماء⁽¹⁶⁹⁾.

38. على الأم إرضاع ولدها لعموم قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾⁽¹⁷⁰⁾،

فلا يجوز أن يكون المراد بالآية مجرد الخبر، لأنه لا فائدة فيه، فثبت أن المراد به الأمر، ولأن العرف جار بذلك في غالب أمور الناس أن المرأة تلي رضاع ولدها بنفسها من غير أن يكلف زوجها أجره، وما يجري العرف به فهو كالشروط، إلا أن يكون مثلها لا يرضع لشرف وعز وعلو قدر⁽¹⁷¹⁾.

39. عدم تقييد الحركة المبطلّة للصلاة بعدد معين، وإنما هي الحركة التي تنافي الصلاة، بحيث إذا رئي هذا الرجل فكأنه ليس في صلاة، هذه هي التي تبطل؛ وضابط التحديد كما بينه العلماء رحمهم الله هو العرف، فيرجع في الكثير واليسير من الحركات إلى العرف فيما يعد كثيراً أو يسيراً⁽¹⁷²⁾.

40. يحرم صيام يوم الشك لما ثبت عن عمار بن ياسر رضي الله عنه: من صام اليوم الذي يشك فيه الناس فقد عصى أبا القاسم عليه السلام⁽¹⁷³⁾، إلا لمن كان له عادة في صوم مثله⁽¹⁷⁴⁾.

41. إذا اختلف الواهب والموهوب له في الهبة: هل هي للثواب أم لا؟ فادعى الواهب أنها للثواب وادعى الموهوب له أنها ليست للثواب، فيرجع للفصل بينهما إلى العرف الجاري عندهم؛ لأنه مفهوم في العرف، والعرف كالشروط أصل يرجع إليه إذا لم يكن غيره، وقد علم أن العرف جار بأن الضعيف يهب لجاره الغني طلباً لمعرفه، وأن الواحد من خدم السلطان أو الملك العظيم يهب له متعرضاً لمعرفه ونائله وتقرباً إليه، فلا وجه لجحد المعروف⁽¹⁷⁵⁾.

42. اختلاف الزوجين في قبض المهر أو عدم قبضه بعد الدخول، فيحسم هذا لخلاف بالرجوع إلى العرف الجاري في بلدهما في هذه المسألة؛ فإن لم يكن هناك عرف بتقديم شيء، فالقول قول الزوجة بيمينها، وإن كان هناك عرف فيحكم العرف في النزاع على أصل القبض، بأن قالت الزوجة: لم تقبض شيئاً، فإن جرى العرف بتقديم النصف أو الثلثين، قضى عليها به، ويكون العرف مكذباً للزوجة في ادعائها عدم قبض شيء من المهر قبل الزفاف⁽¹⁷⁶⁾.

43. هدايا الخطبة التي يقدمها الرجل لخطيبته من الهدايا العينية وغير العينية المستهلكة وغير المستهلكة، ثم يقع العدول عن الخطبة لسبب ما، فقال بعض الفقهاء في أحكام الهدايا بالرجوع إلى العرف والعادة؛ فإن كان العدول من الرجل فيمنع من استرداد ما أهدها إليها، وإن كان العدول منها فله حق استرداد ما قدمه إليها إن كان قائماً بعينه، فإن كان مستهلكاً استرد مثله أو قيمته، ويرجع ذلك إلى العرف، ويتبع عادة الناس ما لم يكن هناك شرط⁽¹⁷⁷⁾.

44. ذهب الفقهاء إلى أن ما أفسدت الماشية بالنهار من مال الغير فلا ضمان على أهلها، وما أفسدت بالليل ضمنه مالكةا؛ لأن في العرف أن أصحاب الحوائط والبساتين يحفظونها بالنهار، وأصحاب المواشي يحفظونها بالليل، فمن خالف هذه العادة كان خارجاً عن العرف، هذا إذا لم يكن مالك الدابة معها، فإن كان معها فعليه ضمان ما أفسدته⁽¹⁷⁸⁾.

45. يرجع الضابط في العقود المطلقة إلى ما تعارف عليه الناس، فما تعارفوا عليه أنه بيع فهو بيع، وما عدوه هبة فهو هبة، وما تعارفوا عليه أنه إجارة فهو إجارة، فأی لفظ من الألفاظ عرف به المتعاقدان مقصودهما انعقد به العقد وهذا عام في جميع العقود فإن الشارع لم يجد في ألفاظ العقود حداً بل ذكرها

مطلقة⁽¹⁷⁹⁾.

46. يحكم العرف في معرفة التراضي في البيوع، وطيب النفس في التبرعات، في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾⁽¹⁸⁰⁾، فلا يشترط لفظاً معيناً ولا فعلاً معيناً يدل على التراضي ونحن نعلم بالاضطرار من عادات الناس في أقوالهم وأفعالهم أنهم يعلمون التراضي وطيب النفس بطرق متعددة من الأقوال والأفعال⁽¹⁸¹⁾.

47. يرجع تحديد حرز السرقة في الشريعة الإسلامية إلى العرف، فكل ما عده الناس حرزاً فهو حرز، ويختلف باختلاف المحروز، فإنه لما ثبت اعتباره في الشرع من غير تنصيص على بيانه، علم أنه رد ذلك إلى أهل العرف؛ لأنه لا طريق إلى معرفته إلا من جهته، فيرجع إليه⁽¹⁸²⁾، لأن المعتبر في إحراز كل مال ما هو المعتاد⁽¹⁸³⁾. وقد اعتبر بعض الفقهاء المعاصرين أن إيقاف السيارة أما المنزل مع كونها مطفأة المحرك، ومغلقة لأبواب، يعد حرزاً لها؛ وذلك لجريان عادة الناس بذلك في حفظ سياراتهم. وقد أكد الفقهاء قديماً على هذا المعنى فيما يتعلق بخصوص الحرز، ببيان ضرورة النظر إلى المسروق فإن كان في الموضع الذي سرق فيه تنسبه العامة إلى أنه في مثل ذلك الموضع محرز فلا يقطع فيه. فيحرز بكل ما يكون العامة تحرز بمثله⁽¹⁸⁴⁾. فاعتبار أعراف الناس في طبيعة اللباس، والشعر، وكشف الرأس-للرجال-، فذلك كله يتبع أعراف الناس، ففي حديث النبي ﷺ: "ولا نكفت الثياب، ولا الشعر"⁽¹⁸⁵⁾، فكف الغترة حال الصلاة إلى الخلف جائز، ذلك بأنه من اللبس المعتاد عند الناس، فلا يعد كفاً خارجاً عن العادة، ولذا فلا يدخل في النهي الوارد عن كف الثوب والشعر⁽¹⁸⁶⁾.

48. تحديد ما يجوز للمستأجر وما لا يجوز من الانتفاع بالمأجور، كإحداث تعديلات، ودفع فواتير الماء والكهرباء، وكذلك في تأجير السيارات، فما جرت به العادة في ذلك تجري عليه العادة⁽¹⁸⁷⁾.

49. الأخذ بالشروط العرفية في النكاح، فلو تزوج امرأة من بيت لا يتزوج الرجل على نسائهم ضرة ولا يمكنونه من ذلك، وعادتهم مستمرة بذلك، أو جرت العادة في بلد ألا يتزوج الرجل على زوجته، أو لا يسافر بها، أو أنها لا تخدم زوجها إلا في أمور معينة، كان ذلك العرف معتبراً كالمشروط لفظاً⁽¹⁸⁸⁾.

50. جواز أخذ الأجرة على إمامة المساجد وتعليم القرآن والأذان في المساجد والجوامع؛ وذلك لما انقطع عطايا وهبات المؤذنين والأئمة من بيت المال كما كان ذلك في الماضي ولمخافة أن تضيع المساجد والجوامع وتكون بلا مأوى⁽¹⁸⁹⁾.

51. إذا انكشف جزء يسير من العور أثناء الصلاة سهواً أو بغير قصد لا يفحش عرفاً ثم ستر، فإن الصلاة صحيحة، أما إن فحش وكثر وطال الزمان عرفاً بطلت الصلاة. فضابط اليسير والكثير والفحش في العورة وانكشافها راجع للعرف والعادة، ولا فرق في ذلك بين الفرجين وغيرهما. واليسير ما لا يفحش، والمرجع في ذلك إلى العادة، إلا أن المغلظة يفحش منها ما لا يفحش من غيرها⁽¹⁹⁰⁾.

52. إذا بدر من المصلي عملاً متوالياً ليس من جنس الصلاة فإن صلاته تبطل، سواء كان ذلك عمداً أو

سهواً، إن لم تكن ضرورية، ولكن يباح للمصلي قتل عقربٍ أو حيةٍ ونحوهما ما لم يطل عرفاً، ولم يقيدوا حركات المصلي بعدد معين، بل علقوها بالعرف⁽¹⁹¹⁾.

53. يسن للمؤذن أن يؤذن على علو، وأن يلتفت يمينا لـ "حي على الصلاة" وشمالا لـ "حي على الفلاح" ليسمع الناس من كل الجهات⁽¹⁹²⁾، لكن في زمننا المعاصر مع اكتشاف مكبرات الصوت، وبناء المنارات العالية ووضع مكبرات الصوت في أعلاها من كل الجهات، فلا يلزم المؤذن ولا يسن له أن يؤذن على علو، أو يلتفت يمينا وشمالاً لوجود مكبرات الصوت التي تقوم بإيصال الصوت في كل الجهات بشكل واضح، ولأكبر عدد ممكن، ففي التفاتة يمينا وشمالاً إضعاف للصوت، وربما ينقطع صوته بسبب ذلك، وهو ما يخالف مقصود الأذان من الإبلاغ⁽¹⁹³⁾.

54. تجوز المباركة والتهنئة ببعض الألفاظ، كانهاء شهر رمضان ودخول العيد، كقول "تقبل الله منا ومنك" أو غيرها من الأدعية التي لا تخالف النصوص الشرعية، وكل ما هو مشهور ومتعارف عليه في بعض الأزمنة، وهذه الأدعية والألفاظ تختلف على حسب أعراف وعادات كل بلد وزمان⁽¹⁹⁴⁾.

55. يعدّ الزاد والراحلة شرطاً من شروط الحج، فيشترط فيهما أن يكونا صالحين لمثل من يريد الحج أو العمرة، ويختلفان

من زمان ومكان على حسب أعراف وعادات الناس، فكل زمان ومكان له زاده وراحلته الخاصة به، فما يعتبر زاداً وراحلة في مكان، قد لا يعتبر كذلك في مكان آخر، فالضابط والمرجع فيهما إلى العرف وعادات الناس على اختلاف الزمان والمكان⁽¹⁹⁵⁾.

56. جواز التصرف بملك الغير من غير أخذ الإذن في بعض الحالات لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، وقد جرى بذلك العرف، فمن رأى شاة غيره تموت فذبحها حفظاً لماليتها عليه كان ذلك أولى من تركها تذهب ضياعاً، وإن كان من الفقهاء من يمنع ذلك ويقول: هذا تصرف في ملك الغير، ولم يعلم هذا اليايس أن التصرف في ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من الإضرار به، وترك التصرف ها هنا هو الإضرار. ومنها لو استأجر غلاماً فوقعت الأكلة في طرفه فتيقن أنه إن لم يقطعه سرت إلى نفسه فمات، جاز له قطعه ولا ضمان عليه. ومنها من رأى السيل يمر بدار جاره فبادر ونقب حائطه وأخرج متاعه فحفظه عليه جاز ذلك، ولم يضمن نقب الحائط. ومنها لو قصد العدو مال جاره فصالحه ببعضه دفعا عن بقيته جاز له، ولم يضمن ما دفعه إليه. ومنها لو وقعت النار في دار جاره فهدم جانباً منها على النار لئلا تسري إلى بقيتها لم يضمن⁽¹⁹⁶⁾.

فالأصل أن تراعى الفتاوى على طول الأيام، وقد يقع بسبب الجهل بالعرف غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل إليه، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، فلا بد من معرفة عادات الناس وأعرافهم، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه

المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم، لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه⁽¹⁹⁷⁾.

6. الخاتمة

- الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ وبعد: فبعد أن منّ الله عليّ بإنجاز هذا البحث وإتمامه، فإني سأعرض لأهم النتائج التي توصل إليها وهي:
1. اتفقت المذاهب الفقهية على اعتبار العرف من حيث الجملة، ولكن الخلاف بينهم في مدى هذا الاعتبار، وقد استدل على اعتبار العرف من الكتاب والسنة وأدلة أخرى كالإجماع العملي.
 2. لا اعتبار العرف شرائط لا بد من توافرها مما يعني أن الأمر له ضوابط وشروط وقيد.
 3. بلغ الأمر بالذين اعتبروا العرف إلى درجة أنهم يقيدون به المطلق، ويخصصون به العام مع وجود فرق بين العرف القولي والعملي.
 4. إن العرف اللفظي المقارن للعام يخصص العام عند الجمهور، سواء أكان ذلك النص العام نصّاً من نصوص الشريعة قرآناً أو سنة، أو كان من نصوص الناس في صكوكهم واستعمالاتهم، وسواء أكان العرف القولي المخصص عامّاً أم خاصّاً، وإن قال بعضهم: إن ذلك ليس من باب التخصيص على الحقيقة - وإنما من باب حمل اللفظ على المعنى المتبادر منه بحسب ما جرى عليه العرف القولي.
 5. العرف اللفظي الطارئ لا عبرة به، ولا سبيل إلى تخصيص العام به عند جماهير الأصوليين، سواء أكان ذلك العام من نصوص الشارع، أو من نصوص الناس في استعمالاتهم.
 6. اختلف العلماء في صلاحية تخصيص عموم نصوص الشارع الحكيم للعرف العملي المقارن للعام، فذهب جمهورهم إلى عدم جواز التخصيص به، بينما ذهب الحنفية وجمهور المالكية إلى جوازه مع اشتراط الحنفية فيه أن يكون عامّاً على الراجح، وعدم ظهور ذلك الشرط عند جمهور المالكية مع اتفاقهم جميعاً على تخصيصه للعموميات الواردة في نصوص الناس واستعمالاتهم عامّاً كان أو خاصّاً، وأياً ما كان فالراجح عند الباحث هو ما ذهب إليه الحنفية والمالكية من جواز التخصيص به.
 7. القول بتخصيص عام النص بالعرف لا ينسخ النص الشرعي، ولا يهدمه؛ لأن العرف الذي يخصص عام النص هو العرف الصحيح الذي لا يصطدم مع النصوص الشرعية القطعية.
 8. القائلون بأن العرف لا يخصص عام النص ناقضوا أنفسهم، فكثيراً من أحكامهم مبنية على تخصيص عام النص بالعرف.
 9. إن القول بعدم تخصيص عام النص بالعرف ينزع الناس عن أعرفهم وعاداتهم، ويوقعهم في حرج ومشقة.
 10. المواضع اللغوية ركن أصيل في فهم العرف القولي.
 11. لتخصيص عام النص بالعرف أثرٌ في استنباط الأحكام الشرعية؛ مراعاة لمقاصد الشارع.

التوصيات:

(أ) إن الفقه الإسلامي قابل للتطور وتلبية حاجات العصر بما يملك من مقومات ومصادر للتشريع كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلّة والعرف، ولكن لا بد لتجلية ذلك من استنهاض أبناء الإسلام الغيورين عليه؛ لاستكشاف هذه المقومات من هذه الوجهة بطريقة علمية تشجع الباحثين وتشوقهم، وتسكت المغرضين وتفحّمهم.

(ب) بإمكان المؤسسات المعنية بالفقه الإسلامي كالمجامع الفقهية، ووزارات الأوقاف، وكليات الشريعة في البلاد الإسلامية تنظيم ندوات ومؤتمرات حول العرف ومكانته في الفقه الإسلامي، وتطبيقاته المعاصرة للفت النظر إلى هذا المصدر الثري من جهة، ووضع ضوابط وقواعد للحلول دون سوء فهمها واستغلالها من جهة أخرى. وعلى المؤسسات الأكاديمية أن تضع في مناهجها تلك المقومات بأسلوب علمي كي يتعرف طلاب الدراسات العليا عليها، ويتجاوز الأمر إطلاق الشعارات، فالأمر يحتاج إلى من ينهضون له ويثبتونه بالأدلة والبراهين.

(ج) مصنّفات القدامى في موضوع العرف غزيرة، ومقارباتهم عميقة، جليلة القدر، تحتاج إلى دراسات معمقة لتأصيل هذا المفهوم تأصيلاً شاملاً يستجيب لمتطلبات العصر الحديث ونوازل. ومن ثم نوصي الباحثين بمزيد من التأمل العميق والتدبر الحصيف في مصادر العرف؛ لاستكشاف حقيقته وتطبيقاته العملية.

7. المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم، مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، مجمع الملك فهد لطباعة القرآن بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الإصدار الثاني.
- 1. ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الأصولي المالكي، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، غني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مصر، طبع بمطبعة السعادة الطبعة الأولى، 1326هـ.
- 2. ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424هـ، 2003 م.
- 3. ابن العربي، محمد بن عبد الله، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدرّي - سعيد فودة، دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.
- 4. ابن القيم، أحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، 1991م.
- 5. ابن القيم، أحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415هـ - 1994م.
- 6. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، دار الفكر، [د.ت].
- 7. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.
- 8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد

9. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، المسودة في أصول الفقه - بدأ بتصنيفها الجدّ، مجد الدين عبد السلام بن تيمية، وأضاف إليها الأب، عبد الحلیم بن تيمية، ثم أكملها الابن الحفيد، أحمد بن تيمية-، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي. [د.ت].
10. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.
11. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، [د.ت].
12. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2001 م.
13. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، القواعد، دار الكتب العلمية. [د.ت].
14. ابن عابدين، محمد أمين أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، تحقيق: محمد العزازي، دار الكتب العلمية، بيروت. [د.ت].
15. ابن عابدين، محمد أمين أفندي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ، 1992 م.
16. ابن عابدين، محمد أمين أفندي، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، عالم الكتب. [د.ت].
17. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ- 1991 م.
18. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.
19. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1423هـ، 2002 م.
20. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
21. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430 هـ، 2009 م.
22. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
23. ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم الحنفي، فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م.
24. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية. [د.ت].
25. أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت. [د.ت].
26. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
27. أبو زهرة، محمد بن أحمد، أبو حنيفة حياته وعصره، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الثانية، 1997 م.

28. أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، دار البصائر، مصر، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.
29. الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، حواشي للشيخ محمد بخيت المطيعي، القاهرة، المطبعة السلفية، 1343هـ.
30. الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ.
31. الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالزأغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق والدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1996م.
32. الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.
33. الأمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان. [د.ت.]
34. أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري، تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م.
35. البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، دار الفكر. [د.ت.]
36. الباحثين، يعقوب عبد الوهاب، قاعدة العادة محكمة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م.
37. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
38. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
39. البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، ضبطه وقدم له: الشيخ خليل الميس، مدير أزهر لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية. [د.ت.]
40. البغدادي، عبد الوهاب بن علي بن نصر، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.
41. البغدادي، عبد الوهاب بن علي بن نصر، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: أبو أويس محمد بو خبزة الحسيني التطواني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.
42. البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.
43. البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ.
44. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، الروض المربع شرح زاد المستقنع، مؤسسة الرسالة، بيروت.
45. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، [د.ت.]
46. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثالثة، 1424هـ - 2003م.

47. التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني، حاشية السعد التفتازاني على شرح القاضي العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، الطبعة الأولى، 1393هـ - 1973م
48. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ.
49. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
50. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ، 1997م.
51. الحسن، خليفة بابكر، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ، 1993م.
52. الحنبلي، صفي الدين، قواعد الأصول ومعامل الفصول، علق عليه: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت. [د.ت].
53. حيدر أفندي، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ - 1985م.
54. الخرقى، عمر بن الحسين بن عبد الله، متن الخرقى على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار الصحابة للتراث، 1413هـ - 1993م.
55. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة، دار القلم، الطبعة الثامنة. [د.ت].
56. الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد في الرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1418هـ - 2004م.
57. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر. [د.ت].
58. الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ - 1997م.
59. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ.
60. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.
61. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م.
62. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة. [د.ت].
63. الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط، تحقيق وتخريج الأحاديث: لجنة من علماء الأزهر، القاهرة، دار الكتبي، الطبعة الثالثة، 1424هـ - 2005م.
64. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: الشيخ أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1393هـ - 1973م.
65. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ - 1993م.

66. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
67. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
68. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.
69. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت. [د.ت].
70. الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ - 1990م.
71. الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية. [د.ت].
72. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م.
73. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.
74. الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م.
75. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1422هـ - 1428هـ.
76. العدوي، مصطفى، جامع أحكام النساء، دار السنة، الخبر، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
77. علي رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
78. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة مصطفى محمد، مصر، الطبعة الأولى، 1356هـ - 1937م.
79. الغيتابي، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.
80. الفتوح، شيخ الإسلام تقي الدين أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبع لأول مرة في مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ - 1953م.
81. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1952م.
82. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الرافعي، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت. [د.ت].
83. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
84. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الفروق، عالم الكتب. [د.ت].
85. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م.
86. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ - 2004م.

87. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م.
88. الكلوزاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1985م.
89. اللويحق، عبدالرحمن بن معلا، الفقه والشريعة، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية دون بيانات.
90. الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت. [د.ت.]
91. المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية. [د.ت.]
92. مسلم، أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [د.ت.]
93. المنيائي، محمود بن محمد بن مصطفى، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م.
94. المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1994م.
95. النجار، السيد صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، دار الكتب الجامعي، القاهرة. [د.ت.]
96. النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م.
97. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر. [د.ت.]
8. **الحواشي:**

- (1) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1952م، مادة ع م م م، ج3، ص315، وينظر، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الرافعي، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية، مادة ع م م م، ج2، ص659.
- (2) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ - 1997م، ج2، ص309، وتجدر الإشارة إلى أن الباحث قد عالج العام اصطلاحاً في بحثه "تخصيص عام النص بالشرط وأثره في استنباط الأحكام الشرعية" المنشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد 104، 1436هـ - 2015م، في الصفحات من 260 - 266.
- (3) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ، ص145.
- (4) الأمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان، [د.ت.]، ج2، ص101.
- (5) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م، ج1، ص286.
- (6) البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، ضبطه وقدم له: الشيخ خليل الميس، دار

- الكتب العلمية، بيروت، [د.ت] ج1، ص203.
- (7) ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، مادة (خض) ج7، ص24.
- (8) الأسنوي، جمال الدين الشافعي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، حواشي للشيخ محمد بخيت المطيعي، المطبعة السلفية، القاهرة، 1343هـ، ج2، ص375.
- (9) ابن منظور، لسان العرب، مادة خ ص ص، ج7، ص24.
- (10) الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1996م، ص284.
- (11) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، فتح الغفار بشرح المنار (المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م، ج1، ص89.
- (12) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، ج1، ص174.
- (13) ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الأصولي المالكي، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، غني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1326هـ، ص87.
- (14) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني، حاشية السعد التفتازاني على شرح القاضي العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1393هـ - 1973م، ج2، ص130.
- (15) البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص234-235.
- (16) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، [د.ت] ص24.
- (17) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص325.
- (18) البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، ج1، ص448، والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه ص200.
- (19) الفتوح، تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبع لأول مرة في مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ - 1953م، ج3، ص277، والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص201.
- (20) ينظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد، ج1، ص257، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص264، والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه ص202.
- (21) ينظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد، ج1، ص272، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص293، والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه ص201.
- 22 سورة محمد، آية 6.
- 23 سورة المرسلات، آية 1.
- 24 ينظر: الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعراجه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1408 هـ، 1988م، ج5، ص265، والسمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ، 1997م، ج6، ص125.

- 25 الحطيطية، أبو مليكة جلول بن أوس، ديوان الحطيطية، اعتنى به وشرحه حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1426هـ - 2005م، ص 86.
- 26 سورة لقمان، آية 15.
- 27 البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ، ج3، ص588.
- 28 ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص242.
- 29 سورة الأعراف، آية 46.
- 30 البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج2، ص194.
- 31 ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج3، ص41، وابن منظور، لسان العرب، ج9، ص239-240، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1، ص835-836.
- 32 الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1403هـ - 1983م، ج1، ص149.
- 33 أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص617.
- 34 الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2003 م - 1424 هـ، ج1، ص90.
- 35 خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة، دار القلم، الطبعة الثامنة، [د.ت.]، ص89.
- 36 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص318، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1، ص302.
- 37 ينظر: الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ، ج1، ص593.
- 38 ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، ج1، ص282.
- 39 ينظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1999م، ج1، ص79، وابن عابدين، محمد أمين بن عمر، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، عالم الكتب، ج2، ص114، وأبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، 1942م، ص8.
- 40 ينظر: خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص90، وعوض، السيد صالح، أثر العرف في التشريع الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، [د.ت.]، ص60.
- 41 ينظر: أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص13، والزرقا، مصطفى بن أحمد، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، بيروت، [د.ت.] ص30.
- 42 أبو زهرة، محمد بن أحمد، أبو حنيفة حياته وعصره، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الثانية، 1997م، ص308.
- 43 السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ - 1993م، ج13، ص14.
- 44 أبو زهرة، محمد بن أحمد، مالك حياته وعصره، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1997م، ص336.
- 45 القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الفروق، عالم الكتب، [د.ت.]، ج1، ص191.
- 46 ابن القيم، أحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، 199م، ج3، ص66.

- 47 سورة الأعراف، آية 199.
- 48 ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ، 1964 م، ج7، ص345، والسمعاني، تفسير القرآن، ج2، ص242.
- 49 القرافي، الفروق، ج3، ص149.
- 50 سورة الأعراف، آية 199.
- 51 السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكايب، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ت]، ج1، ص132.
- 52 البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، حديث رقم (4644) ج6، ص60.
- 53 سورة الأعراف، آية 199.
- 54 البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، حديث رقم (4643) ج6، ص60.
- 55 سورة البقرة، آية 233.
- 56 علي رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج9، ص447.
- 57 الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م، ج1، ص489.
- 58 ينظر: الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص300.
- 59 سورة البقرة، آية 236.
- 60 ينظر: الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ، 1986م، ج2، ص304.
- 61 سورة النساء، آية 6.
- 62 ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ، 2009م، حديث رقم (2718)، ج2، ص907. تعني كلمة متأثل: اتخاذ أصل مال.
- 63 سورة الطلاق، آية 6.
- 64 ينظر: ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424هـ، 2003م، ج4، ص289.
- 65 ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2001م، حديث رقم (3600)، ج6، ص84.
- 66 ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411هـ، 1990م، ج1، ص89.
- 67 ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج1، ص384، والآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، [د.ت]، ج1، ص214.
- 68 البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، حديث رقم (2211)، ص3، ج79.
- 69 الرّحيلي، الوجيز، ص274.

- 70 البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، حديث رقم (2240)، ص3، ج85.
- 71 ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ، ج9، ص509.
- 72 البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424 هـ، 2003 م، حديث رقم (15773)، ج8، ص11.
- 73 ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج5، ص174.
- 74 مسلم، أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، [د.ت.]، حديث رقم (1218)، ج2، ص886.
- 75 ينظر: ابن قدامة، المغني، ج8، ص195 و198، والعدوي، مصطفى، جامع أحكام النساء، دار السنة، الخبر، الطبعة الأولى، 1415 هـ، 1994 م، ج2، ص223.
- 76 البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، حديث رقم (3189)، ج4، ص104.
- 77 ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج1، ص76.
- 78 أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م، حديث رقم (3569)، ج3، ص298.
- 79 البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ، 1983 م، ج8، ص236.
- 80 سبق تخريجه، ص19.
- 81 ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج5، ص95.
- 82 ينظر: أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري، تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ، 1983 م، ج4، ص78.
- 83 السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414 هـ، 1993 م، ج13، ص14.
- 84 ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ج2، ص116، والزرقا، المدخل الفقهي العام، ج2، ص882.
- 85 ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص92، وابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412 هـ، 1992 م، ج3، ص790.
- 86 ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص96.
- 87 ينظر: ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414 هـ - 1991 م، ج2، ص186.
- 88 القرافي، الفروق، ج1، ص171.
- 89 ينظر: القرافي، الفروق، ج1، ص181، والغزالي، المستصفي، ج1، ص182.
- 90 ينظر: الرديني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد في الرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1418 هـ، 2004 م، ص463.
- 91 القرافي، الفروق، ج1، ص188، والغزالي، المستصفي، ج1، ص182.
- 92 المصدر نفسه، ج1، ص188، والغزالي، المستصفي، ج1، ص182.
- 93 ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص92، وابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412 هـ، 1992 م، ج3، ص790.
- 94 ينظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كثر الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ج8، ص22.
- 95 ينظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج2، ص846.

- 96 ينظر: ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ج2، ص125.
- 97 حيدر أفندي، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985م، ج1، ص45، والزرقا، المدخل الفقهي العام، ج2، ص848.
- 98 ينظر: أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، دار البصائر، مصر، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2004م، ص19، والزرقا، المدخل الفقهي العام، ج2، ص848.
- 99 ينظر: الحنبلي، صفي الدين، قواعد الأصول ومعاقل الفصول، علق عليه: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ت]، ج2، ص253، والباحسين، يعقوب عبد الوهاب، قاعدة العادة محكمة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1423هـ، 2002م، ص44، والدريني، المناهج الأصولية، ص582.
- 100 ينظر: النجار، السيد صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، دار الكتب الجامعي، القاهرة، ص143، والزهيلي، أصول الفقه، ج2، ص830.
- 101 القرافي، الفروق، ج1، ص171.
- 102 الأسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ج1، ص217.
- 103 ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج1، ص282.
- 104 ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، القواعد، دار الكتب العلمية، ص273.
- 105 ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج1، ص282.
- 106 ابن عابدين، محمد أمين أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، تحقيق، محمد العزازي، ج2، ص161-162.
- 107 الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، [د.ت]، ج2، ص140.
- 108 الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص334.
- 109 القرافي، الفروق، ج1، ص175.
- 110 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، المسودة في أصول الفقه - بدأ بتصنيفها الجد، مجد الدين عبد السلام بن تيمية، وأضاف إليها الأب، عبد الحلیم بن تيمية، ثم أكملها الابن الحفيد، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، [د.ت]، ص123.
- 111 الغزالي، المستصفي، ج1، ص246-247، والأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص334.
- 112 النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، [د.ت]، ج11، ص417.
- 113 السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص92.
- 114 اللويحق، عبدالرحمن بن معلا، الفقه والشريعة، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية دون بيانات، ج1، ص44.
- 115 سبق تخريجه، ص16.
- 116 السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص92.
- 117 ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج4، ص406.
- (118) الغيتابي، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ، 2000م، ج6، ص171.
- (119) سورة النحل، آية رقم (14).
- (120) سورة فاطر، آية رقم (12).
- (121) سورة الواقعة، آية رقم (20).
- (122) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج8، ص176، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج1، ص282، والنووي، المجموع، ج10،

- ص 206، وابن قدامة، المغني، ج 6، ص 608، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 93، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 83.
- (123) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 4، ص 348.
- (124) سورة الأنبياء، آية رقم (32).
- (125) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج 13، ص 27، والنووي، المجموع، ج 18، ص 60، وابن قدامة، المغني، ج 6، ص 608، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 93، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 83.
- (126) ينظر: الخرقى، عمر بن الحسين بن عبد الله، متن الخرقى على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار الصحابة للتراث، 1413هـ-1993م، ج 1، ص 152، والسرخسي، المبسوط، ج 8، ص 176، والنووي، المجموع، ج 18، ص 61، وابن قدامة، المغني، ج 6، ص 608.
- (127) سورة الأنفال، آية رقم (55).
- (128) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج 8، ص 176، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 83، والألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ، ج 7، ص 355.
- (129) سورة النور، آية رقم (36).
- (130) سورة آل عمران، آية رقم (96).
- (131) ينظر: المبسوط، ج 8، ص 171، وابن قدامة، المغني، ج 9، ص 610، والمواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ، 1994م، ج 4، ص 457، والمرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، [د.ت.]، ج 11، ص 93.
- (132) سورة نوح، آية رقم (19).
- (133) سورة الأنبياء، آية رقم (32).
- (134) سورة نوح، آية رقم (16).
- (135) ينظر: القرافي، الفروق، ج 3، ص 190، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 93، وابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 4، ص 393، والغيتابى، البناية شرح الهداية، ج 6، ص 241، والمنياوي، محمود بن محمد بن مصطفى، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، 1432 هـ، 2011 م، ج 1، ص 175.
- (136) ينظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 7، ص 255.
- (137) سورة النساء، آية رقم (43).
- (138) ينظر: القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م، ج 1، ص 235، والغيتابى، البناية شرح الهداية، ج 1، ص 257.
- (139) سورة هود، آية رقم (6).
- (140) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 609، والألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 6، ص 203.
- (141) ينظر: النووي، المجموع، ج 17، ص 251، والإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ، ج 1، ص 333، والزركشي، البحر المحيط، ج 4، ص 148، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 94، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج 1، ص 330، والمرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج 7، ص 426.

- (142) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج1، ص285.
- (143) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج12، ص31، وابن قدامة، المغني، ج4، ص239، والعبدي، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج6، ص184، والقرطبي، محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ، 2004 م، ج3، ص157، والبايرتي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، دار الفكر، ج7، ص37.
- (144) ينظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص133، وابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج8، ص242.
- (145) ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص136.
- (146) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج11، ص147، والغيتابي، البناية شرح الهداية، ج10، ص143.
- (147) ينظر: ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، دار الفكر، [د.ت.]، ج4، ص419، والنوي، المجموع، ج9، ص240، وابن قدامة، المغني، ج4، ص195.
- (148) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج1، ص85، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج3، ص155.
- (149) ينظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص132، وابن الهمام، فتح القدير، ج4، ص399، والبايرتي، العناية شرح الهداية، ج10، ص30.
- (150) ينظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص126، والنوي، المجموع، ج14، ص136.
- (151) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج8، ص178، والكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص59، والنوي، المجموع، ج18، ص69، وابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، [د.ت.]، ج6، ص326.
- (152) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج8، ص178، والكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص59، والنوي، المجموع، ج18، ص69، وابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، ج6، ص326، والقواعد، ج1، ص273.
- (153) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج8، ص178، والكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص59، والنوي، المجموع، ج18، ص69، وابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، ج6، ص326.
- (154) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج8، ص178، والكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص59، والنوي، المجموع، ج18، ص69، وابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، ج6، ص326، والقواعد، ج1، ص277.
- (155) ابن رجب، القواعد، ج1، ص277.
- (156) ابن رجب، القواعد، ج1، ص277.
- (157) ينظر: النووي، المجموع، ج15، ص461، والحسن، خليفة بابكر، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ، 1993م، ص120. ينظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص463.
- (158) ينظر: المرجع السابق، ص463.
- (159) ينظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص463.
- (160) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج1، ص128-129.
- (161) ينظر: القرافي، الذخيرة، ج1، ص393، والسبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص50.
- (162) ينظر: ابن رجب، القواعد، ج1، ص237.
- (163) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج1، ص414-415، وابن حزم، المحلى، ج2، ص255.
- (164) ينظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ج3، ص62.
- (165) البغدادي، عبد الوهاب بن علي بن نصر، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن

- حزم، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م، ج2، ص585.
- (166) البغدادي، عبد الوهاب بن علي بن نصر، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: أبو أيس محمد بو خبزة الحسني التطواني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1425هـ، 2004م، ج2، ص157، والنووي، المجموع، ج12، ص313.
- (167) ينظر: ابن رجب، القواعد، ج1، ص131، والشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م، ج6، ص29.
- (168) ينظر: النووي، المجموع، ج11، ص294، وابن قدامة، المغني، ج4، ص52.
- (169) ابن قدامة، المغني، ج6، ص7.
- (170) سورة البقرة، آية رقم (233).
- (171) ينظر: البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ج2، ص809، والنووي، المجموع، ج18، ص313، وابن قدامة، المغني، ج8، ص250.
- (172) ينظر: البابرّي، العناية شرح الهداية، ج1، ص396، وابن قدامة، المغني، ج2، ص183.
- (173) التّسائي حديث رقم (2188)، ج4، ص153.
- (174) ينظر: النووي، المجموع، ج6، ص399، وابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، ج1، ص451، والدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج1، ص513.
- (175) ينظر: البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ج2، ص677.
- (176) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، [د.ت.]، ج9، ص6823.
- (177) المرجع نفسه، ج9، ص6511.
- (178) ينظر: القرافي، الذخيرة، ج12، ص268، والنووي، المجموع، ج19، ص260، والبغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج3، ص298.
- (179) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم، مجموع الفتاوى، تحقيق، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ-1995م، ج20، ص533.
- (180) سورة النساء، آية رقم (29).
- (181) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج29، ص15.
- (182) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج9، ص111.
- (183) السرخسي، المبسوط، ج9، ص162.
- (184) ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ-1990م، ج6، ص160.
- (185) مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم (490)، ج1، ص354.
- (186) ينظر: العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1422هـ - 1428هـ، ج3، ص25.
- (187) ينظر: الباسين، قاعدة العادة محكمة، ص152،
- (188) ينظر: ابن القيم، أحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415هـ-1994م، ج5، ص108.
- (189) ينظر: الشافعي، الأم، ج2، ص140، وابن قدامة، المغني، ج5، ص410، والقرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج4، ص6.
- (190) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج1، ص415.
- (191) ينظر: السرخسي، المبسوط، ج1، ص194، و العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج3، ص256.

- (192) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج1، ص387، والبهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، الروض المرعب شرح زاد المستقنع، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص65.
- (193) ينظر: العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج2، ص68 وج3، ص32.
- (194) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج2، ص265.
- (195) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج2، ص460، والمرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج3، ص403.
- (196) ينظر: ابن القيم، أحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص298.
- (197) ينظر: ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، تحقيق، محمد العزازي، ج2، ص125.

المشهور المبني على ضعيف: دراسة تأصيلية تطبيقية - كتاب الطهارة أنموذجاً -

*The Famous saying that is based on a weak saying:
An applied Fundamental Study - Chapter of Purity as a Model -*

د/ ياسين باهي *

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي (الجزائر)
bahi-yacine@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/05/21 تاريخ القبول: 2021/07/23 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: يكثر في كتب متأخري المالكية استعمال عدد من المصطلحات كالمشهور والظاهر والضعيف والراجح والشاذ، كما ظهر عند هؤلاء الأئمة عبارة تداولوها في كتبهم هي: "المشهور المبني على ضعيف"، وإني في هذا البحث سأبين المقصود من هاته العبارة ببيان أفرادها وما له صلة بها، ثم بيان المقصود منها، كما سأحلل وأناقش التعليل بهاته العبارة في مسائل فقهية في كتاب الطهارة، وقد سعت ألا يفوتني شيء منها. توصلت في هذا البحث من خلال الجزء التطبيقي إلى عدد من النتائج أهمها:

- الحكم على الأصل بالضعف غير مقبول في كثير من الأحيان؛ إذ إنه قد يكون أحد المشهورين وليس ضعيفا.
- تعليل القول بأنه من باب المشهور المبني على ضعيف لم يسلم به ولم يرتضه حذاق المذهب في كثير من الأحيان، إماما بالإعراض عن ذكره، أو بالرد عليه.
- العدول في الفرع عن البناء على المشهور في الأصل أحيانا يكون سببه مراعاة الخلاف القوي في الأصل، أو إعمال مبدأ التحوط وسد الذريعة، أو قاعدة السير المعفو عنه أو غيرها من القواعد والأصول.
- المحافظة على استقرار بناء الفروع على الأصول أولى من التعليل بالعبارة محل الدراسة.

الكلمات المفتاحية: المشهور؛ الضعيف؛ المشهور المبني على ضعيف؛ كتاب الطهارة؛ المذهب المالكي.

Abstract : A number of terms are frequently used in the books of late Maliki scholars, such as the famous, the apparent, the weak, the more correct and the odd one, as it appeared among these Imams a phrase used in their books, which is: "the well-known based on the weak."

In this paper, I will explain what is meant by this phrase by explaining its individuals and what is related to it, then by explaining what is meant by a composite, and I will also analyze and discuss the reasoning with this phrase in jurisprudential issues in the provisions of chapter of purity, trying not to miss anything of it.

I concluded through the practical part a set of results, the most important of which are:

- Judging the origin as weak is often not acceptable; As it may be one of the two famous sayings but not a weak one.
- Explanation of the saying that it is a matter of the well-known saying that is based on a weak saying

* المؤلف المراسل.

that was not recognized, and the imams of the doctrine did not accept it in many cases, either by refraining from mentioning it, or by responding to it.

- Leaving the branch building according to the well-known saying in the original is sometimes due to taking into account the strong disagreement in the origin, or applying the principle of precaution and blocking the pretext, or the rule of the pardoned easy or other rules and principles.
- The stability of the branches' construction on the origins is more important than the reasoning for the phrase in question.

Keywords: The famous saying; weak saying; The famous saying based on a weak saying; Chapter of purity; The Maliki school of thought.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، أما بعد:

لقد مرّ المذهب المالكي بمراحل وأدوار متعددة، كما تنوعت مدارسه؛ مما جمّع ثروة علمية كبيرة كانت نتاج خدمات جليلة لأئمة المذهب، وإنه مما لا شك فيه أنّ هذا التنوع والثراء سيوسع دائرة الاختلاف في الفروع الفقهية وما يتعلّق بها من أصول وقواعد، وكذلك الاختلاف في التعليقات والتوجيهات للأقوال والاختيارات، وكان من بين هاته التعليقات عبارة تداولها معظم شراح مختصر العلامة خليل ألا وهي: "مشهور مبني على ضعيف"، ولأنّ هاته العبارة مثيرة للاهتمام ارتأيت أن أخصّها بهذا البحث، واكتفيت بالتطبيق في كتاب الطهارة فقط، وقد وسمته بالآتي: "المشهور المبني على ضعيف: دراسة تأصيلية تطبيقية - كتاب الطهارة أنموذجا".

1.1. الإشكالية: كثيرا ما يجد الباحث توجيهات في كتب الفقه، منها ما هو مقبول دون أيّ إشكال، ومنها ما هو غريب يحتاج إلى وقفات تأملية تفحصية ناقدة، وعبارة "مشهور مبني على ضعيف" من هذا النوع الأخير، ولذلك فالإشكال الرئيس الذي يفرض نفسه في البحث هو: "إلى أيّ مدى يمكن قبول التعليل بعبارة مشهور مبني على ضعيف؟"، ويتفرع على هذا الإشكال الرئيس إشكالات أهمها:

- ما المقصود بالمشهور والضعيف في اصطلاح فقهاء المالكية؟
- ما مدى الاتفاق على تشهير الأقوال داخل المذهب المالكي؟
- ما المقصود بعبارة المشهور المبني على ضعيف؟
- متى ظهر استعمال العبارة محلّ الدراسة؟ وما مدى انتشارها؟
- ما أهم المسائل التي ذُكرت فيها العبارة في كتاب الطهارة؟

2.1. أهداف البحث: أتوخّى من خلال هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف أهمّها:

- بيان المقصود باصطلاحات المذهب المتعلقة بالمشهور والضعيف وما له صلة بهما.
- توضيح معنى العبارة محلّ الدراسة، ورفع الإبهام عنها.
- التأكّد من سلامة التعليل بالعبارة محلّ الدراسة من خلال الاستقراء لكتاب الطهارة.

3.1. الدراسات السابقة: إنّ هذه العبارة محلّ الدراسة -وبحسب اطلاعي- لم يتناولها باحث في دراسة

من قبل، أما ما يتعلق ببيان المقصود بالمشهور والضعيف وما له علاقة بهما فيوجد دراسات لعل أحدهما ما يأتي:

- نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، من إعداد عبد السلام العسري، وقد طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 1417هـ/1996م.

- المسائل الفقهية المختلف في تشهيرها في المذهب المالكي، أطروحة دكتوراه من إعداد عجيرد فهيم، بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر 1، عام 2011/2012م.

4.1. **مناهج البحث:** لقد استعملت في إعداد هذا البحث عددا من المناهج أهمها:

- المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال تتبع أقوال الفقهاء في بيان المقصود باصطلاحات المذهب المستعملة في البحث، وكذلك باستقراء أقوالهم في كتاب الطهارة لاستخراج المسائل التي وُجد فيها التعليل بالعبارة محلّ البحث والدراسة.

- المنهج التحليلي النقدي، وذلك بتمحيص التعليل بالعبارة محلّ الدراسة، وبيان مدى اتفاق الفقهاء على التعليل بها، وكذلك بإبداء الباحث رأيه في التعليل بها.

5.1. **خطة البحث الإجمالية:** لقد قسمتُ البحث إلى مبحثين اثنين: أولهما تأصيلي يتعلق بالتعريف باصطلاحات المذهب المستعملة في الدراسة، وثانيهما تطبيقي للعبارة في كتاب الطهارة.

هذا، وإني بذلتُ وسعي في تحريّ الموضوعيّة في الطرح، فإن وُقِّتُ فمن الله وحده، وإن كان غير ذلك فأسأل الله العفو، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

2. المبحث الأول: التعريف بحدود البحث

سأتناول في هذا المبحث تصورا للمصطلحات المستعملة في العنوان، وسيتنظم الكلام في المطالب الآتية:

1.2. **المطلب الأول: التعريف بالمشهور والضعيف**

1.1.2. **الفرع الأول: التعريف بالمشهور اصطلاحا**

اختلف فقهاء المالكية في تعريف المشهور وبيان مفهومه¹، وسأوجز هاهنا أهم ما قالوه:

أ- المشهور "ما قوي دليله"، بغض النظر عن قائله، وهذا التعريف نقله عدد من أئمة المذهب منهم: ابن فرحون²، وخليل³، وابن ناجي⁴، وقد صححه ابن فرحون، وأجاب على ما يتوجّه إليه من نقد⁵، وصححه كذلك التسولي، ونقل عن ابن خويز منداد تصحيحه لهذا القول⁶، وشهره الإمام أحمد الونشريسي⁷.

وليعلم أنّ تعريف المشهور وفق هذا القول مرادفٌ للراجح على ما سيأتي.

ب- المشهور "ما كثر قائله"⁸، بأن يزيد عددهم عن الثلاثة⁹، وهو الأنسب للمعنى اللغوي¹⁰، وشهره العدوي¹¹، واعتمده الدسوقي¹²، واكتفى به حجازي العدوي¹³، وصوبه أبو عبد الله محمد القادري الفاسي¹⁴.

ت- المشهور هو قول ابن القاسم في المدونة¹⁵، وإليه مال شيوخ الأندلس والمغرب¹⁶ كالباجي وابن اللباد واللخمي وابن أبي زيد والقاسبي.

وقد وُجِهَ هذا المفهوم للمشهور وأيد من قبل قائله لاعتبارين اثنين: أولهما مكانة ابن القاسم الكبيرة داخل المذهب، والتي لا يختلف فيها اثنان، وكذلك مكانة المدونة من بين أمهات المذهب¹⁷، وقد برّر صاحب نظرية الأخذ بما جرى في العمل من أن قول ابن القاسم يكون في حكم المشهور، وأنه وحده يعادل الكثرة المشترطة في المشهور¹⁸.

إلا أن الأستاذ عبد السلام العسري قال بأن هذا القول في تحديد مفهوم المشهور كان قديماً، أما المتأخرون فقد استقرّ عندهم بأن المشهور ما كثر قائله¹⁹، وقد يعبر عما سبق بأنه مذهب المدونة²⁰. وفي الحقيقة هذه التعريفات كلها لم تسلم من النقد والماخذ، ويمكن للقارئ الكريم أن يرجع إليها في مواطنها²¹.

والذي يظهر لي أن الأوائل كانوا لا يتقيدون بواحد من التعريفات المذكورة آنفاً، وأنّ تحديد معنى المشهور جاء متأخراً جداً عن استعماله²².

والذي أميل إليه بعد استقرار المصطلح وتداوله أن القول الثاني في تفسيره باعتباره ما كثر قائله هو الراجح لاعتبارات منها²³:

- موافقته للمعنى اللغوي، إذ هو مشتق من الشهرة، وهي: "ظهور الشيء في شئعة حتى يشهّره الناس"²⁴، ولا شك أن القول الذي قاله ثلاثة من أئمة المذهب على الأقل سيكون ظاهراً.

- مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين تقديم الراجح على المشهور عند التعارض، والراجح هو ما قوي دليله، فكان لزاماً أن نقول بأن المشهور ما كثر قائله.

- ذكر العلماء أن القول قد يكون مشهوراً لكثرة قائله، ويكون في الوقت نفسه راجحاً لقوة دليله، فدلّ هذا على المغايرة بينهما.

وفي ختام هذا الفرع يجدر بي أن أنبه إلى أن فقهاء المالكية قد يستعملون مصطلحات أخرى للتعبير بها عن المشهور منها: الجمهور على كذا، ومذهب الأكثر، والمذهب، والمعروف، والظاهر²⁵. كما أن الشهرة لا تعني صحة القول ولا تستلزمه بالضرورة²⁶.

2.1.2. الفرع الثاني: الاختلاف في التشهير

كثيراً ما يختلف أئمة المذهب في تشهير الأقوال الفقهية، فنجد قولاً يشهره المغاربة، بينما يخالفهم البغداديون فيشهرهون غيره، وهكذا بالنسبة لكل المدارس المالكية الأخرى، ولكن هذا الخلاف قلّ بسبب اندثار المدرستين المدنية والعراقية، واكتفى المتأخرون بتشهير المصريين والمغاربة²⁷. قال الغلاوي في البوطليحية:

ورجحوا ما شهّر المغاربة . . . والشمس بالمشرق ليست غاربة²⁸

ومن أمثلة الأقوال المختلف في تشهيرها:

- الاختلاف في حكم إزالة النجاسة عن بدن المصلي ولباسه ومحلّه. هل هي سنة²⁹ أم واجبة مع

الذكر والقدرة³⁰؟

- هل الجسد المشكوك في نجاسته يجب غسله³¹ أم يكفي نضجه³²؟
هذا، وإن تعيين المشهور يُطالب به المجتهد العالم بالأدلة وأقوال العلماء ومآخذهم، أما من كان دون هذه المرتبة فدوره اقتفاء ما شهره أئمة المذهب³³.

3.1.2. الفرع الثالث: الفرق بين المشهور والراجح

الراجح اصطلاحاً هو "ما قوي دليله"، وقيل: "ما كثر قائله"، فيكون بهذا مرادفاً للمشهور على ما هو مشهور كما مضى، ولكن الذي عليه جمهور فقهاء المالكية هو الحد الأول³⁴، وهو الأنسب للمعنى اللغوي؛ لأن الراجح لغة من الفعل رجع بمعنى مال، فرجح الميزان أي: مال، ورجحت إحدى الكفتين الأخرى أي: مالت بالموزون³⁵.

يتفق كلا من المشهور والراجح في أن لكل واحد منهما قوة على مقابله، ويفترقان في كون المشهور اكتسب قوته من القائل، أما الراجح فاكسب قوته من الدليل نفسه³⁶.
هذا، وإنه يعبر عن الراجح بمصطلحات أخرى منها: الأصح، والأصوب، والظاهر، والمفتى به، والعمل على كذا³⁷.

4.1.2. الفرع الرابع: التعريف بالضعيف والشاذ

الأصل أن الضعيف هو ما يقابل الراجح، والشاذ ما يقابل المشهور، خاصة إذا أخذنا بتعريف المشهور بأنه ما قوي دليله كما فعل التسولي في البهجة، فيكون الضعيف هو ما لم يقوَ دليله، بأن يكون هناك معارض له أقوى منه، فضعفه هاهنا بالنسبة إلى غيره، حتى ولو كانت له قوة في نفسه، وقد يكون ضعفه في نفسه؛ لأنه خالف إجماعاً أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، وهذا الذي يُعبر عنه بضعيف المدرك³⁸، ولكن الفقهاء يستعملونه كذلك فيما يقابل المشهور وفق التعريف المختار، ومن أمثلة ذلك تعريف الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير إذ قال: "الضعيف ما قلّ قائله ولو قوي مدركه"³⁹، بينما أشار آخرون إلى جواز استعمال الضعيف في مقابل المشهور والراجح كليهما⁴⁰.

2.2. المطلب الثاني: التعريف بالمشهور المبني على الضعيف

1.2.2. الفرع الأول: تصوير المسألة

حتى أوضح المقصود من العبارة محلّ الدراسة فإنني سأشرحها على شكل عناصر كالآتي:
- قد يكون في المسألة قولان أو أكثر، وأحد القولين مشهوراً، بينما القول الآخر ضعيف.
- هاته المسألة ترتبط بها مسألة أخرى، هي بمثابة الفرع المبني على المسألة الأولى، والتي هي بمثابة الأصل.

- المسألة الثانية فيها قولان كذلك، أحدهما مشهور، والآخر ضعيف.
- يفترض أن يبنى المشهور في الفرع (المسألة الثانية) على المشهور في الأصل (المسألة الأولى).
- يفترض أن يبنى الضعيف في الفرع (المسألة الثانية) على الضعيف في الأصل (المسألة الأولى).

كذلك.

- نجد المشهور في الفرع قد بُني على الضعيف في الأصل على خلاف البناء المنطقي للمسألة.

2.2.2. الفرع الثاني: نشوء العبارة ومدى انتشارها

بحسب تتبعي لاستعمال هذه العبارة في كتب الفقهاء المالكية وجدت أن أول من أشار إليها هو ابن بشير في مبادئ التوجيه عند حديثه عن ذكر سجود السهو القبلي لصلاة وهو في صلاة أخرى، وربط هذا الفرع بأصله وهو ذكر صلاة أثناء صلاة أخرى، فقال: "وإن ذكر ذلك من فرض وهو في نافلة؟ فقولان منصومان، أحدهما: أنه بالإحرام للنافلة بطلت الأولى، والثاني: عكسه، وأنه يرجع إلى إصلاح الأولى ولو صلى ست ركعات مثلاً، فرأى في الأول أن النافلة مضادة للفريضة، وإذا أحرم فيها بطلت الفريضة، ورأى في القول الثاني أنه يرجع إلى إصلاح الفريضة وإن طال وبني على القول الشاذ"⁴¹، ويقصد بالقول الشاذ في الأصل الرجوع لإصلاح الأولى مطلقاً ولو طال الانفصال عن الأولى.

ثم إن هاته العبارة انتشرت مع شراح مختصر خليل، بل إنهم أكثروا من إيرادها لتبلغ عشرات المواضع⁴²، وما اخترته في هذا البحث من الاكتفاء بكتاب الطهارة ليعطي صورة واضحة للقارئ الكريم عن مدى كثرة إيراد التعليل بهاته العبارة.

3. المبحث الثاني: من تطبيقات المشهور المبني على ضعيف في كتاب الطهارة

سأتناول في هذا المطلب عدداً من النماذج التي وقفت عليها بعد استقراي لكتاب الطهارة، وسينتظم الكلام حولها في المطالب الآتية:

1.3. المطلب الأول: تيمم الحاضر الصحيح الخالي من موانع استعمال الماء لصلاة الجمعة

1.1.3. الفرع الأول: مشهور المذهب في الأصل المبني عليه

اختلف أئمة المذهب في كون الجمعة فرض يومها أم هي بدل عن الظهر، والمشهور في المذهب أنها فرض يومها، والقول ببديلتها ضعيف في المذهب⁴³.

2.1.3. الفرع الثاني: بناء الفرع على الأصل

وبناءً على التفصيل السابق، فالشخص الحاضر، الصحيح، الذي ليس عنده مانع من استعمال الماء:

- يتيمم للجمعة، ويجزئه تيممه، ولا ينتظر إلى قرب صلاة العصر من أجل إيجاد الماء؛ لأن الجمعة فرض يومها⁴⁴.

- لا يتيمم للجمعة، ولا تجزئه الجمعة بهذا التيمم؛ لأنها بدل من الظهر، وعليه أن ينتظر إلى قرب صلاة العصر؛ لعله يجد الماء⁴⁵.

- يتيمم للجمعة إذا خشي فوتها⁴⁶.

3.1.3. الفرع الثالث: مشهور المذهب في الفرع المبني

المشهور هو القول بعدم التيمم، وهو مبني على القول بأن الجمعة بدل عن الظهر، وهذا الأصل ضعيف، ومع ذلك بُني عليه هذا الحكم، فكان مشهوراً مبنياً على ضعيف⁴⁷.

4.1.3. الفرع الرابع: تحليل وتعليل الحكم في المسألة

لعل سبب العدول عن البناء على المشهور هو تقديم المتفق عليه، وهو أفضلية الطهارة المائية على الترابية؛ لأنها متفق عليها، أما الأصل المبني عليه فمختلف فيه؛ ولذلك قالوا بتأخيره للتميم عسى أن يجد ماءً، فيحصل ما هو متفق على أفضليته، ويؤيد هذا ما نقله البناني عن بعض شيوخه أن قال: "الحاضر الصحيح لا يتيمم إلا لشيء وجب عليه ولا محيد له عنه، فإذا حضرت الجمعة وهو لا يجد ماء يصلي به الظهر على تقديم انتظاره، فإنه يصلي الجمعة، لاسيما على الراجح أنها فرض يومها، وإن كان يجد الماء عند صلاته الظهر آخر؛ لأنه له محيد عن التيمم حيث⁴⁸، فأنت ترى بأنه ربط التأخير وعدم التيمم بكونه له محيد عن التيمم.

علما بأنه يوجد قول بالتيمم للجمعة والإعادة ظهرا إذا وجد الماء في الوقت احتياطا، نقله ابن يونس عن بعض شيوخه ولم يستبعده تخريجا على قول مالك في أحد قوليه في الحضري لا يجد ماء⁴⁹، وهذا القول استحسنة البناني إذا تحققت فوات الجمعة إذا ذهب للوضوء⁵⁰، وهو قول وجيه جدا؛ لأنه قدم العمل ببناء الفرع على الأصل المشهور، وهذا مدعاة لاستقرار بناء الفروع على الأصول واتساقها.

2.3. المطلب الثاني: دخان الزيت المتنجس في المسجد

1.2.3. الفرع الأول: مشهور المذهب في الأطل المبني عليه

اختلف فقهاء المالكية في الدخان هل يكون نجسا، أم لا، على قولين.

وسبب اختلافهم منشؤه من أمرين هما: كون الاستحالة تطهر بها العين النجسة أم لا؟ فمن رأى عدم تأثر الحكم بتحول العين النجسة إلى دخان قال بنجاسته، ومن رأى بأن العين النجسة قد استحالت إلى بخار فقال إنها تطهر، والسبب الثاني مدى تمام الاستحالة، فنجد من الفقهاء من حكم ببقاء رطوبة ودهنية النجاسة في دخانها⁵¹، وكلا القولين مشهوران⁵².

وأود التنبيه هاهنا إلى أنه على القول بنجاسة الدخان لا ينجس ما لاقاه بمجرد الملاقاة، بل ينجس إذا علق، والمراد بالعلق أن يظهر أثره، وأما مجرد الرائحة فلا أثر لها في الحكم⁵³.

2.2.3. الفرع الثاني: بناء الفرع على الأصل

إذا أوقد زيت متنجس في مسجد، أو كان خارج المسجد، ولكن الدخان يدخله. هل يمنع ذلك أم لا؟

بناءً على الخلاف المنقول سابقا في نجاسة الدخان نتصور أن تكون الإجابة كالآتي:

- يمنع من إيقاد الزيت المتنجس داخل المسجد، أو خارجه إذا كان دخانه يدخله؛ لثلا يُنجسه.
- يجوز إيقاد الزيت المتنجس في المسجد سواء دخله الدخان أم لا؛ لأن الدخان لا يكون نجسا.

3.2.3. الفرع الثالث: مشهور المذهب في الفرع المبني

المتفق عليه⁵⁴ في مذهب مالك المنع من إيقاد الزيت المتنجس في المسجد إذا كان الدخان يدخله، وهذا القول المتفق عليه بُني على كون الدخان نجسا، والقول بنجاسة الدخان أحد القولين المشهورين⁵⁵.

4.2.3. الفرع الرابع: تحليل وتعليل الحكم في المسألة

أجاز فقهاء المالكية إيقاد الزيت المتنجس في البيوت وغيرها، وهذا بناءً على عدم نجاسة دخان الزيت

المتنجس، وتخفيفاً على الناس بناءً على القول بنجاسة هذا الدخان. بينما لم يجيزوه في المسجد، ولعل سبب المنع هو مراعاة حرمة المسجد؛ إذ نزهوه من وجود دخان الزيت المتنجس فيه، ومخافة أن يقع شيء من الزيت المتنجس في المسجد فسدت الذريعة المفوضية إلى ذلك، كذلك مُنع مراعاة للخلاف في الأصل المبني عليه، وهذه المراعاة صرح بنظيرها ابن رشد في كراهة ما طبخ عليه في القدر فلم يصل إليه من عين النجاسة شيء ينجس به، وابن رشد يقول بطهارة دخان النجس والمتنجس على حدّ سواء⁵⁶.

3.3. المطلب الثالث: أثر إزالة عين النجاسة بالماء المضاف على ملاقيه

1.3.3. الفرع الأول: مشهور المذهب في الأصل المبني عليه

لأئمة المذهب قولان في حكم الماء المضاف⁵⁷، أولهما أنّ حكمه حكم الماء المطلق، فتزول به عين النجاسة وحكمها، وثانيهما أنّ حكمه حكم الطعام، فتزول به عين النجاسة دون حكمها. والقول الثاني هو المشهور⁵⁸.

2.3.3. الفرع الثاني: بناء الفرع على الأصل

إذا غسل محلّ النجاسة بالماء المضاف فزالت عين النجاسة، وبقي البلل، فلاقى شيئاً جافاً من ثوب أو غيره، أو جفّ المحلّ المغسول بالماء المضاف، ولاقى شيئاً مبلولاً. هل يتنجس ملاقي محلّ النجاسة المغسولة أم لا؟

قولان في المذهب⁵⁹:

- لا يتنجس ملاقي محلّ النجاسة المغسولة بالماء المضاف.
- يتنجس ما يلاقي محلّ النجاسة المغسولة بالماء المضاف.

3.3.3. الفرع الثالث: مشهور المذهب في الفرع المبني

مشهور المذهب أن ملاقي محلّ النجاسة المغسولة بالماء المضاف لا يتنجس، بناءً على القول الضعيف في الأصل؛ لأنه لو بُني على الأصل المشهور لكان الحكم هو تنجس الملاقي.

4.3.3. الفرع الرابع: تحليل وتعليل الحكم في المسألة

ذهب معظم الذين عللوا الحكم بعدم تنجس ملاقي محلّ النجاسة المغسولة بالماء المضاف بأنه بزوال عين النجاسة لم يبق إلا الحكم، وهو عرض، والأعراض لا تنتقل، إلا أنّ هذا التعليل عورض بأن النجاسة لا يزول عينها ولا حكمها بالماء المضاف، فالنجاسة باقية والمحلّ الذي تصيبه نجس، لكنه معفو عنه، كما استدرك على المعللين التعبير بالعرض؛ لأن العرض شيء موجود يقوم بمحلّ أي موصوف ولا يقوم بنفسه، والحكم أمر اعتباري، والأمور الاعتبارية عدمية لا وجودية فلا تسمى أعراضاً، والأولى أن يعبر بأن الأوصاف لا تنتقل كما قال الدسوقي⁶⁰.

والذي أراه أنّ التعليل الثاني أقرب إلى أصول المذهب، وأحرى أن يؤخذ به؛ حفاظاً على استقرار بناء الفروع على الأصول.

4.3. المطالب الرابع: عدم نزع الخاتم الضيق في الوضوء والغسل

1.4.3. الفرع الأول: مشهور المذهب في الأطل المبني عليه

اختلف أئمة مذهبنا في حكم الدلك في الوضوء والغسل على قولين: الوجوب وعدمه، إلا أن القول بالوجوب هو المشهور⁶¹.

2.4.3. الفرع الثاني: بناء الفرع على الأطل

أثناء الوضوء أو الغسل هل يدير ويحرك المرء خاتمه المأذون فيه عند غسل يديه، سواء أكان الخاتم ضيقاً أم واسعاً، وسواء أكان خاتماً واحداً أم أكثر بالنسبة للنساء؟ في المذهب ثلاثة أقوال في هذه المسألة⁶²:

- يجب تحريك الخاتم؛ لأن الدلك واجب في الوضوء والغسل، ولا يتأتى ذلك إلا بتحريك الخاتم.
- لا يجب تحريك وإزالة الخاتم، وإنما هو مندوب فقط.
- يجب تحريك الخاتم الضيق دون الواسع.

3.4.3. الفرع الثالث: مشهور المذهب في الفرع المبني

القول المشهور في المذهب هو عدم وجوب تحريك الخاتم، وكان يفترض أن يكون القول المشهور هو وجوب التحريك تماشياً مع مشهور الفرع المبني عليه (وهو وجوب الدلك)، فكان مشهور المذهب في الفرع مشكلاً، ومما علّل به أنه جاء مبني على أصل ضعيف⁶³.

4.4.3. الفرع الرابع: تحليل وتعليل الحكم في المسألة

التعليل بأن هذا الفرع المبني هو من قبيل المشهور المبني على الضعيف فيه نظر؛ لأن الخاتم إن كان سلساً فالماء يصل إلى ما تحته ويغسله، وإن كان الخاتم قد عَضَّ بإصبعه، صار كالجبيرة لما أباح الشرع له من لباسه إياه، وقريب من ذلك التعليل بكون الخاتم لباسه عادة مستمرة، فلم يجب غسل ما تحته كالخف⁶⁴؛ ولذلك، فأنا لا أرى التعليل الأول صائباً، لقوة التعليل الثاني من جهة، من أجل السعي إلى استقرار فروع المذهب وانتظامها دون خلل في التفريع.

5.3. المطالب الخامس: وضوء الشاك الفرع الأول: مشهور المذهب في الأطل المبني عليه

اختلف علماء المالكية في الشاك في الطهارة. أوجب عليه التطهر أم لا؟ والمشهور في المذهب أن الطهارة تجب بالشك فيها؛ لأن الشك في الحدث كتحققه⁶⁵.

2.5.3. الفرع الثاني: بناء الفرع على الأطل

لو أن امرءاً تطهرَ وعلّق نيتَه ولم يجزمها وقال: إن كنتُ أحدثتُ، فهذا الطهر للحدث، وإلا فهو تجديد، ثم تبين بعد ذلك أنه محدث، فقد اختلف فقهاء المالكية في أجزاء طهره على قولين⁶⁶:

- لا يجزئه سواء تبين حدثه أو بقي على شكّه، وهذا مبني على أحد القولين في استحباب وضوء الشاك.

- يجزئه تطهره، وهذا مبني على وجوب التطهر مع وجود الشك في الحدث، وكذلك مبني على أحد القولين في استحباب وضوء الشاك.

3.5.3. الفرع الثالث: مشهور المذهب في الفرع المبني

كان الأنسب أن يكون الحكم في طهارة المتردد في نيته هو الإجزاء؛ تماشياً مع قوة الأصل من وجوب التطهر عليه، ولكن المشهور عند المالكية أن تطهر المتردد غير مجزئ سواء تبين حدثه أو بقي على شكّه، بناءً على القول بالاستحباب دون الوجوب، فصار الفرع المشهور عندنا مبنيًا على أصل ضعيف.

4.5.3. الفرع الرابع: تحليل وتحليل الحكم في المسألة

مع القول بوجوب تطهر الشاك في طهره، فإنه يجزئه طهره، وقد نُقل الاتفاق على ذلك؛ لأنه جازم بالنية، وتطهره صادف محلّه⁶⁷، إلا أن هذا الاتفاق المنقول غير مسلم به وسيأتي الحديث عنه قريباً إن شاء الله، وأما على القول باستحبابه، فلائمة المذهب قولان: الإجزاء وعدمه⁶⁸، وقد لاحظتُ -بحسب استقرائي للموضوع- أنه كثيراً ما يغيب ذكر الإجزاء مع هذا التعليل.

هذا، ومن الفقهاء من قرّر بأن عدم الإجزاء ليس مبنيًا على نقض التطهر بالشك من عدمه، بل للتردد في النية، فالمسألة ليست من باب المشهور المبني على ضعيف أصلاً؛ لأنها جارية على القولين معا⁶⁹، ومما يؤكد هذا قول عليش بأن عدم الإجزاء: "لعدم جزمه في نيته؛ لأنه علقها على مشكوك فيه، لا لكون الشك في الناقض لا ينتقض، فالواجب على من انتقض وضوؤه بالشك في ناقضه جزم النية وعدم التعليل فيها"⁷⁰. وبناءً على ما تقدم، نرى أن الحكم بكون هاته المسألة من قبيل المشهور المبني على ضعيف هو تعليل فيه بُعد، فسبب الخلاف هو في الحكم على النية هل هي جازمة أم مترددة، فمن قال بأنها جازمة قضى بالإجزاء، ومن قال بالتردد والتعليل قضى بعدم الإجزاء⁷¹.

6.3. المطلب السادس: الغسل للحمل بوصول المنى دون إيلاج

1.6.3. الفرع الأول: مشهور المذهب في الأطل المبني عليه

اختلف فقهاء المالكية في المرأة إذا أمنت في اليقظة. هل يجب الغسل عليها بانفصال منيتها عن محلّه وبروزه، أم بمجرد الإحساس منها⁷²؟ على قولين المشهور منهما هو اشتراط انفصال المنى عن محلّه وبروزه.

2.6.3. الفرع الثاني: بناء الفرع على الأطل

إذا جامع الرجل زوجته دون الفرج فأمنى، ووصل منيته إلى داخل فرجها، وحملت من هذا المنى. هل يجب عليها الغسل أم لا؟ قولان:

- يجب على هاته المرأة الغسل؛ بناءً على أنه يجب الغسل بمجرد الإحساس بانفصال منيتها عن محلّه بسبب اللذة المعتادة.
- لا يجب على المرأة الغسل؛ لأن الغسل لا يجب عليها إلا إذا انفصل وبرز عن محلّه.

3.6.3. الفرع الثالث: مشهور المذهب في الفرع المبني

المشهور في المذهب هو اغتسال المرأة التي حملت بمني دون إيلاج، وهذا لا يتماشى مع مشهور المذهب في الأصل المبني عليه، ومنه فهذا الفرع مشهور بئني على ضعيف.

4.6.3. الفرع الرابع: تحليل وتعليل الحكم في المسألة

ذهب بعض أئمة المالكية إلى تفسير كون المرأة إذا حملت وجب عليها الغسل بأن هذا الفرع هو من باب القول المشهور المبني على ضعيف⁷³، ولكن هذا التفسير ليس محل اتفاق بين فقهاء المالكية، فقد ذهب آخرون إلى تفسير وجوب الغسل عليها بأنها لا تحمل إلا وقد انفصل منها المني عن محلّه، فرجع أصحاب هذا القول إلى القول المشهور في الأصل، فيكون هذا الفرع مشهوره مبني على أصل مشهور، وذهب فريق آخر إلى أن هذا في حكم ما خرج لتخلق الولد منه، وهذا القول مبني على نظرية التقديرات الشرعية، والتي من بين قواعدها إعطاء المعدوم حكم الموجود، بينما ذهب فريق رابع إلى أن منيتها كان يحتمل أن يظهر في الخارج لولا الحمل، فأوجب الغسل؛ لأن الشك في موجب الغسل كتحققه، وهذا التفسير الأخير بئني على مبدأ التحوط، وهو أمر معمول به في العبادات إبراءً للذمة⁷⁴.

7.3. المطلب السابع: تأخير المتيمم الراجي المغرب للشفق

1.7.3. الفرع الأول: مشهور المذهب في الأصل المبني عليه

اختلف السادة المالكية في الوقت الاختياري للمغرب. هل هو مقدر بالفراغ منها بعد تحصيل شروطها، أم هو ممتد إلى مغيب الشفق، وما بعدهما هو الضروري⁷⁵؟ المشهور في المذهب هو القول الأول.

2.7.3. الفرع الثاني: بناء الفرع على الأصل

الذي يرجو وجود الماء يؤخر صلاة المغرب إلى نهاية الوقت المختار؛ لأجل إدراك الماء، فإن لم يجد الماء تيمم وصلى.

وبناءً عليه، غاية التأخير هي مقدار الفراغ من صلاة المغرب بعد تحصيل شروطها على قول، أو قبل غياب الشفق الأحمر على القول الثاني.

3.7.3. الفرع الثالث: مشهور المذهب في الفرع المبني

إذا بنينا الفرع على الأصل المشهور سيتخرج عندنا أن منتهى تأخير صلاة المغرب للراجي هو مقدار الفراغ منها بعد تحصيل شروطها، ولكننا وجدنا مشهور المذهب غير ذلك، بل التأخير يمتد إلى ما قبل غياب الشفق⁷⁶؛ فصار مشهور الفرع مبني على الأصل الضعيف⁷⁷.

4.7.3. الفرع الرابع: تحليل وتعليل الحكم في المسألة

التأخير إنما يكون إلى آخر الوقت المختار لا الضروري، وتأخير صلاة المغرب إلى ما قبل مغيب الشفق يوجب أن يؤخر الظهر والعصر مثلاً إلى ما قبل غروب الشمس، حتى تتوافق الصورتان، ولكن هذا

لم يقل به المالكية، فعَلَّل عدد من فقهاء المالكية بأن هذا الحكم في المغرب من قبيل المشهور المبني على الضعيف، وذهب آخرون إلى كون هذه المسألة مبنية على أن الوقت الاختياري ممتد إلى مغيب الشفق، وقد استظهر هذا خليل في توضيحه⁷⁸.

ونحن إذ نقف أمام هذين التفسيرين، لا نجد مشكلة في كون وقت المغرب المختار يمتد للشفق وبناء الفرع عليه، ولكن على اعتبار الوقت الاختياري أقل من ذلك نجد تفسيراً بأن المسألة من باب المشهور المبني على ضعيف، وهذا يجعلنا نبحث عن السبب الذي دفع أئمتنا إلى القول بهذا، ولعل ما نقله العدوي عن الشبرخيتي يعطينا ملماً حول السبب، فقد قال: "وهو وإن كان خلاف المشهور، إلا أن له قوة في باب التيمم"⁷⁹، وعلل الإمام المازري سرّ تأخير الراجعي للتيمم مطلقاً عندما قرّر بأن الراجعي لوجود الماء أمر بالتأخير إلى آخر الوقت؛ لأنه يحصل من فضيلة الماء فوق ما فاته من فضيلة أول الوقت، وهذا لأن فضيلة الماء متفق عليها، وفضيلة أول الوقت ليس بمتفق عليها⁸⁰، ومن هنا يتبين لنا أن فقهاء المالكية بنوا الفرع المشهور على أصل ضعيف لأجل مصلحة أخرى راجحة.

كما نجد قولاً آخر هو بناء الفرع على مراعاة الخلاف، إذ أحد القولين أن الحاضر لا يتيمم، وهذا حاضر⁸¹، أو يقال هو مراعاة للخلاف لقوة القول بالامتداد، فلا يلزم أن تكون مفرعة على مقابل المشهور، بل هي مفرعة على المشهور، وتكون هذه الصورة كالمستثناة⁸².

وأخيراً، فالذي أراه -والله أعلم- بأن التعليل بكون الفرع بني على أصل ضعيف لا يسلم به، والأولى التعليل بمراعاة الخلاف عند من يقول بضيق الوقت الاختياري للمغرب؛ لأنه أدعى لاستقرار أحكام الفقه.

4. خاتمة

عرفنا من خلال العرض السابق أن مصطلحي المشهور والضعيف ليسا محلّ اتفاق بين أئمة المذهب، وأن دالتهما تختلف ما بين المتقدمين والمتأخرين، إلا أن التعريف المعتمد للمشهور في البحث هو ما كثر قائله، والضعيف ما قابله في المعنى، كما تبين لنا أنّ العبارة محلّ البحث انتشر استعمالها عند المتأخرين خاصة شراح خليل.

ومن خلال الجزء التطبيقي في البحث، والذي قمت فيه باستقراء لكتاب الطهارة، واستخرجت كل ما وقفت عليه من مسائل وُظفت فيها العبارة، وبعد دراستها توصلت إلى عدد من النتائج أهمها:

- أحيانا يكون الحكم على الأصل بالضعف غير مقبول؛ إذ إنه أحد المشهورين وليس ضعيفا، والتعليل بالعبارة فيه تضعيف لما هو مشهور على قول.

- في كثير من الأحيان يكون تعليل القول بأنه من باب المشهور المبني على ضعيف غير مسلّم به، ولا يرتضيه حدّاق المذهب، إمّا بالإعراض عن ذكره، أو بالردّ عليه.

- أحيانا يكون سبب العدول عن البناء على المشهور في الفرع هو مراعاة الخلاف القويّ في الأصل، أو إعمال مبدأ التحوّط وسدّ الذريعة، أو قاعدة اليسير المعفوّ عنه أو غيرها من القواعد والأصول.

- المحافظة على استقرار بناء الفروع على الأصول أولى من التعليل بالعبارة محلّ الدراسة.

هذا، وإن كنتُ أعزم على جمع المسائل التي عُيِّل القول فيها بالعبارة محلّ الدراسة، إلا أنني أوصي الباحثين بتتبعها كذلك، فقد أعجز عن القيام بما أريد، أو أخطئ التحليل والمناقشة، أو تتباين وجهات النظر، فيغتم المطلع عليها ونُسهم في بناء المعرفة جميعاً.

وأخيراً، أسأل الله أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله لبنة مباركة في صرح العلم، إنه وليّ ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد.

5. قائمة المراجع

- ابن بزيمة، 2010م، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، تحقيق عبد اللطيف زكاغ، لبنان، دار ابن حزم.
- ابن بشير، 2007م، التنبيه على مبادئ التوجيه، تحقيق محمد بلحسان، لبنان، دار ابن حزم.
- ابن الحاجب، 2000م، جامع الأمهات، تحقيق أبي عبد الرحمن الأخضر الأخضريري، لبنان، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن رشد، 1988م، البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وآخرون، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- ابن شاس، 2003م، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق حميد بن محمد لحر، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- ابن عرفة، 2014م، المختصر الفقهي، تحقيق حافظ عبد الرحمن محمد خير، الإمارات، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية.
- ابن غازي، 2008م، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.
- ابن فرحون، 1990م، كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، تحقيق حمزة أبي فارس وعبد السلام الشريف، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- ابن فرحون، 2003م، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تعليق جمال مرعشلي، السعودية، دار عالم الكتب.
- ابن القصار، 2006م. عيون الأدلة، تحقيق عبد الحميد بن سعد بن ناصر السعودي، السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية.
- ابن يونس، 2013م، الجامع لمسائل المدونة، السعودية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.
- الأمير الكبير، 2005م، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، تحقيق محمد محمود ولد محمد الأمين الموسوي، موريتانيا، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك.
- الباجي، 2011م، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحقيق محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي، لبنان، دار ابن حزم.
- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مصر، دار الكتاب الإسلامي.
- البناني، 2002م، حاشية على شرح الزرقاني على مختصر خليل، ضبط وتصحيح عبد السلام محمد أمين، لبنان، دار الكتب العلمية.
- بهرام، 2008م، الشامل في فقه الإمام مالك، ضبطه أحمد بن عبد الكريم نجيب، مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.

- بهرام، 2013م، تحرير المختصر، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب وحافظ بن عبد الرحمن خير، مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.
- التتائي، 2014م، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، تحقيق أبي الحسن نوري حسن حامد المسلاتي، لبنان، دار ابن حزم.
- التسولي، 1998م، البهجة في شرح التحفة، ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين، لبنان، دار الكتب العلمية.
- التنوخي، ابن ناجي، 2007م، شرح الرسالة، اعتناء أحمد فريد المزيدي، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الجوهري، 1987م، الصحاح تاج اللغة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، لبنان، دار العلم للملايين.
- حجازي العدوي، 2005م، حاشية حجازي على ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، تحقيق محمد محمود ولد محمد الأمين المسومي، موريتانيا، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك.
- الحطاب، 1992م، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لبنان، دار الفكر.
- الخرشني، شرح مختصر خليل، لبنان، دار الفكر.
- خليل، 2008م، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.
- الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، لبنان، دار الفكر.
- الرجراجي، 2007م، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، اعتناء أبي الفضل الدميّاطي وأحمد بن عليّ، لبنان، دار ابن حزم.
- الزرقاني، 2002م، شرح مختصر خليل، ضبط وتصحيح عبد السلام محمد أمين، لبنان، دار الكتب العلمية.
- زروق، 2006م، شرح الرسالة، اعتناء أحمد فريد المزيدي، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الزيات، أحمد، وآخرون، 2004م، المعجم الوسيط، مصر، مكتبة الشروق الدولية.
- سحنون، 1994م، المدونة، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الصاوي، 1952م، حاشية على الشرح الصغير، تصحيح لجنة برئاسة الشيخ أحمد سعد علي، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
- عجريد، فهميم، 2012/2011م، المسائل الفقهية المختلف في تشهيرها في المذهب المالكي، قسم الشريعة والقانون، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، الجزائر.
- العدوي، 1994م، حاشية على كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، لبنان، دار الفكر.
- العدوي، حاشية على شرح الخرشني على خليل، لبنان، دار الفكر.
- العسري، عبد السلام، 1996م، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- عlish، 1989م، منح الجليل على مختصر العلامة خليل، لبنان، دار الفكر.
- الغلاوي، محمد النابغة، 2004م، البوطليحية، تحقيق يحيى بن البراء، مكة ولبنان، المكتبة المكية ومؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
- الفراهيدي، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- القادري، أبو عبد الله محمد الفاسي، 2020، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختياراً حرام،

- اعتناء عبد الحميد كرومي، الجزائر، دار الكتاب العربي.
- القاضي عياض، 2011م، التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحقيق محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي، لبنان، دار ابن حزم.
 - القرافي، 1994م، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرون، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
 - القيرواني، ابن أبي زيد، 1999م، النوادر والزيادات، تحقيق محمد حجي وآخرون، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
 - المازري، 2008م، شرح التلقين، تحقيق محمّد المختار السّلامي، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
 - المجلسي، 2015م، لوامع الدرر في هتك أستار المختصر، موريتانيا، دار الرضوان.
 - المواق، 1994م، التاج والإكليل لمختصر خليل، لبنان، دار الكتب العلمية.
 - ميارة، 2008م، الدر الثمين والموارد المعين، تحقيق عبد الله المنشاوي، مصر، دار الحديث.
 - الهلالي، أحمد، 2007م، نور البصر شرح خطبة المختصر، مراجعة محمد محمود ولد محمد الأمين، موريتانيا، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك.
 - الونشريسي، 1981م، المعيار المعرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

6. الحواشي :

- ¹ ما سأذكره في البحث هو اصطلاح المتأخرين؛ لأن الأوائل لم يذكروا هذه الاصطلاحات بالمعنى الذي تداوله المتأخرون، ولمزيد بحث في هذا الموضوع أحيل القارئ على: عجريد فهيم، المسائل الفقهية المختلف في تشهيرها في المذهب المالكي، ص 142-144.
- ² ينظر: ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 62. وابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 56.
- ³ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 14/1.
- ⁴ ينظر: ابن ناجي التنوخي، شرح الرسالة، 2/ 17.
- ⁵ ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 56.
- ⁶ ينظر: التسولي، البهجة في شرح التحفة، 1/ 40.
- ⁷ ينظر: الونشريسي، المعيار المعرب، 12/ 37.
- ⁸ ينظر: ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 62. وابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 56.
- ⁹ ينظر: ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 63. والونشريسي، المعيار المعرب، 12/ 37.
- ¹⁰ ينظر: أحمد الهلالي، نور البصر شرح خطبة المختصر، ص 125.
- ¹¹ ينظر: العدوي، حاشية على شرح الخرشي على خليل، 1/ 36.
- ¹² ينظر: الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، 1/ 20.
- ¹³ ينظر: حجازي العدوي، حاشية حجازي على ضوء الشموع، 1/ 43.
- ¹⁴ ينظر: أبو عبد الله محمد القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختياراً حرام، ص 28.
- ¹⁵ ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 56. وأحمد الهلالي، نور البصر شرح خطبة المختصر، ص 125.
- ¹⁶ ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 56.
- ¹⁷ ينظر: أحمد الهلالي، نور البصر شرح خطبة المختصر، ص 125-126. وعبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 40-41.

- ¹⁸ ينظر: عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 41.
- ¹⁹ ينظر: عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 41.
- ²⁰ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 14/1. وابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 63.
- ²¹ ينظر: ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 63-65.
- ²² ينظر: القاضي عياض، التنبهات المستنبطة، مقدمة المحققين، 193/1.
- ²³ ينظر: أحمد الهلالي، نور البصر شرح خطبة المختصر، ص 125. وأبو عبد الله محمد القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، ص 29. وعبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 39.
- ²⁴ الفراهيدي، العين، 3/400.
- ²⁵ ينظر: أبو عبد الله محمد القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، ص 30. وعبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 42. والقاضي عياض، التنبهات المستنبطة، مقدمة المحققين، 194/1.
- ²⁶ ينظر: ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 64-67. وعبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 42.
- ²⁷ ينظر: ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 67. وعبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 41.
- ²⁸ الغلاوي، البوطليحية، ص 72.
- ²⁹ ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل، 41-42/1. والمواق، التاج والإكليل، 188/1.
- ³⁰ ينظر: ابن بزينة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، 325/1. والمواق، التاج والإكليل، 188/1.
- ³¹ ينظر: المازري، شرح التلقين، 460-461/1. وابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 22/1.
- ³² ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل، 81/1. والقاضي عياض، التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، 65/1.
- ³³ ينظر: ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص 67.
- ³⁴ ينظر: الخرخشي، شرح مختصر خليل، 36/1؛ 140/7. والعدوي، حاشية على كفاية الطالب الرباني، 399/2. والدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، 20/1. وأحمد الهلالي، نور البصر شرح خطبة المختصر، ص 125. وأبو عبد الله محمد القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، ص 30. وعبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص 38.
- ³⁵ ينظر: الجوهرري، الصحاح تاج اللغة، 364/1. وأحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، 329/1.
- ³⁶ ينظر: أحمد الهلالي، نور البصر شرح خطبة المختصر، ص 125.
- ³⁷ ينظر: أبو عبد الله محمد القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، ص 31.
- ³⁸ ينظر: حجازي، حاشية على ضوء الشموع، 43/1. والتسولي، البهجة في شرح التحفة، 40/1. والمجلسي، لوامع الدرر في هتك أستار المختصر، 150/1. أحمد الهلالي، نور البصر شرح خطبة المختصر، ص 125. وأبو عبد الله محمد القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، ص 33.
- ³⁹ الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، 135/1.
- ⁴⁰ ينظر: أبو عبد الله محمد القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، ص 33.
- ⁴¹ ينظر: ابن بشير، التنبه على مبادئ التوجيه، 598/2.
- ⁴² مثلا: الزرقاني ومحشيه أوردها في عشرة مواضع، والخرشي ومحشيه في ثلاثين موضعا، والدردير ومحشيه فيما يقارب

- الثلاثين كذلك.
- ⁴³ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/182؛ 1/376.
- ⁴⁴ ينظر: ميارة، الدر الثمين والمورد المعين، ص 218.
- ⁴⁵ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/182. وميارة، الدر الثمين والمورد المعين، ص 218.
- ⁴⁶ نقل هذا القول ابن القصار وقال بأن القياس يستوجهه. ينظر: ابن القصار، عيون الأدلة، 3/1163.
- ⁴⁷ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/182. وميارة، الدر الثمين والمورد المعين، ص 218. والزرقاني، شرح مختصر خليل، 1/205.
- ⁴⁸ البناني، حاشية على شرح الزرقاني على خليل، 1/205.
- ⁴⁹ ينظر: ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، 1/332.
- ⁵⁰ ينظر: البناني، حاشية على شرح الزرقاني على خليل، 1/205.
- ⁵¹ ينظر: القاضي عياض، التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، 3/1164. والرجاجي، مناهج التحصيل، 6/341. وبهرام، الشامل في فقه الإمام مالك، 2/521.
- هذا، وإنه من أجمع ما قرأت في الموضوع هو ما كتبه محقق جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر الدكتور نوري حسن حامد المسلاتي، فليراجع القارئ الكريم كلامه فهو مفيد جدا. ينظر: التتائي، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، 1/215-216.
- ⁵² ينظر: عليش، منح الجليل على مختصر العلامة خليل، 1/53.
- ⁵³ ينظر: الحطاب، مواهب الجليل، 1/107.
- ⁵⁴ ذكر خليل في التوضيح بأن ظاهر كلام ابن الحاجب اتفاق المذهب على المنع من إيقاد المتنجس في المسجد. ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 5/206.
- ⁵⁵ ينظر: العدوي، حاشية على شرح الخرشي على مختصر خليل، 1/97.
- ⁵⁶ ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل، 1/95. وابن عرفة، المختصر الفقهي، 1/91.
- ⁵⁷ الماء المضاف هو الذي تغير بمخالطة ما ليس بقرار له، وينفك عنه الماء غالبا، وتغيره يكون في المشهور من مذهب مالك من ثلاثة أوجه: لونه أو طعمه أو ريحه، وقال ابن الماجشون: لا اعتبار في تغير الرائحة، وإنما الاعتبار بتغير الطعم واللون. ينظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ، 1/59.
- ⁵⁸ ينظر: ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، 1/91. وخليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/67؛ وبهرام، الشامل في فقه الإمام مالك، 1/53؛ 1/138.
- ⁵⁹ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/67. وبهرام، تحبير المختصر، 1/134. والخرشي، شرح مختصر خليل، 1/115.
- ⁶⁰ ينظر: الحطاب، مواهب الجليل، 1/165. والبناني، حاشية على شرح الزرقاني على مختصر خليل، 1/91. والدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، 1/80.
- ⁶¹ ينظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 1/55. وخليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/107.
- ⁶² ينظر: المازري، شرح التلقين، 1/143.
- ⁶³ ينظر: زروق، شرح الرسالة، 1/150. والحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 1/196. والعدوي، حاشية على شرح الخرشي على مختصر خليل، 1/124.
- ⁶⁴ ينظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ، 1/36. وابن رشد، البيان والتحصيل، 1/88. والمازري، شرح التلقين، 1/143.
- ⁶⁵ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/103؛ وزروق، شرح الرسالة، 1/95؛

- ⁶⁶ ينظر: ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص 47. وابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، 1/139.
- ⁶⁷ ينظر: ابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، 1/139. والحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 1/238.
- ⁶⁸ ينظر: ابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، 1/139.
- ⁶⁹ ينظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 1/238. والأمير الكبير، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، 1/168-169. ومعه حاشية حجازي عليه. والصاوي، حاشية على الشرح الصغير، 1/116.
- ⁷⁰ عليش، منح الجليل في شرح مختصر خليل، 1/85.
- ⁷¹ ذهب علي الأجهوري والعدوي إلى كون المعلق عليه حاصل قطعاً؛ لأن الحدث إن كان المراد به الناقض مطلقاً - وهو الظاهر - فالأمر واضح، وإن كان المراد به الحدث المقابل للسبب فهو مع بُعد إرادته، الشك فيه كتحققه، أو يراد بالحدث الوصف أو المنع المترتب على الشك وهو حاصل قطعاً، فقد علق هذا الضوء عليه، فلا تردد في النية، وإن كان تعليقا ظاهريا ولا ضرر فيه. ينظر: العدوي، حاشية على شرح الخرشي على خليل، 1/130-131.
- ⁷² قال سند: "خروج ماء المرأة ليس بشرط في جنباتها؛ لأن عادته ينعكس إلى الرحم ليتخلق منه الولد، فإذا أحست بنزوله وجب عليها الغسل، وإن لم يبرز". ينظر: البناي، حاشية على شرح الزرقاني على خليل، 1/170.
- ⁷³ ينظر: ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي وحاشية حجازي عليه، الأمير الكبير، 1/215؛ ولوامع الدرر في هتك أستار المختصر، المجلسي، 1/544.
- ⁷⁴ ينظر الأقوال في: شرح الزرقاني على خليل، 1/170؛ وشرح الخرشي، 1/162؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 1/130. وعليش، منح الجليل على مختصر العلامة خليل، 1/122.
- ⁷⁵ كلا القولين مرويان عن الإمام مالك، فذهب مالك في الموطأ أن لها وقتين، وفي المدونة إشارة إلى ذلك، وحكى البغداديون عن مالك أن لها وقتاً واحداً. ينظر: شرح التلقين، المازري، 1/395.
- ⁷⁶ ينظر: المدونة، سحنون، 1/146.
- ⁷⁷ ينظر: الذخيرة، القرافي، 1/336.
- هذا، وقد نقل القرافي قولاً ثالثاً عن التونسي بوجود قول ثالث يرى جواز التأخير إلى ما بعد الشفق.
- ⁷⁸ ينظر: خليل، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، 1/195.
- ⁷⁹ الخرشي، شرح مختصر خليل، 1/194.
- ⁸⁰ ينظر: المازري، شرح التلقين، 1/298.
- ⁸¹ ينظر: ابن بشير، التنبيه على مبادئ التوجيه، 1/356.
- ⁸² ينظر: الحطاب، مواهب الجليل، 1/356.

الأصول الاستدلالية للكليات الفقهية عند الإمام مالك من خلال المدونة *Reasoning principles of juridical principle for Imam Malik via the Mudawwana*

أ.د/ فريد شكري

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني،
المحمدية (المغرب)
chokrifarid@gmail.com

ط.د/ أحمد أيت جلول*

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني
المحمدية (المغرب)
aitjalloul.a@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/06/18 تاريخ القبول: 2021/09/20 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص:

لقد تميز المذهب المالكي في مجال الكليات الفقهية لحيازته قصب السبق في التأليف فيها واعتناؤه بها غاية الاعتناء تدوينا وجمعا وتصنيفا، وكانت للإمام مالك يد طولى في هذا المقام وإسهامات جليلة تبرز من خلال تقليب النظر في منتجاته العلمية الرصينة وعلى رأسها كتاب المدونة، الذي تضمن أجوبة دقيقة اعتبرت بمثابة قوانين وكليات فقهية متينة شاملة للنازلة المسؤول عنها ولغيرها من نظرائها وشبيهاتها. وقد تغيى هذا المقال بيان الأدلة الشرعية التي بُنيت عليها كليات الإمام مالك في مدونته التي جعلت محورا للدراسة التطبيقية لما لها من مكانة سامقة في المذهب المالكي والفقهاء الإسلاميين.

الكلمات المفتاحية:

الكلية؛ الفقهية؛ مالك؛ الأصول؛ المدونة؛ الدليل.

Abstract :

the Maliki School of Legal Thought was distinguished by its precedence in the field of authorship, codification, collection and classification. Imam Malik had great contributions that stand out through scrutiny of his scientific production the most important of which is the book “ al-Mudawwana. ” which included accurate answers that were considered as solid and comprehensive jurisprudential laws and rules for the new events.

Keywords:

fiqh rules ،jurisprudent، Malik ،principles ،Al Mudawwana، evidence.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن شرعة ومنهاجًا، وجعل السنة تبيانًا له فأضحت سراجًا وهاجًا، لا ينضب ماؤها إذ غدا منهمرا ثجاجًا، سائغ المذاق بلسما كالترياق لا ملحا أجاجًا... فاستجلت معالم الأحكام، واستبان الحلال والحرام، وأثبتت صلاحيتها لكل زمان ومكان، واستيعابها حاجات كل عصر، ومتطلبات مختلف الأقسام.

والصلاة والسلام على خيرة خلق الله في أرضه وسمائه، محمد بن عبد الله سيد أنبيائه، وعلى آله وأصحابه وأصفياه، وكل من سار على نهجهم واقتفى غرزهم وورث علم النبوة من أوليائه أما بعد؛ فمن سنن الله في كونه ودلائله على خلقه تعاقب الوقائع والأحوال، وتقلب الأحداث والأهوال، وبعث الأئمة المجددين أوتادا للأمة كالجبال، للاجتهاد في الشريعة وجني ثمرتها وجعلها سهلة المنال... ولا يكون ذلك إلا لذي الرأي الحصيف، المدرك لعلم الشرع الحنيف، والمتدثر بالتقوى والمنهج المنيف، لإبراز ما به يصح التكليف، ومن أبرزهم عالم المدينة مالك بن أنس الإمام الشريف... ولتحقيق ذا المقصود وضبط الاجتهاد في مختلف العصور وضعوا القواعد والأصول ومن أهمها "الكلية الفقهاء".

1.1. إشكالية البحث:

إن دراسة الكلية الفقهاء، بجمع قواعد المسائل وكلياتها وضبطها وتجليتها سبيل إلى دراسة الفقه بنظرة كلية شاملة بغض النظر عن الجزئيات التي لا تنتهي، والتمكن من الإحاطة بهذه الكليات وسبر أغوارها يجعلك فقيها حاذقا، ضابطا لأصول المذهب، وقادرا على القياس والتخريج في النوازل المعاصرة؛ لأنها قابلة للتمديد واستيعاب النوازل الحادثة باعتبارها أصلا لما سواها وهو ما يبين فائدتها العلمية وأهميتها المركزية في الفقه الإسلامي.

هذا ويتهم البعض أئمة المذاهب الفقهاء -ومنهم الإمام مالكا- بافتقار آرائهم وأقوالهم إلى الحجة والدليل الشرعي؛ مما يجعل الحاجة ماسة إلى دراسة علمية تميظ اللثام عن أقوال هذا الإمام وكلياته الفقهاء، وتبرز مدى اعتمادها على الدليل والبرهان الذي منه استمدت القوة والرجحان، فتجيب بذلك عن الأسئلة المحورية الآتية:

- ما مدى حضور الكلية الفقهاء في فتاوى الإمام مالك الألفية وأجوبته الذكية الواردة في مدونته السنية؟

- هل كليات الإمام مالك الفقهاء مبنية على الأدلة الشرعية والأصول المرعية أم مجرد أقوال وآراء عارية عنهما؟

1.2. أهمية البحث:

للكتليات الفقهية أهمية كبرى ومنزلة عظيمة في مجال الاجتهاد والإفتاء والقضاء، إذ هي خير معين على تيسير الفقه، وجمع متناثره، ولمّ شتاته، بحيث يغني ضبطها وحسن تصورهما عن حفظ الفروع اللامتناهية والجزئيات الكثيرة التي تندرج تحتها.

كما أن موضوع الدراسة يعني بالإمام مالك وهو الرائد الأول لمذهبه الذي انتشر في كثير من الأمصار، وبكتاب المدونة الذي تضمن أجوبة دقيقة كانت بمثابة قوانين فقهية متينة بنيت على أصول مرعية وأدلة شرعية.

1.3. أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى بيان مكانة المدونة في المذهب المالكي، وإبراز مدى اهتمام الإمام مالك بالكتليات الفقهية، مع ذكر الأدلة الشرعية التي بُنيت عليها كلياته من خلال أمثلة تطبيقية منتقاة من كتاب المدونة.

1.4. الدراسات السابقة:

لم أر من علماء السادة المالكية من غني بدراسة وتأصيل ما جادت به قريحة الإمام مالك من لألي وذهب، وسطرته أنامله وهو رائد ذا المذهب، من كليات رئيسة، فقهية نفيسة، إلا ما كان لبعضهم من جمعها من غير تمييز ما يرجع للإمام مما هو لأتباعه وتلامذته كحال الإمام أبي عبد الله المقري في كتابه "عمل من طب لمن أحب"¹ الذي خصص القسم الثاني منه لجمع الكليات الفقهية في جميع الأبواب الفقهية في المذهب المالكي حيث يعتبر هذا الكتاب أول من عني بجمع الكليات الفقهية، وتصنيفها حسب الأبواب الفقهية.

وحال الإمام ابن غازي المكناسي في كتابه "الكليات الفقهية على مذهب المالكية"² وقد صار فيها على غرار أبي عبد الله المقري إلا أنه لم يشمل الأبواب كلها وإنما اقتصر على أبواب النكاح، والمعاملات، والشهادات، والحدود، ولم يتعرض لأبواب العبادات، ولا ميز ما يرجع للإمام مالك مما هو لغيره، وإنما راعى فيها المشهور من المذهب، وما جرى به العمل عند أئمته.

دون أن ننسى الرسائل الجامعية التي اهتمت بدراسة الكليات الفقهية في المذهب المالكي؛ كرسالة: "الكليات الفقهية من كتاب تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، للقاضي برهان الدين بن فرحون المالكي (ت 799هـ)، شرحاً، وتأصيلاً، وتطبيقاً"³، للدكتورة عائشة لروي، ورسالة: "الكليات الفقهية عند المالكية من أول كتاب البيوع إلى نهاية باب السلم: جمعا ودراسة"⁴، للباحث أحمد بن فهد الشويعر، ورسالة: "الكليات الفقهية عند المالكية في باب البيوع من أول القرض إلى آخر الصلح"⁵، للباحث إبراهيم بن عبد الله بن محمد مجيد، وأطروحة: "القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى"⁶، للدكتور الحسن زقور، ورسالة: "الكليات الفقهية الخاصة بالأسرة عند الإمام مالك من خلال المدونة"⁷، للباحث الحسين شكور، وغيرها

بيد أنني لم أجد من اختص منها بكليات الإمام مالك تأصيلا إلا هذه الرسالة الأخيرة.

1.5. منهج البحث:

هذا وقد اعتمدت في تحرير البحث على منهجين رئيسيين هما: المنهج التحليلي والاستقرائي؛ ويظهر ذلك جليا في تعريف الكليات الفقهية والتعريف بكتاب المدونة، وكذا دراسة كليات الإمام مالك وتحليلها عن طريق بيان أصولها وتتبع واستقراء أدلتها الشرعية التي بنيت عليها.

1.6. خطة البحث:

جاء البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، حيث تناولت المقدمة إشكالية البحث، وأهميته، وهدفه، والدراسات السابقة فيه، ومنهجه، وخطته، بينما خصص المبحث الأول لتعريف الكليات الفقهية، ودراسة مدونة الإمام مالك، في حين تحدث المبحث الثاني عن أبرز الأدلة الشرعية التي بنيت عليها كليات مالك الفقهية مع ذكر شواهدا وتطبيقاتها في المدونة، وأما الخاتمة فذكرت أهم النتائج والخلاصات المتوصل إليها.

2. المبحث الأول: تعريف الكليات الفقهية، ودراسة مدونة الإمام مالك

2.1. المطلب الأول: تعريف الكليات الفقهية:

لتعريف الكليات الفقهية لا بد من الوقوف على حقيقتها اللغوية ابتداء ثم بيان معناها الاصطلاحي؛ ونظرا لكون هذا المصطلح مركبا تركيبيا وصفيا فإن مقتضيات المنهج العلمي تتطلب تناوله باعتباره مفردا، ثم باعتباره مركبا أو لقبا، وهو ما سأسعى إليه بحول الله وقوته.

2.1.1. أولا: حقيقة الكليات لغة واصطلاحا:

➤ الكليات لغة:

الكليات جمع واحده كلية، والكلية اسم منسوب إلى "كل" وعن معنى هذه الكلمة من حيث اللغة جاء في معجم مقاييس اللغة: "فأما كل فهو اسم موضوع للإحاطة مضاف أبدا إلى ما بعده..."⁸. وقال صاحب تهذيب اللغة: "وأما كل فإنه اسم يجمع الأجزاء"⁹، وهو عين ما ذكره صاحب اللسان وآخرون.¹⁰

فيتضح أن كلمة "كل" لفظ يفيد معنى الاستغراق، والعموم، والإحاطة، والجمع والكثير، وهي معان حاضرة في دلالة الكلية اصطلاحا.

➤ - الكليات اصطلاحا:

استعملت كلمة "كليات" في علوم مختلفة ومجالات متعددة، من أبرزها: المنطق، والأصول، والفقه، والمقاصد وغيرها؛ نظرا لوضعها اللغوي الدال على الشمول.

ويبدو أن كل مجال من هذه العلوم اصطلاحا عليها معنى خاصا استقل به عن غيره وذلك بحسب

موضوعها؛ إذ الكليات المنطقية ليست هي الكليات الأصولية أو الفقهية أو المقاصدية أو القرآنية وهكذا.

فما حقيقة الكليات اصطلاحاً؟

✓ المعنى الاصطلاحي للكليات عند المناطقة:

يعتبر المناطقة من أبرز من فصل في هذا المصطلح ومشتقاته بما لا تجده عند غيرهم، فعندما تحدثوا عن الكليات ومتعلقاتها في مباحث الألفاظ وأقسامها اعتبروها "مبادئ التصورات وعمدتها، وعليها مدار مقاصدها المعرفات التي بها يتوصل إلى إدراك المطلوب التصوري، ومن المعرفات يمكن التوصل إلى معرفة القضايا التي هي مبادئ التصديقات، وبها يمكن التوصل إلى معرفة مقاصدها التي هي الحجج والبراهين، لذا تعتبر الكليات مادة الحدود والبراهين، فهي أساسها"¹¹

وميزوا في عرفهم بين ثلاثة مصطلحات وهي: "الكل"، و"الكلي"، و"الكلية".

فأما الكل فهو: ما تتركب من جزأين فصاعداً، وضابطه أن الحكم عليه بالمحمول إنما يقع على

مجموعه لا على جميعه... ومثاله: قوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ ﴾¹² .¹³

وأما الكلي فيراد به: ما لا يمنع تعقل مدلوله من وقوع الشركة فيه، كالإنسان والحيوان والرجل والمرأة والأسد ونحو ذلك... وإن شئت قلت في حدّ الكلي هو المفرد الذي لا يمنع تعقل مدلوله من حمله حمل مواطأة على أفراد كثيرة، والمراد بحمل المواطأة: هو حمله عليها بنفسه من غير احتياج إلى اشتقاق أو إضافة، فالإنسان مثلاً إذا تعقلت مدلوله لم يمنعك ذلك من حمله حمل مواطأة على كثيرين، كأن تقول: زيد إنسان، وعمرو إنسان، وخالد إنسان....¹⁴

وأما الكلية: فهي الحكم على كل فرد من أفراد الموضوع الداخلة تحت العنوان؛ كقولك: كل إنسان حيوان، فإن كل فرد من أفراد الإنسان مستقل بالحكم عليه بأنه حيوان، فكل منهما يتبعه الحكم بانفراده.¹⁵ فيلاحظ أن المعنى الاصطلاحي للكلية عند المناطقة يشترك مع معناها اللغوي في إفادة العموم والشمول والإحاطة.

✓ المعنى الاصطلاحي للكليات عند الأصوليين:

إذا كان أهل المنطق يتحدثون عن حقيقة الكلية ومشتقاتها في مبحث الألفاظ والقضايا، فإن أهل الأصول يتناولونها في القسم الخاص بالدلالات من أقسام أصول الفقه، وبالضبط عند وقوفهم على مبحث العموم والخصوص وصيغته.

فلما ألف الإمام القرافي كتابه "العقد المنظوم في الخصوص والعموم" جعل مدار صيغ العموم على المعاني الكلية بقوله: "وصيغ العموم موضوعة لما هو كلية"¹⁶، وعرفها -أي الكلية- قائلاً: "فهي عبارة عن الحكم على كل فرد من أفراد تلك المادة حتى لا يبقى منها فرد"¹⁷.

وبنحو هذا عرف صاحب الإبهاج الكلية فقال: "هي التي يكون الحكم فيها على كل فرد بحيث لا يبقى

فرد¹⁸.

وعرفها ابن جزى الكلبي بقوله: "هي ما يقتضي الحكم على كل فرد من أفراد الحقيقة"¹⁹. وقد اعتبر كثير من الأصوليون²⁰ لفظة (كل) من أقوى الصيغ الدالة على العموم²¹، حيث أوصل القرافي هذه الصيغ إلى خمسين ومائتي صيغة جعل في مقدمتها وأقواها صيغة (كل)²²، ويرجع السبب في كونها أقوى صيغ العموم إلى أنها "تشمل العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والمجموع... وتكون في الجميع بلفظ واحد فتقول: كل الناس، وكل القوم، وكل رجل، وكل امرأة"²³.

وما يقال عن الأصوليين يصدق على غيرهم كالفهاء، والمقاصدين²⁴؛ ولأجل ذلك سأكتفي بما قيل في حد الكليات اصطلاحاً، لأنقل إلى بيان معنى المضاف إليه في المصطلح الذي نروم تجلية معناه وبيان حقيقته وهو: "الفقهية".

2.1.2. ثانياً: حقيقة الفقه لغة واصطلاحاً:

➤ الفقه لغة:

تدور مادة الفقه من حيث اللغة على الفهم والإدراك والعلم وهي معان متقاربة الدلالات ومتحدة المرامي والغايات²⁵.

➤ الفقه اصطلاحاً:

اختلف في حد مصطلح الفقه ومعناه؛ إلا أن الذي اشتهر عن عامتهم هو التعريف القائل بأن الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية²⁶.

هذا ولم يكن الفقه مقتصرًا عند البعض على الأحكام العملية فقط، بل كان شاملاً للأحكام العلمية أيضاً؛ كالإمام أبي حنيفة النعمان (ت150هـ) حيث قسمه إلى فقه أكبر وهو ما يتعلق بالعقيدة، وفقه أصغر ويشمل كلا من العادات والعبادات والمعاملات.

فبعد هذا التعريف المقتضب للفقه، أدلف إلى تعريف مصطلح الكليات الفقهية باعتباره لقباً.

2.1.3. ثالثاً: حقيقة الكليات الفقهية باعتبارها لقباً:

يلحظ كل متدبر في تعريفات الفقهاء والباحثين للكليات الفقهية أنها لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات وهي: - الاتجاه الأول: عرفها باعتبارها ضوابط فقهية أو قواعد فقهية خاصة؛ لكون هذه الأخيرة تتميز بوصف الكلية والشمول؛ فهي حكم كلي أو أغلبي ينطبق على جزئيات كثيرة.

وقد عبروا عن (القواعد الفقهية) ب: (الكليات الفقهية) اختصاراً لعبارة (القواعد الكلية الفقهية)؛ حيث حذفوا الموصوف وأقاموا الوصف مقامه ولا غرو في ذلك، فحذف ما يدل السياق عليه جائز عند العرب. كما أنهم لم يشترطوا في القاعدة الكليّة أن تبدأ بكلمة كل حتى تسمى كليّة، وإنما اعتبروا دلالة هذا اللفظ على العموم، فأدخلوا في الكلية الفقهية كل لفظ يدل على العموم والشمول مثل: ما والألف واللام

التي للاستغراق ونحوهما.

وممن عرف الكليات الفقهية تعريف القواعد الفقهية أحمد بوطاهر الخطابي بقوله إنها: "قواعد فقهية خاصة مسلمة لا اختلاف فيها، ولا في فروعها -غالبا- وتندرج تحتها أحكام متشابهة من باب واحد غالبا"²⁷.

والملاحظ من خلال تعريفه أنه قيد هذه الكليات التي اعتبرها قواعد بقيدتين هما:

- القيد الأول: أنها مسلمة لا اختلاف في أغلبها.

- القيد الثاني: أنها غالبا ما تختص بباب واحد من الأبواب الفقهية، وبهذا القيد الثاني أدرج الضوابط الفقهية²⁸ كذلك في مسمى الكليات الفقهية.

- الاتجاه الثاني: خصها بالقواعد والضوابط الفقهية المسورة بلفظ (كل)، مراعى بذلك كلا من الشكل والمضمون، وهو الذي سار عليه كثير من الباحثين والدارسين المعاصرين.

يقول الدكتور علي أحمد الندوي في بيان مفهومها: "يقرب مفهوم (الكلية) من مفهوم (الأصل)؛ إذ يصلح كل منهما أن يكون عبارة عن قاعدة أو ضابط، فيمكن أن تكون الكليات في الفقه قواعد إذا اشتملت على فروع من أبواب، وإذا دارت المسائل المنطوية تحتها على باب واحد فهي ضوابط.

ثم أضاف قائلا: ومن المؤلف المعهود أن الكلام الذي استهل بكلمة (كل) في الفقه انسحب عليه مفهوم (الكلية) غالبا، سواء أكان من قبيل القواعد أم الضوابط"²⁹.

ويقول الدكتور ناصر الميمان: "الكلية الفقهية في الاصطلاح هي حكم كلي فقهي مصدر بكلمة (كل) ينطبق على فروع كثيرة مباشرة"³⁰.

وعرفها الدكتور رشيد المدور بأنها: "عبارة عن قاعدة أو ضابط فقهي مصدرين بكلمة (كل)، ويرد عليها ما يرد عليهما من استثناءات"³¹.

- الاتجاه الثالث: جعلها تشمل بالإضافة إلى القواعد والضوابط المصدرة ب (كل) الأحكام الفقهية المصدرة كذلك بلفظ (كل)؛

وفي هذا الصدد يقول الدكتور يعقوب الباحثين: "لعل سبب تسميتها بالكليات مع أن القواعد والضوابط من الكليات، أيضا، هو أن المعاني المذكورة في الكليات تنصدرها كلمة (كل)

ثم يضيف قائلا: والملاحظ على أغلب هذه الكليات أنها نوع من الأحكام الفقهية الجزئية ولم يختلف كثير منها عن ذلك إلا بتصدر كلمة "كل" فيها"³².

وقد يخلط البعض بين هذا النوع من الكليات والضوابط الفقهية؛ لأجل العموم الوارد فيها بسبب صيغة كل الدالة عليه، والأمر ليس كذلك؛ لأنه عموم يختص بالأشخاص المتعلقة بهم هذه الأحكام، وهو عموم لا يكفي لاعتبارها ضوابط فقهية؛ لما يُعلم من أن الضابط الفقهي تندرج تحته أكثر من مسألة من باب

واحد، وهو ما لا يتحقق في مثل هذا النوع من الكلوية الفقهية .

2.2. المطلب الثاني : دراسة مدونة الإمام مالك :

2.2.1. أولاً: تسمياتها:

تعددت أسماء وألقاب هذا التأليف الفريد، ويرجع ذلك إلى مكانته الكبيرة ودرجته الرفيعة داخل المذهب المالكي خصوصاً وفي الفقه الإسلامي عموماً³³، وهذه أبرز أسمائه:

- المدونة أو المدونة الكبرى: وهو اسم مفعول لفعل "دَوَّنَ" بمعنى جمع، تقول: دونت الكتب تدويناً أي: جمعتها³⁴، ويعتبر هذا الاسم أشهر أسمائها وأكثرها تداولاً بين الفقهاء، وقد سميت به لكونها تجمع مسائل فقهية كثيرة للإمام مالك رواها عنه سحنون عن ابن القاسم³⁵.

- الأُسدية: سميت بذلك نسبة إلى أسد بن الفرات؛ فلما قدم أسد مصر أتى إلى ابن وهب وقال: هذه كتب أبي حنيفة، وسأله أن يجيب فيها على مذهب مالك. فتورع ابن وهب وأبى. فذهب إلى ابن القاسم فأجابه إلى ما طلب. فأجابه فيما حفظ عن مالك بقوله. وفيما شك قال: أخال وأحسب وأظن به، ومنها ما قال فيه، سمعته يقول في مسألة كذا وكذا. ومسألتك مثله، ومنه ما قال فيه باجتهاده على أصل قول مالك، ولذلك سميت الأُسدية³⁶.

- المختلطة: أطلق عليها هذا الاسم نظراً لاختلاط مسائلها ومواضيعها الفقهية قبل أن يرتبها ويهذبها ويؤوبها الإمام سحنون؛ فبعد أن ارتحل سحنون بالأُسدية إلى ابن القاسم قام هذا الأخير بالاستدراك عليها، وأسقط منها ما كان يشك فيه من قول مالك، لأنه كان أملاها على أسد من حفظه، ونظر سحنون فيها نظراً آخر فهذبها، وبوّبها ودونّها، وألحق فيها من خلاف كبار أصحاب مالك ما اختار ذكره، وذيل أبوابها بالحديث والآثار، إلا كتباً منها مفرقة، بقيت على أصل اختلاطها في السماع³⁷؛ فلذلك سميت بالمختلطة.

وكتب ابن القاسم إلى أسد أن يعارض كتبه على كتب سحنون وأخبره برجوعه عن أشياء رواها ابن الفرات عنه في أُسديته، فأبى ذلك فلما بلغ ابن القاسم امتناع أسد، قال: اللهم لا تبارك في الأُسدية. فصارت مرفوضة وأقبل الناس على مدونة سحنون³⁸.

فبناء على ما تقدم ذكره يتبين أن مسمى الأُسدية يرجع إلى أصل سماع أسد بن الفرات من ابن القاسم وما عرضه عليه من الكتب المدونة على مذهب الإمام مالك، بينما اسم المدونة ينطبق على ما راجعه ونقّحه سحنون من كتب الأُسدية، في حين يرجع أصل مسمى المختلطة إلى تلك الكتب التي بقيت على أصل اختلاطها ولم يشملها تنقيح وتهذيب الإمام سحنون³⁹.

- الكتاب: يقول الإمام العدوي: "وإذا أطلق الكتاب فإنما يريدونها -أي المدونة- لصيرورته عندهم علماً بالغلبة عليها؛ كالقرآن عند هذه الأمة، وكتاب سيويه عند النحويين"⁴⁰.

هذا وتلقب المدونة ب: "الأم"⁴¹؛ حيث تعتبر أهم أمهات المذهب المالكي ودواوينه⁴² العتيقة والعريقة، ولهذا قال مهذبها البراذعي في مستهل تهذيبه: "هذا كتاب قصدت فيه إلى تهذيب مسائل المدونة

والمختلطة خاصة دون غيرها، إذ هي أشرف ما ألف في الفقه من الدواوين⁴³.

2.2.2. ثانياً: أصلها وأهميتها:

أ- أصل فكرة تأليفها:

أصل المدونة هي الأسدية نسبة إلى أسد بن الفرات الذي يرجع إليه الفضل في فكرة تأليفها والسبق إلى تدوينها وجمع مضامينها، فبعدما قام خالد بن أبي عمران التّجيبّي قاضي تونس (ت127هـ) بتوجيه مجموعة من الأسئلة الفقهية التي قدم بها من طرف أهل أفريقية إلى فقهاء المدينة، وأجابوه عنها، ورجع بها خالد لأهله بأفريقية ليعلموا بعض أمر دينهم. فبقيت تلك الأسئلة وأجوبتها متداولة بين أهل أفريقية يتدارسها الطلبة عن شيوخهم، ومن بين هؤلاء كان علي بن زياد تلميذ خالد بن أبي عمران، والذي اشتهر بعد ذلك بالعلم والفضل بين أهل أفريقية، حيث قام بتصنيف تلك الأجوبة على حسب أبواب الفقه، ودونها في كتاب أطلق عليه اسم: "خير من زنته".

فلما رحل أسد بن الفرات تلميذ علي بن زياد إلى المشرق رغب أن يصنع مثل ما صنع شيخه وشيخ شيخه خالد بن أبي عمران مع شيء من التوسع في ذلك، فكانت الأسدية التي هي أصل المدونة.

وفي ذلك يقول الشيخ محمد الشاذلي: "إن الأجوبة التي تلقاها -أي: خالد بن أبي عمران- عن الأسئلة التي كلفه بالسؤال عنها أهل إفريقية تعد بحق أصلاً للمدونات التي جاءت بعده. ولعل أسد بن الفرات القيرواني إنما أخذ فكرة المدونة التي أصبحت أساساً للفقه المالكي بعدما هذبها وحققها سحنون عن خالد بن أبي عمران التونسي؛ لأنه لا شك كما أخذ أسد عن علي بن زياد الآخذ عن ابن أبي عمران تلقى هذه الأجوبة فأوحت إليه لما شرّق أن يصنع كما صنع شيخه. فابن أبي عمران التونسي هو السابق لهذه الأجوبة التي أطلق عليها فيما بعد اسم المدونة"⁴⁴.

فكرة المدونة كانت قابضة في ذهن أسد حين خروجه إلى المشرق، حيث لقي الإمام مالكا وسمع منه فلما فرغ من سماعه قال له: زدني، فقال له: حسبك ما للناس، وكان مالك إذا سئل عن مسألة كتبها أصحابه فيصير لكل واحد سماع مثل سماع ابن القاسم، فرأى أسد أمراً يطول عليه ويفوته ما رغب فيه من لقي الرجال والرواة فرحل إلى العراق إلى محمد بن الحسن ولازمه وكان يخصه بمجلس وحده ليلاً، ثم رجع إلى مصر ولازم ابن القاسم، وقال: أيها الناس إن كان مالك قد مات فهذا مالك، ولا زال يسأل ابن القاسم وهو يجيبه حتى دَوّن ستين باباً وسمّاها الأسدية⁴⁵.

ب- أهميتها في المذهب المالكي:

للمدونة منزلة عظيمة ومكانة كبرى في مذهب إمام دار الهجرة لكونها تجمع آراء وتأملات أعلام المذهب وفقهائه في مقدمتهم رائده ومؤسسه الإمام النحرير مالك بن أنس، فكانت بذلك أصل المذهب المالكي وعمدته والمرجع روايتها على سائر الأمهات وعليها الاعتماد في الفتوى والأحكام والقضاء عند علماء المذهب حتى أضحت ثاني أهم كتاب فيه بعد الموطأ.

يقول الإمام سحنون: "عليكم بالمدونة فإنها كلام رجل صالح، وروايته: وكان يقول إنما المدونة من العلم بمنزلة أم القرآن من القرآن. تجزي في الصلاة عن غيرها، ولا تجزي غيرها عنها. أفرغ الرجال فيها عقولهم، وشرحوها وبينوها فما اعتكف أحد على المدونة ودارسها إلا عرف ذلك في روعه وزهده، وما عداها إلى غيرها إلا عرف ذلك فيه"⁴⁶.

وقال عنها ابن رشد الجد: "هي مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك - رحمه الله-، ويروى أنه ما بعد كتاب الله كتاب أصح من موطأ مالك - رحمه الله-، ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدونة. والمدونة هي عند أهل الفقه كتاب سيبويه عند أهل النحو، وكتاب إقليدس عند أهل الحساب، وموضعها من الفقه موضع أم القرآن من الصلاة، تجزي من غيرها ولا يجزي غيرها منها"⁴⁷.

وعن مكانتها ومنزلتها في المغرب يقول القاضي عياض: "وهي أصل المذهب؛ المرجح روايتها على غيرها عند المغاربة؛ وإياها اختصر مختصروهم؛ وشرح شارحوهم؛ وبها مناظرتهم ومذاكرتهم"⁴⁸.
وأثنى عليها الحطاب بقوله: "المدونة أشرف ما ألف في الفقه من الدواوين، وهي أصل المذهب وعمدته"⁴⁹.

وبهذا تبرز مكانة المدونة العظيمة عند العلماء والفقهاء.

2.2.3. ثلثا: شروحها ومختصراتها:

كثرت العناية بالمدونة شرحا وتهديبا واختصارا وزيادة لما لها من الأهمية الكبيرة والمكانة العالية، ومما يذكر في هذا المجال ما يلي:

أ- شروحها:

منها:

- شرح المدونة، لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس (ت260هـ)⁵⁰؛
- النوادر والزيادات، على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، لابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ)⁵¹؛
- شرح المدونة، للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت422هـ)⁵²؛
- الجامع لمسائل المدونة، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن يونس (ت451هـ)⁵³؛
- النكت والفروق لمسائل المدونة، لعبد الحق بن محمد بن هارون السهمي (ت466هـ)⁵⁴؛
- شرح المدونة، لأبي الوليد الباجي (ت474هـ)⁵⁵؛
- التبصرة تعليق على المدونة، لأبي الحسن علي بن محمد اللخمي (ت478هـ)⁵⁶؛
- التعليقة على المدونة، لأبي عبد الله محمد بن علي المازري (ت536هـ)⁵⁷؛
- طراز المجالس شرح المدونة، لأبي علي سند بن عنان (ت541هـ)⁵⁸؛
- التنبهات المستنبطة، لعياض بن موسى اليخضبي (ت544هـ)⁵⁹؛
- مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، لأبي الحسن علي بن

سعيد الرجراجي (ت بعد 633هـ)⁶⁰.

ب- مختصراتها:

ومنها:

- اختصار مسائل المدونة، لحمديس بن ابراهيم بن أبي محرز المصري (ت 299هـ)⁶¹؛
- مختصر المدونة إلا الكتب المختلطة منها، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عيشون الطُّيُّطِيُّ (ت 341هـ)⁶²؛

• مختصر المدونة، لمحمد بن عبد الملك الخولاني (ت 364هـ)⁶³؛

• التهذيب لمسائل المدونة، لأبي سعيد البراذعي (ت 372هـ)⁶⁴؛

• مختصر المدونة، لابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)⁶⁵؛

• كتاب المهذب في اختصار المدونة، لأبي الوليد الباجي (ت 474هـ)⁶⁶؛

• مختصر المختصر في مسائل المدونة، لأبي الوليد الباجي (ت 474هـ)⁶⁷؛

• التهذيب على التهذيب، لأبي الطاهر إبراهيم بن بشير التنوخي (ت 520هـ)⁶⁸.

3. المبحث الثاني: أصول الكليات الفقهية للإمام مالك من خلال المدونة

ارتكز منهج الإمام مالك الفقه في المدونة على بناء الفروع على أصولها الاستدلالية، وتعددت الأدلة الشرعية التي تأسست عليها كلياته الفقهية -رحمه الله- ومن أبرزها:

3.1. المطلب الأول: القرآن الكريم:

استندت كثير من الكليات الفقهية للإمام مالك إلى هذا الأصل المتين والدستور العظيم ومن الأمثلة على ذلك:

- قال مالك: كل شيء يكون فيه الهدى لا يجده الحاج والمعتمر فالصيام يجزئ موضع هذا الهدى⁶⁹.

فالعاجز عن الهدى أو عن ثمنه؛ أباح له الله -عز وجل- البديل وهو أن يصوم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله، قال - سبحانه ﴿بِمَسِّ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾⁷⁰.

وقد أجمع العلماء على أن الصوم لا سبيل للمتمتع إليه إذا كان يجد الهدى⁷¹.

وقد استثنى مالك كلا من فدية الأذى وجزاء الصيد من الحكم؛ وذلك لقوله تعالى عن فدية الأذى: ﴿بِمَسِّ كَانٍ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَهَدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ نُسُكٌ﴾⁷². وعن جزاء الصيد: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَفْتَلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَبْرَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَالِكَ

صِيَاماً⁷³.

- مثال آخر: قال مالك: وكذلك كل من تبرع بكفالة فإنها له لازمة⁷⁴.
الحجة لذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁷⁵، وهذا عقد، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ
الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾⁷⁶، والكفالة عهد.

وكذلك قوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»⁷⁷، وقوله: «الزعيم غارم»⁷⁸.
فمن ألزم نفسه معروفا لزمه، وفي هذا يقول مالك: "يلزم المعروف من أوجبه على نفسه، والكفالة
معروف وهي حمالة وهي لازمة كالدين"⁷⁹.

3.2.3. المطالب الثاني: السنة النبوية:

من الأصول التي بنيت عليها كليات مالك الفقهية حديث رسول الله ﷺ وهناك شواهد كثيرة تدل
على ذلك منها:

- قال مالك: كل من صلى في بيته ثم أقيمت الصلاة وهو في المسجد أعاد إلا المغرب⁸⁰.
وردت عدة أحاديث تدل على مشروعية إعادة الصلاة في المسجد جماعة في حق من صلاها وحده،
من أبرزها ما يلي:

عن بسر بن محجن عن أبيه محجن: «أنه كان في مجلس مع رسول الله ﷺ فأذن بالصلاة، فقام رسول
الله ﷺ فصلى ثم رجع، ومحجن في مجلسه لم يصل معه، فقال له رسول الله ﷺ: ما منعك أن تصلي مع
الناس ألسنت برجل مسلم؟ فقال: بلى يا رسول الله، ولكنني قد صليت في أهلي، فقال له رسول الله ﷺ: إذا
جئت فصل مع الناس وإن كنت قد صليت»⁸¹.

وعن جابر بن يزيد بن الأسود عن أبيه قال: «شهدت مع النبي ﷺ حجته، فصليت معه صلاة الصبح
في مسجد الخيف، قال: فلما قضى صلاته وانحرف، إذا هو برجلين في أخرى القوم لم يصلوا معه، فقال:
علي بهما، فجيء بهما ترعد فرائصهما⁸²، فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ فقالا: يا رسول الله إنا كنا قد
صلينا في رحالنا، قال: فلا تفعلوا إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما
نافلة»⁸³.

هذا وإنما استثنت صلاة المغرب من هذا الحكم؛ لأنها وتر فإذا أعادها حصل وتران في ليلة من
جنس، وذلك ممنوع، ولأن إحدى الصلاتين تكون متنفلاً بها، والتنفل لا يكون بثلاث ركعات⁸⁴.

- شاهد آخر: ورد في المدونة: "قلت: رأيت إن تزوج امرأة وابنتها في عقدة واحدة وللأم زوج ولم
يعلم بذلك، فعلم بذلك أيكون نكاح البنت جائزاً أم لا في قول مالك؟ قال: ذلك لا يجوز؛ لأن من قول
مالك كل صفقة وقعت بحلال وحرام، فلا يجوز ذلك عنده في البيوع. قال: وقال مالك: وأشبه شيء

بالبیوع النکاح".⁸⁵

لا يجوز أن يقع في صفقة واحدة في بيع من البيوع ما حرمه الله من المعاملات والشروط وإن وقع من ذلك شيء كان باطلا؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله عز وجل فهو باطل وإن كان مائة شرط»⁸⁶، "يعني: ليس في حكم الله وفيما أباحه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ"⁸⁷.

ولقوله -عليه الصلاة والسلام- لبلال -رضي الله عنه- عندما باع صاعين من تمر بصاع: «من أين هذا؟» فقال بلال: من تمر كان عندنا رديء، فبعت منه صاعين بصاع لِنُطْعِمَ النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ عند ذلك: «أوه عين الربا»⁸⁸ عين الربا لا تفعل؛ ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتر به»⁸⁹، وفي رواية: «هذا الربا فردوه ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا»⁹⁰.

فقوله: «فردوه» يدل على وجوب فسخ صفقة الربا، وأنها لا تصح بوجه.

وإنما تبطل الصفقة كلها في قول مالك وإن كان بعضها محرما وبعضها مباحا؛ لأنه إذا بطل بعض الصفقة بطلت كلها فهو جزء داخل في حقيقتها ومؤثر في صحتها ويؤيد ذلك حديث بلال؛ إذ لو صحت الصفقة بوجه لصحها -عليه الصلاة والسلام- كأن يأمره برد الزيادة على الصاع، ولكن فسخه لها يدل على بطلانها وإن كانت في أصلها بيعا والبيع مباح إجماعا⁹¹.

3.3. المطلب الثالث: الإجماع:

يعد الإجماع هو الآخر من الأصول التي اعتمد عليها الإمام مالك في تأصيل كلياته الفقهية ومما يدل على ذلك:

-أولا: جاء في المدونة: "قلت: رأيت المطلقة واحدة أو اثنتين أو ثلاثا أيلزمها السكنى والنفقة في قول مالك أم لا؟ قال: قال مالك: السكنى تلزمه لهن كلهن؛ فأما النفقة فلا تلزم الزوج في المبتوتة ثلاثا، كان طلاقه إياها أو صلحا إلا أن تكون حاملا فتلزمه النفقة، والنفقة لازمة للزوج في كل طلاق يملك فيه الزوج الرجعة حاملا كانت امرأته أو غير حامل؛ لأنها تعد امرأته على حالها حتى تنقضي عدتها، وكذلك قال مالك"⁹².

تبرز الكلية وجوب النفقة على الزوج في كل طلاق رجعي ودليل ذلك الإجماع؛ وفي هذا الصدد يقول ابن المنذر: "أجمع كل من نحفظ عنه من علماء الأمصار على أن للمطلقة التي يملك زوجها رجعتها السكنى والنفقة، إذ أحكامها أحكام الأزواج في عامة أمورها"⁹³؛ لأن العصمة لم تنقطع لبقاء الموارث وللرجعة، ولأن أختها محرمة عليه، والخامسة، ولأن الرجعة لما كانت بيده أشبه من هو ممكن من الوطء"⁹⁴.

ولذلك قال الإمام مالك بعد ذكره للكلية: "لأنها تعد امرأته على حالها حتى تنقضي عدتها"⁹⁵.

وأما البائن التي لا يملك المطلق رجعتها فلا نفقة لها⁹⁶؛ لقول فاطمة بنت قيس: طلقني زوجي ثلاثا

على عهد النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «لا سكنى لك ولا نفقة»⁹⁷، "وهذا دليل بل نص على أن لا نفقة للمبتوتة إلا أن تكون حاملا فيكون لها النفقة بإجماع لقول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ كُنَّ هَامِلًا فَبِأَنفُسِهَا عَلَيْهِمْ حَتَّىٰ يَضَعُوا﴾⁹⁸. وفي هذا دليل بين أنهن إن لم يكن أولات حمل لم ينفق عليهن"⁹⁹.

- ثانيا: جاء في المدونة: "قال مالك: في الأنثيين القصاص، ولا أدري ما قول مالك في الرض¹⁰⁰، إلا أنه قال في الفخذ إذا كسر: فلا قود فيه، لأنه يخاف على صاحبه منه أن لا يحيا منه، فأنا أخاف أن يكون رض¹⁰⁰ الأنثيين بهذه المنزلة، فإن كان يخاف على الأنثيين هذه وكانتا متلفتين فلا قود فيهما، لأن مالكا قال: في كل ما كان متلفا من فخذ أو رجل أو صلب إذا علم أنه متلف، فلا قود فيه مثل الجائفة¹⁰¹ والمأمومة¹⁰²".¹⁰³

إنما يجب القصاص فيما تكون فيه المماثلة لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ إِغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إِغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾¹⁰⁴.

وأما ما كان مخوفا يعظم الخطر في قصاصه فلا قود فيه- كما بينت الكلية- إجماعا، قال أشهب: "اجتمع العلماء على أن لا قود من مخوف"¹⁰⁵.

وجاء في المنتقى: "القصاص في كل جرح إلا فيما أجمع العلماء على أنه لا قصاص فيه؛ كالمأمومة والجائفة وكسر الفخذ؛ ولا قود في كسر الصلب. قال ابن المواز، وأجمعنا على أنه لا قصاص في عظام العنق والفخذ والصلب وشبه ذلك من المتالف"¹⁰⁶.

3.4. المطلب الرابع: القياس:

من الأصول الاستدلالية التي تأسست عليها كليات الإمام مالك الفقهية القياس ومن شواهد ذلك في المدونة ما يلي:

- المثال الأول: "قال مالك: كل ما وقع من خشاش الأرض في إناء فيه ماء أو في قدر فيه طعام فإنه يتوضأ بذلك الماء ويؤكل ما في القدر، وخشاش الأرض: الزنبور¹⁰⁷ والعقرب والصبراز¹⁰⁸ والحنفساء¹⁰⁹ وبنات وزدان¹¹⁰ وما أشبه هذا من الأشياء"¹¹¹.

من الحجج التي استندت عليها هذه الكلية قوله عليه السلام: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء»¹¹².

فالحديث يدل بمنطوقه على أن الذباب لا ينجس الإناء الذي يقع فيه ومات، وبمفهومه على أن خشاش الأرض لا يفسد الماء والطعام الذي وقع فيه؛ حيث يقاس حكم الخشاش على الذباب بجامع اشتراكهما في علة ما ليس له دم سائل¹¹³.

- المثال الثاني: قال: وسألت ابن القاسم عن خزء الطير والدجاج التي ليست بمخللة¹¹⁴. تقع في الإناء

فيه الماء ما قول مالك فيه؟ قال: كل ما لا يفسد الثوب فلا يفسد الماء، وأن ابن مسعود ذرَّقَ عليه طائر فنفضه بإصبعه...¹¹⁵.

من أبرز الأدلة التي استندت عليها هذه الكلية القياس؛ حيث ألحق حُكْم الماء الذي يسقط فيه مالا ينجس الثياب بحكم الثياب، وهو قياس من باب الأولى؛ لأن الماء أقوى حكماً في رفع النجاسة عن نفسه من الثوب لأمرين:

الأول: للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس وقلعها من الثياب والأبدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والثياب.

الثاني: أنه يدفع كثير النجاسة عن نفسه إذا كثر، وليس كذلك الثوب¹¹⁶.

وعليه فكل ما ثبت عدم تنجيسه للثوب فإنه لا ينجس الماء¹¹⁷.

3.5. المطلب الخامس: عمل أهل المدينة:

يعد عمل أهل المدينة أصلاً لكثير من كليات الإمام مالك الفقهية، ومن بين الشواهد الدالة على ذلك ما يلي:

- المثال الأول: "قال مالك: الفواكه كلها الجوز واللوز والتين، وما كان من الفواكه كلها مما يبس ويدخر ويكون فاكهة فليس فيها زكاة ولا في أثمانها، حتى يحول على أثمانها الحول من يوم تقبض أثمانها قال مالك: والخضر كلها: القَصْب¹¹⁸ والبَقْل¹¹⁹ والقُرْظ¹²⁰ والقَصِيل¹²¹ والبَطِيخ والقَثَاء¹²² وما أشبه هذا من الخضر، فليس فيها زكاة ولا في أثمانها حتى يحول على أثمانها الحول. قال مالك: وليس في التفاح والرمان والسفرجل وجميع ما أشبه هذا زكاة¹²³."

مما يستدل به على أنه لا زكاة في الفواكه والخضر ما يلي:

أولاً: قوله عليه الصلاة والسلام: «ليس في الخضروات صدقة»¹²⁴.

ثانياً: إن أهل المدينة النبوية جرى العمل عندهم على أنه ليس فيها زكاة، ولذلك قال الإمام مالك: "السنة التي لا اختلاف فيها عندنا، والذي سمعت من أهل العلم: أنه ليس في شيء من الفواكه كلها صدقة"¹²⁵.

وقد أكد الإمام الباجي هذا بقوله: "إنه لا اختلاف عند أهل المدينة فيما ذكره أنه لا زكاة في شيء من الفواكه"¹²⁶.

ثالثاً: ورود آثار عديدة عن الصحابة والتابعين؛ منهم علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، تدل على أنه لا زكاة في الخضر والفواكه¹²⁷.

رابعاً: تركه عليه الصلاة والسلام الزكاة عليها هو وخلفاؤه مع وجودها في عهده، ولو كانت الزكاة واجبة فيها لأمر بها

- المثال الثاني: جاء في المدونة قول ابن القاسم: "وكل من لا يرث فلا يحجب عند مالك. قلت: وهذا قول مالك؟ قال: نعم"¹²⁸.

مما اعتمد عليه مالك في تقرير هذه الكلية الفقهية عمل أهل المدينة ونص على ذلك بقوله: " الأمر المجتمع عليه عندنا، والسنة التي لا اختلاف فيها، والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا: أنه لا يرث المسلم الكافر بقرابة، ولا ولاء، ولا رحم، ولا يحجب أحدا عن ميراثه. قال مالك: وكذلك كل من لا يرث، إذا لم يكن دونه وارث، فإنه لا يحجب أحدا عن ميراثه"¹²⁹.

وهو إجماع الصحابة عدا عبد الله بن مسعود على أن من لا يرث لا يحجب وارثا وفي ذلك يقول ابن عبد البر: "ذهب ابن مسعود وحده من بين الصحابة -رضوان الله عليهم- إلى أن الكافر والعبد والقاتل يحجبون وإن كانوا لا يرثون..."¹³⁰.

ويؤيد ذلك من حيث المعقول: أنه لا معنى لأن يحجب من لا يرث غيره؛ لأن الحاجب يكون أقوى من المحجوب لكي يؤثر فيه ويحجبه من حقه كليا أو جزئيا، وغير الوارث أضعف من جميع الورثة، فكيف يعقل حجبه لأحدهم؟!

3.6. المطلب السادس: آثار الصحابة:

بنى الإمام مالك العديد من كلياته الفقهية على أقوال الصحابة وآثارهم رضوان الله عنهم ومن ذلك:
- المثال الأول: "قال مالك: كل من رعف في صلاته فإنه يقضي في بيته أو حيث أحب حيث غسل الدم عنه في أقرب المواضع إليه"¹³¹.
استدل الإمام مالك على ما قرره في الكلية الفقهية بمجموعة من الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين -رضوان الله عليهم- منها:

ما رواه مالك عن نافع: أن عبد الله بن عمر كان إذا رعف انصرف فتوضأ، ثم رجع فبنى ولم يتكلم. وأنه -أي مالكا- بلغه: أن عبد الله بن عباس كان يرعف، فيخرج فيغسل الدم عنه، ثم يرجع فيبنى على ما قد صلى.

وعن يزيد بن عبد الله بن قسيط الليثي أنه رأى سعيد بن المسيب رعف وهو يصلي، فأتى حجرة أم سلمة زوج النبي ﷺ، فأتى بوضوء فتوضأ، ثم رجع فبنى على ما قد صلى.

وعن عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي أنه قال: رأيت سعيد بن المسيب يرعف فيخرج منه الدم حتى تختضب أصابعه من الدم الذي يخرج من أنفه ثم يصلي ولا يتوضأ"¹³².

- المثال الثاني: قال مالك: وكل عدة في طلاق فإنما العدة بعد الرية، وكل عدة في وفاة فهي قبل الرية، والرية بعد العدة؛ وذلك أن المرأة إذا هلك عنها زوجها فاعتدت أربعة أشهر وعشرا فإن استرابت نفسها أنها تنتظر حتى تذهب الرية عنها، فإذا ذهب الرية فقد حلت، والعدة هي الشهور الأربعة الأول

وعشرة أيام¹³³.

دليل الكلية قول عمر بن الخطاب: "أيما امرأة طُلِّقت فحاضت حيضة أو حيضتين ثم رفعتها حيضتها فإنها تنتظر تسعة أشهر فإن بان بها حمل فذلك، وإلا اعتدت بعد التسعة ثلاثة أشهر ثم حلت"¹³⁴، وقد وأخذ مالك في ذلك بقوله، ورأى عليه الفتوى والعمل بالمدينة، ولأن الغرض من ذلك العلم ببراءة الرحم، وقد بطل أن يراعى فيه اليقين والقطع، لأن ذلك يوجب أن تجلس أقصى مدة الحمل، وأن لا يحكم ببراءة رحمها بمضي الثلاثة الأقرء، ومضي الثلاثة الأشهر لمن قد قاربت البلوغ، وذلك باطل، فلم يبق إلا أن تعتد بالتسعة أشهر لاحتمال حملها، فإذا استوقن أن لا حمل في هذه المدة، فتستأنف ثلاثة أشهر كما قال الله تعالى فيمن لسنَّ من ذوات الأقرء.

وأما المتوفى عنها زوجها فإنما تكون الرية بعد العدة خلافا للمطلقة لأنها تعتد بالشهور لا بالأقرء؛ إذا ليست الشهور أمراً يغيب عنها كالحيض، فإن جاء وقت حيضتها فلم تحضها رفعت إلى تسعة أشهر خوف الحمل، فإن لم يتبين أمره حلت، فصارت الرية طارئة على العدة، وإلى ذلك أشار الإمام مالك بقوله: "ذلك أن المرأة إذا هلك عنها زوجها فاعتدت أربعة أشهر وعشراً فإن استرابت نفسها أنها تنتظر حتى تذهب الرية عنها، فإذا ذهب الرية فقد حلت والعدة هي الشهور الأربعة الأول وعشرة أيام"¹³⁵.

3.7. المطلب السابع: مراعاة الخلاف:

من الأصول التي بنى عليها الإمام مالك بعض كلياته الفقهية أصل مراعاة الخلاف¹³⁶، ومما يؤكد ذلك ما يلي:

- المثال الأول: ورد في المدونة: "قلت: أرأيت الذي تزوجها بغير ولي أيقع طلاقه عليها قبل أن يجيز الولي النكاح، دخل بها أو لم يدخل بها؟ قال: نعم، وقال وبهذا يستدل على الميراث في هذا النكاح؛ لأن مالكا قال: كل نكاح إذا أراد الأولياء وغيرهم أن يجيزوه جاز، فالفسخ فيه تطليقة، فإذا طلق هو جاز الطلاق والميراث بينهما في ذلك"¹³⁷.

ووجه ذلك إعمال هذا الأصل في هذه الكلية أن ما اختلف في إجازته وفسخه، ففسخه بطلاق؛ كولاية العبد والمرأة، وكنكاح المحرم وكالصدوق الفاسد، وما فُسخ بطلاق يقع به التحريم، وما لم يُختلف في فسخه ففسخه بغير طلاق، ولا يقع به طلاق ولا موارثة؛ كالخامسة وأخت امرأته، أو عمتها، أو خالتها وفي هذا مراعاة لقول من قال بصحة الأنكحة المختلف فيها¹³⁸، ويؤكد ما ذكرته قول ابن القاسم: "كل ما نص الله ورسوله ﷺ على تحريمه لا يختلف فيه، فإنه يفسخ بغير طلاق. وكل ما اختلف الناس في إجازته ورده، فالفسخ فيه بطلاق"¹³⁹.

وإنما اعتبر فسخه طلاقاً بائناً؛ لأنه يعتبر نكاحاً فاسداً عند الإمام مالك حيث أعمل آثاره وأبقى على أصل المنع منه، ومما يقوي شرعية اعتماد أصل مراعاة الخلاف في مثل هذه الحالات حديث عائشة - رضي الله عنها - ونصه: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها، فنكاحها باطل - ثلاثاً - ولها مهرها بما أصاب

منها»¹⁴⁰.

فإن النبي ﷺ حكم ببطان العقد لفقده شرط الولاية؛ لكنه لم يحكم بلازم البطلان وهو إلغاء المهر، بل أعمل فيه لازم النكاح الصحيح، وهو ثبوت المهر للزوجة بقوله: «ولها مهرها بما أصاب منها» ومقتضى ذلك استحقاق المرأة للمهر بالدخول وإن كان النكاح باطلاً، وهذا يدل على أن الحكم باللازم وإبطال ملزومه عند اعتبار نقيضه مشروع.

- المثال الثاني: قلت: وكذلك الذي تزوج بشمر لم يبد صلاحه إن ماتا قبل أن يدخل بها أيتوارثان؟ قال: نعم، كذلك قال مالك لأنه إذا دخل بها ثبت نكاحها بعقد النكاح التي تزوج بها؛ لأنه نكاح حتى يفسخ إن أدرك قبل البناء وكذلك بلغني عن أثق به من أهل العلم، وكذلك أيضاً لو طلقها ثلاثاً قبل أن يفسخ نكاحه لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره. قال ابن القاسم: وأحسن ما سمعت من مالك وبلغني عنه ممن أثق: أن أنظر إلى كل نكاح إذا دخل بها فيه لم يفسخ، فإن الميراث والطلاق يكون بينهما، وإن لم يكن دخل بها، وكل نكاح لا يقر وإن دخل بها لتحريمه فإنه لا طلاق فيه ولا ميراث بينهما دخل بها أو لم يدخل وكذلك سمعت¹⁴¹.

فقد راعى الإمام مالك في هذه الكلية الخلاف حيث أثبت الطلاق والميراث في ما اختلف في إجازته وفسخه ابتداءً، مع إجازته بعد الدخول لا قبله، وفي هذا مراعاة لقول من أجاز هذا النكاح مطلقاً. وأما النكاح لا يقر وإن دخل بها لتحريمه فإنه لا طلاق فيه ولا ميراث بينهما دخل بها أو لم يدخل؛ لأنه زواج باطل باتفاق فكان وجوده كعدمه؛ إذ المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً¹⁴².

3.8. المطلب الثامن: المقاصد الشرعية:

من الأصول التي راعاها الإمام مالك في كلياته الفقهية مقاصد الشريعة الإسلامية العامة ومن شواهد ذلك ما يلي:

- المثال الأول: "قال مالك: كل أجير أو راع أو صانع يعمل لك عملاً في منزلك أو بيطار أو طبيب أو غير ذلك ممن يعمل هذه الأشياء أو جمال فكل هؤلاء ضامن لما تعدوا"¹⁴³.

فقد ضمّن مالك هؤلاء الصناع والأجراء أخذاً بمصلحة حفظ المال وصيانته باعتبارها من المقاصد الشرعية والأصول المرعية؛ إذ لو علم الصناع أنهم لا يُضَمَّنون، ويُصدَّقون فيما يدعون من التلف، لتسارعوا إلى أخذ أموال الناس، واجترؤوا على أكلها، فكان ذلك ذريعة إلى إتلاف الأموال وإهلاكها.

- المثال الثاني: جاء في المدونة: "قلت: رأيت لو أن رجلاً ادعى زرعاً في أرض، وادعى الآخر ذلك الزرع وأقاما البينة، وربُّ الأرض لا يدعي الزرع، لمن تجعل هذا الزرع؟ قال: قد أخبرتك بقول مالك في مثل هذا، أنه لا يقضي بالزرع لواحد منهما حتى يُسْتَبْرَأَ ذلك؛ ولكن يسألها يزيداه بينة. قال: والذي سمعت عنه: أن كل ما تكافأت فيه البيتان وليس هو في يد واحد منهما أن ما كان من ذلك مما لا يخاف عليه؛ مثل: الدور والأرضين تُرك حتى يأتي أحدهما بأعدل مما أتى به صاحبه فيقضى له به، إلا أن يطول

زمان ذلك ولا يأتي واحد منهما بشيء، غير ما أتيا به أولاً، فيقسم بينهما¹⁴⁴.

مما يستدل به على مضمون الكلية ما ورد عن أبي موسى: أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ في دابة ليس لواحد منهما بينة، ففضى بها بينهما نصفين¹⁴⁵.

وجاء في رواية أن رجلين ادعيا بعيرا، فأقام كل واحد منهما البينة أنه له، ففضى به النبي ﷺ أنه بينهما¹⁴⁶.

وعن أم سلمة قالت: جاء رجلان من الأنصار إلى رسول الله ﷺ يختصمان في مواريث قد دُرسَ عليها، وهلك من يعرفها فقال: «إنما أنا بشر، أفضي فيما لم ينزل عليّ في شيء برأيي، فمن قضيتُ له شيئاً من حق أخيه فإنما يقطع إسطاماً من نار». قال: فبكيا، وقال كل واحد منهما: حقّي له يا رسول الله. قال: «اذهبا فاقسما، وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم ليُخلل كل واحد منكما صاحبه»¹⁴⁷.

ومما يؤيد ما جاء في الكلية أن البيتين حجتان تعارضتا من غير ترجيح لإحدهما على الأخرى فسقطتا كالخبرين المتعارضين من غير مرجح.

وإنما قيدت الكلية بأن لا يكون الشيء المختصم عليه بيد أحد من المدعين؛ لما ورد عن جابر بن عبد الله: "أن رجلين تدعيا دابة فأقام كل واحد منهما البينة أنها دابته نتجها، ففضى بها رسول الله ﷺ للذي في يده"¹⁴⁸؛ لأن وجوده بيد أحدهما يكون مرجحاً عند التساوي مع اليمين وهو مشهور المذهب.

وفيما يخص قسمته بينهما إذا خشي عليه الفساد أو طال عليه الزمان؛ فالقصد منه دفع الضرر وتحقيق المصلحة وحفظ المال من الضياع؛ ولذلك قال ابن القاسم: لأن ترك ذلك ووقفه يصير إلى الضرر¹⁴⁹.

3.9. المطلب التاسع: سد الذرائع:

يعتبر أصل سد الذرائع من الأدلة التي ارتكزت عليها عدة كليات فقهية للإمام مالك ومما يبرهن على ذلك من المدونة ما يلي:

- المثال الأول: قال مالك: كل طلاق وقع في مرض، فالمرأة¹⁵⁰ للمرأة إذا مات من ذلك المرض، وبسببه كان ذلك لها¹⁵¹.

يستدل لهذه الكلية بفعل عثمان - رضي الله عنه - حيث حكم بذلك لزوجة عبد الرحمن بن عوف، التي كانت عنده على طلقة فسألته في مرضه الذي مات فيه أن يطلقها تطليقة هي آخر طلاقها فورئها عثمان منه، وإنما حكم بذلك سدا للذريعة؛ لأن الإنسان قد يُضَيَّق على زوجته حتى تسأله الخلع فحسم الباب بتوريثها.

وهذا حماية لثلاث الأرواح بالميراث في المرض. قال مالك في غير المدونة "ولو جاز ذلك لأضر بعض المرضى بامرأته إذا كره أن ترثه فتفتدي منه ويدعي أنها هي التي كرهته"¹⁵².

- المثال الثاني: قال مالك: كل أجير أو راع أو صانع يعمل لك عملاً في منزلك أو بيطار أو طيبب أو

غير ذلك ممن يعمل هذه الأشياء أو جَمَالَ فكل هؤلاء ضامن لما تعدوا¹⁵³.

الأصل في الصناعات ألا ضمان عليهم وأنهم مؤتمنون؛ لأنهم أُجْرَاء وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الأجراء في الائتمان، وَضَمَّنُوا بعد ذلك نظراً واجتهاداً؛ لضرورة الناس إلى استعمالهم؛ فلو علموا أنهم يؤتمنون ولا يُضَمَّنُونَ، وَيُصَدَّقُونَ فيما يدعون من التلف، لتسارعوا إلى أخذ أموال الناس، واجترأوا على أكلها، فكان ذلك ذريعة إلى إتلاف الأموال وإهلاكها، وَلَلْحَقُّ أرباب السلع في ذلك ضرراً شديداً؛ لأنهم بين أن يدفعوها إليهم فيعرضونها للهلاك أو يمسكوها مع حاجتهم إلى استعمالها فيضر ذلك بهم؛ إذ لا يحسن كل أحد أن يخيئ ثوبه ويعمل جميع ما يحتاج إلى استعماله، فكان هذا من الأمور العامة الغالبة التي يجب مراعتها والنظر فيها للفريقين جميعاً، فكان الحضر في دفعها إليهم على التضمين حتى إذا علم إهلاكها بالبيئة من غير تضييع، لم يُضَمَّنُوا، لإزالة الضرر عنهم، كما إذا لم يعلم الهلاك والتلف ضَمَّنُوا لإزالة الضرر عن أهل الأموال.

وهذا مذهب عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، ولم يعلم لهم مخالف من الصحابة، فعن علي - رضي الله عنه - أنه كان يُضَمِّن الصناعات وقال: "لا يصلح الناس إلا ذلك"¹⁵⁴.

4. خاتمة

يمكن إجمال أهم النتائج والخلاصات التي توصلت إليها في الآتي:

- اختلف في حَدِّ الكليات الفقهية، حيث عرفها بعضهم بأنها ضوابط فقهية أو قواعد فقهية خاصة، وخصها بعضهم بالقواعد والضوابط الفقهية المسورة بلفظ (كل)، في حين جعلها آخرون تشمل بالإضافة إلى القواعد والضوابط المصدرة ب (كل) الأحكام الفقهية المصدرة كذلك بلفظ (كل).

- للكليات الفقهية أهمية كبيرة في الفقه الإسلامي؛ بحيث يغني ضبطها وحسن تصورها عن حفظ الفروع اللامتناهية والجزئيات الكثيرة التي تندرج تحتها.

- للمدونة منزلة عظمى ومكانة كبرى في مذهب إمام دار الهجرة لكونها تجمع آراء وتأملات أعلام المذهب وفقهائه في مقدمتهم رائده ومؤسسه الإمام النحرير مالك بن أنس، فكانت بذلك أصل المذهب المالكي وعمدته والمرجع روايتها على سائر الأمهات وعليها الاعتماد في الفتوى والأحكام والقضاء عند علماء المذهب حتى أضحت ثاني أهم كتاب فيه بعد الموطأ، ولأهميتها فقد حظيت بعناية كبيرة من العلماء شرحاً واختصاراً وتهذيباً...

- اهتم الإمام مالك بالكليات الفقهية في كتاب المدونة، ويظهر ذلك في فتاويه وأجوبته عن المسائل المطروحة عليه حيث كانت هذه الأجوبة أحيانا عبارة عن قوانين جامعة لمسائل وفروع فقهية متنوعة.

- ترجع أصول كليات الإمام مالك الفقهية إلى أدلة شرعية متنوعة أبرزها: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، والمقاصد الشرعية العامة، وسد الذرائع، وغيرها، وبهذا يُعلم بطلان ادعاء من يتهم الإمام مالكا باتباع الهوى وخلو آرائه وفتاويه عن البرهان والدليل.

هذا ومن أهم التوصيات التي يوصي بها المقال:

- إيلاء الكليات الفقهية في المذهب المالكي خصوصاً والمذاهب الفقهية الأخرى عموماً عناية أكثر عن طريق استخراجها من بطون كتب هذه المذاهب وأمهامه وتصنيفها وترتيبها مع تأصيلها ودراستها دراسة علمية تهدف إلى بيان معانيها ودلائلها وتطبيقاتها؛ ثم إجراء مقارنات فيما بينها وذكر ما بينها من اتصال وانفصال؛ حتى تكون سهلة المنال ومرجعا للمتخصصين في الفقه الإسلامي، وكذا لغير المتخصصين فيه كرجال القانون؛

- محاولة ربط فن الكليات الفقهية بواقعنا المعاصر، وإبراز مدى قدرته على مسايرة فقه النوازل، وإيجاده للأحكام المناسبة لما يستجد من حوادث الزمان ومشكلاته الراهنة.

5. قائمة المراجع:

- تقي الدين، ع. ب. ع. ا. ا.، & تاج الدين، ع. ا. ا. (1416). الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفاسي، م. (2000). الإتيقان والإحكام في شرح تحفة الحكام. تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية.
- السبكي، ع.، & السبكي، ع. ا. (1995). الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية.
- محمد بن علي الشوكاني، م. ب. ع. (1999). إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية. دمشق: دار الكتاب العربي.
- القيرواني، ع. ا. (2013). اختصار المدونة والمختلطة. تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب. المغرب: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.
- القاضي، ع. (2000). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، وعبد القادر الصحراوي. المحمدية المغرب: مطبعة فضالة.
- القرطبي، م. (2004). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث.
- القاضي، ع. ا. (1999). الإشراف على نكت مسائل الخلاف. تحقيق: الحبيب بن طاهر. لبنان: دار ابن حزم.
- العسقلاني، أ. (1995). التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. تحقيق: أبي عاصم حسن بن عباس بن قطب. مصر: مؤسسة قرطبة.
- القرطبي، م. (1988). البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. تحقيق: محمد حجي، وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن عبد البر، ي. (1967). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.
- البرادعي، خ. (2002). التهذيب في اختصار المدونة. دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث دبي.
- القاضي، ع. (2011). التنيهات المستنبطة على الكتب المدونة. تحقيق: الدكتور محمد الوثيق، والدكتور عبد النعيم حميتي. بيروت: دار ابن حزم.
- الإدريسي، م. (2016). الإمام مالك والموطأ والمدونة بعيون مغربية. المغرب: المجلس العلمي المحلي بمراكش.

- اللخمي، ع. (2011). التبصرة. دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر.
- البخاري، م. (1987). صحيح البخاري. تحقيق: مصطفى ديب البغا. اليمامة، بيروت: دار ابن كثير.
- حافظ المغرب، ي. (2000). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار. تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية.
- شهاب الدين القرافي، أ. (1994). الذخيرة. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب.
- برهان الدين، إ. (2000). الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. تحقيق: الدكتور محمد الأحمدى. القاهرة: دار التراث للطبع والنشر.
- الحجوي الثعالبي، م. (1995). الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. لبنان: دار الكتب العلمية.
- الزرقاني، ع. أ. (2002). شرح الزرقاني على مختصر خليل. ضبط وتصحيح وإخراج الآياته: عبد السلام محمد أمين. بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1422هـ/2002م.
- النيسابوري، م. (1991). صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- القرطبي، م. (1988). المقدمات الممهدة. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الرجراجي، ع. (2007). مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها. تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، وأحم. لبنان: دار ابن حزم.
- إمام دار الهجرة، م. (1994). المدونة الكبرى. تحقيق: زكريا عميرات. لبنان: دار الكتب العلمية.
- القاضي، م. (2007). المسالك في شرح موطأ مالك. تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى. لبنان: دار الغرب الإسلامي.
- إمام دار الهجرة، م. (1985). موطأ الإمام مالك. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء التراث العربي.
- الباجي، س. (1332). المنتقى شرح الموطأ. مصر: مطبعة السعادة.

6. الحواشي:

- 1- وهو كتاب مطبوع حققه بدر العُمراني الطنجي، وصدر عن دار الكتب العلمية ببيروت، عام 2003م، ويقع هذا الكتاب في أربعة أقسام وهي: القسم الأول: في أحاديث الأحكام النبوية، والقسم الثاني: في الكليات الفقهية، والقسم الثالث: في القواعد الحكمية، وهي قواعد أكثر شمولاً واتساعاً من الكليات الفقهية، والقسم الرابع: في الألفاظ الحكمية المستعملة في الأحكام الشرعية.
- وقام الدكتور محمد أبو الأجنان بتحقيق القسم الثاني المختص بالكليات الفقهية، في رسالته العلمية لنيل درجة الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة 1404هـ الموافق ل: 1984م، وطبع مرتين؛ أولاًهما: بالدار العربية للكتاب بتونس، سنة 1997م، وأخراًهما بدار ابن حزم، ببيروت، سنة 1432هـ.
- 2- وحقق هذا الكتاب أربع:
- أولها: تحقيق محمد أبي الأجنان، في أطروحة دكتوراه بكلية الزيتونة للشريعة بتونس عام 1980م، بعنوان: الكليات الفقهية لابن غازي، وحصر عددها في أربع وثلاثين وثلاثمائة كلية.
- ثانيها: تحقيق بدر العُمراني الطنجي، وحصر عددها في اثنتين وثلاثين وثلاثمائة كلية؛ وهو مطبوع بذييل تحقيقه لكتاب "عمل من طب لمن حب" للمقري، بعنوان: "كليات المسائل الجارية عليها الأحكام" الذي صدر عن دار الكتب العلمية، سنة: 2003م.

- ثالثها: اعتناء جلال علي القذافي الجهاني، وحصر عددها في ثلاث وثلاثين وثلاثمائة كلية؛ وهو مطبوع، صدر ضمن كتابه "من خزنة المذهب المالكي" بعنوان: "الكليات الفقهية"، عن دار ابن حزم ببيروت، سنة: 2006م.
- ورابعها: اعتناء محمد بن حامد الموريتاني، بلغ عدد الكليات عنده خمسا وعشرين وثلاثمائة كلية، وهو غير مطبوع.
- 3- وهي رسالة ماجستير، أنجزت بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، بالجامعة الإفريقية في الجزائر، وصدرت عن دار ابن حزم، ببيروت، سنة: 2010م.
- 4- وهي رسالة ماجستير تحت إشراف الدكتور: عبد الله بن محمد عيسى، بكلية الشريعة في جامعة أم القرى، سنة: 2015م.
- 5- وهي الأخرى رسالة ماجستير - مكملة لتي سبقتها- تحت إشراف الدكتور: عبد الله بن محمد عيسى، بكلية الشريعة في جامعة أم القرى، سنة: 2015م. جاء هذا البحث والذي قبله ضمن مشروع علمي مشترك، قام به طلاب مركز الدراسات الإسلامية، بجامعة أم القرى شمل الكليات الفقهية عند المالكية في قسم العبادات والمعاملات.
- 6- وهي أطروحة دكتوراه نشرتها دار التراث ناشرون بالجزائر، ودار ابن حزم ببلنجان، الطبعة الأولى: 1432هـ/ 2011م.
- 7- وهي رسالة بحث الماستر ضمن وحدة: أحكام فقه الأسرة في الفقه والقانون، بكلية الشريعة بأكادير التابعة لجامعة القرويين، تحت إشراف الدكتور عبد العزيز بلاوي، سجلت سنة: 2012هـ.
- 8- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر: دار الفكر، سنة: 1399هـ/ 1979م، مادة "كل"، 122/5.
- 9- تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الهروي الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 2001م، 332/9.
- 10- لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، نشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1414هـ، مادة "كلل": 590/1، وينظر القاموس المحيط، لأبي طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة: 1426هـ/ 2005م، 1/ 1053، والكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ص: 742.
- 11- المنطق التطبيقي، للعربي اللوه، ص: 40.
- 12- سورة الحاقة، الآية: 16.
- 13- آداب البحث والمناظرة، للأمين الشنقيطي، ص: 33- 34، وينظر الكليات، للكفوي، ص: 745، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حنبكة الميداني، ص: 36- 37.
- 14- ينظر: آداب البحث والمناظرة، للأمين الشنقيطي، ص: 26- 27، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حنبكة الميداني، ص: 35.
- 15- آداب البحث والمناظرة ص: 34، وينظر: الكليات، للكفوي: 745.
- 16- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين القرافي، تحقيق: الدكتور أحمد الختم عبد الله، نشر: دار الكتبي، مصر، الطبعة الأولى: 1420 هـ/ 1999م، 1/ 154.
- 17- المصدر السابق: 1/ 150.
- 18- الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة: 1416هـ/ 1995م، 2/ 83، وهو عين ما ذكره كثير من الأصوليين مثل الزكشي، في تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، نشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى: 1418هـ/ 1998م، 2/ 650، وكمال الدين ابن إمام الكاملية، في تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، دراسة وتحقيق: عبد الفتاح

- أحمد قطب الدخيسي، نشر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى: 1423هـ/2002م، 2/ 210.
- 19- تقريب الوصول إلي علم الأصول، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ/2003م، ص: 146.
- 20- إنما قلت: "كثير من الأصوليين"؛ لأن بعض الأصوليين المتكلمين قالوا: "ليس للعموم صيغة موضوعية في اللغة والألفاظ" ينظر بيان ذلك: قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني: 1/ 154.
- 21- ينظر على سبيل المثال: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: 197/2، وإرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، نشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى: 1419هـ/1999م، 297/1.
- 22- ينظر العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي: 1/ 351.
- 23 - البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، نشر: دار الكتبي، الطبعة الأولى: 1414هـ/1994م، 4/ 84.
- 24- من أبرز من اهتم بمصطلح الكلية بشكل كبير الإمام الشاطبي في كتابه: "الموافقات"، واستعمله بعدة دلالات ومفاهيم؛ فقد أطلقه وأراد به المقاصد الشرعية أو المصالح المعتبرة شرعا بقوله: "وأعني بالكلية هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات" الموافقات: 1/ 30، وبقوله: "وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكلية دون الجزئيات" المصدر نفسه: 1/ 139، وأطلقه على العزائم فقال: "العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول". المصدر نفسه: 1/ 353.
- هذا ونجد الدكتور أحمد الريسوني أطلق على المقاصد الكبرى والقضايا الأساس العظمى التي عليها مدار الدين مصطلح: "الكلية الأساسية"، وقد ألف في ذلك كتيباً مستقلاً أسماه: "الكلية الأساسية للشرعية الإسلامية"، جاء في مقدمته، نشر: دار السلام، القاهرة، ودار الأمان، بالرباط، الطبعة الأولى: 1431هـ/ 2010م، ص: 5: " فهذا الكتاب (الكلية الأساسية للشرعية الإسلامية)، كما يدل عنوانه، يتناول القضايا الأساس والأحكام الكلية الأمهات في ديننا وشريعتنا".
- 25- ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: "فقه": 4/ 442. لسان العرب، مادة: "فقه": 5/ 3450. والقاموس المحيط، للفيروز آبادي، مادة: "فقه"، ص: 1250.
- 26- ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: 1/ 28، والبحر المحيط، وللزركشي: 1/ 15، والتمهيد في تخرج الفروع على الأصول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: 1400هـ، ص: 50، والتحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعضو القرني، وأحمد السراج، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م، 1/ 163، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام الشوكاني: 1/ 17.
- 27- مقدمة تحقيق: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: أحمد بوطاهر الخطابي، طبع بإشراف: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومتي المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، سنة: 1400هـ/1980م، ص: 113.
- 28- وقد يعبر عن الضابط بالقاعدة الفقهية وعلى ذلك أمثلة متعددة ذكر بعضها الدكتور الندوي في كتابه: القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها، نشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة: 1414هـ/1994م، ص: 50- 51.
- 29- القواعد الفقهية، للدكتور علي أحمد الندوي، ص: 53.
- 30- الكلية الفقهية: دراسة نظرية تأصيلية، لناصر بن عبد الله الميمان، بحث محكم منشور في: مجلة: العدل، العدد: 30،

- ربيع الآخر، 1427هـ، ص: 28. وينظر: المصدر نفسه، ص: 31، والكليات الفقهية وحكم التشريع في باب المياه عند الحنابلة، للدكتور عبد الله بن مبارك آل سيف ص 15.
- 31- كليات في الفقه على مذهب الإمام مالك من كتاب القوانين الفقهية لابن جزي، لرشيد المدور، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2017م، ص: 15.
- 32- القواعد الفقهية دراسة نظرية-تحليلية-تأصيلية-تاريخية، ليعقوب بن عبد الوهاب الباحثين، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م، ص: 78.
- 33- سيأتي بيان هذه الأهمية، ونظراً لأهميتها تعددت طبعاتها ومن أبرزها ما يلي:
- أول طباعة لها كانت في مصر سنة: 1323هـ، بتحقيق سيد حماد الفيومي العجاوي وآخرون، وأعيد نشر هذه الطبعة بالتصوير مرارا في دار صادر، وتقع هذه النسخة في ستة عشر جزءاً أصدرتها مكتبة السعادة في ثمانية مجلدات، ونشرتها دار صادر في ستة مجلدات، ثم تلتها طبعة المكتبة الخيرية بالقاهرة سنة: 1324هـ في أربعة مجلدات، وبها مشها كتاب: "المقدمات الممهدة" لابن رشد، وقد أعادت دار الفكر نشرها -بالتصوير- سنة 1398هـ، ونشرتها دار الكتب العلمية في بيروت، سنة: 1415هـ، وطبعها المكتبة العصرية في صيدا بلبنان سنة: 1419هـ في تسعة مجلدات، كما طبعتها دولة الإمارات العربية المتحدة في اثني عشر مجلداً، سنة: 1422هـ، بتحقيق السيد علي الهاشمي. ينظر: مقدمة اختصار المدونة والمختلطة، لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، نشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى: 1434هـ/2013م، 1/ 14-16، والإمام مالك والموطأ والمدونة بعيون مغربية، لمحمد عز الدين المعيار الإدريسي، نشر: المجلس العلمي المحلي بمراكش، الطبعة الأولى: 1438هـ/2016م، ص: 304-305.
- 34- ينظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: "دون": 3/ 164.
- 35- ينظر: القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة، للحسن زقور، نشر: دار التراث ناشرون، الجزائر، ودار ابن حزم، لبنان، الطبعة الأولى: 1432هـ/2011م، 1/ 123.
- 36- ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، وعبد القادر الصحراوي، ومحمد بن شريفة، وسعيد أحمد أعراب، نشر: مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى، 3/ 296.
- 37- يقول الدكتور أحمد نجيب: ولم أقف في تحديد تلك الأبواب التي بقيت على اختلاطها في المدونة إلا ما بلغني منقولاً عن طرّة وجدت على نسخة خطيّة لنكت عبد الحق الصقلي على المدونة يحفظ أصلها في خزانة ابن يوسف بمراكش الحمراء، وفيها ما نُصّه: "تسمية المختلطة من كتب المدونة: الصيد، الذبائح، الحج الثالث، الأفضية، الشفعة، القسمة، الغصب، حريم البئر (أو الآبار)، الرهون، اللقطة، الضّوال، الوديعة، العارية، الهبات، الجراحات، السرقة، المحاربين، الرجم، القذف، الديات". ووقف في «التنبيهات» على قول القاضي: «والمسائل المختلطة من مسائل إقرار المديان إلى مسألة الصبي يدفع إليه سلاح ثابتة في كثير من النسخ، وكانت ثابتة في كتاب ابن عتاب، وكتب عليها: لم يقرأها سحنون، وقد قرأها ابن وضاح، وكانت ثابتة في كتاب ابن المرابط، وقرأها على ابن عتاب». مقدمة اختصار المدونة لابن أبي زيد، لأحمد نجيب: 1/ 12-13.
- هذا وقد قام سليمان بن عبد الملك بن المبارك الملقب بأبي المشتري بتبويب الكتب المختلطة الباقية على سحنون من المدونة. ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 6/ 146.
- 38- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 3/ 298-299.
- 39- ينظر: مقدمة اختصار المدونة لابن أبي زيد، لأحمد نجيب: 1/ 12.
- 40- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، لأبي الحسن علي بن أحمد بن مكرم العدوي، تحقيق: يوسف الشيخ

- محمد البقاعي، نشر: دار الفكر، بيروت، سنة: 1414هـ/1994م، 1/38. وينظر: المقدمات الممهّدات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: محمد حجي، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1408هـ/1988م، 1/44-45.
- 41- ينظر: تحرير الكلام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد المعروف بالحطاب الرُّعيني، تحقيق: عبد السلام محمد الشريف، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1404هـ/1984م، ص: 33.
- 42- تنظر أمهات المذهب المالكي ودواوينه: النوادر والزيادات، لابن أبي زيد: 1/9-12.
- 43- التهذيب في اختصار المدونة، لأبي سعيد خلف بن أبي القاسم الأزدي البراذعي، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، نشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى: 1423هـ/2002م، 1/167. وينظر: الجامع لمسائل المدونة، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، نشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، توزيع: دار الفكر، الطبعة الأولى: 1434هـ/2013م، 1/8، والمقدمات الممهّدات، لابن رشد: 1/44، 2/310.
- 44- مقدمة تحقيق موطأ مالك برواية زياد بن علي، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1440هـ/1980م، ص: 24.
- 45- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 3/291-293، 3/296-297.
- 46- ترتيب المدارك، لعياض: 3/300، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين إبراهيم بن فرحون، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد، نشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، 1/306.
- 47- المقدمات الممهّدات، لابن رشد: 1/44-45.
- 48- ترتيب المدارك، لعياض: 3/299.
- 49- مواهب الجليل، للحطاب: 1/34.
- 50- ينظر: الديباج المذهب، لابن فرحون: 2/175، وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن مخلوف، تعليق: عبد المجيد خيالي، نشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى: 1424هـ/2003م، 1/105، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد الحجوي الثعالبي، نشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى: 1416هـ/1995م، 2/121.
- 51- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 6/217، والديباج المذهب، لابن فرحون: 1/429، وسير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1405هـ/1985م، 17/11، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/144.
- 52- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 7/222، والديباج المذهب، لابن فرحون: 2/28، والفكر السامي، للحجوي: 2/236، والأعلام، لخير الدين الزركلي، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002م، 4/184.
- 53- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 8/114، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/165، والفكر السامي: للحجوي: 2/245.
- 54- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 8/72، والديباج المذهب، لابن فرحون: 2/56، وسير أعلام النبلاء، للذهبي: 18/301، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/173، والأعلام، للزركلي، 3/282.
- 55- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 8/124، والديباج المذهب، لابن فرحون: 1/384، والفكر السامي، للحجوي: 2/252، والأعلام، للزركلي، 3/125.
- 56- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 8/109، والديباج المذهب، لابن فرحون: 2/105، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/173، والفكر السامي: للحجوي: 2/250.
- 57- ينظر: أزهار الرياض، لأبي العباس المقري: 3/166، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/187.

- 58- ينظر: الديباج المذهب، لابن فرحون: 1/ 399، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/ 184، والفكر السامي، للحجوي: 2/ 492.
- 59- ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: 20/ 215، والديباج المذهب، لابن فرحون: 2/ 49، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/ 205، والفكر السامي، للحجوي: 2/ 261.
- 60- ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأبي العباس أحمد بابا التنبكتي، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، نشر: دار الكاتب، ليبيا، الطبعة الثانية: 2000م، ص: 316.
- 61- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 4/ 384، والديباج المذهب، لابن فرحون: 1/ 342.
- 62- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 6/ 173، والديباج المذهب، لابن فرحون: 2/ 204، وشجرة النور الزكية، لمحمد بن مخلوف: 1/ 133، والفكر السامي، للحجوي: 2/ 457.
- 63- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 7/ 20، والفكر السامي، للحجوي: 2/ 457.
- 64- ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: 17/ 523، والديباج المذهب، لابن فرحون: 1/ 349، والفكر السامي، للحجوي: 2/ 243، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 2/ 156-157، والأعلام، للزركلي: 2/ 311.
- 65- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 6/ 217، والديباج المذهب، لابن فرحون: 1/ 429، وشجرة النور الزكية، لابن مخلوف: 1/ 668، والفكر السامي، للحجوي: 2/ 140-141.
- 66- ينظر: ترتيب المدارك، لعياض: 8/ 124، والديباج المذهب، لابن فرحون: 1/ 384.
- 67- ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: 18/ 538، والديباج المذهب، لابن فرحون: 1/ 384.
- 68- ينظر: الديباج المذهب، لابن فرحون: 1/ 265.
- 69 - المدونة، لمالك بن أنس، تحقيق: زكريا عميرات، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1415هـ/1994م، 1/ 414-415. وينظر المصدر نفسه: 1/ 402.
- 70 - سورة البقرة، الآية: 195.
- 71 - ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، سنة: 1387هـ، 8/ 343-344، والمسالك في شرح موطأ مالك، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، تعليق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، نشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 1428هـ/2007م، 4/ 341.
- 72 - سورة البقرة، الآية: 195.
- 73 - سورة المائدة، الآية: 97.
- 74 - المدونة، لمالك بن أنس: 4/ 101.
- 75 - سورة المائدة، الآية: 1.
- 76 - سورة الإسراء، الآية: 34.
- 77 - أخرجه أبو داود في سننه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، نشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى: 1430هـ/2009م، في كتاب: الصلح، باب: في الصلح، برقم: 3594، والترمذي في سننه، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، نشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية: 1395هـ/1975م كتاب: الأحكام، باب: ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، برقم: 1352. وقال: "حسن صحيح".
- 78 - أخرجه أبو داود في كتاب: البيوع، باب: في تضمين العارية، برقم: 3565، والترمذي في كتاب: البيوع، باب: ما جاء في أن العارية مؤداة، برقم: 1265، وابن ماجه في سننه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، ومحمد كامل قره بللي،

- وعبد اللطيف حرز الله، نشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى: 1430هـ/2009م، في أبواب: الصدقات، باب: الكفالة، برقم: 2405. وقال عنه الترمذي: "حسن غريب" سنن الترمذي: 3/ 565.
- 79- المدونة، لمالك بن أنس: 4/ 102. وتنظر أدلة هذه الكلية: بداية المجتهد، ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، نشر: دار الحديث، القاهرة، سنة: 1425هـ/2004م، 4/ 79-80، وروضة المستبين في شرح كتاب التلقين، لعبد العزيز بن إبراهيم التونسي المعروف بابن بزيزة، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، نشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1431هـ/2010م، 2/ 1166-1167، والذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، نشر: دار الغرب، بيروت، سنة 1994م، 9/ 208، وشرح ميارة الفاسي، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الفاسي، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة: 1420هـ/2000م، 1/ 196. وللوقوف على أمثلة أخرى ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 1/ 447، 2/ 178.
- 80 - المدونة، لمالك بن أنس: 1/ 179.
- 81 - أخرجه مالك بن أنس الأصبحي في الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي، مصر، سنة: 1406هـ/1985م، كتاب: صلاة الجماعة، باب: إعادة الصلاة مع الإمام، برقم: 296. "، والحاكم في مستدرکه، بتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1411هـ/1990، كتاب الإمامة وصلاة الجمعة، باب: التأمين، برقم: 890. وقال عنه: "حديث صحيح".
- 82 - الفريضة لحم عند نُغْض الكَتِف في وسط الجَنَب عند مَنَبِض القلب، وهما اللتان يفترضان عند الفزعة، يعني ارتعادهما. كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، نشر: دار ومكتبة الهلال، 7/ 112.
- 83 - أخرجه الترمذي في جامعه في أبواب: الصلاة، باب: ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة، برقم: 219. وقال عنه: حسن صحيح. سنن الترمذي: 1/ 424.
- 84 - الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، نشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1420هـ/1999م، 1/ 268، وينظر: التبصرة، لأبي الحسن علي بن محمد اللخمي، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى: 1432هـ/2011م، 1/ 333.
- 85 - المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 194.
- 86 - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب: العتق والولاء، باب: مصير الولاء لمن اعتق، برقم: 1477، ومسلم في المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب: العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، برقم: 1504.
- 87 - التمهيد، لابن عبد البر: 7/ 117.
- 88 - أي: هو الربا المحرم نفسه لا ما يشبهه. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 3/ 358.
- 89 - أخرجه البخاري في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، نشر: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة: 1407هـ/1987م، كتاب: الوكالة، باب: إذا باع الوكيل شيئاً فأسداً فبيعه مردود، برقم: 2188، ومسلم في كتاب: المساقاة، باب: بيع الطعام مثلاً بمثل، برقم: 1594.
- 90 - أخرجه مسلم في كتاب: المساقاة، باب: بيع الطعام مثلاً بمثل، برقم: 1594.
- 91 - للوقوف على شواهد أخرى ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 1/ 126، 2/ 372.
- 92 - المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 48.

- 93- الإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: أبي حماد صغير أحمد الأنصاري، نشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: 1425هـ/2004م، 5/ 344.
- 94- التبصرة، للحمي: 5/ 2278.
- 95- المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 48.
- 96- وأما السكنى فتجب لها على الزوج في مذهب مالك، لما جاء في المدونة: "قلت: رأيت المطلقة واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً أيلزمها السكنى والنفقة في قول مالك أم لا؟ قال: قال مالك: السكنى تلزمه لهن كلهن؛ فأما النفقة فلا تلزم الزوج في المبتوتة ثلاثاً". المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 48. واستدل على ذلك بعمل أهل المدينة حيث قال: "وهذا الأمر عندنا". الموطأ، لمالك بن أنس: 2/ 581. وتنظر أدلة ذلك في: القبس، لابن العربي، ص: 752.
- 97- أخرجه مسلم في كتاب: الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، برقم: 1480، والترمذي في جامعه، كتاب: الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة، برقم: 1180. واللفظ له، وقال: "حسن صحيح".
- 98- سورة الطلاق، الآية: 6.
- 99- التمهيد، لابن عبد البر: 19/ 141، وينظر: المصدر نفسه: 19/ 143، والاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأئمة، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة: 2000م، 6/ 165، والتبصرة، للحمي: 5/ 2278-2279.
- 100- الرُّضُّ : ذُقُّ الشَّيْءِ. كتاب العين، للفراهيدي، مادة: "رض": 7/ 8.
- 101- هي الجراح التي تصل إلى الجوف. ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد: 4/ 202.
- 102- هي الجراح التي تصل أم الدماغ. ينظر: المصدر السابق: 4/ 202.
- 103- المدونة، لمالك بن أنس: 4/ 565.
- 104- سورة البقرة، الآية: 193، ينظر: الذخيرة، للقرافي: 12/ 325.
- 105- النوادر والزيادات، لابن أبي زيد: 14/ 38، وينظر: المنتقى، للباقي: 7/ 88، والمختصر الفقهي، لمحمد بن محمد بن عرفة الورغمي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، نشر: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى: 1435هـ/2014م، 10/ 37.
- 106- المنتقى، للباقي: 7/ 88. وللوقوف على أمثلة أخرى ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 4/ 251، 2/ 348.
- 107- الزنبور: طائر يلسع. كتاب العين، للخليل الفراهيدي: مادة: "زبر"، 7/ 400.
- 108- والصَّرَارُ: بالصاد المهملة وتشديد الراء الأول: هو الجُدْجُدُ، وَهُوَ أَكْبَرُ مِنَ الْجُنْدُبِ، وَبَعْضُ الْعَرَبِ يُسَمِّيهِ الصَّدَى. سمي بصوته؛ يقال: صَرَّ وصرصر: إذا صاح. ينظر: لسان العرب، لابن منظور: مادة: "صرر"، 4/ 455، والتنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، تحقيق: الدكتور محمد الوثيق، والدكتور عبد النعيم حميتي، نشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة: الأولى، 1432 هـ/ 2011م، 1/ 35.
- 109- الخُنْفَسَاءُ: دَوِيَّةٌ سوداء تكون في أصول الحيطان منتنة الريح. كتاب العين، للخليل الفراهيدي: مادة: "خنفس"، 4/ 331، ولسان العرب، لابن منظور: مادة: "خنفس"، 6/ 73.
- 110- بنت وَرْدَانَ: دَوِيَّةٌ نحو الخنفساء حمراء اللون وأكثر ما تكون في الحمامات وفي الكُنْفِ. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد الفيومي، نشر: المكتبة العلمية، بيروت، مادة: "ورد"، 2/ 655.
- 111- المدونة، لمالك بن أنس: 1/ 115.
- 112- أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، برقم: 5445.
- 113- ينظر: الجامع، لابن يونس: 1/ 77-78.
- 114- المخلاة: تَقْمُ المزابل وتَأْكُلُ الأقدار والجيف. ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 1/ 116، والبيان والتحصيل والشرح

- والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: محمد حجي، وآخرون، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1408هـ/1988م، 1/139.
- 115 - المدونة، لمالك بن أنس: 1/116-117.
- 116 - ينظر: الاستذكار، لابن عبد البر: 1/160، وبداية المجتهد، لابن رشد: 1/91.
- 117 - للوقوف على نماذج أخرى ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 2/325، 3/380.
- 118- القُضْب: هي الفصفصة التي تأكلها الدواب، وقيل كل نبت اقتُضِب وأكل رطباً. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، نشر: المكتبة العتيقة، ودار التراث، مادة: "قضب": 2/189.
- 119- البُقْل: كل نبات اخضرت له الأرض. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة: 1407هـ/1987م، مادة: "بقل": 4/1636.
- 120- الفُرْط: الذي تُغلفه الدواب، وهو شبيه بالزُّرْبَة، وهو أجل منها وأعظم ورَقاً. لسان العرب، لابن منظور، مادة: "قرط": 7/373.
- 121- الفَصِيل: ما اقتُصِل -أي قطع- من الزرع أخضر. المصدر السابق، مادة: "فصل": 11/558.
- 122- القِثَاء: الخيار. كتاب العين، للفراهيدي، مادة: "قثأ": 5/203.
- 123 - المدونة، لمالك بن أنس: 1/341-342، وينظر: الموطأ، لمالك بن أنس: 1/276.
- 124 - أخرجه عبد الرزاق بن همام الصنعاني في مصنفه، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر: المجلس العلمي، الهند، الطبعة الثانية: 1403هـ، كتاب: الزكاة، باب: الخضر، برقم: 7185، وسليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني في الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم، نشر: دار الحرمين، القاهرة، 6/100. وقد اختلف في تصحيحه، قال الترمذي: "ليس يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء" سنن الترمذي: 3/21، وضعفه جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي في نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، نشر: مؤسسة الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، الطبعة الأولى: 1418هـ/1997م، 2/364، وقد صححه الألباني، ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: 1405هـ/1985م، 3/291-292.
- 125 - الموطأ، لمالك بن أنس: 1/276.
- 126 - المنتقى، للباجي: 2/171.
- 127 - ينظر: المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني: 4/118-120، والمصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: 1409هـ، 2/372.
- 128 - المدونة، لمالك بن أنس: 2/560-561.
- 129 - الموطأ، لمالك بن أنس: 2/520، وينظر: المدونة: 2/561.
- 130- الاستذكار، لابن عبد البر: 5/375.
- 131 - المدونة، لمالك بن أنس: 1/141-142.
- 132- أخرج هذه الآثار مالك في موطئه، كتاب الطهارة، باب: ما جاء في الرعاف، وباب: العمل في الرعاف، برقم: 77-78-79، وينظر شرحها وبيان أحكامها في الاستذكار، لابن عبد البر: 1/227-229.
- ملحوظة: قد ورد في هذا الباب حديث مرفوع غير أنه لم يثبت عن النبي ﷺ، ونصه: «إذا رُفِع أحدكم في صلاته فليصرفه فليغسل عنه الدَّم، ثم ليُعد وضوءه ويستقبل صلاته». أخرجه الدارقطني في سننه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وحسن عبد المنعم شلبي، وعبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى:

- 1424هـ/2004م، كتاب: الطهارة، باب: في الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه، برقم: 560. وقال الدارقطني فيه: في سننه، سَلِيمَانُ بْنُ أَرْقَمَ مَثْرُوكٌ. سنن الدارقطني: 1/ 278.
- وحديث: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، إِذَا رَعَفَ فِي صَلَاتِهِ تَوَضَّأَ ثُمَّ بَنَى عَلَى مَا بَقِيَ مِنْ صَلَاتِهِ. أخرجه كذلك الدارقطني في كتاب: الطهارة، باب: في الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه، برقم: 579. وقال الدارقطني فيه، في السنن، عمر بن رِيَّاحٍ وهو مَثْرُوكٌ. سنن الدارقطني: 1/ 286.
- 133 - المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 10.
- 134 - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب: الطلاق، باب: جامع عدة الطلاق، برقم: 1212.
- 135 - ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 10، والإشراف، لعبد الوهاب البغدادي: 2/ 792، والمعونة، له، ص: 922، شرح صحيح البخاري، لابن بطلال: 7/ 484-485، والجامع، لابن يونس: 10/ 569 والاستذكار، لابن عبد البر: 6/ 175 والمقدمات الممهديات، لابن رشد: 1/ 511-513. وللوقوف على أمثلة أخرى ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 1/ 577، 2/ 183.
- 136- يقصد بمراعاة الخلاف: "إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أُعْمِلَ في نقيضه دليل آخر. الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية أو (شرح حدود ابن عرفة)، لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري الرصاع التونسي، نشر: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى: 1350هـ، ص: 177. وهو من أصول الإمام مالك، قال ابن رشد: "من أصل مذهب مالك مراعاة الخلاف، وهو استحسان". البيان والتحصيل، لابن رشد: 3/ 419.
- 137 - المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 120.
- 138- ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد: 5/ 139-140، والتهيئات المستنبطة، لعياض: 2/ 540، وعقد الجواهر الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لأبي محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس السعدي، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1423هـ/2003م، 2/ 469، والتوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لضياء الدين خليل بن إسحاق الجندي، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، نشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى: 1429هـ/2008م، 4/ 240. والكليات الفقهية على مذهب الإمام مالك بن أنس، لأبي عبد الله محمد بن علي بن غازي العثماني المكناسي، اعتنى بها: جلال علي الجهاني، نشر: خزنة المذهب المالكي، بدون طبعة ولا تاريخ، كلية رقم: 4، ص: 23 و كلية رقم: 20، ص: 25.
- 139- الجامع، لابن يونس: 9/ 93.
- 140- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: النكاح، باب: في الولي، برقم: 2083، والترمذي في جامعه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، برقم: 1102، وابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، برقم: 1879. وقال عنه الحاكم: "صحيح على شرط الشيخين. المستدرک: 2/ 182.
- 141 - المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 169، وينظر: المصدر نفسه: 2/ 123، 2/ 208.
- 142- ينظر للاطلاع على هذه القاعدة وتطبيقاتها وعلاقتها بقاعدة: النهي يقتضي الفساد: الفروق، لأبي العباس شهاب الدين أحمد القرافي، نشر: عالم الكتب، بدون طبعة، وبدون تاريخ، 1/ 204-205 و 2/ 82-86، والأمنية في إدراك النية، للقرافي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 52.
- 143 - المدونة، لمالك بن أنس: 3/ 502.
- 144 - المدونة، لمالك بن أنس: 4/ 48. وينظر: المصدر نفسه: 4/ 49.
- 145 - أخرجه البزار في مسنده (البحر الزخار)، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة النبوية، الطبعة الأولى: 1409هـ/1988م، 8/ 100، برقم: 3098، والنسائي في سننه، كتاب: آداب القضاة، باب: القضاء فيمن لم تكن له بيعة، برقم:

- 5424، وفي سننه الكبرى، كتاب: القضاء، باب: الشيء يدعيه الرجلان وليس ولكل واحد منهما بيته، برقم: 5998، وقال عقبه: "إسناد هذا الحديث جيد".
- 146 - أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب: البيوع والأفضية، باب: في الرجلين يختصمان في الشيء فيقيم أحدهما بيته، برقم: 21157. وفي سننه مقال. ينظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملتن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي الشافعي، تحقيق: مصطفى أبي الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال، نشر: دار الهجرة، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى: 1425هـ/2004م، 9/ 692-693، والتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: أبي عاصم حسن بن عباس بن قطب، نشر: مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة الأولى: 1416هـ/1995م، 4/ 385.
- 147 - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الأفضية، باب: قضاء القاضي إذا أخطأ، برقم: 3584، وأحمد بن الحسين البيهقي في معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، نشر: جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي بباكستان، ودار الوعي، حلب، ودار قتيبة، دمشق، الطبعة الأولى: سنة 1412هـ، 1991م، كتاب: الدعوى، باب: إذا تنازعا شيئاً ليس في أيديهما، وأقام كل واحد منهما بيته: 20301. وقال عنه شعيب الأرنؤوط: "إسناده حسن". سنن أبي داود: 5/ 438.
- 148 - أخرجه البيهقي في معرفة السنن، كتاب: الدعوى، باب: إذا تنازعا شيئاً ليس في أيديهما، وأقام كل واحد منهما بيته، برقم: 20266. وقال عنه ابن الملتن: "هذا الحديث ضعيف". البدر المنير: 9/ 694.
- 149 - ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 4/ 48-49، وتهذيب المدونة، للبراذعي: 3/ 606، ومناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، لأبي الحسن علي بن سعيد الرجرجاني، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، وأحمد بن علي، نشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1428هـ/2007م، 5/ 404، وجامع الأمهات، لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن الحاجب الكردي، تحقيق: أبي عبد الرحمن الأخضر الأخصري، نشر: اليمامة، الطبعة الثانية: سنة: 1421هـ/2000م، ص: 487، والتوضيح، لخليل: 8/ 10، وشرح تحفة الحكام، لميارة: 1/ 120.
- 150- المَبَارَاةُ: قال ابن رشد: "واسم الخلع، والفدية، والصلح، والمُبَارَاةُ كلها تؤول إلى معنى واحد؛ وهو بذل المرأة العوض على طلاقها، إلا أن اسم الخلع يختص ببذلها له جميع ما أعطاه، والصلح بيعضه، والفدية بأكثره، والمباراة بإسقاطها عنه حقاً لها عليه". بداية المجتهد، لابن رشد: 3/ 89.
- 151 - المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 254.
- 152- ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة، لأبي محمد عبد الوهاب الثعلبي، تحقيق: عبد الحق حميش، نشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، أصله رسالة دكتوراة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، ص: 789-790، والتبصرة، للخمى: 6/ 2554، وشرح مختصر خليل، لعبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، ضبط وتصحيح: عبد السلام محمد أمين، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1422هـ/2002م، 4/ 124.
- 153 - المدونة، لمالك بن أنس: 3/ 501-502.
- 154 - أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب: البيوع والأفضية، باب: في الفصار والصباغ وغيره، برقم: 21051، والبيهقي في سننه، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، نشر: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة سنة: 1414هـ/1994م، كتاب: الإجارة، باب: ما جاء في تضمين الأجراء، برقم: 11444. وقد ضعفه ابن حجر. ينظر: التلخيص الحبير، لابن حجر: 3/ 135. وللوقوف على مثال آخر ينظر: المدونة، لمالك بن أنس: 2/ 87.

مسالك درء التعارض بين النصوص القطعية وأخبار الآحاد

The methods to mutual contradiction repelling between definitive evidence and individually reported

أ.د/ مصطفى باجو
قسم العلوم الإسلامية، جامعة غرداية، (الجزائر)
mubajou@yahoo.fr

ط.د/ مصطفى إتييرن*
قسم العلوم الإسلامية، جامعة غرداية، (الجزائر)
muitbir@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/11 تاريخ القبول: 2021/09/17 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص:

قد يجد الدارس لأخبار الآحاد نوعاً من عدم الإنسجام الداخلي مع روح القرآن الكريم ومنطقه العام، فالأولى به في المقام الأول أن يسعى للجمع والتوفيق بينهما بصرف الحديث عن ظاهره وتأويله بما يتوافق مع دلالات كتاب الله ﷺ؛ إعمالاً لقاعدة: «الجمع أولى من الترجيح» أما إذا لم يجد سبيلاً للجمع، والتبس عليه الأمر، وكان التأويل بعيداً ومتعسفاً فيسغه التوقف. وهذا مسلكٌ أسلمٌ وأولى من القبول أو الرد. وأما إذا كانت المعارضة حقيقية؛ فلا بدّ من ردّ خبر الآحاد وترجيح دلالة القرآن عليه؛ لأنّ القطعيّ مقدّم على الظنيّ عند التعارض.

الكلمات المفتاحية:

الدليل القطعيّ؛ خبر الآحاد؛ الأدلة المتعارضة؛ الجمع؛ الترجيح.

Abstract :

The jurist may find some mutual contradiction between the individually reported and the Quran verses (definitive evidence). In this case, he should disregard the apparent meaning of that hadith and try to extract its hidden meaning in a way that is compatible with the holy Quran. Although, if he could not eliminate the ambiguity and confusion then he must stop judging until the meaning becomes clear to him. However, if the contradiction is obvious and there is no way to be compatible, then the jurist must disprove the Hadith and outweighs the Quran verse over it; because conclusive evidence outperforms the presumptive one in case of evidence contradiction.

Keywords:

definitive evidences ؛individually reported ؛opposing evidence ؛giving preference.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

1.1. تمهيد:

فَيُضِ اللَّهُ ﷻ لشريعته السمحة أئمة أعلاماً ألقوا ونظروا لعلم أصول الفقه؛ وهو علم يرسي طرائق الاستنباط، وأوجه الاستدلال من الأدلة العملية التفصيلية، يُحتكم إليه في الكشف عن حكم الله في النوازل؛ فهو الملاذ لكل فقيه، والمرجع لكل مُفتٍ ضليع.

وقد قام علم الأصول بدور رئيس في بناء منظومة الفقه الإسلامي عبر العصور، غير أن هذا التراث الفقهي - على ثرائه وتنوعه - لا يُستغنى عن مراجعته بتحكيمة إلى الأصول الكلية، وضبط مسأله بما يتوافق والنصوص القطعية.

2.1. الإشكالية:

يأتي هذا المقال لدراسة موازين الجمع بين دلائل الفقه من كتاب وسنة بالوقوف على مسالك درء التعارض بين النصوص القرآنية القطعية والأحاديث الأحادية متى وُجد.

أما القرآن فقد أنزله الله ﷻ وجعله نسيجا محكما فوق طوق البشر؛ لا يشوبه أدنى تناقض واختلاف، وذلك دليل صدق نبوة الرسول ﷺ؛ لأن الاختلاف بين الأحكام فرع عن الجهل والبداء؛ وتلك سمات البشر. وقد نفى المشرع الحكيم عنه هذه الثلمة فقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾¹.

وأما سنة الرسول ﷺ فإن المتواتر العملي منها محفوظ بحفظ القرآن. غير أن أخبار الآحاد ليست في نفس الدرجة من الحجية؛ باعتبار ظنية ثبوتها، وقد تتعارض أحيانا مع النصوص القطعية. ومن ثم، فإن الإشكال الذي عليه مدار هذا المقال: ما هي المسالك التي ينبغي على الفقيه أن يتخذها إذا وجد تعارضا بين النصوص القرآنية القطعية وأخبار الآحاد؟

الإجابة العلمية على الإشكال المطروح تدعونا إلى أن نقف على مدلول قضية التعارض بين الأدلة، وبيان طبيعة ذلك التعارض، ثم نبين مسالك الفقهاء في درء التعارض بين الأدلة المختلفة.

3.1. أهمية الموضوع:

وتكمن أهمية البحث في باب التعارض والترجيح في الكشف عن مكانة السنة النبوية من القرآن الكريم، وإبراز العلاقة التكاملية بينهما؛ «فإذا كانت السنة بيانا للقرآن تطبيقا وعملا، فإن القرآن بيانٌ للسنة هيمنةً وتصديقا»². وعليه ينبغي فهم الأحاديث النبوية فهما سليما ينسجم مع دلالات النصوص القطعية، ويكشف للناظر في الأدلة المختلفة السبل التي يجب اتباعها لدفع هذا الاختلاف.

4.1. الدراسات السابقة:

تزخر المكتبة الإسلامية بدراسات سبق أن تناولت جوانب من إشكالية التعارض بين النصوص القطعية وأخبار الآحاد كانت الينابيع الأولى للاستقاء منها. وقد انبرى لدراسة هذه الإشكالية أعلام معاصرون، لعل في طليعتهم: محمّد الغزالي، وطه جابر العلواني.

أما الأول، فقد تميّزت كتاباته بالتوسّع في نقد متون أخبار الأحاد التي خالفت صريح القرآن، ولو ثبتت في الصحيحين، وأكد في أكثر كتاباته على مرجعية القرآن وهيئته على الأحاديث؛ إذ ينبغي أن لا تتعدى مراميه وغاياته. ومن أبرز مؤلفاته في هذا الصدد:

كتاب: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»

طبع الكتاب لأول مرة (1409هـ/1989م) يعدّ الكتاب محاولةً لزحزحة العقل المسلم من دوائره التقليدية. تناول فيه قضيتين محوريّتين في الفكر الإسلامي، وكلتاها من صميم موضوع هذا المقال؛ أولاهما: أنّ أخبار الأحاد ظنيّة الثبوت؛ فلا يُحتجّ بها إذا خالفت النصوص القطعية، ومنطق العقل السليم، أو خالفت المحسوس. ثانيتهما: أنّه لا سنة بلا فقه؛ فعمل الفقيه متمم لعمل المحدث؛ لكنّ بفقه الكتاب أولاً. وقد أراد بمؤلفه محاولة إحياء مجموعة من القواعد العلمية في الحكم على الحديث، ودفعها إلى حيّز البحث العلمي لغربة ما تدعو الحاجة إلى مراجعته.

كتاب: «تراثنا الفكريّ في ميزان الشرع والعقل»

تمّ نشره لأول مرة سنة: (1411هـ/1991م) عقد فيه فصلين أحدهما: «على هامش التفسير» عرض فيه مآخذ على التفسير الأثريّ الذي يكثر فيه الشاذّ والمتروك والمنكر. ودعا إلى تفسير القرآن بالقرآن، ومنه التفسير الموضوعيّ الذي يُعنى يتتبع معنى واحد في كتاب الله ﷻ، ورضد مواقفه في سور شتى؛ فإنّه أقدّر على خدمة الإسلام، وإبراز أهدافه. وهذا النوع من التفسير هو الذي استأثرنا في هذه الدراسة؛ لما تميّز به من دقة في ضبط تصوّر الصحيح للآيات.

أما الفصل الآخر فكان «على هامش السنة» ردّ فيه بعض الأخبار والآثار التي تخالف القرآن الكريم، ثمّ أورد نقولا للأصوليين مفادها أنّ أخبار الأحاد لا تفيد اليقين؛ فلا تثبت بها عقيدة. ولا تُقبل في منافاة حكم العقل، أو الحكم الثابت المحكم من القرآن. وذكر أنّ صحّة سند الحديث ليست موجبةً لصحة متنه. ثمّ نقل نصّ الفتوى التي أصدرت باسم علماء الأزهر في: 1990/02/01 خلاصتها أنّ من أنكر استقلال السنة بالتشريع؛ فهو منكر لشيء اختلف فيه الأئمة؛ فلا يعدّ كافراً.

وأما طه جابر العلوانيّ فقد أثرى بدوره المكتبة الإسلامية بسلسلة أسماها: «سلسلة دراسات قرآنية» ضمنها رؤيته التجديدية لكثير من القضايا الأصولية المطروحة التي رأى أنّ كثيراً من الباحثين يتهيبون اقتحام العقبة في معالجتها، نذكر منها:

كتاب: «إشكالية التعامل مع السنة النبوية»

المهمة الأساسية لهذا الكتاب هي ضبط تحديد دقيق للعلاقة بين الكتاب المجيد والسنة النبوية؛ هذه العلاقة التي صيغت بأشكال ورؤى متباينة نتيجة ظروف سياسية وتاريخية تركت آثارها في تحديد مفهوم «السنة النبوية».

4.1 أهداف الموضوع:

المبتغى من هذا البحث أن يسير على سنن جهود السابقين في ردّ الأمة الإسلامية -على اختلاف

مذاهبها- إلى معين القرآن ردًا جميلاً؛ بالاحتكام إليه عند أي اختلاف؛ عملاً بقوله ﷺ: ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾³.

ويهدف هذا البحث أيضاً إلى دحض شبهات أعداء الإسلام الذين يشككون في مصداقية السنة النبوية ويطعنون فيها بدعوى التعارض والاختلاف؛ فلا خلاف في حجّية السنة النبوية الثابتة، وإنما الخلاف في حجّية الأخبار الظنيّة.

5.1. منهج البحث:

ولصقل لبنات هذا المقال اعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي لمحاولة الكشف عن طبيعة التعارض بين النصوص القطعية وأخبار الأحاد أي ظاهرة أم حقيقية؟ والوقوف على مسالك الفقهاء في تعاملهم مع الإشكالية المطروحة؛ بتحليل آرائهم وترجيحاتهم، وكشف النقاب عن أبرز تلك الآراء وأرجحها -في تقدير هذه الدراسة- إسهاماً في إثراء علم الأصول.

وفقاً لذلك جاءت الخطة كالتالي:

6.1. خطة البحث:

المطلب الأول: تعريف المصطلحات الأساسية

يتفرّع إلى فروع ستّة:

1. تعريف التعارض لغة

2. تعريف التعارض اصطلاحاً

3. تعريف الخبر لغة

4. تعريف الخبر اصطلاحاً

5. تعريف الأحاد لغة

6. تعريف خبر الأحاد اصطلاحاً

المطلب الثاني: طبيعة التعارض بين الأدلة الشرعية وأسبابه

يتفرّع بدوره إلى فروع ثلاثة:

1. التعارض الظاهري

2. التعارض الحقيقي

3. أسباب التعارض بين الأدلة

المطلب الثالث: مسالك الفقهاء في درء التعارض بين الأدلة

يتفرّع إلى فروع ستّة ترتّب تبعاً على النحو الآتي:

1. تعريف المسلك لغة

2. مذاهب الأصوليين في الترتيب بين مسالك درء التعارض

3. المسلك الأول: مسلك النسخ

4. المسلك الثاني: مسلك الجمع

5. المسلك الثالث: مسلك التوقف

6. المسلك الرابع: مسلك الترجيح

ثم يكتمل البناء بخاتمة تحوصل الإجابة على الإشكال المطروح.

2. المطلب الأول: تعريف المصطلحات الأساسية

1.2. تعريف التعارض لغة:

هو تفاعل من العُرض بضمّ العين؛ وهو الناحية والجهة. ومنه التعارض في الكلام؛ وكأنّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عُرض بعض؛ أي في ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى حيث ووجهه⁴.
ومنه قوله ﷺ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁵. أي: لا تجعلوا الحلف بالله مانعا بينكم وبين ما يقربكم إليه ﷺ؛ فتحلفوا به على الإمتناع من البرّ والتقوى والإصلاح ثم تقولوا سبقت منا يمين⁶.

2.2. تعريف التعارض اصطلاحاً:

وأما التعارض اصطلاحاً: فقد عرّفه الأصوليون بتعاريف عدّة، اختلفت مبنى، واتّحدت معنى.

نقتصر على بعضها:

عرّفه البزدوي (ت482هـ) بقوله: «تقابل الحجّتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين»⁷.

عرّفه السرخسي (ت483هـ) بقوله: «الممانعة على سبيل المُقابلة؛ ومنه سميت الموانع عوارض»⁸.

عرّفه الزركشي (ت794هـ) بقوله: «تقابل الدليلين على سبيل الممانعة»⁹. ونقل الشوكاني (ت1250هـ)

التعريف نفسه¹⁰.

هذه التعاريف يجمعها معنى واحد ترجع إليه وهو: «تقابل دليلين متساويين في القوّة على وجه يمنع كلّ منهما مقتضى الآخر»¹¹؛ وذلك بأن يقتضي دليل شرعيّ حكماً معيّناً في مسألة معيّنة، ويقتضي دليل آخر مساوٍ له في القوّة، حكماً آخر مغايراً في المسألة ذاتها؛ كأن يدلّ أحد الدليلين على الجواز، ويدلّ الآخر على المنع؛ فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز.

وعليه: لا يتحقّق التعارض بين دليلين شرعيّين إلّا إذا كانا في قوّة واحدة. أمّا إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، فإنّه يتّبع الحكم الذي يقتضيه الدليل الأقوى، ولا يُلتفت لخلافه¹².

أمّا خبر الأحاد؛ فهو مركب إضافي يتشكّل من كلمتين: خبر وآحاد. فما الحقيقة اللغوية للخبر؟ وما الحقيقة اللغوية للأحاد؟ وما الحقيقة الشرعية لخبر الأحاد؟

3.2. تعريف الخبر لغة:

أما الحقيقة اللغوية للخبر: فهو واحد الأخبار؛ من الفعل: خَبَرَ، يَخْبُرُ خُبْرًا؛ فهو خابِرٌ وخبير، والمفعول: مخبور. وأخبره: أنبأه. واستخبره وتخبره: سأله عن الخبر. من أين خبّرت هذا الأمر؟ أي: من أين عرفت حقيقة؟ خبّرتُ بالأمر: إذا علمته. وخبّرتُ الأمر أخبرته إذا عرفته على حقيقته. ورجل خابِرٌ وخبير: عالم

بالخبر. والخبر: العلم بالشيء¹³.

2.4. تعريف الخبر اصطلاحاً:

وأما الخبر في حقيقته الشرعية: فقد تعددت تعاريف الأصوليين له¹⁴، ولعلّ من أنسب تلك التعاريف: ما ذكره الكندي (ت557هـ): «حدّ الخبر هو كلّ كلام يحتمل الصدق والكذب»¹⁵. وقريب منه تعريف القرافي (ت684هـ): «هو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته»¹⁶.

2.5. تعريف الآحاد لغة:

وأما الكلام في الآحاد في معناه اللغوي: فهو جمع أحد. يقال: آحادٌ وأُحدانٌ وأُحدون. جاؤوا آحاداً: واحداً واحداً. من الوحدة؛ وهي الانفراد. وليس للواحد تثنية ولا للاثنين واحد من جنسه. ويقال: رأيتُه وحده وجلس وحده: أي منفرداً¹⁷. والأحد: أصله وَحَدٌ. والهمزة بدلٌ من الواو؛ لأنه من الوَحْدَةِ. فهو اسم لمن يَصْلُحُ أن يُخاطَبَ؛ يستوي فيه الواحد والجمع، ويقع على الذكر والأنثى. قال الله ﷻ: ﴿لَسْتَنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾¹⁸. وقال ﷻ: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾¹⁹.

2.6. تعريف الآحاد اصطلاحاً:

بناءً على الدلالة اللغوية لكلمتي 'الخبر' و'الآحاد' فقد جاءت تعاريف الأصوليين في هذا المعنى، وإن اختلفت في مبناها؛ والقدر المشترك بينها هو: ما لم يبلغ حدّ التواتر، وزاد الأحناف حدّ الشهرة أيضاً²⁰. عرّف البزدوي (ت382هـ) خبر الآحاد بقوله: «كلّ خبر يرويه الواحد أو الإثنان فصاعداً؛ لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر»²¹. فقد عرّف الآحاد بأنه ما كان دون رتبة المتواتر والمشهور، دون اعتبار عدد الرواة فيه. وقد تقدّم تعريف الخبر المتواتر. بقي أن نعرّف الخبر المشهور عند الحنفية. عرّف الدبوسي (ت430هـ) المشهور فقال: «وأما المشهور: فحدّه ما كان وسطه وآخره على حدّ المتواتر، وأوّلُه على حدّ خبر الواحد»²².

أي: ما رواه آحاد الصحابة في القرن الأول، ثم تناقله التابعون واشتهر بينهم في القرنين الثاني والثالث. فالعبرة للتلقّي والانتشار عند الأحناف في القرن الثاني والثالث؛ ولا اعتبار للتلقّي بعد القرون الثلاثة الأولى؛ وهو ما عبّر عنه السرخسي بما كان من الأخبار متواتر الفرع، آحاد الأصل؛ أي اشتهر في القرنين الثاني والثالث دون الأول.

فالحديث المشهور - عند جمهور أئمة الحنفية - هو ما كان من الآحاد في القرن الأول، ثم انتشر بعد ذلك فصار يتناقله قومٌ ثقاتٌ لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، فصار بشهادتهم وتصديقهم حجةً بمنزلة المتواتر؛ فهو أحد قسمي المتواتر؛ إلا أنّ العلم بالمتواتر يقع عن اضطرار لا مردّ له في النفوس، أما العلم بالمشهور فيقع عن استدلالٍ ونظرٍ، يحصل به علمٌ طمأنينة لا علمٌ يقين؛ بحيث يترجّح فيه جانب الصدق؛ لاحتمال أن يخالجه شكٌ أو يعتريه وهم، فيكون دون المتواتر وفوق خبر الواحد²³.

وقد مثل له السرخسي (ت483هـ) بخبر المسح على الخفين، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمّتها وعلى خالتها، وخبر حرمة التفاضل في الأشياء الستة وما أشبه ذلك²⁴.

هذا عن الأحناف. أما الغزالي (ت505هـ) من الشافعية فقد عرّف خبر الأحاد بقوله: «ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المفيد للعلم»²⁵. ثم أوضح ذلك بقوله: «فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد»²⁶.

يفهم من تعريف الغزالي أنّ خبر الأحاد هو الذي لم يبلغ حدّ التواتر الذي يوجب العلم؛ برواية الكافة عن الكافة؛ أما إذا نقله جماعة فهو الأحاد، ولا يوجب العلم.

أما القرافي (ت684هـ) من المالكية فقد أضاف إلى التعريف قيد العدالة؛ فهو ما كان زوّائه عدولاً إلاّ أنّهم لم يبلغوا حدّ التواتر الموجب لليقين. فقال: «هو خبر العدل الواحد أو العدول المفيد للظن»²⁷.

وقال السالمي (ت1332هـ) من الإباضية: «اعلم أنّه إذا اتّصل إسناد الخبر من الراوي إلى النبي اتّصلاً غير كامل؛ فهو الخبر الأحادي؛ نسبة له إلى آحاد النّقل»²⁸.

جامع هذه التعاريف أنّ خبر الأحاد ما كان دون التواتر؛ وهو يندرج ضمن الستة المختلف فيها بين المسلمين؛ فهي لا ترقى إلى درجة القطع الذي يحصل بالتواتر، بل هي ظنيّة؛ فلذلك يُبحث في صحّة أسانيدنا، ويُنظر في متونها، فإذا لم يصحّ نقلها، أو تعارضت متونها مع أصول الشريعة كان المرجع فيها إلى الكتاب.

3. المطلب الثاني: طبيعة التعارض بين الأدلة الشرعية وأسبابه

اتفقت كلمة الأصوليين والمحدّثين على السواء، أنّ التعارض الحقيقي بين دليلين معتبرين للشارع لا وجود له في شرع الله الحكيم؛ إذ الغاية من التشريع مطالبة المكلفين بالتزام أحكام شرع الله، وتنظيم شؤون حياتهم وفق مقتضياته؛ واحتمال وقوع التعارض بين تلك الأحكام يحول دون تحقيق هذا المقصد الأساسي للتشريع؛ لأنّه يفرضي إلى التناقض والإيهام والإبهام وفوات شرط التكليف. وهذا ما لا يجوز في الشريعة الخاتمة التي هي أكمل الشرائع وأحسنها وأصلحها للبشرية جمعاء.

وقد أوضح الشاطبي (ت790هـ) هذا المعنى بقوله: «وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أرادوا الذهابون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين؛ لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز؛ ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر، فهذا لا ينتحل من يفهم الشريعة»²⁹.

وعليه.. فإنّ طبيعة التعارض بين الأدلة يمكن تصنيفها إلى نوعين؛ تختلف مسالك درئه، تبعاً لاختلاف طبيعته.

3.1. التعارض الظاهري :

وهو التناقض الذي يجده الناظر أوّل الأمر، ثم ما يلبث أن يزول بعد إمعان النظر ومحاولة الجمع والتوفيق بين الدليلين. وقد أسماه الشاطبي بـ: «التعارض في نظر المجتهد»³⁰.

3.2. التعارض الحقيقي :

وهو أن يتناقض الدليلان تناقضاً بيناً من كل وجه؛ بحيث يتعذر الجمع بينهما. وهو ما عبّر عنه الشاطبي بقوله: «التعارض في نفس الأمر»³¹.

3.3. أسباب التعارض بين الأدلة

لقد توسّع الأصوليون في ذكر أسباب التعارض بين الأدلة³²؛ فنقتصر على إيراد تلك الأسباب وكيفية الترجيح بينها، من غير تفصيل فيما يتفرّع عنها من مسائل فقهية؛ فهي كثيرة، وليست من صلب هذا المقال.

3.4. أسباب تهود إلهي الإسناد وطريق النقل

كاختلاف الرواة في نقل أخبار الآحاد، والقراءات الشاذة، ونقل الإجماع. وقد تعود تارة إلى الراوي نفسه؛ وتارة إلى الخبر المروي.

ففي الترجيح باعتبار الراوي يُقدّم الأكثر عدالةً وورعاً على من لم يُعلم منه ذلك، وتُقدّم رواية الفقيه على غير الفقيه؛ لأنّ الظنّ بضبط العالم الفقيه أرجح. وتُقدّم رواية من عمّل بروايته على من لم يعمل بها، والمرجّحات بسبب الراوي كثيرة... ضابطها: أنّ ما كان أقوى في الظنّ، كان أرجح في القبول، وما كان أضعف ظناً، كان مرجوحاً.

وفي الترجيح باعتبار الخبر المرويّ يقدّم المتواتر من القرآن والسنة على غيرهما من الأخبار؛ باعتبار قطعية الثبوت. ويقدم الخبر المشهور على خبر الآحاد غير المشهور. وتُقدّم الرواية التي فيها تصريح الراوي بالسمع على رواية البلاغ بالعننة؛ لاحتمال الإرسال في الثانية دون الأولى. ونحو ذلك كثير...³³

3.5. أسباب تهود إلهي المتن

كدلالات الألفاظ وما يتضمّنه الكلام؛ كتعارض العموم والخصوص، وتعارض الأمر والنهي، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتبيين، والعبارة والإشارة ونحو ذلك.

فيرجّح قطعي الثبوت من القرآن والسنة على أخبار الآحاد. ويرجّح الأقوى من المتينين في الدلالة؛ فتقدّم دلالة الخاص على دلالة العام، ودلالة الصريح على دلالة الكناية، ويرجّح الدالّ بعبارته على الدالّ بإشارته، ودلالة النهي على دلالة الأمر؛ لأنّ طلب الترك أشدّ من طلب الفعل؛ إذ العقلاء في دفع المفسد أشدّ اهتماماً منهم في جلب المصالح. ويرجّح الأقل احتمالاً على الأكثر احتمالاً؛ لبُعده عن الاضطراب...³⁴

3.6. أسباب تهود إلهي جهة الحكم

كأن يدلّ دليل على التحريم، ودليل على الإباحة؛ فيرجّح دليل التحريم على دليل الإباحة؛ أخذاً بالأحوط، وطلب الحيطة مشروع بقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»³⁵، وعلى ما دلّ على الندب؛ لأنّ دفع المفسد أولى من استجلاب المنافع. وعلى الدالّ على الكراهية؛ لأنّ الأخذ بالحظر أحوط للدين، وأبلغ في درء المفسد. وعلى ما دلّ على الوجوب؛ لأنّ الوجوب لجلب المصالح، والحظر لدرء المفسد؛ ودرء المفسد مقدّم على جلب المصالح...³⁶

وإذا تعارض دليلان يقتضي أحدهما الوجوب، والآخر الندب، أو الإباحة، أو الكراهية، قدّمنا ما دلّ

على الوجوب في كل ذلك؛ لأن العمل بالواجب أحوط.

وإذا تعارض دليلان أحدهما يفيد التخفيف، والآخر يقتضي التشديد، تقدّم الحكم المخفف لقوله ﷺ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾³⁷. وقوله ﷺ: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾³⁸.

3.7. أسباب تهود إله أمر خارجي

وقد يقع التعارض بين الأدلة بأسباب خارجيّة؛ ليست من نفس الدليل، ولا من مدلوله، ولا من قبل الراوي.

فيتقدّم الدليل الموافق للقياس على المخالف له. أو أن يقدّم الدليل المشتمل على علة الحكم، على الدليل غير المعلّل؛ لأنّ بيان العلة أدلّ على الحكم، وأدعى للإنصاع والطاعة. أو أن يتقدّم الدليل الذي تعضده شواهد أخرى من كتاب أو سنة، على الدليل المتفرد بروايته؛ لأنّ الظنّ حيث تظاهر الأدلة أغلب. أو أن يتقدّم الدليل الأقرب لما عهدته العقلاء من جلب المصالح ودفع المفسدات على معارضة؛ فإذا تعارض دليلان أحدهما يقرّر جلب مصلحة، والآخر يقرّر دفع مفسدة، رجح الدافع للمفسدة؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة³⁹.

وحاصل المقام أنّ ما ذكر من أنواع التراجيح لأسباب التعارض بين الأدلة ليس حصراً لها؛ لفواتها عن الحصر. وصفوة القول فيها: أنّ الراجح بين الدليلين ما كان الظنّ بشوته ودلالته أقوى من الآخر.

وهنا نسلط الضوء على ما اتصل بموضوع تعارض أخبار الأحاد مع قطعيات نصوص الوحي؛ ونورد أمثلة توضيحية لمسالك درئه؛ التزاماً بحدود عنوان المقال.

فتعارض أخبار الأحاد مع قطعيات نصوص الوحي يعني اختلافهما وتضادّهما في الدلالة والحكم؛ كأن لا ينسجم الحديث مع الروح العامة للقرآن الكريم ومبادئه الكلية. وبناءً على إدراك طبيعة التعارض بين الأدلة الشرعية المعتمدة، ترتّب مسالك درئه تبعاً، على النحو الذي سنبيّنه في المطلب الآتي.

4. المطلب الثالث: مسالك الفقهاء في درء التعارض بين الأدلة

1.4. تعريف المسلك لغة

المسلك في اللغة من الفعل: سلك. مصدره: سلوك. والمسلك: الطريق. سلك الطريق يسلكه سلوكاً: دخل فيه. يقال: سلكت الشيء في الشيء فانسلت؛ أي: أدخلته فيه فدخل. وسلك يده في الجيب والسقاء ونحوهما: أدخلها فيهما. وفي التنزيل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾⁴⁰.⁴¹ وكانّ الفقيه يدخل الدليل في الدليل فيوجد معنى وحكما يستنبطه منهما؛ دفعاً للتعارض.

2.4. مذاهب الأصوليين في الترتيب بين مسالك درء التعارض

اختلفت آراء الأصوليين في ترتيبهم لمسالك دفع التعارض بين الأدلة⁴². وأكثرها أثراً في الفقه الإسلامي فريقان:

1. ما ذهب إليه المحدّثون⁴³ والأصوليون من المالكية⁴⁴، والشافعية⁴⁵ والحنابلة⁴⁶ من أنّه يجب دفع التعارض بالترتيب الآتي:

الجمع؛ بحمل كلٍّ من الدليلين على وجه يتأتى معه العمل بكليهما؛ قبل الترجيح لأحدهما؛ لأنَّ العمل بكل واحد منهما من وجه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر. فإذا تعذّر الجمع، صار إلى النسخ إنْ علم المتقدم من المتأخّر، ثمّ الترجيح عند تعذّر الجمع على وجه مقبول، مع الجهل بمعرفة الدليل المتقدم من المتأخّر. فيبحث المجتهد حينها في درجة الدليلين من حيث القوّة؛ فإنْ وجد مرجحاً لأحدهما على الآخر من حيث الدلالة أو الثبوت ونحوهما من المرجّحات المعتمدة عمل بالراجح وترك المرجوح. وإذا تعذرت الوجوه السابقة في دفع التعارض من الجمع أو النسخ أو الترجيح صار الدليلان متعارضين، فيتترك العمل بهما معاً، ويبحث المجتهد عن دليل آخر، وكأنّ الواقعة لا نصّ فيها.

2. ما ذهب إليه الإباضية⁴⁷ والراجح عند الأحناف⁴⁸:

أنّ التعارض يُدفع بالنسخ إذا تعيّن وثبت بالنصّ؛ كما في قوله ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها»⁴⁹، فإن لم يثبت النسخ، يُدفع التعارض بالترجيح إذا ثبت كون أحدهما راجحاً على الآخر، وإلاّ يصار إلى الجمع بينهما ما أمكن. فإذا تعذّر الجمع فالتساقط؛ وهو العدول عن الدليلين إلى ما كان عليه الحكم قبل ورود الدليلين.

وبعض الأحناف يقدّمون مسلك الترجيح على مسلك الجمع إذا لم يثبت النسخ بالنصّ⁵⁰.

قال اللكنوي (ت1225هـ): «وحكمه النسخ إنْ علم المتقدم. وإلاّ فالترجيح إنْ أمكن. وإلاّ فالجمع بقدر الإمكان. وإن لم يمكن تساقطاً»⁵¹.

بناءً على ما سبق من آراء في الترتيب بين مسالك درء التعارض، يمكننا أن نعيد قراءتها وتحليلها على النحو الآتي:

4.3 المسلك الأول: مسلك النسخ:

إذا كان جمهور الأصوليين المتقدمين يقرّرون مبدأ النسخ مسلكاً يلجأ إليه الفقيه لدرء التعارض بين الأدلّة، فقد اختار جمع من الأصوليين المعاصرين القول باستحالة وقوع النسخ بين الأدلّة المعتمدة شرعاً؛ لأنّ مبدأ استحالة التعارض الحقيقي بين آيات كتاب الله العزيز مبدأ أصيل لا محيد عنه؛ فكلّ الآيات التي زعم نسخها هي عند التحقيق محكمة، وما قيل فيها من دعاوى النسخ، فهي نتيجة لتعارض ظاهري غاب سرّه عن بعض الفقهاء واتّضح لآخرين⁵².

ومن أبرز المعاصرين الذين لا يعدّون النسخ مسلكاً للترجيح بين الأدلّة المتعارضة، محمّد عبده (ت1323هـ) وتلميذه محمّد رشيد رضا (ت1354هـ)⁵³، ومحمّد الخضرّي بك (ت1345هـ)⁵⁴، وعبد المتعال الجبري (ت1415هـ)⁵⁵، ومحمّد الغزالي (ت1416هـ)⁵⁶، وأحمد حجازي السقا (ت1426هـ)⁵⁷، ومحمّد محمود ندا (ت1427هـ)⁵⁸.

وإذا ثبت أنّ خبر الآحاد دون نصوص القرآن في الحجّية واللزوم، فكيف يقع النسخ بين نصّين مختلفين في المرتبة والنسبة؟ أو كيف يُرفع الحكم الثابت بقرآن قطعيّ ثبوتاً، بأخبار آحاد لم تثبت يقيناً، وفي صحّة نسبتها إلى الرسول ﷺ مقال؟

وأما الخبر المتقدم في النهي عن زيارة القبور أوّل الإسلام ثمّ إباحتها بعد ذلك، الذي يُستدلّ به على

إثبات النسخ، فإنَّ السؤال المطروح: هل يكفي هذا التصريح بالإباحة بعد النهي، لكي نحكم بنسخ الحكم الأول؛ بمعنى إلغائه تمامًا فلا يُعمل به بحال من الأحوال، ويكون تغييرُ الحكم مؤبداً؟ أم أنَّ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا؛ فلا يصار إلى القول بالنسخ؟

القائلون باستحالة وقوع النسخ يرون أنَّ حكم النهي عن زيارة القبور معلَّل بسدِّ ذريعة الوقوع في محارم الله التي كانت تُقتَرَف في الجاهلية، فلمَّا أن جاء الإسلام وذهبت حمية الجاهلية، أذن لهم رسول الله ﷺ في زيارتها. ولهذه العلة شواهدٌ من عُرف بعض قبائل العرب في الجاهلية.

جاء في الموطأ في شرح معنى الحديث: «فزوروها». الفاء متعلِّقٌ بمحذوف. أي: نهيتكم عن زيارتها؛ مباحةً بالتكاثُر؛ فعَلَّ الجاهلية. أمَّا الآن فقد جاء الإسلام وهُدِمت قواعد الشرك؛ فزوروها فإنَّها تُورث رقةً القلب، وتذكَّر الموت والبلى»⁵⁹.

وإعمالاً لقصد الرسول ﷺ من هذا التشريع «للمفتي أن ينهى عن زيارة القبور في حالاتٍ لم يتمكن الإسلام فيها من قلوب الناس؛ حيث يمارسون عند قبورهم دعاوى الشرك والجاهلية؛ وهذا من باب سدِّ ذرائع المعصية التي لا نسخ فيها، ولا إلغاء لها»⁶⁰.

ومما ينبغي التنبيه إليه في هذا المقام أنَّ المعنى الذي استقرَّ عليه الأصوليون في تحديد مفهوم النسخ، لم يكن عليه السلف من الصحابة؛ فقد كانوا يطلقون معنى النسخ على ما هو أعمُّ ممَّا اصطَلح عليه الأصوليون من بعدهم. والذين لم يتنبهوا لذلك حملوا كلام المتقدمين على اصطلاح المتأخرين، كما يتضح من كتب التفسير والفقهِ⁶¹.

والجدل القائم بين الأصوليين قديماً وحديثاً في مسألة وقوع النسخ جدلٌ لم يتحرَّر فيه موضع النزاع بشكل دقيق.

فاستخدام المتقدمين من الصحابة ومن بعدهم لفظ النسخ لا يلزم منه إلغاءً عملياً للأحكام التشريعية، وإنَّما كان استخدامهم لهذا المصطلح استخداماً لغوياً محضاً؛ بمعنى التخصيص والاستثناء ونحو ذلك. وقد تنبَّه المحققون من العلماء إلى هذا الأمر، ودعَّوا إلى ضرورة التفريق بين المدلولين؛ لشبههما الشديد؛ فهما يتفقان في اختصاص الحكم بنقض ما يتناوله اللفظ، ويفترقان من وجوه، سنقف على أبرزها⁶².

قال ابن القيم (ت751هـ): «ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ، رفع الحكم بجملته تارةً - وهو اصطلاح المتأخرين - ورفع دلالة العام والمطلق وغيرها تارةً؛ إمَّا بتخصيص، أو تقييد، أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبينه. حتَّى إنَّهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً؛ لتضمَّن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد. فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو: بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمرٍ خارج عنه. ومن تأمَّل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حملُ كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر»⁶³.

وقال الشاطبي: «الذي يظهر من كلام المتقدمين أنَّ النسخ عندهم في الإطلاق أعمُّ منه في كلام الأصوليين؛ فقد يُطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متَّصل أو منفصل نسخاً،

وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعيّ بدليل متأخر نسخاً؛ لأنّ جميع ذلك مشترك في معنى واحد»⁶⁴.

ومن أبرز الفروق بين النسخ والتخصيص أنّ الأوّل تبديلٌ والثاني تقييدٌ؛ فالنسخ رفعٌ حكم قد ثبت واستقرّ وتبديله بحكم آخر متأخر عنه؛ فهو رفعٌ كلّ الحكم. أمّا التخصيص فهو رفعٌ بعض الحكم؛ لأنّ التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ العامّ من عمومته، أمّا اللفظ العامّ فلم يُرفع كُله، بل ما زال -رغم تخصيصه- حجةً في الباقي بعد الخاصّ؛ وليس كذلك الحكم المنسوخ⁶⁵.

وثمرّة معرفة الفروق بين التخصيص والنسخ أنّ ما بقي من أفراد العامّ بعد تخصيصه يظلّ معمولاً به؛ فلا يبطل الاحتجاج بالعامّ بعد التخصيص. أمّا ما رُفع حكمه من أفراد النصّ المنسوخ -عند من يشبّهون النسخ- فيبطل كلّ لون من ألوان الاحتجاج به أو العمل بمقتضاه⁶⁶.

والأمثلة المبنوثة في كتب التفسير على إطلاق المتقدمين النسخ على معنى التخصيص أكثر من أن تحصى، نذكر ههنا مثالا للتوضيح:

قال قتادة في قوله ﷺ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁶⁷. أنّه ﷺ قد نسخ من ذلك التي لم يدخل بها بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾⁶⁸. فإنّ النصّ الأوّل يتنظم المدخول بها وغيرها. والنصّ الثاني يُعطي غير المدخول بها حكماً خاصاً بها؛ وهو رفع العدة عنها؛ وهذا من قبيل تخصيص العموم لا النسخ⁶⁹.

4.4 المسلك الثاني: مسلك الجمع:

قد يجد الدارس لأخبار الأحاد نوعاً من عدم الانسجام الداخلي مع روح القرآن الكريم ومنطقه العامّ، فالأولى به في المقام الأوّل أن يسعى للجمع والتوفيق بينهما؛ بناءً على حسن الظنّ بالراوي؛ كونه يتّسم بالعدالة والضبط، وبمتن الحديث؛ كونه نابغاً من مشكاة النبوة؛ وذلك بتأويل أحد المعاني تأويلاً قريباً غير بعيد. وهذا يتوقّف على النظر اللغويّ والأصوليّ؛ كتخصيص العموم، وتقييد المطلق، وبيان المجمل، وتفسير المشكل إذا اقتضى الأمر ذلك⁷⁰.

وعليه.. فإنّ وجد نصان ظاهرهما التعارض وجب الاجتهاد في صرفهما عن هذا الظاهر، للوقوف على حقيقة المراد منهما. وقد تقرّر في قواعد الترجيح بين الأدلة المتعارضة أنّ الجمع أولى من الترجيح⁷¹، والإعمال أولى من الإهمال⁷². فإعمال النصّين معاً، أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر.

وقد كشف الشاطبيّ (ت790هـ) عن تصوّر وقوع نوعين من التعارض الظاهريّ بين النصوص القطعية وأخبار الأحاد⁷³:

- أمّا النوع الأوّل: فإمّا أن يتطرّق الظنّ من جهة الدليل القطعيّ في ثبوته؛ بأن يكون ظنيّاً في دلالة، فيلجأ إلى التوفيق بينه وبين خبر الأحاد بأوجه الجمع التي تقرّرت في الأصول.

ومثاله: قوله ﷺ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁷⁴. مقتضى هذه الآية عموم القطع في القليل والكثير.

هذا العموم يتعارض في الظاهر مع قوله ﷺ: «تُقَطَّعُ الْيَدُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِداً»⁷⁵، وعن عائشة رضي

الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا»⁷⁶.

فالذي يسرق أقل من ربع دينار يسمّى سارقاً، ويستوجب قطع يده حسب ظاهر الآية، لكننا إذا رجعنا إلى فعل الرسول ﷺ والحديث السابق وجدناهما مخصصين لعموم الآية، فأمكن العمل والجمع بينهما، وذهبت شبهة التعارض؛ لأن الآية العامة دلالتها ظنيّة، أمّا الخبر المخصص فدلالته قطعية، فوجب تقديم الخاص على العام عند التعارض، ولم يجز إلغاؤهما معاً، أو إلغاء أحدهما مع إمكان الجمع بينهما. وقد أوضح الحنفية متى يجوز تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد ومتى لا يجوز؛ فبينوا أنّ مناط ذلك ما كان محتملاً أو مجملاً يفتقر إلى البيان، فيسوغ تخصيصه، أمّا ما كان بين المعنى ظاهره، فليس لخبر الأحاد سلطاناً عليه.

قال الجصاص (ت370هـ): «وأما تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد وبالقياس فإن ما كان من ذلك ظاهر المعنى بين المراد غير مفتقر إلى البيان ممّا لم يثبت خصوصه بالاتفاق، فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس. وما كان من ظاهر القرآن أو السنة قد ثبت خصوصه بالاتفاق، أو كان في اللفظ احتمالاً للمعاني أو اختلف السلف في معناه، وسوغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان، فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه والمراد به»⁷⁷.

ثم أورد مثالا لرد الحنفية تخصيص عموم ظاهر قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾⁷⁸. بخبر الواحد؛ لأن لفظ الآية بين ظاهر، مستشهدا بمسلك الصحابة رضي الله عنهم فقد روي عن جماعة منهم، أنّ عمر وعائشة وأسامة بن زيد أنكروا على فاطمة بنت قيس روايتها «أن النبي ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة» وقال عمر رضي الله عنه: «لا ندع كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة. قال الله ﷻ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُمْ مِنْ بَيْوتِهِمْ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾⁷⁹.⁸⁰». ⁸¹

- وأمّا النوع الثاني: أن يتطرق الظن من جهة الخبر؛ بحيث يحتمل تأويلاً، فيصرف إلى المعنى المنسجم مع الدليل القطعي؛ «القرآن الكريم».

ما روي في الصحيحين: عن عبد الله بن عمر، أنّ رسول الله ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أنّ لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام. وحسابهم على الله»⁸².

ظاهر هذا الحديث يتعارض مع القرآن؛ لأنّه يوهم أنّ الرسول ﷺ مأمور من قبل ربّه ﷻ أن يكره الناس على الدخول في دين الله. وهذا المعنى لا يستقيم مع الكثافة القرآنية من النصوص القطعية التي تقرّر مبدأ نفي الإكراه في الدين؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾⁸³.

وتأويل الحديث بما يوافق دلالات كتاب الله، يكمن في فهم دلالة كلمة: «الناس» الواردة في متن الحديث؛ فهي لفظ عام مخصوص؛ فتكون «ال» في كلمة «الناس» للعهد لا للجنس، ومعنى «ال» للعهد يعني ناساً معهودين مخصوصين؛ وهم المحاربون المعتدون⁸⁴.

وقد وردت كلمة "الناس" في القرآن عموماً يراؤ به خصوصاً في مواضع كثيرة. منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾⁸⁵. فدلالة كلمة: "الناس" في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ هنا: بعض المنافقين. أما في تَمَّة الآية: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾. أي: بعض المشركين؛ وليسوا جميعهم مقصودين في الآية؛ لأن فيهم مشركين مسالمين.⁸⁶

4.5. ضوابط مسلك الجمع بين الأدلة

قد تختلف أنظار المجتهدين في درء التعارض بين القبول والرد، وهذا مجال رحب؛ لاختلاف أنظار المجتهدين، فالمسألة اجتهادية ظنية؛ يسع فيها الخلاف. وإن كان المعمول به عند عامتهم أن مخالفة الدليل الظني لأصل قطعي، يسقط اعتبار الظني.⁸⁷

وينبغي تبيين الناظر في الأدلة المتعارضة إلى جملة أمور:

- ضرورة التريث من رد الخبر دون تمحيصه أولاً والنظر في مدى انسجامه مع النصوص القطعية وإمكان التوفيق والجمع.

يقول محمد الغزالي (ت1416هـ): «إننا لا نحرص على تضعيف حديث يمكن تصحيحه، وإنما نحرص على أن يعمل الحديث داخل سياج من دلالات القرآن القريبة أو البعيدة»⁸⁸.

- ومن جهة أخرى ينبغي على الفقيه أيضاً أن يتحرز من الجمع بين الأدلة بتأويل بعيد فيه تعسف وتكلف.

والواقع يثبت أن عدداً غير يسير من شراح الحديث يقع في التكلف أو التعسف من أجل الانتصار للرواية بتأويلات بعيدة منتقدة، مبنوثة في كتب تأويل مختلف الحديث؛ ويعترف بذلك بعض أئمة الحديث أنفسهم.

فابن حجر (ت852هـ) الذي يُعدّ أبرز من أسهب في الدفاع عن الأحاديث المنتقدة عند البخاري، لم يجد بُدّاً من التعقيب على جزء يسير من أفراد الأحاديث عند مسلم وقد عدّها ثمانية وسبعين⁸⁹، أن في تأويلها تعسفاً، فقال: «وليس [تعقيبات الحفاظ النقاد] كلها قاذحة، بل أكثرها الجواب عنه ظاهر، والقدر فيه مندفع، وبعضها الجواب عنه محتمل، واليسير منه في الجواب عنه تعسف»⁹⁰.

وانتقد الشوكاني (ت1250هـ) أمثال هذه التأويلات البعيدة فقال: «وما أكثر ما يقع مثل هذا الاختلاف بين الصحابة في القصة الواحدة التي مخرجها متحد بالاتفاق، ثم تُرتكب لأجل الجمع بين رواياتهم العظائم التي لا تخلو في الغالب من تعسفات وتكلفات؛ كأن السهو والغلط والنسيان لا يجري عليهم، وما هم إلا كسائر الناس في العوارض البشرية، فإن أمكننا الجمع بوجه سليم عن التعسفات فذاك، وإلا توجب علينا المصير إلى الترجيح وحمل الغلط أو النسيان على الرواية المرجوحة؛ إما من الصحابي أو ممن هو دونه من الرواة»⁹¹.

وهذا التأويل المتكلف البعيد، قد تحكّمه مقدّمات وخلفيات وأسّس تقوم عليها المدرسة الاجتهادية التي يتسبب إليها الفقيه.

فإذا كان العقل الاجتهادي ينطلق في التعامل مع الأدلة المتعارضة من نظرة جزئية بُنيت على أساس من رؤية كل دليل أصلاً بذاته، قَلَّتْ ظاهرة ترك العمل بالحديث لدى المجتهد؛ لأنَّ ترك العمل بالحديث عنده ترك لأصل من الأصول، فلا يردّه إلا حين تشتدّ المعارضة بين الحديث وما يقابله من النصّ.

أمّا إذا كان العقل الاجتهادي ينطلق من رؤية شاملة تنتظم فيها النصوص لتشكّل قواعد كليّة، تكرر لدى المجتهد ظاهرة ترك العمل بالحديث؛ لأنَّ تصوّره النظريّ للنصوص، لا يقبل منها ما نبا عن الخضوع لتلك القواعد الكليّة والنصوص القطعية⁹².

وهذا ما يفسّر تباين أنظار المجتهدين في قبول أخبار الأحاد عند تعارضها مع قطعيات النصوص بين مختلف المدارس الفقهيّة.

وأياً ما كان الأمر، فكون تلك الأخبار ظنيّة لا يرقى بها لتكون بمثابة الأصول القطعية والقواعد الثابتة؛ فالأولى أن تُعرض عليها، وتكون خاضعة لهيمنتها وسلطانها.

4.6 المسلك الثالث: مسلك التوقّف:

إذا تساوى الدليلان المتعارضان في القوّة، وكان التأويل بعيداً ومتعسّفاً، أو كان نظّر المجتهد قاصراً عن الحجّة والتبس عليه الأمر، فيسعه التوقّف، ولو كثر رواة الحديث؛ والتوقّف مسلك أسلم وأولى من القبول أو الردّ، إلى أن تتبيّن له حقيقة الأمر. وهذا ما درج عليه الصحابة رضي الله عنهم والعلماء المحققون من بعدهم.

فقد توقّف عمر بن الخطّاب رضي الله عنه من قبول رواية فاطمة بنت قيس في نفقة المبتوتة فقال: «لا نترك كتاب ربّنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة؛ قال الله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾»⁹³ «94».

لقد قدّم عمر رضي الله عنه قداسة وحي الله على حسن الظنّ بالراوي الثقة العدل؛ وهو هنا «فاطمة بنت قيس» وتوقّف من قبول روايتها، ولم يردّها ردّاً جازماً؛ كما دلّ عليه قوله: «لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت» وفي رواية: «لا ندري لعلّها نسيت أو شُبّه لها»⁹⁵.

قال الوارجلاني (ت570هـ) من الإباضيّة: «والأصل في هذه المسألة أنّ أخبار الأحاد مقبولة في نقل الشريعة. ومن قَصُر فهمه عن الحجّة، وفارثته قرينة الارتباب، فيسعه التوقّف ولو كثرُوا [يعني: الرواة] وليس ذلك يقدر في المسلمين»⁹⁶.

فالمتوقّف عن قبول خبر الأحاد إذا اشتبه عليه الأمر، لا تترتّب عليه ملامة ولا إثم، ما دام قصده التحريّ والتبيّن؛ ولو كثر رواة الحديث، «والأمور بمقاصدها»⁹⁷.

وقال الشاطبي (ت790هـ): «السنة راجعة إلى الكتاب، وإلا وجب التوقّف عن قبولها»⁹⁸.

يفهم من كلام الشاطبي أنّ الأصل في اعتبار صحّة أخبار الأحاد أنّ لا تخرج عن أصول القرآن وقواعده الكليّة؛ وفي حال شرودها عنها وجب التوقّف وعدم التسرع في ردّها أو قبولها حتّى يتبيّن أمرها.

وإلى هذا المسلك أشار الطاهر السمعوني (ت1338هـ) فأوضح أنّ المحقّقين ينكرون التأويل المتعسّف البعيد عند محاولة الجمع بين الأدلة المتعارضة، ورأى أنّ الأولى التوقّف، فقال:

«وقد أنكر كثير من المحققين كلَّ تأويل بعيد وإن لم يتبين فيه التعسف، حتى توقفوا في كثير من الأخبار التي رواها الثقات؛ لأمر دعاهم إلى ذلك، مع أنهم لو أولوها كما فعل غيرهم لزال سبب التوقف. ولكن لما رأوا التأويل لا يخلو من بُعد، لم يلتفتوا إليه»⁹⁹. فالتوقف من العمل بخبر الآحاد إذا كان تأويله بعيدا أسلم وأقوم.

وهذا ما أكدّه إبراهيم بيّوض (ت1401هـ) في تفسيره بقوله: «فما وجد في كتب الحديث ممّا يخالف ويناقض مناقضة صريحة ما في القرآن الكريم، يجب أن يتوقف فيه، ويبحث فيه؛ حتى يتحقق منه. وإنّ لا نقبل أبدا شيئا يخالف صريح القرآن (...)» وإن وجدت في الكتب المشهورة المسماة عند الأمة بالكتب الصحاح¹⁰⁰.

ويرى القرضاوي (معاصر) أن «من حق المسلم أن يتوقف في أي حديث يرى معارضته للقرآن، إذا لم يجد له تأويلا مستساغا»¹⁰¹.

فعلى المسلم الحريص على دينه، أن يتثبت في أمره، ويتريث كلَّ التريث، ويحيط بالحديث من جميع جوانبه، ولا يتعجل بردّ الحديث الصحيح؛ خاصة إذا ما وجد سبيلا لتأويله وحمله على وجه مستساغ، فمهما يكن للحديث وجه يمكن حمله عليه بلا تكلف ولا تعسف، ينبغي ألا يعدل عنه ويلجأ إلى ردّ الحديث الصحيح لمجرد استبعاد لظاهره لأوّل وهلة¹⁰².

7.4. المسلك الرابع: مسلك الترجيح:

مسلك الترجيح لا يلجأ إليه إلا إذا تعذر الجمع والتوفيق بين الدليلين المتعارضين؛ بحيث تكون معارضة أخبار الآحاد لمحكّمات القرآن معارضة حقيقية؛ فهنا يتعين ردّ تلك الأخبار، وعندئذ يسقط حسن الظنّ بالراوي، ويتمسك بحسن الظنّ بوحى الله الذي تنزهه وتقدس عن التعارض والاختلاف؛ فقد قال الله ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾¹⁰³.

ولا شك أن الدليل الأقوى أولى بالاتباع؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾¹⁰⁴. وقد وصف الله ﷻ حديثه بأحسن الحديث فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾¹⁰⁵، فوجب تقديم دلالة الكتاب على دلالة غيره من الأدلة عند التعارض الحقيقي؛ لأنه أقوى مرتبةً وحجّةً. وقد اتفقت كلمة أهل العلم من مختلف المدارس الفقهيّة على هذا، وهذه نقول من أقوالهم تشهد بذلك:

قال الجصاص (ت370هـ): «إن أخبار الآحاد لا يعترض بها على الكتاب ولا على السنن الثابتة بطريق اليقين»¹⁰⁶.

وقال السرخسي (ت483هـ): «إذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله ﷻ، فإنّه لا يكون مقبولا، ولا حجة للعمل به»¹⁰⁷.

وقال أبو بكر بن العربي (ت543هـ): «وأما العلم الشرعي، فإن الآية والخبر إذا تعارضا، فالآية مقدّمة؛ لأنها مقطوع بصحّتها، والخبر لا يقطع به»¹⁰⁸.

وقال الشاطبي (ت790هـ): «رتبة السنّة التأخر عن الكتاب في الاعتبار. والدليل على ذلك أمور. أحدها:

أنّ الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة؛ والقطع فيها إنّما يصحّ في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب؛ فإنّه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدّم على المظنون؛ فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة¹⁰⁹.

وقد تقدّم قول الشوكاني (ت1250هـ) في مسالك درء التعارض أنّه إذا تعدّر الجمع بوجه سليم عن التعسّفات، فلا مناص من ترجيح نصّ الكتاب، وحمل الخطأ أو النسيان على الرواية المرجوحة؛ إمّا من الصحابي، أو ممّن هو دونه من الرواة¹¹⁰.

وقال اطفيش (ت1332هـ): «والحديث الموافق للقرآن مقبول، وكذا المجمع عليه، ويُرَدُّ ما خالفه؛ لأنّه مكذوب فيه عنه ﷺ، وبعض الأحاديث بعد صحّتها تحتمل التأويل»¹¹¹.
ومثال المعارضة الحقيقية التي لا بدّ فيها من ردّ خبر الآحاد؛ لأنّ القطعيّ مقدّم على الظنيّ عند التعارض:

حديث عن عبد الله بن مسعود عن أبيه عن النبي ﷺ أنّه قال: «عليكم بألبان البقر وسمنانها، وإياكم ولحومها؛ فإن ألبانها وسمنانها دواءٌ وشفاءٌ، ولحومها داءٌ»¹¹².

وفي رواية صحّحها الألباني (ت1420هـ)¹¹³ عن زهير بن معاوية (ت172هـ)، حدّثني امرأة من أهلي، عن مليكة بنت عمرو الزيدية، من ولد زيد الله بن سعد قالت: اشتكيتُ وجعا في حلقي، فأتيها فوضعت لي سمن بقرة، قالت: إنّ رسول الله ﷺ قال: «ألبانها شفاء. وسمنها دواء. ولحومها داء»¹¹⁴.

نفى محمّد الغزالي (ت1416هـ) أن يكون لحم البقر داءً؛ لأنّ الله ﷻ قد امتنّ به على الناس في موضعين من كتابه العزيز، فكيف يكون الممتنّ به داءً¹¹⁵!

أما الموضوع الأوّل، فقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشًا كُلُوا مِنَّمَا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَبْغُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾¹¹⁶. ثمّ يفصل ما أباح أكله من هذه الأنعام أنّها على ثمانية أزواج، وعدّد منها البقر، فقال: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أُمُّ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبُؤُنِي بِعَلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أُمُّ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَن أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾¹¹⁷.

فأين موضع الداء في هذه اللحوم المباحة على سواء؛ لا فرق بين جاموس وبقرة، ولا بين جمل وناقة؟
﴿قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أُمُّ الْأُنثَيَيْنِ﴾؟ ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا﴾؟

وأما الموضوع الثاني فأية سورة الحج: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَا لَكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَا لَكُم لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾¹¹⁸.

والبدن هي الإبل والبقر. فكيف تكون هذه البدن داءً، وقد جعلها الله من شعائره، وجعل لعباده فيها خيراً، وسخّرها وذلّلها للإنسان ليتنفع بها حمولة وفرشاً؟!.

5. خاتمة

شريعة الإسلام الخاتمة، هي أكمل الشرائع وأحسنها وأصلحها للبشرية جمعاء؛ إذ الغاية منها مطابفة المكلفين بالتزام أحكام شرع الله بما يحقق مصالحهم في المعاش والمعاد، فاحتمال وقوع التعارض الحقيقي بين دليلين معتبرين للشارع ضرب من المحال؛ لأنه يحول دون تحقيق هذا المقصد الأساسي للتشريع.

وإن كان ثمة تعارض بين أحكامها، فهو تعارض في نظر المجتهد، لا في الحقيقة ونفس الأمر، وعليه، بالإمكان أن نحول الكلام في مسألة تعارض أخبار الآحاد مع قطعيات النصوص في الآتي:

1. النظر في أسباب التعارض ينبغي أن يكون من جانبين: جانب الثبوت، وجانب الدلالة. أما من جانب الثبوت: فإن القرآن المجيد كله قطعي في ثبوته بما لا يدع مجالاً للريب. أما أحاديث الآحاد المنسوبة إلى الرسول ﷺ فهي ظنية في ثبوتها، والنظر يقتضي تقديم القطعي على الظني ثبوتاً عند التعارض.

أما من جانب الدلالة: فقد تكون نصوص القرآن أو الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ ظنية الدلالة، فإذا أمكن احتمال تأويل أحدهما تأويلاً غير متكلف وأمكن الجمع، فلا تعارض بينهما. وإذا كان النضان لا يحتملان تأويلاً سائغاً، وتعدّر الجمع، فإن القرآن مقدم في الاعتبار على الحديث.

2. الحكم على خبر الآحاد بالقبول أو الرد يكون تبعاً لتردد تعارضه بين اليسر والشدة؛ فمتى كان التعارض يسيراً، كان الأولى بالدارس أن يتوقف عن الحكم ولا يتسرع حتى يتبين له وجه الصواب بعد البحث والتحري. ومتى كان التعارض شديداً، توجه الدارس إلى الحكم على الحديث بالرد.

3. تبقى في الأخير مسألة الحكم على الحديث بكونه يخالف القرآن، مسألة اجتهادية تختلف فيها أنظار المجتهدين؛ وهذا الخلاف حاصل حتى فيما بين الصحابة أنفسهم. فالمسألة نسبية؛ إلا أن نسبيتها لا تمنع من أن تحف بالصواب التي تضبط معالمها كي لا يحيد الدارس عن الموضوعية في الحكم على الحديث، وينأى عن التعصب والانحياز للمذهب، وتأويل مختلف الحديث تأويلاً متعسفاً ياباه أولو النهى.

4. ينبغي التفريق بين ما يسع فيه الخلاف وما لا يسع؛ فلا يسع الخلاف في حديث آحاد إذا ناقض الأصول الثابتة والمعلومة من الدين بالضرورة. بينما يسعه في المسائل التي مبناهما الاجتهاد والنظر؛ مما يؤدي إلى تعدد الأنظار في الحكم على حديث معين.

ومن ثم وجب التقريب بين وجهات النظر المختلفة، واحترام الرأي المخالف، وعدم التعصب للمذهب أو الحكم على المخالف بما لا يليق بمقام أهل العلم؛ فقد تخفى بعض أوجه الجمع على مجتهد، فيرد حديثاً يقبله مجتهد آخر لوجود وجه لقبوله؛ فليس المراد أن يرد الحديث أو يقبل، وإنما المراد أن يرد المعنى المخالف لصريح القرآن، ويقبل المعنى الموافق له؛ وهذا - في الواقع - هو مسلك الصحابة رضي الله عنهم في استدراكات بعضهم على بعض؛ دون المساس بمبدأ الأخوة في الدين.

6. المصادر والمراجع

- برنامج المصحف الرقمي برواية حفص عن عاصم، (1425هـ)، مركز الحاسب والمعلومات بإدارة التربية والتعليم، محافظة الزلفى، الرياض، الإصدار الأول.
- الأدلبي، صلاح الدين، (1403هـ/1983م)، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1.
- الألباني، محمد ناصر الدين، (1415هـ/1995م)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1.
- ابن أمير حاج، (1403هـ/1983م)، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، دار الكتب العلمية، د.م.ط، ط2.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، (1406هـ/1986م)، قانون التأويل؛ تح: محمد السليمانى، ط1، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (1984م)، التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (1423هـ/2002م)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، د.م.ط، ط2.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (1411هـ/1991م)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- ابن منصور، سعيد، (1985م)، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: الأعظمي، حبيب الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد، (د.ت)، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، دار الكتاب الإسلامي، د.م.ط.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د.م.ط، ط1.
- البيهقي، علي بن محمد، (د.ت)، أصول البيهقي كنز الوصول إلى معرفة الأصول، طبع مير محمد كتب خانه مركز علم وادب آرام باغ كرجي. د.م.ط.
- البصري، محمد بن علي، (1403هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- البورنو، محمد صدقي، (1424هـ/2003م)، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (1424هـ/2003م)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3.
- بيوض، إبراهيم بن عمر، (1424هـ/2003م)، في رحاب القرآن تفسير سورتي السجدة والأحزاب، تحرير: عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، المطبعة العربية، غرداية، نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر.
- التركماني، عبد المجيد، (1430هـ/2009م)، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، منشورات مدرسة النعمان، باكستان.
- التفتازاني، سعد الدين، (د.ت)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر.

- الجبري، عبد المتعال محمد، (1407هـ/1987م)، النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه، مكتب وهبة، دار التوفيق النموذجية للطباعة والجمع الآلي، الأزهر، مصر، ط2.
- جاسر عودة، (2013)، نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1.
- الجصاص، أحمد بن علي، (1414هـ/1994م)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، (1411هـ/1990م)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- الحفناوي، محمد إبراهيم محمد، (1408هـ/1987م)، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط2.
- الخن، مصطفى سعيد، (1402هـ/1982م)، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3.
- الدبوسي، عبد الله بن عمر، (1421هـ/2001م)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، د.م.ط، ط1.
- الدميني، مسفر عزم الله، (1404هـ/1984م)، مقاييس نقد متون السنة، يطلب هذا الكتاب منه على عنوانه ص ب 17999، الرياض، السعودية، ط1.
- الزحيلي، محمد مصطفى، (1427هـ/2006م)، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، (1424هـ/2003م)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، (1414هـ/1994م)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، د.م.ط، ط1.
- زيد، مصطفى، (1408هـ/1997م)، النسخ في القرآن الكريم دراسة تشريعية تاريخية نقدية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط3.
- السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، (2008م)، طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تحقيق: عمر حسن القيام، دار الرشد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (1424هـ/2003م)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط1.
- السرخسي، محمد بن أحمد، (د.ت)، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
- السقا، أحمد حجازي، (1398هـ/1978م)، لا نسخ في القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1.
- السمعوني، طاهر بن صالح، (1416هـ/1995م)، توجيه النظر إلى أصول علم الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، نشر المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1.
- السوسوة، عبد المجيد محمد إسماعيل، (1418هـ/1997م)، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (د.ت)، تدريب الراوي شرح تقريب النووي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، د.م.ط.
- الشاشي، أحمد بن محمد، (د.ت)، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (1422هـ/2001م)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دزاز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.
- شقوب، محمد بن قاسم، (1433هـ/2012م)، عرض الحديث على القرآن الكريم الأسباب الموضوعية والأبعاد العقدية والحضارية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.
- الشوكاني، محمد بن علي، (1413هـ/1993م)، نيل الأوطار من أسرار متقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، ط1.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، (1424هـ/2003م)، اللمع في أصول الفقه؛ (ط2)، دار الكتب العلمية، د.م.ط.
- صبحي، إبراهيم الصالح، (2000م)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، د.م.ط، ط24.
- اطفيش، محمد بن يوسف، (1348هـ)، شامل الأصل والفرع، تحقيق: إبراهيم اطفيش الجزائري، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، (د.ت)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي، (1407هـ/1987م)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، د.م.ط. ط1.
- الطيبي، الحسين بن عبد الله، (1417هـ/1997م)، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، (1389هـ/1969م)، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح؛ تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1.
- العسقلاني، ابن حجر، (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.
- عصام، أحمد البشير، (1412هـ/1992م)، أصول منهج النقد عند أهل الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2.
- العلواني، طه جابر، (1435هـ/2014م)، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1.
- العلواني، طه جابر، (1428هـ/2007م)، نحو موقف قرآني من إشكالية النسخ، سلسلة دراسات قرآنية، 5، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1.
- عماد الدين، الرشيد، (1426هـ/2005م)، مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 39، السنة: 10.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (1413هـ/1993م)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، د.م.ط، ط1.
- الغزالي، محمد، (1410هـ/1990م)، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الصديقية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1.
- الغزالي، محمد، (1424هـ/2003م)، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، القاهرة، ط5.
- الغزالي، محمد، (2005م)، نظرات في القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط2.
- الغزالي، محمد، (د.ت)، محاضرات الشيخ محمد الغزالي في إصلاح الفرد والمجتمع، دار نهضة مصر، ط1.

- الفناري، محمد بن حمزة، (1427هـ/2006م)، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (1426هـ/2005م)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8.
- الفيومي، أحمد بن محمد، (د.ت)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- القرافي، أحمد بن إدريس، (د.ت)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، د.م.ط.
- القرافي، أحمد بن إدريس، (1393هـ/1973م)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، نشر شركة الطباعة الفتية المتحدة، د.م.ط، ط1.
- القرضاوي، يوسف، (1414هـ/1993م)، كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط6.
- القرضاوي، يوسف، (2001م)، المرجعية العليا في الإسلام للكتاب والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2.
- القشيري، مسلم بن الحجاج، (د.ت)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- القلموني، محمد رشيد رضا، (1990م)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- الكندي، أحمد بن عبد الله، (1437هـ/2016م)، المصنّف، تحقيق: أ.د: مصطفى بن صالح باجو، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط1.
- اللكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين، (1423هـ/2002م)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.
- محمود، محمد، (1417هـ/1996م)، النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين، مكتبة الدار العربية للكتاب، نصر، القاهرة، ط1.
- الوارجلاني، يوسف بن إبراهيم، (1404هـ/1984م)، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان.

7. الحواشي :

- 1- سورة النساء: 82.
- 2- إشكالية التعامل مع السنة النبوية، ص369.
- 3- سورة الشورى: 10.
- 4- ينظر: لسان العرب، 7/168-167، المصباح المنير، 1/219، القاموس المحيط، ص646.
- 5- سورة المائدة: 224.
- 6- ينظر: التحرير والتنوير، 2/377.
- 7- أصول البزدوي، ص200.
- 8- أصول السرخسي، 2/12.
- 9- البحر المحيط، 4/407.
- 10- إرشاد الفحول، 2/258.

- 11 - التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، ص 29.
- 12 - ينظر: كشف الأسرار، 77/3. فصول البدائع، 447/2.
- 13 - ينظر: لسان العرب، 4/226 فما بعد، مختار الصحاح، ص 87.
- 14 - ينظر: المعتمد في أصول الفقه، 2/ص 74 فما بعد، المستصفى من علم الأصول، ص 106. شرح مختصر الروضة، 67/2، البحر المحيط في أصول الفقه، 6/75-76، طلعة الشمس، 13/2.
- 15 - المصنّف، 295/1.
- 16 - أنوار البروق في أنواء الفروق، 18/1 فما بعد.
- 17 - ينظر: لسان العرب، 1/446، القاموس المحيط، ص 265.
- 18 - سورة الأحزاب: 32.
- 19 - سورة البقرة: 285.
- 20 - ينظر: دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ص 91-92.
- 21 - أصول البزدوي، ص 152.
- 22 - تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص 211.
- 23 - ينظر: أصول الشاشي، ص 272، أصول البزدوي، ص 152، تقويم الأدلة، ص 211، أصول السرخسي، 1/291-292، كشف الأسرار، 2/368، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ص 112.
- 24 - ينظر: أصول السرخسي، 1/292.
- 25 - المستصفى من علم الأصول، ص 116.
- 26 - المصدر نفسه، ص 116.
- 27 - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في علم الأصول، ص 356.
- 28 - شرح الطلعة، 13/2.
- 29 - الموافقات، 4/93.
- 30 - المصدر نفسه، 4/217.
- 31 - المصدر نفسه، 4/217.
- 32 - المستصفى، ص 374، شرح تنقيح الفصول، ص 417، الموافقات، 4/217، شرح الطلعة، 2/300-324.
- 33 - شرح الطلعة، 2/308-312.
- 34 - المصدر نفسه، 2/301-307.
- 35 - أخرجه الترمذي في سننه وصحّحه؛ أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب، رقم: 2518، ج 4/ص 668، والنسائي في سننه الصغرى؛ كتاب الأشربة، باب الحثّ على ترك الشبهات، رقم: 5711، ج 8/ص 327.
- 36 - شرح الطلعة، 2/312-317.
- 37 - سورة البقرة: 185.
- 38 - سورة المائدة: 6.
- 39 - شرح الطلعة، 2/317-321.
- 40 - سورة الزمر: 21.
- 41 - لسان العرب، 10/442.
- 42 - ينظر: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ص 113، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، 2/416-417.

- 43 - ينظر: التقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصلاح، ص 285، فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث، 66/4، تدريب الراوي شرح تقريب النووي، 651/2-654.
- 44 - ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص 421.
- 45 - ينظر: اللمع في أصول الفقه، ص 83.
- 46 - ينظر: روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، 390/2-391.
- 47 - ينظر: شرح الطلعة، 292/2.
- 48 - ينظر: شرح التلويح على التوضيح؛ سعد الدين التفتازاني، 207/2، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ص 506.
- 49 - أخرجه مسلم في صحيحه؛ كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه، رقم: 106 (977)، ج 2/ص 672.
- 50 - ينظر: التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، 3/3.
- 51 - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، 236/2.
- 52 - للتوسّع ينظر: نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة، ص 61 فما بعد.
- 53 - تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، 341/1 فما بعد.
- 54 - ساق محمّد الخضرى بك الآيات العشرين التي رأى السيوطي وقوع النسخ فيها؛ فأثبت احتمال تأويلها بما ينفي النسخ عنها. وأثبت أنّ أبا مسلم لا يستحقّ أن يشنّع عليه إلى الحدّ الذي وصلوا إليه. ينظر: أصول الفقه، هامش ص 251-256.
- 55 - ينظر: النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه؛ ص 199-202.
- 56 - ينظر: نظرات في القرآن، ص 194 فما بعد.
- 57 - ينظر: لا نسخ في القرآن، ص 42.
- 58 - ينظر: النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين؛ كلّه.
- 59 - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، 3/116. لم أجد هذا الكلام منسوباً إلى البيضاوي فيما بحثت. ووقفت على هذا الكلام في شرح المشكاة المسمّى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، 4/1433.
- 60 - نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة، ص 130.
- 61 - ينظر على سبيل المثال: الجامع لأحكام القرآن، 288/2-289 في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِشْكِينٍ﴾ سورة البقرة: 184، و 229/3 في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ سورة البقرة: 241.
- 62 - للتوسّع في معرفة الفروق بين النسخ والتخصيص ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، 327/4-330، النسخ في القرآن الكريم دراسة تشريعية تاريخية نقدية، 122/1-125.
- 63 - إعلام الموقعين عن رب العالمين، 29/1.
- 64 - الموافقات، 81/3.
- 65 - البحر المحيط في أصول الفقه، 204/5.
- 66 - مباحث في علوم القرآن، ص 263.
- 67 - سورة البقرة: 228.
- 68 - سورة الأحزاب: 49.
- 69 - الموافقات، 86/3.

- 70 - عرض الحديث على القرآن الكريم الأسباب الموضوعية والأبعاد العقدية والحضارية، ص 19.
- 71 - موسوعة القواعد الفقهية، 264/1.
- 72 - المرجع نفسه، 205/1.
- 73 - ينظر: الموافقات، 13/3.
- 74 - سورة المائدة: 38.
- 75 - أخرجه البخاري في صحيحه؛ كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (سورة المائدة: 38) وفي كم يقطع؟، رقم: 6789، 160/8.
- 76 - أخرجه مسلم في صحيحه؛ كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، رقم: 1 (1684)، 1312/3.
- 77 - الفصول في الأصول، 155/1-156.
- 78 - سورة الطلاق: 6.
- 79 - سورة الطلاق: 1.
- 80 - أخرجه مسلم وغيره عن فاطمة بنت قيس، صحيح مسلم؛ كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، رقم: 46 (1480)، 1118/2.
- 81 - الفصول في الأصول، 158/1-159.
- 82 - أخرجه البخاري في صحيحه؛ كتاب الإيمان، باب قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ (سورة التوبة: 5)، رقم: 25، 14/1. وأخرجه مسلم في صحيحه؛ كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم: 32 (20)، 51/1.
- 83 - سورة يونس: 99.
- 84 - محاضرات الشيخ محمد الغزالي في إصلاح الفرد والمجتمع، 236-237/1.
- 85 - سورة آل عمران: 173.
- 86 - المرجع السابق، 237/1.
- 87 - الموافقات، 13/3.
- 88 - السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص 24.
- 89 - فتح الباري، 346/1.
- 90 - المصدر نفسه، 383/1.
- 91 - نيل الأوطار، 134/7.
- 92 - مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 39، السنة: 10، ص 97-98.
- 93 - سورة الطلاق: 1.
- 94 - سبق تخريجه.
- 95 - سنن سعيد بن منصور، كتاب الطلاق، باب المتوفى عنها زوجها أين تعتد، رقم: 1359، 363/1.
- 96 - العدل والإنصاف، 72/1.
- 97 - ينظر: موسوعة القواعد الفقهية، 120/1.
- 98 - الموافقات، 10/4.
- 99 - توجيه النظر، 520/1.
- 100 - في رحاب القرآن تفسير سورتي السجدة والأحزاب، 678/12.
- 101 - كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط، ص 96.

- 102 - المرجعية العليا في الإسلام للكتاب والسنة، ص 147-148.
- 103 - سورة النساء: 82.
- 104 - سورة الزمر: 18.
- 105 - سورة الزمر: 23.
- 106 - الفصول في الأصول، 108/3.
- 107 - أصول السرخسي، 364/1.
- 108 - قانون التأويل، ص 648.
- 109 - الموافقات، 6-5/4.
- 110 - نيل الأوطار، 134/7.
- 111 - شامل الأصل والفرع، 9/1.
- 112 - أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب الطب، ح: 8232، 448/4 وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».
- 113 - سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، رقم: 1533، 46/4.
- 114 - المعجم الكبير للطبراني، باب الميم، مليكة بنت عمرو السعدية، رقم: 79، 42/25، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، رقم: 19572، 580/9. واللفظ للطبراني.
- 115 - السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، 20-21.
- 116 - سورة الأنعام: 142.
- 117 - سورة الأنعام: 143-144.
- 118 - سورة الحج: 36.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الأمر عباده باتباع شرعه القويم، والصلاة والسلام على نبيه الكريم، من بعث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين، وصحابته الغر الميامين، ومن تبعهم من علماء مبينين، وعوام متبعين. وبعد: فإن رسم معالم للفتاوى، تنتشلها من صحاري الجمود والتشدد، ومن مستنقعات التخبط والميوعة، ضرورة أضحت ملحة، ولن يتسنى ذلك إلا من خلال تتابع البحوث الجادة، التي تتخذ من النصوص والفتاوى القديمة وقوداً، ومن الواقع والمستجدات بوصلة، فلا هي ترسو لفقد الأولى، ولا تضلّ لغياب الثانية، ومن ضمن تلك القواعد والضوابط التي استعملها الأقدمون في طريق إنتاجهم للفتاوى قاعدة العمل بالضعيف، والتي أضحت اليوم محتاجة لرسم معالم لها، ونصب ضوابط تحفظها من الضياع والانحدار من جهة، ومن اتخاذها مطية للتساهل واتباع الهوى من جهة أخرى.

كما أن مجال المعاملات من المجالات المتجددة دائماً، التي تتسم بالحركية والتغير، والاختلاف، والتجدد، إما بالجنس استحداثاً، أو بالنوع اختلافاً، كما تعرف بحاجة الناس لها، وعموم البلوى بها، مما يجعل التصدي لها، ومواكبة الطارئ فيها من أوكد المهمات، لما قد يسببه التقاعس عن إصدار أحكام لها من ارتكاب المحظورات، كما أن مجالها روعي فيه رفع الحرج، والبحث عن التيسير والترخيص، لذلك كانت ميداناً رحباً للاجتهادات، فيه جالت أذهان العلماء بحثاً عن مضرة ترفع، وعن واقع يعتبر.

1.1 إشكالية البحث:

لقد نشأ عن اعتبار بعض الفتاوى القديمة لرفع الحرج، ومراعاة الواقع، في العدول عن المشهور، والعمل بالضعيف، جنوح البعض إلى التساهل، المفضي إلى اتباع الهوى، كما كانت ردة فعل البعض الآخر -حمية للشريعة وسداً لذرائع المفساد- متجاوزة الحد، ممّا أدى إلى كثير من الجمود الذي عطل حياة الناس، وأدخل عليهم الحرج في معيشتهم؛ فأدى ما تقدم إلى التباس معالم هذا الأصل الذي يُعبر عن روح الشريعة وتسامحها، كما يحتفظ لها بصرامتها، وثبات منهجها في أحكامها.

2.1 أهداف البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى رسم معالم للعمل بالقول الضعيف، من خلال سبر أغوار الأقوال والقواعد النظرية، -التي تتسم عادة بالشمولية والتجرد، وهو ما قد ينشأ عنه التشدد والحزم، تحسباً لأي استغلال قد ينشأ عن تجردها ذلك، فيحيد بها عن مرادها-، والنوازل العملية، التي تعكس الجانب التطبيقي من الفقه، الذي هو مرآة انصهار القواعد وتحقيق المناط، والاجتهاد العملي؛ وهو ما نأمل أن يشكل رسم ضوابط واضحة المعالم لهذا الأصل، لارتكازه على أصلي الفتوى المنسجمين، واللذين أدى انفكاكهما -في نظر البعض- إلى التيه والتخبط، وكان يمكن تجنب ذلك لو نظر لهما بالانصهار والاتحاد؛ كما أن بحث الإجارة بالجزء، ورسم ضوابط لها قد يشكل بارقة لكثير من عقود الإجارة المستجدة اليوم، خصوصاً في باب التعدين والتنقيب.

3.1 منهجية البحث:

في أطوار إنجاز هذا البحث استعملت المناهج التالية:

أ: المنهج الاستقرائي: لتتبع حقيقة الأقوال ومعرفة قوامها، والنظر في أدلتها.
ب: المنهج الوصفي: لوصف حقيقة تلك الأقوال، والحكم عليها بالقبول أو الرد، انطلاقاً من مناقشة أدلتها.

ج: المنهج التحليلي: لتحليل تلك القواعد والفروع، لمعرفة الأسباب الكامنة وراءها، والأدلة المستقاة منها، ثم بناء قواعد انطلاقاً مما استقرأنا ووصفنا في الدراسة.

4.1 خطة البحث:

لقد اتبعت في هذا البحث الخطة التالية:

مقدمة: وفيها تناولت إشكالية الموضوع، والمنهج المتبع، وخطة البحث.

المبحث الأول: النهي عن العمل بالضعيف، وضوابط العمل به نظرياً، وقد قسمته إلى مطلبين: الأول في النهي عن العمل بالضعيف، والثاني في ضوابط العمل به نظرياً.

المبحث الثاني: الاختلاف في الإجارة بالجزء وضوابطها تنزيلاً، وأثر ذلك على بعض المستجدات، وقد قسمته إلى مطلبين: الأول: الاختلاف في الإجارة بالجزء، والثاني: ضوابط الإجارة بالجزء تنزيلاً، وأثر ذلك على بعض المستجدات.

خاتمة: وفيها ذكرت أهم النتائج التي توصلت لها، والتوصيات التي ينبغي مراعاتها في القادم.

2. المبحث الأول: النهي عن العمل بالضعيف، وضوابط العمل به نظرياً

1.2. المطلب الأول: النهي عن العمل بالضعيف:

1.1.2. النقول المحذر من العمل بالضعيف:

لقد تضافرت أقوال العلماء على النهي عن العمل بالقول الضعيف، والاستكان إليه، معتبرين ذلك داعية إلى اتباع الهوى، والخروج عن ربة التكليف، والذي يعارض أصل إنزال التشريع، الذي هو إخراج الإنسان عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً¹، وكان هذا شغلهم الشاغل منذ فجر التصنيف، يقول ابن أبي زيد القيرواني ت386هـ في مقدمة كتابه -الذي ضم جل الأمهات- قاطعاً الطريق على التشهي واختيار الأقوال اعتباراً: (ولا يسع الاختيار من الخلاف للمتعلم ولا للمقصر...²)، فنلاحظ هنا الحرص منه على ضرورة التقيّد بالمشهور، وغلق الباب أمام العمل بالضعيف، والتخيير من الأقوال ما شاء المتبع، وذلك لما يعلم أنه قد يظن من حكايته للأقوال المختلفة أثناء هذا الكتاب الشامل لكل أمهات المذهب أن للشخص العمل بأيها شاء، فكان حدسه متقدماً، واستشرافه للمستقبل شفافاً، وهو ما يوحي بأهمية الاعتناء باتباع المشهور، وخطورة العمل بالضعيف عندهم، وهو ما جعلهم يضعون الاعتناء به والتحضيض عليه صوب أعينهم، فيبادرون ببيانها حتى في خطب كتبهم، فلم يكتف بما سيذكر بعد ذلك، فكأنه يقول لنا إن مراعاة هذا الأصل ركن من أركان التأليف؛ ومع صيرورة الزمن لم يتغير هذا الأصل بل زاد الاعتناء به، واتضحت معالمه، فنجد الإمام القرافي ت684هـ مازال محافظاً على هذا الأصل، بل زاده تسويراً إذ منع المقلد من الخروج عن الراجح وإن لم يكن راجحاً عنده، قاطعاً بذلك عليه الطريق، حتى لا

يُتخذ ذلك ذريعة يتسلسل منها المفتي للتوصل من حبال المشهور، باعتبار أنما عدل إليه راجحا عنده، حيث يقول: (إن الحاكم إن كان مجتهدا جاز له أن يحكم ويفتي بالراجح عنده، وإن كان مقلدا جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه، وأن يحكم به وإن لم يكن راجحا عنده، مقلدا في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقلده، كما يقلده في الفتيا، وأما اتباع الهوى في الحكم أو الفتيا فحرام إجماعا... أما الحكم أو الفتيا بما هو مرجوح فبخلاف الإجماع³) فقد بالغ بنصه هذا على التنفير من العمل بالقول الضعيف، قاطعا بحرمة، حاكيا على ذلك الإجماع، الذي هو أرفع الأدلة، كما أنه لم يجعل لاعتقاده خلاف ذلك أثرا يبيح له العدول عن الراجح في مذهبه، وهو منتهى الإلزام، فإذا كان اعتقاد المقلد لرجحان مسألة لا يجوز له الإفتاء بها، علم من ذلك غلق الباب أمام من لم يعتقد رجحانها بالضرورة؛ وقد ورد في مستهل كلامه مصطلح جاز في قوله: "جاز له أن يفتي به" إلا أنها لم تكن مرادة باستعمالها الاصطلاحي المعهود، وذلك ما يثبت به بقية كلامه، إذ جعل الفتيا هنا بالراجح متعينة عليه، وعكس ذلك اتباع للهوى، وخرق للإجماع، وهو ما ينافي مطلق الجواز الاصطلاحي؛ وكذلك انتهج الإمام الشاطبي ت790هـ نفس المنهج في التحذير من العمل بالضعيف، معتبرا إياه أصل الفساد، وذريعة للفرار من ربة التكليف، إذ يقول: (وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين؛ فكذلك أيضا، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي؛ فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح... وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز⁴)، فقد رأينا هنا كيف ربط التخيير بين القولين، وبين الخروج من ربة التكليف، معتبرا عدم اتباع الترجيح يتعارض مع مقاصد الشريعة ومراميها، من دخول المكلف تحت أحكامها، ولا يخفى ما يضمرة هذا الملمح من قدح، إذ يكاد يتجاوز كل أنواع التحذير والتنفير، إذ لا شيء فوق التعارض مع المقصد، إذ أن العمل بالضعيف مع اتباع الشرع - على رأيه - قضية نقيضين ما نعتا جمع وخلو، ولا شيء أكثر ضررا مما يرفع الشرع، ويعارض الدخول تحت أحكامها؛ وقد بالغوا في التحذير من العمل بالضعيف، معتبرين سلوك ذلك يفقد المفتي أهلية الفتوى والعدالة، يقول ابن فرحون ت799هـ عازيا لابن الصلاح ت643هـ وهو إمام من أئمة الإفتاء: (اعلم بأن من يكتفي بأن يكون فتياه أو عمله موافقا لقول أو وجه في المسألة ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الإجماع⁵)، فقد اعتبر مجرد الإفتاء من غير البحث عن الراجح، والتنقيب وراء المشهور، يسقط أهلية المفتي من الإفتاء، ويقتضي وصفه بالجهالة، كما اعتبر ذلك خرقا للإجماع، وهو دليل يعضد القول المتقدم من أن العمل بالراجح والإعراض عن الضعيف محل إجماع.

وعلى ذلك النهج سار المتأخرون فلم يحدوا عن نهج المتقدمين في النهي عن العمل بالضعيف، والالتزام بالراجح والمشهور، يقول الحطاب ت954هـ: (والذي يفتي به هو المشهور والراجح ولا تجوز الفتوى ولا الحكم بغير المشهور ولا بغير الراجح⁶) فقد جزم بحرمة الفتوى بغير المشهور، والتحذير من العمل بالضعيف، معتبرا ذلك فسوقا، وخروجا عن الحق، ونلاحظ في صيغته الجزم، فلم يحك الخلاف

ولا تردد، بل كانت الصيغة جازمة ثابتة، وهو ما يوحي بقوة هذا القول والاتفاق عليه، فلم يكن هنالك ما يشوش عليه، فيجعله يختار ألفاظا مواربة تحتل أكثر من دلالة، وهو ما ينبئ بأهمية الموضوع، وضرورة التحذير منه، وذلك ما جعله هو يختار هذه الصيغة القاطعة، لشعوره بالمسؤولية الملقة على عاتقه اتجاه هذا الباب الخطير؛ ونفس المعنى من التحذير من الإفتاء بالضعيف والعمل به نجده عند عليش ت1299هـ إذ يقول: (فتحرم الفتوى، والقضاء، والعمل بالشاذ والضعيف⁷) وهو نص يتطابق مع نص الحطاب المتقدم، في جميع صفاته من جزم في الصيغة، ومن صرامة ووضوح في الدلالة، وزاد عليه في التشنيع إذ عبر بكلمة تحرم بدل "لا تجوز" التي عبر بها الحطاب، ومعلوم أن الحرمة أدق من عدم الجواز، وهو ما يدل على تطور الصرامة والحدة اتجاه العمل بالضعيف، والحسم في قطع الطريق أمام من تخول له نفسه التسلسل إلى هذا الطريق الموحش، وفي سبيل تضافر الأقوال على التحذير من العمل بالضعيف الذي صار كالأصل الثابت عندهم، والمهيع المعهود الورود لهم، نجد الدسوقي ت1230هـ يعبر بكلام منطقي مراده أن الفتوى والضعيف على نقيضين، فلا يجتمعان ولا يرتفعان، فمهما حصل أحدهما فقد ارتفع الثاني، وأن المشهور أو الراجح مع الفتوى مانعا خلو، وجمع، ونص كلامه معلقا على قول الدرديري- الذي حدد ما به الفتوى بقوله: "لكونه المشهور أو المرجح" وهذا صريح في أن الفتوى لا تتعدى هذين المسلكين، فلا مدخل للضعيف ولا الشاذ فيها- (... (قوله: أو المرجح) أو مانعة خلو تجيز الجمع؛ لأن ما به الفتوى إما مشهور فقط أو راجح فقط أو مشهور وراجح... وأما القول الشاذ والمرجوح أي الضعيف فلا يفتى بهما، وهو كذلك فلا يجوز الإفتاء بواحد منهما ولا الحكم به ولا يجوز العمل به في خاصة النفس⁸)، فقد رأينا كيف جعل الفتوى والمشهور متلازمين لا ينفكان، كما أنه بالغ في النهي عن العمل بالضعيف والتحذير من الاستناد إليه، فالضعيف بالنسبة له ركن غير متين من تعلق به ضاع وتلف، فلم يجز الفتوى به ولا القضاء ولا حتى عمل الإنسان في خاصة نفسه.

وقد دفعهم التحذير من العمل بالضعيف إلى منع الإفتاء من الكتب التي لم تعتمد الراجح، ولم تميز الضعيف من القوي، بل تحدوا ذلك إلى القول بتأديب من أفتى من كتاب لم يعتمد الراجح، ولم يكن مؤلفه من من يعتمد، ككتب التقييد التي يجمعها الطلبة، يقول زروق ت899هـ في مقدمة شرحه للرسالة - بعد أن ذكر الكتب التي اعتمد: (فأما الجزولي وابن عمر ومن في معناهما فليس ما ينسب إليهم بتأليف وإنما هو تقييد قيده الطلبة زمن إقراءهم فهو يهدي ولا يعتمد، وقد سمعت أن بعض الشيوخ قال بأن من أفتى من التقييد يؤدب والله أعلم⁹)، فهؤلاء المشايخ لم يقفوا عند حد التحذير من العمل والإفتاء بما في التقييد، ولم يكتفوا بردها، بل تجاوزوا ذلك إلى القول بتأديب من أفتى منها، معتبرين ذلك جرما يستحق التأديب، وهو ما ينبئ عن مدى بشاعة الإفتاء بغير المشهور، وأنه جناية يستحق مرتكبه العقاب، مما يوحي بأنه تعد على الحق العام.

وانطلاقا من ذلك أضحى العناية بالتصانيف، وبيان اعتمادها من عدمه، وترجيحها فيما بينها ديدنا للمؤلفين، خصوصا تلك المصنفات التي تعنى برسم خارطة الفتوى، وبيان معالمها، فربما أفرد التأليف في بيان الكتب المعتمدة، والتنفير من غيرها، والتحذير من الأخذ منه، معتبرين خلط القوي بالضعيف كالمسم

يفسد الجميع، يقول النابغة الغلاوي ت1245هـ مبينا الكتب التي لا تعتمد:
 بيان ما من كتب لا يعتمد :: ما انفردت بنقله طول الأمد
 من ذلك الأجهوري مع أتباعه :: مع اطلاعه وطول باعه
 إذ خلط الحصباء بالدرّ الثمين :: ولم يميز بين غثّ من سمين
 وما يقال فيه قل في الباقي :: كالشبرخيتي وعبد الباقي
 والخرشي بالكسر لكل قوله :: والنشرتي رابع للدولة
 فكل ما بنقله انفرد :: أولاء لم يقبله غيرهم ...¹⁰

فبهذا ينجلي ضرر التساهل في الأخذ بالقول الضعيف، إذ كان المقصلة التي قضت على كتب هؤلاء الأعلام، وجعلت من بعدهم يحذر من اعتمادهم وحدهم، مع علمه برجاحة علم هؤلاء، ورسوخ قدمهم، وزخارة ونفاضة كتبهم، واشتمالها على الصدف المكونة، إلا أن خلط ذلك مع الأقوال الضعيفة شاب الجميع، وجعل الانتفاع معدوما، إذ لم يعد خيرها يكفي بضيرها، وعملا بالقاعدة المقصدية: "درء الفاسد مقدم على جلب المصالح"، وهو يبيّن في التحذير من العمل بالضعيف.

وقد بالغ الشيخ سيدي عبدالله ابن الحاج إبراهيم ت1233هـ في التحذير من العمل بالأقوال الضعيفة المبنوثة في ثنايا الكتب، معتبرا أن ذكرها ليس على أساس العمل بها، وإنما من باب الترف العلمي، ووجوه من النفع أخرى ليس منها العمل بها، معتبرا الوفاق من الجميع على ما ذهب إليه، إذ يقول في مراقبه:

وذكر ما ضعف ليس للعمل :: إذ ذاك عن وفاقهم قد انحطل

ثم يردف معلقا عليه: (يعني أن ذكر الأقوال الضعيفة في كتب الفقه ليس للعمل بها لأن العمل بالضعيف ممنوع باتفاق أهل المذهب وغيرهم¹¹)، فبذلك يسد الباب أمام من تسوّّل له نفسه العمل بالضعيف، إذ ليس ذلك من أهدافه، ولا وضع من أجله.

ولم يقف تحذير العلماء من العمل بالضعيف على الحدّ النظري، والكلام الشاجب، بل تعدوا ذلك إلى العمل التطبيقي حيث اعتبروا حكم القاضي بالقول الضعيف ينقض، وذلك ما جزم به علي ابن عبد السلام التسولي ت1258هـ في شرحه لتحفة الحكام ناقلا أبيات الفاسي ومعتمدها، حيث يقول: (... فجعل حكم المجتهد بغير الراجح عنده، والمقلد بغير المشهور وإن ترجح عنده بقيام دليل من صحة حديث ونحوه من اتباع الهوى وأنه حرام، وذلك يدل على وجوب نقضه. ولذا قال ناظم العمل:

حكم قضاة الوقت بالشذوذ :: ينقض لا يتم بالنفوذ

ومن عوام لا تجز ما وافقا :: قولاً فلا اختيار منهم مطلقاً

ومراده بالشاذ ما قابل المشهور أو الراجح كما مرّ، ومراده بالعوام المقلدون، أي لا تجز أحكامهم بغير المشهور، وإن وافقت بعض الأقوال لأن أحكامهم لا ترفع الخلاف، واختياراتهم لمقابل المشهور لا تعتبر¹²)، فقد اعتبر حكم المقلدين بالضعيف ينقض ويردّ، وهو إجراء عملي يتجاوز مجرد التنظير والتحذير، ونجد المتأخرين اعتمدوا هذا القول، فقد قال النابغة الغلاوي في نظمه لما تلزم به الفتوى:

أما المقلد فليس يعتبر: من حكمه المرجوح حين يختبر

بل نحره بنقضه في المنحر: وضربه به على الوجه حر¹³

فمما تقدم ندرك كيف حذر الأقدمون من العمل بالضعيف، وكيف كالوا لهم أقذع الأوصاف، إلا أن هذه النقول اشتملت على عدة أمور سنناقشها في الفقرة الموالية.

2.1.2. مناقشة النقول السابقة:

اشتملت النقول السابقة على عدة إشارات، لا بد من الوقوف معها، واستجلاء ما قد يفهم منها، كما أن في ثناياها بعض المسائل التي تحتاج إلى مناقشة، فمن خلال الإبحار مع زمرة العلماء السابقة، ومسايرة أقوالهم على عصور مختلفة، بدءا بعصر التدوين لأمتهات المذهب، فعصر التقعيد والتأصيل، ثم عصر تجريد الفروع، ندرك أن التحذير من العمل بالضعيف كان الثابت والتقليد الملتزم في كل ذلك؛ كما يتراءى لنا حرصهم على إبراز هذا التحذير وإظهاره للعلن حتى لا يقع فيه لبس، ولا تحيد عنه عين ناظر، فغالبا ما جعلوه في خطب كتبهم، وهو ما ينبئ بأن التحذير من العمل بالضعيف، وبيان اعتماد الراجح والمشهور، هو شهادة تزكية للكتاب، يحتاج أن تجعل زينة على رأسه حتى ينظر بعين الرضى والصواب؛ كما تعددت ألفاظهم وحججهم في التحذير من العمل بالضعيف، والتنفير من الركون إليه في عدة، وارتدت أكثر من ثوب، وتجلت في أكثر من صيغة منها: اعتباره خروجا عن مراد الدين، وقنطرة لفسخ رقبة التكليف، وأنه يجرح الإشهاد ويسقط أهلية الإفتاء، كما تعدوا ذلك إلى اعتباره جريمة في حق الشأن العام تقتضي عقاب وتأديب مرتكبها، كما تواترت نقولهم على دعوى الإجماع على منع العمل به، وهي دعوى تستحق منا الوقوف معها، لمعرفة ما يرمون إليه من ورائها، وعن مرادهم بالعمل بالضعيف، الذي يخالف الإجماع.

فالذي يظهر أن قولهم إن العمل بالضعيف يخالف الإجماع ليس على إطلاقه، ولا يعنون به العمل بالضعيف الذي تدعو له الحاجة، ويكون ذلك بضوابط وشروط، وإنما يعنون بذلك جعل الضعيف كالراجح يعمل به من غير شرط ولا ضابط، وهو لاشك يخالف إجماع العلماء، بل إجماع العقلاء، فاعتبار الضعيف مساويا للراجح يسقط أهمية العلم والبحث، وتفاضل الأدلة، إذ ما دام الجميع يعمل به على حد سواء فما الفائدة من البحث عن الراجح والمشهور، وهذا هو الذي عناه الشاطبي باعتباره مخالفا لمقاصد الشريعة من دخول المكلف تحت أحكامها، ومؤذن بخروجه من عهدها، إلى فيفاء هواه، إذ لا يستقيم التخيير بين الأقوال إلا مع الميوعة واتباع الهوى، وهو باب ظاهر المفسد والعوار؛ أما العمل بالضعيف مع شروطه وبضوابطه فليس هو ما يعنون بل إن انعقاد الإجماع على قبوله أقرب من عدمه، فالشاطبي الذي اعتبر العمل بالضعيف اتباعا للهوى يقول بالعمل بالضعيف تحت عدة مسميات، اعتبرها قواعد للفتوى وأصولا للنظر، مثل تحقيق المناط الخاص، الذي اعتبره أعلى مراتب الاجتهاد، وأنفس مراتع أولي الاصطفاء، والذي عرفه بأنه: (...نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال،

وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك..¹⁴)، ولا يخفى ما سيصاحب إعطاء حكمين مختلفين من العدول عن المشهور إلى الضعيف، إذ لا يتأتى أن يكون القولان المختلفان المتناقضان مشهورين، إذ ذاك الثالث المرفوع، وهو ما رفضه هو أشدّ الرفض، باعتباره يناقض مقصد الشريعة من أن كل فعل كلفت به لها مقصد من ورائه، ولن يتأتى ذلك باعتبار القولين مرادين، وإنما قال الشاطبي بتحقيق المناط الخاص انطلاقاً من واقع تغير، وظرف محيط بالنازلة اقتضى العدول عن المشهور إلى الضعيف، لا أنه كان مشهوراً في ذاته.

وقبل ذلك القرافي الذي حكى الإجماع على حرمة العمل بالضعيف إنما يعني الضعيف بالاعتبار الذي حكينا، وذلك انطلاقاً من النظر في أقواله، واستخراجاً من قواعده، فهو الذي يقول بالعمل بالعرف، وتغير الفتوى بتغيره، ويعتبر الجمود على النقول ضلالاً، وخروجاً عن المقصود، إذ يقول: (... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين¹⁵)، فمن يقول بمراعاة العرف واعتبار ذلك بوصلة الفتوى، وعدمه ضلال وخروج عن القصد، لا شك سيعمل بالقول الضعيف بضوابطه، ومراعاة ظروفه، وقد اشتهر عن المتأخرين التعبير بالعرف عن العمل بالضعيف.

وبهذا يتضح أن الضعيف الذي حكوا الإجماع على حرمة العمل به، ليس الضعيف المعهود عند الناس، والذي جرت العادة على تدوينه، وإنما أرادوا به استعمالاً خاصاً، وهو تسوية الضعيف بالراجح، وجعل العمل بهما على السواء من غير نظر لضوابط، ولا اعتبار بظروف تجددت، وشروط قامت، لا العمل بالضعيف الذي دعت الحاجة إليه وضبط بضوابطه.

2.2. المطلب الثاني: ضوابط العمل بالقول الضعيف نظرياً:

1.2.2. أولاً: جواز العمل بالقول الضعيف:

اتفق متأخروا المالكية على جواز العمل بالقول الضعيف الذي دعت الحاجة إليه، إما سداً لذريعة إلى مفسدة يخشى وقوعها، أو جلباً لمصلحة يخاف فواتها، وأن ذلك ينقل القول من الضعف إلى القوة، ومن الشذوذ إلى الشهرة، يقول علي الزقاق ت912هـ في لاميته التي عقدها في أحكام القضاء، مبيناً أن الضرورة تجيز العدول عن المشهور، حاصراً لبعض المسائل التي جرى بها العمل في فاس وبعض أقاليم الأندلس، والتي كانت ضعيفة قبل جريان العمل بها:

وبالبلدة الغراء فاس وربنا :: يقي أهلها من كل داء تفضلاً

جرى عمل باللاء تأتي كما جرى :: بأندلس ببعض منها فأصلاً

لما قد فشا من قبح حال وحيلة :: فيخسى الذي للغي يبغى توصلاً

ثم قال بعد ذكر الأمثلة:

فإن قيل إن البعض مما نقلته :: ضعيف نعم لكن على العرف عولا¹⁶

ويقول محمد ميارة 1072هـ في تعليقه على هذه الأبيات: (عقد الناظم هذا الفصل لتعداد المسائل التي جرى بها العمل بمدينة فاس... فصارت تلك المسائل بسبب جريان العمل بها أصلا معتمداً، وارتكب الشيوخ ذلك وإن كان جلها شاذاً، أو خلاف المذهب... لأجل ما كثر في الناس وفشا فيهم من قلة الدين، والتحيل على أكل الأموال بالباطل...¹⁷)، فبهذا النص ندرك أن الضرورة تبيح العمل بالضعيف، إذ جعل ذلك من المسلم، إلا أنه ألمح إلى ما يشعر بأن ذلك خلاف الأصل، وأنه لا بد له من مسوغ.

وانطلاقاً من تسليمهم بجواز العمل بالقول الضعيف إذا دعت له الحاجة، ظهر ما يعرف بالعمل، وهي مصنفات تعني بجمع الأعراف التي جرت في بعض الأمصار، وبيان درجة ضعفها، والشروط المجيزة للعمل بها، والمكان الذي عمل بها فيه، ومن أشهرها نظم العمل الفاسي لعبد الرحمن الفاسي 1096هـ والذي يقول في مقدمته:

وبعد فالقصد بذا النظام :: بعض مسائل من الأحكام

جرى بها ليرفع الخلاف :: عمل فاس يتبع الأعراف

مما وجدناه لك من الثقات :: من العدول ومن القضاة¹⁸

وهو ما يدل على قبول هذا الأصل، وجواز الاعتماد عليه، إذ لو لم يكن مقبولاً لما كان لعدّه والاعتناء به من فائدة، بل كان مخالفة وخروجاً عن الدين الأولى ستره، وتحذير الناس منه.

بل إن البعض ذهب إلى أن القول الضعيف إذا جرى به العمل يقدم على المشهور، يقول علي ابن عبدالسلام التسولي، بعد ذكره لنقض حكم الحاكم بغير المشهور: (وهذا ما لم يجر العمل بالشاذ، فيقدم على المشهور¹⁹) فهذه أكبر درجات القبول، إذ يتنزل منزلة المشهور، بل يصير هو المعتمد، والمرجع إليه، والمعول عليه، وكذلك يقول الشيخ سيدي عبد الله الحاج إبراهيم 1233هـ معتمداً هذا الأصل من تقديم الضعيف الذي جرى به العمل على المشهور:

وقدم الضعيف إن جرى عمل :: به لأجل لسبب قد اتصل²⁰

فبهذا يتضح أن العمل بالضعيف بضوابطه محلّ اتفاق من المتأخرين، بل ربما اعتبروه راجحاً ومقدماً على الراجح والمشهور، ومتعيناً للعمل به من لدن القضاء.

إلا أن العمل بالضعيف لا بد له من شروط وضوابط سنتناولها في الفرع الموالي:

2.2.2. ضوابط العمل بالضعيف:

بما أن العمل بالضعيف مخالف للأصل كان لا بد له من ضوابط وأصول تُتبع، حتى لا يقع ضحية التلاعب والأهواء، التي رأينا فداحتها من الناحية الشرعية، ولعل أغلب من ذمّ العمل بالضعيف كان خشية منه ألا يضبط بضوابطه؛ وهو ما تنبه له العلماء فحاولوا رسم طرق لضوابط العمل بالضعيف، وقد تفاوتوا في ذكرهم للضوابط، وحصروها لها، والنظر إلى محلّ الضابط، فمنهم من نظر إلى من يجري العمل، ومنهم من نظر إلى ثبوت العمل، ومن أوائل من تكلم عن ذلك المقري إذ يقول في شرحه للامية الزقاق: (وثبوت

ذلك إنما يصح بشهادة العدول المثبتين في المسائل، ممن لهم معرفة في الجملة، والعمل المذكور جار على قوانين الشرع وإن كان شاذاً، لا كل عمل، كما هو مبين في محله²¹، فقد اشتمل كلامه هنا على ضابطين مختلفي الجهة:

الأول يتعلق بالعمل بالضعيف من حيث الثبوت: حيث اشترط أن يثبت بنقل العدول العلماء، الذين يدركون معنى العمل والالتزام به، وأنه صار معتمداً عند ذلك القطر، وهو ما يقتضي أن يكون العدول نبهاء، لهم علم يميزون به بين القوي والضعيف، حتى يثبتوا ذلك ويشهدوا على العدول عن الرجح إلى الضعيف، ولن يتأتى ذلك إلا ببلوغهم درجة من العلم والإدراك والحصافة، كما أنه اشترط لهم تمام العدالة، وهو ما يوحي بجسامة المسؤولية الملقاة على عواتقهم، إذ تقتضي تغيير الفتوى، وتبديل المشهور. الثاني متعلق بمستند القول المعدول إليه: فذكر أنه لا بد أن يوافق قوانين الشرع، وعموم المصالح، وأن يشهد له عموم النصوص بالاعتبار.

إلا أنه لم يتعرض لشروط من يرجح العمل بالضعيف، ولا للضرر الذي يقتضي العمل بالضعيف. وقد وسع الهلالي من هذه الضوابط وزادها بسطاً، إذ يقول -في الفصل الذي عقده لشروط العمل بما جرى به العمل-: (فاعلم الآن أنه يشترط لتقديم ما جرى به العمل خمسة أمور: أحدهما: ثبوت جريان العمل بذلك القول، ثانيهما: معرفة محلّ جريانه، عاماً أو خاصاً بناحية من البلدان، ثالثهما: معرفة زمانه، رابعها: معرفة كون من أجرى العمل من الأئمة المقتدى بهم في الترجيح، خامسها: معرفة السبب الذي لأجله عدلوا عن المشهور إلى مقابله²²، ومن خلال هذه الشروط ندرك أنها تنوعت وحاولت استيعاب كافة الجوانب، حيث بدأها من حيث النقل فاشترط فيه من الشروط قريبا مما ذكر ميارة، من ثبوت النقل، وإن كان اكتفى بذكر الثبوت مجملاً، فلم يفصل شروط المثبتين، ثم كذلك الشرطان الآخران يتعلقان بتقوية الثبوت من حيث المكان والزمان، ثم شرط يتعلق بمن أجرى العمل، واشترط فيه أن يكون من مجتهدي الترجيح، وخامس الشروط يتعلق بالضرر الذي ألجأ إلى العدول عن المشهور، واكتفى فيه من الضوابط بكونه معلوماً، ولم يميز قدره، ولا وصف كنهه، وهو ما يبقي السبب في حيز الغموض، كما غاب عن ضوابطه ذكر درجة القول المعدول إليه، وقد اعتمد هذه الضوابط الغلاوي في كتابه فنظّمها بقوله:

بيان ما به الضعيف يرجح :: من بعد ضعف قادح وينجح

حتى يقدم على المشهور :: وضعفه في غاية الظهور

شروط تقديم الذي جرى العمل :: به أمور خمسة غير همل

أولها ثبوت إجراء العمل :: بذلك القول بنص يحتمل

والثاني والثالث يلزمان :: معرفة المكان والزمان

رابعها كون الذي أجرى العمل :: أهلاً للاقتداء قولاً وعمل

خامسها معرفة الأسباب :: فإنها معينة في الباب²³

ولم تختلف هذه الضوابط عن التي ذكر الهلالي، إلا في الشرط الأول الذي اشتمل عنده على شرطين: أحدهما يتعلق بمجرد الثبوت كما ذكر الهلالي، والثاني يتعلق ببيان درجة القول المعدول إليه، واشترط فيه

أن يكون قولاً يحتمل، أي ألا يصادم النصوص القاطعة، وكليات الشريعة العامة، وهو ما أشار له ميارة في ضوابطه.

إلا أن من تمعن في هذه الضوابط والشروط أدرك أنها تتعلق باستمرار العمل، وليست بضوابطه ابتداءً، إذ كلهم اشترط ثبوت العمل، ولا ثبوت إلا لشيء كان مستقراً قبل ذلك، كذلك معرفة الزمان والمكان، وهذا كله لا يتأتى إلا في شيء مستقر، ولم يذكروا من الشروط التي تتعلق بالعدول عن الراجح ابتداءً، إلا كون من أصدره أهلاً للترجيح، إلا أنهم ذكروه بصيغة الماضي، ولم يذكروه على أساس المستقبل.

بينما نجد الشيخ سيدي عبد الله الحاج إبراهيم ت1233هـ ذكر ضوابط أقرب هي إلى إنشاء العمل بالضعيف، منها إلى استصحابه، وذكرها بقوله:

وكونه يلجى إليه الضرر :: إن كان لم يشتد فيه الخورُ

وثبت العزو وقد تحققا :: ضرّاً من الضرب به تعلقاً²⁴

فقد تضمن هذان البيتان أربعة ضوابط: الأول منها يتعلق بسبب العمل بالضعيف، وقد حدّه بقيام الضرر، ولكنه اكتفى بالإجمال بوصف الضرر، وإن كان يقتضي أقصى درجات الحرج، فلم يبيح العدول بالمشقة، ولا الحاجة، بل اشترط حصول الضرر، إلا أنه لم يحدّها بمثال، ولم يبين الطارئ الذي يجعل الشيء ضرراً؛ الضابط الثاني، والثالث: يتعلقان بالقول المعدول إليه، وقد اشترط فيه شرطين الأول: أن لا يكون ضعيفاً جداً، وإلا لم يجز العدول إليه؛ وقد حدّد الشيخ محمداً الأمين الشنقيطي ت1393هـ الضعف بمخالفة القواعد الأربعة التي توجب نقض حكم القاضي²⁵؛ والثاني: ثبوت عزوه، وذلك ليعلم هل من قاله أهل لأن يقلد أم لا؛ أما الرابع: فيتقاطع مع الأول في اشتراط وجود الضرر، ولكنه زاد عليه بأن يكون الضرر نازلاً به، فلا يجوز له إفتاء الغير بالعمل بالضعيف للضرر، لأنه لا يتحقق من وقوع الضرر من الغير كما يتحققه من نفسه؛ ولا يخفى بُعد هذا الضابط الأخير إذ لو كان كذلك لما كان العمل ينقل الضعيف إلى مرحلة الترجيح، ويجعل العمل به مقدماً على المشهور، كما نص هو عليه - كما تقدم معنا - ولما كان لنقل العمل من فائدة.

ومن المسائل التي أثارها الجدل حول العمل بالضعيف للمشقة، مسألة من يحق له العمل به، هل يشترط في الذي يفتي بالانتقال إلى الضعيف أن يبلغ درجة النظر والإفتاء، أم ما دون ذلك، فتمسك سيدي عبدالله بأن العمل بالضعيف لا يجوز إلا من مَن بلغ درجة الإفتاء، حيث شدّد على ذلك في رسالته التي خصصها لبيان أحكام الفتوى والقضاء، والتي يظهر من عنوانها التحذير من العمل بالضعيف في هذا الزمن لخلوه من مجتهدي الإفتاء، وعنوان الرسالة: "ردّ الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل"، ومن خلال العنوان يتراءى لنا كيف حاول سدّ باب العمل، والإفتاء بالقول الضعيف في هذه الأيام، وينص على ذلك أثناء كتابه حاسماً القول أمام عمل غير مجتهد في الفتوى بالضعيف، إذ يقول: (أما مقلدو أهل هذا الزمن فلا يفتون ولا يحكمون إلا بالمشهور، وإذا حكموا بغيره نقض،... وإذا جرى عمل أهل بلد على حكمهم به فليس بعمل²⁶)، ومرّة ذلك أن العمل إنما يكون من المقلدين، وهي في عرف المتقدمين لا تطلق إلا على مجتهد المذهب²⁷.

وقد تصدى الشيخ محمد المامي البخاري ت1282هـ للردّ على سيدي عبد الله معتبرا أنما ذهب إليه يخالف المشهور والمعهود عند الفقهاء من ارتكاب أخفّ الضررين، والتعلق بأحسن الموجود، فإذا عدم المجتهد المقيد في عصرنا فيتعين علينا الأخذ بأمثل مقلد، كما قال خليل في باب القضاء: (أهل القضاء عدل ذكر فطن مجتهد إن وجد، وإلا فأمثل مقلد²⁸)، وهي قاعدة متبعة عندهم، إذ أن عدم القول بتشهير من نزل عن رتبة الترجيح في زمن لا يوجد فيه مجتهد مقيد أخرى مطلق تفضي إلى تعطيل الأحكام، كما اعتبر أن تلك القيود خاصة بزمنهم الذي يوجد فيه مجتهدو الفتيا، لازمتنا اليوم الذي لا يوجدون فيه، فهو من باب حمل المطلق على المقيد في كلام البشر وهو خلاف المشهور²⁹، كذلك مما يستدلّ به على جواز تشهير العامي الذي لم يبلغ درجة اجتهاد الترجيح، ما ذكره ابن عرفة من جواز تخريج المقيد على أصول إمامه إذا لم يوجد مجتهد مطلق، وما دام المجتهد المقيد يتنزل منزلة المطلق عند فقده، كذلك يتنزل المقلد المحض منزلة مجتهد الفتيا، قياسا على ذلك³⁰، وقد ختم كلامه بقوله: (فالحاصل على هذا أن أمثل المقلدين اليوم يجتهد في التخريج بما أمكنه من شروطه، وإلا عطلت الأحكام، وأمکن تكذيب الحديث: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله)، فقد احتج به على استمرار المجتهد المطلق، قال في المستصفي: "وإن فقد الشروط للضرورة"³¹.

إلا أن العامي الذي سيخرج، لا بدّ أن يكون من أمثل الموجودين، ولعلّ تساهل الناس في هذا الأصل هو ما حمل الشيخ سيدي عبدالله على سدّ باب الترجيح من العوامّ مطلقا، وذاك لا يخلو من سدّ مفسدة بمفسدة تفوقها أو تماثلها، ولعل الصواب ما ذهب إليه الشيخ محمد المامي من بيان شروط العامي الذي يجوز له العمل بالضعيف، والتشهير بالعرف، والتخريج على العمل، إذ يقول: (...الأحظى لصاحبه بل الواجب عليه أن يتقن القياس ويتعلم مسالك العلة والقوادح فهما أصعبه وأهمه، وقد نصوا على اشتراط معرفته للمخرج بعد الاطلاع على مسائل الإجماع³²)، كذلك مما يرجح ما ذهب إليه الشيخ محمد المامي أن العمل لم يتوقف من لدن الأمصار، وما زالت النوازل التي عدل فيها عن الراجح متبعة، مدونة من لدن خير علماء العصر، حتى في العصور التي قطع فيها بعدم وجود مجتهد الفتيا، وهو ما ينبئ بميلهم إلى اعتماد ترجيح أمثل مقلد.

فمما تقدم ندرك أن القول بمنع ترجيح الضعيف على مفتي العصر مطلقا فيه تحريج، ويخالف عمومات النصوص، ومقاصد الشرع، من ديمومة أحكام الشرع، ومن رفع الحرج والمشقة؛ كما أن القول به من غير شروط ولا مراعاة لضوابط، بين العوامّ، يفتح بابا من الفاسد والبوار؛ فتعين القول بجواز الترجيح بالضرورة بمراعاة الضوابط والأعراف، وأن يكون من أمثل المقلدين، وربما كان الأسلم اللجوء إلى الاجتهاد الجماعي، فهو إلى الصواب أقرب.

من خلال استقراءنا لضوابط العمل بالضعيف النظرية ظهر لنا تباين وجهات نظر العلماء، بين مكثري الضوابط، ومجحف في الاشتراط، قاصرا له على تعامل الشخص في خاصة نفسه، وبين مقلّ من ذكر القيود، مكتف منها بأن تكون داخلة تحت عمومات الشرع، ولا تصطدم بقاطع؛ إلا أن ضابط الضرورة التي توجب الميل إلى العمل بالضعيف لم يعيروها كثير اهتمام، ولا نصبوا لها علامات يسترشد بها، وترفع

الغموض الذي يكتنفها، ولعلمهم اكتفوا عنها بذكر الأمثلة، ليستخرج منها من بعدهم الضابط؛ وإذ طال العهد ولم تعد تلك الوقائع معلومات الملابس ولا درجة الوقوع لعصرنا اليوم؛ سأخصص المبحث الثاني لاستقراء الضوابط الملجئة إلى العمل بالضعيف من خلال كتب النوازل، مع ربط ذلك بالواقع، والاستفادة منه في الحاضر.

3. المبحث الثاني: الاختلاف في الإجارة بالجزء، وضوابطها تنزيلاً، وأثر ذلك على بعض المستجدات:

1.3.1.3. المطلب الأول: الاختلاف في الإجارة بالجزء

ذهب جمهور العلماء إلى منع الإجارة بالمجهول، مشترطين فيها أن تكون بمعلوم، كما يشترط أن تكون على معلوم، ولم يجيزوا فيها الجهالة ولا الغرر، يقول ابن رشد الحفيد 595هـ: (فمن ذلك أن جمهور فقهاء الأمصار مالكا، وأبا حنيفة، والشافعي اتفقوا بالجملة أن من شرط الإجارة أن يكون الثمن معلوما والمنفعة معلومة القدر، وذلك إما بغايتها مثل خياطة الثوب، وعمل الباب، وإما بضرب الأجل إذا لم تكن لها غاية مثل خدمة الأجير، وذلك إما بالزمان إن كان عملا واستيفاء منفعة متصلة الوجود مثل كراء الدور، والحوانيت، وإما بالمكان إن كان مثليا مثل كراء الرواحل).

وذهب أهل الظاهر، وطائفة من السلف إلى جواز إجازات المجهولات مثل أن يعطي الرجل حماره لمن يسقي عليه أو يحتطب عليه بنصف ما يعود عليه³³)، فبذلك يتضح أن الجمهور على منع الإجارة بالمجهول، وقد استدلووا على مذهبهم بما أخرجه أحمد في مسنده: «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن استئجار الأجير حتى يبين له أجره، وعن النجش واللمس، وإلقاء الحجر»³⁴)، ولهذا الحديث عدة متابعات، بعضها بصيغة: «من استأجر أجيرا فليعلمه أجره» ومعلوم أن إعلامه بالأجر يقتضي انتفاء الغرر والجهالة، وأصرح من ذلك الحديث الثاني: «من استأجر أجيرا فليستأجره بأجر معلوم إلى أجل معلوم» فقد اشترط الوضوح في ركني الإجارة في المستأجر به، وعليه، وقد جمع هذه المتابعات الزيلعي في نصب الراية³⁵)، وإن كان أعلاها بالإرسال فإن المرسل معمول به عند المالكية، ولم تختلف أقوال المالكية في منع الإجارة بالمجهول جهلا مطلقا، وإنما جرى الخلاف في قدر الجهالة الممنوعة في الإجارة هل هي قدر تلك الممنوعة في البيع أم دونها.

فذهب الجمهور من المالكية إلى التسوية بين منع الجهالة في الإجارة ومنعها في البيع، واعتمدوا ذلك منذ الطبقة الأولى، ففي المدونة نسبة ذلك إلى مالك رضي الله عنه، ونصها: (قال سحنون: وقال مالك: كل ما جاز لك أن تبيعه فلا بأس أن تستأجر به وما لا يجوز لك أن تبيعه فلا يجوز لك أن تستأجر به³⁶)، فقد رأينا من كلام سحنون الذي عزاه لمالك كيف اعتمد المساواة بين البيع والإجارة في منع الجهالة والغرر، ولم يلمح إلى تخفيف ولا تساهل يكتنف الإجارة، وعلى ذلك المهيع سارت طبقات المالكية المعتمدة في العصور الموالية، فنجد شيخ المالكية بالعراق عبد الوهاب الثعلبي 422هـ يعتمد ما نسبته سحنون لمالك، معتبره المذهب، من غير ذكر لخلاف، ولا لتردد في العبارة فيقول: (والأجرة كالثمن في وجوب انتفاء الجهالة والغرر عنها³⁷)، ولم تخالف في ذلك الأجيال الموالية، بل بقي ثابتا من غير تزحزح، يقول الإمام القرافي 684هـ، مبينا شروط ما تقع به الإجارة، باعتباره الركن الثالث من أركان الإجارة: (الركن الثالث:

الأجرة وكل ما صح أن يكون ثمنا في البياعات صح أجرة لأنها معاوضة مكايسة وقاله الأئمة³⁸)، فقد ساواها مع البيع في كافة الشروط، والتي من ضمنها غياب الجهالة، مما يقتضي العلم بالقدر، والنوع، حتى الصفات التي يختلف بها الثمن عادة، وقد اعتبر مردّ ذلك إلى أنها عقد مماكسة، أي مبني على المشاحة، لذلك قبول الجهالة فيه مفض إلى الشنآن والخصومة، لذلك لا بدّ فيه من الوضوح والضبط؛ كما اعتبر أن هذا القول هو قول الأئمة، مما يعني أن المساواة بين الإجارة والبيع في الشروط هي المعتمدة، وأن ذلك هو القول الراجح الذي تدعّمه الحجج، ويرجح النقل، فقد جمع للاستدلال عليه بالحجية، وذلك من خلال اعتباره عقد مماكسة، فيشترط فيه ما يشترط في عقود المماكسة، لما يترتب على غياب ذلك من المضار، كما استدلل عليه بالنقل، فقال: "وقاله الأئمة"، بذا يكون هذا الأصل مثبتا بالعقل، والنقل؛ وعلى هذا المعوّل في الإفتاء، فقد قال خليل ت776هـ في مختصره -الذي بين غرضه من تأليفه أنه "مبين لما به الفتوى" مما يعني اقتصاره على ذكر المعتمد عند السادة المالكية-: (صحة الإجارة بعقد وأجر كالبيع³⁹)، فقد رأينا كيف اعتمد المساواة بين البيع والإجارة في جميع الشروط، بما في ذلك العلم بأوصاف المستأجر به، ومما يستفاد من نصه أنه لم يحك فيه خلافا، ولا ترددا، ولم يستشكل تلك النصوص والاستثناءات التي تخالف ظاهر التسوية، وهو من عرف بحكايته للخلاف، واستشكالاته بالاعتراضات، وبتنظيراته بالافتلاف والاختلاف، ما يوحي بأنه لم ير هنا رأيا آخر يلتفت إليه، ولا مخالفة يعتدّ بها، ولا أصولا يعترض بها مما جعله يقتصر على التسوية.

إلا أنه بالتبع والملاحظة لبعض فروع المالكية سندرك أنهم خففوا في الإجارة من اشتراط الغرر ما لم يفعلوا في البيع، وإن اختلفت تخريجاتهم لتلك الفروع، وتباينت دفاعاتهم عنها، إلا أن وجود الغرر فيها وعدم اعتبارهم له يبقى النصب البادي للعيان، فمن تلك الفروع الترخيص في المعاملة مع الخياط من غير تحديد ثمن الأجرة، وهذا ما عزاه لمالك -رضي الله عنه- القرافي من طريق ابن يونس، إذ يقول: (فرع قال ابن يونس: قال مالك: يجوز دفع الثوب للخياط وتراضيه بعد الفراغ على الأجرة لذهاب الغبن⁴⁰)، فقد أجاز هنا وقوع العقد على الجهالة، باعتبار أن هذا مما يتراضى عليه الناس غالبا، وهو نظرٌ إلى علة منع الجهالة في الإجارة، فقد اعتبر أن سبب المنع الخشبة من وقوع الفتنة، والخصومات، فلما زالت أجزيت المعاملة بالغرر، وقد وقف خليل في التوضيح مع هذه الصورة معتبرا أنها مما يعترض به على تشبيه المصنف للأجرة بالثمن حيث قال: (الأجرة كالثمن⁴¹) فقال: (فإن قيل: كلامه منتقض بما أجازته ابن القاسم في العتبية في الخياط المخالط، الذي لا يكاد يخالف مستخيطه أن يراضيه على أجرة إذا فرغ، فإنه يدل على عدم اشتراط المعلوماتية.

قيل: هذه صورة نادرة، فلا تقدم على أن ابن حبيب قال: لا ينبغي أن يستعمله حتى يسمي أجرته⁴²)، فقد انحصر الدفاع عنده في مسألتين: الأولى أن هذه مسألة نادرة ولذا لا يعترض بها على العمومات، وهذا دفاع عن ابن الحاج في تعريفه، إذ اكتفى بالعام الأغلب، ولم يلتفت إلى الخاص النادر، وهذا قد يقبل، ولكنه لم يتعرض لأصل القول، ولا سبب الميل إليه؛ المسألة الثانية هي ردّ القول من أصله، وهو ما عزاه لابن حبيب.

كذلك من المسائل التي لم يسو فيها الملكية بين البيع والإجارة في الغرر، الاستئجار بما يأكل الشخص، ولا يخفى أن ذلك يختلف، وقد يتباين من شخص لشخص، ومن وقت لوقت، يقول القرافي في الذخيرة: (فرع في الكتاب: يجوز كراء الدابة على أن عليك رحلها أو نقلها أو علفها وطعام ربها أو على أن عليه طعامك ذاهبا وراجعا وإن لم توصف النفقة لأنه معلوم عادة، أو كذلك إجارته بكسوته أجلا معلوما⁴³)، ولا يخفى هنا مدى الغرر الذي قد ينشأ من اختلاف شخص عن آخر، ومن كسوة عن أخرى، لا سيما مع تبدل الأمكنة، والأزمنة، ومع ذلك اغتفر الجميع، إلا أنه علل ذلك باعتباره لا يختلف، وأن الغالب أنه معلوم للجميع، وعليه فلم يصاحبه من الغرر ما يمنع من العقد، وقد اعتبر الباجي ت474هـ أن الغرر لا يمنع منه إلا ما غلب، حتى صار العقد يوصف بأنه عقد غرر⁴⁴، وهو ما يجعل مسألة الغرر تقديرية، بحيث يختلف فيها الفقهاء انطلاقا من رأيهم في الواقع، وليس في أصل الحكم، وهذه المسألة تجر ذيلها على الإجارة بالجزء.

وقد منع مالك في المشهور عنه الإجارة بالجزء، معتبرا إياها من الإجارة بالمجهول، إذا كانت أجزاء الشيء قد تختلف بعد خروجها، فقد روى عنه سحنون من طريق ابن القاسم المنع، إذ يقول: (قلت: رأيت إن دفعت إلى حائك غزلا على أن ينسجه على النصف يكون الثوب بيننا أيجوز هذا في قول مالك أم لا؟ قال: قال مالك: لا خير في ذلك.

قلت: رأيت إن دفعت إلى حائك غزلا ينسجه لي بالثلث أو بالربع أيجوز هذا في قول مالك؟ قال: قال مالك: لا يجوز هذا.

قلت: لم؟

قال: لأن الحائك أجر نفسه بشيء لا يدري ما هو ولا يدري كيف يخرج الثوب، فلا خير فيه⁴⁵)، فهذا النقل صريح في منع الإجارة بالجزء، وأن ذلك من الغرر الذي لا يجوز، وعلى هذا المعول، والاعتماد في الفتوى عند المالكية على مختلف العصور، يقول البرادعي: (ولا يجوز أن يؤجره على دبع جلود أو عملها، أو نسج ثوب، على أن له نصف ذلك، إذ لا يدري كيف يخرج ذلك، ولأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز أن يُستأجر به⁴⁶)، فقد اعتمد ما تقد عن مالك، وهو ما يوحى بترجح هذا القول عند الطبقات الموالية للطبقة الأولى، وكذلك نجده عند القرافي ت684هـ إذ يقول: (ويمنع: احتطب على الدابة ولي نصف الحطب⁴⁷)، فقد منع الإجارة بالجزء من الحطب معتبرا أن ذلك لا ينضب، وكذلك قال خليل في مختصره، إذ يقول عاطفا على الإجارة الفاسدة: (وكجلد لسلاخ أو نخالة لطحان وجزء ثوب لنساج أو رضيع وإن من الآن وبما سقط أو خرج في نفص زيتون أو عصره وكاحصد وادرس ولك نصفه⁴⁸)، فيفهم من هذه الأمثلة قوله بمنع الإجارة بالجزء مطلقا، إلا فيما لا يختلف ولا يتغير في المستقبل، لأنه بذلك ترتفع جهالته، وقد تابعه على ذلك الشراح من بعده، بل بالغ الحطاب ت954هـ على المنع حتى لو ملك الجزء من الآن، مبينا العلة في المنع، وإن ملكه من الآن، التي أشار لها خليل في النص السابق، إذا كان لا يستلمها إلا بعد الفراغ، لأنه بيع معين يتأخر قبضه، فقال: (وكذلك لو دفع له نصف الجلود ونصف الغزل من الآن، وشرط عليه نسج الجميع، أو دبع الجميع، ثم يأخذ جزءه فلا يجوز للتحجير⁴⁹)، لأنه إذا ملكه الآن ولن يستلمه إلا بعد

الحصد سيدخل الغرر، ولأن الأجرة على تمام العمل، فإذا تلف ذهب حقه سدى⁵⁰.
وقد وردت فروع أجاز فيها مالك الإجارة بالجزء، إلا أن أغلبها يتخرج على الاختلاف في الحال، إذ اعتبر أنها لا تتغير بعد الطحن أو العصر، فارتفعت بذلك الجهالة، ففي المدونة: (قلت: رأيت إن استأجرت رجلا يطحن لي هذه الأرداب الحنطة بدرهم وبقسط من زيت هذا الزيتون، وذلك قبل أن أعصر الزيتون؟ قال: إن كان يعرف ذلك الزيت، فذلك جائز⁵¹)، فقد أجاز هنا الإجارة بالجزء من الزيتون بشرط أن يكون معلوم الصفة في المستقبل، ثابت الأوصاف، مأمون التغير والتبدل، لذا قال: "إن كان يعرف ذلك الزيت"، وقد بالغ المتأخرون على هذا الشرط، يقول خليل: (وصاع دقيق منه أو من زيت لم يختلف⁵²)، فمعرفة الأوصاف في المستقبل، وثباتها غالبا وعدم تغيرها، هو الذي به ترتفع الجهالة، ومن قال بجواز الإجارة بجزء من شيء إنما يعني ثبات أوصافه، وعدم تغيره في المستقبل، لذا أجاز خليل كراء الدالة بما يحتطب عليها، فقال: (وجاز بنصف ما يحتطب عليها⁵³)، وقد مرّ معنا منعه عند القرافي له، وإنما اختلفا في حال، فاعتبر خليل أنما يحتطب على الدواب معلوم القدر للمتعاقدين، لا يتغير بما يكون فيه فضل، ومن ورائه مطلب، بينما ظهر للقرافي عكس ذلك فقال بالمنع.

وقد قال أشهب بجواز الإجارة على حصاد الزرع بجزء منه عكس رواية ابن القاسم، فقد عزاه له ابن أبي زيد 386هـ، حيث قال: (وأما قوله: احصد زرعي وادرسه، ولك نصفه، فلم يجره في رواية ابن القاسم، وأجازه في رواية أشهب⁵⁴)، وهو إجارة بالجزء، وكذلك روي عنه التوسع في الإجارة بالجزء في كثير من الأمور الأخرى، فقد روى عنه القرافي جواز الإجارة بالجزء في المسائل سالفة الذكر التي منع فيها مالك الإجارة بالجزء من رواية ابن القاسم، ونصه: (ويجوز على قول أشهب الإجارة على الذبح أو السلخ برطل لحم⁵⁵)، فهل هذا قول منه بجواز الإجارة بالجزء، أم هو مجرد اختلاف في حال باعتبار أن هذه الأمور لا تختلف صفاتها، فبذلك ترتفع الجهالة عنها، وإلى هذا القول الأخير ذهب القرافي في تعليقه على كلامه المتقدم فقال: (لأنه يجوز بيع ذلك اعتمادا على الحبس والجزر لصفة اللحم⁵⁶)؛ إلا أن مما يقوي القول بأن أشهب يميل إلى جواز الإجارة بالجزء، هو إجازته للقراض بالفلوس⁵⁷، في فترة لم تعتمد فيه نقدا غالبا مما يقوي ميله إلى القول بالقياس على الرخص، وبذلك يجيز الإجارة بالجزء قياسا على القراض، والمساقاة، وهو قول أحمد ابن حنبل، وابن سيرين، وجماعة من السلف⁵⁸.

وقد رويت الإجارة بالجزء عن أصبغ ابن محمد عزاه له المواق 897هـ فقال: (ومن نوازل الشعبي: وسئل أصبغ بن محمد عن رجل يستأجر الأجير على أن يعمل له في كرم على النصف مما يخرج الكرم أو جزء. قال: لا بأس بذلك⁵⁹)، فهذا قول بجواز الإجارة بالجزء، إلا أنه خصه بأن تدعو له الحاجة، وتلجئ إليه الضرورة فقال: (قيل: وكذلك ما يضطر إليه مثل الرجل يستأجر الأجير يحرس له الزرع وله بعضه؟ قال: ينظر إلى أمر الناس إذا اضطروا إليه فيما لا بد لهم منه ولا يجدون العمل له إلا به فأرجو أن لا يكون به بأس إذا عم ما يبين ذلك مما يرجع فيه إلى أعمال الناس ولا يجدون منه بدا مثل كراء السفن في حمل الطعام⁶⁰)، فبذلك ندرك أن القول بالإجارة بالجزء ضعيف، ففي بعض الأحيان تخريج، غير تصريح، وفي بعضها تصريح ولكنه مقيد بالضرورة، والمشقة.

وإذا تقرر هذا وأن القول بالإجارة بالجزء ضعيف فكيف راعاها الفقهاء في فتاواهم، وما هي الضوابط التي وضعوها للعمل بهذا القول الضعيف، ذاك ما سنراه في المطلب الموالي.

2.3. المطلب الثاني: ضوابط الإجارة بالجزء تنزيلاً، وأثر ذلك على بعض المستجدات:

1.1.3. ضوابط الإجارة بالجزء تنزيلاً:

سأقتصر في هذا المطلب على سرد نموذجين من الفتاوى التي أجازت الإجارة بالجزء، لاستخراج ضوابط منهما، وامتياع معالم المنهج من نبعهما؛ تكون أحسم وأوضح من الضوابط النظرية السالفة، لأنها تتسم في الغالب بالحذر، والخشية من فتح باب المفسدة، لتجردها، وعدم تحققها على أرض الواقع؛ بينما تتسم الفتاوى بملازمة الواقع، ومراعاة أحوال الناس، وهو ما يجعلها أقرب للعمل، منها للتنظير، وهو ما يجعل الاستنارة بها أدق بوصلة، وأكثر تحديداً، وأوضح معالم، وأبين ضوابط، وأقل غموضاً، وأضيق جلباباً؛ أما انتخابي للنموذجين الآتين فلعدة أسباب، من أبرزها تباين المسألتين في تصورهما، واختلافهما في محلها، وتغيرهما في مبتغاهما، إذ إحداهما طلب لمفقود في الواقع، موجود بالأهلية والإمكان، بينما الثانية حفظ لموجود بالحقيقة، مخاف عليه الضياع، والهلاك، كما أن المفتيَّين مختلفي الزمان والمكان، ما يعطي تصورا عن ضوابط الفتوى في القطرين، وعن أماكن الاتفاق، والاختلاف، سواء في المحل، أو الاستدلال، والنموذجين كالتالي:

أ: جواز إجارة السفن بجزء مما تحمل:

وهي فتوى للعالم أبي القاسم ابن سیراج ت848هـ وسأوردها بنصها كاملاً، ثم التعليق عليها بعد ذلك، ونصها هو: (وسئل عن مسألة درج عليها أهل الأساطيل، وذلك أنه يتعذر عليهم تفسيرها بالإجارة المعلومة، ليس في الأندلس من يسافر بالإجارة، فمن رام ذلك أو دعا إليه إرادة منه أن يخرج عن فعلهم لم يجده أو كاد. وكيفية فعلهم الآن: إن قدمت السفينة يسافرون بها ذاهباً وراجعة، وما اجتمع فيها من كراء زرع وسمن وركاب وأثقال يأكلون منه، وما بقي يقتسمونه على نسبة حق لهم من نصف أو ثلث، والجزء الآخر لأرباب السفينة. فهل يمتنع ذلك لما فيه من الجهل أو يجوز لتعذر من يسافر بها بالإجارة المعلومة؟ كيف والقطر الأندلسي لا يخفى حاله، والحاجة فيه إلى الطعام، وجل طعامه الآن من البحر. وكثير من أهل الفضل يروم التسبب في إنشاء سفينة أو شرائها والمشاركة في ذلك، ويمنعه من ذلك كراؤها على الوجه المذكور، والحال في الوطن لا يخفى والضرورة فيه ظاهرة، وإن كانت المسألة أخف إذا تُركت النفقة، فربما يمكن تركها ويراد فيه الخدمة في الجزء؟

فأجاب: إذا كان الأمر كما ذكر في السؤال فإنه يجوز إعطاء السفينة بالجزء نصفاً أو ثلثاً أو ربعاً أو غير ذلك من الأجزاء للضرورة الداعية لذلك لأنه قد علم من مذهب مالك رحمه الله مراعاة المصلحة إذا كانت كُليَّةً حاجيَّةً وهذه منها.

وأيضاً فإن أحمد بن حنبل وجماعة من علماء السلف أجازوا الإجارة بالجزء في جميع الإجازات قياساً على القراض والمساقاة والشركة وغيرها مما استثنى جوازها في الشرع.

وقد اختلف في جواز الانتقال من مذهب إلى آخر في بعض المسائل، والصحيح من جهة النظر جوازها.

ويعضد الجواز في هذه المسألة خصوصاً ما تقدّم في أنها تجري على أصل مالك في جواز المصلحة الكلية الحاجة.

ووجه آخر مما يدل على الجواز: ما ذكره الشعبي عن أصبغ أنه سُئل عن رجل يستأجر أجيراً على أن يعمل له في كرم على النصف مما يخرج من الكرم أو ثلثه أو جزء منه؟ قال: لا بأس بذلك.

قيل له: وكذلك جميع ما يضطر إليه، مثل الرجل يستأجر الأجير يحرس له الزرع وله بعضه؟ قال: يُنظر إلى أمر الناس إذا اضطرّوا إلى ذلك في أمر لا بد لهم منه ولا يوجد العمل إلا به فأرجو أن لا يكون به بأس إذا عمّ ولا تكون الإجارة إلا به. ومما يبين ذلك مما يُرجع فيه إلى عمل الناس وإلى سنتهم ولا يجدون منه بُدّاً مثل كراء السفن في حمل الطعام انتهى.

وهذا نصّ في مسألتنا مع ما تقدم فيترجح الجواز في المسألة، والله أعلم⁶¹، وقد رأينا هنا كيف أجاز هذه الإجارة مع إقراره بالجهالة التي تكتنفها، ولكن ذلك كان مسورا بعدة ضوابط، محروسا بعدة شروط، وقد بدأها بمنهج إفتائي ضروري في الفتوى، وهو ضرورة الكشف عن الواقع، ومعرفة ما تحقق في الخراج، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، الثاني التركيز على شروط العمل بالضعيف، وقد قسمها إلى قسمين: الأول منهما يتعلق بحدّ الضرورة الذي تلجئ إلى العمل بالضعيف، وقد بين منها ما يتعلق بدرجة وقعها، وحدّ مشقتها، واشترط في ذلك أن تكون عامة كلية، وألا يوجد ملجأ إلى من يتعامل بغير الغرر، فإن وجد من يتعامل بغير الغرر فلا يحال إلى الغرر، لأنه خارج عن الأصل، وعدول عن المقصد، فلا بدّ من قيام ضرورة ملجئة إلى ذلك، وقد عبّر عن ذلك بألا يوجد مطلقاً، أو لا يوجد إلا في الحالة النادرة، التي لها حكم المعدوم، فهي لغو، وهذا معنى كون المشقة "كلية حاجية"، حسب تعبيره؛ كما بين درجة المشقة بالمحلّ المتعامل فيه، وأشار إلى أنه يشترط فيه أن يكون كثير النفع، متعدّي الربح إلى عموم الناس، لكثرة مردوده المادي، فهو بذلك مما يشق على الأنفس تركه، ويؤثر على عموم التعامل، ويدخل الحرج عليهم في أرزاقهم، وأمورهم الضرورية، لذا عبر بقوله: "كيف والقطر الأندلسي لا يخفى حاله، والحاجة فيه إلى الطعام، وجل طعامه الآن من البحر"، فعلمنا من ذلك اشتراط أن يكون الشيء المتعامل فيه كثير النفع، تدعو الضرورة إلى التعامل به، أو الحاجة الملحة إليه؛ وهذا يختلف عمّا تقدم معنا في التعامل مع الخياط من غير تحديد الأجر، إذ ذاك مبني على خفة الشيء المتعامل فيه، وأن ذوي المروءات لا يختلفون فيه عادة؛ بينما هنا اشترط فيه أن يكون عظيم المؤونة كثير النفع؛ وذلك لاختلاف النظر، والباعث على القول بالجواز، ففي حالة الخياط كان منطلق الجواز الأمن من حصول الشنآن، والخصومات، وكذلك أن الإجارة في الخياطة معلومة في الغالب، منضبطة بالعرف، فبذلك ترتفع الجهالة أوتقلّ؛ بينما في حالة إجارة السفن فهي إجارة ممنوعة، إلا أن الضرورة أو الحاجة ألجأتا إليها، فاقضى ذلك أن يكون المحلّ المتعامل فيه ذا نفع كبير، حتى يكون في فواته مضرة، وفي عدم القول به مشقة؛ لذلك يظهر الفرق بين المحلين، والتباين بين العلتين، كما بين أن درجة الضرر المبيح للعمل بالضعيف بالنسبة للمحلّ المتعامل فيه من حيث الفوات هو أن تفقد منفعته بالكلية، بحيث تفوت، لا أن يكون فوات جزئها لذا قال: "لتعذر من يسافر بها بالإجارة المعلومة" ففهم من ذلك درجة المشقة، وأنها تكون مفوتة

للمصلحة بالكلية.

ثم تناول الشيء المستأجر به فاشترط فيه أن يكون بالنسبة الشائعة، حتى يشبه الأصول المخرج أو المقيس عليها، التي هي القراض والمساقاة والشركة، ومعلوم أن هذه الأصول لا تكون إلا بجزء شائع، وهو ما اشترطه هو بقوله: "بالجزء نصفاً أو ثلثاً..."، ففهم من ذلك أنه لا بدّ فيه من التقيد بالشروط القريبة من الأصل المخرج عليه.

ثم تناول الشروط المتعلقة بالقول المنتقل إليه، فاشترط فيه شروطاً منها: أن يكون مما تشهد له المصلحة الشرعية، وعمومات النصوص، ومقاصد الشرع، كما اشترط فيه أن يتخرج على أصول الإمام العامة الكلية، وإن خالفه في الجزئية، كذلك اشترط فيه أن يكون قال به أحد من أهل المذهب ولو كان ضعيفاً، ولو كان ذلك القول تخريجاً، لا تنصيماً، وقد قدّم الأخذ بالقول الضعيف داخل المذهب، على الخروج عن المذهب، وإن كان يرى أن ذا تجيزه الضرورة؛ وهذا القول أحد شقي الخلاف الذي وقع بين المالكية المغاربيين، والمصريين، حيث ذهب المصريون إلى تقديم العمل بالقول المشهور في مذهب الغير، على الضعيف داخل المذهب⁶².

كما ألمح إلى احتمالية تخريجه على القول بالقياس على الرخص، وهو وإن كان قولاً غير معتبر في المذهب، من الناحية التأصيلية، إلا أن المالكية عملوا به وراعوه في كثير من الفروع، خصوصاً فيما تدعوه له الحاجة، وتلجئ إليه المشقة، وقد توصلت في بحث منشور لي إلى أن المالكية يجيزون القياس على الرخص إذا دعت لذلك المشقة وعموم البلوى⁶³.

كما بين أن المحلّ إذا توفرت فيه هذه الشروط أجزى، ولو لمن لم يكن أصلاً فيه، وذلك رداً على ما في السؤال من تحرج بعض أهل الفضل من ابتداء التجر في هذا الحقل، فيفهم من إطلاقه للجواز، أن ابتداء التجر في هذا الحقل جائز، إذا توفرت الشروط، وأن الجواز لا يقتصر على من كان يعمل فيه.

كما بين أن هذا الأصل يعمل به في كل نازلة مماثلة إذا توفرت فيها الشروط المذكورة، من عموم المشقة، وقيام الحرج، وعدم وجود مندوحة عنه، وكانت المصلحة المخشي فواتها مصلحة ذات بال بحيث يدخل على الناس الضرر، في عدم الأخذ بها، وهذا عزاها لابن القصار، واعتبره أصلاً في المسألة، وتنصيماً عليها؛ وما ذهب إليه من اعتبار أن هذا القول معتبر في عموم الأوقات، ومختلف الأزمنة هو ما اعتمده الونشريسي تـ914هـ في نوازله في تعليقه على هذه الفتوى، فقال: (قيل: إن أُعمل مقتضى هذه الفتيا أبيحت مسائل كثيرة، ظاهرها المنع على أصل المذهب، ونظر الشيخ في هذه الفتيا سديد، واحتجاجه فيها ظاهر رحمه الله⁶⁴)، فقد رأينا هنا كيف اعتبر أن هذا الأصل يتبع كلما توفرت شروطه، ووجدت أسبابه؛ كما اشتمل كلامه على تزكية هذه الفتيا، واعتبار أنها سديدة مقبولة، وأن تقديم المصلحة فيها صائب، وهو ما ظهر عند الجيل الموالي، وذاك ما وجدناه في النموذج الثاني، الذي سنتناوله الآن.

ب: الاستئجار على الإبل بجزء منها:

وهي فتوى للمرابط محمد الأمين ابن أحمد زيدان الشنقيطي تـ1325هـ أوردها في باب الإجارة عند شرحه لكلام خليل في منع الإجارة بالجزء، ونص الفتيا:

قلتُ نقل الناودي في شرح التحفة جواز الأجرة بجزء عن بعضهم، وهو وإن كان غير مشهور، يباح العمل به، لأهل مرض الذباب للضرورة، لعدم حفظ الرعاة لها، إلا لو كان لهم من الإبل جزء، لأنها معاملة فاسدة، لم توجد مندوحة غيرها⁶⁵، فنستخرج من هذه الفتيا عدة ضوابط للعمل بالقول الضعيف، ولم تختلف كثيرا عن تلك المستفادة من فتيا ابن السراج، إذ بدأها بشرط أن توافق قولاً ولو ضعيفاً، فعزاها لجماعة عن التثائي، ثم ضعفه، ثم انتقل لبيان الضرر الذي يقتضي العمل بالضعيف، فبين أنه ما كان مفضياً إلى قطع المنفعة، وارتفاع الانتفاع من الشيء، لا ما دون ذلك، وهو قريب من الضابط المتقدم معنا عند ابن سراج، كما بين عموم العمل به، إذ قال بأنه "لم توجد مندوحة غيرها"، فبذلك ندرك أنه لا بد من عموم البلوى بهذه المعاملة، وألا يوجد من يقبل المعاملة بغيرها، وهي نفسها الشروط التي ذكر ابن سراج، كما أن المحل تشابه عندهما في الأوصاف، وإن اختلف في الأعيان والمحل، حيث إن الإبل من أهم الأموال في بلاد الصحراء، في وقت لمرابط، فهي مما تتوقف عليه حياة الناس، في معاشهم، كما كانت السفن في عصر ابن سراج؛ إلا أن فتيا لمرابط يستخرج منها أمور غير تلك المستخرجة من فتيا ابن سراج، من هذه الأمور ما يتعلق بشروط المفتي الذي يرجح العمل بالضعيف، فلمرابط تنطبق عليه الشروط التي اعتبرها الشيخ محمد المامي، من كونه أمثل مقلد، مما يقتضي عدم انقطاع الإفتاء بالعمل الضعيف الذي تلجئ إليه الضرورة، فهو عاش بين جل القرن الثالث عشر، وأوائل الرابع عشر، أي بعد القول بمنع العمل بالقول الضعيف، وأن ذلك خاص بعصور مجتهدي الإفتاء، كما ذهب إليه عبدالرحمن الفاسي ت1096هـ الذي أفتى بأن قضاة العصر لا يجوز لهم الإفتاء بالضعيف، ولا الترجيح بالعمل، كما تقدم معنا، وهو كذلك بعد الشيخ سيدي عبدالله ابن الحاج إبراهيم ت1233هـ الذي ذهب كذلك إلى منع الإفتاء في ذلك العصر بالضعيف، فهو مولود قريب من تاريخ وفاته، ما يعني أن المترجح والذي عليه المعول هو استمرار العمل بالضعيف، بشرط أن يكون المفتي من أمثل المقلدين، ولا يشترط مجتهد الإفتاء عند فقده، حتى لا يضيع الحق، ولمرابط لا خلاف في كونه أمثل مقلدي عصره، يشهد له بذلك كل معاصريه، ومؤلفاته، التي ترك، وتحقيقاته في الأمور، وتدقيقاته⁶⁶.

2.2.3. أثر القول بالإجارة بالجزء على بعض المستجدات

مما تقدم يتبين لنا أن العمل بالضعيف عموماً يجوز، إذا توفرت شروطه وضوابطه، وفي الشركة بالجزء خصوصاً، ومن أبرز هذه الشروط كون الحاجة ملجئة إليه، إذ لو لم يعمل به لذهب المحل، وانقطعت المنفعة؛ أن تكون بالجزء حتى تتخرج على أصول الشرع، قياساً على العقود المستثناة.

وكذلك رأينا قولاً يُجيز العمل بالإجارة بالجزء مطلقاً، متى ما توفرت هذه الشروط، وقامت هذه الضوابط كما رأينا في فتيا ابن سراج، وما عُزي لأصبح؛ وانطلاقاً من ذلك ينبغي أن يقال بالجواز في معاملات التنقيب عن الذهب بالطرق التقليدية التي تجري الآن في موريتانيا، والتي صورتها: أن يقوم من يملك حق التنقيب في المكان باستئجار أشخاص على الحفر، والتصفية، وقبل وجود الذهب يكون لهم راتب معلوم للقدر المحفور، وبعد وجود الذهب تكون لهم نسبة منه، والعمال لا يقبلون العمل بدون النسبة، مما يجعل منعها يقطع النفع من هذا الحقل، كما يقع كذلك في طريقة التصفية، إذ لا يقبل

المصفون التصفية إلا بالجزء، وهذه إجارة فيها جهالة، إلا أن الضرورة ملجئة إليها، مما يقتضي تخريجها على الفتاوى السابقة، إذ تتوفر فيها الضوابط والشروط الأنفة، إذ المحلّ مجال مدرّ للأرباح، كثير الربح، في زمن شحت فيه الموارد، وغلا فيه العيش، وكثرت مضارّ الفقر، فقد قدر مدير معادن موريتانيا في آخر تصريح له مداخيل التنقيب التقليدي في العامين الأخيرين بـ328 مليار أو قية⁶⁷، وهو قريب من مليار دولار، أي ما يعادل، أو قريبا من ميزانية موريتانيا في السنة، أي أن مداخيل التنقيب في السنة الواحدة تساوي نصف الميزانية الموريتانية، ولا يخفى ما يترتب على تفويت هذه الثروة الطائلة من مضارّ تساوي - على الأقل إن لم تكن تتجاوز- مضار تفويت التجر في السفن زمن ابن سراج، ورعاية الإبل زمن لمرابط، لذلك يترجح القول بالجواز في هذه المعاملة، وتخريجها على هذا الأصل الذي اشتهر العمل به.

ولئن كان العمل بالضعيف يشترط فيه مجتهد الترجيح، أو على الأقل أمثل المقلدين، إلا أن النصوص السابقة من اعتبار أن هذه الجزئية وما في معناها يعمل بها متى ما قامت الشروط، يجعلها تتجاوز مطلق العمل بالضعيف الذي يحتاج إلى مرجح، بل هي من باب استمرار العمل، وذلك لا يحتاج إلى شروط المفتين؛ وعليه يكون دورنا مجرد حصر النقول، وربطها بالواقع، وتبيان الحال، لا أننا أنشأنا قولا جديدا يحتاج لشروط المرجح.

4. خاتمة

من خلال مسيرتي لهذا البحث وسبر أغواره، تراءت لي جملة من النتائج، وهي كالاتي:

1. أن العمل بالضعيف ممنوع، وأن الأئمة من فطاحلة المذهب، وأساطينه تواتروا على التحذير منه، بلغ درجة اعتباره يخالف القصد من أصل التكليف، إلا أن الظاهر أن ذلك محمول على اعتبار تسويته بالراجح، لا مجرد العمل به بالضوابط، لذا نجد أن أقوالهم اتفقت كذلك على العمل بالضعيف إذا دعت له الحاجة، وكان ذلك بضوابطه.

2. أن العلماء اهتموا بضوابط العمل بالضعيف في كتبهم النظرية التجريدية، إلا أن أغلب تلك الضوابط لم تتعلق بالعمل بالضعيف ابتداء، وإنما كانت تدور حول استمرار العمل به، بعد قيامه، بينما في كتب النوازل ارتبطوا بذكر السبب ووصفه الأوصاف الدقيقة، مما يبين حدّ الضرورة وضوابطها التي ذكروا في كتبهم النظرية أنها تجيز العمل بالضعيف لقيامها من غير تحديد لما هيته، بل اكتفوا بوصفها بالضرر بإطلاق.

3. أن ضوابط العمل بالضعيف من حيث المحلّ من خلال كتب النوازل -خصوصا فيما يتعلق بالإجارة بالجزء- هي كل ما يقطع المنفعة من الشيء، ولا توجد مندوحة عنه، كما يشترط أن تكون المنفعة المخوف فواته ذات بالٍ وتعتبر مالا رائجا في عصرها، مما ينشأ عن فواتها ضرر على الجميع.

4. أن الراجح عدم انقطاع العمل بالضعيف إذا وجدت شروطه، وقامت دوافعه، بانقطاع مجتهد الفتيا، بل المصلحة وعمومات الشرع قاضيان باستمراره بضوابطه، بأن يكون من أمثل المقلدين، وأن يراعي شروطه، وضوابطه.

5. كما رأينا ضرورة القول بجواز الإجارة بالجزء في بعض المعاملات المستجدة، ذات النفع الكبير،

كالتنقيب التقليدي في موريتانيا، انطلاقاً من تخريجها على تلك الفتاوى المتقدمة، إذ التفريق بين المتوافقين يخالف عرف الشريعة والمعهود من مقاصدها.

كما نوصي بعدة أمور منها:

1. ضرورة الاعتناء بكتب النوازل، واستقراء الضوابط منها، إذ هي أمسّ بمنهج الإفتاء من الكتب النظرية.

2. ضرورة تصدي العلماء للمستجد من أمور الناس، خصوصاً ما تعمّ به البلوى، والنظر فيها باعتدال، وعلمية، من غير تساهل مخل، ولا تشدد مضرّ، إذ تقاعس العلماء، عن الإجابة في وقتها يعتبر إضاعة للأمانة، وتخاذلاً عن المسؤولية، كما أنه مؤد إلى تصدي من ليس أهلاً لها، كما في الحديث⁶⁸.

3. ضرورة اطلاع العلماء والمفتين على الواقع اطلاعاً تاماً، حتى يدركوا الأمور على حقيقتها، وبذلك يقدرّون المفسد، والمصالح بقدرهما، إذ غياب ذلك يؤثر على كثير من فتاوى العصر.

وبهذا القدر نهي هذا البحث، أسأل الله العظيم أن أكون وفقت فيه، وأن يكون حجر أساس لكثير من البحوث الجادة التي تؤصل للفتوى، وتبين للناس ما استجد عليهم من أمور دينهم وديناهم. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

5. قائمة المراجع

1. الإمام مالك بن أنس، (1415هـ/1994م)، المدونة الكبرى، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
2. أبو عبد الله، أحمد بن حنبل، (1421هـ/2001م)، مسند الإمام أحمد، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة.
3. البخاري، محمد بن إسماعيل، (1423هـ/2002م)، صحيح البخاري، دمشق سوريا، دار ابن كثير.
4. البراذعي، خلف بن أبي القاسم، (1423هـ/2002م)، التهذيب في اختصار المدونة، دبي الإمارات العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الإسلامية، وإحياء التراث.
5. أبو محمد، عبد الله بن أبي زيد، (1999م)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي.
6. أبو محمد، عبد الوهاب بن نصر الثعلبي، (1425هـ/2004م)، التلقين في الفقه المالكي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
7. أبو الوليد، سليمان بن خلف الباجي، (1332هـ)، المنتقى شرح الموطأ، محافظة مصر مصر، مطبعة السعادة.
8. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، (1425هـ/2004م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة مصر، دار الحديث.
9. شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي، (1994م)، الذخيرة، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي.
10. شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي، (1387هـ/1967م) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، حلب سوريا، مكتب المطبوعات الإسلامية.
11. شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي، (1418هـ/1998م)، أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
12. الزيلعي، عبد الله بن يوسف، (1418هـ/1997م)، نصب الراية لأحاديث الهداية، بيروت لبنان/ جدة المملكة العربية السعودية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر/ دار القبة للثقافة الإسلامية.
13. ضياء الدين، خليل بن إسحاق، (1429هـ/2008م)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، القاهرة مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.
14. ضياء الدين، خليل بن إسحاق، (1426هـ/2005م)، مختصر خليل، القاهرة مصر، دار الحديث.

15. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، (1438هـ/2017م)، الموافقات، فاس المغرب، منشورات البشير بنعطية.
16. ابن فرحون، إبراهيم بن محمد بن علي، (1406هـ/1986م)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، القاهرة مصر، مكتبة الكليات الأزهرية.
17. قاضي الجماعة، محمد بن سراج، (1427هـ/2006م) فتاوى قاضي الجماعة، بيروت لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر.
18. المواق، محمد بن يوسف، (1416هـ/1994م)، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
19. زروق، أحمد بن أحمد، (1427هـ/2006م) شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
20. الوثنربسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، (1401هـ/1981م)، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، الرباط المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.
21. الخطاب، شمس الدين محمد بن محمد الطرابلسي، (1412هـ/1992م) مواهب الجليل شرح مختصر خليل، بيروت لبنان، دار الفكر.
22. ميارة، محمد بن أحمد الفاسي، (1429هـ/2008م)، فتح العليم الخلاق بشرح لامية الزقاق، الدار البيضاء المغرب، دار الرشاد الحديثة.
23. الهلالي، أبو العباس سيدي أحمد بن عبد العزيز الفلالي، (1428هـ/2007م)، نور البصر شرح خطبة المختصر، الجمهورية الإسلامية الموريتانية/الإمارات العربية المتحدة، دار يوسف ابن تاشفين ومكتبة الإمام مالك.
24. الحاج إبراهيم، الشيخ سيدي عبدالله، (بدون تاريخ نشر)، نشر البنود على مراقي السعود، المحمدية المغرب، مطبعة فضالة.
25. الحاج إبراهيم، الشيخ سيدي عبدالله، (1429هـ/2008م) متن مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، جدة المملكة العربية السعودية، دار المنار للنشر والتوزيع.
26. الحاج إبراهيم، الشيخ سيدي عبدالله، (بدون تاريخ نشر) طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، تقديم اليدالي محمد عبدالله، والحضرمي ولد خطري حفيد المؤلف من غير ذكر دار نشر، ولا مكان النشر.
27. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، (بدون تاريخ نشر)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
28. النابغة الغلاوي، محمد بن عمر، (1425هـ/2004م)، بوطليحية في المعتمد من الكتب والفتوى على مذهب المالكية، مكة المكرمة/بيروت لبنان، المكتبة المكتبية/مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
29. التسولي، علي بن عبد السلام، (1418هـ/1998م)، البيهجة في شرح التحفة، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
30. الباركي، الشيخ محمد المامي بن البخاري، (2014م)، كتاب البادية ونصوص أخرى، الرباط المغرب، دار أبي رقرق للطباعة والنشر.
31. عليش، محمد بن أحمد، (1409هـ/1989م)، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت لبنان، دار الكتب.
32. لمرباط، محمد الأمين بن أحمد زيدان، (1413هـ/1993م)، نصيحة لمرباط محمد الأمين بن أحمد زيدان على شرح مختصر خليل، من غير ذكر لمكان النشر، ولا دار النشر.
33. الوزاني، سيدي المهدي، (1422هـ/2001م)، تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس، المحمدية المغرب، مطبعة فضالة.
34. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، (1426هـ)، نثر الورود شرح مراقي السعود، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- المقالات العلمية:
1. عمّار، أحمدو، (2021)، القياس على الرخص عند المالكية بين التععيد والتزليل وأثر المشقة في ذلك، المجلة العالمية للعلوم الشرعية والقانونية، العدد:31، ص:15 من البحث مستقلا، بدون مجلد.

مواقع الأنترنت:

1. موقع مراسلون، (17/07/2021م)، دراسة تكشف حصيلة الاستخراج التقليدي للذهب <<2021-2020>>، رابط المقال على الأنترنت: <https://mourassiloun.com/node/19507>

6. الحواشي :

- ¹ الموافقات، الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، (1438هـ/2017م)، فاس المغرب، منشورات البشير بنعطية. 393/3.
- ² النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد، عبدالله بن أبي زيد، (1999م) بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، 11/1.
- ³ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي، (1416هـ/1995م)، حلب سوريا، مكتب المطبوعات الإسلامية، 92.
- ⁴ الموافقات الشاطبي مصدر سابق، 89/5.
- ⁵ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون، إبراهيم بن محمد ابن علي، (1406هـ/1986م)، القاهرة مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، 72/1.
- ⁶ مواهب الجليل شرح مختصر خليل، الحطاب، شمس الدين محمد بن محمد الطرابلسي، (1412هـ/1992م)، بيروت لبنان، دار الفكر، 32/1.
- ⁷ منح الجليل شرح مختصر خليل، عليش، محمد بن أحمد، (1409هـ/1989م)، بيروت لبنان، دار الكتب، 20/1.
- ⁸ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، (من دون تاريخ نشر)، بيروت لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 20/1.
- ⁹ شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، زروق، أحمد بن أحمد، (1427هـ/2006م)، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 11/1.
- ¹⁰ بوطليحية في المعتمد من الكتب والفتوى على مذهب المالكية، النابغة الغلاوي، محمد بن عمر، (1425هـ/2004م)، مكة المكرمة/بيروت لبنان، المكتبة المكتبية/مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 89.
- ¹¹ نشر البنود على مراقي السعود، الحاج إبراهيم، الشيخ سيدي عبد الله، (من غير تاريخ النشر)، المحمدية المغرب، مطبعة فضالة، 275/1.
- ¹² البهجة في شرح التحفة، التسولي، علي بن عبد السلام، (1418هـ/1998م)، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 41/1.
- ¹³ بوطليحية النابغة الغلاوي، مرجع سابق، 154.
- ¹⁴ الموافقات، الشاطبي مصدر سابق، 23/5.
- ¹⁵ أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي، (1418هـ/1998م)، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 322/1.
- ¹⁶ فتح العليم الخلاق بشرح لامية الزقاق، ميارة، محمد بن أحمد الفاسي، (1429هـ/2008م)، الدار البيضاء المغرب، دار الرشد الحديثة، 445.
- ¹⁷ المصدر السابق نفسه.
- ¹⁸ تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس، الوزاني، سيدي المهدي، (1422هـ/2001م)، المحمدية المغرب، مطبعة فضالة 24.
- ¹⁹ البهجة شرح التحفة، التسولي، مرجع سابق، 40/1.
- ²⁰ متن مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، الحاج إبراهيم، سيدي عبد الله، (1429هـ/2008م)، جدة المملكة العربية السعودية، دار المنار للنشر والتوزيع، 117.
- ²¹ فتح العليم الخلاق، ميارة، مرجع سابق، 446.

- ²² نور البصر شرح خطبة المختصر، الهلالي، أبو العباس سيدي أحمد بن عبد العزيز الفلالي، (1428هـ/2007م)، الجمهورية الإسلامية الموريتانية/الإمارات العربية المتحدة، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك 134.
- ²³ بوطليحية النابغة الغلاوي، مرجع سابق 124.
- ²⁴ متن مراقي السعود الحاج إبراهيم مرجع سابق، 106.
- ²⁵ نثر الورود شرح مراقي السعود، الشنقيطي، محمداأمين بن محمد المختار، (1426هـ)، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 592.
- ²⁶ طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، الحاج إبراهيم، الشيخ سيدي عبد الله، (من غير تاريخ طباعة)، تقديم اليدالي محمد عبدالله، والحضرمي ولد خطري حفيد المؤلف من غير ذكر دار نشر، ولا مكان النشر، 26.
- ²⁷ المرجع السابق 34.
- ²⁸ مختصر خليل، ضياء الدين، خليل بن إسحاق، (1426هـ/2005م)، القاهرة مصر، دار الحديث 208.
- ²⁹ كتاب البادية ونصوص أخرى، الباركي، الشيخ محمد المامي بن البخاري، (2014م)، الرباط المغرب، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، 164.
- ³⁰ المرجع السابق نفسه.
- ³¹ المرجع السابق 165.
- ³² المرجع السابق 163.
- ³³ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، (1425هـ/2004م)، القاهرة مصر، دار الحديث 11/4.
- ³⁴ مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله، أحمد بن حنبل، (1421هـ/2001م)، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة، 116/18.
- ³⁵ نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيّلعي، عبد الله بن يوسف، (1418هـ/1997م)، بيروت لبنان/ جدة المملكة العربية السعودية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر/دار القبة للثقافة الإسلامية، 132/4.
- ³⁶ المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس، (1415هـ/1994م)، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 420/3.
- ³⁷ التلقين في الفقه المالكي، أبو محمد، عبد الوهاب بن نصر الثعلبي، (1425هـ/2004م)، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 159/2.
- ³⁸ الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، (1994م)، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، 375/5.
- ³⁹ مختصر خليل، خليل بن إسحاق، مصدر سابق، 204.
- ⁴⁰ الذخير، القرافي، مصدر سابق، 377/5.
- ⁴¹ التوضيح شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ضياء الدين، خليل بن إسحاق، (1429هـ/2008م)، القاهرة مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث 140/7.
- ⁴² المصدر السابق نفسه.
- ⁴³ الذخيرة، القرافي مصدر سابق، 378/5.
- ⁴⁴ المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد، سليمان بن خلف الباجي، (1332هـ)، محافظة مصر مصر، مطبعة السعادة، 41/5.
- ⁴⁵ المدونة، الإمام مالك، مصدر سابق، 420/3.
- ⁴⁶ التهذيب في اختصار المدونة، البراذعي، خلف بن أبي القاسم، (1422هـ/2002م)، دبي الإمارات العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الإسلامية، وإحياء التراث، 346/3.
- ⁴⁷ الذخيرة، القرافي، مصدر سابق، 381/5.
- ⁴⁸ مختصر خليل، خليل، مصدر سابق، 204.
- ⁴⁹ مواهب الجليل، الحطاب، مصدر سابق، 399/5.

- ⁵⁰ النوادر والزيادات بن أبي زيد، مصدر سابق، 15/7.
- ⁵¹ المدونة، الإمام مالك، مصدر سابق، 3\418.
- ⁵² مختصر خليل، خليل، مصدر سابق، 204.
- ⁵³ المصدر السابق نفسه.
- ⁵⁴ النوادر والزيادات، ابن أبي زيد، مصدر سابق، 14/7.
- ⁵⁵ الذخيرة القرافي، مصدر سابق، 377/5.
- ⁵⁶ المصدر السابق نفسه.
- ⁵⁷ التوضيح، خليل، مصدر سابق، 33/7.
- ⁵⁸ التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق محمد بن يوسف (1416هـ/1994م)، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 496/7.
- ⁵⁹ المصدر السابق نفسه.
- ⁶⁰ المصدر السابق نفسه.
- ⁶¹ فتاوى قاضي الجماعة، قاضي الجماعة، محمد بن سراج، (1427هـ/2006م)، بيروت لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر، 198.
- ⁶² حاشية الدسوقي، الدسوقي، مرجع سابق، 20/1.
- ⁶³ القياس على الرخص عند المالكية بين التقعيد والتنزيل وأثر المشقة في ذلك، أحمدو عمّار، (2021م)، المجلة العالمية للعلوم الشرعية، والقانونية، العدد: 31، ص: 15، الجلد 4.
- ⁶⁴ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، (1401هـ/1981م)، الرباط المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 224/8.
- ⁶⁵ نصيحة لمرابط محمد الأمين بن أحمد زيدان في شرح مختصر خليل، لمرابط، محمد الأمين ابن أحمد زيدان (1413هـ)، من غير ذكر لمكان النشر، ولا دار النشر، 120/5.
- ⁶⁶ المرجع السابق، 15/1.
- ⁶⁷ موقع مراسلون بتاريخ: 17/07/2021. الساعة: 16:18، الرابط: <https://mourassiloun.com/node/19507>
- ⁶⁸ إشارة لحديث البخاري: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا». صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل، (1423هـ/2002م)، دمشق سوريا، دار ابن كثير، 37/1.

يحيى بن يحيى الليثي ونسبة قوله بالمصلحة الملغاة

- دراسة أصولية فقهية -

Yahya bin Yahya Al-Laithi and the Percentage of his Saying in Canceled Interest -A Jurisprudential Study

د/ سمير الخال *

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال (المغرب)

elkhal.samir@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/08/11 تاريخ القبول: 2021/09/20 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: عادة ما يقسم علماء الإسلام من أصوليين ومقاصديين المصالح - حسب معيار شهادة الشرع لها- إلى ثلاثة أقسام: ما اعتبره الشرع، وما أبطله، وما لم يخصه بحكم الاعتبار أو البطلان. لكن المؤسف هو تمثيل طائفة من العلماء للمصلحة الباطلة (أي: الملغاة) بما نُقل من فتوى يحيى بن يحيى الليثي وظنه بأن مصلحة الانزجار بإيجاب الصوم على من استفتاه من ملوك الأندلس في كفارة جماعه في نهار رمضان، متحققاً في صوم شهرين متتابعين بدل إعتاق رقبة الذي دلّ عليه حديث الباب في قصة الأعرابي، خاصة وأن إعتاق الرقاب متيسر عليه لسعة رزقه. وهذه الدراسة تروم إعادة النظر في تفاصيل هذه القصة تاريخياً، والبحث عن مرتكزاتها الأصولية، ومخرجاتها الفقهية، من أجل تبرئة يحيى بن يحيى الليثي من تأسيس فتواه السابقة على المصلحة الملغاة- دون تعسف أو تعنت- خاصة وأنه تلميذ مالك، وأحد رواة الموطأ.

الكلمات المفتاحية: الفتوى، يحيى بن يحيى الليثي؛ المصلحة الملغاة، الفقه، المذهب المالكي.

Abstract: Islamic scholars, from the fundamentalists and the intentional ones, usually divide interests - according to the criterion of the Sharia's testimony to them - into three sections: what is considered by the Sharia, what is invalidated, and what the Sharia does not pertain to it by virtue of consideration or invalidity. Unfortunately, a group of scholars represented the false interest (i.e., the invalidated) with what was transmitted from the fatwa of Yahya bin Yahya Al-Laithi and his belief that the interest of the anger is by obligating fasting on the one of the kings of Andalusia who asked him about the expiation for his intercourse during the day in Ramadan, achieved by fasting two consecutive months instead of freeing the slave of the one who was indicated by the hadith of the door in the story of the Bedouin, especially since freeing the necks is easy for him because of his sustenance. This study aims to reconsider the details of this story historically, and to search for its fundamentalist foundations, and its jurisprudential outcomes, in order to acquit Yahya bin Yahya Al-Laithi from establishing his previous fatwa on the nullified interest - without arbitrariness or perversion - especially since he is a student of Malik, and one of the narrators of Al-Muwatta.

Keywords: Fatwa; Yahya bin Yahya Al-Laithi; canceled interest; al-fiqh; Maliki school.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

شاءت حكمة الله تعالى أن يكون رسولنا محمد ﷺ خاتمة عقد الأنبياء والمرسلين، وأن يكون الإسلام الدين المرتضى عند الله تعالى القائل في كتابه الحكيم: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ الآية [البقرة، 3]. على أن مقصد الختم اقتضى انتظام الشريعة الإسلامية وأحكامها وفق غايات عليا ومقاصد سامية، تراعي مصالح العباد العاجلة والآجلة، الدنيوية والدنيوية على حد سواء.

ولقد ساهم علماء الإسلام - رغم اختلاف تخصصاتهم العلمية من أصوليين ومقاصديين وفقهاء- في إثراء الدرس المقاصدي بعباء سخي ووافر، مما ساهم في إغناء المكتبة الإسلامية تنظيراً سليماً، وتطبيقاً دقيقاً.

وفي الإطار ذاته، فإن من القضايا البارزة التي استأثرت باهتمام الدرس المقاصدي الإسلامي حديثه عن تقسيم المصالح باعتبارات متعددة، يأتي معيار شهادة الشرع لها (أي: موقفه منها) من أبرزها. وفي هذا السياق، فإن من الأطروحات التي تبناها الفكر الأصولي موافقته للقسمة العقلية الطبيعية لتقسيم المصلحة بأن جعلها ثلاثية الأبعاد:

- فإما أن تكون المصلحة مقبولة شرعاً، وصورتها أن يرد في نصوص الشرع (أي: القرآن الكريم أو السنة النبوية) ما يفيد قبوله لهذا النوع من المصالح. ويمكن التمثيل لها بإيجاب الدعوة إلى الله، وتحريم القتل وتناول المسكرات، وتشريع الزواج ومنع السرقة، وغير ذلك مما يحقق مصالح مقبولة شرعاً للحفاظ على الكليات الخمسة؛ وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

- المصلحة الملغاة أو المرفوضة شرعاً، وهي التي ورد في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية ما يدل على رفضه لهذا الجنس من المصالح، من قبيل المساواة في الإرث بين الولد الذكر وبين الأنثى، فهذه مصلحة مخالفة لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾ الآية [النساء، 11].

- المصلحة المرسلية، وهي التي لم يرد في نصوص الشرع ما يدل على قبوله إياها أو رفضه لها، ويمكن التمثيل لهذا النوع بالأكل والشرب واللباس والتجارة وغير ذلك من حيث الجملة.

ومن النماذج التمثيلية على هذه الأطروحة التقسيمية الغزالي الذي يصرح بأن المصلحة منقسمة إلى طرفين ووسط: «المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها»¹.

على أن الباعث من إثارة هذا النقاش ههنا، لا يرتبط بمناقشة الفكر المقاصدي الإسلامي في قضية انقسام المصلحة باعتبار شهادة الشرع لها أو بغيره من معايير التقسيم، فهذا نقاش آخر. لكن الباعث من هذه الورقة البحثية هو تمثيل الغزالي وغيره بالنوع الثاني من المصالح (أي: المصلحة الباطلة أو الملغاة

شرعا) بظن بعض العلماء - وفي بعض المصادر العلمية يتم تحديد يحيى بن يحيى الليثي بأنه العالم المستفتى - بأن المصلحة في إيجاب الصوم على من استفتاه من ملوكها في كفارة جماعه في نهار رمضان، بأن عليه صوم شهرين متتابعين بدل إعتاق رقبة، معتقدا بأن المصلحة في إيجاب الصيام على الملك انزجاره، خاصة وأن إعتاق الرقاب متيسر عليه لسعة رزقه. فهذه المصلحة باطلة ملغاة شرعا، لأنها تفتح باب تغيير حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال.

وفي الإطار نفسه، يقول أبو حامد: «[...] القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمر بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال»².

وتجاوزا لآفة التسرع في الأحكام، الذي هو قاسم مشترك بين العالم والجاهل كليهما، والمجتهد والمقلد نفسيهما، والعامل والسفيه ذاتيهما، وتجنبنا لسوء الظن بالأئمة الأعلام أعلام الإسلام ورموزه، الذي هو سبيل إلى الطعن في الإسلام ذاته، وابتعادا عن فرط الثقة بالعلماء الأقدمين وإحلالهم منزلة الوحي رتبةً وقداسةً، فإن من ضروريات البحث العلمي التثبت في مدى صحة نسبة هذه القصة إلى صاحبها المستفتى من جهة، مع ما يستوجب ذلك من حسن نظر في تصورها الأصولي، وتوجيهها الفقهي من جهة ثانية، تطبيقا لمقتضيات الأمر الإلهي بالعدل المقرر في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ﴾ الآية [الأنعام، 152].

تبعا لذلك، فإن هذه الورقة البحثية جاءت للإجابة عن السؤال التالي: إلى أي حد يمكن اعتبار فتوى هذا العالم المستفتى (والذي تذكر بعض المصادر بأنه يحيى بن يحيى الليثي) مخالفة للشريعة الإسلامية وقواعدها العامة؟

لذلك، جاءت هذه المساهمة البحثية بغية خدمة الأهداف المعرفية التالية:

- إبراز المحددات التاريخية والدوافع المعرفية والمنطلقات الفقهية التي ساهمت مجتمعة في بناء هذه الفتوى؛

- بيان مذاهب علماء الإسلام وفقهائه في مسألة خصال كفارة الجماع نهار رمضان عمدا؛

- تحليل نقدي لهذه الآراء الفقهية، وربطها بالمذهب المالكي مذهب العالم المستفتى؛

- تجميع خلاصات حول مدى انسجام فتوى يحيى بن يحيى الليثي مع مذهبه المالكي.

ومن جهة أخرى، وعلاقة بالدراسات السابقة في هذا الموضوع، وبالنظر إلى أن هذه الفتوى متأسسة على حديث الأعرابي المجمع في نهار رمضان³، فقد كان طبيعيا أن يستأثر باهتمام مدونات السنة وشرح الحديث. كما كان طبيعيا أن ينال اهتمام مصنقات الفقه - خاصة الفقه المقارن - على تباين مناهج أصحابها

الاستنباطية. كما تناوله الفكر الأصولي والمقاصدي الإسلاميين خاصة في قضية التمثيل بتقسيم المصلحة حسب شهادة الشرع لها، على ما ستناوله خلال هذه المساهمة البحثية. وأما المعاصرون، فإن أغلب دراساتهم لم تقدم جديدا سوى إعادة ما تناوله القدامى، دون إضافات نوعية تُذكر.

وقد فرضت إشكالية هذا البحث وطبيعته الخاصة، تنوعا وتكاملا في المناهج المعتمدة ما بين المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي التفسيري، والمنهج المقارن، بالإضافة إلى المنهج النقدي. ويرجع هذا الاختيار المنهجي المتعدد أشكاله، والمتعدد أنواعه، والمتكامل مظاهره، بالنظر إلى أن طبيعة هذه المساهمة البحثية تتعلق بدراسة ثلاث قضايا (حديث الأعرابي المجمع في نهار رمضان، وكفارة المجمع في هذا الشهر، والتمثيل بالمصلحة الملغاة بفتوى عالم الأندلس) وما استدعى ذلك من مقارنة تاريخية، تنبني على جمع مادة علمية من مصادرها المتخصصة، ومحاولة وصف ظواهرها، وتفسير وتعليل مظاهرها، وربطها بسياقاتها المختلفة علميا، وتاريخيا، وثقافيا، ودينيا، ربطا يتأسس على مقارنات بين مختلف أشكال تناول علماء الإسلام للقضايا الثلاثة السابقة، من خلال نقد نصوص الفكر الإسلامي في ارتباطه بالموضوع ذاته.

وقد استدعت إشكالية هذا البحث وطبيعته الخاصة، السير وفق الخطوات المنهجية التالية:

مقدمة: والتي تروم تأطير الإشكالية قيد الدراسة على المستوى المعرفي والتاريخي، بالإضافة إلى بيان أهمية حوض هذه التجربة البحثية.

توثيق هذه الفتوى: وذلك من خلال ضبط تفاصيل هذه القصة تاريخيا.

دراسة نقدية: وتروم عرض فتوى يحيى بن يحيى الليثي على مقتضيات المذهب المالكي، من خلال دراسة خصال كفارة المجمع في رمضان كما هو شائع في هذا المذهب، وكما هو منقول عنه في باقي مصادر المذاهب الأخرى من حنفية، وشافعية، وحنابلة، وظاهرية.

خاتمة: وتضم أبرز الخلاصات والاستنتاجات التي ستسفر عنها هذه الدراسة.

وليس الدافع من بحثي هذا عصبية قومية أو طائفية مذمومة أو تحيزا ضيقا، يروم تلميع صورة علماء الإسلام عامة، أو فقهاء الغرب الإسلامي خاصة، وإحلالهم مرتبة الوحي عصمةً وقداسة، وإنما يظل التنبيه إلى أهمية الحقيقة العلمية، والموضوعية المنهجية، وحسن توجيه كلام أعلام الإسلام بوساطة قرآنية حميدة تنفي مظاهر الانتقاص والغلو كليهما.

2. توثيق هذه الفتوى

بالنظر إلى نص كلام الغزالي السابق، «[...] القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمر بإعتاق رقبة مع اتساع ماله [...]»⁴، فالملاحظ أن هذه القصة قد اتخذت شكلا مبهما، بجهالة العالم المستفتى والملك المستفتى كذلك، مع تعيين معصية هذا الأخير، وهي جماعه في نهار رمضان.

وهي نفس تفاصيل القصة التي أوردتها الجويني كذلك، مع إضافة نوعية، تروم التشكيك في صحتها إلى العالم المستفتى، بقوله: «فقد حكى لي بعض المرموقين بالعقل الراجح حكاية، فقال: دخل بعض العلماء على بعض الملوك، فسأله الملك عن الوقاع في نهار رمضان، فقال مجيباً: على من يصدر ذلك منه صوم شهرين متتابعين.

ف قيل للعالم - بعد انفصاله عن المجلس - أليس إعتاق الرقبة مقدماً على الصيام في حق المقتدر عليه؟ والسائل كان ملك الزمان الذي تركع له التيجان. فقال: لو ذكرت له الإعتاق لاستهان بالوقاع في رمضان، ولأعتق عبداً على الفور في المكان. فإذا علمت أنه يثقل عليهم صوم شهرين تباعاً ذكرته ليفيده ارعواء وامتناعاً.

[...] وأنا أقول: إن صح هذا من معتز إلى العلماء، فقد كذب على دين الله، وافترى، وظلم نفسه، واعتدى، وتبوأ مقعده من النار في هذه الفتوى، ودل على انتهائه في الخزي إلى الأمر الأقصى، ثكلته أمه لو أراد مسلماً رادعاً، وقولاً وازعاً فاجعاً»⁵.

وإذا وصلنا إلى الشاطبي، فإنه يقدم لنا حلاً للإبهام الوارد في هذه القصة، بذكر شخصيتين اثنتين اثنتين ويتعلق الأمر ب: أمير المؤمنين الحَكَم⁶، مستفتياً إسحاق بن إبراهيم من جهة، وكذا أمير المؤمنين عبد الرحمن بن الحَكَم (وهو ابن أمير المؤمنين الحَكَم)⁷، مستفسراً يحيى بن يحيى الليثي من جهة ثانية. تبعا لذلك، يقول أبو إسحاق: «حكى ابن بشكوال أن الحكم أمير المؤمنين أرسل في الفقهاء وشاورهم في مسألة نزلت به، فذكر لهم عن نفسه أنه عمد إلى إحدى كرائمه ووطئها في رمضان، فأفتوا بالإطعام، وإسحاق بن إبراهيم ساكت.

فقال له أمير المؤمنين: ما يقول الشيخ في فتوى أصحابه؟ فقال له: لا أقول بقولهم، وأقول بالصيام. فقيل له: أليس مذهب مالك الإطعام؟ فقال لهم: تحفظون مذهب مالك، إلا إن كنتم تريدون مصانعة أمير المؤمنين. إنما أمر بالإطعام لمن له مال، وأمير المؤمنين لا مال له، إنما هو بيت مال المسلمين، فأخذ بقوله أمير المؤمنين وشكر له عليه اهـ. وهذا صحيح.

نعم - حكى ابن بشكوال أنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم مثل هذا في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته. فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: ما لك لم تفتته بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لثلاثاً يعود»⁸.

على أن موقف الشاطبي من هذه القصة يتلخص في أنه لم يسرد تفاصيلها بهذا الشكل سرداً مفتقداً للجدوى والمعنى معاً، وإنما تجاوز ذلك عن طريق تشكيكه في صحتها إلى يحيى بن يحيى الليثي كما فعل

الجويني أولا، ليصل إلى تثبته من قصد هذا الإمام منها ثانيا. يقول أبو إسحاق: «فإن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفا للإجماع»⁹.

وسيرا على نفس المرمى التوثيقي لتفاصيل هذه القصة، فإن أسئلة جوهرية ثلاثة تفرضها ضرورة البحث العلمي:

- هل يمكن أن نعتبر هذه القصة ساقطة الاعتبار بالنظر إلى أنها مضطربة - حسب اصطلاح المحدثين¹⁰ - مادام الغزالي والجويني قد ذكراها بجهالة الملك المستفتي والعالم المستفتي كليهما، أو بالركون إلى ما ذكره الشاطبي - نقلا عن ابن بشكوال - بربط تفاصيل القصة بأمر المؤمنين بالحكم، مستفتيا إسحاق بن إبراهيم من جهة أولى، وأمير المؤمنين ابن الحكم مستفسرا يحيى بن يحيى الليثي من جهة أخرى؟

- أم أن هذه القصة وقعت مرة واحدة، ولم يُضبط أبطالها؟

- أم أنها تكررت تاريخيا، خاصة أمام الدعة من العيش التي سمت على سماء الأندلس وقتئذ؟

فهذا نقاش آخر مكانه البحث التاريخي الخالص... غير أن بحثنا هذا سينصب على مشروعية شدة إنكار العلماء (كالغزالي والجويني الشافعيين مثلا) على هذه الفتوى. لكن - وبافتراض صحة نسبة هذه الفتوى إلى يحيى بن يحيى الليثي، تلميذ مالك وأحد رواة موطنه، وعاقل أهل الأندلس كما وصفه شيخه مالك¹¹، فالإي حد يمكن اعتبار هذه الفتوى قد خالفت الأصول الاستنباطية والضوابط الفقهية التي تؤطر كتاب الصيام في المذهب المالكي؟

3. دراسة نقدية

من أجل حسن دراستنا لهذه الفتوى، يحسن بنا أن نناقش العالم المستفتي - أي: يحيى بن يحيى الليثي أو غيره - بناء على قناعاته الدينية في علاقتها بتوجهه المذهبي، وارتباطها بمذهب مالك، من خلال الوقوف عند الضوابط الفقهية التي تؤطر كتاب الصيام فيه.

وتجدر الإشارة إلى أن الأصل في كفارة المجامع في نهار رمضان عمدا هو حديث «أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال هلكت. قال (وما شأنك؟). قال وقعت على امرأتي في رمضان. قال (هل تجد ما تعتق رقبة؟). قال لا. قال (فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟). قال لا. قال (فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا؟). قال لا أجد. فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر فقال (خذ هذا فتصدق به). فقال أعلى أفقر منا ما بين لابتيها أفقر منا. ثم قال (خذه فأطعمه أهلك)»¹².

على أن النقاش الفقهي لن يتمحور حول اعتماد هذا الحديث حجة عند المالكية، فهذا بعيد بالنظر إلى أن مالك نفسه قد رواه في الموطأ¹³، وإنما سينحصر الكلام عند دلالة "أو" في هذا الحديث بين التخيير أو الترتيب، وتأثيره على الفتوى السابقة في علاقتها بالمذهب المالكي.

1.3. كفارة المجامع في نهار رمضان في المذهب المالكي :

يرى ابن رشد بأن مذهب مالك هو التخيير في ترتيب خصال كفارة المجامع في نهار رمضان لا الترتيب، خلافا للشافعي وأبي حنيفة وغيرهما. وفي السياق ذاته، يقول ابن رشد: «وأما المسألة الرابعة: وهي هل هذه الكفارة مرتبة ككفارة الظهر أو على التخيير؟ - وأعني بالترتيب: أن لا ينتقل المكلف إلى واحد من الواجبات المخيرة إلا بعد العجز عن الذي قبله، وبالتخيير: أن يفعل منها ما شاء ابتداء من غير عجز عن الآخر - فإنهم أيضا اختلفوا في ذلك، فقال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وسائر الكوفيين: هي مرتبة، فالتعتق أولا، فإن لم يجد فالصيام، فإن لم يستطع فالإطعام. وقال مالك: هي على التخيير. وروى عنه ابن القاسم مع ذلك أنه يستحب الإطعام أكثر من العتق ومن الصيام.

وسبب اختلافهم في وجوب الترتيب تعارض ظواهر الآثار في ذلك والأقيسة، وذلك أن ظاهر حديث الأعرابي المتقدم يوجب أنها على الترتيب إذ سأله النبي -عليه الصلاة والسلام- عن الاستطاعة عليها مرتبا. وظاهر ما رواه مالك من: «أن رجلا أفطر في رمضان فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق رقبة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكينا» أنها على التخيير، إذ (أو) إنما يقتضي في لسان العرب التخيير، وإن كان ذلك من لفظ الراوي الصاحب، إذ كانوا أقعد بمفهوم الأحوال ودلالات الأقوال»¹⁴.

على أن المجتهد المالكي يمكن له يرجح مختارا بناءً على قدرة المكلف وسعته، أو بالنظر إلى ما يصلح دين المستفتي ودنياه. وهذا الترجيح بحال المخاطب هو جنس ما فعله الليثي، خاصة إذا استحضرننا البعد الإفتائي، ذا النظر المقاصدي، في ارتباطه بمقصد الزجر في التصور التشريعي الإسلامي، في باب الكفارات.

فلعل انتماء الغزالي والجويني لمذهبهما الشافعي، جعلهما يحكمان على اجتهاد مقاصدي من عالم مالكي بهذه الشدة والقسوة، لكن بأصول وضوابط فقهية شافعية، مما جعل تصورهما لهذه المسألة يبرز بهذا الشكل الغريب. كما أن دعوى الشاطبي انعقاد الإجماع على ترتيب الكفارة غير صحيحة، خاصة وأن رأي مالك المخالف يخرم هذا الإجماع كما هو ظاهر.

على أن هذا النقاش العلمي، يسوقنا إلى تحرير قضية مذهب مالك من خصال كفارة المجامع في نهار رمضان؛ فقد ورد في المدونة الكبرى، سؤال سحنون لابن القاسم عن كيفية كفارة المجامع في رمضان في قول مالك. فأجابه ابن القاسم: «الطعام لا يعرف غير الطعام ولا يأخذ مالك بالعتق ولا بالصيام»¹⁵.

وإذا رجعنا إلى كتب الخلاف العالي، فإنه يستوقفنا ذبوع موقف مالك، وأن رأيه هذا كان معلوما متداولاً بين العلماء زمانئذ؛ فهذا ابن عبد البر يحكي - في تمهيد - مذهب إمامه: «فذهب ملك رحمه الله إلى أن المفطر عامدا في رمضان بأكل أو بشرب أو جماع أن عليه الكفارة المذكورة في هذا الحديث على ظاهره لأنه ليس في روايته فطر مخصوص بشيء دون شيء فكل ما وقع عليه اسم فطر متعمدا فالكفارة لازمة لفاعله على ظاهر هذا الحديث وروي عن الشعبي في المفطر عامدا في رمضان أن عليه عتق رقبة أو

إطعام ستين مسكينا أو صيام شهرين متتابعين مع قضاء اليوم وهذا مثل قول مالك سواء إلا أن مالكا يختار الإطعام»¹⁶.

وفي استذكاره، حاول ابن عبد البر الجمع بين النقلين السابقين عن مالك، مبرزا بأن التخيير بين خصال كفارة الجماع - الذي ذهب إليه مالك - لا يعارض اختيار هذا الإمام وأصحابه الإطعام؛ فقد قال ابن وهب عن مالك: الإطعام أحب إلي في ذلك من العتق وغيره.

وإلى هذا، يشير ابن عبد البر بقوله: «وروي عن الشعبي في المفطر عامدا في رمضان أن عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا أو صيام شهرين متتابعين مع قضاء اليوم».

وروي مثل ذلك عن الزهري ذكره سعيد قال حدثنا معتمر بن سليمان عن برد بن سفيان عن بن شهاب الزهري في الرجل يقع على امرأته في رمضان قال فيه من الكفارة ما في الظهر بعتق رقبة أو يطعم ستين مسكينا أو يصوم شهرين متتابعين.

وفي قول الشعبي والزهري ما يقضي لرواية مالك بالتخيير في هذا الحديث وهو حجة مالك إلا أن مالكا يختار الإطعام لأنه يشبه البدل من الصيام. ألا ترى أن الحامل والمرضع والشيخ الكبير والمفطر في رمضان حتى يدخل عليه رمضان آخر لا يؤمر واحد منهم بعتق ولا صيام مع القضاء وإنما يؤمر بالإطعام فالإطعام له مدخل من الصيام ونظائر من الأصول»¹⁷.

على أن هذا النص الأخير يجلي مقصدية موقف مالك المبني على تفضيله الإطعام على ما سواه من خصال هذه الكفارة، من حيث بعده المقاصدي المتميز، بتأكيد ابن عبد البر على «أن مالكا يختار الإطعام لأنه شبه البدل من الصيام ألا ترى إلى أن الحامل والمرضع والشيخ الكبير والمفطر في قضاء رمضان حتى يدخل عليه رمضان آخر لا يؤمر واحد منهم بعتق ولا صيام مع القضاء وإنما يؤمر بالإطعام فصار الإطعام له مدخل في الصيام ونظائره من الأصول»¹⁸.

وتتميما للفائدة، وبغية متابعة مسيرتنا المعرفية وتجوّلنا في كتب الخلاف العالي، بهدف الوقوف عند انتشار موقف مالك من خصال كفارة المجامع في رمضان، وأنه على التخيير لا الترتيب، يحسن بنا طرق باب بعض المصادر العلمية للفقهاء المقارن-التي نقلت موقف المذهب المالكي من هذه القضية- بالابتداء بالأحناف، ثم الشافعية، ثم الحنابلة، وأخيرا الظاهرية، من خلال التمثيل بنماذج مختلفة تغطي كل مذهب على حدة، حتى لا تخرج هذه الورقة البحثية عن حد الاعتدال.

2.3. نقل مصادر المذهب الحنفي لرأي المذهب المالكي في كفارة المجامع في رمضان:

يرى السرخسي بأن الكفارة مرتبة عند علمائه من الحنفية، وعند الشافعي. وأما مالك، فقد أثبتتها على سبيل التخيير. وفي هذا السياق، يقول السرخسي: «ثم الكفارة مرتبة عند علمائنا والشافعي رحمهم الله تعالى وقال مالك - رحمه الله تعالى - ثبتت على سبيل التخيير لحديث «سعد بن أبي وقاص أن رجلا سأل

رسول الله ﷺ فقال: إني أفطرت في رمضان فقال: أعتق رقبة، أو صم شهرين، أو أطعم ستين مسكيناً»¹⁹ «²⁰.

3.3. المذهب الشافعي وكفارة المجامع في المذهب المالكي :

بعد أن ذكر ابن حجر العسقلاني فروعاً فقهية خلافية تتعلق بكفارة المفطر والمجامع في نهار رمضان، ومحاولة الاجتهاد في إيجاد تعليلات شرعية وعقلية عن خصال الكفارة الثلاثة التي شهدت بها سنة المصطفى عليه السلام (أي: العتق، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً)، استوقفه ما ورد «في المدونة ولا يعرف مالك غير الإطعام ولا يأخذ بعتق ولا صيام»²¹.

ثم أعقب هذا النص الأخير باستشكالٍ طرحه ابن دقيق العيد، بخصوص مركزية الإطعام عند إمام دار الهجرة، بالنظر إلى كونه مخالفاً لسنة المصطفى عليه السلام²². ثم اجتهد في إزالة هذا اللبس، بنسبة قول بعض المحققين من المالكية، الذين تأولوا مقولة مالك على الاستحباب في تقديم الطعام على غيره من الخصال، بترجيحهم «الطعام على غيره بأن الله ذكره في القرآن رخصة للقادر ثم نسخ هذا الحكم»²³.

وبتأويل اختيار مالك وأصحابه الإطعام على غيره، استحبابه إياه لبعده المقصدي المتعدي نفعه للمحتاجين، يضيف ابن حجر توجيهها لآخر للمالكية في مسألة ترتيب خصال كفارة المفطر والمجامع في رمضان، بالتنبيه إلى أن اختلاف خصال كفارة المنتهك لحرمة هذا الشهر الفاضل، إنما مردها إلى ارتباطها بأحوال المكلفين خاصة، والمسلمين عامة، ناسباً القول بالتخيير إلى ابن جرير كذلك.

وفي الإطار ذاته، يقول ابن حجر: «ومن المالكية من وافق على هذا الاستحباب ومنهم من قال إن الكفارة تختلف باختلاف الأوقات ففي وقت الشدة يكون بالإطعام وفي غيرها يكون بالعتق أو الصوم ونقلوه عن محققي المتأخرين ومنهم من قال الإفطار بالجماع يكفر بالخصال الثلاث وبغيره لا يكفر إلا بالإطعام وهو قول أبي مصعب وقال ابن جرير الطبري هو مخير بين العتق والصوم ولا يطعم إلا عند العجز عنهما وفي الحديث أنه لا مدخل لغير هذه الخصال الثلاث في الكفارة»²⁴.

4.3. المذهب الحنبلي ونقله مذهب مالك من كفارة المجامع:

لقد دخل ابن قدامة هذا النقاش الدائر حول خصال كفارة المجامع في نهار رمضان، بإضافة نوعية ذات بال متميز؛ إذ يرى بأن التخيير الذي قال به مالك، يوافق رواية ثانية عن أحمد بن حنبل كذلك. يقول ابن قدامة: «المشهور من مذهب أبي عبد الله²⁵: أن كفارة الوطء في رمضان ككفارة الظهار في الترتيب، يلزمه العتق إن أمكنه، فإن عجز عنه انتقل إلى الصيام، فإن عجز انتقل إلى إطعام ستين مسكيناً، وهذا قول جمهور العلماء، وبه يقول الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي، وعن أحمد رواية أخرى: أنها على التخيير بين العتق والصيام والإطعام، وبأيها كفر أجزأه، وهو رواية عن مالك، لما روى مالك وابن جريج، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة [...]»²⁶ «²⁷.

ثم إن هذه الإضافة النوعية التي أوضحها ابن قدامة، في علاقتها بنسبة التخيير بين خصال المجامع في رمضان، بكونها رواية ثانية عن أحمد بن حنبل، قد أكد عليها النووي كذلك بقوله «[...] هذه الكفارة على الترتيب فيجب عتق رقبة فإن عجز فصوم شهرين متتابعين فإن عجز فإطعام ستين مسكينا، وبه قال أبو حنيفة والثوري والأوزاعي وأحمد في أصح الروايتين عنه. وقال مالك: هو مخير بين الخصال الثلاث، وأفضلها عنده الإطعام»²⁸.

5.3. المذهب الظاهري وموقف مالك من كفارة المجامع:

لم يأت ابن حزم بجديد في هذه القضية ذاته، من حيث استثناؤه إمام دار الهجرة من قول جمهور الفقهاء القائلين بالترتيب لا التخيير: «[...] فإن قيل: هلا قلتم بما رواه يحيى الأنصاري وابن جريح، ومالك عن الزهري من تخييره بين كل ذلك؟ قلنا: لما قد بينا من أن هؤلاء اختصروا الحديث، وأتوا بألفاظهم، أو بلفظ من دون النبي ﷺ.

وأما سائر أصحاب الزهري فأتوا بلفظ النبي ﷺ وهو الذي لا يحل تعديه أصلا، وبزيادة حكم الترتيب، ولا يحل ترك الزيادة بقولنا يقول أبو حنيفة، والشافعي، وأبو سليمان، وأحمد، وجمهور الناس؟ وأما مالك فقال بما روي²⁹؛ إلا أنه استحب الإطعام»³⁰.

4. خاتمة

وبعد هذا التطواف المعرفي، تحصلت لدينا خلاصة هامة، مفادها أن موقف عالم الأندلس المستفتي (الليثي أو غيره)، لم يكن موقفا نفسيا تجاه السلطة السياسية وقتئذ، لكونه وقع موافقا لأهوائها، أو انتقاما من شهواتها كما قد يظن لأول وهلة.

على أن التفسير الموضوعي لفتوى هذا العالم -إن صحت- مرتبط بتأسيسها على أساس الركون إلى أصول مذهب مالك وضوابطه الفقهية، التي توّطر كتاب الصيام، القائمة على التخيير بين خصال كفارة المجامع في نهار رمضان، مع تفضيل الإطعام على غيره من خصال هذه الكفارة لمقاصده المتنوعة.

وإذ لم تكن هذه الفتوى خارجة عن السنن الاستنباطية للتوجه المذهبي ليحيى بن يحيى الليثي، وبالتالي فليس في ذلك انتقاص من هذا العالم، ولا من اجتهاده التنزيلي هذا.

على أن المهم ههنا، ليس إبراز مدى صحة قول مالك، وقوة اختياره الفقهي فيها، أو محاولة تضعيف هذا الرأي الفقهي وتوهينه، فهذا بحث فقهي معتبر ودائر في إطار الخلاف العالي، مما ليس مجاله الآن.

وإنما يظل المقصد من إثارة هذا البحث التنبيه على الاجتهاد المصلحي ليحيى هذا، ناهيك عن آفة التسرع في الأحكام - خاصة إذا صاحبها تحيز مذهبي أو كلامي - دون التثبت وإطالة البحث فيها، مع ضرورة إدامة النظر والتأمل فيها، معقندا بأن حسن توجيه كلام العلماء (خاصة إذا كانوا ذوي فضل ومكانة كيحيى بن يحيى الليثي تلميذ مالك وأحد رواة موطئه)، وحمله على أحسن المحامل - غير المتكلفة ولا

المتنوعة ولا المتحاملة طبعاً- يشكل أجود المسالك العلمية، وأحسن المحامل المعرفية، لبناء تصور إسلامي رباني سليم، يسعد الباحث في الدنيا، وينجيهِ في الآخرة.

5. قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (1422هـ)، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، ط1.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (2000)، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (1387هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (1401هـ)، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي وعبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (2005)، المحلى، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم (2005)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر.
- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد (2004م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (2002م)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط15.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل (1993)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (2002)، تدريب الراوي في تقريب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد (1992)، الاعتصام، تح سليم بن عيد الهلالي، السعودية، دار ابن عفان، ط1.
- ابن عذاري المراكشي، محمد بن محمد (1983)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي برونفسال، بيروت، دار الثقافة، ط3.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (2001)، فتح المغيـث شرح ألفية الحديث، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (1993)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.

- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد (2004)، المغني، ويلييه: "الشرح الكبير" [لابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد]، تحقيق محمد شرف الدين خطاب والسيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق، القاهرة، دار الحديث.
- مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم (د ت)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- المقري التلمساني، أحمد بن محمد بن أحمد (1968)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط1.
- مالك، مالك بن أنس بن مالك (1994)، المدونة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
- مالك، مالك بن أنس بن مالك (1985)، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- النووي، يحيى بن شرف بن مري (2003)، المجموع شرح المهذب، القاهرة، دار عالم الكتب.

6. الحواشي:

- ¹ الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت 505 هـ)، المستصفى من علم الأصول، تح محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م، ص173.
- ² المصدر السابق نفسه، ص174.
- ³ سيأتي ذكره بنصه قريبا وتخريجه والكلام عليه طوال هذه المساهمة البحثية.
- ⁴ الغزالي، المستصفى، ص174.
- ⁵ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت478هـ)، الغياني غياث الأمم في التياث الظلم، تح عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ، ص222-224.
- ⁶ هو: الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل (ت206هـ)، من أفحل ملوك بني أمية بالأندلس، وأول من جعل للملك فيها أبهة، وأول من جند بها الجنود وجمع الأسلحة والعدد وارتبط الخيول على بابه، وهو الذي مهد الملك لعقبه في تلك البلاد. كان يياشر الأمور بنفسه، شديدا، جبارا، يقظا، ضابطا لأمر مملكته مهابا بها. وكان كثير العناية بالأدب والعلم، خطيبا، له شعر يتفكه بنظمه. وانظر:
- ابن عذاري المراكشي، محمد بن محمد (توفي نحو695هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983م، ح2، ص68-80؛
- المقري التلمساني، أحمد بن محمد بن أحمد (ت1041هـ)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م، ح1، ص338-344؛
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت1396هـ)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، أيار/مايو2002م، ح2، ص267-268.
- ⁷ هو: عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن (ت238هـ). بويق بقرطبة بعد وفاة أبيه سنة206هـ. وهو أول من جرى على سنن الخلفاء في الزينة والشكل وترتيب الخدمة، وكسا الخلافة أبهة الجلالة، فشيّد القصور. كانت أيامه أيام هدوء وسكون، واتخذ السكة (النقود) بقرطبة، وضرب الدراهم باسمه، ولم يكن فيها ذلك مذ فتحها العرب. ونظم الجيش، واستكثر من الأسلحة والعدد. وكثرت الأموال عنده، واتخذ القصور والمنتزهات، وجلب إليها المياه من الجبال، وجعل لقصره مصنعا اتخذه الناس شريعة، وأقام الجسور، وبنيت في أيامه بالأندلس جوامع كثيرة. وكان عالي الهمة، له غزوات كثيرة، أديبا ينظم الشعر، مطلعا على علوم الشريعة وبعض فنون الفلسفة.

وانظر:

- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج2، ص80-90؛
- المقري التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص344-350؛
- الزركلي، الأعلام، ج3، ص305.
- ⁸ الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد (ت790هـ)، الاعتصام، تح سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ-1992م، ج2، ص610-611.
- ⁹ المصدر السابق نفسه، ص611.
- ¹⁰ يجعل المحدثون الاضطراب علة قاذحة في صحة الحديث، للإشعار بعدم ضبط الرواة أو أحدهم. على أن المقصود بالحديث المضطرب هو الذي تختلف فيه الرواية فيرويه بعضهم من وجه وبعضهم من وجه آخر مخالف. وانظر:
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (ت806هـ)، فتح المغيث شرح ألفية الحديث [وهي منظومة: "ألفية الحديث" للعراقي نفسه]، تح صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م، ص120؛
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت911هـ)، تدريب الراوي في تقريب النواوي [أي: "التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث" للنووي، يحيى بن شرف بن مري (ت676هـ)]، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1423هـ-2002م، ج1، ص141.
- ¹¹ قال ابن خلكان في ترجمة يحيى بن يحيى الليثي: «سمع من مالك بن أنس "الموطأ" غير أبواب في كتاب الاعتكاف، [...] وتفقه بالمدنيين والمصريين من أكابر أصحاب مالك بعد انتفاعه بمالك وملازمته له، وكان مالك يسميه عاقل الأندلس، وسبب ذلك فيما يروى أنه كان في مجلس مالك مع جماعة من أصحابه، فقال قاتل قد حضر الفيل، فخرج أصحاب مالك كلهم لينظروا إليه، ولم يخرج يحيى، فقال له مالك: مالك لا تخرج فتراه لأنه لا يكون بالأندلس فقال: إنما جئت من بلدي لنظر إليك وأتعلم من هديك وعلمك، ولم أجد لأنظر إلى الفيل، فأعجب به مالك وسماه عاقل أهل الأندلس».
- وانظر: ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، ج6، ص143-144.
- ¹² رواه البخاري ومسلم وغيرهما. وانظر:
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت256هـ)، صحيح البخاري، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب كفارات الأيمان، باب قوله تعالى: {قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم والله مولاكم وهو العليم الحكيم} [التحریم: 2] متى تجب الكفارة على الغني والفقير، (رقم الحديث 6709)، ج8، ص144؛
- مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت261هـ)، صحيح مسلم، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبينها، وأنها تجب على الموسر والمعسر وتثبت في ذمة المعسر حتى يستطيع، (رقم الحديث 1111)، ج2، ص781.
- ¹³ سيأتي نص حديث الأعرابي في الموطأ قريباً.
- ¹⁴ ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد (ت 595 هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ-2004م، ج2، ص67.
- ¹⁵ مالك، مالك بن أنس بن مالك (ت179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ-1994م، ج1، ص284.
- ¹⁶ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (ت463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1387هـ، ج7، ص162.
- ¹⁷ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (ت463هـ)، الاستذكار، تح سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، ج3، ص311.

¹⁸ المصدر السابق نفسه.

¹⁹ كذا أورد السرخسي هذا الحديث من مسند سعد بن أبي وقاص، لكن وبالرجوع إلى الموطأ، فالحديث مروى من طرف الصحابي أبي هريرة «أن رجلاً أفطر في رمضان، فأمره رسول الله ﷺ (أن يكفر بعق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً)، فقال: لا أجد. فأتي رسول الله ﷺ بعرق تمر، فقال: (خذ هذا فتصدق به)، فقال: يا رسول الله. ما أحد أحوج مني، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: (كله)». وانظر: مالك، مالك بن أنس بن مالك (ت179هـ)، الموطأ، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة1406هـ-1985م، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان، (رقم الحديث28)، ص296-297؛

²⁰ السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل (ت483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، طبعة1414هـ-1993م، ج3، ص71.

²¹ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح محمد فؤاد عبد الباقي وعبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج4، ص166.

²² وهو حديث أبي هريرة السابق الذي رواه الشيخان لا الذي رواه مالك.

²³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج4، ص166-167.

²⁴ المصدر السابق نفسه.

²⁵ أي: أحمد بن حنبل، كما هو ظاهر.

²⁶ وذكر حديث كفارة الفطر في رمضان الذي سبقت الإشارة إليه في الموطأ.

²⁷ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد (ت620هـ)، المغني، يليه: "الشرح الكبير" [لابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد (ت682هـ)]، تح محمد شرف الدين خطاب والسيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق، دار الحديث، القاهرة، طبعة1425هـ-2004م، ج4، ص187.

²⁸ النووي، يحيى بن شرف بن مري (ت676هـ)، المجموع شرح المذهب [أي: "المهذب في فقه الإمام الشافعي" للشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف (ت476هـ)]، دار عالم الكتب، القاهرة، طبعة1423هـ-2003م، ج6، ص248.

²⁹ أي بالترتيب كما رأينا في رواية الموطأ التي سبقت قريباً.

³⁰ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت456هـ)، المحلى، تح أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، طبعة1426هـ-2005م، ج4، ص328.

التحويلات المصرفية حقيقتها وحكم أخذ الأجرة عليها *Bank transfers described by the jurisprudential and the ruling on taking a fee for them*

د/ عبد الرحمن آجاء أبوه*

المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، نواكشوط، (موريتانيا)

bouhejah@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/08/08 تاريخ القبول: 2021/10/27 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص:

تهدف هذه الصفحات إلى بيان حقيقة التحويلات المصرفية والوصول إلى تكييفها الشرعي ومن حكمها؛ وهذا من خلال تصوير المسألة، ثم عرض وجهة نظر من كيفها على أساس أنها إجارة على نقل النقود، ثم من كيفها على أساس أنها وكالة، وأخيرا من كيفها على أساس أنها سفتجة، مع مناقشة كل رأي بشكل موجز والإجابة عن أهم الاعتراضات. وخلص البحث إلى ترجيح التكييف الأخير (السفتجة).
الكلمات المفتاحية:

التحويلات المصرفية؛ التكييف؛ الحكم؛ السفتجة؛ القبض الحكمي.

Abstract :

Bank transfers are one of the most important contemporary financial transactions and the most common among people, due to the great need for them. What is the reality of bank transfers? What is its description and legitimate adaptation? What is its religious provision?

That is what I tried to answer in this paper. The research was divided into an introduction, preface, three themes, and a conclusion. Introduction: Includes a brief introduction to the importance of the topic, and a research plan. Preface: includes the visualization of the issue; because judging a thing is a branch from its visualization. The first theme is dedicated to debating those who tend to adapt bank transfers, on the grounds that they were a lease on the transfer of money and showed the weakness of their argument. The second theme discusses the question of 'who adapted it to be considered as a power of attorney. But their argument was also weak. In the third theme, arguments were presented, on the basis that they are bills of exchange. This indicated that their opinion is the most appropriate, and I answered to those who opposed them. However, I did not pay attention to the rest of the explanations because of their weaknesses. Conclusion: It includes a summary of the researcher's findings.

Keywords:

bank transfers; Conditioning; Judgment; Apoptosis; Judgmental arrest.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين. لما كانت التحويلات المصرفية من المعاملات التي تشتد إليها حاجة الناس؛ ولا يمكن الاستغناء عنها لتسهيل المعاملات التجارية المحلية والدولية.

كما أنها وسيلة ضرورية تمكن المغتربين من نقل الأموال إلى أهلهم، وتمكن الأهل من إيصال الأموال إلى الطلاب في الخارج؛ لذلك شاع التعامل بها، واشتهر بين الناس، واشتدت الحاجة إليها.

وبما أنها من النوازل الفقهية المعاصرة التي يكثر سؤال الناس عنها للإقبال عليها، لتعلقها بمعاش الناس وأرزاقهم، ولحاجة الناس إلى معرفة الحلال والحرام من معاملاتهم التي سيُسألون عنها يوم القيامة: من أين اكتسبوها وفيم أنفقوها؟

وبما أن آراء العلماء والباحثين المعاصرين تباينت في تكييفها وبيان وصفها الفقهي المناسب، ووجه جواز أخذ الأجرة عليها.

ومساهمة في إثراء وتعميق البحث في مسألة من المسائل المالية المعاصرة، ببناء فروعها على أصولها، وربط أحكامها بحكمها ومقاصدها؛ لأن فقه المعاملات المالية المعاصرة - رغم الكتابات والدراسات التي قدمت فيه - ما يزال ميدانا خصبا يحتاج إلى المزيد من الدراسة وتعميق البحث لكثير من جوانبه.

لكل ما تقدم أردت أن أتناول مسألة التحويلات المصرفية في هذا البحث؛ لأنها - في نظري - تحتاج إلى مزيد من الدراسة والنقاش والتأصيل؛ وسأتناولها في هذه الدراسة بنفس فقهي أصولي؛ يستعرض الأقوال ويناقشها نقاشا علميا، ثم يرجح ما يراه أولاها بالترجيح.

خطة البحث

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مطالب، وخاتمة.

المقدمة: تتضمن تمهيدا موجزا عن أهمية الموضوع، ثم خطة البحث.

التمهيد: يتضمن تصوير المسألة؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وخصصت المطلب الأول لمناقشة من ذهبوا إلى تكييف التحويلات المصرفية على أساس أنها إجارة على نقل النقود وبينت ضعف مستندهم.

وخصصت المطلب الثاني لمناقشة من كیفها على أساس أنه وكالة؛ وبينت ضعف ما استندوا إليه.

وأما المطلب الثالث فاستعرضت فيه حجج من كیفها على أساس أنها سفتجة؛ وبينت أن رأيهم هو

الراجع، وأجبت على أهم ما اعترض به عليهم.

وضربت الذكر صفحا عن بقية التخريجات والتكيفات؛ لشدة ضعفا

الخاتمة: وتتضمن خلاصة ما توصل إليه الباحث في حكم أخذ الأجرة على التحويلات المصرفية.

والله الموفق

2. تمهيد: يتضمن تصوير المسألة وحكمها إجمالاً

2. 1. صورة المسألة: أن يدفع شخص مبلغاً للمصرف طالباً تحويله، أو تسليمه لشخص آخر في بلد آخر، فيحرر المصرف سنداً يسمى في العرف المصرفي حوالة أو خطاب اعتماد، ويتضمن أمراً من المصرف إلى مصرف آخر فرع له، أو عميل، أو وكيل له، بأن يدفع إلى شخص معين مبلغاً محدداً من المال وتأخذ المصارف عادة عمولة على هذه العملية(1).

وقبض المبلغ المحول قد يكون بنفس العملة التي استلمها المصرف من طالب التحويل وقد يكون بعملة أخرى.

2. 2. حكم التحويلات المصرفية

تكاد كلمة العلماء المعاصرين تتفق على جواز التحويلات المصرفية؛ للحاجة الداعية إلى إباحتها، ولما في القول بتحريمه من المشقة، والحرج والتضييق على الناس، هذا هو حكم المسألة إجمالاً؛ وسيأتي في العرض بسط لذلك وبيان لأدلته، ومع أن كلمة المعاصرين تكاد تكون مجمعة على جوازهم، إلا أنهم اختلفوا في وصفها الفقهي وعلى أي عقد يمكن تخريجها، ولهم في تخريجها عدة أقوال سأقتصر منها على ثلاثة فقط؛ لشدة ضعف ما سواها؛ وسأتناولها في المطالب التالية:

3. المطالب الأول: تكيف التحويلات المصرفية على أنها إجارة على نقل النقود

ومن القائلين بهذا القول الدكتور محمد رواس قلعه جي، والدكتور صالح المرزوقي، والدكتور ستر الجعيد⁽²⁾.

3. 1. وجه هذا التخريج:

أن التحويلات المصرفية قد توفرت فيها أركان الإجارة الأربعة:

- المستأجر، وهو العميل المحول.
- والأجير، وهو المصرف.
- والمستأجر عليه، وهي خدمة التحويل.

- والأجرة، وهي ما يتقاضاه البنك من العميل أجرة على التحويل.
وإذا كانت إجارة فليس هنالك ما يمنع منها في الشريعة⁽³⁾.

3. 2. المناقشة:

اعترض على هذا التخريج باعتراضات من أهمها:

- أن التحويلات المصرفية لو كانت إجارة لوجب على المصرف تسليم عين النقود التي استلمها، والواقع خلاف ذلك.

- أنها لو كانت إجارة لما ضمن المصرف النقود عند تلفها، لأن الأجير يده يد أمانه، فلا يضمن إلا بالتفريط أو التعدي، بينما المصارف في التحويلات المصرفية تضمن على كل حال⁽⁴⁾.

أجيب عن الاعتراض الأول:

بأن المسلم للمحال مماثل لما تسلمه المصرف، وذات النقد ليست مقصودة، وبأن رد المثل يقوم مقام رد العين كما في رد القرض، وأن النقود لا تتعين بالتعيين كما هو الراجح من قول العلماء⁽⁵⁾.

وأجيب عن الاعتراض الثاني:

بأن طائفة من العلماء ذهبوا إلى أن الأجير المشترك يضمن⁽⁶⁾؛ ولا مانع من تضمينه؛ لأن ذلك يتمشى مع مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ الأموال⁽⁷⁾.

والذي أراه أن هذا التخريج غير مستقيم؛ لأن تضمين الصناع مشروط عند القائلين به بما إذا لم تقم البيئة على براءتهم من التسبب في الإتلاف، أما ما قامت البيئة على عدم إتلافهم له فلا يضمنون، وقد عقدت المدونة لذلك بابا جاء فيه:

« القضاء في ترك تضمين الصناع ما يتلف بأيديهم إذا أقاموا عليه البيئة

قلت: أرأيت الصناع في السوق الخياطين والقصارين والصواغين إذا ضاع ما أخذوا للناس مما يعملونه بالأجر وأقاموا البيئة على الضياع أيكون عليهم ضمان أو لا في قول مالك؟ قال: قال مالك: إذا قامت لهم البيئة بذلك فلا ضمان عليهم وهو بمنزلة الرهن.

قلت: أرأيت القصار إذا قرض الفأر الثوب عنده أيضمن أم لا في قول مالك؟

قال: قال مالك: يضمن القصار إلا أن يأتي أمر من أمر الله، يقوم له عليه بيئة، فالقصار لا يضمن إذا جاء أمر من أمر الله تقوم له عليه بيئة...»⁽⁸⁾.

وهذا القول هو الموافق لمقاصد الشرع؛ لأن الأصل في الأجير أن لا يضمن، لأن يده يد أمانة،

وتضمنينه -عند من يقول به- إنما هو استثناء من الأصل، بناء على عدم تصديق الصانع في دعوى التلف، بسبب شيوع الفساد؛ لأن تصديقهم يؤدي إلى ضياع أموال الناس بتسلطهم عليها، فإذا قامت البيئة على عدم تفريطهم، فلا وجه للقول بتضمنينهم.

4. المطلب الثاني: تكييف التحويلات المصرفية على أنها وكالة

ومن القائلين بهذا القول الدكتور محمد عثمان شبير⁽⁹⁾، والدكتور سامي حمود⁽¹⁰⁾.

وبهذا القول صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره التاسع المنعقد بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من 1-6 ذي القعدة 1415هـ الموافق 1-6 نيسان (أبريل) 1995م. ومما جاء فيه:

« أ- الحوالات التي تقدم مبالغها بعملة ما ويرغب طالبها تحويلها بنفس العملة جائزة شرعاً، سواء أكان بدون مقابل أم بمقابل في حدود الأجر الفعلي... وإذا كانت بمقابل، فهي وكالة بأجر، وإذا كان القائمون بتنفيذ الحوالات يعملون لعموم الناس، فإنهم ضامنون للمبالغ، جريا على تضمين الأجير المشترك»⁽¹¹⁾.

وعند ما نمنع النظر في هذا التخريج يتبين أنه ليس بينه وبين التخريج الذي قبله فرق كبير؛ لأنه يؤول إلى التخريج الأول؛ ذلك أن القائلين بكونها وكالة جعلوها وكالة بأجرة، والوكالة بأجرة لها حكم الإجارة.

قال الإمام ابن رشد: «والوكالة جائزة بعوض وعلى غير عوض، فإن كانت بعوض فهي إجارة تلزمهما جميعاً، ولا تجوز إلا بأجرة مسماة، وأجل مضروب، وعمل معروف»⁽¹²⁾.

وقال الإمام ابن جزي:

« تجوز الوكالة بأجرة، وبغير أجرة، فإن كانت بأجرة فحكمها حكم الإجازات، وإن كانت بغير أجرة فهو معروف من الوكيل وله أن يعزل نفسه إلا حيث يمنع موكله من عزله»⁽¹³⁾.

ولذلك فهذا التخريج يؤول إلى التخريج الذي قبله؛ وعليه فإن الأدلة التي استدلوها بها هي نفس الأدلة -تقريباً- التي استدلت بها الذين خرجوا التحويلات المصرفية على الإجارة، واعترض عليهم بمثل الاعتراضات التي اعترض بها على أدلة الأولين.

5. المطلب الثالث: تكييف التحويلات المصرفية على أنها سفتجة⁽¹⁴⁾

ومن القائلين بهذا التخريج الشيخ عمر المترك⁽¹⁵⁾، والشيخ محمد الشيباني ولد محمد أحمد⁽¹⁶⁾، الشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ عبد الله بن منيع⁽¹⁷⁾، وآخرون⁽¹⁸⁾.

5.1. وجه هذا التخريج

أن التحويلات المصرفية تنطبق عليها صورة السفتجة المعروفة عند الفقهاء؛ فطالب التحويل مقرض، والمصرف مقرض؛ لأنه لا يسلم إلى طالب التحويل ذات المبلغ الذي أخذ منه، وإنما يسلم بدله؛ ولأنه أخذ المبلغ على أنه ضامن له، سواء تلف بفعله أو بفعل غيره.

وهذا التخريج في نظري هو الأقرب إلى الصواب.

5.1. المناقشة:

اعترض على هذا التخريج باعتراضات من أهمها:

- أن طائفة من العلماء ذهبت إلى منع السفتجة؛ لأن فيها قرضا جر نفعاً.
- أن الآخذ في السفتجة لا يتقاضى أجراً على تحويله، بخلاف التحويلات المصرفية؛ وعليه فإن المقرض سيأخذ أقل مما دفع⁽¹⁹⁾

يجاب عن الاعتراض الأول:

بأن القول بجواز السفتجة هو الراجح من مذاهب العلماء؛ فقد قال بجوازها:

علي بن أبي طالب، وابن عباس، وابن الزبير، والحسن بن علي، وابن سيرين، وعبد الرحمن بن الأسود، وأيوب السختياني، والثوري، وإسحاق⁽²⁰⁾.

وذهب المالكية إلى القول بجوازها عند الضرورة؛ قال الإمام المازري:

« لا يخلو القرض من أن يكون عيناً، أو ما ليس بعين.

فإن كان عيناً، مثل أن يسلف دنانير أو دراهم ببلد على أن يقبضه المتسلف ذلك ببلد آخر، فإن هذا يعتبر فيه القصد؛ فإن قصد دافع القرض الإحسان بذلك إلى قابضه والرفق به، جاز ذلك.

وإن قصد أن يضمه له قابضه لما يتخوف من غرر الطريق، فإن في ذلك قولين: أحدهما أن ذلك ليس بجائر، والثاني جوازه.

وسبب الاختلاف في هذا... أن السلف المشترط فيه النفع لا يجوز، فإذا اشترط زيادة على ما أسلف، فذلك نفع محسوس لا إشكال في منعه.

وإن لم يشترط زيادة، ولكن تضمن السلف من النفع ما هو بمعنى الزيادة، فإن ذلك ممنوع أيضاً، مثل ما صورنا في كتاب السلم وغيره من مسائل الربا التي يكون الربا محسوساً ومعنوياً مقدراً.

وقد علم أن الطعام والعروض إذا أسلفها مالكةا في بلد ليقبضها في بلد آخر، فإنه يحصل له في ذلك

منفعة حمل مؤنة الكراء، أو مشقة السفر بها عنه، وأيضا فيستفيد الأيمن مما يتخوف عليها من الطريق.

وإذا كانت هذه منافع مقدرة متصورة في الطعام والعروض، وجب المنع.

فإذا كان القرض عينا، فإن العين لا يكرى على حملها، ولا يشق السفر به، فارتفع فيه تقدير هذه المنفعة، وهي مقصودة في الغالب.

ويبقى النظر في الانتفاع بالضمان، فإن لم يقصد دافعه طلب ضمان قابضه له لم يبق وجه يوجب المنع.

وإن قصد الضمان، وجب أيضا المنع وهو المذهب المشهور. واقتضت أيضا أحكام الضرورة وصيانة الأموال وما يلحق صاحب المال من شدة الضرر في منعه من صيانة ماله أو الانتفاع به إلى الترخيص في مثل هذا، ويرفع الحرج فيه كما سبق بيانه في كتاب الصرف لما ذكرنا أن أحد القولين عندنا جواز أن يأخذ صاحب الذهب المكسور من صاحب السكة ذهباً مسكوكاً، ويدفع صاحب الذهب المكسور إجازة الضرب إذا اضطر صاحب المال لذلك خوفاً من أن تفوته رفقة أو غير ذلك. فكذلك ها هنا تبيح الضرورة إلى صيانة هذا المال من غرر الطريق هذا السلف، وإن قصد فيه هذه المنفعة، فيكون الطعام والعروض أبعد عن الترخيص فيه من العين لأن فيه مع حصول الضمان والأيمن من غرر الطريق رفع مؤنة العمل والكراء...»⁽²¹⁾.

والقول بجوازها هو أرجح الأقوال في المذهب الحنبلي؛ قال الإمام ابن قدامة:

« وقد نص أحمد على أن من شرط أن يكتب له بها سفتجة لم يجز، ومعناه: اشتراط القضاء في بلد آخر، وروي عنه جوازها؛ لكونها مصلحة لهما جميعاً.

وقال عطاء: كان ابن الزبير يأخذ من قوم بمكة دراهم، ثم يكتب لهم بها إلى مصعب بن الزبير بالعراق، فيأخذونها منه؛ فسئل عن ذلك ابن عباس، فلم ير به بأساً...»⁽²²⁾.

ثم قال ابن قدامة: «والصحيح جوازه، لأنه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها.

ولأن هذا ليس بمنصوص على تحريمه، ولا في معنى المنصوص، فوجب إبقاؤه على الإباحة»⁽²³⁾.

ويجاب عن الاعتراض الثاني:

بأن المنفعة التي انعقد الإجماع على حرمتها إنما هي المنفعة العائدة إلى المقرض وحده، أما المنفعة العائدة للمقرض فهي جائزة، لأنها زيادة إرفاق، وقد نص الإمام المازري على أن اشتراط أن يزد المقرض أقل مما أخذ جائز فقال: «...وكذلك لو كان يأخذ أقل مما أسلف، لأن السلف بخسارة لا يمنع، وإنما يمنع السلف بزيادة»⁽²⁴⁾.

وما ذهب إليه المازري هو أحد وجهين لأصاحب الشافعي، أوردهما الإمام أبو إسحاق الشيرازي في المهذب؛ فقال:

« فإن شرط أن يرد عليه دون ما أقرضه ففيه وجهان: أحدهما لا يجوز لأن مقتضى القرض رد المثل، فإذا شرط النقصان عما أقرضه فقد شرط ما ينافي مقتضاه فلم يجز، كما لو شرط الزيادة.

والثاني يجوز؛ لأن القرض جعل رفقا بالمستقرض وشرط الزيادة يخرج به عن موضوعه فلم يجز، وشرط النقصان لا يخرج به عن موضوعه فجاز»⁽²⁵⁾.

وبذلك يتضح أن الأقرب إلى الصواب تخريج التحويلات المصرفية على أنها سفتجة أو سفتجة ثم صرف، فإن كان التحويل في بلد واحد وبنفس العملة فهي سفتجة، وإن كان التحويل بين عملتين مختلفتين، فهي صرف، ثم سفتجة.

وهنا يجب أن تتم عملية الصرف قبل التحويل، وأن تراعى أحكام الصرف والتي منها التقابض في مجلس العقد.

وقد اعتبر مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من 17 إلى 23 شعبان 1410 هـ الموافق 14 - 20 آذار (مارس) 1990م.

في قراره رقم (6/4/55): أن من صور القبض الحكمي المعتمدة شرعا وعرفا:

- 1- القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل في الحالات التالية:
- إذا أودع في حساب العميل مبلغ من المال مباشرة أو بحوالة مصرفية...
- 2- تسلم الشيك إذا كان له رصيد قابل للسحب بالعملة المكتوب بها عند استيفائه، وحجزه المصرف⁽²⁶⁾.

وهذا الرأي متجه؛ لأن القبض الحكمي يحقق الغرض المقصود من القبض الحسي؛ إذ به تتحقق الحياة والتمكن من التصرف، ومع ذلك فإن الأولى خروجاً من شبهة الربا والريية - كما قال الشيخ عمر المترك - أن يشتري المحيل النقود التي يريد تحويلها من المصرف أو غيره وبعد قبضها يحيلها⁽²⁷⁾.

تنبيه ضروري !

مما يجدر التنبيه عليه والتنبيه له أن عمليات التحويلات المصرفية لها قوانين تنظمها وتضبطها، تختلف من دولة لأخرى، فالقانون الجزائري مثلا لا يسمح بتحويل الأموال إلى الخارج عبر حسابات بنكية تجارية إلا للمستثمرين، إذ نصت المادة 12 من المرسوم التشريعي 93-12 لقانون الاستثمار الصادر في 10 أكتوبر 1993 على أن عمليات الاستثمار تستفيد من تحويل الأموال إلى الخارج، شريطة تأكد البنك المركزي من

أنها تقوم بالاستيراد لتمويل نشاطات اقتصادية أو شراء وسائل تقنية أو سلع موجهة للسوق.

وعليه فإنه يجب التنبه لذلك ومراعاته قبل القدوم على عملية التحويلات المصرفية.

6. الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، نصل إلى الخلاصات والنتائج التالية:

- أن صورة التحويلات المصرفية هي: أن يدفع شخص مبلغا للمصرف -مثلا- طالبا تحويله، أو تسليمه لشخص آخر في بلد آخر، فيحرر المصرف سندا يسمى في العرف المصرفي حوالة أو خطاب اعتماد، ويتضمن أمرا من المصرف إلى مصرف آخر فرع له، أو عميل، أو وكيل له، بأن يدفع إلى شخص معين مبلغا محددًا من المال، وتأخذ المصارف عادة عمولة على هذه العملية.
- أن آراء العلماء والباحثين المعاصرين تباينت في تكييف التحويلات المصرفية، وبيان وصفها الفقهي المناسب، ووجه جواز أخذ الأجرة عليها.
- أن التكييف الراجح للتحويلات المصرفية أنها سفتجة، أو سفتجة ثم صرف؛ فإن كان التحويل في بلد واحد وبنفس العملة فهي سفتجة، وإن كان التحويل بين عملتين مختلفتين، فهي صرف، ثم سفتجة.
- أنه عند اجتماع الصرف والسفتجة، يجب أن تتم عملية الصرف قبل التحويل، وأن تراعى أحكام الصرف والتي منها التقابض في مجلس العقد.
- أن القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل من صور القبض الحكمي المعتبرة شرعا وعرفا؛ لأن القبض الحكمي يحقق الغرض المقصود من القبض الحسي؛ إذ به تتحقق الحيابة والتمكن من التصرف.
- ترجح عند الباحث أن أخذ الأجرة على التحويلات المصرفية جائز؛ للأدلة التي بسطت في البحث، ولأنه لم يدل دليل على حرمتها؛ فيستصحب فيها حكم الإباحة لأنها الأصل، ولأن حاجة الناس تدعو إليها، فالقول بتحريمها فيه من المشقة والحرَج والتضييق على الناس ما يقطع معه بالقول بإباحتها.

7. قائمة المصادر والمراجع

- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، (1425هـ / 2004م)، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، ط: 1.
- ابن أنس، مالك، (1415هـ / 1994م)، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، ط: 1.
- ابن جزى، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، (1423هـ / 2002م)، القوانين الفقهية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، لبنان.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، (1388هـ / 1968م)، المغني، مكتبة القاهرة.
- ابن منيع، عبد الله، (د.ت)، الذهب في بعض خصائصه وأحكامه، منشور في العدد التاسع من مجلة مجمع الفقه

الإسلامي.

- الجد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، (1408هـ/1988م)، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، دار الغرب الإسلامي، ط: 1.
- الجعيد، ستر بن ثواب، (1406/1405هـ)، أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير نوقشت في جامعة أم القرى، قسم الفقه وأصوله.
- الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، (1412هـ/1992م)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط: 3.
- الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، (1395هـ/1975م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط: 4.
- حمود، سامي حسن، (1402هـ/1982م)، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، مطبعة الشرق، ط: 2.
- شبير، محمد عثمان، (1427هـ/2007م)، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع-الأردن، ط: 6.
- الشنقيطي، محمد الشيباني ولد محمد أحمد، (1995م)، تبيين المسالك شرح تدريب السالك إلى أقرب المسالك، دار الغرب الإسلامي، ط: 3.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، (د.ت)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
- قلعه جي، محمد رواس، (1423هـ/2002م)، المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي، دار النفائس، ط: 2.
- المازري، محمد بن علي بن عمر التميمي (2008م)، شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب، تحقيق: الشيخ محمّد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1.
- المترك، عمر بن عبد العزيز، (د.ت) الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.
- المرزوقي، صالح بن زابن، (د.ت) تجارة الذهب في أهم صورها وأحكامها، بحث منشور في العدد التاسع من مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

8. الحواشي:

- (1) - ينظر: الربا والمعاملات المصرفية، للشيخ عمر المترك: (378-379).
- (2) - ينظر: المعاملات المالية المعاصرة، د. محمد رواس قلعة جي: (102)، وأحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي، د. ستر الجعيد: (328)، وتجارة الذهب في أهم صورها وأحكامها، إعداد/ د. صالح بن زابن المرزوقي، بحث منشور في العدد التاسع من مجلة مجمع الفقه الإسلامي.
- (3) - المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي، د. محمد رواس قلعة جي: (102).

- (4)- ينظر: كتاب الربا والمعاملات المصرفية للشيخ عمر المترك: (381).
- (5)- نظر: ينظر: كتاب الربا والمعاملات المصرفية للشيخ عمر المترك: (381)، وأحكام الأوراق النقدية والتجارية، للجعيد: (326).
- (6)- ينظر: بداية المجتهد، (232/2).
- (7)- ينظر: أحكام الأوراق النقدية والتجارية، د. ستر الجعيد: (326)، وتجارة الذهب في أهم صورها وأحكامها، إعداد د. صالح بن زابن المرزوقي، بحث منشور في العدد التاسع من مجلة مجمع الفقه الإسلامي.
- (8)- المدونة الكبرى، (403/3).
- (9)- هو الدكتور محمد عثمان طاهر شبير (ولد: 1949م)، أكاديمي وفقه فلسطيني، عضو اللجنة العلمية للموسوعة الفقهية الكويتية، مارس التدريس بالجامعات الأردنية والسعودية، والقطرية والإماراتية والكويتية، من مؤلفاته: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي.
- (10)- ينظر: كتاب المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي: (277)، وكتاب تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية: (338).
- (11)- قرار رقم: 84 (9/1) بشأن تجارة الذهب المنشور بالعدد التاسع من مجلة المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.
- (12)- المقدمات الممهדות، لابن رشد، (58/3).
- (13) القوانين الفقهية، للإمام ابن جزري، (493).
- (14)- السفتجة هي: كتاب صاحب المال لوكيله في بلد آخر ليدفع لحامله بدل ما قبضه منه؛ ينظر: مواهب الجليل للحطاب، (532/6).
- (15)- هو العلامة الدكتور عمر بن عبد العزيز المترك (ت: 1405هـ)، عالم سعودي مشهور، شغل منصب وكيل مساعد لوزارة العدل، ثم عين مستشارا بالديوان الملكي السعودي، من كتبه: الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه).
- (16)- هو الشيخ العلامة محمد الشيباني ولد محمد أحمد (ت: 2001م)، عالم موريتاني، مارس التدريس في موريتاني، في سنة 1960 شارك في مسابقة القضاء، ونجح فيها، ولكنه ترك القضاء-تورعا- واختار الاستمرار في التدريس معلما، ثم تولى التدريس والإفتاء في الإمارات العربية المتحدة، ومن أشهر كتبه: تبين المسالك شرح تدريب السالك إلى أقرب المسالك.
- (17)- هو الشيخ عبد الله بن سليمان بن محمد بن منيع (ولد: 1349هـ)، فقيه سعودي، عضو هيئة كبار العلماء، وعضو في المجلس الأعلى للأوقاف بالمملكة العربية السعودية.
- (18)- ينظر: الربا والمعاملات المصرفية للشيخ عمر المترك: (381)، وكتاب تبين المسالك للشيخ محمد الشيباني ولد محمد أحمد، (470/3)، والذهب في بعض خصائصه وأحكامه، بحث من إعداد الشيخ عبد الله بن منيع، منشور في العدد التاسع من مجلة مجمع الفقه الإسلامي.
- (19)- ينظر: أحكام الأوراق النقدية والتجارية، د. ستر الجعيد: (319)، والربا والمعاملات المصرفية للشيخ عمر المترك: (381).

- (20)- ينظر: كتاب الإشراف على مذاهب العلماء، للإمام ابن المنذر، (144/6).
- (21)- شرح التلقين للمازري، (398/2)، وإلى ذلك أشار الشيخ خليل بقوله: «...كسفتجة، إلا أن يعم الخوف» ينظر: مواهب الجليل للحطاب، (532/6).
- (22)- المغني لابن قدامة، (390/4).
- (23)- شرح التلقين، (الجزء الثاني / المجلد الثالث / ص: 1117) ترقيمه متسلسل.
- (24)- المرجع نفسه، (390/4).
- (25)- المهذب للإمام الشيرازي (304/1)
- (26)- القرار منشور في العدد السادس من مجلة مجمع الفقه الإسلامي.
- (27)- ينظر: الربا والمعاملات المصرفية، للشيخ عمر المترك: (384).

أثر الإهمال الطبي في نشوء الجريمة الطبية - قسم الولادة بالمستشفيات الجزائرية نموذجا - (دراسة فقهية قانونية)

The Impact of Medical Negligence on the Emergence of Medical Crime - The maternity Section in Algerian Hospitals as a Model- (A Jurisprudential Legal Study)

د/ حبيبة شهرة

مخبر الدراسات الإسلامية واللغوية، جامعة الأغواط (الجزائر)
biba.sharaf@gmail.com

ط.د/ وهيبة بوصيخ العايش*

مخبر الدراسات الإسلامية واللغوية، جامعة الأغواط (الجزائر)
b.wahiba@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2021/06/28 تاريخ القبول: 2021/09/20 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم الإهمال الطبي، وأنواعه، كما يوضح علاقة الإهمال الطبي بالجريمة الطبية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، وأثره في إنشائها. كما يسلط الضوء على قضايا تناولها القضاء الجزائري، وقعت في قسم الولادة، وذلك بغية الكشف عن دور الإهمال الطبي في حدوث الجريمة الطبية. ويصل البحث في النهاية إلى جملة من النتائج أهمها: قيام علاقة توليدية بين الإهمال الطبي والجريمة الطبية؛ أينما وُجد الإهمال الطبي وُلدت الجريمة الطبية، ذلك أن إهمال الطبيب يُعد فعلا إجراميا مادام قد ترتب عليه ضرر للمريض، وقد تقرر لدى الفقهاء والقانونيين أن الإهمال الطبي في حد ذاته يعتبر جريمة غير عمدية، والتي هي بدورها نوع من أنواع الجرائم الطبية. كما توصلت الدراسة إلى أن قضية وفاة الحامل وجنينها بولاية الجلفة، وقضية وفاة الجنين في ولاية الوادي؛ تندرجان ضمن دائرة الجرائم الطبية الناشئة عن الإهمال الطبي.

الكلمات المفتاحية: الإهمال الطبي؛ الجريمة؛ قسم الولادة؛ المستشفيات.

Abstract : This research aims at clarifying the concept and types of medical negligence. It also clarifies the relationship between medical negligence and medical crime in Islamic Sharia and positive law, and its impact on its emergence. The study also sheds light on affairs treated by the Algerian Judiciary that took place in the maternity section to reveal the medical negligence's impact on the occurrence of the medical crime.

The research reached several results, the most important of which is that there is a positive relationship between medical negligence and medical crime. Whenever medical negligence occurs, the medical crime emerges because a doctor's negligence is a criminal act as long as it has harmed the patient. Jurists and legal scholars have decided that medical negligence is an unintentional crime that is considered a type of medical crime. The study concluded that case of the death of the pregnant woman and her fetus in Djelfa, and the fetus death case in El-Oued are included under the umbrella of the crimes that emerged from medical negligence.

Keywords: medical negligence; crime; maternity section; hospitals.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومن سار على هديه إلى يوم الدين، وبعد:

لا يخفى على أحد أن الطب اليوم يشهد تطوراً مذهلاً وخصوصاً في مجال التشخيص الطبي، حيث أصبح من السهل اكتشاف المرض وتحديدته، مما يقلل ظهور الأخطاء الطبية. غير أنه في السنوات الأخيرة برزت حالات من الإهمال الطبي في العديد من الفروع العلاجية، وخاصة قسم الولادة؛ حيث عرفت فيه ظاهرة الإهمال الطبي انتشاراً كبيراً ومخيفاً، حتى أضحت هاجساً يطارده الأمهات.

ولما كان الممارس الطبي يشكل المحور الأساس في العملية العلاجية، فقد يكون إخلاله بالالتزامات التي يفرضها عليه الشرع الحنيف والقانون الوضعي؛ سبباً في نشوء جرم طبي. وفي هذا الصدد، ونظراً لأهمية موضوع الإهمال الطبي وخطورته، وقلة التحقيق والبحث فيه؛ ارتأينا أن نتناوله بدراسة فقهية قانونية، موسومة بالعنوان الآتي: " أثر الإهمال الطبي في نشوء الجريمة الطبية - قسم الولادة نموذجاً - (دراسة فقهية قانونية)".

1.1. إشكالية البحث:

وبناء على ما سبق؛ انبرت أمامنا الإشكالية الآتية: ما مدى تأثير الإهمال الطبي في نشوء الجريمة الطبية؟ وتفرعت عليها عدة تساؤلات، أهمها:

- ما المقصود بالإهمال الطبي؟
- هل هناك رابطة سببية بين الإهمال الطبي والضرر الطبي؟
- كيف يؤثر الإهمال الطبي في ثبوت الجريمة الطبية؟

2.1. أهداف البحث:

تتجلى أهداف هذه الدراسة في ما يأتي:

- بيان مفهوم الإهمال الطبي، وأنواعه.
- إيضاح علاقة الإهمال الطبي بالجريمة الطبية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، وأثره في إنشائها.

- الوقوف على قضايا تناولها القضاء الجزائري، وقعت في قسم الولادة، للكشف عن دور الإهمال الطبي في حدوث الجريمة الطبية.

3.1. منهجية البحث:

سزنا في تحرير هذه الصفحات على المنهج الاستقرائي، خاصة عند عرض آراء فقهاء الشريعة والقانون، وكذا في دراسة النماذج التطبيقية في المبحث الثاني.

4.1. خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على النحو الآتي:

مقدمة: وفيها حددنا إشكالية البحث الرئيسية وأهدافه، بالإضافة إلى بيان منهجيته وخطته.
 المبحث الأول: مفهوم الإهمال الطبي وبيان أنواعه.
 المبحث الثاني: طبيعة الجريمة الطبية الناشئة عن الإهمال في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.
 المبحث الثالث: أثر الإهمال الطبي في نشوء الجريمة الطبية داخل قسم الولادة بالمستشفيات الجزائرية.
 وفي الأخير، سنخصص الخاتمة لذكر أهم النتائج المتحصل عليها، وتذييلها ببعض التوصيات والمقترحات.

2. المبحث الأول: مفهوم الإهمال الطبي وبيان أنواعه

إن العناية بجودة العلاج الطبي أمر في غاية الأهمية، لتأثيره المباشر على صحة الفرد والمجتمع؛ مما يستدعي المراقبة اليقظة لسيرورة الخدمات الصحية داخل المؤسسات الطبية العمومية أو الخاصة؛ بغية التقليل من الأخطاء الطبية الناجمة عن تقصير أو إهمال الطبيب الممارس، أو الممرض، أو الفريق المساعد. لذا جاء هذا المبحث ليعطي صورة تفصيلية حول مفهوم الإهمال الطبي، وبيان أنواعه وما يتصل بذلك.

1.2.1.1.2. المطلب الأول: مفهوم الإهمال الطبي في الشريعة والقانون

وإذ باتت إمكانية وقوع الإهمال أو التقصير واردة في حقل الخدمات الطبية؛ فقد حرصت الأنظمة التشريعية على وضع تعاريف تحدد مفهوم مصطلح الإهمال الطبي؛ من أجل ضبط أبعاده وجوانبه، حتى لا يخرج عن نطاق مدلوله، خصوصاً مع الخلط الشائع عند كثير من الناس بين مفاهيم الإهمال الطبي والخطأ الطبي، حيث إن كلاهما يمثل الفشل في تقديم الرعاية الصحية بشكل مقبول من طرف الأطباء، فكان الإهمال نوعاً من الاستهتار واللامبالاة، بينما الخطأ فهو مجانبة الصواب عن غير قصد.

1.1.2.1.1.2. الفرع الأول: تعريف الإهمال في الاصطلاح الفقهي والقانوني

أولاً- الإهمال في الاصطلاح الفقهي :

جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية لا يخرج معنى الإهمال في اصطلاح الفقهاء عما ورد من معانيه في اللغة حسبما ذكر¹؛ فيقال عند اللغويين: أهملت الشيء، إذا خلّيت بينه وبين نفسه²، وأهمل الشيء: طرحه جانبا ولم يستعمله أو يقيم به، عمداً أو نسياناً³. كما يعبر عنه بلفظ التفريط؛ والتفريط يستعمل في تجاوز الحد من جانب النقصان والتقصير⁴.

وعند تحقيق النظر في مؤلفات الفقه، نلاحظ أن مفهوم الإهمال عند الفقهاء يأتي أيضاً بمعنى الترك والتخلية؛ وفي هذا الصدد يقول ابن عابدين في حاشيته: "ومن حجر أرضاً أي منع غيره منها بوضع علامة من حجر أو غيره ثم أهملها ثلاث سنين دفعت إلى غيره وقبلها هو أحق بها وإن لم يملكها"⁵. ويقول ابن عبد البر في التمهيد: "وفيه الحض على ترجيل شعر الرأس واللحية وكراهية إهمال ذلك والغفلة عنه حتى يتشعث ويسمج"⁶. وفي المجموع قال النووي: "ثم إن النسيان قد يحصل بغفلة أو إهمال أو علة متطاولة لمرض ونحوه أو لجنون وغير ذلك"⁷، ويقول ابن قدامة: "ولو كان هذا هو الواجب في الشريعة

المطهرة لما أغفلوه ولو فعلوه مع مشقته لَتَقِلَ ولما أهمل، إذ لا يجوز على أهل التواتر إهمال نقل ما تدعو الحاجة إلى نقله"⁸.

ثانيا- الإهمال في الاصطلاح القانوني:

في القانون عرّف الإهمال بأنه: جريمة غير عمدية تقع نتيجة إغفال الجاني أو امتناعه عن الالتزام باتخاذ الحيطة والحذر التي أوجبها القانون على الأفراد من أجل منع حدوث الضرر⁹.

وهناك من عرّفه بخمول الإرادة حيث قال: بأنه اتخاذ الفاعل سلوكا منطويا على خطر وقوع أمر يحظره القانون، وخمول إرادته في منع هذا الخطر من الإفضاء إلى ذلك الأمر¹⁰.

ولعل أجمع التعاريف هو ما ذهب إليه بعضهم¹¹ في تعريفهم للإهمال بأنه: إغفال الجاني اتخاذ احتياطات يوجبها الحذر على من كان في مثل ظروفه، إذا كان من شأن هذا الإجراء لو اتخذ أن يحول دون حدوث النتيجة الإجرامية¹².

2.1.2. الفرع الثاني: تعريف الإهمال الطبي في الاصطلاح الفقهي والقانوني

بما أن مصطلح الإهمال الطبي مصطلح حديث، فقد شحّت تعاريف هذا المفهوم كمصطلح مركب؛ لذا اتفقت تعاريف القانونيين وفقهاء الشريعة المعاصرين في مفهوم الإهمال الطبي.

وفي المجال الطبي يتحقق الإهمال بإغفال الطبيب عما كان يجب عليه اتخاذه من واجبات الحيطة والحذر التي من شأنها أن تحول دون وقوع الضرر، فالطبيب في هذه الصورة يتصرف تصرفا سلبيا نتيجة تركه لواجب أو امتناعه عن التزام مفروض، ومن هنا فإن نشوء الإهمال الطبي يكون نتيجة خروج الطبيب عن القواعد والأصول الطبية المتعارف عليها.

وعلى هذا الأساس فقد عرّف بعضهم¹³ الإهمال الطبي: بأنه إخلال الطبيب بواجبه نحو مريضه في بذل القدر الممكن من العناية والمهارة، مما يسبب للمريض ضررا جسمانيا أو نفسيا أو ماليا¹⁴.

وقد حاول آخرون التفصيل أكثر في تعريف الإهمال في المجال الطبي، على أنه يتحقق: بعدم اتخاذ الطبيب العناية اللازمة لتجنب حدوث النتيجة غير المشروعة، أو عدم اتخاذ الحيطة والحذر¹⁵.

وهناك من حدد إطارا لمفهوم الإهمال الطبي يتمثل في: عدم اتخاذ الاحتياطات اللازم والحذر قياسا على ما كان في ظروف العمل، وكان من شأن هذا الإجراء لو اتخذ أن لا يترتب عليه نتيجة ضارة، ومن أمثلتها في المجال الطبي ترك الطبيب الجراح في جسم المريض بعض فتات من العظم¹⁶.

ولكن الملاحظ من هذه التعريفات أنها تجعلنا أمام مفهوم منقوص غير ملم تمام الإلمام بالإهمال الطبي، وذلك للسببين التاليين:

- أن التعريف الأول حصر الإهمال الطبي في قلة العناية والمهارة، في حين أن الإهمال الطبي قائم أيضا على التفريط وعدم الانتباه.

- أما التعريفات الأخرى فقد اقتصرنا التداخل الطبي على الطبيب فحسب، في حين أن العلاج يتم كذلك من طرف الممرض أو فريق طبي متكامل.

وعلى ضوء ما ذكر أعلاه، يمكن تحديد التعريف الإجرائي للإهمال الطبي كما يلي:

الإهمال الطبي هو أن يقف الممارس الصحي موقفا سلبيا، فلا يتخذ واجبات الحيطة والحذر واليقظة التي كان من شأن اتخاذها الحيلولة دون وقوع الضرر بالمريض.

وشرح هذا التعريف كالآتي:

- الممارس الصحي: ليشمل كل من يتولى مهمة علاج المرضى كالتبيب والممرض والقابلة.

- موقفا سلبيا: يفيد عدم قيام المعالج ببذل العناية الواجبة عليه.

- لا يتخذ واجبات الحيطة والحذر واليقظة: قيد أخرج العناية الطبية اليقظة والمستحقة.

2.2.2. المطلب الثاني: أنواع الإهمال الطبي

عند إمعان النظر في التعاريف السابقة نستشف أن الإهمال ما هو إلا صورة من صور الخطأ غير العمدي، ويتمثل ذلك في تقصير المهمل في إدراك ما يترتب على تصرفه من نتائج، ومن هنا تنوعت حالات الإهمال الطبي بحسب إدراك الممارس الصحي أو عدم إدراكه لنتيجة تصرفه؛ وبناء عليه يمكن تصور هذا الإهمال في وضعين:

1.2.2. الفرع الأول: الإهمال غير المتوقع النتيجة (غير الواعي)

وفي هذه الصورة لا يتوقع الفاعل مطلقا حدوث النتيجة الجرمية أثرا لسلوكه الإرادي، في وقت كان حدوثها فيه قابلا للتوقع، وكان في وسع الفاعل واستطاعته ومن واجبه أن يتوقعها، فيكون الجاني وقع في حالة جهل بالواقع.. بمعنى أنه لم يتصور في ذهنه أنها تمثل الأثر اللازم لفعله¹⁷.

ومن هنا فإن الطبيب في هذه الحالة لا يُقدّر ولا يتوقع عواقب إهماله الذي يتسبب في وقوع ضرر صحي للمريض، وذلك لخمول إدراكه البُعدي وعدم توجيه إرادته بوضوح.

2.2.2. الفرع الثاني: الإهمال المتوقع النتيجة (الواعي)

في هذه الصورة يتوقع الفاعل إمكان حصول النتيجة الجرمية -التي يرغب عنها- إنما يرجح عدم تحققها، معتمدا أو غير معتمد على احتياطات قد اتخذها، وحين توقع النتيجة كان على يقين من عدم تحققها، فيكون في حالة غلط¹⁸.. ومع ذلك يمضي في سلوكه معتقدا وأملا عدم تحققها أو معتمدا على مهارته وحذقه في إمكان تجنبها.. بمعنى أنه ظن واهما أن ما اتخذها من احتياطات كفيل بمنع حصولها، في حين تشير الحقيقة إلى أن العوامل التي تُسهم مع سلوكه الإرادي في حصول النتيجة الجرمية كانت أكثر من العوامل التي تحول دون وقوعها¹⁹.

وبالتالي فإن الممارس الطبي في هذه الحالة يتوقع حدوث الضرر الناشئ عن إهماله الطبي الذي

يمارسه، ويعتقد أنه بوسعه تجنب الإضرار بالمريض والحيلولة دون حدوثه، وذلك اعتماداً على مهارته أو على ما يتخذه من احتياطات يظنها كافية.

وبناء على ما سبق؛ يمكن القول أن الإهمال غير المتوقع النتيجة يتفق مع الإهمال المتوقع النتيجة في عدم اتجاه الإرادة إلى النتيجة غير المشروعة، حيث إن الطبيب المُهمل لا يعي الضرر ولا يعمل على تحاشيه، لغياب التبصر والتوقع عن ذهنه.

3. المبحث الثاني: طبيعة الجريمة الطبية الناشئة عن الإهمال في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

إن المدقق في ماهية الإهمال الطبي وما تعلق به من أحكام شرعية وقانونية، يجد أن مسؤولية الطبيب في جريمة الإهمال تعد مسؤولية عينية لأنها مرتبطة بالضرر الذي أسفر عنه تصرف الطبيب، وعليه إذا ما أردنا أن نفهم بدقة طبيعة الجريمة الطبية الناشئة عن الإهمال؛ فإنه يتعين علينا أن نتناول بشيء من التفصيل بيان حقيقة الضرر الذي يصيب المريض، وكذا تحديد الرابطة السببية بين هذا الضرر والإهمال الطبي.

1.3.1.3. المطلب الأول: الرابطة السببية بين الإهمال الطبي والضرر الطبي

لا يتحقق ثبوت الجريمة الطبية الناشئة عن الإهمال إلا بوجود رابطة سببية بين الإهمال الطبي والضرر الطبي بحيث تكون جريمة الطبيب نتيجة سلوكه - فعلا كان أو امتناعا - .

1.1.3.1.3. الفرع الأول: مفهوم الضرر في المجال الطبي

إن إعطاء تعريف للضرر في المجال الطبي، يقتضي بالأساس الوقوف على التعريف العام للضرر، ومن ثم تأتي محاولة إسقاطه في المجال الطبي.

أولاً- تعريف الضرر في الشريعة:

بما أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد ودرء المفاصد عنهم؛ فاعتبرت الضرر إخلالاً بمصالح العباد، وعلى هذا الأساس يكون التعريف المختار للضرر هو²⁰:

الإخلال بمصلحة مشروعة للنفس أو الغير تعدياً، أو تعسفاً، أو إهمالاً.

ثانياً- تعريف الضرر في القانون:

أما مفهوم الضرر في الاصطلاح القانوني فهو²¹:

الأذى الذي يصيب الشخص من جراء المساس بحق من حقوقه أو بمصلحة مشروعة له سواء تعلق ذلك الحق أو تلك المصلحة بسلامة جسمه أو عاطفته أو بماله أو حرته أو شرفه أو غير ذلك.

ثالثاً- تعريف الضرر الطبي كمصطلح مركب:

إذا أمعنا النظر في تعريف الشريعة والقانون للضرر، يمكن القول بأن الضرر المقصود في إطار المسؤولية الطبية هو أثر لخطأ الممارس الطبي أو إهماله بالقيام بواجب الحيلة أثناء ممارسته للعمل الطبي، أو نتيجة خطأ في تنظيم وتسيير المرفق العام الطبي²². ومن هنا يأتي التعريف الأشمل للضرر الطبي

بأنه²³: حالة نتجت عن فعل طبي مست أدى بالمريض، واستتبع ذلك نقصاً في حالة المريض أو في معنوياته أو عواطفه.

2.1.3. الفرع الثاني: شروط الضرر الناتج عن الإهمال الطبي

من الملاحظ أنه لا يوجد ثمة اختلاف كبير بين الشريعة والقانون في شروط الضرر، ويرى كل منهما أن الضرر الذي يلحق بالمريض لن يحقق المسؤولية الطبية إلا بتوافر شروط معينة فيه، نسوقها على النحو الآتي:

أولاً- أن يكون الضرر محققاً لا موهوماً:

والمقصود به أن يكون الضرر الناتج عن الإهمال الطبي قد وقع بالفعل، أو أنه مؤكد الوقوع، وهو ما قام سببه وإن تراخت آثاره إلى المستقبل²⁴. وقد اشترط فقهاء الشريعة الإسلامية أن يكون الضرر حالاً؛ لأن الضرر سبب للتعويض، ولا محل لطلب التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي إلا إذا تحقق وقوعه²⁵. وهذا ما أخذ به القضاء الجزائري أيضاً، إذ قضت غرفة القانون الخاص بالمحكمة العليا في الملف رقم 24599 بتاريخ 1982/06/23 بأن التعويض يخص الأضرار الحالة والمؤكدة²⁶.

ثانياً- أن يكون الضرر مباشراً:

أي أن يكون الضرر ناتجاً مباشرة عن إهمال الطبيب، ومفهوم هذا الشرط في الفقه الإسلامي أعم من القانون الوضعي، لأن القاعدة في الفقه الإسلامي تقضي بأن الضرر يشمل كل أثر للفعل المتلف أو الضار. فإذا ترتب على الفعل الضار أكثر من ضرر فإن الشخص يسأل عن كل الأضرار التي أدى إليها فعله²⁷.
ثالثاً- أن يكون الضرر مُخلاً بمصلحة مشروعة للمريض:

يكون الضرر ممنوعاً؛ إذا انطوى على إخلال بمصلحة مشروعة للمريض أو حقه في سلامة جسمه²⁸. ذلك أن الشريعة الإسلامية دائمة التأكيد على حرمة الإنسان في نفسه وماله وعرضه، قال رسول ﷺ: «كُلُّ المسلم على المسلم حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ»²⁹. كما يؤكد القانون الوضعي على حماية هذه الحقوق، ويعتبر أي مساس بها من شأنه أن يخل بقدرة الشخص على الكسب أو يكبد نفقة في العلاج³⁰.

4- أن يكون الضرر بيئياً:

الفقه الإسلامي ينظر إلى مقدار الضرر، فإذا كان كبيراً ظاهراً، فإنه يكون ضرراً معتبراً يقضى بمنعه، أما إذا كان مما يشق الاحتراز عنه ومثله يحتمل عادة فإنه لا ينظر إليه على أنه ضرر معتبر، ومن ثم لا يمنع منه³¹.

5- أن يقع الضرر بغير حق:

لا يعتبر الإخلال بالمصلحة المشروعة للغير ضرراً ممنوعاً، إلا إذا وقع بغير حق، ومن ذلك إلحاق الضرر بالمريض عن طريق الإهمال، لأن كل تعدي نتيجة إهمال محقق يُعتبر ضرراً ممنوعاً³².

6- أن يكون الضرر شخصياً:

يجب أن تكون بين الضرر والفعل الضار علاقة سببية كافية، وعليه لا يصح شرعاً ولا قانوناً لغير

المريض المرور بنفسه أن يلاحق الطبيب المتسبب في الفعل الضار³³.

3.1.3. الفرع الثالث: العلاقة السببية بين الإهمال والضرر في المجال الطبي

لا يكفي لقيام المسؤولية الطبية، أن يقع الإهمال من طرف الطبيب، ولكن يجب أن يسبب هذا الإهمال ضرراً يلحق بالمريض، وأن تتواجد علاقة سببية بين الإهمال الذي ارتكبه الطبيب والضرر الذي أصاب المريض. بيد أن تحديد رابطة السببية في المجال الطبي ليس بالأمر الهين، نظراً لتعقيدات الجسم البشري، وتغيراته.

أولاً- ماهية العلاقة السببية:

1- العلاقة السببية في الاصطلاح الفقهي:

تُعتبر العلاقة السببية الركن الثالث من أركان الضمان في الفقه الإسلامي، ويُعبر عن السببية في الاصطلاح الفقهي بالإفضاء. والمقصود بالإفضاء هو أن يكون الفعل موصلاً إلى نتيجة لا تختلف عنه إلا إذا انتفت الموانع³⁴.

2- العلاقة السببية في الاصطلاح القانوني:

رابطة السببية في القانون الوضعي هي عبارة عن وجود علاقة سبب ومسبب بين فعل الجاني والنتيجة المحققة، بحيث يمكن إسناد، ونسبة هذه النتيجة إلى الفعل، ونسبة الفعل إلى الفاعل أو الجاني، بحيث لو انتفى جزء من هذه العلاقة لسبب من الأسباب؛ انتفت السببية، وتكون الواقعة مجرد شروع³⁵. وعلى هذا يقول السنهوري هي ركن مستقل عن ركن الخطأ، وآية ذلك أنها قد توجد ولا يوجد الخطأ، كما إذا أحدث شخص ضرراً بفعل صدر منه لا يعتبر خطأً وتتحقق مسؤوليته على أساس تحمل التبعة، فالسببية هنا موجودة والخطأ غير موجود، وقد يوجد الخطأ ولا توجد السببية³⁶.

ثانياً- طبيعة العلاقة السببية بين الضرر والإهمال الطبي :

أولاً- الإفضاء بين الضرر والإهمال الطبي من منظور فقهي:

كما سبق وبيّنا فإن الإهمال هو صورة من صور الخطأ غير العمدي، وبناء عليه وحتى يثبت خطأ الإهمال الطبي ينبغي أن يُفضي إلى الضرر، أي أن يرتبط الضرر بالإهمال الطبي ارتباط العلة والسبب بالمسبب، بحيث يكون الإهمال علة الضرر وسبب وقوعه، وقد يقع خطأ الإهمال بطريق التسبب كما يقع بطريق المباشرة³⁷؛ لأن الفقه الإسلامي يقسم رابطة السببية بين التصرف والضرر إلى المباشرة والتسبب، ويعتبر الجاني مسؤولاً عن نتيجة فعله سواء كان فعله علة مباشرة للنتيجة أو كان علة غير مباشرة للنتيجة، بل هو مسؤول ولو كانت النتيجة علة لعللة أو علل أخرى تولدت من فعل الجاني³⁸. وعلى هذا الاعتبار فإن خطأ الإهمال يتحقق عندما يمتنع الطبيب عن القيام بواجبه اتجاه المريض، ويترتب على إهماله ضرر يلحق بالمريض. وبالتالي فهذا الضرر يعد من قبيل المباشرة، إذ لولا التقصير عن إتيان العمل الواجب لما حدث الضرر³⁹، ومثال ذلك ما ذكره ابن قدامة في المغني؛ أن من سلم ولده الصغير إلى سباح ليعلمه السباحة

فغرق الولد، كان السباح مسؤولاً، لأنه تسلم الولد ليحتاط في حفظه فكان غرقه دليلاً على الإهمال والتقصير في المحافظة الواجبة عليه⁴⁰.

ثانياً- علاقة السببية بين الضرر والإهمال الطبي من منظور قانوني:

في القانون الوضعي كذلك، حتى تتحقق رابطة السببية بين الضرر والإهمال الطبي لابد من وقوع خطأ الإهمال من طرف الطبيب المعالج ومن ثم حدوث الضرر للمريض، لأنه أحياناً يقع خطأ من الطبيب ولا يكون هذا الخطأ هو السبب فيما أصاب المريض من ضرر، ومثال ذلك إهمال الطبيب بإجراء الجراحة للمريض، ووفاة المريض بأزمة قلبية ليست لها علاقة بإهمال الطبيب، بل تتعلق بمرض آخر، وفي مثل هذه الحالات نجد الأهمية الكبيرة لتحديد علاقة السببية والتي على أثرها قد نصل إلى وجود مسؤولية طبية أم لا⁴¹.

وبالتالي فلا مسؤولية عن ضرر لا تربطه بخطأ الإهمال علاقة السبب بالنتيجة، وهذه قاعدة عامة في المسؤولية المدنية أشار إليها القانون المدني الجزائري في المادتين 420 و 412 منه، فالسببية في المادة 420 المعدلة من ق م ج استفاد من قولها "يسبب" وهي تقابل المادة 4412 القانون المدني الفرنسي والمادة 424 مدني مصري، كما تستفاد السببية من نص المادة 412 ق م ج في قولها "يشترط أن يكون هذا نتيجة طبيعية لعدم الوفاء بالالتزام" وتقابلها المادة 4454 ق م ف و 224 ق م م⁴².

2.3.2.3. المطلب الثاني: بيان علاقة الإهمال الطبي بالجريمة الطبية

وحتى يكتمل بناء التصور السليم لأثر الإهمال الطبي في نشوء الجريمة الطبية، فإنه يتعين علينا أن نضع تكييفاً شرعياً وقانونياً للإهمال الطبي، ليتسنى لنا بعد ذلك الوقوف على حقيقة العلاقة القائمة بينه وبين الجريمة الطبية.

1.2.3. الفرع الأول: التكييف الفقهي والقانوني للإهمال الطبي

أولاً- طبيعة الإهمال الطبي عند الفقهاء:

عدّ الفقهاء الإهمال والتقصير في الاحتياط من التعدي، وهو يشمل حالة شبه العمد، والامتناع، والتسبب، والخطأ غير المحض⁴³. ويُنظر إلى هذا التعدي على أنه تصرف غير عمدي تكون المؤاخذه المدنية فيه من ناحية الإهمال وعدم الاحتياط، لذلك يُعتبر الطبيب أثماً شرعاً إذا وقع خطأه نتيجة الإهمال، حتى ولو كان ما قصد إليه في الأصل مباحاً⁴⁴.

ثانياً- طبيعة الإهمال الطبي عند القانونيين:

يلزم القانون الطبيب بالعناية اللازمة والحيطه الواجبة عليه اتجاه المريض، إلا أنه لا يلزمه بالنتيجة الطبية، ذلك أن إرادة الطبيب في خطأ الإهمال تسيطر على ماديات السلوك فحسب دون النتيجة التي لا يمكن أن تنسب إلى نشاط الإرادة.. ولا يسأل المتهم عن النتيجة إلا بثبوت الخطأ في جانبه، فإذا ثبت أن المتهم قد قام بعمله بعد أن اتخذ جانب الحيطه والحذر وأن النتيجة الضارة قد حصلت بالرغم من ذلك،

فإنه لا يسأل⁴⁵. وبذلك يعتبر القانونيون الإهمال الطبي من الأخطاء الطبية غير المشروعة، حيث يراه السنهوري انحرافاً في السلوك، وتعدّ يقع من الشخص في تصرفه، وشبه جريمة مدنية⁴⁶.

2.2.3. الفرع الثاني: مدى ارتباط جريمة الإهمال الطبي بالجريمة غير العمدية

أولاً- المراد بالجريمة غير العمدية⁴⁷:

الجريمة غير العمدية هي التي لا ينوي فيها الجاني إثبات الفعل المحرم ولكن يقع الفعل المحرم نتيجة خطأ منه، والخطأ على نوعين:

النوع الأول: هو ما يقصد فيه الجاني الفعل الذي أدى للجريمة ولا يقصد الجريمة ولكنه مع ذلك يخطئ: إما في نفس الفعل كمن يرمي حجراً ليتخلص منه فيصيب أحد المارة، أو يرمي صيداً فيخطئه ويصيب آدمياً. وإما أن يكون الخطأ في ظنه كمن يرمي ما يظنه حيواناً فإذا هو إنسان، أو يرمي من يظنه جندياً من جنود الأعداء فإذا هو أحد الوطنيين. ففي هذه الحالات يقصد الجاني الفعل ولا يقصد الجريمة، ولكن خطأه في فعله أو ظنه يؤدي إلى وقوع الجريمة.

النوع الثاني: هو ما لا يقصد فيه الجاني الفعل ولا الجريمة، ولكن يقع الفعل نتيجة لإهماله أو عدم احتياظه، كمن ينقلب وهو نائم على آخر بجواره فيقتله، وكمن يحفر بئراً في طريق ولا يتخذ احتياطاته لمنع سقوط المارة فيه.

ثانياً- علاقة الإهمال الطبي بالجريمة غير العمدية:

بناء على التعريف السابق للجريمة غير العمدية، نلاحظ أن الإهمال الطبي يدخل في النوع الثاني منها، ومن هنا يتفق فقهاء الشريعة والقانون على أن الإهمال يدخل ضمن الجريمة غير العمدية، وهي ما لا يقصد فيها الجاني الفعل ولا الجريمة، كمن يحفر بئراً في طريق ولا يتخذ احتياطاته لمنع سقوط المارة فيه، وبالتالي فإن جريمة الإهمال ليس فيها ما يدل على ميل الفاعل للإجرام⁴⁸. ذلك أن جريمة الإهمال الطبي تشترك مع الجريمة غير العمدية في انعدام قصد النتيجة الإجرامية، بحيث لا تتجه إرادة الطبيب لإحداث النتيجة الإجرامية وإنما يكون حدوث النتيجة الإجرامية نتيجة لإهماله وتقصيره، وعليه لا تثبت المسؤولية الطبية إلا إذا وقع ضرر جراء ذلك التقصير⁴⁹.

ثالثاً- النتيجة:

وعليه فإن ما سبق يُفضي بنا إلى الخلوص بأنه توجد علاقة توليدية بين الإهمال الطبي والجريمة الطبية، أينما وُجد الإهمال الطبي وُلدت الجريمة الطبية، ذلك أن إهمال الطبيب يُعدّ فعلاً إجرامياً مادام قد ترتب عليه إلحاق الضرر بالمريض، كما أنه وبمقتضى ما تقرّر لدى الفقهاء والقانونيين فإن الإهمال الطبي في حد ذاته يعتبر جريمة غير عمدية، وهي نوع من أنواع الجرائم الطبية.

3.3. المطلب الثالث: ثبوت المسؤولية الجنائية للإهمال الطبي في الشريعة والقانون

نهت القاعدة الفقهية في الإهمال على أنه: "إذا استعمل الإنسان حقه على وجه ليس فيه احتياط واحتراس وتثبت، فأضر بالغير، وهذا ما يعرف بالخطأ، كان متعسفاً أو مسؤولاً مسؤولية تقصيرية"⁵⁰، وبناء عليها فإن المسؤولية الجنائية تلحق الذي ارتكب الوقائع المكونة للجريمة، وعليه فإن الإهمال يكون من موجبات هذه المسؤولية، ومن هذا المنطلق يتأتى لنا تحقيق النظر في طبيعة المسؤولية الطبية التي تقع على عاتق الطبيب المهمل، عند أهل الفقه والقانون.

1.3.3. الفرع الأول: المسؤولية الجنائية للإهمال الطبي وضابطها عند الفقهاء

أولاً- المسؤولية الجنائية للإهمال الطبي:

الأصل في الشريعة الإسلامية أن المسؤولية الجنائية لا تكون إلا عن فعل عمد حرّمه الشارع الحكيم، ولا تكون عن الخطأ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: الآية 05]، وقول المصطفى ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»⁵¹. ولكن الشريعة أجازت على الخطأ استثناء من هذا الأصل مراعاة للصالح العام⁵².

وانعد الاجماع على أن خطأ الطبيب الذي يقع منه عن إهمال كان يمكن الاحتياط منه ولم يفعل؛ فإنه يكون ضامناً مسؤولاً مسؤولية خاصة بالنسبة للمريض، ومسؤولية عامة لعمله كطبيب، ويجب الحجر عليه من هذا العمل الجليل إن استمر على هذا الإهمال⁵³.

وقد جاءت مذاهب الفقه مبيّنة ذلك؛ فذكر الحنفية: "إذا نام الراعي حتى ضاع بعضها إن نام مضطجعاً كان ضامناً وإن نام جالساً وغاب البقر عن بصره كان ضامناً وإلا فلا"⁵⁴.

ومما جاء في الفقه المالكي ما يثبت مسؤولية الطبيب الجنائية عند الإهمال أو التقصير في الاحتياط: "أن الطبيب إذا جهل علم الطب في الواقع، أو علم وقصّر في المعالجة حتى مات المريض بسبب ذلك؛ فإنه يضمن"⁵⁵.

وجاء هذا المعنى في الفقه الشافعي أيضاً، حيث يقول الخطابي: "لا أعلم خلافاً في المعالج إذا تعدى فتلف المريض كان ضامناً"⁵⁶.

أما عند الحنابلة، فقد جاء في المغني: "لا ضمان على الراعي إذا لم يتعد"، ثم علل ابن قدامة ذلك بقوله: «ولنا أنه مؤتمن على حفظها، فلم يضمن من غير تعد، كالمودع، ولأنها عين قبضها بحكم الإجارة، فلم يضمنها من غير تعد، كالعين المستأجرة. فأما ما تلف بتعديده، فيضمنه بغير خلاف، مثل أن ينام عن السائمة، أو يغفل عنها، أو يتركها تتباعد منه، أو تغيب عن نظره وحفظه... وأشبهه هذا مما يعد تفریطاً وتعدياً، فتتلف به، فعليه ضمانها»⁵⁷.

كما أن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته

الخامسة عشرة، قد قرر "أن يكون الطبيب ضامناً إذا ترتب ضرر على المريض في عدة حالات منها: - إذا ارتكب خطأ لا يقع فيه أمثاله ولا تقره أصول المهنة أو وقع منه إهمال أو تقصير"⁵⁸.

وتأسيساً على ما ذكره علماء الشريعة، يتبين لنا أن المسؤولية الطبية في الفقه الإسلامي إنما تقوم على وقوع الضرر، ومن هنا يُعتبر إهمال الممارس الطبي الذي ترتب عليه ضرر للمريض؛ تعدياً يستلزم الضمان، وجناية تجوز المؤاخذه عليها.

ثانياً- ضابط المسؤولية الجنائية للإهمال الطبي:

لقد وضع فقهاء الشريعة الإسلامية قاعدتين عامتين تضبطان المسؤولية الجنائية الناشئة عن الإهمال، وبتطبيقهما يمكن القول إن شخصاً ما أهمل أو لم يهمل⁵⁹:

القاعدة الأولى: كل ما يلحق ضرراً بالغير يسأل عنه فاعله أو المتسبب فيه، إذا كان يمكن التحرز عنه ويعتبر أنه تحرز إذا لم يهمل أو يقصر في الاحتياط والتبصر، فإذا كان لا يمكنه التحرز منه إطلاقاً فلا مسؤولية، ويقع عبء اثبات الإهمال على المتضرر، فمن يسير دابة أو يقودها فتطأ إنساناً فيكون مسؤولاً لأن بإمكانه التحرز، أما إذا نفحت الدابة برجلها إنساناً فقتلته فلا يكون سائقها مسؤولاً لأن سبب الوفاة لا يمكن التحرز منه.

القاعدة الثانية: إذا كان الفعل غير مباح شرعاً فأتاه الجاني أو تسبب به دون ضرورة ملجئة؛ فهو تعد من غير ضرورة وما تولد عنه يسأل عنه الفاعل سواء كان مما يمكن التحرز عنه أو مما لا يمكن التحرز عنه والاحتياط منه. فصاحب الدابة الذي يوقفها في الطريق العام فتقتل إنساناً؛ يكون مسؤولاً جنائياً، سواء تحرز أو لم يتحرز لأنه أتى بفعل غير مباح شرعاً فالطريق وجد للمرور لا للوقوف.

2.3.3. الفرع الثاني: المسؤولية الجنائية للإهمال الطبي وضابطها عند القانونيين

أولاً- المسؤولية الجنائية للإهمال الطبي:

تقوم مسؤولية الطبيب القانونية عن إلحاق الضرر بالمريض، إذا لم يلتزم الطبيب بالحيطة واليقظة التي تفرضها عليه واجبات مهنته، وعليه فيسأل الطبيب عن كل إهمال وتقصير في مسلكه الطبي.

وعلى هذا الاعتبار سار القضاء الجزائري الذي يؤكد على المسؤولية الجنائية للطبيب عند ثبوت إهماله، وذلك كما جاء على لسان المحكمة العليا الجزائرية في قرار لها: "من المقرر قانوناً أن كل إهمال أو عدم انتباه، أو عدم مراعاة للأنظمة، يفضي إلى القتل الخطأ، يعرض صاحبه للمسؤولية الجزائية"⁶⁰.

أيضاً جاء في قرارها: "حيث إن المدعي لم يأخذ بعين الاعتبار المرض الذي كانت تعاني منه الضحية من قبل، وأمر بتجريع دواء غير لائق في مثل هذه الحالة المرضية مما يجعل إهماله خطأ منصوص ومعاقب عليه بالمادة 288 من قانون العقوبات"⁶¹.

نص القانون الجزائري كذلك بموجب المادة 413 من قانون الصحة الجديد على أنه: "باستثناء الضرورة الطبية المبررة، يعاقب طبقاً لأحكام المواد 288 و289 و442 (الفقرة 2) من قانون العقوبات، كل مهني الصحة،

عن كل تقصير أو خطأ مهني تم إثباته، يرتكبه خلال ممارسته مهامه أو بمناسبة القيام بها ويلحق ضرراً بالسلامة البدنية لأحد الأشخاص أو بصحته أو يحدث له عجزاً مستديماً أو يعرض حياته للخطر أو يتسبب في وفاته⁶².

وفي هذا الصدد أيضاً حمل القانون المغربي الطبيب المسؤولية الجنائية في حالة إضراره للمريض، بسبب إهماله أو عدم تبصره أو عدم احتياظه أو عدم انتباهه، وذلك في المادتين (432) و(433) من القانون الجنائي⁶³. وهذا ما يُقرره القانون المصري كذلك في المادة (238) من قانون العقوبات⁶⁴.

ونص القانون المدني الفرنسي أيضاً على هذا المبدأ العام في المسؤولية في المادتين (1382) و(1383)، كما نصت المادة (1323) على مسؤولية خطأ الإهمال، حيث جاء فيها: "كل شخص يكون مسؤولاً عن الضرر الذي يحدثه لا بفعله فحسب، بل أيضاً بإهماله أو عدم تبصره"⁶⁵.

وبالارتكاز على ما تقدم، يمكن القول أن كل مساس بحق من حقوق المريض نتيجة إهمال الطبيب يُعد تعدياً في نظر القانون، تقوم على أساسه المسؤولية الجنائية للطبيب، مما يستوجب جبر هذا الضرر، وذلك عن طريق حصول المريض عن التعويض المناسب له.

ثانياً- ضابط المسؤولية الجنائية للإهمال الطبي:

يضع القانون على عاتق المريض المضرور عبء إثبات المسؤولية الجنائية للطبيب، إذ عليه إثبات أن إهمال الطبيب المعالج هو الذي تسبب له في الضرر، كما وضع القانونيون ضابطاً لتحديد المسؤولية الجنائية الناشئة عن الإهمال الطبي، وهو إثبات عدم تطابق سلوك الطبيب مع سلوك طبيب آخر يقظ في مستواه المهني وجد في نفس الظروف الخارجية، والذي يتمثل في الإهمال أو الانحراف عن أصول المهنة، فإن أثبت ذلك فإن ذلك إثباتاً لإهمال الطبيب، وعليه فالمريض يستحق التعويض، ولا يستطيع الطبيب التخلص من هذه المسؤولية إلا إذا أثبت قيام قوة قاهرة، أو إثبات خطأ المضرور نفسه أو خطأ الغير، ففي هذه الحالة تنقطع رابطة السببية بين خطأ الإهمال والضرر، وعليه تنتفي المسؤولية. على أن الانحراف في سلوك الطبيب يتمثل إما في إهماله أو عدم انتباهه أو عدم إتباعه الأصول العلمية أو الطبية المتبعة في العمل الطبي، ففي مثل هذه الالتزامات لا يكفي في الواقع إثبات عدم تحقق النتيجة المرجوة من العمل الطبي، بل علاوة على ذلك يكون على الدائن إثبات عدم تحقق النتيجة راجع إلى عدم بذل الطبيب العناية اللازمة⁶⁶. وهذا ما تنص عليه المادتين (4) و(5) من قانون المسؤولية الطبية والصحية رقم 25 لسنة 2018م، للمملكة الأردنية⁶⁷.

4. المبحث الثالث: أثر الإهمال الطبي في نشوء الجريمة الطبية داخل قسم الولادة بالمستشفيات الجزائرية

لاشك أن الأم والجنين يحتاجان إلى عناية جيدة أثناء الولادة من أجل الحفاظ على حياتهما وحمايتهما من الأخطار التي قد يتعرضان لها بسبب الإهمال أو التقصير؛ مما يؤدي إلى نشوء جريمة طبية في حقهما.

ومن هنا جاء هذا المبحث التطبيقي لتسليط الضوء على دور الإهمال في حدوث الجريمة الطبية داخل أقسام التوليد ببعض المستشفيات الجزائرية. وقد اخترنا قضيتين تمت إحالتهم على محكمة الجناح والمخالفات؛ الأولى وقعت في عين وسارة بولاية الجلفة، والثانية بولاية الوادي.

1.4.1.4. المطلب الأول: وفاة امرأة حامل وجنينها نتيجة الإهمال بولاية الجلفة

تحولت حادثة وفاة امرأة حامل وجنينها في ولاية الجلفة بسبب الإهمال إلى قضية رأي عام في الجزائر، مما جعل وزارة الصحة والسكان وإصلاح المستشفيات تعلن عن تأسيسها كطرف مدني في هذه القضية.

1.1.4.1.4. الفرع الأول: بيان وقائع القضية

تعود وقائع الحادثة إلى أواخر شهر جويلية عام 2017م، حيث اتجهت امرأة حامل لتضع مولودها في مستشفى عين وسارة، إلا أنه لم يتم التكفل بها بسبب غياب الطبيبة المناوبة ليتم تحويلها إلى مستشفى بحاسي بحيج حيث تم رفض التكفل بها، ليتم تحويلها إلى مستشفى بعاصمة الولاية الجلفة الذي بدوره رفض التكفل بها، وتم العودة بها إلى مستشفى عين وسارة، ونتيجة تدهور حالتها الصحية وقبل وصولها؛ وضعت مولودها ميتا في السيارة، ثم دخلت في غيبوبة، لتلفظ أنفاسها في المستشفى⁶⁸.

1.4.2.1.4. الفرع الثاني: أثر الإهمال الطبي في وفاة الحامل وجنينها من الناحية الشرعية والقانونية

أولا- ثبوت الإفضاء بين وفاة الحامل و الإهمال من الناحية الفقهية:

عند الرجوع إلى طبيعة الإفضاء بين الضرر والإهمال الطبي عند الفقهاء الذي فصلنا فيه في المبحث السابق⁶⁹، يتبين أن وفاة الحامل وجنينها يدخل ضمن دائرة الإهمال الطبي؛ ذلك لأن خطأ الإهمال يتحقق عندما يمتنع الطبيب عن القيام بواجبه اتجاه المريض، ويترتب على إهماله ضرر يلحق بالمريض. وهذا ما تأكد وقوعه في هذه الحادثة، إذ لولا تقصير الطاقم الطبي المسؤول في المستشفيات الثلاثة عن إتيان العمل الواجب والتكفل بالحامل واسعافها؛ ما حدثت الوفاة. ومثال ذلك ما ذكره ابن قدامة في المغني؛ أن من سلم ولده الصغير إلى سباح ليعلمه السباحة فغرق الولد، كان السباح مسؤولاً، لأنه تسلم الولد ليحتاط في حفظه فكان غرقه دليلاً على الإهمال والتقصير في المحافظة الواجبة عليه⁷⁰.

ثانيا- ثبوت علاقة السببية بين وفاة الحامل و الإهمال من الناحية القانونية:

وبالرجوع أيضا للقانون الوضعي كما وضحناه في المبحث السابق⁷¹؛ فإنه لكي تتحقق رابطة السببية بين وفاة الحامل والإهمال الطبي، لا بد من وقوع خطأ الإهمال من طرف الطبيب المعالج، وهذا ما يتضح ثبوته بجلاء من خلال تقصير الطاقم الطبي في المستشفيات الثلاثة وعدم التكفل بالحامل ورعايتها. وكما سبق وبيّنا فإن القانون الجزائري ينص بموجب المادة 413 من قانون الصحة الجديد أنه: "باستثناء الضرورة الطبية المبررة، يعاقب طبقاً لأحكام المواد 288 و289 و442 (الفقرة 2) من قانون العقوبات، كل مهني الصحة، عن كل تقصير أو خطأ مهني تم إثباته، يرتكبه خلال ممارسته مهامه أو بمناسبة القيام بها ويلحق ضرراً بالسلامة البدنية لأحد الأشخاص أو بصحته أو يحدث له عجزاً مستديماً أو يعرض حياته للخطر أو يتسبب في وفاته"⁷².

1.4.3.1.4. الفرع الثالث: حكم المحكمة الابتدائية بعين وسارة ضد المتهمين

أصدرت المحكمة حكمها في قضية الإهمال والتسبب المؤدي إلى وفاة امرأة حامل وجنينها، حيث أدانت الطبيبة المختصة في أمراض النساء والتوليد بالحبس سنة، وبالسجن 6 أشهر بحق 3 قابلات

(ممرضات) ومراقب ومناوب طبي⁷³.

2.4.2.4. المطالب لثاني: وفاة جنين في بطن أمه نتيجة الإهمال الطبي بولاية الوادي

شهدت ولاية الوادي في المدة الأخيرة العديد من قضايا الإهمال والتسبب بقطاع الصحة، ولعل من أبرزها حريق مستشفى الولادة الذي أودى بحياة 8 رضع حديثي الولادة، وقع نتيجة إهمال تقني وتقصير في الصيانة. غير أننا سنسلط الضوء على حادثة أخرى سببها الإهمال الطبي الواضح الذي هو موضوع بحثنا، وهي خاصة بوفاة جنين في بطن أمه نتيجة إهمال الطبيّة المعالجة .

1.2.4. الفرع الأول: بيان وقائع القضية⁷⁴:

تتلخص وقائع القضية في أنه يوم 2019/05/24 تقدمت سيدة حامل إلى مستشفى الولادة بالوادي، مُرفقة ببرقية من قبل الدكتور ح. ط مقترحاً إجراء طلق اصطناعي لها من أجل الولادة كونها تعاني نقص في السائل الامنيوزي، أين تم فحص الحامل من طرف طبيّتين عامتين في يومين متتالين، دون أن تسمح لها بالموث في المستشفى رغم أنها كانت تنزف. لتعود في اليوم الثالث للمستشفى وتكتشف أن جنينها توفي في بطنها منذ يومين.

الشكل (01): يبين الصفحة الأولى من ملف قضية وفاة الجنين في بطن أمه.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية		مجلس قضاء الوادي محكمة الوادي قسم الجنح
باسم الشعب الجزائري		رقم الحدود: 19/02460 رقم الملف: 19/03142 تاريخ الحكم: 19/11/24
حكم		
بالجلسة العلنية المنعقدة بمقر محكمة الوادي بتاريخ: الرابع والعشرون من شهر نوفمبر سنة الفين وتسعة عشر		
الذين حضر في قاعة المحاكمة: السيد (ع) بوحفص عبد الحميد رئيس الجلسة السيدة (ع) خنفور كريمة أمين ضبط والمحضر السيد (ع) باتشور يزيد وكيل الجمهورية		
صدر الحكم الجزائري الاتي بيبانه بين الاطراف التالية السيد وكيل الجمهورية مدعيا باسم الحق العام.		النيابة ضد / [Redacted]
من جهة	و /	طبيعة الجرم / جنحة القتل الخطأ
حاضر ضحية	1 () من مواليد: 1983/07/27 - الوادي ابن: [Redacted] ساكن: حي المنظر الجميل الوادي	
حاضر ضحية	2 () بمساعدة الأستاذ (ع) فوحمة ميلود ساكن: حي المنظر الجميل الوادي	
من جهة ثانية	ضد /	
معتبر حاضر غير موقوف	1 () من مواليد: 1987/10/06 - الوادي ابن: [Redacted] و [Redacted] متزوج (ع) . طبية ساكن: حي الإصمّام الوادي بمساعدة الأستاذ (ع) بن عزة عبد الناصر	
معتبر حاضر غير موقوف	2 () من مواليد: 1986/07/03 - الوادي ابن: [Redacted] و [Redacted] طبية	
صفحة 1 من 6		الحدود: 19/02460 الملف: 19/03142

المصدر: مجلس قضاء الوادي، محكمة الوادي، قسم الجنح، 2019/11/24م، ص01.

2.2.4. الفرع الثاني: أثر الإهمال الطبي في وفاة الحامل وجنينها من الناحية الشرعية والقانونية

أولا- ثبوت الإفضاء بين وفاة الحامل والإهمال من الناحية الفقهية

عند الرجوع إلى طبيعة الإفضاء بين الضرر والإهمال الطبي عند الفقهاء الذي فصلنا فيه في المبحث

السابق⁷⁵، يتضح أن خطأ الإهمال الطبي يثبت عند الإفضاء إلى الضرر؛ أي عندما يمتنع الطبيب عن القيام بواجبه اتجاه المريض، ويترتب على إهماله ضرر يلحق بالمريض. وهذا ما تأكد وقوعه في هذه الحادثة، إذ نلمس تقصير الطبيبة الأولى والطبيبة الثانية عن القيام بواجبهما والتكفل بالحامل؛ لكونهما رفضتا إجراء الطلق الاصطناعي لها، رغم الطلب الذي قدمه الدكتور ح. ط وبيانه أن الحامل تعاني من نقص في السائل الامنيوزي. ومثال ذلك ما ذكره ابن قدامة؛ أن من سلم ولده الصغير إلى سباح ليعلمه السباحة فغرق الولد، كان السباح مسؤولاً، لأنه تسلم الولد ليحتاط في حفظه فكان غرقه دليلاً على الإهمال والتقصير في المحافظة الواجبة عليه⁷⁶.

ثانيا- ثبوت علاقة السببية بين وفاة الجنين والإهمال من الناحية القانونية

وبالرجوع للقانون الوضعي كما وضحنه في المبحث السابق⁷⁷؛ فإنه لكي تتحقق رابطة السببية بين وفاة الجنين والإهمال الطبي لابد من وقوع خطأ الإهمال من طرف الطبيب المعالج، وهذا ما لمسناه من تقصير من طرف الطبيبتين (الأولى والثانية) وعدم تكفلهما بالحامل. وكما سبق وبيئنا فإن القانون الجزائري قد نص بموجب المادة 413 من قانون الصحة الجديد أنه: "باستثناء الضرورة الطبية المبررة، يعاقب طبقاً لأحكام المواد 288 و289 و442 (الفقرة 2) من قانون العقوبات، كل مهني الصحة، عن كل تقصير أو خطأ مهني تم إثباته، يرتكبه خلال ممارسته مهامه أو بمناسبة القيام بها ويلحق ضرراً بالسلامة البدنية لأحد الأشخاص أو بصحته أو يحدث له عجزاً مستديماً أو يعرض حياته للخطر أو يتسبب في وفاته"⁷⁸.

وبالتالي فإن المسؤولية تقع على الطبيبتين (الأولى والثانية)، وذلك بموجب علاقة السبب بالنتيجة، وهذه قاعدة عامة في المسؤولية المدنية أشار إليها القانون المدني الجزائري في المادتين 420 و412 منه،

3.2.4. الفرع الثالث: الحكم الجزائري لمحكمة الوادي، واستئناف الضحية للحكم

أولاً- طلبات النيابة العامة:

التمس ممثل النيابة إدانة الطبيبتين (الأولى والثانية) وعقاب كل واحدة منهما بعام حبس نافذ و50000 دج غرامة نافذة. كما التمس محامي الضحية تعويض قدره 30 مليون دج⁷⁹.

ثانيا- حجة الدفاع عن المتهمتين:

أن الأمر لا يستقيم من أجل إدانة المتهمتين؛ لكونهما طبيبتين عامتين لا تملكان صلاحية اتخاذ إجراء هذه العملية والتي هي من صميم صلاحيات الطبيب المختص، خصوصاً وقد عرضت الطبيبة تقريراً على الطبيب المختص والذي بدوره طلب منها تحديد موعد 2019/05/28 إجراء عملية الطلق الاصطناعي للضحية⁸⁰.

ثالثاً- الحكم الابتدائي لمحكمة الوادي:

صرّحت المحكمة بعدم ثبوت أركان جنحة القتل الخطأ المتمثلة في عدم الاحتياط والتقصير والرعونة؛ لأن قرار إجراء عملية الطلق الصناعي لا تتم إلا بموافقة الطبيب المختص، وبالتالي حكمت ببراءة المتهمتين. غير أن السيدة الضحية وزوجها طعنوا في الحكم وطالبا باستئناف القضية⁸¹.

رابعاً- رأي الباحثين:

بناء على ما سبق بيانه في استعراض القضية؛ يمكن الخلوص بأنه ورغم صدور براءة الطبييتين، إلا أن هذا لا ينفي وقوع الإهمال الطبي في القضية، وإنما المحكمة قررت عدم تحميلهما المسؤولية؛ لكونهما طبييتين عامتين ولا تملكان صلاحية اتخاذ قرار إجراء هذه العملية التي هي من صلاحيات الطبيب المختص.

5. الخاتمة

واستناداً لما تقدم توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات كما يلي:

1.5. النتائج:

- الإهمال الطبي هو أن يقف الممارس الصحي موقفاً سلبياً، فلا يتخذ واجبات الحيطة والحذر واليقظة التي كان من شأن اتخاذها الحيلولة دون وقوع الضرر بالمريض.
- يُعبر عن العلاقة السببية في الاصطلاح الفقهي بالإفضاء. وحتى يثبت خطأ الإهمال الطبي ينبغي أن يُفرضي إلى الضرر، فيرتبط الضرر بالإهمال الطبي ارتباط العلة والسبب بالمسبب، بحيث يكون الإهمال علة الضرر وسبب وقوعه.
- في القانون الوضعي تتحقق رابطة السببية بين الضرر والإهمال الطبي بمجرد وقوع خطأ الإهمال من طرف الطبيب المعالج ومن ثم حدوث الضرر للمريض.
- توجد علاقة توليدية بين الإهمال الطبي والجريمة الطبية، أينما وُجد الإهمال الطبي وُلدت الجريمة الطبية، ذلك أن إهمال الطبيب يُعد فعلاً إجرامياً مادام قد ترتب عليه إلحاق الضرر بالمريض، وقد تقرر لدى الفقهاء والقانونيين أن الإهمال الطبي في حد ذاته يعتبر جريمة غير عمدية، التي هي نوع من أنواع الجرائم الطبية.
- تمت إدانة المتهمين في قضية وفاة امرأة حامل وجنينها بولاية الجلفة، بعدما تأكد أن الوفاة كانت نتيجة الإهمال الطبي. كما ثبت أن وفاة الجنين في قضية ولاية الوادي جاء نتيجة الإهمال الطبي، غير أن المحكمة لم تجد الأدلة الكافية لتحميل المتهمين مسؤولية ذلك.

2.5. التوصيات:

- إنشاء لجان مكونة من خبراء، تختص بمراقبة الأخطاء الطبية، ومتابعتها، والعمل على تقليصها.
- توفير الأجهزة الطبية العالية الدقة والجودة في المستشفيات العمومية خاصة، وإيلائها بمزيد من الاهتمام، لتفادي التشخيص الخاطئ.
- زيادة عدد الطبييات والقابلات في أقسام التوليد، وتقليل ساعات العمل لفريق المناوبة؛ لإعطاء الحوامل حقهن في الرعاية الطبية الملائمة.

6. قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن عابدين، محمد أمين، (1992م)، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ط 2، ح 6.
2. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، (1387هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت:

- مصطفى العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، (د.ط)، ج5.
3. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، (1968م)، المغني، مصر، مكتبة القاهرة، (د. ط).
4. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، (د. ت)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ج1.
5. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (1993م) لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، ح11.
6. أبو زهرة، محمد، (1998م)، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ط).
7. أبو عريان، طارق علي، (2015م)، تعويض الضرر الناشئ عن الخطأ في القصاص في الشريعة الإسلامية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفقه المقارن، إشراف، مؤمن أحمد شويده، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين.
8. أبو مارية، علي، (2014م)، عبء إثبات الخطأ الطبي في القواعد العامة والتوجهات الحديثة للفقه والقضاء، فلسطين، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ع34.
9. البار، محمد علي، باشا، حسان شمسي، (2004م)، مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون، دمشق، دار القلم، ط1.
10. البغدادي، (د.ت)، غانم بن محمد، مجمع الضمانات، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، (د. ط).
11. بن زيطة، عبد الهادي، (23 ماي 2013م)، لتطور التاريخي والتشريعي للمسؤولية المدنية، يوم دراسي حول، الاتجاهات الحديثة في نظرية المسؤولية المدنية، كلية الحقوق والعلوم السياسية - قسم الحقوق ومخبر القانون والمجتمع، جامعة أدرار، الجزائر.
12. الجراح، جهاد محمد، (2015م)، الإضرار بالمباشرة في القانون المدني الأردني "دراسة مقارنة مع أحكام الفقه الإسلامي"، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية القانونية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، مج2، ع1.
13. الجرجاني، علي بن أحمد، التعريفات، (1983م)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
14. جعفر، عبد القادر جعفر، (2010م)، أهلية الطبيب وأهميتها في السلامة من الأخطاء الطبية، السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، مج5.
15. جلاب، حنان، (2006م)، السببية في جناية القتل - دراسة مقارنة بين الفقه الجنائي الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري - مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الشريعة والقانون، إشراف: عبد السلام عبد القادر، قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاح لخضر، باتنة، الجزائر.
16. الجلفة إنفو، محكمة عين وسارة تصدر أحكاماً متفاوتة في قضية وفاة المرأة الحامل وجنينها، ورابط المقال: <https://www.djelfa.info/ar/breaking/11062.html> شُهد يوم: 2021/06/09م.
17. الجميلي، أسعد عبيد، (2009م)، الخطأ في المسؤولية الطبية المدنية، دراسة مقارنة، الأردن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط).
18. حروزي، عز الدين، (2009م)، المسؤولية المدنية للطبيب أخصائي الجراحة في القانون الجزائري والمقارن، الجزائر، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط).
19. الخطابي، حمد بن محمد، (1932م)، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، ط1، ح4.
20. الدسوقي، محمد بن أحمد، (د. ت)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، ح4.
21. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، (د. ت)، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط4 (منقحة)، ح4.
22. السباعوي، مجيد خضر، (2013م)، نظرية الغلط في قانون العقوبات المقارن، القاهرة، المركز القومي

- للإصدارات القانونية، ط1.
23. سليمان، عبد الله، (2002م)، شرح قانون العقوبات الجزائري، القسم العام، الجزء الأول (الجريمة)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، (د.ط).
24. سليمان، علي، (1993م)، النظرية العامة للالتزام - مصادر الالتزام في القانون المدني الجزائري -، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3.
25. شديفات، صفوان محمد، (2011م)، المسؤولية الجنائية عن الأعمال الطبية، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1.
26. صالح، محمد، توقيفات تطل قابلات ومسؤولين بمستشفيات عين وسارة وحاسي بحبح والجلفة عقب حادثة وفاة مولودة على الطريق لم يتم التكفل بوالدها - والي الجلفة يأمر بفتح تحقيق معمق ومعاينة المتسببين، ورابط المقال: <https://www.djelfa.info/ar/health/10971.html> شُوهه يوم: 2021/06/08م.
27. عاشور، عبد الرحمن أحمد محمد، (2010م)، التعويض عن الأضرار البدنية الناشئة عن الأخطاء الطبية، السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، مح5.
28. عباشي، كريمة، (2011م)، الضرر في المجال الطبي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون، فرع قانون المسؤولية المهنية، إشراف، معاشو فطة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تيزي وز، الجزائر.
29. عبد الرزاق أحمد السنهوري، (1964م)، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد - نظرية الالتزام بوجه عام -، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د. ط)، ج1.
30. عبد المطلب، إيهاب، (2010م)، الموسوعة الجنائية الحديثة في شرح قانون العقوبات طبقاً لأحدث التعديلات الصادرة بالقانون رقم 95 لسنة 2003م معلقاً عليه بآراء الفقه وأحكام محكمة النقض منذ تاريخ إنشائها حتى عام 2004م، القاهرة، مطبعة نادي القضاة، (د.ط)، ج4.
31. عساف، وائل تيسير محمد، (2008م)، المسؤولية المدنية للطبيب - دراسة مقارنة -، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الخاص، إشراف: حسين مشاقي، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
32. عودة، عبد القادر، (د.ت)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ط)، ج1.
33. العيدوني، و داد أحمد، والعلمي، عبد الرحيم، (2010م)، الخطأ الطبي بين الشرع والقانون، السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، قضايا طبية معاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، المملكة العربية السعودية، مح5.
34. الفصل 433 والفصل 434 من القانون الجنائي المغربي - وفق آخر التعديلات 2018م، سلسلة نصوص قانونية، المملكة المغربية - وزارة العدل، إصدارات مركز الدراسات وأبحاث السياسة الجنائية بمديرية الشؤون الجنائية والعفو، ع12، ص116.
35. قاسمي، محمد أمين، (2019م-2020م)، الخطأ الطبي في إطار المسؤولية المدنية، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في الحقوق، تخصص، قانون خاص، إشراف، مغني دليلا، كلية لحقوق والعلوم السياسية، جامعة أحمد دراية، أدرار.
36. قرار المحكمة العليا، 1995/05/30م، ملف رقم 118720، قضية (ك.ج) ضد (ب.أ)، م.ق، 1996م، ع2،

ص 179.

37. القيسي، و داد عبدالرحمن، (2005م)، جريمة الإهمال، دراسة مقارنة، العراق، موسوعة القوانين العراقية، ط1.

38. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، (1986م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، ج7.

39. كامل، إبراهيم حميد، (2008م) جريمة الإهمال الجسيم في أداء الوظيفة العامة، بحث في القانون مقدم إلى هيئة النزاهة، العراق، دائرة التحقيقات.

40. المادة 413 من قانون رقم 18-11 مؤرخ في 18 شوال عام 1439 الموافق 2 يوليو سنة 2018، يتعلق بالصحة، الجريدة الرسمية المطبوعة الرسمية، بئر مراد ريس، الجزائر، 29 جويلية-2018م، ع46، ص39.

41. مجلس الأعيان الأردني، ومجلس النواب الأردني، (31 ماي-2018م)، قانون المسؤولية الطبية والصحية، الجريدة الرسمية، عدد 5527، رقم 25. ورابط القانون:

https://21179890-2f8e-4b5c-a1a1-177e945b3cc6.filesusr.com/ugd/643233_d9ef07e9809e4311a54c2821813fed07.pdf

شُهد يوم: 2021/06/07م.

42. مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) 14-19 المحرم 1425هـ، الموافق ل 6-11 مارس 2004م.

43. مسعود، جبران، معجم الرائد، (1992م)، بيروت، دار العلم للملايين، ط7.

44. مسلم، أبو الحسن بن الحجاج، (1991م)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج4، ط1.

45. المعاينة، منصور عمر، (2004م)، المسؤولية المدنية والجناحية في الأخطاء الطبية، الرياض، مطبوعات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1.

46. المغربي، طه عثمان أبو بكر، (2014م)، المسؤولية الجناحية عن الأخطاء الطبية في مجال التوليد، مصر، دار الفكر والقانون، ط1.

47. مقدم، سعيد، (1992م)، نظرية التعويض عن الضرر المعنوي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ط).

48. الموفائي، أحمد، (1997م)، الضرر في الفقه الإسلامي، تعريفه، أنواعه، علاقاته ضوابطه، جزاؤه، السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1، ج1.

49. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، (د. ت)، المجموع شرح المهذب، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، ج2.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، (1986م)، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، دار ذات السلاسل، ط2،

ج7.

6. الحواشي :

¹ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: دار ذات السلاسل، الكويت، ط2، 1986م، ج7، ص167.

² محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ، ج11، ص710.

³ جبران مسعود، معجم الرائد، بيروت: دار العلم للملايين، ط7، 1992م، ص151.

- ⁴ علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م، ص32.
- ⁵ ابن عابدين محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط2، 1992م، ج6، ص433.
- ⁶ يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ، (د.ت)، ج5، ص50.
- ⁷ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، ج2، ص434.
- ⁸ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة، (د. ط)، 1968م، ج6، ص487.
- ⁹ وداد عبدالرحمن القيسي، جريمة الإهمال: دراسة مقارنة، العراق: موسوعة القوانين العراقية، ط1، 2005، ص26.
- ¹⁰ إبراهيم حميد كامل، جريمة الإهمال الجسيم في أداء الوظيفة العامة، بحث في القانون مقدم إلى هيئة النزاهة، العراق: دائرة التحقيقات، جوان 2008م، ص5.
- ¹¹ د. محمد صبحي نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، عمان، دار الثقافة، ط1، 2002، ص111. ود. عبد المهيمن بكر، جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال، القاهرة، دار النهضة العربية، 1970، ص137.
- ¹² طه عثمان أبو بكر المغربي، المسؤولية الجنائية عن الأخطاء الطبية في مجال التوليد، مصر: دار الفكر والقانون، ط1، 2014م، ص167.
- ¹³ د. وداد أحمد العيدوني، ود. عبد الرحيم العلمي.
- ¹⁴ وداد أحمد العيدوني، وعبد الرحيم العلمي، الخطأ الطبي بين الشرع والقانون: السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، قضايا طبية معاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، المملكة العربية السعودية، 2010م، ج5، ص4612.
- ¹⁵ طه عثمان، المسؤولية الجنائية عن الأخطاء الطبية، ص166.
- ¹⁶ يُنظر: صفوان محمد شديفات، المسؤولية الجنائية عن الأعمال الطبية، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2011م، ص205.
- ¹⁷ مجيد خضر السباعي، نظرية الغلط في قانون العقوبات المقارن، ط1، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، 2013م، ص201.
- ¹⁸ يختلف مفهوم الغلط عن مفهوم الخطأ؛ فالخطأ ينجم عادة نتيجة عن إساءة تحليل المعطيات أو تركيبها. أما الغلط فيحدث بسبب البحث عن الأشياء أو الحقائق في غير موضعها. فالذهاب إلى الغرفة لا المطبخ لكي يجلب سكيناً يكون ارتكب غلطاً، أما الذي يذهب إلى المطبخ يكون قد ارتكب خطأ إذا أحضر ملعقة بدلاً من السكين.. وبالتالي فإن الخطأ يكون فيه اعتداء في الفعل، ولا يكون اعتداء في القصد، أما الغلط، فإنه لا بد أن يكون فيه اعتداء في القصد، وربما يكون فيه اعتداء في الفعل.
- ¹⁹ السباعي، نظرية الغلط في قانون العقوبات المقارن، ص202.
- ²⁰ أحمد الموافي، الضرر في الفقه الإسلامي: تعريفه، أنواعه، علاقاته ضوابطه، جزاؤه، السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ج1، ص97.
- ²¹ سعيد مقدم، نظرية التعويض عن الضرر المعنوي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، (د. ط)، 1992م، ص40.
- ²² يُنظر: عباشي كريمة، الضرر في المجال الطبي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون، فرع قانون المسؤولية المهنية، إشراف: معاشو فطة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تيزي وز، الجزائر، تاريخ المناقشة: 2011/09/11م، ص11.
- ²³ منصور عمر المعاينة، المسؤولية المدنية والجنائية في الأخطاء الطبية، الرياض: مطبوعات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1، 2004م/1425هـ، ص55.

- ²⁴ يُنظر: أحمد الموفائي، الضرر في الفقه الإسلامي، ص 721.
- ²⁵ يُنظر: عاشور عبد الرحمن أحمد محمد، التعويض عن الأضرار البدنية الناشئة عن الأخطاء الطبية: السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، ص 4775.
- ²⁶ عباشي كريمة، الضرر في المجال الطبي، ص 37.
- ²⁷ يُنظر: عاشور عبد الرحمن أحمد محمد، التعويض عن الأضرار البدنية الناشئة عن الأخطاء الطبية، ص 4776.
- ²⁸ يُنظر: طارق علي أبو عريبان، تعويض الضرر الناشئ عن الخطأ في القصاص في الشريعة الإسلامية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفقه المقارن، إشراف: مؤمن أحمد شويده، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين، 2015م، ص 20.
- ²⁹ أخرج مسلم في صحيحه، في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، ج 4، ص 986، الحديث رقم: 2564.
- ³⁰ يُنظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد - نظرية الالتزام بوجه عام -، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ط) 1964م، ج 1، ص 856.
- ³¹ يُنظر: أحمد موفائي، الضرر في الفقه الإسلامي، ص 741.
- ³² يُنظر: وداد أحمد العيدوني، عبد الرحيم العلمي، الخطأ الطبي بين الشرع والقانون. أحمد الموفائي، الضرر في الفقه الإسلامي، ص 802.
- ³³ علي علي سليمان، النظرية العامة للالتزام (مصادر الالتزام في القانون المدني الجزائري)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 3، 1993م، ص 170.
- ³⁴ محمد علي البار، حسان شمسي باشا، مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون، دمشق: دار القلم، ط 1، 2004م، ص 78.
- ³⁵ جلاب حنان، السببية في جناية القتل - دراسة مقارنة بين الفقه الجنائي الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري - مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الشريعة والقانون، إشراف: عبد السلام عبد القادر، قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2006م، ص 50.
- ³⁶ عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، ص 873.
- ³⁷ يُنظر: علي البار، شمسي باشا، مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون، ص 80.
- ³⁸ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ط. ت)، ج 1، ص 462.
- ³⁹ يُنظر: جهاد محمد الجراح، الإضرار بالمباشرة في القانون المدني الأردني "دراسة مقارنة مع أحكام الفقه الإسلامي"، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية القانونية، المجلد الثاني، العدد 1، 2015م، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ص 168.
- ⁴⁰ يُنظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، ج 8، ص 431.
- ⁴¹ يُنظر: وائل تيسير محمد عساف، المسؤولية المدنية للطبيب - دراسة مقارنة -، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الخاص، إشراف: حسين مشاقي، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2008م، ص 103.
- ⁴² يُنظر: قاسمي محمد أمين، الخطأ الطبي في إطار المسؤولية المدنية، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في الحقوق، تخصص: قانون خاص، إشراف: مغني دليلة، كلية لحقوق والعلوم السياسية، جامعة أحمد دراية، أدرار، السنة الدراسية: 2019م - 2020م، ص 158. حروزي عز الدين، المسؤولية المدنية للطبيب أخصائي الجراحة في القانون الجزائري والمقارن، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م، ص 168.
- ⁴³ يُنظر: عبد القادر جعفر جعفر، أهلية الطبيب وأهميتها في السلامة من الأخطاء الطبية: السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، ص 4655. أحمد الموفائي، الضرر في الفقه الإسلامي، ص 804.

- ⁴⁴ يُنظر: محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، 1998م، ص 108-109.
- ⁴⁵ عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري، القسم العام، الجزء الأول (الجريمة)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2002م، ص 270.
- ⁴⁶ يُنظر: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ص 779.
- ⁴⁷ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 83-84.
- ⁴⁸ يُنظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص 85.
- ⁴⁹ يُنظر: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1986م، ج 7، ص 271.
- ⁵⁰ وهبة بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط 4 (منقحة)، (د.ت)، ج 4، ص 871.
- ⁵¹ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، ج 1، ص 659، الحديث رقم 2045.
- ⁵² علي البار، شمسي باشا، مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون، ص 77.
- ⁵³ يُنظر: أبو زهرة، الجريمة والعقوبة، ص 353.
- ⁵⁴ غانم بن محمد البغدادي، مجمع الضمانات، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د. ط. ت)، ص 32.
- ⁵⁵ يُنظر: محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، (د. ط. ت)، ج 4، ص 355.
- ⁵⁶ حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، حلب: المطبعة العلمية، ط 1، 1932م، ج 4، ص 39.
- ⁵⁷ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، مصر: مكتبة القاهرة، (د.ط)، 1968م، ج 5، ص 402.
- ⁵⁸ مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) من 14 إلى 19 المحرم 1425هـ، الموافق 6 - 11 آذار (مارس) 2004م.
- ⁵⁹ يُنظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 436. الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 280-281.
- ⁶⁰ قرار المحكمة العليا: 30/05/1995م، ملف رقم 118720، قضية (ك.ج) ضد (ب.أ)، م.ق، العدد الثاني، 1996م، ص 179.
- ⁶¹ المرجع نفسه، ص 180.
- ⁶² المادة 413 من قانون رقم 18-11 مؤرخ في 18 شوال عام 1439 الموافق 2 يوليو سنة 2018، يتعلق بالصحة، الجريدة الرسمية العدد 46، المطبعة الرسمية، بئر مراد رايس، الجزائر، 29 جويلية - 2018م، ص 39.
- ⁶³ يُنظر: الفصل 433 والفصل 434 من القانون الجنائي المغربي - وفق آخر التعديلات 2018م، سلسلة نصوص قانونية، 2018م، العدد 12، المملكة المغربية-وزارة العدل، إصدارات مركز الدراسات وأبحاث السياسة الجنائية بمديرية الشؤون الجنائية والعفو، ص 116.
- ⁶⁴ يُنظر: إيهاب عبد المطلب، الموسوعة الجنائية الحديثة في شرح قانون العقوبات طبقاً لأحدث التعديلات الصادرة بالقانون رقم 95 لسنة 2003م معلقاً عليه بآراء الفقه وأحكام محكمة النقض منذ تاريخ إنشائها حتى عام 2004م، القاهرة، مطبعة نادي القضاة، (د.ط)، 2010م، ج 4، ص 5.
- ⁶⁵ يُنظر: أسعد عبيد الجميلي، الخطأ في المسؤولية الطبية المدنية، دراسة مقارنة، الأردن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط)، 2009، ص 80-81. عبد الهادي بن زيطة، التطور التاريخي والتشريعي للمسؤولية المدنية، يوم دراسي حول: الاتجاهات الحديثة في نظرية المسؤولية المدنية، كلية الحقوق والعلوم السياسية - قسم الحقوق ومخبر القانون والمجتمع، جامعة أدرار، الجزائر، 23 ماي 2013م، ص 90-91.
- ⁶⁶ يُنظر: علي أبو مارية، عبء إثبات الخطأ الطبي في القواعد العامة والتوجهات الحديثة للفقه والقضاء، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، فلسطين، العدد 34، أكتوبر، 2014م، ص 118.
- ⁶⁷ قانون المسؤولية الطبية والصحية صدر في الجريدة الرسمية عدد 5527 تاريخ 31 أيار 2018 قانون المسؤولية الطبية رقم

25 لسنة 2018 ويعمل به 90 يوماً من تاريخ نشره بالجريدة الرسمية. رابط القانون: https://21179890-2f8e-4b5c-a1a1-177e945b3cc6.filesusr.com/ugd/643233_d9ef07e9809e4311a54c2821813fed07.pdf

⁶⁸ يُنظر: محمد صالح، توقيفات تطال قابلات ومسؤولين بمستشفيات عين وسارة وحاسي بحبح والجلفة عقب حادثة وفاة مولودة على الطريق لم يتم التكفل بوالدها- والي الجلفة يأمر بفتح تحقيق معمق ومعاينة المتسبين، مقال أُخذ يوم 2021/06/08م من موقع الجلفة إنفو للأخبار من الرابط: <https://www.djelfa.info/ar/health/10971.html>

⁶⁹ يُنظر: ص 09.

⁷⁰ يُنظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، ج 8، ص 431.

⁷¹ يُنظر: ص 09.

⁷² المادة 413 من قانون رقم 18-11.

⁷³ يُنظر: السجن لطاقم طبي جزائري تسبب في وفاة امرأة وجنينها، مقال أُخذ يوم 2021/06/09م. من موقع عربي 21 من الرابط: <https://arabi21.net/story/1037260/السجن-لطاقم-طبي-جزائري-تسبب-في-وفاة-امرأة-وجنينها>. محكمة عين وسارة تصدر احكام متفاوتة في قضية وفاة المرأة الحامل وجنينها، مقال أُخذ يوم 2021/06/09م. من موقع الجلفة إنفو للأخبار من الرابط: <https://www.djelfa.info/ar/breaking/11062.html>

⁷⁴ مقابلة شخصية مع الأستاذ عبد الناصر بن عزة، محامي مقبول لدى المحكمة العليا ومجلس الدولة، في مكتبه الكائن في شارع سي الحواس-الوادي، وذلك على الساعة 10:30 صباحاً من يوم 2021/03/04م، حيث سلّمنا نسخة من ملف القضية.

⁷⁵ يُنظر: ص 09.

⁷⁶ يُنظر: ابن قدامة المقدسي، المغني.

⁷⁷ يُنظر: ص 09.

⁷⁸ المادة 413 من قانون رقم 18-11.

⁷⁹ ملف القضية، قرار مجلس قضاء الوادي، محكمة الوادي، قسم الجench، 2019/11/24م، ص 04.

⁸⁰ المرجع نفسه، ص 05.

⁸¹ المرجع نفسه.

الاستثمار الوقفي بين الضوابط الشرعية والمعايير الاقتصادية والمالية *Endowment investment between Sharia Controls and Economic and Financial Standards*

د / التجاني عاد *

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي (الجزائر)

Ad-tedjani@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/07/01 تاريخ القبول: 2021/10/01 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: تتناول هذه الورقة البحثية أحد الركائز الأساسية لنظام الوقف في الإسلام ألا وهو الاستثمار الوقفي، حيث يعدّ الأداة الفاعلة لتنمية الوقف وتمويله وحيويته؛ ومن أجل الحفاظ على تأمين الفرد والمجتمع وضمان سيرورة الحياة الاجتماعية والاقتصادية، أوجبت الشريعة الإسلامية جملة من الضوابط الشرعية لاستثمار الوقف درءاً للمفاسد التي تحول دون تحقيق مقاصده، كما وضع علماء الاقتصاد عدداً من المعايير الاقتصادية والمالية التي تُبَعْدُ إدارة العملية الاستثمارية عن دائرة المخاطر، فجاءت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث، تضمّن المبحث الأول الاطار المفاهيمي لمصطلحات البحث (الاستثمار الوقفي - الضوابط الشرعية - المعايير الاقتصادية والمالية)، وتطرق المبحث الثاني لبيان الضوابط الشرعية للاستثمار الوقفي، أما المبحث الثالث فذكر المعايير الاقتصادية والمالية المتعلقة باستثمار الوقف، وقد اتبعت الدراسة المنهج الوصفي من خلال تحديد مصطلحات البحث، والمنهج التحليلي من خلال الوقوف على أهمّ الضوابط والمعايير التي تلازم الاستثمار الوقفي، وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمّها: ضرورة الالتزام بالضوابط الشرعية والمعايير الاقتصادية والمالية في عملية الاستثمار الوقفي تحقيقاً للعائد الايجابي للاستثمار، وتجنباً للوقوع في المخاطر التي تضرّ بأصحاب المصارف الوقفية، كما أوصت الدراسة بنشر ثقافة الوعي الوقفي لإحياء سنة الوقف وتطويره وتجديده واستثماره في الحياة.

الكلمات المفتاحية: الاستثمار؛ الوقف؛ الضوابط؛ المعايير؛ الاقتصاد.

Abstract : This paper deals with one of the main pillars of the waqf system in Islam, namely waqf investment. It is an effective tool for the development of the waqf, its financing and vitality. To maintain the security of the individual and society and ensure the process of social and economic life, Islamic sharia has imposed a number of Islamic controls to invest the waqf to avoid the corruption that prevents the achievement of its purposes. Scholars have developed a number of economic and financial criteria that keep the management of the investment process away from the risk circle. Hence, this study contains three fields of research: the first is a conceptual framework of research terminology (waqf investment - sharia controls - economic and financial standards), the second field dealt with the legal controls of waqf investment, while the third one mentioned the economic and financial criteria related to the investment of waqf. The study adopted the descriptive approach through the identification of research terms, and the analytical approach through identifying the most important controls and standards that govern the investment. The main findings of the study are: The need to

* المؤلف المراسل.

adhere to sharia controls and economic and financial standards in the process of investment endowment in order to achieve the positive return on investment, and to avoid falling into risks to the owners of the banks endowment, as recommended by the study to spread the culture of awareness of endowment to revive, develop, renew and invest in life.

Keywords: Investment, endowment, controls, standards, economy.

1. مقدمة:

يعدّ الوقف من أهمّ المشاريع الإسلامية الخيرية التي تسعى إلى تحقيق التكافل الاجتماعي وتأمين مصادر المال، وقصد المحافظة على أصل الوقف واستمرار نفعه للأجيال المتلاحقة والحصول على عوائد ربحية نافعة للمجتمع، كان لابدّ من التفكير في سبل وطرق وآليات توسيع دائرة الوقف من ناحية النفع المتعدي للآخر وتعميم المصلحة العامة حفظاً للأمن الأسري والاجتماعي.

فكان استثمار الوقف مسلكاً تشريعياً مصلحياً يساهم في التنمية المستدامة وتمويل المشاريع التنموية الهادفة النافعة للمجتمع.

ولأجل المحافظة على الاستثمار الوقفي من الخيانة والمخادعة وأكل أموال الناس بالباطل، وضع فقهاء الشريعة الإسلامية ضوابط شرعية تضمن الحركة الاستثمارية الوقفية الصحيحة السليمة من المخاطر والعيوب، وتدفع سيرورة إدارة العملية الاستثمارية الوقفية نحو الأفضل والأمن.

ومن أجل تجنب دائرة المخاطر الاستثمارية لأموال الوقف، أورد فقهاء الاقتصاد والمال جملة من المعايير الاقتصادية والمالية يجب مراعاتها للمحافظة على أصل الوقف وتحقيق عائد اقتصادي ومالي واجتماعي أمثل وأصلح وأنفع من وراء استثمار الوقف.

فماهيّ تلك الضوابط الشرعية التي وضعها الفقهاء لاستثمار الوقف؟ وما هيّ أهمّ المعايير الاقتصادية والمالية التي يجب أن تصاحب العملية الاستثمارية الوقفية لتحقيق مقاصد الوقف والمحافظة على أصوله وتجنبيه مخاطر الاستثمار؟

وللإجابة عن ذلك، جاءت هذه الدراسة بعنوان: "الاستثمار الوقفي بين الضوابط الشرعية والمعايير الاقتصادية والمالية"، وفق خطة بحث تناولت ثلاثة مباحث كالآتي:

المبحث الأول: تحديد مصطلحات البحث (الاستثمار الوقفي - الضوابط الشرعية - المعايير الاقتصادية والمالية)

المبحث الثاني: الضوابط الشرعية للاستثمار الوقفي

المبحث الثالث: المعايير الاقتصادية والمالية للاستثمار الوقفي

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على:

المنهج الوصفي: وذلك من خلال تحديد الإطار المفاهيمي لمصطلحات البحث (الاستثمار - الوقف - الضوابط - الشرعية - المعايير - الاقتصاد - المال).

المنهج التحليلي: وتم فيه عرض وتحليل أهم الضوابط الشرعية والمعايير الاقتصادية والمالية للاستثمار الوقفي.

وخلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات.

2. المبحث الأول: تحديد مصطلحات البحث

(الاستثمار الوقفي - الضوابط الشرعية - المعايير الاقتصادية والمالية)

1.1.2. المطلب الأول: مفهوم الاستثمار الوقفي

1.1.2.1. الفرع الأول: تعريف الاستثمار

أ- لغة: من مصدر ثمر فالثاء والميم والراء أصل واحد، وهو شيء يتولد عن شيء متجمعا، ثم يُحمل عليه غيره استعارة. وثمر الرجل ماله أحسن القيام عليه. ويقال في الدعاء: "ثَمَرَ اللهُ مَالَهُ" أي نماه¹. وَاثْمَرَ الرَّجُلُ كَثْرَ مَالِهِ وَثَمَرَ اللهُ مَالَهُ تَثْمِيرًا كَثْرَةً². فالاستثمار هو طلب الحصول على الثمرة.

ب- اصطلاحا: أما تعريف الاستثمار في اصطلاح الاقتصاد الإسلامي؛ فإن الفقهاء السابقين عرفوه في مدوناتهم بمعناه اللغوي الحقيقي، ولم يستعملوه لمصطلح الشائع في هذا العصر في الاقتصاد الوضعي، وإنما كانوا يستعملون في ذلك كلمة التثمين والاستنماء والتنمية، وأرادوا بذلك المعنى الشائع للاستثمار اليوم³، والذي يراد به "التوظيف المنتج لرأس المال، أو هو بعبارة أخرى توجيه المدخرات نحو استخدامات تؤدي إلى إشباع حاجة أو حاجات اقتصادية"⁴.

وعرف أيضا الاستثمار بأنه: "استخدام الأموال في الإنتاج إما مباشرة بشراء الآلات والمواد الأولية وإما بطريق غير مباشر كسواء الأسهم والسندات"⁵.

كما عرف بأنه: "توظيف المال بهدف تحقيق العائد أو الدخل أو الربح والمال عموما، وقد يكون الاستثمار على شكل مادي مثل الأراضي، البنائات... أو على شكل غير مادي مثل: النقود، الودائع لأجل، السندات والأسهم"⁶.

وعليه يمكن القول أن الاستثمار هو التضحية بالمنفعة الحالية، بالتخلي عن الأموال الفائضة وتوظيفها في عمليات اقتصادية رغبة في الحصول على عوائد مستقبلية وأيضا الحفاظ على رأس المال وتنميته.

2.1.2.2. الفرع الثاني: تعريف الوقف

أ- لغة: من مصدر وقف فالواو والقاف والفاء: أصل واحد يدل على تمكث في شيء ثم يقاس عليه. منه وَقَفْتُ أَقْفَ وَقُوفًا. وَوَقَفْتُ وَقْفِي، ولا يقال في شيء أَوْقَفْتُ إِلَّا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ لِلَّذِي يَكُونُ فِي شَيْءٍ ثُمَّ يَنْزِعُ عَنْهُ: قَدْ أَوْقَفَ⁷. وَوَقَفْتُ الدَّابَّةَ تَقِفُ وَقْفًا وَوُقُوفًا سَكَنَتْ... وَوَقَفْتُ الدَّارَ وَقْفًا حَبَسْتُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ⁸. وَوَقَفَ يَقِفُ وَقُوفًا: دَامَ قَائِمًا. وَوَقَفْتُهُ أَنَا وَقْفًا: فَعَلْتُ بِهِ مَا وَقَفَ، كَوَقَفْتُهُ وَأَوْقَفْتُهُ... الدَّارَ: حَبَسَهُ كَأَوْقَفَهُ⁹.

فالمعنى اللغوي للوقف هو الحبس والمنع والتسييل والتمكث في الشيء.

ب- اصطلاحاً: عرّف الفقهاء الوقف بتعاريف مختلفة حسب اختلافهم في تحديد شروطه وأركانه، ومن حيث لزومه وعدم لزومه، كالتالي:

- أ- تعريف الحنفية: حَبَسَ الْعَيْنِ عَلَى مَلِكِ الْوَاقِفِ وَالتَّصَدَّقُ بِالْمَنْفَعَةِ¹⁰.
- ب- تعريف المالكية: جَعَلَ مَنفَعَةَ مَمْلُوكٍ وَلَوْ بِأُجْرَةٍ أَوْ غَلَّتِهِ لِمُسْتَحِقٍّ بِصِغَةٍ مُدَّةً مَا يَرَاهُ الْمُحِبِّسُ¹¹.
- ت- تعريف الشافعية: حَبَسَ مَالٍ يُمَكِّنُ الْإِنْتِفَاعَ بِهِ مَعَ بَقَاءِ عَيْنِهِ بِقَطْعِ التَّصَرُّفِ فِي رَقَبَتِهِ عَلَى مَصْرَفٍ مُبَاحٍ مُؤَجُّودٍ¹².
- ث- تعريف الحنابلة: تَحْيِيسُ الْأَصْلِ، وَتَسْيِيلُ الثَّمَرَةِ¹³.

ومن هنا تظهر العلاقة بين المعنى اللغوي والشرعي للوقف، فإنهما يجتمعان في حبس أصل الشيء الموقوف، ومنع ملكيته وإرثه وبيعه وهبته.

وأشمل تعريف للوقف هو تعريف الحنابلة، إذ يؤيده ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصاب أرضاً بخيير، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله! أصبت أرضاً بخيير لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها»¹⁴.

وفي رواية: «حَبَسَ أَصْلَهُ، وَسَبَّلَ ثَمَرَتَهُ»¹⁵.

3.1.2. الفرع الثالث: تعريف الاستثمار الوقفي

عرّف الأستاذ الدكتور عبد الحلیم عمر استثمار الوقف بأنه: "استخدام مال الوقف للحصول على المنافع أو الغلة التي تصرف في أوجه البر الموقوف عليها"¹⁶.

وبذلك يكون الاستثمار الوقفي هو: ما يبذله ناظر الوقف من جهد فكري ومالي من أجل الحفاظ على الممتلكات الوقفية وتنميتها بالطرق المشروعة وفق مقاصد الشريعة ورغبة الواقفين بشرط ألا تعارض نصاً شرعياً، فالاستثمار الحقيقي والواقعي للوقف، هو الإنفاق على أصول ثابتة من ممتلكات الوقف بغية تحقيق عائد مالي على مدى فترات مختلفة من الوقت¹⁷.

2.2. المطلب الثاني: مفهوم الضوابط الشرعية

1.2.2. الفرع الأول: تعريف الضوابط

أ- لغة: من مصدر ضبط فالضاد والباء والطاء أصلٌ صحيحٌ. ضَبَطَ الشَّيْءَ ضَبْطًا¹⁸ أَي حَفِظَهُ بِالْحَزْمِ¹⁹. والضبط: لزوم الشيء وحبسه²⁰.

ب- اصطلاحاً: الضابط عند العلماء هو: حكم كلي ينطبق على جزئياته²¹.

والمراد بالضوابط هنا: الشروط والأصول التي وضعها الفقهاء لتنظيم عملية استثمار الوقف²².

2.2.2. الفرع الثاني: تعريف الشرعية

أ- لغة: من مصدر شرع فالشيين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه. من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربية الماء. واشتق من ذلك الشريعة في الدين، والشريعة. قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة 48]، وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾ [الباقية 18]²³. وَقَدْ شَرَعَ لَهُمْ أَي سَنَّ ... وَالشَّارِعُ الطَّرِيقُ الْأَعْظَمُ. وَشَرَعَ فِي الْأَمْرِ أَي خَاصَّ²⁴.

ب- اصطلاحاً: الشرع هو ما أظهره الله تعالى لعباده من الدين²⁵.

3.2.2. الفرع الثالث: تعريف الضوابط الشرعية

فالمراد بالضوابط الشرعية هي جملة الشروط والأصول التي وضعها الفقهاء استنباطاً من النظم العامة للشريعة الإسلامية.

3.2. المطلب الثالث: المعايير الاقتصادية والمالية

1.3.2. الفرع الأول: تعريف المعايير

أ- لغة: من مصدر عيّر فالعين والياء والراء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على نتو الشيء وارتفاعه، والآخر على مجيء وذهاب²⁶. وَعَيَّرَ الدَّنَانِيرَ: وَزَنَهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ²⁷، وَعَايَرَ الْمَكَابِيلَ وَالْمَوَازِينَ عِيَارًا وَلَا تَقُلْ: عَيَّرَ. وَالْمَعْيَارُ بِالْكَسْرِ الْعِيَارُ²⁸. فالمعيار لغة يعني وزن الشيء.

ب- اصطلاحاً: فالمقصود بالمعيار هنا الميزان الذي توزن وفقه الأشياء²⁹.

وعرّفت المعايير بكونها "النماذج التي يتم الاتفاق عليها ويحتذى بها لقياس درجة اكتمال أو كفاءة شيء ما".

كما يمكن أن نعرف المعايير بأنها المقاييس الموضوعية التي تستخدم لقياس النتائج الفعلية وهي تمثل الأهداف التخطيطية للمؤسسة أو لإحدى إداراتها أو أقسامها والتي يُعبّر عنها بشكل يجعل من الممكن استخدامها لقياس التنفيذ الفعلي للواجبات المخصصة³⁰.

2.3.2. الفرع الثاني: تعريف الاقتصاد

أ- لغة: من مصدر قصد فالقاف والصاد والذال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء³¹. والقصد: استقامة الطريق. قصد يقصد قصداً، فهو قاصد... والقصد: العدل... وهو الوسط بين الطرفين³².

ب- اصطلاحاً: الاقتصاد هو: "دراسة سلوك الإنسان في إدارة الموارد النادرة وتنميتها لإشباع حاجاته"³³.

3.3.2. الفرع الثالث: تعريف المال

أ- لغة: من مَوَّلَ: فالميم والواو واللام كلمة واحدة، هي تَمَوَّلَ الرَّجُلُ: اتخذَ مالاً. وَمَالَ يَمَالُ: كثر ماله³⁴. والمال: معروف ما ملكته من جميع الأشياء³⁵. والجمع: أموال. وهو ما مَلَكَته من كلِّ شيءٍ³⁶.

ب- اصطلاحاً: أمّا تعريف المال في الاقتصاد الإسلامي؛ فلقد كان له تعريفان:

-الأول للحنفية: وهو عبارة عن موجود قابل للاذخار في حال السعة والاختيار، له قيمة مادية بين الناس.

-الثاني للجمهور: ما كان فيه منفعة مقصودة مباحة شرعاً لغير حاجة أو ضرورة، وله قيمة مادية بين الناس³⁷.

3. المبحث الثاني: الضوابط الشرعية للاستثمار الوقي

الاستثمار من طبيعته الربح والخسارة، وأموال الوقف أموال خيرية عامة لها خصوصية لدى الفقهاء؛ ولذا لم يجزوا التصرف فيها بالغبن، وبأقل من أجر المثل؛ لذلك وضع العلماء ضوابط شرعية لاستثمار أموال الوقف كالآتي:

1.3. الضابط الأول: أساس المشروعية³⁸

أي أن يكون استثمار الوقف مشروعاً، وذلك بأن تكون عمليات الاستثمار مطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية والتي تعتبر المرجعية الأولى في هذا النشاط كأن تستثمر الأموال في أعمال مباحة كإقامة المشاريع النافعة وبناء المساكن وغير ذلك، وأن يخلو من أي معاملة محرمة؛ لأنها تحبط الأجر، وتهدم الأصل الذي قصده الواقف بالحصول على الأجر والثواب من الله تعالى؛ لذا يجب تجنب استثمار الأموال الوقفية في المجالات المحرمة شرعاً ومنها³⁹:

أ- الغش: لقوله ﷺ: «... مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي»⁴⁰. والغش مناف للخلق الكريم ضار بالآخرين رافع الثقة بين الناس بالإضافة إلى أن ثمرته هي الحصول على كسب بلا جهد ولا عمل مشروع.

ب- الربا والقمار والاتجار بالمخدرات التي تفتك الأمة قال تعالى: ﴿يَمْحُوقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: 276]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

فلا يجوز استثمار الأموال الوقفية وغيرها في البنوك الربوية مقابل الربا (الفائدة)؛ لأن استثمار الأموال في البنوك بفائدة ربوية محرم شرعاً، وكبيرة من الكبائر⁴¹.

ت- الاحتكار: فيحرم احتكار أقوات الناس وحاجاتهم الضرورية لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ»⁴². فالمحتكر يتحكم في السوق ويفرض على الناس الأسعار التي ترضيه وتشيع مطامعه.

ث- التطفيف في المكيال والميزان والانتقاص من أجر العامل أو حرمانه فذلك مما نهى الشارع عنه قال تعالى :

﴿ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾ [الاعراف:

[85].

وقال تعالى: ﴿ وَيَلِلْ لِلْمُطَفِّينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزَّنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾

[المطففين: 1-3].

وعليه فلا يجوز استثمار أموال الوقف في بناء دور السينما أو شواطئ السباحة المختلطة ونحوها، ولا أن يستخدم المال لإقراض الناس بالربا، ويشترط أن يكون عقد الاستثمار صحيحاً شرعاً، خالياً من الشروط الباطلة والمحرمة، فلا يجوز الدخول في عقد فيه ضمان رأس المال أو مبلغاً محدداً من الأرباح ... الخ. أساس بناء الاستثمار الوقفي يجب أن يكون قائماً على أساس الشرع وليس اتباع الهوى واشباع الرغبات والشهوات.

2.3. الضابط الثاني: أساس الطيبات

ويقصد به أن توجه أموال الوقف نحو المشروعات الاستثمارية التي تعمل في مجال الطيبات وتجنب مجالات الاستثمار في الخبائث لأن الوقف عبادة ويجب أن تكون طيبة لأن الله طيب لا يقبل إلا طيباً ولا تقبل صدقة من غلول⁴³. فكل استثمار للوقف لابد أن يكون مجاله الطيبات ليحسب عملاً صالحاً ينفع في الدنيا والآخرة.

3.3. الضابط الثالث: أساس الأولويات الإسلامية⁴⁴

وذلك بأن يكون الاستثمار مما يحقق مصلحة راجحة أو يغلب على الظن تحقيقه لها، مع مراعاة ترتيب المشروعات الاستثمارية المراد تمويلها وفقاً لسلم الأولويات الإسلامية: الضروريات فالحاجيات فالتحسينات وذلك حسب احتياجات المجتمع الإسلامي والمنافع التي سوف تعود على الموقوف عليهم، وفي كل الأحوال يجب تجنب توظيف الأموال الوقفية في مجال اللهو والترفيات⁴⁵. فاتباع الأولويات المصلحية وتغليب المصالح العامة على الخاصة والفردية على الجماعية في استثمار الوقف يضمن السيورة الحسنة للعملية الاستثمارية وحفظ النظام العام للمجتمع.

4.3. الضابط الرابع: أساس المحافظة على الأموال وتنميتها⁴⁶

أي ألا تكون مجالات استثماره مما يمكن أن يذهب بأصل الوقف؛ لذا يجب الأخذ بالحذر والأحوط، والبحث عن كل الضمانات الشرعية المتاحة، والحصول على الضمانات اللازمة المشروعة للتقليل من تلك المخاطر، وقد أجاز مجمع الفقه الدولي ضمان الطرف الثالث لسندات الاستثمار، كما يجب إجراء التوازن بين العوائد والأمان، وتجنب اكتناز الأموال لأن ذلك مخالف لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

5.3. الضابط الخامس: ألا تؤدي صيغة الاستثمار إلى خروج العين الموقوفة عن ملكية الواقف، وأن تكون مأمونة لا مخاطرة فيها. فمثلا استبدال الوقف لا يجوز أن يكون بالدرهم والدنانير، بل بعقار مثله، خشية العبث بالأموال الوقفية .

فالحنفية والحنابلة يجيزون الاستبدال إذا خرب الوقف أو قلت غلته بوقف آخر، كما قال ابن عابدين في العقود الدرية: "الإستبدال إذا تعين بأن كان الموقوف عليه لا يتنفع به وثمة من يرغب فيه ويعطي بدله أرضاً أو داراً لها ريع يعود نفعه على جهة الوقف فالاستبدال في هذه الصورة قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله إن أعطى بدله أكثر ريعاً منه في ضلع أحسن من ضلع الوقف جاز عند القاضي أبي يوسف والعمل عليه وإلا فلا يجوز اه" 47.

وقال ابن قدامة في المغني: "وإذا خرب الوقف، ولم يرد شيئاً، بيع، واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف، وجعل وقفاً كالأول" 48.

أما الشافعية والمالكية فيرون جواز استبدال المنقول وعدم جواز استبدال العقار الخرب، وإعمارهم من الغلة أو من الغير بأساليب أخرى.

والراجح : جواز استبدال الوقف بغير العقار متى كان ذلك أنفع للوقف مع أمن الاعتداء عليه، وذلك لأن المسألة محل اجتهاد وخلاف و يترجح فيها قول من يرى الاستبدال:

أولاً: لتساويهم عدداً من حيث الاتجاه مع الآخرين.

وثانياً: لأن المخالفين قالوا بجواز استبدال المنقول.

ثالثاً: لأن في الاستبدال تحقيق لمصلحة الوقف والموقوف عليهم.

6.3. الضابط السادس: أن يتم تغطية الحاجات المستعجلة للموقوف عليهم، فإن فاضت أموال الوقف وزادت عن سد الحاجات الأساسية للمستحقين لها فحينئذ يجوز استثمار أموال الوقف، وأما إن لم تكف الأموال الوقفية الحاجات الأساسية للمستحقين لها فلا يصح استثمارها؛ لأن المقصود منها سد حاجة الفقراء وقضاء دين الغرماء؛ ولأن الاستثمار قد يفوت هذه المصالح أو يؤخرها كثيراً عن المستحقين 49.

7.3. الضابط السابع: أساس تحقيق النفع الأكبر للجهات الموقوف عليهم ولاسيما الطبقات الفقيرة منهم 50:

أي أن يكون منافع الأموال المستثمرة وأرباحها للمستحقين للوقف فقط، وذلك بأن يوجه جزءاً من الاستثمارات نحو المشروعات التي تحقق نفعاً للطبقة الفقيرة، وإيجاد فرص عمل لأبنائها بما يحقق التنمية الاجتماعية، لأن ذلك من مقاصد الوقف 51.

8.3. الضابط الثامن: أن يجتنب المستثمر للوقف كل ما فيه تهمة بأن تصرفه في غير مصلحة الوقف 52.

فدرء المفسد وتجنب الشبهات في تصرفات المستثمر للوقف فيه مراعاة لمصلحة الوقف وتحقيق مقاصده.

9.3. الضابط التاسع: مراعاة الإقليمية في الاستثمار، وذلك بأن توجه الأموال نحو المشروعات الإقليمية البيئية المحيطة بالمؤسسة الوقفية ثم إلى الأقرب فالأقرب، ولا يجوز توجيهها إلى الدول الأجنبية والوطن الإسلامي في حاجة إليها، كما لا يجوز استثمار أموال المسلمين في البلاد التي تحارب الإسلام أو تتعاون مع الغير في ذلك⁵³.

10.3. الضابط العاشر: وهو عبارة عن عدة ضوابط خاصة بالتعامل بالأوراق المالية فيلزم مراعاة ما يلي عند استثمار أموال الوقف في الأوراق المالية:

1. اختيار الأوراق المالية الجائزة شرعاً وخاصة الأوراق المالية الإسلامية المستحدثة.
2. التقيد بالضوابط التي وضعها مجمع الفقه الإسلامي للتعامل في هذه الأسواق⁵⁴.
3. إدارة محفظة الأوراق المالية عن طريق جهة فنية متخصصة.
4. التنوع في محفظة الأوراق المالية عن طريق تشكيلة متوازنة من الأوراق المالية.
5. مراعاة الاستثمار في أوراق مالية إسلامية ذات عائد ثابت مثل صكوك الإجارة، لأنه بالتعامل بالأوراق المالية الأخرى معرض لتقلب الأسعار مما يؤدي إلى خسارة جزء من أصل مال الوقف⁵⁵.

11.3. الضابط الحادي عشر: أساس التوازن

ويقصد بذلك تحقيق التوازن من حيث الآجال والصيغ والأنشطة والمجالات لتقليل المخاطر وزيادة العوائد، فلا يجوز التركيز على منطقة أو مدينة وحرمان أخرى، أو التركيز على الاستثمارات القصيرة الأجل وإهمال المتوسطة والطويلة، أو التركيز على صيغة تمويلية دون الصيغ الأخرى، ويحقق التوازن والتنوع للمؤسسات الوقفية لتقليل المخاطر وهو أمر مطلوب في هذا المجال⁵⁶.

12.3. الضابط الثانية عشر: تجنب الاستثمار في دول معادية ومحاربة للإسلام والمسلمين: ودليل ذلك من القرآن الكريم قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَأكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: 09].
وتأسيساً على ذلك يجب على القائمين على استثمار أموال الوقف عدم استثمارها في الدول المعادية وأن تكون أولوية الاستثمار في الدول الإسلامية⁵⁷.

13.3. الضابط الثالث عشر: توثيق العقود: ويقصد بذلك أن يعلم كل طرف من أطراف العملية الاستثمارية مقدار ما سوف يحصل عليه من عائد أو كسب، ومقدار ما سوف يتحمل من خسارة إذا حدثت، وأن يكتب ذلك في عقود موثقة حتى لا يحدث جهالة أو غرراً أو يؤدي إلى شك وريبة ونزاع... ولقد تناول القرآن الكريم هذه المسألة في آية الكتابة، فيقول عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ

بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَكَتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بِيَحْسِ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿البقرة: 282﴾.

وتأسيساً على ذلك يجب على إدارة استثمار أموال الوقف إبرام عقود الاستثمار ومراجعتها من الناحية الشرعية والقانونية والاستثمارية بمعاونة أهل الاختصاص وفي ذلك محافظة على المال من الاعتداء عليه⁵⁸.

14.3. الضابط الرابع عشر: المتابعة والمراقبة وتقويم الأداء : ويقصد بذلك أن يقوم المسؤول عن استثمار المال سواء كان ناظرًا أو مديرًا أو مؤسسة أو هيئة أو أي صفة أخرى بمتابعة عمليات الاستثمار للاطمئنان من أنها تسير وفقاً للخطط والسياسات والبرامج المحددة مسبقاً، وبيان أهم الانحرافات، وبيان أسبابها وعلاجها أولاً بأول، وهذا يدخل في نطاق المحافظة على الاستثمارات وتنميتها بالحق⁵⁹.

تلك هي أهم الضوابط الشرعية التي يجب الالتزام بها في الاستثمار الوقفي؛ وذلك من أجل المحافظة على الأصالة الشرعية لعمليات استثمار الوقف، وضمان التنمية الوقفية للممتلكات الوقفية، وحمايتها من الطرق والحيل غير المشروعة التي تؤدي إلى التكبس الحرام والحاق الضرر بالفرد والمجتمع.

4. المبحث الرابع: المعايير الاقتصادية والمالية للاستثمار الوقفي

هناك معايير اقتصادية ومالية يجب مراعاتها خلال عملية استثمار الأموال الوقفية بشكل عام، وهي تسهم في تحقيق أهداف الوقف، وتجنبه دائرة المخاطر الاستثمارية؛ والتي يتمثل أهمها فيما يلي⁶⁰:

1.4. معيار ثبات الملكية: ويقصد به أن تظل أموال الوقف مملوكة لمؤسسة أو لهيئة الوقف وفقاً لمبدأ الشخصية المعنوية باستثناء حالة استبدال أعيان الوقف بغيرها ففي هذه الحالة تستبدل ملكية مال بمال آخر، وتأسيساً على ذلك لا يناسبها صيغ الاستثمار من خلال البيوع مثل المرابحة .

وكذلك اعتماد صيغة الاستثمار المؤدية إلى المحافظة على أصل الوقف؛ حتى لا يولد ذلك مخاطر تؤدي إلى ذهاب الأصول الوقفية وحرمان أصحاب المصارف الوقفية من نصيبهم في حال عدم اعتماد الصيغة الاستثمارية الملائمة، فهذا المعيار فيه ضمان للاستثمار الوقفي أصالة وتبعا.

2.4. معيار الأمان النسبي: ويقصد بذلك عدم تعرض أموال الوقف لدرجة عالية من المخاطر خشية هلاكها، ويتطلب في هذا الخصوص الموازنة بين الأمان ومعدل الربحية، وتأسيساً على ذلك لا يناسبها مجالات وصيغ الاستثمار التي تتسم بدرجة عالية من المخاطر مثل التعامل في سوق الأوراق المالية

بالمضاربات .

3.4. **معيار تحقيق عائد مستقر:** ويقصد بذلك اختيار مجالات وصيغ الاستثمار التي تحقق عوائد مرضية وتسم بالاستقرار وغير محفوفة بالتقلبات والتذبذبات الشديدة؛ لأن ذلك يؤدي إلى عدم تحقيق عائد مستقر نسبياً من العملية الاستثمارية.

4.4. **معيار المرونة في تغيير مجال وصيغة الاستثمار:** ويقصد بذلك إمكانية تغيير مجالات وصيغ الاستثمار من مجال إلى مجال ومن صيغة إلى أخرى بدون خسارة جسيمة ، فعلى سبيل المثال إذا كسد مجال معين وأصبح ليس هناك جدوى للاستثمار فيمكن حينئذ توجيه الاستثمار إلى مجال آخر، وأيضاً إذا تغير سلم الأولويات الإسلامية وظهرت هناك ضرورة معتبراً شرعاً لتوجيه الاستثمار إلى مجال آخر فيمكن إنجاز ذلك بدون خسارة .

وكل ذلك يتم بناء على مراعاة معيار المرونة خلال العملية الاستثمارية، للمحافظة ما أمكن على مقاصد الوقف المتمثلة بحفظ أصله واستمرار تحقيق عائد يذهب لصالح أصحاب المصارف الوقفية.

5.4. **معيار التوازن بين العائدين لله الإقتصادي والمالي لله والعائد الاجتماعي :** ويقصد بذلك توجيه الاستثمارات نحو المجالات الخيرية والاجتماعية والتي تعتبر المقصد الأساسي من الوقف، وكذلك إلى المجالات الاقتصادية ذات العائد الاقتصادي المرضي والذي يسهم بدوره في تقديم المنافع والخدمات ذات الطابع المالي مثل الأعطيات والرواتب لذوى الحاجات من مستحقي الوقف، وفي حال عدم تحقيق هذا التوازن، فإن ذلك قد يسهم في تحقيق مخاطر اجتماعية من وراء استثمار أموال الصناديق الوقفية تنعكس سلباً على البيئة الاجتماعية لأموال تلك الصناديق حتى ولو أدى ذلك إلى تحقيق عائد اقتصادي وربحي مرتفع.

6.4. **معيار التوازن بين مصالحي الأجيال المستفيدين من منافع وغللات وعوائد الوقف**⁶¹ :

فتحقيق التوازن بين مصالحي الأجيال الحاضرة والأجيال المقبلة من المستفيدين، ولاسيما في ظل التضخم وانخفاض القيمة الاقتصادية لأموال الوقف، ففي مثل هذه الحالة يتم توزيع جزء من العوائد وإعادة استثمار الجزء الآخر، فعلى سبيل المثال توجه بعض الاستثمارات إلى المجالات التي يمتد منافعها إلى الأجيال القادمة جيلاً بعد جيل، ودليل هذا المعيار من التراث ما صنعه سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع أرض العراق ، وهذا يجيز إعادة استثمار جزء من العوائد لتمتد منافعها إلى الأجيال القادمة، وأيضاً الاهتمام بصيانة وتعمير أعيان الوقف⁶².

7.4. **معيار الاحتفاظ برصيد من السيولة بدون استثمار**⁶³ :

وذلك لمواجهة المدفوعات والنفقات العاجلة ويحدد في ضوء الخبرة الماضية والتوقعات في المستقبل، وهذا بدوره يتطلب تطبيق نظام الموازنات التقديرية ومنها الموازنة النقدية التقديرية⁶⁴.

8.4. معيار ترجيح المطلحة العامة على المطلحة الخاصة إذا اقتضت الضرورة ذلك⁶⁵ :

فعلى سبيل المثال قد تختار بعض مجالات الاستثمار ذات العائد المتوسط أو المنخفض؛ لأن لها مردود عام اجتماعي، أو إعادة النظر في أحد شروط الواقف غير الجوهرية بما يتناسب مع مصلحة الواقفين أو مصلحة المجتمع أو مصلحة الأمة الإسلامية⁶⁶.

تلك هي أهم المعايير الاقتصادية والمالية التي يجب أن تصاحب عملية استثمار أموال الوقف، والتي تسهم في تحقيق مقاصد الوقف من خلال المحافظة على أصوله النقدية وتوزيع ريع الاستثمار على أصحاب المصارف الوقفية، وتجنبه بالتالي الوقوع أو التأثر بالمخاطر المصاحبة أو الناتجة عن العملية الاستثمارية⁶⁷.

5. خاتمة:

بعد عرض هذه الورقة البحثية التي حدّدت فيها الإطار المفاهيمي لمصطلحات الدراسة، والمتمثلة في: الاستثمار الوقفي، الضوابط الشرعية، المعايير الاقتصادية والمالية، وأبرزت فيها أهم الضوابط الشرعية للاستثمار الوقفي التي تضمن بقاء الاستثمار الوقفي واستمراره، وذلك بالمحافظة على مقاصد المال وربطها بالجانب الرباني قيمة ومنزلة وإنتاج واستهلاك وتداول وتوزيعا، وحمايته من الإسراف والتبذير، واهتمام الشريعة الإسلامية بالحفاظ على المال هو في نفس الوقت دعوة إلى إنمائه واستثماره بطرق متعددة مشروعة لعل أهمها الوقف، هذا الأخير الذي يعدّ من أهم المنجزات العظيمة في الشريعة الغراء، حيث كان له الدور الهام والتميّز عبر التاريخ الإسلامي، وأعطى ثمارا طيبة مباركة في النواحي الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية، وتطوّرت صيغته ووسائله حسب الحاجات البشرية والمستجدات القائمة، ثم تطرقت بعد ذلك إلى ذكر أهم المعايير الاقتصادية والمالية للاستثمار الوقفي التي تساهم في الحفاظ على أصول الوقف وتحقيق مقاصده، وتجنبه الوقوع في مخاطر عمليات الاستثمار الوقفي. ويمكننا في الأخير أن نعرض بعض النتائج والتوصيات في النقاط التالية:

1.5. أهم النتائج

- 1) استثمار الوقف ضرورة من ضرورات الحفاظ على كلية المال في الشريعة الإسلامية.
- 2) دور الاستثمار الوقفي في تنمية الاستثمارات الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية والعلمية.
- 3) ضرورة الالتزام بالضوابط الشرعية والمعايير الاقتصادية والمالية في عملية الاستثمار الوقفي تحقيقا للعائد الايجابي للاستثمار، وتجنبنا للوقوع في المخاطر التي تضرّ بأصحاب المصارف الوقفية.

2.5. أهم التوصيات

- 1) نشر الوعي الوقفي لإحياء سنة الوقف وتطويره وتجديده.
- 2) تفعيل الثقافة الاستثمارية لتنمية الممتلكات الوقفية.
- 3) ربط المشاكل المثارة في مجال الاستثمار الوقفي بمراجعة الاجتهادات الفقهية المتعلقة بذلك.

4) ضرورة تأمين الاستثمار الوقي بتعزيز الضمانات التوثيقية وتحسين الوضعية القانونية.

6. قائمة المصادر والمراجع:

- حردان، ط. (2012). أساسيات الاستثمار، عمان، الأردن: دار المستقبل للنشر والتوزيع.
- الرفاعي، ح. م. (2012). استثمار أموال الصناديق الوقفية بين تأثير المخاطر وتأثر المصارف. قُدّم في أفضل الممارسات والتجارب في مجال المصارف الوقفية، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة.
- حامد خطاب، ح. ا. (2013). ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي. قُدّم في المؤتمر الرابع للأوقاف، المدينة المنورة.
- نزيه، ح. (2018). معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء. دمشق: دار القلم.
- القشيري النيسابوري، م. ب. ا. ا. (2014). صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن عابدين، م. أ. ب. ع. ب. ع. ا. ع. ا. (2011). العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ابن عابدين، دار المعرفة. بيروت: دار المعرفة.
- ابن قدامة المقدسي، م. م. ا. ع. ا. ب. ا. ب. م. ب. ق. (1968). المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة.
- الرماني، ز. ب. م. (2014، مارس 6). استثمار أموال الوقف بين الضوابط الشرعية والجدوى الاقتصادية. استرجع في 9 مارس، 2019، من <https://www.alukah.net/culture/0/67514>
- المصري، ر. ي. (2012). أصول الاقتصاد الإسلامي. دمشق: دار القلم.
- قلعه جي، م. ر. (1988). معجم لغة الفقهاء. بيروت- لبنان: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشريبي، ا. (1994). مغني المحتاج. بيروت: دار الكتب العلمية.
- بدوي، أ. ز. (2015). معجم المصطلحات الاقتصادية. القاهرة، مصر: دار الكتاب المصري.
- ابن نجيم، ز. ا. ب. ا. ب. م. (2010). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار المعرفة.
- أبو الحسين، أ. ب. ف. ب. ز. ا. ا. (1979). معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر.
- أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي، ا. (2010). حاشية الصاوي على الشرح الكبير. دار المعارف.
- الربابعة، أ. ع. ا. (2015). المعايير الشرعية للمؤشرات الإسلامية (دراسة وتحليل). لا يوجد: لا يوجد.
- أبو العباس، أ. ب. م. ب. ع. ا. ث. ا. (2012). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.
- داغستاني، م. ب. ك. ب. م. (1428). القيادة التربوية للمدرسة في ضوء مفاهيم الجودة الشاملة. قُدّم في اللقاء الثاني عشر للإشراف التربوي.
- المسند، م. ب. ع. ا. ب. ع. ا. (1994). فتاوى إسلامية لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - محمد بن صالح بن محمد العثيمين - عبد الله بن. الرياض: دار الوطن للنشر.
- الرازي، ز. ا. أ. ع. ا. م. ب. أ. ب. ع. ا. (1999). مختار الصحاح. بيروت - صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية.
- محمد عبد الحليم، م. (2004). الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه. قُدّم في الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، مسقط، سلطنة عمان.
- إبراهيم، م.، أحمد، ا.، حامد، ع. ا.، محمد، ا. (2016). المعجم الوسيط. القاهرة: دار الدعوة.
- الفيروزآبادي، م. ا. أ. ط. م. ب. ي. (2005). القاموس المحيط. بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- شحاته، ح. ح. (2017). الضوابط الشرعية لاستثمار الأموال الوقفية. القاهرة: ورقة بحثية.

7. الهوامش:

- 1- ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، مادة (ثمر)، ج1، ص388.
- 2- الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5: 1420هـ / 1999م، مادة (ثمر)، ص50.
- 3- حسن محمد الرفاعي، استثمار أموال الصناديق الوقفية بين تأثير المخاطر وتأثر المصارف، بحث مقدّم إلى مؤتمر دبي الدولي للأوقاف "أفضل الممارسات والتجارب في مجال المصارف الوقفية"، مؤسسة الأوقاف وشؤون القصر، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، 15/02/2012م - 14، ص03.
- 4- بدوي أحمد زكي، معجم المصطلحات الاقتصادية، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ص152.
- 5- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ص100.
- 6- طاهر حردان، أساسيات الاستثمار، دار المستقبل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1: 2012م، ص13.
- 7- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (وقف)، ج6، ص135.
- 8- الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية - بيروت، مادة(وقف)، ج2، ص669.
- 9- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8: 1426 هـ - 2005 م، مادة(وقف)، ص860.
- 10- ابن نجيم، البحر الرائق، دار المعرفة، بيروت، ج5، ص202.
- 11- الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الكبير، دار المعارف، ج4، ص97.
- 12- الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، ط1: 1415هـ - 1994م، ج3، ص522.
- 13- ابن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر- بيروت، ط1: 1405هـ، ج6، ص206.
- 14- رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الشروط - باب الشروط في الوقف 982/2- رقم 2586 ، وفي الوصايا، باب الوقف كيف يكتب (3/1019- رقم (2620) ، ورواه مسلم في الوصية - باب الوقف 3/1255- رقم 1632.
- 15- رواه النسائي في سننه ، كتاب الإحباس - باب حبس المشاع 6/232 ، وابن ماجه في سننه ، كتاب الصدقات ، باب من وقف 2/801. وهو صحيح الإسناد على شرط الشيخين.
- 16- محمد عبد الحليم محمود، الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريع، بحث مقدم إلى الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقدة بمسقط (سلطنة عمان)، 9-11/3/2004م، ص23.
- 17- حسن السيد حامد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، بحث مقدم للمؤتمر الرابع للأوقاف، المدينة المنورة، 1434هـ- 2013م، ص05.
- 18- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة(ضبط)، ج3، ص386.
- 19- الرازي، مختار الصحاح، مادة (ضبط)، ص182.
- 20- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضبط)، ج7، ص340.
- 21- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، ص533.
- 22- حسن السيد حامد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، ص04.
- 23- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (شرع)، ج3، ص262.
- 24- الرازي، مختار الصحاح، مادة(شرع)، ص163.
- 25- محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط2: 1408هـ -

- 1988م، ج1، ص311.
- 26- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عين)، ج4، ص191.
- 27- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص447.
- 28- الرازي، مختار الصحاح، مادة (عين)، ص222.
- 29- أسامة علي الفقير الربابعة، المعايير الشرعية للمؤشرات الإسلامية (دراسة وتحليل)، ص04.
- 30- محمد بن كامل بن محمد داغستاني، القيادة التربوية للمدرسة في ضوء مفاهيم الجودة الشاملة، ورقة عمل مقدمة في اللقاء الثاني عشر للإشراف التربوي 26 - 28 / 4 / 1428هـ، ص22.
- 31- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قصد)، ج5، ص95.
- 32- ابن منظور، لسان العرب، مادة (قصد)، ج3، ص353.
- 33- رفيق يونس المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي، دار القلم - دمشق، ط6: 1433هـ - 2012م، ص14.
- 34- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (مول)، ج5، ص285.
- 35- ابن منظور، لسان العرب، مادة (مول)، ج11، ص635.
- 36- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1، ص1059.
- 37- نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم - دمشق، ط1: 1429هـ - 2008م، ص288.
- 38- عجيلة محمد، عبد النبي مصطفى، بن نوي مصطفى، استثمار الأوقاف وضوابطه الشرعية؛ مع الإحالة لحالة الجزائر، معهد العلوم الاقتصادية والتسيير والتجارة، المركز الجامعي غرداية، الجزائر، ص05.
- 39- حسن السيد حامد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص20-22.
- 40- مسلم، صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة - بيروت، كتاب الإيمان، باب قول النبي من غشنا فليس منا، حديث رقم: 295، ج1، ص69.
- 41- فتاوى إسلامية لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - وفضيلة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين - وفضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين - تحقيق: محمد بن عبد العزيز المسند، ج2، ص861.
- 42- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم: 4207، ج5، ص56.
- 43- عجيلة محمد وآخرون، استثمار الأوقاف وضوابطه الشرعية؛ مرجع سابق، ص05.
- 44- المرجع نفسه.
- 45- حسن السيد حامد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص22.
- 46- المرجع السابق، ص05.
- 47- ابن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، د. ط. د. ت. ن، ج1، ص115.
- 48- ابن قدامة، المغني، ج6، ص28.
- 49- حسن السيد حامد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص23.
- 50- عجيلة محمد وآخرون، استثمار الأوقاف وضوابطه الشرعية؛ مرجع سابق، ص05.
- 51- المرجع السابق، ص23.
- 52- حسن السيد حامد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص23.
- 53- عجيلة محمد وآخرون، استثمار الأوقاف وضوابطه الشرعية؛ مرجع سابق، ص05.
- 54- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: قرار رقم: 63 (7/1) بشأن الأسواق المالية، مجلة المجمع (ع 6، ج2 ص 1273 والعدد السابع ج 1 ص 73 والعدد التاسع ج2 ص5)، بتاريخ: 7-12 ذي القعدة 1412هـ، ج1، ص66.
- 55- حسن السيد حامد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص24.

- 56- عجيلة محمد وآخرون، استثمار الأوقاف وضوابطه الشرعية؛ مرجع سابق، ص 05-06.
- 57- عجيلة محمد وآخرون، استثمار الأوقاف وضوابطه الشرعية؛ مرجع سابق، ص 06.
- 58- المرجع نفسه، ص 06.
- 59- المرجع السابق، ص 06.
- 60- ينظر: حسين حسين شحاتة، الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الوقف، ص 13-14. حسن محمد الرفاعي، استثمار أموال الصناديق الوقفية بين تأثير المخاطر وتأثير المصارف، مرجع سابق، ص 14.
- 61- زيد بن محمد الرماني، استثمار أموال الوقف بين الضوابط الشرعية والجدوى الاقتصادية، موقع شبكة الألوكة: <https://www.alukah.net/culture/0/67514>، تاريخ التصفح: 2019/03/09. الساعة: 11:35.
- 62- حسين حسين شحاتة، الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الوقف، مرجع سابق، ص 14.
- 63- زيد بن محمد الرماني، استثمار أموال الوقف بين الضوابط الشرعية والجدوى الاقتصادية، مرجع سابق.
- 64- حسين حسين شحاتة، الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الوقف، مرجع سابق، ص 14.
- 65- زيد بن محمد الرماني، استثمار أموال الوقف بين الضوابط الشرعية والجدوى الاقتصادية، مرجع سابق.
- 66- حسين حسين شحاتة، الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الوقف، مرجع سابق، ص 14.
- 67- حسن محمد الرفاعي، استثمار أموال الصناديق الوقفية بين تأثير المخاطر وتأثير المصارف، مرجع سابق، ص 15.

آداب الرد العلمي في النوازل الفقهية

رد ابن مرزوق التلمساني (ت: 842 هـ) على الغبريني (ت: 772 هـ) نموذجاً

Etiquette of Scientific Response in Jurisprudential Calamities, Response of Ibn Marzouq al-Talmisani (T.: 842 AH) to Al-Ghubrini (T.: 772 AH) as an example

عبد اللطيف بوقنادل

مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، جامعة وهران 1 (الجزائر)

Boukenadel.abdellatif@univ-oran1.dz

مصطفى عيشوش *

مخبر الدراسات الشرعية، جامعة تلمسان، (الجزائر)

aboloai41@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/31 تاريخ القبول: 2021/10/19 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: إن المقصود من الردود العلمية هو الأخذ بيد المرردود عليه إلى الصواب بما يراه الرادُّ من وجهة نظره؛ ومن أبرز العلماء التلمسانيين الذين اهتموا بالفقه ونوازله والردود، الشريف التلمساني والمقري وابن مرزوق. وبعد قراءتي لما كتبه العالم أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسى المتوفى سنة 914هـ في كتابه الفذ (المعيار المعرب)؛ وبالتحديد في فصل (فتوى التلمسانيين الشريف والمقري فيمن أوصى بثلاث ماله واشترط أنه لا يرجع في وصيته ورد الغبريني عليهما وانتصار ابن مرزوق لهما) انقذ في ذهني كتابة هذا المقال المعنون بـ (آداب الرد العلمي في النوازل الفقهية، رد ابن مرزوق على الغبريني أنموذجاً). والهدف من هذه الورقة البحثية إبراز تحلي علمائنا المالكية بآداب الرد العلمي، ومن أهم نتائجه أن يتربى الجيل المعاصر على تلكم الآداب التي اتصف بها علماء الأمة في مجال الردود العلمية والاختلافات الفقهية. **الكلمات المفتاحية:** آداب؛ الرد؛ النوازل؛ ابن مرزوق؛ الغبريني.

Abstract : What is meant by scientific responses is to take the respondent's hand to what is correct according to what the respondent sees from his point of view. Among the most prominent Tlemcenian scholars who were concerned with jurisprudence, its issues and responses, is Alchirif Tlemceni, Almakari, and Ibn Marzouk. After reading what the scientist Abu Abbas Ahmed bin Yahya Al-Wenchrisi, who died in 914 AD, wrote in his book, 'Almayar Almoarrab', specifically, in the chapter "The Fatwa of the two Tlemcenians, Alchirif and Almakari, who bequeathed one-third of his money and stipulated that he does not return to his will, Al-Ghubrini's response to them and Ibn Marzouk's victory for them". This led me to write this article entitled (Ethics of the scientific response in jurisprudential calamities, Ibn Marzouk response to Al-Ghubrini as a model). The main goal of this research paper is to highlight the embodiment of our Maliki scholars with the etiquette of scientific response. One of its most important results is that the contemporary generation is brought up on those manners that characterize the nation's scholars in the field of scientific responses and jurisprudential differences.

Keywords: Etiquette; The response; Cataclysms; Ibn Marzouk; Dusty.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

تُعَدُّ الردود العلمية بين العلماء مظهراً من مظاهر التحرك العقلي والتحرر الفكري والوعي الحضاري، ولقد عرفت حاضرة تلمسان انفتاحاً في هذا المجال لما زحرت به من كبار العلماء المبرزين في جميع العلوم العقلية والنقلية إضافة إلى ارتفاع مستوى التعليم فيها وتوفر المناخ العلمي العام في الزوايا والمساجد والمدارس؛ فأنجبت تلمسان في عهدها الزاهرة أعظم الفقهاء الذين عرفتهم الجزائر تدريساً وتأليفاً واجتهاداً في علم الفقه فهما وتنزيلاً وتفناً في علم الجدل والردود العلمية. والذين أسهموا بتراثهم في ازدهار علم النوازل الفقهية والفتاوى والردود؛ مما ترك نشاطاً نقدياً وحيوية ثقافية وازدهاراً للحركة الفكرية والعلمية وأثراً جلياً في الكتابة التاريخية عن مدينة تلمسان، وكان لهم إشعاع علمي بلغ الآفاق وأضاء في مختلف المذاهب الإسلامية بُلَّة المذهب المالكي.

1.1. أهمية البحث:

لا ريب أن المقصود من الردود العلمية هو رد المردود عليه إلى الصواب بما يراه الرأى من وجهة نظره؛ ويدخل ذلك في جهود علماء الأمة في صيانة الشريعة أصولاً وفروعاً، ويتفرع عن مبدأ النصيحة لأئمة المسلمين في صورة العلماء والأمراء.

ومن أبرز العلماء التلمسانيين الذين اهتموا بالفقه ونوازله والردود، الشريف التلمساني والمقري وابن مرزوق والونشريسي والمغيلي وغيرهم. وبعد قراءتي لما كتبه العالم أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى سنة 914هـ في كتابه الفذ (المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب)؛ وبالتحديد في فصل (فتوى التلمسانيين الشريف والمقري فيمن أوصى بثلاث ماله واشترط أنه لا يرجع في وصيته ورد الغبريني عليهما وانتصار ابن مرزوق لهما) انقدح في ذهني كتابة هذه الورقة البحثية المعنونة بـ(آداب الرد في كتب النوازل، رد ابن مرزوق على الغبريني أنموذجاً).

2.1. إشكال البحث:

سيجيب البحث عن إشكال مفاده، ما هي آداب الردود العلمية عند علماء حاضرة تلمسان؟ وهل كان لها أثر في تنشيط الحياة الفكرية عندهم؟

3.1. الهدف من البحث:

الهدف من هذه الورقة البحثية إبراز تحلي علمائنا المالكية بآداب الرد العلمي، ومن أهم نتائجه أن يتربى الجيل المعاصر على تلكم الآداب التي اتصف بها علماء الأمة في مجال الردود العلمية والاختلافات الفقهية.

لقد اهتم العلماء بذكر آداب العلم عمومًا، ووضع علماء المناظرة و الردود والجدل جملة من الآداب

ألزموا المختلِّفين بها؛ محافظة على سلامة الإطار العلمي النَّزيه، وتحقيقًا للغرض منها.

4.1. المنهج العلمي المتبع:

لقد سلكت في هذه الورقة البحثية منهج التتبع والاستقراء لما كتبه المقري والشريف وابن مرزوق والغبريني في هذه الفتيا مع اتباع منهج التحليل.

5.1. خطة البحث:

لما كانت المناقشات حول هذه الفتيا تدور بين أعلام أربعة وهم الشريف والمقري والغبريني وابن مرزوق ترجمت لهم تراجم مختصرة؛ لأن المقصود الأهم من هذه الورقة هو استنطاق آداب الردود العلمية من خلال رد ابن مرزوق على الغبريني.

ولقد حرصت على ذكر موطن الشاهد المراد استخراج آداب الرد العلمي منه؛ لذا عرضت عن ذكر الردود بطولها طلبا للاستيعاب وتجنبنا للتطويل.

وقد قسمت هذه الورقة إلى ثلاثة مباحث:

مقدمة: تتضمن بيان أهمية الموضوع والهدف منه وطرح الإشكال وتوضيح الخطة.
المبحث الأول: في أهمية الردود العلمية في صيانة الشريعة الإسلامية والتعريف بالشريف والمقري و الغبريني وابن مرزوق. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أهمية الردود العلمية في صيانة الشريعة الإسلامية.
المطلب الثاني: التعريف بالشريف والمقري و الغبريني وابن مرزوق.
المبحث الثاني: في تصوير هذه النازلة وذكر آداب الردود المستنطق من صنيع العلامة ابن مرزوق.
المطلب الأول: في تصوير مختصر لفتيا التلمسانيين الشريف والمقري.
المطلب الثاني: ذكر آداب الردود العلمية المستنطق من صنيع العلامة ابن مرزوق من خلال هذه الفتيا. وفي الأخير توجت هذه الورقة بجملة من أهم النتائج والتوصيات.

2. المبحث الأول: أهمية الردود العلمية في صيانة الشريعة الإسلامية

والتعريف بالشريف والمقري وابن مرزوق والغبريني

1.2. المطلب الأول: أهمية الردود العلمية في صيانة الشريعة الإسلامية:

ترجع أهمية الردود العلمية إلى أن الراد يُكمل ما ابتدأ الأول ويشيد ما أسس، وهذا هو الدافع الذي ألزم أهل القصد الحسن من أهل النظر ليصلحوا الفساد، ويسدوا الخلل. فالرد لا يستلزم النقص، وقد قبل عند الكافة الردود الفقهية في الأمور الاجتهادية ولو على أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- من أكابر الصحابة¹.

بالإضافة إلى أن الرد العلمي المؤدب يُسهم في الحفاظ على متانة الدين ويصونه من كل دخيل أو وهم

أو فساد².

وبناء على ذلك؛ فإن الرد العلمي يساعدنا في الرد على المشككين في الدين الإسلامي الذين يجلبون الأقوال الشاذة والساقطة من تراثنا الفقهي محاولة منهم لضرب مبادئنا وقيمنا، والذين يتهمون الإسلام بالتناقض والتخلف والرجعية؛ "فإن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، وهي: الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها في الكتاب، وبيانها في السنة، ومكمله ثلاثة أشياء، وهي:

الدعاء إليه بالترغيب والترهيب.

وجهاد من عانده أو رام إفساده.

وتلافي النقصان الطارئ في أصله.

وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال"³.

كما أن الرد العلمي ضرورة ملحة لتلافي ما قد يصدر من الفقيه من زلل تقتضيه صفته البشرية أو عوامل أخرى؛ لأن أسباب الخطأ العائدة إلى الخلل في المنهجية العلمية تتمثل في:

أ- الاختصار المُخل في نصوص المسائل الفقهية.

ب- الإغراق في تطبيق المنهج بعدم مراعاة الجزئيات والظروف.

ت- التصحيف والتحريف في النسخ.

ث- عدم النقل من المصادر الأصلية.

ج- ضعف التمكن في الفقه، وما يحتاجه من علوم.

ح- التساهل

خ- عدم التنقيح والمراجعة.

د- التعصب المذهبي.

ذ- إهمال التوسع في الاطلاع على فقه الآخرين.

ر- التقصير في تدبر المسائل والأقوال والأدلة.

ز- التصرف في نقل الأقوال دون مراعاة لمطابقة المعنى المنقول لمُراد القائلين.

وهناك أسباب للخطأ عائدة للطبيعة البشرية، وهي الجهل، النسيان، الوهم، السهو⁴.

فالرد العلمي صمام أمان للزلل الواقع بحيث لا تجتمع الأمة عليه.

- كما أنه يعطي الفقه جمالية ورونقا، ويظهره في حلة وثوب جديد أحسن مما كان عليه؛ فمن المظاهر الناتجة عن الردود العلمية تكميل النقص في الكيفية بتكميل النقص في الصنعة التأليفية، ومن ذلك: حسن التبويب والترتيب، حذف المكررات، حذف الزيادات غير المتعلقة بالموضوع، أو غير المهمة فيه، اختصار المُطَوَّلَات، تجويد نظم العبارات، تدوين دلائل الفروع، تدوين الفقه المقارن⁵.

كما أن للرد العلمي آثارا طيبة على التصنيف وطرائقه وحركته، ومن ذلك:

أ- تولد مجالات بحثية في التصنيف.

- ب- إصلاحُ نصوص المدونات، وتحقيق عزو الروايات، وعرض ما احتوته من الأقوال على الأصول والمقاصد لتقييمها قبولاً أو رداً.
- ت- تمحور الجهود الفقهية حول كتب التحرير والتنقيح، والاهتمام بآراء مؤلفيها.
- ث- تجديد طريقة عرض المعلومة لتسهيل وصول الباحث إلى مبحثه⁶.
- ج- كما أن للرد العلمي آثاراً طيبة على المعرفة، ومن ذلك:
- ح- تقويم طرائق الدرس والتعلم.
- خ- تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم.
- د- زيادة الثقة بالمؤلفات المهمة بالردود، واعتمادها في البحث والإحالة.
- ذ- رفع الإشكالات الواردة في فهم النصوص.
- ر- دفع الشبهات، بالتوجيه إلى الفهم الصحيح.
- ز- تفتح المدارك، وسعة الأفق في التفكير⁷.

2.2.2. المطالب الثاني: التعريف بالشريف والمقرئ وابن مرزوق والخبريني :

2.2.2.1. التعريف بالشريف التلمساني :

هو: محمد بن أحمد بن علي بن يحيى بن محمد الشريف الإدريسي الحسني، أبو عبد الله، ويُعرف بالشريف التلمساني، ولد سنة 710 هـ وقيل: 716 هـ كان علامةً فقيهاً محققاً نظاراً أصولياً متفنناً، ذا وجهة وقدر ومهابة، أميناً مأموناً، إمام مالكية في وقته، له اليد الطولى في معرفة الخلافات، وقد وصفه الخطيبُ ابنُ مرزوق بالاجتهاد المطلق، تولى قضاء غرناطة، من مؤلفاته: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ومثار الغلط في الأدلة، وشرح جمل الخونجي، توفي بغرناطة سنة 771 هـ⁸.

2.2.2.2. التعريف بالمقرئ :

محمد بن محمد بن أحمد التلمساني، الشهير بالمقرئ، أحد محققي المذهب الثقات، وأكابر فحول، وصل درجة الاجتهاد المذهبي، والتميز بين الأقوال، كان آية في الحفظ، وكثرة مادة العلم، توفي سنة 758 هـ. له مشاركة تامة في العلوم، وأما تأليفه فكثيرة، منها: كتاب القواعد، حاشية على مختصر ابن الحاجب الفرعي⁹.

2.2.2.3. التعريف بابن مرزوق:

ابن مرزوق هو: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي، التلمساني، أبو عبد الله، ويعرف بحفيد ابن مرزوق، وقد يختصر بابن مرزوق، الإمام المشهور، الحجة، الفقيه، الأصولي، المفسر، المحدث، أجمع الناس على فضله من المغرب إلى الديار المصرية، اشتهر فضله في البلاد، ولد عام ستة وستين وسبعمائة، (766 هـ)¹⁰.

قال المازوني في أول نوازله: شيخنا الإمام الحافظ بقية النظار والمجتهدين ذو التأليف العجيبة والفوائد الغربية مستوفي الطالب والحقوق¹¹.

تأليفه كثيرة منها: (نهاية الأمل في شرح جمل الخونجي) و(الدليل المومي في ترجح طهارة الكاغد الرومي)، و(النصح الخالص في الرد على مدعي رتبة الكامل للناقص) وغيرها كثير¹².
وله تأليف كثيرة لم تكمل منها: المتجر الرياح والسعي الرحب الفسيح في شرح الجامع الصحيح، و(المنزع النبيل في شرح مختصر خليل)¹³.
توفي عام اثنين وأربعين وثمانمائة و(842هـ)¹⁴.

4.2.2. التعريف بالغبريني :

هو أبو القاسم أحمد بن أحمد بن أحمد (ثلاثاً) الغبريني البجائي. أجازه من الغرب أبو عبد الله الكناني وأجازه من الديار المصرية الحافظ عبد المؤمن الدمياطي وشيخ الإسلام محمد بن علي بن دقيق العيد وعلي العراقي كما أخذ عن أبي جعفر بن الزبير وابن هرون وابن عربون وابن عبد السلام.

وأخذ عنه جماعة من علماء تونس كالقاضي أبي مهدي عيسى الغبريني وابن عبد السلام وطبقته وأبو عبد الله الفلشاني. كما أخذ عنه البرزلي وأبو الطيب بن علوان وابن القرشية ومحمد المعروف بابن الحاج ويحيى الأصبحي المغربي المالكي.

لم تذكر كتب التراجم سنة ولادته ولكنه كان حياً سنة 772هـ. كان مقرئاً، وقد ترجم له ابن الجزري في كتابه (غاية النهاية في طبقات القراء). (ابن الجزري. 1930: 29/2). كما تولى الفتيا والخطابة بتونس وخلفه ابن عرفة في خطة الخطابة. وهو من بيت علم ودين، فهو وَلَدُ أَبِي العباس الغبريني صاحب (عنوان الدراية) وقاضي بجاية.

قال ابن الجزري: "شيخ تونس من الغرب ومسندها في وقتنا... وهذا لعمرى شيخ يعز وجود مثله في وقتنا"¹⁵.

وصفه الونشريسي بقوله: "الشيخ الأوحى الخطيب الأعراف أبو القاسم الغبريني"¹⁶. قال محمد مخلوف: "قاضي الجماعة، فقيه تونس وعالمها وإمامها وخطيبها بجامع الزيتونة ووالده مؤلف (عنوان الدراية) كان علامة فاضلاً عالماً عاملاً"¹⁷.

توفي بعد سبعين وسبعمائة سنة 772 هـ .

3. المبحث الثاني: في تصوير هذه النازلة وذكر آداب الردود المستنطقة من صنيع العلامة ابن مرزوق

1.3. المطلب الأول: في تصوير مختصر لفتيا التلمسانيين الشريف والمقرئ :

يتبين تصوير النازلة من النظر في السؤال الموجه إلى العالمين التلمسانيين الشريف والمقرئ، ونصه: "وسئل الشيخان الشامخان الإمامان العالمان الفاضلان الكاملان السيدان: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي الشريف التلمساني وَبَلَدِيَّهِ الفقيه القاضي أبو عبد الله محمد بن أحمد المَقْرِي بما نصه: الحمد لله، سيدي رضي الله عنكم، ما تقولون في رجل أوصى لرجل عند سفره، بثلاث ماله إن توفي، وذلك لسلف أسلفه إياه، واشترط في الوصية أنه لا يرجع فيها، ومتى رجع فيها كان تأكيداً وتجديداً للوصية المذكورة، ثم

بعد انفصاله عن محل الوصية أشهد على نفسه بالرجوع عنها وأبطل حكمها والعمل بها، وأوصى بها للفقراء والمساكين والقراء بجامع نفطة، هل يصح له الرجوع في الوصية أم لا؟¹⁸

ومجمل القول في جواب الشيخين أنهما أفتيا بنفاذ وصيته الثانية ورجوعه عن الأولى، قال الشريف: "الأظهر أن له الرجوع في ذلك، وأن الوصية للفقراء نافذة".¹⁹ واستدل على ذلك بجملة من الأدلة والعلل، وقال المقري: "فإذا كانت هذه الوصية عندي باطلة صحت وصية الفقراء والمساكين وحدها من غير مزاحم لها، هذا ما عندي".²⁰ وتورك في ذلك على حجج وعلل، بينما ذهب الغبريني إلى عكس ذلك، وهو نفاذ وصيته الأولى وبطلان وصيته الثانية قائلا: "فليس ثم إلا وصية واحدة التزم الموصى أن لا يرجع عنها ولم يرجع...، فظهر أن جوابهم على المسألة على الأقوال المذكورة ساقط غير صحيح"²¹.

بينما ذهب ابن مرزوق إلى الانتصار للشيخين (الشريف والمقري) بجلب نصوصهما وما رد به الغبريني عليهما وقام ابن مرزوق بالرد التفصيلي عن كل دليل بما رآه من الصواب. ولقد أثنى ابن مرزوق على جواب الشيخين (الشريف والمقري) بمثل قوله: "هذا كلام من حقق ما يقول، وألم بالفروع والأصول، وجمع بين طرفي المعقول والمنقول، هذا، وكان هو وصاحبه على أوفاز، وبحال سفر وانحفاز، فلم يراجعا على ما أخبر به المستفتي كتاباً، ولا أخرا عن وقت السؤال جواباً".²² والذي يهمننا في هذه الورقة البحثية هو استنطاق آداب الرد من خلال مناقشة ابن مرزوق للغبريني.

2.3. المطلب الثاني: ذكر آداب الردود العلمية المستنطق من صنيع العلامة ابن مرزوق من خلال هذه

الفتيا:

لا ريب أن ابن مرزوق بلغ الدرجات العليا في مقامات الأدب في الرد، وقد تجلى ذلك في جملة من الخصال الرفيعة والتصرفات النبيلة التي تنم عن حس تربوي وزهد وورع؛ هدفه في ذلك طلب رضا الله تعالى والدار الآخرة. ومن بين تلكم الآداب التي تحلى بها الإمام ابن مرزوق:

2.3.1. الاستعانة بالله والتجرد من الغرور:

إن الاستعانة بالله أحد شقّي الدين المبينة في قوله تعالى (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)²³. ومن نماذج تحليه بهذا الأدب قوله رحمه الله: "فقلت، والله المستعان، وعليه التكلان"²⁴.

2.3.2. استحضار مقام التبرك والتهيؤ:

وذلك بتصديره الرد بإسناد حديث ((كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يَبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَقْطَعُ))²⁵، قال: ويروى: أجدم، وهو بمعناه.

ومن ذلك، البداية بالحمدلة والصلاة على نبينا الكريم وعلى آله وأصحابه وتابعيه وعلماء الأمة. وهذا يدخل ضمن التأدب مع الله وسيدنا رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - ومع العلم وأئتمته وأهله.

2.3.3. مقام التأدب مع الشارع:

التأدب مع الله تعالى بالاستخارة في الرد أو عدمه: قال رحمه الله تعالى: "فاستخرت الله وأقدمت بعد

الإحجام".²⁶، وبلاستخارة يندفع التردد الذي كان واقعا أو متوقعا، وقد أحس بذلك ابن مرزوق حيث قال: "نازعتني نفسي في الخوض معهم فيها (يقصد النازلة)، والنظر فيما فيها والتدبير لمعانيها فدافعتها لعلمي بتقصيرها"²⁷.

4.2.3. لزوم الأدب الجَم في الرد:

من أدبه مع الغبريني أنه يخاطبه بالسيد الفاضل و"سيدنا"، "سيدنا الفقيه"، "سيدنا الخطيب"²⁸، ومن ذلك قوله: "عجباً من هذا الفاضل المشهور الفضيلة المعروف الأمانة، كيف لم يسلك مسلك أهل النظر، ولا جرى على المصطلح عليه عند أرباب المناظرة، ولا تحصن من ورود المطالبات، ولا تدرع لرشق نبال المؤاخذة، وقع صوارم الانتقادات:

وَمَنْ ظَنَّ مِمَّنْ يُلَاقِي الْخُرُوبَ ... بِأَنْ لَا يُصَابَ فَقَدْ ظَنَّ عَجْزاً"²⁹.

ومن الأدب مع الشيوخ أنه يوظف مقامهم ومكانتهم لنفي ما لا يليق بهم وما لا يحسن ظنه بهم، كقوله دفاعاً عن الشريف: "ومن عرف قدر الرجل ومقامه وتقدمه في العلوم، وأمانته وانفراده بالتبريز في علم القياس والجدل خصوصاً، لَمْ يُجَوِّزْ عليه مثل هذا الذي لا يخفى على المبتدئين وأقل المتعلمين المشتغلين"³⁰.

ومن بديع ما قال ابن مرزوق معبراً عن شدة لزومه طريق الأدب مع الكبار نقده للغبريني حينما قال: "قوله: عند من حقق النظر وتكلم بإنصاف"، فرد عليه ابن مرزوق بقوله: "قلنا: هذا مشترك الإلزام ومعارض بمثله، ولعمري إن من نظر بهذه الصفة لكلام الرجلين علم أنهما قد حققا النظر، ودققاه وظهر له شفاف إحدى الجهتين، والتقدم على الغير من غير مِين"³¹.

ومن ذلك دفاعه عن الشريف والمقري وثناؤه عليهما عند قول الغبريني: (ولم يؤثر خلاف الهوى على الائتلاف)، فرد عليه ابن مرزوق قائلاً: "قلت: هذا مما أحاشي عن الجواب عنه قلمي، وأصون عن مقابلته بمثله كلمي، فأحد خصمه وهو المقري رحمه الله لقي الله وقد قدم على ما قدم، ولقد كان عفا الله عنه معلوم القدر، مشهور الذكر بالخير، بعيداً عن أن يطنن به إيثار الهوى في حكم شرعي وإرادة تفريق الائتلاف في أمر ديني، فلقد تبعه بعد موته في حسن الثناء وصالح الدعاء، ما يرجع له النفع به في يوم اللقاء، ودار الجزاء، وعوارفه معلومة عند الفقهاء، مشهورة بين الدهماء، فظان به هذا الظن هو المسؤول عنه، وأما الشريف فمقامه معروف، وتصانيفه الشاهدة له بالأمانة والتقدم حاضرة، ومن ادعى شفوفاً عليه فليتجرد للنظر في مصنفاته وهو أكفل بالجواب عما ظن به الآن واللائق بسيدي وكبير بيته، وشريف منصبه وخطته غير هذا، ففي علمه الكريم ما في هذا الظن، فكيف بمن أضاف شرف العلم والعمل والبيت؟ اللهم غفراً.

ثم ماذا يحملهما على ارتكاب الهوى حكماً في المسألة؟ فانتقد عليهما أم أجابا فيهما جواباً فرد عليهما، والله أعلم بما تُكِنُّه الضمائر، وأعوذ بالله من أكذب الحديث، وهو الظن الخبيث...، والله أعلم بقصدتهما، والحق معلوم، وطريق الملامة غير مذموم، ومحسن الظن ليس بملوم"³².

وقال ابن مرزوق مدافعا عن الشريف والمقري: "قوله: (ويسلك بُنَيَاتِ الطريق، ويترك سلوك المسلك الفج العميق)، هكذا إيجاب مثل هذين الرجلين، وإنما سلكا قولاً، فهل أداهما ترجيح الدليل، والله أعلم بسالك بُنَيَاتِ الطريق، وهو المطلع على نيات الجميع، وقد تركنا كثيراً من مناقشة هذا السيد الفاضل في جوابه، ومطالبته مما لا يختص بكلامه مع الرجلين"³³.

ومن أدب ابن مرزوق مع العلماء أنه لما حلى المشايخ الثلاثة دعا بأن ينفع الله بهم مقدما إياهم في الدعاء ومؤخرا نفسه -رحمه الله-، فقال: "نفع الله بجمعهم وإيائي"³⁴.

ومن ذلك حظه الغبريني على الوقوف عند أقوال الفقهاء وعدم تجاوزها وهذا يتضمن احترام أقوالهم، قال ابن مرزوق: "فإن وقفت يا سيدنا الفقيه على كلام الأئمة فقف معه، واعلم أن من اعترض اعترض عليه"³⁵.

ومن احترام أهل العلم الإمام بكلامهم في المسألة الواحدة لاجتناب الوهم، قال ابن مرزوق: "ومن أَلَمَّ بكلام الأئمة على ذلك ضرورة"³⁶.

2.3.5. مقام التواضع:

وهذا الأدب مرتبط بمبدأ لزوم الآداب عامة، فلا بد من التواضع لقبول الحق، أما المتكبر فإن كبره يمنعه من سماع الحق وقبوله. فينبغي للراد أن يتواضع للمردود عليه حتى يقبل منه كلامه، ولا يرى لنفسه منة عليه، وكذلك ينبغي للمردود عليه التواضع للراد، فلا يرى نفسه أعلم منه، وكل هذا طريق لقبول الحق.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى - : «لا يَطْلُبُ أَحَدٌ هَذَا الْعِلْمَ بِالْمَلِكِ وَعِزِّ النَّفْسِ فَيَفْلَحَ ، وَلَكِنْ مِنْ طَلْبِهِ بِذُلِّ النَّفْسِ وَضِيقِ الْعَيْشِ وَخِدْمَةِ الْعُلَمَاءِ أَفْلَحَ»³⁷

ومن تواضع ابن مرزوق تعريفه بالسائل والثناء عليه في قوله: "فإن بعض إخواني ممن شملني وإياه وصف القربة، وجمعنا في ذات الله المعرفة والمحبة، فواضني في نازلة من المسائل الفقهية، وفرع من فروع أحكام الوصية، وشرح لي بعض ما وقع فيها بين أئمة الوقت وفقهائه، ممن يعتمد على ما يتلقى من العلوم من تلقائه..."³⁸.

وصف السائل بأنه من إخوانه ممن تربطه به رابطة العبادة والمعرفة والمحبة، وأنه فواضه وشرح له بعض ما وقع في هذه النازلة. ولما انقدحت فكرة الخوض في هذه النازلة لدى ابن مرزوق دافعها وعلل ذلك بقوله: "لعلمي بتقصيرها"، وهذا منه تواضع وإلا فإنه إمام علامة.

ومن تواضعه قوله عن مشاركته في النقاش حول هذه النازلة: "وضربت مع القوم بسهم وإن لم أكن لهذا العمل أهلاً"³⁹. وقوله في نهاية المناقشة مع الغبريني: "وها هنا انقضى كلامنا مع هذا السيد الفاضل بحسب ما أدى إليه نظري الذي لا أثق والله بصوابه، ولا أعد نفسي من أهل النظر والنجابة، ولكنني كتبت لينظر هل يعمل أو يهمل ويعدل به أن يعدل"⁴⁰.

وهذا شأن الأولياء والعلماء العاملين ينسبون التقصير لأنفسهم؛ امتثالاً لقوله تعالى ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾⁴¹ ، وتأسياً بأشرف المخلوقين ﷺ في قوله: «لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ»⁴².

6.2.3. إعمال العلم بدقائق الزهد والورع والإخلاص في تدوين العلوم:

ومن ذلك أنه لام نفسه حينما دفعته للخوض في الكلام حول هذه النازلة، ويبيّن أن هذه النفس بتأويلاتها وطرائقها برهنت على صحة الخوض في هذه القضية، فقال: "وأشد ما قرع أنوف الأنفس تعريفها بمقاديرها، فلما لم تر مني إلا نكوصاً، أقامت عليّ أدلةً ونصوصاً، وأرتني -والله المُسَلِّم- من مكرها الخفي، أن إبداء ما عندي في القضية هو مقتضى الحق الجلي، ليظهر خطؤه من صوابه، وفرجت لي من وجه البر مصراعاً من بابه، ورغبنتني في أجره المرجو القبول وثوابه". ويدخل هذا في الإخلاص والنصيحة، وفي هذا الصدد يقول قال الغزالي في العلامات التي يُعرف بها أن دافع الاشتغال بالمناظرة هو التعاون على الحق: "أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل، وبين أظهر الأكابر والسلاطين؛ فإن الخلوة أجمع للفهم، وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق، وفي حضور الجمع ما يحرك دواعي الرياء، ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه، محققاً أو مبطلاً"⁴³.

وهذا دليل على تحليه بروح الإخلاص والنصيحة اللذين إذا فقدت الآداب الأخرى، يقول في ذلك الغزالي: "اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشديد عند الناس وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله، المحمودة عند عدو الله إبليس"، وعدّها منها: الحسد، والتكبر والترفع على الناس، والحقد، والغيبة، وتزكية النفس، والتجسس وتتبع عورات الناس، والفرح لمساءة الناس والغم لمسارهم، والنفاق، والاستكبار عن الحق وكراهته والحرص على المماراة فيه، والرياء وملاحظة الخلق والجهد في استمالة قلوبهم وصرف وجوههم.

وقال إنه يتشعب من كل واحدة من هذه المعدودات ردائل يطول تفصيل آحادها، ومثل لذلك بالأنفة، والغضب، والبغضاء، والطمع، وحب طلب المال والجاه للتمكن من الغلبة، والمباهاة، والأشر والبطر، وتعظيم الأغنياء والسلاطين، والتردد إليهم والأخذ من حرامهم، والتجمل بالخيول والمراكب والثياب المحظورة، والاستحغار للناس بالفخر والخيلاء، والخوض فيما لا يعني، وكثرة الكلام، وخروج الخشية والخوف والرحمة من القلب، واستيلاء الغفلة عليه حتى لا يدري المصلي منهم في صلاته ما صلى وما الذي يقرأ، ومن الذي يناجيه، ولا يحس بالخشوع من قلبه، مع استغراق العمر في العلوم التي تعين في المناظرة، مع أنها لا تنفع في الآخرة من تحسين العبارة وتسجيع اللفظ وحفظ النوادر إلى غير ذلك من أمور لا تحصى⁴⁴.

7.2.3. مبدأ نصرة المطيب وتصحيح نظر من جانب الصواب:

ويعدّ هذا الأدب من ثمار الإخلاص وأداء واجب النصح الذي يعتبر أحد أهم البواعث في الرد قصد

نصرة الحق، فيكون قصد كل منهما نصرة الحق وإيضاحه وإثباته ولو على يد المردود عليه دون المغالبة. ويبي أمره على النصيحة لدين الله والذي يرد عليه عليه؛ لأنه أخوه في الدين.

من ذلك أن ابن مرزوق بين سبب خوضه في هذه النازلة قائلاً: "ورأيت من تحامل الفقيه الخطيب أبي القاسم عن الأخوين أبوي عبدالله ما حرك ما عندي، فبالغت في الانتصار والله يغفر لي جهدي، إذ رأيت ما لا صبر عليه من التخبط لهما والتوهيم، والتضعيف والتسقيم، فيما هو - عليم الله - جار على المنهج القويم، والطريق المستقيم...."⁴⁵.

ومن ذلك أنه يتصدى لبيان وجه استدلال الشريف أو المقري بمزيد بسط دفاعاً عن صوابهما، كقوله: "ولنا أن نقرر عنه هذا الدليل بأبسط من هذا فنقول: لا شك أن الرجوع وأن لا رجوع نقيضان... إلخ"⁴⁶.

8.2.3. الاعتراف لأهل الفضل بما لهم من الفضائل:

فهو يصف المشايخ الذين الثلاثة الذين تكلموا في هذه النازلة (الشريف والمقري والغبريني) بأنهم "أئمة الوقت وفقهائه، ممن يعتمد على ما يتلقى من العلوم من تلقائه، من أهل بلد تلمسان المحروسة، ومن أهل تونس المحوطة دار العلم في الحديث والقديم الموجب لأهلها مزية التفضيل والتقديم"⁴⁷.

ثم خص المشايخ الثلاثة (الشريف والمقري والغبريني) بالثناء فوصف الشريف بأنه الأخ الفقيه "الشريف الفاضل العلامة"، ووصف المقري بالأخ الفقيه "القاضي الفاضل"، ووصف أبا القاسم الغبريني بقوله: "الفقيه المفتي الخطيب الصالح الأتقى"، ووصف أبا الأخير وهو أبو العباس الغبريني بقوله: "شرف القضاة وفخر العلماء وقدوة الفضلاء وواحد الوقت المرحوم أبي العباس أحمد الغبريني البجائي المولد والأصل، التونسي الاستقرار خطيب خلافتها ومفتي حضرتها"⁴⁸.

ويُنزَع من هذه التحلية مقام الإنصاف لأنه حَلَى بِلَدَيْهِ (الشريف والمقري) بأقل مما وصف به الغبريني من الأوصاف وأضاف إلى ذلك تحلية والد الغبريني أيضاً، مع أنهما ليسا من أهل بلده تلمسان. فقد تحرر ابن مرزوق من التحيزات التي تعترى أهل البلد الواحد في نصرة بعضهم بعضاً بلا إنصاف. ولا تصدر هذه الموضوعية في الطرح إلا لمن أُشرب مبادئ العدل والإنصاف.

ومن ذلك أنه حلى من فاضله في هذه النازلة وهو أبو عبد الله بن خلف الله، بقوله: "الفقيه القاضي نخبة الأفاضل، ومجمع الفضائل، الحسيب الأصل الماجد الصدر المشارك"، وذكر أن هذا المفاوض شرح له النازلة على وجهها، وأثار له البحث في فقهاها، وأكد عليه في أن يثبت ما ظهر له سؤالاً وجواباً، ويُنَبِّه على ما يراه فيها خطأ أو صواباً"⁴⁹.

9.2.3. عزو الفضائل إلى أصحابها والأقوال إلى أهلها:

مِمَّا قِيلَ: "مِنْ بَرَكَةِ الْعِلْمِ أَنْ يُضَافَ الْقَوْلُ إِلَى قَائِلِهِ"⁵⁰ من ذلك أنه ذكر أن الذي ذكره بالمسألة هو متولي الحكم فيها، ووصفه بأنه الفقيه القاضي نخبة الأفاضل، ومجمع الفضائل، الحسيب الأصل الماجد الصدر المشارك أبو عبد الله بن خلف الله، وبين أنه قام يشرح له النازلة على وجهها، ويثير له البحث في فقهاها...

10.2.3. التلطف في العبارة:

من ذلك قوله: "وإن كنت في الظاهر قد جفوت فالخير يعلم الله أردت، والبر نويت، وقد يوحش اللفظ وكله وُدًّا".

ولقد أنكر ابن مرزوق عدوله عن اللطف في العبارة في مواطن، ومن ذلك قوله: "أين التلطف المؤلف بين العلماء؟ وتحسين العبارة المتداول بين الفضلاء؟ رأيت بخط والده الإمام أبي العباس أحمد رحمه الله: الرفق يُمنُّ والأناة سعادةٌ .. فاشتأن في رفقٍ تلاقٍ نجاحاً"⁵¹.

وهذا لا يعني أنه لا يصدر منه ما يصف الحقائق العلمية كإبراز التناقض في كلام المردود عليه مثلاً، قال ابن مرزوق: "فإن كلامه صريح في التناقض، لأن قوله أولاً بمنع ما يدعيه علة نص في إلزامه عدم وجود العلة فأول الكلام يقتضي نفي العلة، وآخره يقتضي وجودها حسبما قدرناه"⁵².

ومن ذلك نعت بعض أقواله بالبطلان، قال ابن مرزوق: "وبهذا يظهر بطلان قوله"⁵³. ومن ذلك وصفه أحياناً بالغفلة، كقوله: "ولعل هذا من سيدنا الفقيه غفلة أخرى"⁵⁴. وربما وصف يتعجب من أقواله بمثل قوله: "هذا والله الذي يقضى منه العجب ويحار فيه الذهن ولا يدرى القائل فيه ما يقول المجيب"⁵⁵. وقد بين ما في كلام الغبريني من التدافع كقوله: "هذا الكلام لا يخفى ما فيه من التدافع والمؤاخذه"⁵⁶.

وأحياناً يُظهر العبارة النقدية في قالب من الأمثال والأشعار لتكون أقوى في التعبير عن المقصود، كقوله: "لقد استسمت ذا ورم، ونفخت في غير ضرم، مقامك، والله، في النفوس لما تقرر في الأسماع عندنا أعظم، ومنصبك الذي برزت فيه في منصة التقدم في العلوم والفتوى بحضرة الملك والعلم أضخم". وقد يصفه بأنه قد شنع كقوله: "فكيف تجعله معتبراً عنده حتى تشنع عليه أنه أغفله، وهو قد أهمله، وتقول: إنه لم يتفطن له، وهو قد أطرحه وما أعمله"⁵⁷.

وقوله: "ومن يضع كلامه لينظر، وخطه ليتدبر فحقه أن يحذر وتحذر، فمن طال طولب، ومن سالم سلم، فمن أولى بالشنيع هو أو خصمه الذي جعل بينه وبين ما استدل به عقاب، ومسالك صعاب، فليت شعري من الذي سلك منهما في هذا الموضع المسلك الصعب والدُّلُول، ومن الذي حقق ما يقول"⁵⁸.

كما ينكر على الغبريني شدته في العبارة، كقوله رداً على مقولة الغبريني: (فالمسألة لا يقع لها بالشَّتان، وليس بظاهر القول هدم وثيق البنيان): "قلت: الدعوى ليست من شأن أمثال هذا الإمام، وجفاء القول لا يليق بالفضلاء الأعلام، هلا اعتمد على ما حكاها الشيخ الفقيه المفتي المتفنن القاضي العدل أبو العباس الغبريني في كتابه المسمى بعنوان الدراية من كلام سيدنا وشيخ أشياخنا أبي مدين رضي الله عنه ونفع به: الدعوى من رعونة النفس، ويرحم الله من قال:

وما حسنٌ أن يمدح المرء نفسه .. ولكن أخلاقاً تُمدح

نسب الخطيب لنفسه وثيق البنيان، وغيره لا يقع له بالشَّتان، كان الأليق به أن يتأول أحسن التأويلات ويحمل المحتمل على أحسن الوجوه المحتملات، فكيف والأبحاث الصادرة عن خصميه المشاركين له

في خطته، المشهورين في إقليمهما مثل بل أكثر من شهرته، ظاهرة الصواب، بعيدة عن التدافع والاضطراب، ومن قال سمع:

إذا أنت لم تنصف أخاك وجدته .. على طرف الهجران إن كان يعقل

ليت شعري أيّ بنيان هو الوثيق، أم أي الفريقين أهدى إلى الطريق، كل مدع في نفس الأمر غائب، وغير المنصف من الخصمين ذامٌ لصاحبه وعائب، ولعله هو المخطئ غير الصائب، ولكن مسالك الأبحاث معروفة، وطريق الاستحسان لسالكها مألوفة⁵⁹.

وربما تعجب ابن مرزوق من كلام الغبريني كقوله: "فهذا شيء يعجب منه"⁶⁰.

وقد يستعظم بعض الأقوال كمثل قوله: "ولعمري إن الإقدام على انتزاع مال للفقراء والمساكين قد استحقوه بوجه شرعي لعظيم الخطر بعد حكم حاكم اعتمد على فتوى إمام معتمد حسبما وقفت عليه، لا أدري ما هذا، ولا أقول إلا الخير والله يتولى السر، ويقي الشر، وهو حسبي ونعم الوكيل، هذا آخر ما أمكن كتبه، وبالله التوفيق"⁶¹.

11.2.3. حسن القصد في تدوين الردود والعلوم:

ومن ذلك قول ابن مرزوق: "فالخير يعلم الله أردت، والبر نويت"⁶².

12.2.3. الاعتراف بنسبية الصواب وأنه صواب فيما ظهر للناس لا في نفس الأمر:

ومن ذلك قول ابن مرزوق: "وأكد على في أن أثبت ما ظهر لي سؤالاً وجواباً، وأنبه على ما أراه فيها خطأ أو صواباً"⁶³.

13.2.3. الأمانة العلمية:

ومن الأمانة العلمية نقل الأنقال بنصها بدون تصرف، ومثال ذلك نقله نص السؤال بلفظه قائلاً: "هذا نص السؤال وبالله التوفيق"⁶⁴.

- ومن الأمانة العلمية: طلب التأكد من ثبوت كل قولة إلى قائلها:

ومن ذلك قول ابن مرزوق: "هذا الذي نسب هذا الفقيه الفاضل المعترض للشريف لا أدري من أودعه ولا لسان من أبلغ هذا الكلام المودع في هذه الأوراق المتضمن الجواب عن مسألتنا هذه، أنت تراه وتقرأه حرفاً حرفاً، وتتدبر كلامه معنى معنى، فأين ما يدل على هذا الذي حمل عليه بأحد الدلالات الثلاث؟ وما يضم في النفوس يمتنع علينا العلم به، فكيف يسوغ مثل هذا حتى بنى عليه ما بنى من الاعتراض؟ بصرنا الله بالعيوب، ولطف بنا بمنه، فليس لنا في هذا الفصل كلام إلا إذا تيقنا صدوره عن صاحبه"⁶⁵.

- ومن أمانته العلمية: عزو كل قول إلى قائله حال المناقشة:

ومن دقيق تصرفه وأمانته أنه ينقل الأحاديث وأقوال مالك بسنده المتصل، مثل إسناده حديث "كل أمر

ذي بال" وقول مالك: "قلت: أما أن الشرع جعل تمكن الموصى من الرجوع حكماً من أحكام الوصية فلما حدثنا به جماعة من أشياخنا منهم المعمر شرف الدين يحيى بن أبي الفتوح المصري، حدثنا أبو محمد عبد الوهاب ابن طاهر القرشي هو ابن رواحة، حدثنا أبو الطاهر بن عوف، حدثنا أبو بكر الطرطوشي، أخبرنا أبو الوليد الباجي، أخبرنا القاضي يونس بن مغيث، أخبرنا أبو عيسى محمد بن عبد الله بن يحيى بن يحيى بحق سماعه، من عم أبيه أبي مروان عبد الله بن يحيى بن يحيى قال: قال يحيى: قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا أن الموصى إن أوصى في صحته أو مرضه بوصية فيها عتاقة رقيق من رقيق أو غير ذلك فإنه يغير من ذلك ما بدا له، ويصنع من ذلك ما شاء حتى يموت، وإن أحب أن يطرح تلك الوصية ويبدلها فعل إلا أن يُدبّر مملوكاً، فإن دبر فلا سبيل له إلى تغيير ما دبر"⁶⁶.

وينكر ابن مرزوق على الغبريني ترك العزو "وأين تعيين القائلين، وعزو الأقوال إلى الأئمة المعتمدين، والتأليف المعتبرة عند المفتيين؟"⁶⁷. وقال: "ومن الكمال أن يعزو هذه الأقوال ويسندها، ولكنه حفظه الله معتمد النقل، مقبول القول، معول على فتياه والاحتجاج لقوله لشهرة إمامته وعلو منزلته"⁶⁸.

2.3.14. لزومه الإنصاف:

ميزان الإنصاف تُنخل به الأقوال والتصرفات في المناقشات ويتضح به العدل من التعسف، وقد خرج البخاري في صحيحه موقوفاً على عمّار بن ياسر -رضي الله عنه- قوله: "ثَلَاثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الْإِيمَانَ: الْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ، وَبَذْلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ، وَالْإِنْفَاقُ مِنَ الْإِقْتَارِ"⁶⁹.

وقال الحافظ بن عبد البر: "من بركة العلم وآدابه الإنصاف فيه ومن لم ينصف لم يفهم ولم يتفهم"⁷⁰، ومن ذلك قول ابن مرزوق: "وهذا عند الإنصاف والاعتراف يقبح بمثل هذا السيد الفاضل فإن من يقف على ظاهر أبحاث ودواعي إلزامات يعتقد لأول وهلة صححتها وخطأ من لم يثبت خطؤه، وهذا محذور، والظن ممن تخطط بخطته، وجرى من الهدي والسنن على طريقته، وكان في محله من الشورى ورتبته، أن يعد هذا من غفلته، والله الموفق"⁷¹. وقوله: "من نظر بعين الإنصاف، وأثر الإقرار بالحق والاعتراف، علم ما في هذا الكلام من التحقيق وقدر قدره، وأوجب لقائله شكره"⁷².

ومن إنصافه أنه يعترف بصحة بعض ما قاله الغبريني، ومن ذلك قوله عند قول الغبريني: (وليس من باب تغيير الأحكام، لأنه كان الأصل في الوصية أن لا رجوع): قلت: هذا كلام صحيح فلو سلمنا له قوله كان الأصل في الوصية أن لا رجوع لكننا لا نعقل وصية شرعية إلا وقد سوغ الرجوع فيها فالأصل في الوصية الشرعية قبولها للرجوع"⁷³.

-ومن أقواله التي تبين لزومه طريق الإنصاف، "من نظر بعين الإنصاف، وأثر الإقرار بالحق والاعتراف، علم ما في هذا الكلام من التحقيق وقدر قدره، وأوجب لقائله شكره"⁷⁴.

ويُنصف الغبريني حينما يبين أن حَقَّ المقري أن ينبه في مواضع على ما ينبغي التنبيه عليه، قال: "نعم حق المقري أنه ينبه على ذلك ليسلم من الاعتراض بالإجمال في محل البيان، فالبسطة في الأجوبة والتنبيه على مواضع التقييد فيها ضروري"⁷⁵.

وتارة يدعو الغبريني إلى التأمل، كقوله: "فتأمله يا سيدنا الخطيب وتدبر معناه، وحرر كلامك ومبناه"⁷⁶. ومن ذلك أنه أقرَّ للغبريني بالاجتهاد في الفروع المذهبية، قال ابن مرزوق: "أما الاجتهاد في الفروع المذهبية فما خلت منه البلاد، ولا عدتمه هذه الأمة، هذا سبيلك يا سيدنا الخطيب ومن أجله تصدرت، وبه اشتهرت، ولولا النظر في ترجيح الأقوال والتنبيه على مسالك التعليل ومدارك الأدلة وبيان بناء الفروع على الأصول وإيضاح المشكل وتقييد المهمل، وبيان المجمل، ومقابلة بعض الأقوال ببعض والنظر في تقوية قوتها وتضعيف ضعفها لتعطلت الدروس، وغلقت المدارس، أفللمدارس فائدة غير هذا وتعليمه وإيضاحه للطلبة وتفهمه، ولو لم يكن له وظيف إلا سرد الأحكام ونقل الأقوال لما افتقر إلى المدرس مفتقر أترى يجرى على لسانك في تدريسه غير هذا صباحاً ومساءً وبحثاً وإلقاءً وهما إنما سلكا هذه السبيل ولم يستقل أحدهما في النازلة برأيه بل عول على قول غيره ورجح لغاية وُسْعِهِ ونظره"⁷⁷.

2.3.15. لزوم الرفق في الرد:

الرفق محمود في الأقوال والأفعال، ومن ذلك الردود العلمية، وأصل ذلك حديث النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ»⁷⁸ وقال ﷺ: «إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يُنَزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ»⁷⁹.

ونجد ابن مرزوق طبق منهج الرفق في الرد، وأنكر على الغبريني حينما رآه قد حاد عن هذا السبيل، فقال: "أو أمّن أن ينظر أحد بعين النقد إليه؟ كلا والله، كما تدين تدان! أين التلطف المألوف بين العلماء؟ وتحسين العبارة المتداول بين الفضلاء؟ رأيت بخط والده الإمام أبي العباس أحمد رحمه الله:

الرفق يُمنُّ والأناة سعادةٌ... فاستأن في رفقٍ تلاقٍ نَجَاحًا

وصلوات الله على سيد الخلائق، المرشد إلى أرشد الطرائق القائل: «مَا كَانَ الرَّفْقُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ»، وأن المؤاخذه عليه"⁸⁰.

2.3.16. الاعتذار للمردود عليه حال الخطيئة:

وهذا من أجل ما يتجمل به العلماء وطلبة العلم، قال الفضيل بن عياض رحمه الله تعالى: المؤمن يطلب المعاذير. وقال محمد بن سيرين: "إذا بلغك عن أخيك شيء، فالتمس له عذرا، فإن لم تجد له عذرا، فقل: لعل له عذرا"⁸¹.

وقال حمدون القصار: "إذا زل أخ من إخوانكم فاطلبوا له سبعين عذرا، فإن لم تقبله فلوبكم فاعلموا أن المعيب أنفسكم؛ حيث ظهر لمسلم سبعون عذرا فلم تقبله"⁸².

وقد تجلّى هذا الخلق الإسلامي النبيل في كلام الشيخ ابن مرزوق وتصرفاته، فمن ذلك أنه اعتذر عن الغبريني بأنه بَعْدَ عَهْدِهِ بمطالعة كلام أهل اللسان، قال ابن مرزوق: "وهذا كلام من بَعْدَ عَهْدِهِ بمطالعة كلام أهل اللسان وتحقيقه"⁸³.

ومن ذلك أنه اعتذر عن الغبريني في موضع بقوله: "وفي هذا المحل من النقد والمقابلة بما لا يليق أن يقابل هذا الفاضل من التشنيع ما يجب أن يقبض عنه العنان، وتعلق منه البنان، وتغمض عنه الأجفان، فمقام الرجل من العلم والإمامة لا يجهل، وقدره في ذلك لا ينبغي أن يهمل، ولكنها الغفلات لا تنكر، والجواد يكتبو ويعثر، وجميع ما جلبه من الفروع الفقهية والنصوص المذهبية وإن دلت على سعة حفظه وذكره، وطول باعه واتساع نظره، إلا أنها خارجة عن النظر المقصود، أجنبية عن هذا المنهل المورود"⁸⁴.

4. خاتمة:

لا ريب أن هذه النازلة وما أثمرته من فتاوى الأئمة الأربعة (الشريف والمقري والغبريني وابن مرزوق) وما رد به الأخير على الغبريني بحر متلاطم زاخر بالجواهر والدرر والأصول والقواعد والدلائل والأقيسة والمنطق والجدل والردود المتضمنة للمناهج العلمية والآداب المرعية، ولا تزال تنتظر العناية والرعاية من قِبل الباحثين لاستخراج ما فيها من لآئى ودرر قصد إبراز الحركة الفكرية والنشاط العلمي الذي عرفته حاضرة تلمسان في عهدها المشرقة المزهرة.

ومن أظهر النتائج:

(أ) إن علماءنا المالكية تحلوا بآداب الرد العلمي، وذلك ما سجله الناظر من خلال ردود ابن مرزوق على الغبريني.

(ب) إن ابن مرزوق مثل أنموذجا رائقا وسامقا لعلماء حاضرة تلمسان؛ فقد تحلى بالأدب الجرم في رده على الغبريني بما ظهر من الإخلاص والنصيحة والاعتراف بالفضل والتواضع ومراعاة حرمة الأعراض والرفق في العرض بلطف العبارة وتجنب سيء الألفاظ والحرص على إيضاح الحق وإيصاله والتثبت من نسبة القول أو الرأي والحفاظ على قول المردود عليه، بحيث لم يُغيّر كلامه بما يُحيل المعنى مع العدل والإنصاف والتأني والتأمل والعلم والإلمام بما يُتناقش فيه، مع الاقتصار على موضع الخلل في النقد والرد بلا استطراد أو توسع غير مرضي، بشجاعة أدبية في إبداء الرأي ومع تحديد الخلل المستهدف بالرد وعدم القطع بصحة الرد فيما يدخله الاجتهاد والاحتمال والتماس الأعذار للمردود عليه خصوصاً في الرأي الاجتهادي، ووضوح العبارة عند الرد.

(ج) إن سلوك ابن مرزوق وزهده وورعه تجلى في رده العلمي بحيث أخذ حصة ونصيباً كبيراً من المادة العلمية لمناقشته العلمية للغبريني وهذا ما تجردت منه كثير من الدراسات والردود في هذا العصر.

ومن أهم التوصيات:

(أ) إن هذه الفتيا تستحق أن تفرد بالدراسة العلمية كمذكرة ماجستير ويمكن أن ترقى لتكون عنوان أطروحة دكتوراه.

(ب) إن على الجيل الحديث الاهتمام بترات أسلافنا واستنطاق الأصول العلمية والآداب الشرعية التي تُعد أساس النهضة العلمية الشرعية.

(ج) الاهتمام بتعزيز قيمة الردود العلمية التي صدرت من علماء تلمسان واستخراج ما فيها من فوائد لتكون نماذج يُحتذى بها.

- (د) الاهتمام بتعزيز قيمة ردود علماء حاضرة تلمسان في الرسائل العلمية، فهي مجال تطبيقي مهم لفن الرد العلمي المؤدب.
- (هـ) يمكن أن يُقترح مقرر عن آداب الردود العلمية يُدرس في المرحلة الجامعية؛ قصد تحصين طلبتنا من الآفات في مجال الردود والمناقشات.

5. قائمة المراجع:

1.1.5. الكتب:

- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، (1351هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مصر، مكتبة ابن تيمية.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (1994م)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي.
- ابن غازي المكناسي، (1979 م)، فهرس ابن غازي، الدار البيضاء، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.
- ابن مريم، محمد بن محمد، (2014م)، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- أبو الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد، (س، بدون)، التوبخ والتنبيه، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، القاهرة، مكتبة الفرقان.
- أبو عبد الرحمن السلمي، محمد بن الحسين، (1995م) آداب الصحبة، مجدي فتحي السيد، مصر، دار الصحابة للتراث - طنطا -
- الألباني، محمد ناصر الدين، (1985م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1311هـ)، صحيح البخاري = الجامع المُسنَد الصحيح المختصر من أمور رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسننه وأيامه، تحقيق: جماعة من العلماء، مصر، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (2017م)، المدخل إلى علم السنن، القاهرة - جمهورية مصر العربية، دار اليسر للنشر والتوزيع، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- التبريزي، محمد بن عبد الله، (1985م) مشكاة المصابيح، للخطيب التبريزي، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي.
- التنبكتي، أحمد بابا بن أحمد، (2000 م)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طرابلس - ليبيا، دار الكاتب.
- الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، (1995م)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، -بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الخطيب، (بدون تاريخ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة المعارف.
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، (1413هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، مصر، هجر للطباعة والنشر

والتوزيع.

• السخاوي، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، (بدون تاريخ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة.

• السمعاني، عبد الكريم بن محمد، (1981م) أبو سعد، أدب الإماء والاستملاء، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية -

• الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (الموافقات)، (1997م)، دار ابن عفان.

• العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي، (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، لبنان، دار المعرفة.

• الغبريني، أحمد بن أحمد، (1981م)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

• الغزالي، محمد بن محمد، (بدون تاريخ)، إحياء علوم الدين، بيروت، لبنان، دار المعرفة.

• القرافي، بدر الدين، (1983م)، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي.

• القرطبي، محمد بن أحمد، (1964م)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، القاهرة، مصر، دار الكتب المصرية.

• القلصادي الأندلسي، أبو الحسن علي، (1985م)، رحلة القلصادي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع.

• المازوني، يحيى بن موسى المغيلي، (2009م)، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، الجزائر، دار الكتاب العربي.

• المناوي، زين الدين محمد، (1356هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.

• مسلم بن الحجاج، (س، بدون)، صحيح مسلم = المُسند الصحيح المختصر، بنقل العدل عن العدل إلى

رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.

• الونشريسي، أحمد بن يحيى، (1981م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية

والأندلس والمغرب، المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية.

2.5. الرسائل الجامعية:

مجمول بنت أحمد بن حميد الجعداني، (1434هـ)، (الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، رسالة: ماجستير في

الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، إشراف: د. عبد الله بن

عطية الغامدي.

6. الحواشي:

¹ انظر: الحجوي الثعالبي، (الفكر السامي)، الناشر: دار الكتب العلمي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1995م، 533/1.

² أخرج البيهقي في (المدخل إلى علم السنن)، باب تبيين حال من وُجد منه ما يُوجب ردَّ خبره، 1/ 341، برقم: (731)،

اعتنى به وخرَّجَ نقولَه: محمد عوامة، الناشر: دار اليسر للنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية، دار المنهاج

للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: 1، 1437 هـ - 2017 م، وصححه المحدث الألباني في (تعليقه على المشكاة) برقم:

(248). ينظر: مشكاة المصابيح، للخطيب التبريزي، تح: محمد ناصر الدين الألباني، 82/1، الناشر: المكتب الإسلامي -

بيروت، ط: 3، 1985.

- ³ انظر: الشاطبي، (الموافقات)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ن: دار ابن عفان، ط: 1، 1417هـ / 1997م 347/3.
- ⁴⁴ انظر: (الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً)، إعداد الطالبة: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، رسالة: ماجستير في الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، إشراف: د. عبد الله بن عطية الغامدي، العام الجامعي: 1433 هـ - 1434 هـ، ص: 528.
- انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.⁵
- انظر: المصدر السابق، ص: 534.⁶
- انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.⁷
- ⁸ ترجم له: الونشريسي، أحمد بن يحيى، (المعيار المعرب)، 12 / 224؛ أحمد بابا، (نيل الابتهاج بتطريز الديباج)، عناية وتقديم: د- عبد الحميد عبد الله الهرامة، النا: دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، ط: 2، 2000 م، ص: 430؛ محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، مصر، المطبعة السلفية ومكبتها، 1 / 234.
- ⁹ ينظر: التنبكتي، أحمد بابا، (نيل الابتهاج بتطريز الديباج)، ص: 249؛ الحجوي، الثعالبي، الفكر السامي، 2 / 259؛ ينظر: ابن مريم، محمد بن محمد، (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، تحقيق: د. عبد القادر بوبايا، دار الكتب العلمية، 1435 هـ، 2014 م، ص: 154.
- ¹⁰ القرافي، بدر الدين، (توشيح الديباج وحلية الابتهاج)، تحقيق وتقديم أحمد الشتيوي، النا: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1.1403 هـ / 1983م؛ ص: 171؛ ابن مريم، محمد بن محمد، (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، تحقيق: د. عبد القادر بوبايا، دار الكتب العلمية، 1435 هـ، 2014 م، ص: 365؛ التنبكتي، أحمد بابا، (نيل الابتهاج بتطريز الديباج)، ص: 499؛ الحفناوي، محمد بن أبي القاسم، (تعريف الخلف برجال السلف)، تقديم: محمد رؤوف القاسمي الحسني، النا: موفم للنشر، 1991، ج 1/ ص: 145.
- ¹¹ المازوني، يحيى بن موسى، الدرر المكونة في نوازل مازونة، تحقيق مختار حساني، النا: دار الكتاب العربي، الجزائر، 2009 م، ج 1/ ص: 49.
- ¹² القرافي، بدر الدين، (نفس المصدر)، ص: 172؛ ابن مريم، محمد بن محمد، (نفس المصدر)، ص: 365؛ التنبكتي، أحمد بابا، (نفس المصدر)، ص: 499؛ الحفناوي، محمد بن أبي القاسم، (نفس المصدر)، ج 1/ ص: 158.
- ¹³ التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج، ص: 298.
- ¹⁴ يُنظر للتوسع في ترجمته: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (الضوء اللامع لأهل القرن التاسع)، النا: مكتبة القدسي، القاهرة، 1357 هـ، ج 7/ ص: 50-51؛ القرافي، بدر الدين، (توشيح الديباج)، ص: 171-172؛ ابن مريم، محمد بن محمد، (البستان)، ص: 365-161؛ التنبكتي، أحمد بابا، (نيل الابتهاج)، ص: 499-612؛ الحفناوي، محمد بن أبي القاسم، (تعريف الخلف)، ج 1/ ص: 145-171.
- ¹⁵ ابن الجزري، محمد بن أحمد، (غاية النهاية في طبقات القراء) ج 2/ ص: 30. النا: مكتبة ابن تيمية، 1351 هـ، ج، برجستراسر.
- ¹⁶ الونشريسي، أحمد بن يحيى، (المعيار المعرب)، ج 9/ ص: 310.
- ¹⁷ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، 1/ 323.
- ¹⁸ الونشريسي، أحمد بن يحيى، (المعيار المعرب)، ج 9/ ص: 270.
- ¹⁹ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر نفسه: 9 / 271.
- ²⁰ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر نفسه: 9 / 280.
- ²¹ الونشريسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والصفحة.
- ²² الونشريسي. أحمد بن يحيى، المصدر نفسه: 9 / 305.

²³ سورة الفاتحة، الآية: 5.

²⁴ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر نفسه: 9/ 281.

²⁵ خرَّجه الخطيب البغدادي في (الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع) ج2/ ص: 69، رقم: (1210)، تحقيق: د. محمود الطحان، النا: مكتبة المعارف - الرياض، وابن السمعاني في (أدب الإملاء والاستملاء)، ص: 52، تحقيق: ماكس فايسفايلر النا: دار الكتب العلمية - بيروت، الط: 1، 1401 - 1981، والسبكي في (طبقات الشافعية): ج1/ ص: 7، تح: د. محمود، محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، النا: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الط: 2، 1413هـ. هذا، والحديث ضَبَّف في الحكم عليه صحة وضعفا مصنفات مفردة، وأهل العلم مابين مُحَسِّن له لغيره، ومُضَعَّف، فمن حسنهُ ابن الصَّلاح والنووي ولكن الجمهور على تضعيفه، ورغم ذلك تتابعوا على إيراده والاستشهاد به جرياً على أصلهم في أنه ما كان في باب فضائل الأعمال يُسَامَح فيه بخلاف الأحكام الشرعية، وممن ضعفه الحافظ ابن حجر وتلميذه السخاوي، و صاحب (الإرواء) حيث حكم عليه بأنه ضعيف جداً. يُنظر: ابن حجر، (فتح الباري)، ج8/ ص: 220، النا: دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه و صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب؛ المناوي، (فيض القدير)، ج5/ ص: 13؛ النا: المكتبة التجارية الكبرى - مصر. الط: 1، 1356؛ الألباني، (إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل)، رقم: (1) النا: المكتب الإسلامي - بيروت، 1985م.

²⁶ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 282.

²⁷ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 281.

²⁸ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 282.

²⁹ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 313.

³⁰ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 289.

³¹ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 290.

³² الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 295.

³³ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 305.

³⁴ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 312.

³⁵ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 300.

³⁶ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 293.

³⁷ ينظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1994 م. 412/1.

³⁸ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 284.

³⁹ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 281.

⁴⁰ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 315.

⁴¹ سورة النجم: 32.

⁴² أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ما يُقال في الرُّكُوع وَالسُّجُود، برقم 486، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي - القاهرة 1/352.

⁴³ الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين: النا: دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ، ج1/ ص: 44..

⁴⁴ الغزالي، محمد بن محمد، نفس المصدر والجزء والصفحة.

⁴⁵ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 282.

⁴⁶ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9/ 293.

- 47 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 294.
- 48 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 281.
- 49 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 281.
- 50 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 316.
- 51 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 282.
- 52 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 282.
- 53 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 285.
- 54 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 285.
- 55 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 282.
- 56 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 312.
- 57 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 309.
- 58 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 307.
- 59 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 60 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 61 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 62 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 63 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 64 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 65 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 66 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 67 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 68 الوشرسي، أحمد بن يحيى، نفس المصدر والجزء والصفحة.
- 69 أخرجه البخاري موقوفا على عمار بن ياسر -رضي الله عنه- كتاب الإيمان، باب: إِفْشَاءُ السَّلَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311 هـ. 15/1.
- 70 ينظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، 1/530.
- 71 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 306.
- 72 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 290.
- 73 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 290.
- 74 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 307.
- 75 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 308.
- 76 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 307.
- 77 الوشرسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 307.
- 78 أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها-، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: إِذَا عَرَّضَ الذِّمِّيَّ وَغَيْرَهُ بِسَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يُصْرِّحْ نَحْوَ قَوْلِهِ السَّامُ عَلَيْكَ، رقم: 6927، 9/16. ومسلم في صحيحه من حديث أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها-، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يُرَدُّ عَلَيْهِمْ، رقم: 2165. 1/1706.

⁷⁹ أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أم المؤمنين عائشة-رضي الله عنها-، كتاب البِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْأَدَابِ، بَاب فَضْلِ الرَّفْقِ، رقم: 2165، 1/1706.

⁸⁰ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 313.

⁸¹ ينظر: أبو الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد، التويخ والتنبيه، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، القاهرة، مكتبة الفرقان. س، بدون، ص: 53.

⁸² ينظر: أبو عبد الرحمن السلمي، محمد بن الحسين، آداب الصحبة، مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث - طنطا - مصر، ط: 1، 1995م ص: 45.

⁸³ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 300.

⁸⁴ الونشريسي، أحمد بن يحيى، المصدر السابق: 9 / 302.

التجاسر على الفتوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي في ظلال السنة النبوية تشخيص للواقع وإنذار بالمآلات

Taking Fatwas on Social Media in the Shadows of the Prophet's Sunnah- Diagnosis of Reality and Warning about Consequences

د / محمد العربي بيبوش *

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي

babbouche-mohammedlarbi@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/08/08 تاريخ القبول: 2021/09/13 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: يهدف هذا البحث المعنون بـ: "التجاسر على الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي في ظلال السنة النبوية- تشخيص للواقع وإنذار بالمآلات" إلى تجلية مفهوم الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وبيان خطورة التجاسر على الفتيا من غير أهلها. والتركيز على إبراز الإعجاز للسنة النبوية من خلال الإشارات الدالة على تشخيص واقع التجاسر على الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي والإنذار بمآلاته الخطيرة. وقد توصل البحث إلى جملة من النتائج أهمها أن مواقع التواصل الاجتماعي أتاحت لكل مستخدميها من خلال مجتمعاتها الافتراضية المصغرة منابر حرة للتعبير عن آرائهم ومعتقداتهم؛ فانتشرت الفتاوى الشاذة والآراء المضلة، الأمر الذي دلت عليه بعض الأحاديث النبوية المتضمنة لعلامات تحققت في واقعنا اليوم؛ كتقارب الزمان ورفع العلم وسرعة نقل الفتاوى المكذوبة، وقبض العلماء وتصدر الجهال مناصب الإفتاء. الكلمات المفتاحية: مواقع التواصل الاجتماعي؛ التجاسر على الإفتاء؛ السنة النبوية؛ دلائل الإعجاز.

Abstract : The untitled research : “Taking Fatwas on Social Media in the Shadows of the Prophet's Sunnah- Diagnosis of Reality and Warning about Consequences” aims at clarifying the concept of fatwa through social media sites, illustrating the danger of daring to fatwas from incompetent people, and highlighting the legislative inimitability of the Prophetic Sunnah through indications of diagnosing the reality of daring to give fatwas through social media sites and a warning of its dangerous consequences.

The research reached a number of results, the most important of which is that social media sites have provided all their users, free platforms to express their opinions and beliefs through their virtual mini-communities. So, abnormal fatwas and misleading opinions spread. This was indicated by some prophetic hadiths that contain signs that have been achieved in today's world, such as the convergence of time, and the getting rid of knowledge and the quick transmission of wrong fatwas, the death of scholars and the issuance of fatwas by the ignorant.

Keywords: Social Media; daring to give fatwas; Sunnah; Evidence of miracles.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

للإفتاء مواطن متعددة فقد يكون في مجالس خاصة بين المفتي والمستفتي، أو في حلق عامة بالمساجد، أو عبارة عن فتاوى منتظمة وفق الأبواب الفقهية في كتب الفقه مذهبية كانت أو عامة، أو متفرقة في كتب التفسير أو شروح الحديث، أو في مصنفات مستقلة للفتوى، ويتطور وسائل الاتصال تطور نقل الفتاوى وتبليغها؛ فأصبحت تُنقل عبر القنوات الفضائية التي تُخصص لها الحصص التلفزيونية المباشرة أو المسجلة، ثم عبر المواقع الإلكترونية المختلفة.

وبسبب الثورة الرقمية التي يشهدها العالم اليوم ظهر ما يسمى بالإعلام الجديد؛ والذي يَسَّر سبل التواصل بين سكان المعمورة، وتعد مواقع التواصل الاجتماعي أحد أهم أشكاله، ولارتباط الناس الشديد بها أصبحت محلا لأرائهم السياسية، ومعاملاتهم التجارية، وعلاقاتهم الاجتماعية؛ والفتاوى الشرعية التي يحتاجونها في واقعهم، ونظرا لما تتميز به مواقع التواصل -من سهولة الاستخدام ومجانيته، وسرعة الانتشار- أضحت الفتاوى تتناقل عبرها بشكل كبير مما جرأ الكثير من المستخدمين على التجاسر على الفتيا، والتي أحدثت في معظمها جدلا واسعا في كثير من قضايا الناس المعاصرة، ويرجع ذلك إلى تصدر غير المتخصصين فيها، أو الجهل بمصادرها أو بتحريف الفتاوى المنسوبة إلى أصحابها، وإذا رجعنا إلى السنة النبوية فإننا سنجد إشارات تدل على ذلك الواقع من الكلام المعجز للنبي المعصوم صلى الله عليه وسلم، ومن هنا يتبادر إلى الأذهان الإشكال الآتي: إلى أي مدى كان تشخيص السنة النبوية لواقع التجاسر على الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وكيفية إنذارها بمآلاته؟

ويتفرع عن الإشكال الرئيس الإشكالات الآتية:

- ما المقصود بالإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟
- ما خطورة التجاسر على الفتيا؟
- ما أبرز الأحاديث النبوية المعبرة عن واقع التجاسر على الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟
- ومن أجل هذا وذاك جاء عنوان بحثي كالآتي: "التجاسر على الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي في ظلل السنة النبوية - تشخيص للواقع وإنذار بالمآلات".
- هذا، وإنني أصبو من خلال بحثي إلى تحقيق جملة من الأهداف لعل أهمها ما يأتي:
- تجلية مفهوم الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي.
- بيان خطورة التجاسر على الفتيا من غير أهلها.
- إبراز الإعجاز للسنة النبوية من خلال الإشارات الدالة على تشخيص واقع الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي.

- وحتى يتحقق شيء من المراد فقد قسمت عملي بين مقدمة وخاتمة إلى مطلبين اثنين:
في المطلب الأول بينت مفهوم الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي ونبهت على خطورة التجاسر

على الفتيا من خلال الاستشهاد بالكتاب والسنة والآثار عن الصحابة والتابعين.

وفي المطلب الثاني: ركزتُ على إبراز الإعجاز للسنة النبوية من خلال الإشارات الثابتة في بعض الأحاديث الدالة على تشخيص واقع التجاسر على الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي والإنذار بمآلاته الخطيرة.

وبحكم حداثة الموضوع فإن الدراسات حوله ما تزال بكرا، وهي نادرة جدا وقفت في حدود اطلاعي على دراستين اثنتين ذات صلة ببحثي؛ أولاهما: للدكتور صافي حبيب الموسومة بـ "الفتاوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي وآثارها على المجتمع"، المقدمة ضمن الندوة الدولية "الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات"، المنظمة من طرف الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة، يوم: 2015/11/19.

وثانيهما: لأحمد أمين أحمد مرعي موسومة بـ "الفتوى عبر وسائل التواصل الاجتماعي وضوابطها"، وهي عبارة عن رسالة ماجستير بإشراف الدكتور: جمال محمد حشاش، بكلية الدراسات العليا بجامعة النجاح، نابلس، فلسطين، نوقشت هذا العام 2021.

يُشكر الباحثان على الجهد العلمي المبذول في معالجة الواقع المتجدد، بالسبق في بحث موضوع الفتوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وقد بحث كل منهما جانبا مهما منه كما هو واضح من كل عنوان. ويمكنني أن أدعي سبق بحثي -في المطلب الثاني منه- في معالجة جانب آخر مهم، ألا وهو إظهار الإعجاز في السنة النبوية من خلال استنباط بعض الأمارات من الأحاديث النبوية التي يمكن تنزيلها على واقع التجاسر على الفتوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي، مما يزيد المؤمن إيمانا وتصديقا بعظمة الدين وصلاحيته لكل زمان ومكان، وعصمة النبي الأمين وصدق نبوته بإخباره بعلامات آخر الزمان، ولستُ أدعي الجزم فيما ما توصلت إليه، وإنما هي محاولة مني للكشف عن كنوز السنة النبوية، والسعي لتجسيد تعليماتها في الواقع المتجدد المعيش، وأرجو أن يقدم هذا البحث إضافة علمية في بابه، مع الترحيب بكل نقد وتقويم علمي، فإن أصبتُ فمن الله وحده، وإن أخطأتُ فمني ومن الشيطان، والله الموفق للصواب والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم على نبينا وحبينا محمد.

2. المطلب الأول: مفهوم الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي وخطورة التجاسر على الفتيا

بظهور مواقع التواصل الاجتماعي أصبحت نقل الفتوى عبرها أمرا متاحا لكل المستخدمين، الأمر الذي سبب الكثير من المخاطر في الساحة الفكرية والدعوية لدى المسلمين، لذا سأوضح من خلال هذا المطلب مفهوم الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وأبين مخاطر التجاسر على الفتيا.

1.2. الفرع الأول: مفهوم الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي

الإفتاء: "بيان حكم المسألة"¹، والفتيا والفتوى: "الجواب عما يُشكل من الأحكام"²، والفتية يُفتي أي يُبين المبهم³، وفتوى اسمان يوضعان موضع الإفتاء⁴، وقرر القرافي عند كلامه عن الفرق بين الفتوى والحكم بأن الفتوى: "إخبار صرف عن صاحب الشرع"⁵.

كما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السابعة عشرة بعمان (المملكة الأردنية الهاشمية) من 28 جمادى الأولى إلى 2 جمادى الآخرة 1427هـ، الموافق 24-28 حزيران (يونيو) 2006م: "الإفتاء بيان الحكم الشرعي عند السؤال عنه، وقد يكون بغير سؤال ببيان حكم النازلة لتصحيح أوضاع الناس وتصرفاتهم"⁶.

ويظهر من خلال التعريفين الأخيرين أن الإفتاء يطلق على بيان الحكم الشرعي كما يطلق أيضا على مجرد النقل والإخبار به، ولعل الأخير هو المقصود غالبا في هذا البحث؛ لأن البيان اجتهاد واستنباط لأجل الوصول إلى الحكم، وهو لا يتأتى إلا للمجتهدين من أهل الاختصاص، وأما مجرد النقل والإخبار فيقدم عليه كل أحد.

ومن أهم مواطن الإفتاء المعاصرة التي سهلت نقل الفتاوى مواقع التواصل الاجتماعي؛ وقد عُرِفَتْ هذه المواقع من قِبَلِ جامعة تافتس Tufts⁷ بأنها: "وسائل التفاعل بين الأشخاص الذين يقومون بإنشاء أو مشاركة أو تبادل المعلومات والأفكار في المجتمعات والشبكات الافتراضية"⁸، كما عُرِفَتْ بشكل أكثر تفصيلا بأنها: "مجموعة من المواقع على شبكة الإنترنت ظهرت مع الجيل الثاني⁹ للويب 2.0، تتيح التواصل بين الأفراد في بنية مجتمع افتراضي، يجمع بين أفرادها اهتمام مشترك أو شبه انتماء (بلد، مدرسة، جامعة، شركة... إلخ)، يتم التواصل بينهم من خلال الرسائل، أو الاطلاع على الملفات الشخصية، ومعرفة أخبارهم ومعلوماتهم التي يتيحونها للعرض، وهي وسيلة فعالة للتواصل الاجتماعي بين الأفراد، سواء كانوا أصدقاء نعرفهم في الواقع، أو أصدقاء تم التعرف عليهم من خلال السِّيَاقَاتِ الافتراضية"¹⁰.

يُستفاد مما سبق أن الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي هو طريقة حديثة للإخبار عن الأحكام الشرعية، وتبليغ شرع الله وبيان ما استجد من نوازل في حياة الناس؛ بنشر الفتاوى أو عرض الاستفتاءات عبر مجتمعات افتراضية متنوعة؛ كالصفحات الشخصية أو العامة أو الرسائل عبر البريد الخاص أو المجموعات المختلفة أو القنوات الخاصة، وبخيارات متعددة للنشر؛ كمقطع فيديو مباشر أو مسجل، أو صورة، أو نص مكتوب، أو كتاب إلكتروني بصيغ كثيرة.

ولمواقع التواصل الاجتماعي أنواع كثيرة تختلف أغراضها وخدماتها وخصائصها وجمهورها المستهدف، لكن المناسبة منها لنقل الفتاوى وأهمها في البلدان العربية: فيسبوك¹¹ وتويتر¹² ويوتيوب¹³؛ لما تتميز به هذه المواقع من شعبية كبيرة من حيث عدد المستخدمين¹⁴، وبحكم طبيعة الغرض من إنشائها، وقد يتم مشاركة ما يُنشر فيها في مجموعات افتراضية عبر مواقع أخرى كتليجرام أو واتساب أو غيرها.

2.2. الفرع الثاني: خطورة التجاسر على الفتيا

إن مما جراً الكثير من الناس في واقعنا اليوم على التجاسر على الفتيا ما تتميز به مواقع التواصل الاجتماعي من سهولة الاستخدام ومجانيته، وسرعة الانتشار، مما أدى إلى تصدر غير المتخصصين فيها، أو الجهل بمصادرها أو بتحريف الفتاوى المنسوبة إلى أصحابها، هذا كله أحدث جدلا واسعا في كثير من قضايا الناس المعاصرة، لذا يجدر التنبيه إلى أهمية منصب الإفتاء وخطورة التجاسر عليه؛ فهو: "عظيم

الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل؛ لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وقائم بفرض الكفاية¹⁵، "وهو ملاذ الخلائق في تفاصيل الحرام والحلال"¹⁶، ولهذا قالوا المفتي مَوْقِعٌ عن الله تعالى¹⁷. وفي المعنى نفسه ألف ابن القيم المشهور إعلام الموقعين عن رب العالمين.

"وأول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبيين عبد الله ورسوله وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده؛ فكان يفتي عن الله بوحيه المبين... ثم قام بالفتوى بعده بَرَكُ الإسلام، وعصابة الإيمان، وعسكر القرآن، وجند الرحمن، وأولئك أصحابه صلى الله عليه وسلم ألين الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأحسنها بياناً، وأصدقها إيماناً، وأعمها نصيحة، وأقربها إلى الله وسيلة، وكانوا بين مكثر منها ومقل ومتوسط"¹⁸.

وقد ورد في الكتاب والسنة وأثار الصحابة والتابعين الوعيد الشديد لمن يتعدى على مقام الإفتاء فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: 116]. قال ابن كثير: "ويدخل في هذا كل من ابتدع بدعة ليس له فيها مستند شرعي، أو حلل شيئاً مما حرم الله، أو حرم شيئاً مما أباح الله، بمجرد رأيه وتشهيه"¹⁹، واستنبط ابن حمدان الحراني من الآية تحريم الفتوى على الجاهل ولو كان صائباً في جوابه²⁰؛ لأنه تجرأ على غير ما هو أهل له، والصواب لم يصل إليه بعلم. و"كان السلف الصالح رضي الله عنهم يتورعون عن قولهم: هذا حلال وهذا حرام؛ خوفاً من هذه الآيات"²¹.

ومن السنة النبوية قوله ﷺ: «مَنْ أَفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ»²². "فيكون على المفتي بالجهل إثمان إثم القول بغير علم وإثم عمل المستفتي"²³.

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم أشد الناس تأثراً بما ورد في الكتاب والسنة من وعيد في حق من يتجاسر على الفتيا، وتجلى ذلك في تدافعهم إياها؛ فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن البراء رضي الله عنه قال: "لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر ما منهم من أحد إلا وهو يحب أن يكفيه صاحبه الفتوى"²⁴.

وعلى السيرة نفسها كان التابعون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ فقد روى ابن الجوزي بسنده إلى "عمير بن سعد، قال: سألت علقمة عن مسألة، فقال: ائت عبيدة فسله، فأتيت عبيدة فقال: ائت علقمة، فقلت: علقمة أرسلني إليك. فقال: ائت مسروقاً فسله، فأتيت مسروقاً، فقال: ائت علقمة فسله، فقلت: علقمة أرسلني إلى عبيدة، وعبيدة أرسلني إليك، قال: فأت عبد الرحمن بن أبي ليلى، فأتيته، فسألته، فكرهه، ثم رجعت إلى علقمة فأخبرته، فقال: كان يقال: أجرأ القوم على الفتوى أذناهم علماً"²⁵.

كما روى الخطيب البغدادي آثاراً كثيرة عن أحوالهم مع الفتيا أذكر منها: عن عطاء بن السائب قال: "أدركت أقواماً إن كان أحدهم ليسأل عن الشيء، فيتكلم وإنه ليرعد"²⁶، وعن أبي يوسف، قال: سمعت أبا حنيفة يقول: "لولا الفرق من الله أن يضيع العلم ما أفتيت أحداً، يكون له المهنة وعلي الوزر"²⁷. كما روى عن أبي الصلت قال: حدثني شيخ، بقرب المدينة قال: "والله، إن كان مالك إذا سئل عن مسألة كأنه واقف بين الجنة والنار"²⁸. قال الخطيب البغدادي: "ويحق للمفتي أن يكون كذلك، وقد جعله السائل الحجة له عند الله، وقلده فيما قال، وصار إلى فتواه من غير مطالبة ببرهان ولا مباحثة عن دليل، بل سلم له، وانقاد

إليه، إن هذا لمقام خطر، وطريق وعر²⁹.

وقد عدَّ بعض السلف التجاسر على الفتيا ممن ليس لها بأهل من المصائب العظيمة التي حلت بالمسلمين؛ والتي تستوجب العقوبة التعزيرية، منها ما رواه ابن عبد البر عن مالك، قال: "أخبرني رجل أنه دخل على ربيعة بن أبي عبد الرحمن فوجده يبكي، فقال له: ما يبكيك؟ وارتاع لبكائه فقال له: أمصيبة دخلت عليك؟ فقال: لا، ولكن استفتي من لا علم له وظهر في الإسلام أمر عظيم، قال ربيعة: ولبعض من يفتي هاهنا أحق بالسجن من السراق³⁰، فهذا في زمانه فكيف لو رأى زماننا.

ومن أبلغ الآثار التي وقفت عليها في استشعار السلف الصالح لخطورة الإفتاء ما رواه ابن الجوزي بسنده إلى عطاء بن السائب، قال: "أدركت أقواماً إن كان أحدهم ليسأل عن الشيء فيتكلم وإنه ليرعد³¹. وما رواه أيضا بسنده إلى الإمام مالك بن أنس قال: "حدثني ربيعة، قال: قال لي ابن خلد - وكان نعم القاضي -: يا ربيعة! أراك تفتي الناس، فإذا جاءك رجل يسألك فلا يكن همك أن تخرجه مما وقع فيه، وليكن همك أن تتخلص مما سألك عنه³².

فحري بنا اليوم أن نذكر الناس بتلك الآثار ونبثها بينهم في مواقع التواصل الاجتماعي لعلهم ينزجرون في ظل ما تتيحه تلك المواقع لكل مستخدميها من منابر حرة مع سهولة النشر وسرعته وتنوع أدواته وعالميته، وفي المطلب الثاني تشخيص لواقع التجاسر على الفتيا عبرها في ظل الأحاديث النبوية ذات الدلالة كما سيأتي.

3. المطلب الثاني: واقع التجاسر على الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي في ضوء السنة النبوية

الناظر في خصائص مواقع التواصل الاجتماعي يلمس آثارها الإيجابية في موضوع الإفتاء؛ فقد مدت جسور التواصل بين المفتين والمستفتين، حيث يَسَّرَت للمفتين سبل تبليغ الأحكام الشرعية للعالمين، وللمستفتين حلولاً لقضاياهم وما استشكل عليهم في أمور عباداتهم ومعاملاتهم؛ متجاوزة بذلك حدود الزمان والمكان، ومختصرة للجهد والوقت والمال.

لكن في المقابل لا بد من الوقوف على آثارها السلبية؛ لتفاديها وإيجاد حلول مناسبة لها؛ فقد أتاحت مواقع التواصل الاجتماعي لكل مستخدميها من خلال مجتمعاتها الافتراضية المصغرة منابر حرة للتعبير عن آرائهم ومعتقداتهم؛ مما جعل منصب الإفتاء كلاً مباحاً لكل رافع، فانتشرت الفتاوى الشاذة والآراء الغربية، والأهواء المضلّة، واختلطت الأحكام على الناس، مما أدى إلى هدم أو إضعاف الوحدة المذهبية المنتشرة أو السائدة لدى بعض المجتمعات³³.

وبالرجوع إلى السنة النبوية نجد إشارات في بعض الأحاديث يمكن اعتبارها تشخيصاً لواقع الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وبيانا لمآلاته ومخاطره، منها:

1.3. الفرع الأول: تقارب الزمان ورفع العلم وسرعة نقل الفتاوى المكذوبة

الحديث الأول: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ، وَيُقْبَضُ الْعِلْمُ، وَتَظْهَرُ الْفِتْنُ، وَيَلْقَى الشُّحُّ، وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ» قَالُوا: وَمَا الْهَرْجُ؟ قَالَ: «الْقَتْلُ»³⁴. وفي رواية: «يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ

وَيَنْقُضُ الْعِلْمَ»³⁵.

يظهر لي أن هذا الحديث من دلائل الإعجاز في السنة النبوية؛ فقد دل على استشراف النبي ﷺ لواقعنا اليوم وإخباره بالغييب؛ فنحن ندعي اجتماع هذه الحوادث في زماننا؛ فقد طالت القلاقل والمحن أغلب بلاد المسلمين من فتن طائفية، وصراعات مذهبية وفكرية، وتغييب تحكيم الشريعة، وتحريف الدين، والجهل بأحكامه، وانتشار المذاهب الإلحادية، والفسق والمجون، وأكل المال الحرام، وألقي الشح فامتنع أكثر الناس عن إخراج الزكاة، وقلت الصدقات، وتفشت الجرائم والانحرافات، وكثر القتل بأسبابه المتعددة؛ كاخلافات الشخصية بين الأفراد لأجل المال أو انتهاك العرض، أو بسبب ما يقع من اقتتال بين طوائف المسلمين في شتى الدول الإسلامية، أو اضطهاد للأقليات المسلمة في بلاد الكفر.

ولعل بعض هذه الفتن وقعت في بلاد المسلمين على مر التاريخ؛ فقد تتابع شراح الحديث عبر التاريخ الإسلامي على التصريح بمعاينة هذه الأحداث كل في زمانه، بينما تباينت تفسيراتهم لعلامة تقارب الزمان قال ابن بطال: "هذا كله إخبار من النبي بأشراط الساعة، وقد رأينا هذه الأشراط عياناً وأدركناها، فقد نقص العلم، وظهر الجهل، وألقى بالشح في القلوب، وعمت الفتن، وكثر القتل، وليس في الحديث ما يحتاج إلى تفسير غير قوله: يتقارب الزمان، ومعنى ذلك والله أعلم: تقارب أحوال أهله في قلة الدين حتى لا يكون فيهم من يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر لغلبة الفسق وظهور أهله"³⁶.

كما ذكر ابن الجوزي في معنى تقارب الزمان أربعة أقوال: "أحدها: أنه قرب القيامة"³⁷، والمعنى: إذا قربت القيامة كان من أشراطها الشح والهرج. والثاني: قصر مدة الأزمنة كما جرت به العادة... والثالث: أنه قصر الأعمار. والرابع: أنه تقارب أحوال الناس في غلبة الفساد عليهم، فيكون المعنى: يتقارب أهل الزمان: أي تتقارب صفاتهم في القبائح، ولهذا ذكر على إثره: الهرج والشح"³⁸. وفي حواشي المنذري قيل: معناه تطيب تلك الأيام حتى لا تكاد تستطال، بل تقصر"³⁹.

يستفاد مما سبق أن تأويلات الفقهاء المتقدمين لمعنى تقارب الزمان بعيدة إلى حد كبير؛ لقصور تصورهم لها في حدود زمانهم، أما في واقعنا اليوم فيتجسد تقارب الزمان بشكل واضح وجلي من خلال الثورة الرقمية التي يعيشها العالم اليوم؛ التي اختصرت الزمن اختصاراً رهيباً تجاوز به حدود المكان؛ فيمكن لمستخدم أحد مواقع التواصل الاجتماعي التواصل مع أي شخص في العالم تواصلاً افتراضياً آنياً متزامناً⁴⁰ يراه ويكلمه ويرسل له كتباً وملفات متعددة تصله في ثوان معدودات، بينما كانت تكلفه فيما مضى الأيام والأشهر سفراً لمكان المرسل إليه، وبعضه حديث آخر للنبي ﷺ قال فيه: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَقَارَبَ الزَّمَانُ، فَتَكُونَ السَّنَةُ كَالشَّهْرِ، وَيَكُونَ الشَّهْرُ كَالْجُمُعَةِ، وَتَكُونَ الْجُمُعَةُ كَالْيَوْمِ، وَيَكُونَ الْيَوْمُ كَالسَّاعَةِ، وَتَكُونَ السَّاعَةُ كَالْحَتْرَاقِ السَّعْفَةِ الْخُوصَةِ»⁴¹.

الحديث الثاني: عن سمرة بن جندب أن النبي ﷺ قال: «رَأَيْتُ رَجُلَيْنِ أَتْيَانِي قَالَا: الَّذِي رَأَيْتَهُ يُشَقُّ شِدْقُهُ فَكَذَّابٌ يَكْذِبُ بِالْكَذْبَةِ تُحْمَلُ عَنْهُ حَتَّى تَبْلُغَ الْآفَاقَ فَيُضْعَبُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁴². قال ابن بطال: "فعوقب في موضع المعصية وهو فمه الذي كذب به"⁴³.

هذا الحديث جزء من قصة المشاهد التي رآها النبي ﷺ في معجزة الإسراء والمعراج، وفيه تحذير عام من الكذب وبيان لجزاء صاحبه، ولا شك أن الكذب على الله أو على رسول الله هما أشد أنواع الكذب. قال ابن الجوزي: "وهذا تحذير من الكذب إلا أنه هنا بأمور الشريعة أخص"⁴⁴.

ولذا سمى الله تعالى الجرأة على التحليل والتحريم من الكذب المفترى عليه فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: 116]. ويعتبر الكذب على رسول الله أيضا من تحريف شريعة رب العالمين، فعن المغيرة رضية الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَيَّ أَحَدٍ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁴⁵. قال القاضي عياض: "قد اختلف في معنى هذا الحديث السلف والخلف، فذهب بعضهم إلى أنه عام في كل شيء، كان من الدين أو غيره، وذهب آخرون إلى أن ذلك خاص في الكذب عليه في الدين وتعمده الخبر عنه بتحليل حرام أو تحريم حلال، أو إثبات شريعة أو نفيها"⁴⁶. وبين أبو العباس القرطبي الفرق بين الكذب على رسول الله والكذب على غيره من الناس بقوله: "إِنَّ الْعِقَابَ عَلَيْهِ أَشَدُّ؛ لِأَنَّ الْجُرْأَةَ مِنْهُ عَلَى الْكُذِبِ أَعْظَمُ، وَالْمُفْسَدَةُ الْحَاصِلَةُ بِذَلِكَ أَشَدُّ؛ فَإِنَّهُ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ، وَوَضَعَ شَرْعًا، أَوْ تَغْيِيرُهُ"⁴⁷.

وعلى غرار صفة الكذب ودرجته لعل الوعيد الشديد المذكور في الحديث محل البحث من شق شذو الكذاب له ارتباط كذلك بمدى بلوغ كذبه مسامح الناس؛ فقد وُسمت في الحديث بالكذبة التي تبلغ الآفاق، عند تحليل هذه العبارة باعتبار الزمن الماضي نجد أن بلوغ أي كذبة الآفاق يتطلب وقتا كبيرا قد يجاوز الأيام والشهور إلى السنوات، لكن بالنظر لما تتيحه مواقع التواصل الاجتماعي من مزايا في زماننا اليوم فيمكن أن يتحقق ذلك في دقائق معدودة، وإن قلنا بعض الثواني فللسنا مبالغين، وتفسير ذلك أن التغريدة الكاذبة في تويتر مع استخدام خاصية الهاشتاج، أو المنشور الفيسبوكي المُلقق، أو مقطع الفيديو المفبرك على يوتيوب، لا يستغرق دقائق حتى يحوز على عدد كبير من المشاهدات والإعجابات والتعليقات والمشاركات عبر العالم.

بالخصائص آنفة الذكر انتشرت في مواقع التواصل الاجتماعي الأحاديث المكذوبة والموضوعة؛ فواضع الحديث الأول كذب كذبة في منشور واحد، لكن تمت مشاركته في مجموعات كثيرة وفي مواقع التواصل المتنوعة حتى وصل إلى ملايين المستخدمين عبر العالم، والكلام نفسه يقال على من أفتى بغير علم، أو حرّف فتاوى العلماء بمنشورات ملفقة أو صور وفيديوهات مركبة، أو نشر الخرافات والبدع مع مشاركتها أو إعادة تغريدها على نطاق واسع، فكان الوعيد الشديد في الحديث مناسبا لمدى تضليل الناس بالكذبة وسعة انتشارها بينهم.

لذا يُمكن أن يُصنّف الحديث -في تقديري- مع الحديث الأول ضمن دلائل الإعجاز في السنة النبوية في العصر الحديث؛ إذ إنه من الأمور الغيبية التي أخبر عنها ﷺ قبل أربعة عشر قرنا وتحققت في زماننا هذا، فصدق رسول الله ﷺ.

2.3. الفرع الثاني: قبض العلماء وتصدر الجهال مناصب الإفتاء

الحديث الأول: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا فَسْتَلُوا، فَأَقْتَنُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»⁴⁸. قال النووي: "هذا الحديث يبين أن المراد بقبض العلم في الأحاديث السابقة المطلقة ليس هو محوه من صدور حفاظه ولكن معناه أنه يموت حملته ويتخذ الناس جهالا يحكمون بجهالاتهم فيضلون ويضلون"⁴⁹.

لكن القول بظاهر الحديث مطلقا يعارضه الأثر والنظر، أما الأثر: فعَنْ ثُوْبَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»⁵⁰. دل هذا الحديث أن الله يُبْقِي في كل عصر طائفة من المؤمنين قائمة على الحق لا يضرها تشييط المتخاذلين، وقد قال أحمد بن حنبل في هذه الطائفة: إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم؟ وإنما أراد أهل السنة والجماعة ومن يعتقد مذهب أهل الحديث⁵¹. وترجم البخاري لحديث الباب بقوله: "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ يُقَاتِلُونَ»". وهم أهل العلم"⁵².

وأما من النظر: دليله عدم الوقوع؛ فعلى مر العصور في التاريخ الإسلامي مع تفاوت حالة الأمة فيها بين العزة والضعف لم يخلُ عصر من العلماء والفقهاء الذين يبصرون الناس بأمور دينهم مع وجود المتصدرين للتدريس والفتيا من الجهلة، وإن كانت المسألة محل اختلاف عند الأصوليين، وتُعرفُ بمسألة خلو الزمان من مجتهد، على اختلافهم في نوع الجواز هل هو عقلي أو واقعي، وشروط المجتهد المقصود هل هو مجتهد المذهب أم المجتهد المستقل.

وكما هو معلوم من قواعد الأصول عند وقوع التعارض بين الأدلة إعمال قاعدة: "الجمع أولى من التعطيل"⁵³، كما "اتفق النظر على إعمال وجه الجمع وإن كان وجه الجمع ضعيفا؛ فإن الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها"⁵⁴.

ومن وجوه الجمع بين الأحاديث السابقة أن المقصود برفع العلم هو رفع العمل به، ويعضد هذا الجمع رواية عند البخاري: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ وَيَنْقُضُ الْعَمَلُ، وَيَلْقَى الشُّحُّ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ». قَالُوا: وَمَا الْهَرْجُ، قَالَ: «الْقَتْلُ، الْقَتْلُ»⁵⁵.

وكذلك ما رواه الترمذي عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَشَخَّصَ بَبْصَرِهِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ قَالَ: «هَذَا أَوَانُ يُحْتَلَسُ الْعِلْمُ مِنَ النَّاسِ حَتَّى لَا يَقْدِرُوا مِنْهُ عَلَى شَيْءٍ» فَقَالَ زِيَادُ بْنُ لَبِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كَيْفَ يُحْتَلَسُ مِنَّا وَقَدْ قَرَأْنَا الْقُرْآنَ؟ فَوَاللَّهِ لَنَقْرَأَنَّهُ وَلَنَقْرَأَنَّهُ نِسَاءَنَا وَأَبْنَاؤَنَا، فَقَالَ: «تَكَلِّتُكَ أُمَّكَ يَا زِيَادُ، إِنَّ كُنْتُ لَأَعُدُّكَ مِنْ فُقَهَاءِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ هَذِهِ التَّوراةُ وَالْإِنْجِيلُ عِنْدَ الْيَهُودِ وَالتَّنْزِيلُ فَمَاذَا تُعْنِي عَنْهُمْ؟». قَالَ جُبَيْرٌ: فَلَقِيتُ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ، قُلْتُ: أَلَا تَسْمَعُ إِلَى مَا يَقُولُ أَحْوَكُ أَبُو الدَّرْدَاءِ؟ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ قَالَ: «صَدَقَ أَبُو الدَّرْدَاءِ، إِنَّ شَيْئًا لَأَحَدَيْتُكَ بِأَوَّلِ عِلْمٍ يُرْفَعُ مِنَ النَّاسِ؟ الشُّسُوعُ، يُوشِكُ أَنْ تَدْخُلَ مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَلَا تَرَى فِيهِ رَجُلًا خَاشِعًا»⁵⁶. قال أبو العباس القرطبي: "وظاهر

هذا الحديث أن الذي يرفع إنما هو العمل بالعلم، لا نفس العلم، وهذا بخلاف ما ظهر من حديث عبد الله بن عمرو، فإنه صريح في رفع العلم⁵⁷.

ولأجل إمكان الجمع بين الأحاديث لا بد من حمل حديث عبد الله بن عمرو على المجاز وفقا للقاعدة الأصولية: "إذا تعدت الحقيقة يُصار إلى المجاز"⁵⁸.

مما سبق بيانه يظهر لي - والله الموفق للصواب - أن قوله ﷺ: «يَقْبُضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ» أي: يقبض العمل بالعلم بقبض المرجعية للعلماء وذهاب هيبته، وعدم معرفة الناس بهم، ويؤيد هذا التوجيه ما هو حاصل في واقعنا اليوم؛ فإننا نلاحظ غياب العمل بالعلم عند عامة المسلمين، مع توفر الوسائل الإلكترونية المختلفة لتحصيل العلم بأيسر السبل وأقل التكاليف؛ فكتب العلماء من أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة قديمها وحديثها متوفرة ورقيا وإلكترونيا، على غرار الدروس والمحاضرات والمقالات للفقهاء المعاصرين مكتوبة ومصورة، مباشرة ومسجلة، والتواصل معهم أصبح أمرا يسورا عبر صفحاتهم الشخصية في مواقع التواصل الاجتماعي، بالإضافة إلى انتشار كبير للجامعات الإلكترونية، والمنتديات التعليمية، والمقارن ومجالس السماع الإلكترونية، والمواقع الإفتائية، التي تستقبل الأسئلة والاستشارات الشرعية على مدار ساعات اليوم واللييلة، مع توفر محركات بحث قوية تساعد على الوصول إلى المعلومة المقصودة في وقت وجيز، وبضغطة زر، فتخريج الحديث النبوي والتعرف على درجته لا يتجاوز بضعة ثوان عند استعمال محرك الباحث الحديثي⁵⁹، الأمر نفسه عند البحث عن مسألة فقهية في أمهات الكتب الفقهية عند استعمال برنامج المكتبة الشاملة باستعمال الحاسوب المحمول أو عن طريق تطبيق في الهاتف الذكي⁶⁰.

وعطفا على ما سبق توجيهه يكون تقدير قوله ﷺ: «حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا» أي: لم يُبْقِ عالما يعرفه الناس ويحترمونه ويعرفون فضله ويكون مرجعا لهم في حل مشكلاتهم وقضاياهم.

ولا يخفى على كل مطالع لتاريخ الحضارة الإسلامية عبر مراحلها المختلفة تصدر الجهال مناصب الإفتاء والقضاء؛ لاعتبارات سياسية أو ولاءات طائفية مع وجود العلماء ووفرتهم؛ فقد صرح غير واحد من أهل العلم بأن ما أخبر به النبي ﷺ قد عاشه كل منهم في عصره. قال ابن رشد الجدي: "وقد أدركنا هذا الزمان"⁶¹ قال بدر الدين العيني عند شرحه للحديث: "قال القاضي عياض: وقد وجد ذلك في زماننا، كما أخبر به، عليه الصلاة والسلام"⁶². قال الشيخ قطب الدين: قلت: هذا قوله مع توفر العلماء في زمانه، فكيف بزماننا؟ قال العبد الضعيف: هذا قوله مع كثرة الفقهاء والعلماء من المذاهب الأربعة والمحدثين الكبار في زمانه، فكيف بزماننا الذي حلت البلاد عنهم، وتصدرت الجهال بالإفتاء والتعيين في المجالس والتدريس في المدارس؟ فنسأل السلامة والعافية"⁶³.

والملاحظ لحال الأمة اليوم يجد أن العلماء متوافرون لكنهم مقصودون بالتغيب عن وسائل الإعلام المختلفة، وإذا كتب الله لهم الظهور استُهدِفُوا بالتشويه والظن والاتهامات الباطلة ضمن سياسة ممنهجة في تحطيم القدوات والمرجعيات لأمة الإسلام؛ لصرف الناس عنهم، حينئذ يتوافق هذا التوجيه مع آخر الحديث؛ فعند تغيب القدوات الحقيقية بإماتتهم مجازيا يتصدر أراذل القوم المشهد الإعلامي الذين صيرهم رؤوسا يتوجه الناس إليهم بالفتاوى والاستشارات، عبر استضافتهم في المحطات الفضائية، بأن

تبرمج لهم حصص تلفزيونية خاصة بالإفتاء، وهم ليسوا له بأهل⁶⁴، إلا أنهم يُراد لهم أن يكونوا مرجعيات لتوجيه الرأي العام في القضايا الاقتصادية أو السياسية.

ويظهر مواقع التواصل الاجتماعي تجلّي بشكل واضح المقصود بالرؤوس الجهال الذين تصدوا للإفتاء؛ فهم -في تقديرنا- أولئك الأشخاص ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة ممن ليس لهم علاقة بالتخصصات الشرعية؛ كالمهندسين والأطباء والأكاديميين والدكاترة، وممن يُحسبون على طبقة المثقفين، تجدهم يناقشون المسائل الفقهية، ويقررون أحكاماً شرعية عبر صفحاتهم الشخصية أو قنواتهم الخاصة أو في مجموعات عامة؛ فهم رؤوس كل في مجال اختصاصه لكنهم في مجال العلم الشرعي هم ضمن طبقة المقلدين الجهلة لعدم أهليتهم للإفتاء، بل حقيق بهم أن يكونوا ضمن فئة المستفتين، وقد عرّف ابن حمدان الحراني المستفتي بقوله: "كل من لا يصلح للفتيا من جهة العلم وإن كان متميزاً"⁶⁵، فدّل كلامه على أن تمييز الشخص في فن من الفنون لا يُخرجه من دائرة المستفتين، ولا يُؤهلُهُ للتجرؤ على مقام الإفتاء، ومن تكلم في غير فنّه أتى بالعجائب، فتراهم يتكلمون في القرآن بأرائهم ويحكمون على السنة وفق نتاج عقولهم، فيثيرون الشبه، ويشغبون على آراء الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، ويخالفون الإجماع، وبحكم تصدرهم في علم معين بشهادة دكتوراه أصبحت خواطهم وآراؤهم -الناجمة عن جهلهم بأصول الشريعة وقواعدها ومقاصدها- من قبيل الآراء الفكرية المعتمدة، وقلدهم الإعلام بذلك رتبة المفكرين الإسلاميين.

ومع هذا كله تجد لهؤلاء أذانا صاغية، ومتابعين كثراً، ويحصلون كما هائلاً من الإعجابات والتعليقات في صفحاتهم الشخصية عبر مواقع التواصل الاجتماعي، ولعل هذا أحد أوجه الإعجاز النبوي من خلال هذا الحديث؛ حيث لم يكن في زمن مضى لتتاح لهؤلاء منابر يخاطبون عبرها الجماهير في شأن المسائل الفقهية والشرعية؛ فهم ليسوا بأهل منابر الجمعة والأعياد، والدروس المسجدية، والمحاضرات والندوات الشرعية.

كما يلحق بالرؤوس الجهال كل من يملك شهادة جامعية في التخصصات الشرعية ممن لم تتوفر فيه أهلية الإفتاء، ولو كان حائزاً على أعلى الرتب العلمية الأكاديمية كدرجة الدكتوراه، ودرجة الأستاذية؛ لأن هذه الشهادات وحدها تُشير إلى تجاوز الشخص لمراحل وتدرجات أكاديمية معينة، ولا تدل بالضرورة على تمكنه العلمي، وتحصيله آلة الاجتهاد والفتوى.

وورد في رواية عند ابن حبان في صحيحه لفظ: «رُؤَسَاءُ جَهْلًا»⁶⁶. والرؤساء جمع رئيس، ويصدق هذا الوصف في كل من ترأس منصبا معيناً فغره منصبه فتجاسر على مقام الفتوى عبر وسائل الإعلام المختلفة؛ وهذا ما عايناه في واقعنا اليوم من بعض رؤساء الدول أو رؤساء الأحزاب أو رؤساء الطوائف أو رؤساء قطاعات معينة في الدولة كوزراء أو محافظين.

كل المعطيات السابقة جسّدت بمجملها فوضى عارمة في مجال الإفتاء على أرض الواقع الحقيقي، وفي العالم الافتراضي، من تصدر الجهال وخوضهم في المسائل العقدية، والأحكام الفقهية التشريعية، وإثارتهم للمسائل الشاذة، وتشكيكهم في الثوابت والأمور المجمع عليها بدعوى القراءة الحداثية للتراث، أو تقديم المقاصد على النصوص، واستقلاليتها بالتشريع، فاختلط على الناس أمر دينهم، ومن يرجعون

إليهم في حوادثهم وقضاياهم، فوقع الضلال والإضلال الذي أخبر عنه الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم.

قال عبد الحميد بن باديس موضحاً آثار هذا الضلال: "وهذا هو طور انحطاط الأمم، الانحطاط التام، وذلك عندما يرتفع منها العلم، ويفشو الجهل، وتنتشر فيها الفوضى بأنواعها، فتتخذ رؤوساً جهالاً لأمر دينها وأمور دنياها، فيقودونها بغير علم، فيضلون ويضلون، ويهلكون ويهلكون، ويفسدون ولا يصلحون، وما أكثر هذا - على أخذه في الزوال بإذن الله- في أمم الشرق والإسلام اليوم"⁶⁷.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّهَا سَتَأْتِي عَلَى النَّاسِ سِنُونَ خَدَاعَةٌ، يُصَدَّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ، وَبُكَذَّبَ فِيهَا الصَّادِقُ، وَيُؤْتَمَنُ فِيهَا الْخَائِنُ، وَيُخَوَّنُ فِيهَا الْأَمِينُ، وَيَنْطِقُ فِيهَا الرُّوَيْبِضَةُ». قِيلَ: وَمَا الرُّوَيْبِضَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «السَّفِيهَةُ يَتَكَلَّمُ فِي أَمْرِ الْعَامَّةِ»⁶⁸. وفي رواية أخرى: «الرَّجُلُ التَّافَهُ يَتَكَلَّمُ فِي أَمْرِ الْعَامَّةِ»⁶⁹.

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: "التافه يعني الخسيس الخامل من الناس وكذلك كل خسيس فهو تافه"⁷⁰. وأحسبُ هذا الحديث -فيما يبدو لي- من دلائل الإعجاز في السنة النبوية؛ حيث لا يمكن تصور مقتضى قوله ﷺ: «وَيَنْطِقُ فِيهَا الرُّوَيْبِضَةُ» في الزمن الفائت فلا يمكن وقتئذٍ للسفيه أو التافه أن يعتلي منبرا ليكلم الناس أو تكون له الحظوة بتقلد منصب هام يُصْرَحُ من خلاله برأيه في القضايا العامة للبلاد، وحتى لو تكلم السفيه بحضرة الناس فلن يجد من يسمعه أو يأبئه لكلامه، بخلاف ما هو حاصل اليوم في الواقع المعيش، فصار السفيه أو التافه يتقلد المناصب الحكومية ويتكلم في الشأن العام، ويتجلى هذا بصفة أكثر في مواقع التواصل الاجتماعي؛ لكونها صارت منبرا حراً، تُمكنُ كل شخص تحصل فيها على حساب شخصي من أن ينشر منشورا في صفحته العامة أو المجموعات المختلفة، ويُناقش القضايا السياسية والاقتصادية، ويُبدى رأيه في المسائل والفتاوى الشرعية كتابة أو صوتا أو عن طريق البث المباشر المرئي، فيراه ويسمعه الآلاف من الناس إن لم يصل العدد إلى الملايين.

وتأكد لي استنتاجي عند تتبعي لروايات الحديث الأخرى في تفسير الرويبضة من باب الاستثناس -وإن كان في سند بعضها ضعف- منها رواية: «الْفُؤَيْسِقُ يَتَكَلَّمُ فِي أَمْرِ الْعَامَّةِ»⁷¹، فكيف يمكن تصور ذلك في زمن مضى بأن من اتصف بالفسق يمكنه التكلم في القضايا الكبرى التي تهم الأمة، والتي من أخطرها الفتاوى الشرعية، وقد وجدت إشارة من كلام أبي المحاسن يوسف بن موسى الملطي الحنفي المتوفى سنة 803 هجرية في تفسير تلك الرواية بقوله: "يحتمل أن يكون لا يؤبه له لحمله لفسقه فلا يمكنه الكلام في أمر العامة ثم يمكنه ذلك في الدهر المذموم"⁷². فيفهم من كلامه أنه لا يتصور ذلك الأمر في زمانه وما قبله، وإنما توقع حصوله في الدهر المذموم، والذي ينطبق على زماننا، وتعضده بقية الروايات متقاربة المعنى منها رواية: «السفلة من الناس أو السفيه من الناس يتكلم في أمر العامة»⁷³. ورواية: «مَنْ لَا يُؤْبَهُ لَهُ»⁷⁴. ورواية: «الْوَضِيعُ مِنَ النَّاسِ»⁷⁵. فالفاسق والسفلة والوضيع والسفيه والتافه ومن لا يؤبه له لا يمكن تصور كلامهم في الفتاوى الشرعية والقضايا المصيرية للأمة إلا وهم رابضون وراء شاشة الحاسوب أو شاشة الهاتف باسم مستعار أو حقيقي في أحد مواقع التواصل الاجتماعي؛ لأنها منبر من لا منبر له؛

فيستطيع أي مستخدم فيها نشر آرائه وأفكاره، ولا يطالبه أحد بتخصسه العلمي أو باسم مشايخه وعلمائه، أو مدى تدينه وعدالته، بخلاف الواقع الحقيقي فلن يجد أولئك الأراذل منبرا يتكلمون من خلاله، وإذا تكلموا فلن يسمعهم أحد لما اشتهر من صفاتهم الدنيئة.

وبالنظر لأصل تسمية الرويضة نجده يتضمن الخمول عن طلب المعالي؛ قال المازري: "إنما قيل للثافه من الناس: رابضة ورويضة؛ لربوضه في بيته، وقلة ابتعائه في معالي الأمور. يقال: رجل ربض عن الحاجات والأسفار: لا ينهض فيها"⁷⁶. فهو يصدق على من يكتب منشورا في بيته من فراشه بيدي فيه رأيه ويناقش العلماء وفتاواهم، لكن ليس له مستوى علمي معتبر يخوله الكلام في الموضوع محل النقاش، ولم يتدرج في طلب العلم ولم يسافر في سبيله، ولم يشن ركبته عند العلماء.

ولعل ما يؤيد استنتاجي أن الحديث يتكلم عن أمانة من أمارات الساعة، وأنها ستكون في آخر الزمان، وأن نطق الرويضة لا يتحقق في كل وقت؛ لذلك وجدت رواية للمعافي بن زكريا الجريري بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنها وصف فيها زمن الرويضة بأنه: «يَتَكَلَّمُ فِي الْعَامَةِ مَنْ لَمْ يَكُنْ يَتَكَلَّمُ»⁷⁷. فلولا وسائل الإعلام والاتصال الحديثة ما كان للرويضة أن ينطق في الأمور العادية بله الفتاوى الشرعية، وقضايا الأمة المصرية.

لذا كان لزاما على الباحثين الشرعيين الغيورين على دين رب العالمين وسنة نبيه الأمين اقتراح آليات لضبط واقع الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وهذا ما سنحاول الإدلاء به في المطلب الثالث.

4. خاتمة

إذ أصل إلى نهاية هذا البحث يحسن بي أن أسجل جملة من أهم النتائج التي توصلت إليها من خلاله، كما أحليه ببعض الاقتراحات التي يظهر لي أنها من الأهمية بمكان، وسيستظم هذا من خلال النقاط الآتية:

1.4. النتائج:

- الإفتاء يطلق على بيان الحكم الشرعي كما يطلق أيضا على مجرد النقل والإخبار به، ولعل الأخير هو المقصود غالبا في هذا البحث؛ لأن البيان اجتهاد واستنباط لأجل الوصول إلى الحكم، وهو لا يتأتى إلا للمجتهدين من أهل الاختصاص، وأما مجرد النقل والإخبار فيقدم عليه كل أحد.

- الإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي هو طريقة حديثة للإخبار عن الأحكام الشرعية، وتبليغ شرع الله وبيان ما استجد من نوازل في حياة الناس؛ بنشر الفتاوى أو عرض الاستفتاءات عبر مجتمعات افتراضية متنوعة؛ كالصفحات الشخصية أو العامة أو الرسائل عبر البريد الخاص أو المجموعات المختلفة أو القنوات الخاصة، وبخيارات متعددة للنشر؛ كمقطع فيديو مباشر أو مسجل، أو صورة، أو نص مكتوب، أو كتاب إلكتروني بصيغ كثيرة.

- ورد في الكتاب والسنة الوعيد الشديد لمن يتعدى على مقام الإفتاء، مما يدل على أهميته وعظمته، وفي آثار الصحابة والتابعين التورع عن الفتيا، والرغبة من الإقدام عليها، واستشعار خطورتها.

- الناظر في خصائص مواقع التواصل الاجتماعي يلمس آثارها الإيجابية في موضوع الإفتاء؛ فقد مدت جسور التواصل بين المفتين والمستفتين، متجاوزة بذلك حدود الزمان والمكان، ومختصرة للجهد والوقت والمال، لكن في المقابل لا بد من الوقوف على آثارها السلبية؛ لتفاديها وإيجاد حلول مناسبة لها؛ فقد

أتاحت مواقع التواصل الاجتماعي لكل مستخدميها من خلال مجتمعاتها الافتراضية المصغرة منابر حرة للتعبير عن آرائهم ومعتقداتهم؛ مما جعل منصب الإفتاء كلاً مباحاً لكل رافع، فانتشرت الفتاوى الشاذة والآراء الغريبة، والأهواء المضلة، واختلطت الأحكام على الناس، مما أدى إلى هدم أو إضعاف الوحدة المذهبية المنتشرة أو السائدة لدى بعض المجتمعات.

- ظهرت دلائل الإعجاز النبوي من خلال الأحاديث النبوية الشريفة التي أشارت إلى بعض العلامات التي تحققت في واقعنا اليوم؛ كتقارب الزمان ورفع العلم وسرعة نقل الفتاوى المكذوبة، وقبض العلماء وتصدر الجهال مناصب الإفتاء.

- 2.4. الاقتراحات:

- جدير بالهيئات الحكومية في الدول الإسلامية اليوم الاهتمام بشأن الفتوى بوجه عام؛ تشريعاً قانونياً في دساتيرها بمعاينة كل من يتجرأ عليها من غير أهلها، وتنفيذاً عملياً في واقعها، وبوجه خاص في مواقع التواصل الاجتماعي من خلال تنصيب هيئات رسمية للإفتاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي تكون تابعة للشؤون الدينية والأوقاف؛ تعنى باستقبال الفتاوى، والرد عليها في الواقع الافتراضي، على غرار ما هو موجود في الواقع الحقيقي من دور للإفتاء في كثير من بلاد المسلمين.

- وتظهر أهمية حضور هذه الهيئات افتراضياً في الفصل في كثير من المسائل المختلف فيها؛ والتي تثير جدلاً في الساحة الإعلامية، وقضايا الساعة والشأن العام، كما تسد باب التجرد على الفتيا من غير أهلها، كما تفيد المستفتين في تمكنهم من الاستفتاء في كل وقت وحين، مع الاطمئنان إلى موثوقية مصدر الإفتاء. - وأما طبيعة إدارة الهيئة فإما أن تكون علمية مستقلة خاصة بمواقع التواصل الاجتماعي، أو تقنية إعلامية تابعة لدار الإفتاء الرسمية، على أن يتم اختيار أعضاء لجنة الإفتاء بعناية من أهل التخصص الشرعي الفقهي، وذوي الكفاءة والأهلية لتقلد هذا المنصب الحساس، وليس باعتبار الولاء للسلطة والرتبة العلمية الأكاديمية فحسب.

هذا، وصلى الله وسلم على سيدنا وحبيبنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

5. قائمة المصادر والمراجع

1. <https://www.tufts.edu/>
2. <https://www.iifa-aifi.org/ar/2203.html>
3. Tufts University, What is Social Media? Retrieved (28/07/2018) from URL: <https://communications.tufts.edu/marketing-and-branding/social-media-overview/>
4. <https://www.facebook.com/>
5. <https://twitter.com/>
6. www.youtube.com
7. <https://www.alexa.com/topsites>
8. <https://sunnah.one/>
9. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، (1997)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، الرياض، دار الوطن.
10. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، (2006)، تعظيم الفتيا، الدار الأثرية.
11. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (1423هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، السعودية، دار ابن الجوزي.

12. ابن باديس، عبد الحميد، (1995)، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، بيروت، دار الكتب العلمية.
13. ابن بطال، أبو الحسين علي بن خلف، (2003)، شرح صحيح البخاري، الرياض، مكتبة الرشد.
14. ابن حبان، محمد البستي، (1988)، صحيح ابن حبان، بيروت، مؤسسة الرسالة.
15. ابن حمدان، أبو عبد الله أحمد، (1397هـ)، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، بيروت، المكتب الإسلامي.
16. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، (2001)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة.
17. ابن رشد الجد، أبو الوليد، (1993)، مسائل أبي الوليد بن رشد، بيروت، دار الجيل.
18. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، (1994)، جامع بيان العلم وفضله، السعودية، دار ابن الجوزي.
19. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (1999)، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة.
20. ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
21. أبو البصل، عبد الناصر، (17-20 / 1 / 2009م)، ضوابط الفتوى عبر الفضائيات، المؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.
22. أبو داود، سليمان بن الأشعث، (2009)، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية.
23. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي.
24. الأمدى، أبو الحسن سيد الدين، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، المكتب الإسلامي.
25. الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل، التنوير شرح الجامع الصغير، (2011)، الرياض، مكتبة دار السلام.
26. البخاري، محمد بن إسماعيل، (1987)، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير.
27. البركتي، محمد عميم الإحسان، (2003)، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية.
28. الترمذي، محمد بن عيسى، (1998)، سنن الترمذي، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
29. الجرجاني، علي بن محمد، (1405هـ)، التعريفات، بيروت، دار الكتاب العربي.
30. الجريري، المعافى بن زكريا، (2005)، المجلس الصالح الكافي، بيروت، دار الكتب العلمية.
31. الجويني، أبو المعالي عبد الملك، (1418هـ) البرهان في أصول الفقه، المنصورة، دار الوفاء.
32. الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، (1990)، المستدرک على الصحيحين، بيروت، دار الكتب العلمية.
33. الخراطمي، محمد بن جعفر، (1999)، مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، القاهرة، دار الآفاق العربية.
34. الخطيب البغدادي، أبو بكر بن أحمد، (1421هـ)، الفقيه والمتفقه، السعودية، دار ابن الجوزي.
35. الزحيلي، محمد مصطفى، (2006)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق، دار الفكر.
36. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (2008)، الاعتصام، السعودية، دار ابن الجوزي.
37. الشنقيطي، محمد الأمين، (1995)، أضواء البيان، بيروت، دار الفكر.
38. الطبراني، أبو القاسم سليمان، (1983)، المعجم الكبير، الموصل، مكتبة العلوم والحكم.
39. العيني، بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
40. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، بدون تاريخ النشر ومكانه، دار ومكتبة الهلال.
41. القاسم بن سلام، أبو عبيد الهروي، (1964)، غريب الحديث، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية.
42. القاضي عياض، بن موسى، (1998)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، مصر، دار الوفاء.
43. القرافي، أبو العباس شهاب الدين، الفروق، بدون تاريخ النشر ومكانه، دار عالم الكتب.
44. القرطبي، أبو العباس، (1996)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دمشق، دار ابن كثير.
45. الملطي الحنفي، أبو المحاسن يوسف بن موسى، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، بيروت، عالم الكتب.
46. النووي، يحيى بن شرف، (1392هـ)، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

47. النووي، يحيى بن شرف، (1408هـ)، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دمشق، دار الفكر.
48. بكرو، خالد، (2018)، أساسيات الحوسبة، سوريا، شعاع للنشر والعلوم.
49. خليفة، محمود عبد الستار، (2009)، الجيل الثاني من خدمات الإنترنت: مدخل إلى دراسة الويب 2.0 والمكتبات 2.0، مجلة journal cybrarians، ع: 18، البوابة العربية للمكتبات والمعلومات.
50. عقيلة، عبد المحسن حامد أحمد، (2015)، الإعلام الجديد وعصر التدفق الإخباري، مصر، المكتبة العصرية.
51. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت، دار الجيل.
52. مهاوات، عبد القادر، وبيوش، محمد العربي، (19/09/2017م)، الوقف الإلكتروني ودوره في جودة التعليم الشرعي، المؤتمر الدولي السابع حول "التعليم الشرعي وسبل تطويره"، كلية الشريعة بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
53. نعيم بن حماد، أبو عبد الله المروزي، (1412هـ)، الفتن، القاهرة، مكتبة التوحيد.

6. الحواشي:

- 1 - الجرجاني، التعريفات، ص 49.
- 2 - البركتي، التعريفات الفقهية، ص 32.
- 3 - الفراهيدي، كتاب العين، مادة: فتو، 137/8.
- 4 - ابن منظور، لسان العرب، مادة: فتا، 147/15.
- 5 - القرافي، الفروق، 51/1.
- 6 - مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 153 (17/2) بشأن الإفتاء: شروطه وآدابه، أخذ يوم: 2021/08/05م في الساعة: 08:07 من موقعه الرسمي على الرابط: <https://www.iifa-aifi.org/ar/2203.html>
- 7 - هي أحد أشهر الجامعات الأمريكية، وتقع الجامعة في مدينة بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية، يُنظر: الموقع الرسمي للجامعة على الرابط: <https://www.tufts.edu/>
- 8 - Tufts University, *What is Social Media?* Retrieved (28/07/2018) from URL: <https://communications.tufts.edu/marketing-and-branding/social-media-overview/>
- 9 - الويب 2.0 هو فلسفة أو أسلوب جديد لتقديم خدمات الجيل الثاني من الإنترنت، تعتمد على دعم الاتصال بين مستخدمي الإنترنت، وتعظيم دور المستخدم في إثراء المحتوى الرقمي على الإنترنت، والتعاون بين مختلف مستخدمي الإنترنت في بناء مجتمعات إلكترونية، وتنعكس تلك الفلسفة في عدد من التطبيقات التي تحقق سمات وخصائص الويب 2.0 أبرزها المدونات Blogs، التأليف الحر Wiki، وصف المحتوى Content Tagging، الشبكات الاجتماعية Online Social Networks، الملخص الوافي للموقع RSS. يُنظر: محمود عبد الستار خليفة، الجيل الثاني من خدمات الإنترنت: مدخل إلى دراسة الويب 2.0 والمكتبات 2.0، مجلة journal cybrarians، دورية إلكترونية محكمة متخصصة في مجال المكتبات والمعلومات، ع: 18، البوابة العربية للمكتبات والمعلومات، 2009م، ورابط المجلة على الشبكة: <http://www.journal.cybrarians.info/>
- 10 - خالد بكرو، أساسيات الحوسبة، ص 64.
- 11 - يُنظر الموقع الرسمي: <https://www.facebook.com/>
- 12 - يُنظر: الموقع الرسمي: <https://twitter.com/>
- 13 - يُنظر الموقع الرسمي: www.youtube.com
- 14 - يُنظر: تصنيف موقع أليكسا Alexa في أكثر المواقع ارتيادا من المستخدمين في العالم، شوهد يوم: 2021/08/01م في الساعة: 22:00 عبر موقعه الرسمي: <https://www.alexa.com/topsites>
- 15 - النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص 13.
- 16 - الجويني، البرهان، 869/2.
- 17 - النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص 14.

- 18 - ابن القيم، إعلام الموقعين، 17/2-18.
- 19 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 609/4.
- 20 - يُنظر: ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص 6.
- 21 - الشنقيطي، أضواء البيان، 462/2.
- 22 - رواه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، حديث رقم: 3657، 499/5. قال محققا السنن شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي: "حديث حسن".
- 23 - الأمير الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، 127/10.
- 24 - الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 349/2.
- 25 - ابن الجوزي، تعظيم الفتيا، ص 74-75.
- 26 - الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 353/2.
- 27 - المصدر نفسه، 356/2.
- 28 - المصدر نفسه، 354/2.
- 29 - المصدر نفسه، 354/2.
- 30 - ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1225/2.
- 31 - ابن الجوزي، تعظيم الفتيا، ص 77.
- 32 - المصدر نفسه، ص 126-127.
- 33 - تشترك الفتوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي مع الفتوى الفضائية في عدد من السلبات لاشتراكها في عالمية الانتشار مع تفاوت بينهما؛ لذلك يمكن الرجوع إلى سلبات الفتوى الفضائية ضمن البحث الموسوم بـ"ضوابط الفتوى عبر الفضائيات" لعبدالناصر أبو البصل، وهو بحث مقدم للمؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها الذي عقده المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، (20-23 / 1 / 1430 هـ) الموافق (17-20 / 1 / 2009 م).
- 34 - رواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رَفَعِ الْعِلْمِ وَقَبْضِهِ وَظُهُورِ الْجَهْلِ وَالْفِتَنِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ، حديث رقم: 6964، 59/8.
- 35 - رواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رَفَعِ الْعِلْمِ وَقَبْضِهِ وَظُهُورِ الْجَهْلِ وَالْفِتَنِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ، حديث رقم: 6966، 59/8.
- 36 - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 13/10.
- 37 - وبه قال النووي. يُنظر: شرحه لصحيح مسلم، 221/16.
- 38 - ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، 326-327/3.
- 39 - العيني، عمدة القاري، 57/7.
- 40 - "يُشير التزامن إلى قدرة الموقع على تزويد المستخدمين بالتغذية الراجعة في الوقت الفعلي، ومن أمثلتها: الدردشة Chat وخدمة العملاء على الإنترنت Online customer service، كما تتضمن التزامنية أيضا الاستجابة السريعة، والسرعة التي تتم فيها معالجة الرسائل، ومختلف المعاملات، وتُعرَّفُ التزامنية بتفاعلية الآلة Machine interactivity". يُنظر: عبد المحسن حامد أحمد عقيلة، الإعلام الجديد وعصر التدفق الإخباري، ص 59-60.
- 41 - رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: 10943، 550/16. قال محققو المسند شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح على شرط مسلم".
- 42 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: (يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) [التوبة: 119]. وما يُنهي عن الكذب، حديث رقم: 5745، 2262/5.
- 43 - يُنظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 281/9.
- 44 - ابن الجوزي، كشف المشكل من الصحيحين، 338/1.
- 45 - رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب في التحذير من الكذب على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، حديث رقم: 4، 10/1.
- 46 - القاضي عياض، إكمال المعلم، 111/1.
- 47 - أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 114/1.
- 48 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كَيْفَ يُقْبَضُ الْعِلْمُ، حديث رقم: 100، 50/1.

- 49 - النووي، شرح صحيح مسلم، 16/223-224.
- 50 - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَيَّ الْحَقَّ لَا يَضُرُّهُمْ مِنْ خَالَفَهُمْ» حديث رقم: 5059، 6/52.
- 51 - القاضي عياض، إكمال المعلم، 6/350.
- 52 - يُنظر: صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، 6/2666.
- 53 - الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، 3/29.
- 54 - الشاطبي، الاعتصام، 2/66.
- 55 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب حُسْنِ الْخُلُقِ، وَالسَّخَاءِ، وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْبُخْلِ، حديث رقم: 5690، 5/2245.
- 56 - رواه الترمذي في سننه، أبواب العلم، باب مَا جَاءَ فِي ذَهَابِ الْعِلْمِ، حديث رقم: 2653، 4/328-329. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته، 2/1173.
- 57 - أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 6/707.
- 58 - يُنظر: محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/368.
- 59 - تابع للموسوعة الحديثية بالدرر السنية. يُنظر موقعه الرسمي على الرابط: <https://sunnah.one/>
- 60 - لمزيد من التوسع في بيان دور الوسائل الإلكترونية الحديثية في تقريب العلوم الشرعية يُنظر: عبد القادر مهاوات ومحمد العربي بבוوش، الوقف الإلكتروني ودوره في جودة التعليم الشرعي، بحث قُدِّمَ إلى المؤتمر الدولي السابع حول "التعليم الشرعي وسبل تطويره"، المنظم من طرف كلية الشريعة بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين يوم: 2017/09/19م.
- 61 - ابن رشد العجد، مسائل أبي الوليد بن رشد، 2/1140.
- 62 - يُنظر: القاضي عياض، إكمال المعلم، 8/167.
- 63 - العيني، عمدة القاري، 2/83.
- 64 - من باب الإنصاف: لا يُنكر إلا جاحدٌ عظيم الأثر الإيجابي لهذه الحصص التلفزيونية إذا كانت من تأطير أهل الاختصاص والإخلاص.
- 65 - ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص 68.
- 66 - جزء من حديث رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب إخباره صلى الله عليه وسلم عما يكون في أمته من الفتن والحوادث، حديث رقم: 6719، 15/114. قال محقق الصحيح شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".
- 67 - ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 102.
- 68 - رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: 7912، 13/291. قال محققو المسند شعيب الأرنؤوط وآخرون: "له طريق آخر... وبمجموع الطريقتين يصير حسنا".
- 69 - رواه الحاكم في مستدركه، كتاب الفتن والملاحم، حديث رقم: 8439، 4/512، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. قال محقق المستدرك مصطفى عبد القادر عطا: "صحيح".
- 70 - القاسم بن سلام، غريب الحديث، 3/153.
- 71 - رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه، حديث رقم: 13298، 21/25.
- 72 - أبو المحاسن يوسف بن موسى الملطي الحنفي، المعتمر من المختصر من مشكل الآثار، 2/263.
- 73 - رواه الخرائطي في مكارم الأخلاق، باب حفظ الأمانة وذم الخيانة، حديث رقم: 183، ص 76.
- 74 - رواه الطبراني في المعجم الكبير، باب العين، عوف بن مالك الأشجعي، حديث رقم: 14834، 18/67.
- 75 - رواه نعيم بن حماد في الفتن، العلامات قبل خروج الدجال، حديث رقم: 1470، 2/523.
- 76 - القاضي عياض، إكمال المعلم، 6/26.
- 77 - رواه المعافى بن زكريا الجريري بسنده إلى ابن عباس، في كتابه الجليس الصالح الكافي ص 446.

1. مقدمة

يعتمد المذهب المالكي في أصوله على أسس واضحة التزم بها مؤسس المذهب بناء على ميراثه العظيم لعلم من سبقه، ومعلوم انتسابه إلى مدرسة المدينة النبوية التي ورثت فقه الفقهاء السبعة، والذين اختصوا بميراث أكثر فقه الصحابة رضي الله عنهم، والمؤسس بدوره على علو الاتصال بفقه الكتاب والسنة، والاجتهاد بناء على القواعد المستنبطة منهما.

وقد استندت المدرسة الموروثة من المذهب أحيانا إلى الترجيح الأغلب في فقه بعض الأحكام، ومن ذلك ترجيح مذهب سيدنا زيد رضي الله عنه في باب الفرائض والموارث، وهو ما التزمه الإمام مالك وأتباعه في أغلب أحكام الباب، وهو التزام الشافعية والحنابلة أيضا.

وبالاستقراء الكامل تقريبا لم يخالف المذهب المالكي أصله هذا إلا في ثلاث مسائل: قال الكشناوي: "قال ابن جزى: تنبيه: مذهب مالك موافق لمذهب زيد في الفرائض كلها إلا في المالكية وأختها، وتورث الجدة الثالثة"¹.

1.1. أهداف البحث:

يأتي هذا البحث لمحاولة الوقوف على أصل هذه المخالفة وتأسيسها، بما يفتح مجالا لفهم أصول الخلاف المشروع والمثمر بناء على حسن إعمال التأصيل والتعديد.

1.2. إشكالية البحث:

ما هو التأسيس الممكن لمخالفة المذهب لأصل من أصول استمداده الفقهي؟

- كيف عالج المالكية قضية المخالفة في المسائل الثلاثة؟
- هل يمكن استثمار هذه المعالجة في فهم أصول الاستمداد المذهبي؟
- ما الذي يمكن استفادته من فحوى المخالفة في بناء التعليل والترجيح؟

1.3. منهج البحث:

اعتمد البحث المناهج المناسبة لموضوعه في نظر الباحث، وهي: الوصفي والاستقرائي والتحليلي مع المقارن في جوانب استعراض المخالفة.

1.4. منهجية البحث:

التزم الباحث الشروط المنهجية للبحث قدر السعة، واختار التعبير عن شخصيته في البحث بجملة: أقول (الباحث)، للتفريق بين رأيه والنقول المتصلة؛ لمنع التداخل.

1.5. خطة البحث:

لاستيعاب موضوع البحث والإجابة على إشكاليته، تم بناؤه على: مقدمة، ومطلبين وخاتمة. المطلب الأول: صورة المسألتين المالكية وشبهها وكيفية حلها مع تعليل المخالفة: في فرعين. الأول: صورة المسألتين، وكيفية حلها، الثاني: تعليل المخالفة فيهما.

المطلب الثاني: استعراض أصل المخالفة وتفرعها في المسألتين وفي أم الجد، في فرعين، الأول: تفرع فقهاء المذهب للمسألتين على باقي المسائل الشاذة، الفرع الثاني: المخالفة في توريث أم الجد. الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والاقتراحات.

2. المطلب الأول: صورة المسألتين المالكية وشبهها وكيفية حلها مع تعليل المخالفة

1.2. الفرع الأول: صورة المسألتين وكيفية حلها:

"الفريضة المالكية: أن تترك المتوفاة زوجاً وأمّاً وجدّاً وأخاً لأب وإخوة لأم: أي أن يكون في الوارثين إخوة لأب مكان الإخوة الأشقاء في المسألة المتقدمة (الحجرية). فمذهب زيد والشافعي: أن الجد يأخذ السدس، والباقي للإخوة لأب، ولا شيء للإخوة لأم.

وخالف المالكية مذهب زيد في هذه المسألة، فقالوا: يأخذ الزوج النصف، والأم السدس، ويأخذ الجد وحده كل الباقي، ولا يأخذ الإخوة سواء لأب أو لأم شيئاً؛ لأن الجد يحجب الإخوة لأم، وإذا حجبتهم كان أحق بالباقي"².

"أخت المالكية أو شبه المالكية: أن يكون في المسألة السابقة مكان الأخ لأب أخ شقيق، فمذهب زيد والشافعي: أن الجد يأخذ السدس من رأس المال، فرضاً، والباقي للعصبة وهم الإخوة الأشقاء.

وخالف مالك في هذه المسألة مذهب زيد وجعلها مستثناة، وقال: يأخذ الجد الباقي كله بعد ذوي السهام، دون الأخ، فلا شيء للإخوة، لا للأشقاء ولا لأب"³.

" المسألة المالكية: سميت بذلك؛ لأن الإمام مالك سئل عنها، وهي أن يكون في مكان الأشقاء من شبه المالكية إخوة لأب وصورتهما: زوج وأم وإخوة لأم وجد وأخ لأب ذكر فأكثر. فأصل المسألة من ستة: للزوج النصف ثلاثة وللأم السدس واحد، وللجد السدس واحد، وبقي واحد للأخ لأب بالتعصيب؛ لأن الأفضل له في هذه المسألة السدس وهذا مذهب زيد. وذهب الإمام مالك إلى أن الباقي عن الزوج والأم وهو الثلث يكون للجد، ولا شيء للأخ لأب؛ لأن من حجة الجد أنه يقول له: لو كنت دوني يعني مع الزوج والأم والإخوة لأم، لما ورثت شيئاً؛ لاستغراق الفروض المال كله؛ حيث يأخذ الزوج النصف ثلاثة والأم السدس واحداً، والإخوة لأم الثلث اثنين؛ لأنك عاصب، والعاصب لا شيء له عند عدم الفضلة، فما حجبت الإخوة لأم إلا لأخذ حظهم، لا لتأخذ منه شيئاً. ووجه خروجها عن القاعدة إسقاط الأخ لأب بدون حاجب حقيقي؛ لأن الجد ليس له أن يحجب إلا الإخوة لأم ويأخذ فرضه. ومذهب مالك في المسألتين هو المشهور؛ وما ذهب إليه زيد هو قول مالك أيضاً لكنه غير مشهور"⁴.

" المسألة شبه المالكية: سميت بذلك لقياسها عن التي سئل عنها الإمام. وهو أن يكون مع ورثة المشتركة جد؛ فذهب زيد رضي الله عنه إلى أن الجد يأخذ السدس ويأخذ الأشقاء ما بقي ولا شيء للإخوة لأم لحجبتهم بالجد.

فأصل المسألة من ستة؛ نصفها للزوج ثلاثة، وسدسها للأم أو الجدة واحد، وسدسها للجد واحد، ويبقى واحد للشقيق يأخذه بالتعصيب، ولا شيء للإخوة لأم؛ لحجبتهم بالجد.

وذهب مالك إلى أن الباقي على الزوج والأم أو الجدة وهو الثلث يكون للجد وحده؛ لأن من حجة الجد أن يقول للأشقاء: لو كنتم دوني - يعني في المسألة المشتركة - ما ورثتم إلا بأمكم خاصة، وأنا أحجب كل من يرث من جهة الأم.

ولا تكون هاته المسألة من الشواذ الخارجة عن القاعدة إلا على مذهب مالك، ووجه خروجها عن القاعدة حرمان الأشقاء بدون حاجب حقيقي، أما على مذهب زيد فالفقه فيها جار على القاعدة؛ حيث أخذ الجد سدسه بالفرض، والأشقاء ما بقي بالتعصيب، وأسقط الإخوة لأم لحجبهم بالجد⁵.

2.2. الفرع الثاني: تعليل مخالفة المذهب لأصله في المسائلين:

أقول (الباحث): فاجأ الجد الأشقاء في شبه المالكية - عند التفريع على المشتركة كما تقدم - أنهم اختاروا أن يكونوا إخوة لأم، ليتجنبوا السقوط بسبب كونهم عصبة، لعدم الفضلة، كما هو الحال في المشتركة، حتى إنهم ألغوا شقيقتهم، بل وصل بهم الأمر إلى وصف أبيهم بما لا يليق، حتى اشتهرت المسألة نفسها نسبة إلى تلك الأوصاف⁶.

فمن حجة الجد أن يقول للأشقاء: عندما دخلتُ صورة المشتركة وجدتكم إخوة لأم، وأنا أحجب الإخوة لأم، وهذا توجيه قوي، وتعليل بنائي منهجي يبين عمق التفكير الفقهي، والملاحظ فيه أمران مهمان في نظري:

الأمر الأول: بناء الاحتجاج في بيان هذا الاستحقاق على المحاوراة العلمية المتصورة ذهنياً بين الجد والإخوة. ولم أقف على هذا المعنى المبتكر في غير تقارير المذهب، وبخاصة في مثل هاتين المسألتين. الأمر الثاني: بناء التعليل على قضية مهمة جداً من الناحية الفقهية، وهي استمرار تفعيل الشذوذ في القواعد والمسائل؛ وذلك في استمرار اعتبار المسألة على هيئتها الأولى في خروجها عن قاعدتها، سواء فرعت على المشتركة كما سبق بيانه، أو على الأكدرية كما سيأتي نقله وبيانه. وهو منهج اختص به المالكية أيضاً في إطار التفكير الفقهي، وهو إطار يدل على سعة أفق هذا المذهب في بناء المسائل بما لم يُلحظ عند غيره من المذاهب.

يضاف إلى ذلك أن منهج المالكية في بناء المسائل ومناقشتها هو البناء على القواعد الأصولية والفقهية، في إطار منهج تكاملي يهدف إلى بيان الانسجام وعدم الاختلال أو التناقض.

ومن هذا المنطلق يمكن تعليل المسألة المالكية - وهو استنتاج الباحث - أنها مبنية على قاعدة: " مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ"⁷، فمن حجة الجد أن يقول للإخوة لأب أنا حجبت الإخوة لأم، بما يعني قتلت استحقاقهم في الثلث بحجبهم، فأستأثر بما حجبتهم فيه.

وفي المقدمات الممهديات: "وقد روي عن مالك - رحمه الله - في زوج وأم وجد وإخوة لأب وإخوة لأم أن للزوج النصف، وللأم السدس، وللجد الثلث الذي حجبت عنه الإخوة للأم، ولا شيء للإخوة للأب معه؛ إذ لو لم يكن الجد لم يكن لهم مع الإخوة للأم شيء، فكان أحق منهم بجميع الثلث الذي حجبت عنه الإخوة للأم. وهذه الفريضة تُنسب إلى مالك فتسمى المالكية، لقوله بها وصحة اعتباره فيها"⁸.

"وقصرها على المالكية طريقتان للصورى مع السهلى وتابعهما، والقرافى عن المذهب مع شرح الرسالة للقاضى عبد الوهاب، والأول: ظاهر قول مالك فى الموطأ؛ حيث قال: وكيف لا يأخذ الجد الثلث مع الإخوة وبنو الأم يأخذون معهم الثلث، والجد هو الذى حجب الإخوة للأم ومنعهم مكانه الميراث، فهو أولى بالذى كان؛ لأنهم سقطوا من أجله، ولو أن الجد لم يأخذ ذلك الثلث أخذه بنو الأم. فإنما أخذ ما لم يكن يرجع إلى الإخوة للأب، وكان الإخوة للأم أولى بذلك الثلث من الإخوة للأب"⁹.

"قال أبو عمر: قوله: هذا ليس على مذهب زيد فى امرأة هلكت عن زوج، وأم، وجد، وإخوة للأم، وإخوة لأب؛ فإنه قال: للزوج النصف، وللأم السدس، وللجد ما بقى، وهو الثلث؛ لأنه يقول: ولو لم أكن أبا كان للإخوة للأم ما بقى، ولم يأخذ الإخوة للأب شيئاً فلما حجبت الإخوة للأم كنت أحق به منهم.

وروى خارجة بن زيد عن أبيه قال: إن للجد فيها السدس وما بقى للإخوة للأب، والقول الأول هو مذهب مالك، ويجيء على قول مالك فى جد، وزوج وأخوين لأب، وأخوين شقيقين؛ يكون للزوج النصف، وللجد الثلث، ويشترك الإخوة للأم والشقائق فى السدس، ويسقط الإخوة للأب. وعلى قول زيد: المعروف أن السدس الباقي للشقيقين؛ لأن الجد حجب الأخوين للأم فكأنهما لم يكونا فى الفريضة"¹⁰.

قال ابن عرفة: "قلت: ما ذكر أنه الجارى على مذهب مالك مشكل، بل الجارى عليه ما ذكره على مذهب زيد؛ لاتفاق مالك مع زيد على إسقاط الجد الإخوة للأم مطلقاً"¹¹.

أقول (الباحث): وصدق، فإن قوله (ويجىء على قول مالك فى جد، وزوج وأخوين لأب، وأخوين شقيقين؛ يكون للزوج النصف، وللجد الثلث، ويشترك الإخوة للأم والشقائق فى السدس) لا يمكن أن يستقيم فى جملة الأخيرة لا على قول مالك ولا غيره، لحجب الجد للإخوة للأم مطلقاً.

وقال فى موضع آخر: "قلت: هذه الفريضة هى المسماة بالمالكية؛ منهم من فرعها على الأكردية، كالمصنف، وابن شاس، ومنهم من فرعها على المشتركة كالحوفى وابن الفخار. وهى: زوج، وأم، أو جدة، وإخوة للأم، وشقائق، يشركون الذين للأم لاتحادهم فيها"¹².

"قال أبو عمر: اختلف فيها عن جميع الصحابة، إلا عن علي لم يختلف عنه أنه لم يشرك؛ وحجته أن الأشقاء عصبه، والإخوة للأم فرضهم فى كتاب الله مفروض، والعصبة إنما يرثون ما فضل عن الفروض، ولم يفضل لهم بشيء.

ومما يبين ذلك قول الجميع فى زوج وأم وأخ للأم وعشرة إخوة أشقاء: أن الأخ للأم يختص بالسدس كاملاً، والسدس الباقي بين الأشقاء، ونصيب كل واحد منهم أقل من نصيب الأخ للأم، ولم يستحقوه بمساواتهم الأخ للأم فى الأم تسوية فى الميراث، فكذا ينبغى فى المشتركة"¹³.

وعقب ابن عرفة على كلام ابن عبد البر: "قلت: هذا منه ميل بين؛ لقول من لم يشرك، وشرط كونها مشتركة تعدد الإخوة للأم، وأن لا يكون الشقائق كلهن إناثاً، وفرع عليها أبو النجاء مسألة المالكية.

قال الصقلي عنه: إن كان فى المشتركة جد أسقط جميع الإخوة للأم، وكان ما بقى بعد فرض الزوج،

والأم للجد وحده؛ لأنه أسقط الإخوة للأم، والأشقاء إنما يرثون في هذه المسألة بالأم، والجد يسقط كل من يرث بالأم، وأما الذين للأب فيقول لهم لو كنتم دوني لم ترثوا شيئاً، فليس حضوري بالذي يوجب لكم شيئاً¹⁴.

وعكس الصقلي فيما نقله عنه ابن عرفة احتجاج الجد، بعد تعقبه النقل السابق: "الصقلي: وهذا القول عندي إنما يجري على قول ابن مسعود في ابنتين وابنة ابن أسفل منها ابن ابن أنها لا ترث معه شيئاً؛ لأنها لو كانت دونه لم ترث شيئاً، وهو خلاف قول الجمهور.

والصواب: أن يرثوا مع الجد كانوا أشقاء أو لأب، وحجتهم أن يقولوا: أنت لا تستحق شيئاً من الميراث إلا شاركناك فيه، فلا تحاسبنا بأنك لو لم تكن؛ لأنك كابن بعد، ولو لزم ما قاله؛ للزم في ابنتين، وابنة ابن، وابن ابن لا ترث معه شيئاً، ويختص بالإرث دونها ويحتج بمثل ذلك¹⁵.

أقول (الباحث): وتعقب الصقلي بالقياس على قول ابن مسعود غير صحيح؛ لاختلاف صورة المسألتين ومأخذهما، فلم يصور أحد من الفقهاء الاحتجاج المذكور، ولم يرد على المسألة المذكورة ولا يرد؛ ولأن قول الجمهور الذي أشار إليه يورثها معه بالتعصيب لأنه يعصب من هي أدنى منها وهي المساوية له في الدرجة، وهو الصحيح. وسيأتي النقل عن ابن يونس فيه.¹⁶

وأضاف ابن عرفة: "قلت: ومثله قال ابن خروف: وهو ظاهر نقل ابن شعبان عن ابن وهب قال في زاهيه: حدثني عتيق بن عبد الله بن نصر عن ابن وهب عن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد عن أبيه: إن للجد السدس وللإخوة ما بقي وهو السدس، وذكره ابن العربي عن مالك في آية الوصية من أحكامه، ولا أعرفه لغيره، ولم يذكره في قبسه، ولا عارضته.

ولم يعز الباجي لمالك إلا ما عزاه الصقلي عنه. وقول ابن رشد لما ذكر الفريضة معبراً عنها بالمالكية.

قال أشهب بذلك؛ لقوله فيها: (وحجة اعتباره فيها) ظاهر في عدم اختلاف قوله فيها¹⁷.

أقول (الباحث): ما نقله عن ابن العربي غير دقيق لا في موضعه، فلم يذكره في آية الوصية، بل في آيات المواريث عند الحديث عن الكلاله، ولا في تقريره، وإنما ذكر ابن العربي الأصل بقوله: "ولهذه العلة قال حبر الأمة مالك بن أنس: إن امرأة لو ماتت وتركت زوجها وأمها وإخوتها لأبيها وإخوتها لأمها وجدها: إن النصف للزوج، والسدس للأم فريضة، وللجد ما بقي؛ قال: لأن الجد يقول: لو لم أكن كان للإخوة للأم ما بقي، ولا يأخذ الإخوة للأب شيئاً، فلما حجبت إخوة الأم عنه كنت أنا أحق به¹⁸. ثم أشار بالتضعيف لما نقله عنه ابن عرفة، بقوله: "وقد روي عن مالك أنه جعل للجد السدس، وللإخوة للأب السدس كهيئة المقاسمة، وذلك محقق في الفرائض¹⁹.

وقال ابن رشد في مسائله بعنوان: "المالكية. فصل فإذا لم ينقص الجد مع الإخوة الشقائق أو الذين لأب، من الثلث شيء، إذا لم يكن معهم من له فرض مسمى، أو مما بقي، إن كان معهم من كان له فرض مسمى؛ لأن الإخوة للأم يفرض لهم مع الإخوة الشقائق، أو الذين للأب، الثلث فريضة، لا ينقصون منه، إلا أن ينقصهم العول، فلما كان الجد يحجبهم عن الثلث، وجب ألا ينقص منه شيئاً؛ إذ لو كان إخوة لأم لكان لهم ذلك الثلث.

وقد روي عن مالك في: زوج، وأم، وجد، وإخوة لأب، وإخوة لأم، أن للزوج النصف، وللأم السدس، وللجد الثلث، الذي حجب عنه الإخوة لأم، ولا شيء للإخوة لأب معه؛ إذ لو لم يكن الجد، لم يكن لهم مع الإخوة لأم شيء، فكان أحق منهم بجميع الثلث، الذي حجب عنه الإخوة لأم. وهذه الفريضة تنسب إلى مالك، فتسمى المالكية؛ لقوله بها، وصحة اعتباره فيها²⁰.

وفي وجه التسمية "قال ابن خروف: سميت مالكية؛ لأن مالك خالف فيها زيد بن ثابت، زاد غيره: مع شدة اتباعه لزيد بن ثابت في الفرائض"²¹.

3. المطلب الثاني: استعراض أصل المخالفة وتفريعها في المسألتين وفي أم الجد

1.1. الفرع الأول: تفريع فقهاء المذهب للمسألتين على باقي المسائل الشاذة:

فرعهما البعض على الأكدرية؛ ففي التعبير: "ماتت المرأة وتركت: زوجاً وأماً وأختاً شقيقة أو لأب وجداً، وأصلها من ستة؛ للزوج النصف، وللأم الثلث، وللجد السدس، ثم يعال: للأخت بالنصف ثلاثة؛ فتصير من تسعة، فإذا فرض لها وللجد؛ جَمَعًا ذلك، ثم اقتسماه؛ للذكر مثل حظ الأنثيين، وإلى هذا أشار بقوله: (فَيَفْرُضُ لَهَا وَلَهُ، ثُمَّ يُقَاسِمُهَا) وقد علمت أن الحاصل لهما أربعة أسهم من تسعة، وهي لا تصح على ثلاثة؛ فتضرب ثلاثة في تسعة؛ بسبعة وعشرين: للزوج تسعة، وللأم ستة، وللجد مع الأخت اثني عشر: يأخذ منها هو ثمانية، وهي أربعة؛ للذكر مثل حظ الأنثيين.

قوله: (وَإِنْ كَانَ مَحَلَّهَا: أَخٌ لِأَبٍ وَمَعَهُ إِخْوَةٌ لِأُمٍّ؛ سَقَطَ)؛ أي: فإن لم يكن فيمن ذكر أخت، بل كان في محلها أخ لأب، ومعه إخوة لأم؛ فإنه لا شيء له؛ أي: الأخ في تركة الهالك، وهذا هو المعروف من المذهب. وقيل: له السدس، وهو مذهب زيد بن ثابت. وقيل: ولم يخالف مالك زيداً إلا فيها، ولهذا تسمى المالكية²².

وفي القوانين الفقهية: "فإن كان فيها (أي الأكدرية) أخ لأب وأخوة لأم فهي الفريضة المالكية؛ وذلك أن تترك المتوفاة زوجاً وأماً وجداً وأخاً لأب وأخوة لأم فمذهب مالك أن للزوج النصف وللأم السدس وللجد ما بقي ولا يأخذ الأخوة لأم شيئاً؛ لأن الجد يحجبهم ولا يأخذ الأخ لأب شيئاً؛ لأن الجد يقول له لو كنت (دونني) لم ترث شيئاً لأن ذوي السهام يحصلون المال بوراثة الأخوة للأم فلما حجبت أنا الأخوة للأم كنت أحق به) ومذهب زيد أن للجد السدس وللأخ ما بقي بعد ذوي السهام دون الأخ، ومذهب زيد أن للجد السدس خاصة ويأخذ الأخ ما بقي"²³.

ولابن رشد رحمه الله تعليل لطيف، وتخريج متميز لأخذ الجد الثلث في المالكية؛ حيث قال في المقدمات: "وإنما لم ينقص الجد مع الإخوة الشقائق والذين لأب من الثلث شيئاً إذا لم يكن معهم من له فرض مسمى؛ أو من ثلث ما بقي إن كان معهم من له فرض مسمى، لأن الإخوة للأم يفرض لهم مع عدم الإخوة الشقائق أو الذين لأب الثلث فريضة لا ينقصون منه إلا أن ينقصهم العول. فلما كان الجد يحجبهم عن الثلث وجب ألا ينقص منه شيئاً؛ إذ لو كان إخوة لأم لكان لهم ذلك الثلث"²⁴.

كما قال الخرشي بالبناء نفسه: "ولو كان موضع الأخت أخ لأب، أو شقيق ومعه إخوة لأم اثنان فصاعداً لم يكن للأخ شيء؛ لأن الجد يقول له لو كنت دوني لم ترث شيئاً؛ لأن الثلث الباقي يأخذه أولاد الأم، وأنا

أحجب كل من يرث من جهة الأم، فيأخذ الجد حينئذ الثلث كاملاً، وتسمى المالكية. وقال زيد للأخ للأب السدس، قيل ولم يخالف مالك زيدا إلا في هذه المسألة²⁵.

وقال العدوي تعقياً على الخرشي: "قوله وتسمى المالكية) ظاهر عبارته أن المالكية صادقة بصورتين: بأن يكون هناك أخ لأب أو أخ شقيق، مع أن المالكية هي مسألة المصنف التي فيها أخ لأب فقط وأما التي فيها شقيق فهي شبه المالكية²⁶.

وقول الخرشي (قيل ولم يخالف مالك زيدا إلا في هذه المسألة) أحسن فيه تضعيف القول وتمريضه ب(قيل)، وهو ما وضحه العدوي أيضاً: "قوله قيل ولم يخالف مالك زيدا إلا في هذه)، أي التي هي المالكية، أي: في باب الجد والإخوة، فلا ينافي أنه يخالفه في غيرها؛ كتوريث أكثر من جدتين²⁷.

وأضاف في موضع آخر: "وانظر تعبيره بقيل؛ فهل لكون ذلك ليس ثابتاً فهو غير مرتض له، أو أنه مجرد حكاية قوله؟ وكأنه قال قال بعضهم. (قوله لكون الخلاف مع أصحاب مالك إلخ)؛ أي: والمعتمد أن الأخ الشقيق مثل الأخ للأب في حكمه المذكور في المصنف من السقوط؛ فللجد الثلث الباقي بعد فرض الزوج والأم وتسقط الأشقاء؛ لأن الجد يقول لو لم أكن لم ترثوا شيئاً بأبيكم، وإنما ترجعون إلى الاشتراك بسبب أمكم، وأنا حاجب كل من يرث بأمه. والقول الثاني المعتمد في المذهب وهو مذهب زيد؛ للزوج النصف وللأم أو الجدة السدس وللإخوة الأشقاء كذلك، وقوله؛ لأن الخلاف فيها لأصحاب مالك إلخ؛ أي ولذلك سميت شبه المالكية²⁸.

واستدرك الخرشي على تعميم المالكية: "ولو أسقط المؤلف قوله لأب لشملة شبه المالكية؛ حيث كان الأخ شقيقاً؛ لكون الخلاف مع أصحاب مالك، ولا نص فيها لمالك، ولا فرق في الأخ للأب بين الواحد والمتعدد لا يقال الأخ للأب ساقط هنا، ولو لم يكن معه إخوة لأم، فلا معنى حينئذ لذكرهم؛ لأننا نقول إنما ذكرهم لتكون هي المالكية، وللتنبية على مخالفة زيد فيها²⁹.

وفرعها الدردير أيضاً على الأكدرية؛ فقال في شرحه على المختصر: "(وإن كان محلها) أي الأخت في الأكدرية (أخ لأب ومعه إخوة لأم) اثنان فأكثر (سقط) الأخ للأب؛ لأن الجد يقول له لو كنت دوني لم ترث شيئاً؛ لأن الثلث الباقي بعد الزوج والأم يأخذه أولاد الأم، وأنا أحجب كل من يرث من جهة الأم، فيأخذ الجد حينئذ الثلث وحده كاملاً وتسمى هذه المسألة بالمالكية، وقال زيد للأخ للأب السدس، قيل ولم يخالف مالك زيدا إلا في هذه، لا يقال الأخ للأب هنا ساقط ولو لم يكن معه إخوة لأم فلا معنى حينئذ لذكرهم؛ لأننا نقول ذكرهم لتكون هي المالكية وللتنبية على مخالفة زيد فيها، وأما شبه المالكية فالأخ فيها شقيق، وهو ساقط أيضاً، فلو حذف المصنف لأب لشملة، وإنما سميت شبه المالكية؛ لأنه لم يكن لمالك فيها، وإنما ألحقها بالأصحاب بالمالكية³⁰.

وقال ابن رشد (الحفيد): "وينبغي أن يعلم أن مالكا لا يخالف زيدا إلا في فريضة واحدة، (وهي: امرأة هلكت وتركت زوجاً، وأماً، وإخوة لأم، وإخوة لأب وأم، وجداً)، فقال مالك: للزوج النصف، وللأم السدس وللجد ما بقي وهو الثلث، وليس للإخوة الشقائق شيء، وقال زيد: للزوج النصف، وللأم السدس، وما بقي للإخوة الشقائق، فخالف مالك في هذه المسألة أصله من أن الجد لا يحجب الإخوة الشقائق ولا

الأخوات للأب. وحيث أنه لما حجب الإخوة للأب عن الثلث الذي كانوا يستحقونه دون الشقائق كان هو أولى به³¹.

ووضح ابن غازي الخلاف داخل المذهب في تفرع المالكية وشبهها: "ثم منهم من فرع المالكية على الأكدرية كالمصنف وابن الحاجب وابن شاس، ومنهم من فرعها على المشتركة كالحوفي وأبي النجاء"³². قال المواق: "انظر إن لم يكن هنا أخت شقيقة فهي الفريضة المالكية؛ وهي زوج وأم وجد وإخوان لأب وإخوان لأب. وأما الفريضة التي تسمى الشبيهة بالمالكية فهي أن يكون مكان الأخ للأب أخ شقيق. وأشهر قولي مالك أن الجد حجب الإخوة في المسألتين. ومن ابن يونس: الحجة بالنسبة إلى الأشقاء أن الإخوة للأب لا يرثون مع الجد والإخوة الأشقاء إنما يرثون في هذه المسألة بسبب الأم، والجد يحجب كل أخ يرث بسبب الأم.

وأما الذين للأب فيقول لهم الجد أرأيت لو لم أكن معكم أكان يكون لكم شيء؟ فيقولون: لا. فيقول لهم: ليس حضوري بالذي يوجب لكم شيئاً لم يكن³³.

أقول (الباحث): والصحيح تفرعها على المشتركة؛ لأنه الأشهر والعمل عليه، ولما تقدم في أول البحث عند استعراض المسألتين وأوجه الاحتجاج فيهما، ولأنه قول الأكثرين عند التحقيق؛ قال النفراوي: "ولو كان في المشتركة جد لسقطت الإخوة للأب، ويلزم من ذلك سقوط الأشقاء؛ لأنهم إنما يرثون فيها بولادة الأم، والجد يسقط كل من يرث بها، وتلقب هذه المسألة بشبه المالكية، للجد الثلث الباقي بعد الزوج والأم لسقوط إخوة الأم به، وأشار به إلى مفهوم قوله: وقد بقي أخ شقيق إلخ بقوله: (ولو كان من بقي) بعد استغراق أهل السهام (إخوة لأب) لسقطوا؛ لأنهم عصبية (لم يشاركوا الإخوة للأب) في ثلثهم؛ (لخروجهم عن ولادة الأم)، والشقيق إنما ورث بولادة الأم"³⁴.

جاء في التوضيح: "ولتشريكهم تسمى أيضاً المشتركة...، فإن كان فيها جد: ابن عبد السلام: فلا نص عن مالك رحمه الله تعالى فيها، ومذهب زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه: أن للزوج النصف، وللأم أو الجدة السدس، وللإخوة الأشقاء كذلك.

واختلف أصحاب مالك فيها: فمنهم من قال بقول زيد وقال: إن للأشقاء قرابتين، فإذا حجب الجد بني الأم بقي للأشقاء سهمهم من قبل الأب؛ فيرثون مع الجد. ومنهم من جعل الثلث كله للجد، وحيثهم ما تقدم. انتهى.

الجعدي: وذكر أبو النجا الفارض عن مالك السقوط؛ لأن الجد يقول للإخوة للأب: أرأيتم لو لم أكن أنا، أكان يجب لكم شيء ترثونه بأبيكم؟ فيقولون: لا، فيقول: فليس حضوري بالذي يوجب لك شيئاً لم يكن.

الجعدي: وتناول مسألة الموطأ على ذلك، وتناول ذلك غيره أيضاً، وهو قول مالك رحمه الله³⁵. قال الشيخ باي بلعالم في منظومته:

" وإن تجد جدا في ذي اليمية... فسمها شبيها لمالكية

فمالك يقول لا شيء لمن... أخى وعكسه لزيد فاعلمن³⁶

وإن كان كلام النفراوي في موضع آخر يوحي باختلاف في التفریع: " وأما لو كان موضع الأخت أخ لأب أو شقيق ومعه إخوة لأم اثنان فصاعدا لم يكن للأخ شيء؛ لأن الجد يقول له: لو كنت دوني لم ترث شيئا؛ لأن الثلث الباقي يأخذه أولاد الأم، وأنا أحجب كل من يرث من جهة الأم، فيأخذ الجد حيثنذ الثلث كاملا وتسمى المالكية".³⁷

فكان هناك تفریعین: أحدهما يخص المالكية على الأكردية، والثاني يخص شبه المالكية ويكون على المشتركة. ولعل ذلك لمناسبة كل تفریع لمسألته، وهو ما أشار إليه العدوي في حاشيته على شرح كفاية الطالب الرباني: " ولو كان في المشتركة جد لسقطت الإخوة للأم، ويلزم من ذلك سقوط الأشقاء؛ لأنهم إنما يرثون فيها بولادة الأم، والجد يسقط كل من يرث بها، وتلقب هذه بشبه المالكية للجد الثلث الباقي بعد الزوج والأم لسقوط الإخوة للأم به"³⁸.

أقول (الباحث): على أن هذا الاستنتاج يشوش عليه ما ذكره العدوي في موضع آخر: " وأما لو كان موضع الأخت أخ لأب أو شقيق ومعه إخوة لأم اثنان فصاعدا لم يكن للأخ شيء؛ لأن الجد يقول له: لو كنت دوني لم ترث شيئا؛ لأن الثلث الباقي تأخذه أولاد الأم وأنا أحجب كل من يرث من جهة الأم فيأخذ الجد حيثنذ الثلث كاملا، وتسمى المالكية في الأخ لأب وشبه المالكية في الأخ الشقيق"³⁹. فجعل التفریع في المسألتين على الأكردية.

ونقل المواق خلاف ابن يونس للمسألة، واعتراضه قياسا على قول ابن مسعود رضي الله عنه: " قال ابن يونس: وهذا القول عندي إنما يجري على قول ابن مسعود في بنتين وبنت ابن وابن ابن. والصواب أن يرثوا مع الجد كانوا أشقاء أو لأب، ويقولون له أنت لا تستحق شيئا من الميراث إلا شاركناك فيه، فلا تحاسبنا، بل لو لم تكن فإنك كائن بعد، ولو لزم ما قلته للزم في بنتين وبنت ابن وابن ابن أن لا ترث ابنة الابن مع ابن الابن شيئا. ويحتج بمثل احتجاجك أن يقول: رأيت لو لم أكن أكان يكون لك شيء، فليس كوني موجبا لك شيئا لم يكن، ولكن الحجة لها أن تقول له أنت لا تستحق شيئا من الميراث إلا كان لي مثل نصف مالك؛ لأن منزلتنا واحدة، فلا تحاسبني بأنك لم تكن فأنت كائن. وهذا قول الجماعة إلا ابن مسعود"⁴⁰.

وقد تقدمت مناقشة البناء على قول ابن مسعود رضي الله عنه وتعقب الصقلي⁴¹.

ووقفت في المواق أيضا على محاولة للإفتاء بناء على المالكية؛ حيث قال: " يبقى النظر هل يبقى مالك على أصله أو يرجع لقول الجماعة في مسألة استفتيت فيها قلت فيها ما نصه: سئلت عمن مات عن جد وأخت شقيقة وأخوين لأب وأخ لأم، فظهر لي ببدائ الرأي قبل مراجعة الفقه أنه إذا أخذت الشقيقة نصفها وأخذ الجد ثلثه الذي هو الأرجح يبقى السدس هو فرض الأخ للأم، فيكون الجد أولى به كالمالكية، فعرضت ما ظهر لي على السيد قاضي الجماعة أبي عمر بن منظور، فلم يوافقني، وذلك غدوة يوم، ثم اجتمعت به عشية ذلك اليوم جمع قدر فقال لي على البديهة بذكاء وفضل وجودة قريحة: خالفك أبو عمر بن منظور. وناولني تقييدا فيه بخطه في النازلة، فضمنه مضمنا لابن عرفة أن للفرضيين في هذه المسألة

طريقين: الطريقة الأولى ما كان مالك يلزمه أن يقول بها إذ لا فرق بينها وبين المالكية، وهي طريقة أبي زيد السهيلي عليها بنى مسائل الجد، واعتمدها أيضا صاحب نهاية الفرائض للمهدوي وأتي بها في معرض الاحتجاج للمالكية. وقدم ابن عرفة هذه الطريقة في العزو وقال: إنها ظاهر الموطأ لقوله: الجد أولى بما للإخوة للأم؛ لأنهم سقطوا من أجله⁴². وأضاف: "وإلى هذه الطريقة أيضا ذهب صاحب كتاب غنية الباحث أبو عمر بن منظور.

الطريقة الثانية عزاها ابن عرفة للقرافي عن المذهب مع شرح الرسالة لعبد الوهاب. ولم يعز ذلك لغيرهما، وعزاها ابن زكريا لابن خروف ورشحها بما يقتضي أن يكون مختاره في المالكية مختار ابن يونس وهو لم يختره⁴³.

أقول (الباحث): فقوله: (يبقى النظر هل يبقى مالك على أصله أو يرجع لقول الجماعة في مسألة استفتيت فيها): أصله أن المسائل الشاذة أو التي تجيء على غير قياس أو خلاف قواعدها الأصلية، لا يقاس عليها ولا يفرع، وأنها خاصة بمحلها لا تتجاوزها، ولذلك لما حاول المواق إعمالها في فتواه رفضت.

2.3. الفرع الثاني: المخالفة في ميراث أم الجد

جاء في رسالة ابن أبي زيد: "ولا يرث عند مالك أكثر من جدتين أم الأب وأم الأم وأمهما، ويذكر عن زيد بن ثابت أنه ورث ثلاث جدات؛ واحدة من قبل الأم، واثنين من قبل الأب؛ أم الأب وأم أبي الأب، ولم يُحفظ عن الخلفاء توريث أكثر من جدتين⁴⁴.

وعلى الدسوقي قصر مخالفة زيد رضي الله عنه على المالكية بأنها مخالفته وحده، بينما مخالفته في الجدة مخالفة له ولغيره، فقال: " (قوله: ولم يخالف مالك زيدا)؛ أي وحده، وما سبق في الجدة أم الجد فالمخالفة لزيد وغيره مع احتمال أنه لم يبلغه قول زيد بتوريثها، كذا ذكر بعضهم لكن لا يخفى أن حكاية هذا القول بقليل يغني عنه⁴⁵.

وبينه ابن جزى في القوانين: "ولا ترث أم الجد عند مالك خلافا لزيد وعلي وابن عباس وأبي حنيفة رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وعلى المذهب لا يجتمع في الميراث إلا جدتان لا أكثر وعلى غيره قد يجتمع ثلاث⁴⁶. وقد يجتمع أكثر بحسب الأقوال.

وفي الكافي: "لا ميراث عند مالك إلا لجدتين، أم أم وإن علت، وأم أب وإن علت، لا ترث من الجدات إلا هاتين وأمهما؛ مثال ذلك أم أم أم أب، ولا ترث أم أب الأب ولا أم الأم شيئا بأي حال⁴⁷.

" وذهب زيد رضي الله عنه إلى توريث أم الجد، فعلى مذهبه يمكن اجتماع ثلاث جدات يرثن السدس بالسوية وهن: أم الأم، وأم الأب، وأم أب الأب، والمذهب خلافه⁴⁸.

قال العدوي: "وقال محشي تت⁴⁹ ولا يرد مخالفته في أم الجد القائل فيها ابن التلمساني إلا على قول زيد وحده فإن أم الجد أيضا جدة؛ لأن لزيد فيها قولين، فمالك أخذ فيها بأحد قوليه، وليس أخذه بقول زيد تقليدا له بل وافق اجتهاده وأدلته اجتهاده وأدلته⁵⁰.

أقول (الباحث): وهذا النقل يفيد أن قول الإمام مالك بعدم تورث أم الجد متفرع عن قول لزيد رضي الله عنه، ولم أقف على هذه النسبة إلا في هذا النقل، ويخالفه ما أورده النفراوي في الفواكه الدواني: " (ولا يرث عند) الإمام (مالك) - رضي الله تعالى عنه - (أكثر من جدتين) فقد قال: لم نعلم أحداً أي من طريق صحيح من الخلفاء الأربعة ورث أكثر من جدتين منذ كان الإسلام إلى اليوم وهما: (أم الأب وأم الأم وأمهاتهما) لقيامهما مقامهما عند عدمهما ككل مدل بغيره، وعلل القرافي ما قاله مالك بقوله: لأن أهل الميراث الأب والأم وأمهاتهما يقومان مقامهما وبقي غيرهن على الأصل، (ويذكر)؛ أي يحفظ (عن زيد بن ثابت) - رضي الله عنه - (أنه ورث) بتشديد الراء (ثلاث جدات) وتفصيلها: (واحد من قبل) أي جهة (الأم واثنتين من قبل الأب)؛ وهما: (أم أم الأب) والمراد أم الأب (و) الثانية (أم أبي الأب)، ثم استشهد لما قاله الإمام بقوله: (ولم يُحفظ عن الخلفاء تورث أكثر من جدتين) "51.

وأضاف: "والحاصل أن الإمام - رضي الله تعالى عنه - لم يترجح عنده سوى هذا، فلهذا اقتصر على ما قضى به الخلفاء، ولم يعول على ما زاده غيرهم كابن مسعود وزيد ومسروق وسفيان وابن سيرين في تورث بعضهم ثلاث جدات وبعضهم أكثر"52.

وعلل القاضي عبد الوهاب استثناء أم الجد من التورث بانها على القياس، فأجاد: "مسألة: الجدة أم [أب] الأب غير وارثة، خلافاً لأكثرهم؛ لأنها أم جد، كأم جدات الأم، ولأن جنبه الأم في الميراث أقوى من جنبه الأب، فإذا لم يرث من جهة الأم أكثر من جدتين فجنبه الأب أولى"53.

وفي التوضيح: "... حيث قال: (والجدة وإن علت غير أم جد). واعترض عليه قوله: (فصاعداً)؛ لأن هذه اللفظة إنما تستعمل غالباً إذا كان الزائد غير مغني بغاية، أو مغني ولكن ما بين المبدأ وتلك الغاية يتجزأ، وليس هنا كذلك؛ لأنه لا يرث عند مالك رحمه الله إلا جدتان.

ولهذا اعترض على من ألف الفرائض على مذهب مالك وذكر عدداً كثيراً من الجدات. وإن كان قد أجيّب عن ذلك بأن ذلك يتصور إذا كانت الأمة مشتركة بين رجال كثيرين ووطئها كل منهم في طهر واحد، وألحقت القافة الولد بكل واحد منهم.

لكن هذا الجواب إنما يتأتى على قول شاذ؛ وهو أنه يصح الاشتراك في الولد، لا على المشهور، أنه لا يصح الاشتراك فيه، وأنه يصير إلى أن يكبر، فيوالي من شاء.

وأجيّب عن قوله: (فصاعداً) هنا بأنه لم يرد بقوله: (فصاعداً) الجدتين: أم الأم وأم الأب فقط حتى يرد عليه السؤال، وإنما أراد: فصاعداً في أمهاتهما، وهو معنى قوله أول الباب: (وإن علت) وهذا لا يتغيى"54.

4. خاتمة

بعد هذا التطواف في العناصر المشكلة لهذا البحث، يمكن الوقوف على النتائج التالية والمقترحات التالية:

أولاً: النتائج:

- الأصل في المذهب المالكي بناؤه على موروث السلف في الاستمداد الفقهي.

- اعتماد المذهب قول سيدنا زيد بن ثابت رضي الله عنه في أحكام المواريث.
- لم يمنع هذا الأصل الإمام مالكا وفقهاء المذهب من مخالفته حيث يظهر الموجب الفقهي لها.
- المخالفة محدودة من حيث نسبتها، ولكنها مؤثرة ومعتبرة من حيث العمل والتوجيه.
- المخالفة في المسألتين المالكية وشبهها مبنية على اعتبارات فقهية قوية من حيث التأصيل والتعليل؛ منها:

أ- إعمال أصل الأحظ للجد وتأكيده؛ لقيام معالجة مسائل الجد والإخوة عليه.
 ب- إعمال أصل بقاء الشذوذ في صورة المسائل قبل دخول الجد إليها، وعدم عودتها إلى قواعدها الأصلية.

- تميز تعليل الاحتجاج للمخالفة في المسألتين بمنهج فريد مبناه المحاوراة العلمية.
- المخالفة في مسألة توريث أم الجد مبناه النص عن غير زيد رضي الله عنه، من جهة، والقياس والنظر العقلي من جهة أخرى.

ثانيا: الاقتراحات:

- دراسة الفقه المذهبي متصلا بأصول استمداده، موافقة ومخالفة؛ لتنمية أفضل للملكة الفقهية.
- ربط الدراسات الفقهية والأصولية وبخاصة في جانبها المقارن بأصول الاستمداد الفقهي للمذاهب، لقراءة أفضل لتأسيس الخلاف.
- الاعتناء بالنقاش الفقهي داخل المذهب الواحد، ومنه في المذاهب المختلفة، للوقوف على الأوجه المختلفة للتوجيه والتعليل والاستدلال.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

5. قائمة المراجع

- ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله عبد الرحمن النفزي القيرواني، (2001م)، متن الرسالة: دار الفكر - بيروت.
- ابن الأثير، مجد الدين، أبو السعادات المبارك بن محمد، (1389هـ، 1969م)، جامع الأصول من أحاديث الرسول، ج 2 ص 687، ت. عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، بيروت.
- ابن جزري، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الكلبي الغرناطي، (2005م)، القوانين الفقهية، دار الحديث، القاهرة.
- ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، (1414 هـ - 1993 م)، مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الثانية.
- ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، (1408 هـ - 1988 م)، المقدمات الممهدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى.
- ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد الشهير بابن رشد الحفيد، (1425 هـ - 2004 م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي، (1400 هـ / 1980 م)، الكافي في فقه أهل المدينة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الثانية.

- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر، (1424 هـ - 2003 م)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة.
- ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي، (1435 هـ - 2014 م)، المختصر الفقهي: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى.
- ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد المكناسي، (1429 هـ - 2008 م)، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، الطبعة الأولى.
- البغدادي، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر، (1420 هـ - 1999 م)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، دار ابن حزم، بيروت. الطبعة الأولى.
- بلعالم، محمد باي، (1431 هـ - 2010 م)، الدرر السنية منظومة في علم الفرائض (مطبوع مع الكوكب الزهري نظم مختصر الأخضر)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
- بهرام، تاج الدين بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري، (1434 هـ - 2013 م)، تحبير المختصر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث. الطبعة الأولى.
- خلاف، عبد الوهاب، (1406 هـ - 1986 م)، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، الطبعة العشرون.
- خليل، بن إسحاق الجندي، (1429 هـ - 2008 م)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، الطبعة الأولى.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، (2006 م)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت.
- الزحيلي، وهبة، (1984 م)، الفقه الإسلامي وأدلته: دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة.
- الشطي، محمد الصادق، (1408 هـ - 1988 م)، لباب الفرائض، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة.
- العدوي، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، (1414 هـ - 1994 م)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، دار الفكر - بيروت.
- الكشناوي، أبو بكر بن حسن بن عبد الله، (2014 م)، أسهل المدارك، شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الغرناطي، (1416 هـ - 1994 م)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى.
- النفاوي، شهاب الدين أحمد بن غانم الأزهرى المالكي، (1415 هـ - 1995 م)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت.

6. الحواشي:

- ¹ أبو بكر بن حسن بن عبد الله الكشناوي: أسهل المدارك، شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك: ج 3 ص 304، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية. وانظر: القوانين الفقهية: ص 259. ت. عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 2005.
- ² د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته: ج 10 ص 7808، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة.
- ³ المرجع السابق: ج 10 ص 7809.
- ⁴ محمد الصادق الشطي: لباب الفرائض، ص 58. دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.
- ⁵ المرجع السابق: 57.

- ⁶ فسميت بل واشتهرت بأسماء: الحمارية، والحجرية، واليمنية، وصفا للأب، ومحاكاة لصالح الأشقاء ليثبتوا أحقيتهم في مشاركة الإخوة لأم في فرض الثلث.
- ⁷ أصلها: أخرجه البخاري (3142)، ومسلم (1751)، وابن ماجه (2837) والترمذي (1649) و (1650) من طريق يحيى بن سعيد. ورواية ابن ماجه مختصرة بلفظ: أن رسول الله ﷺ نفلهُ سَلْبَ قَتِيل، قتله يوم خنين. وهو في "مسند أحمد" (22518) و (22607)، و"صحيح ابن حبان" (4805).
- ينظر: ابن الأثير، مجد الدين، أبو السعادات المبارك بن محمد، جامع الأصول من أحاديث الرسول، ج 2 ص 687، ت. عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، بيروت، 1389 هـ، 1969 م.
- "وقول الرسول ﷺ: "من قتل قتيلا فله سلبه"، اقتضى وضع قتل القتييل سببا في استحقاق سلبه، وغير ذلك من النصوص التي اقتضت وضع أسباب لمسيبات": عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص 102، دار القلم، الطبعة العشرون، 1406 هـ 1986 م.
- ⁸ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: المقدمات الممهديات: ج 3 ص 147، ت. الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.
- ⁹ محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي: المختصر الفقهي: ج 10 ص 529، ت. د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى، 1435 هـ - 2014 م.
- ¹⁰ المرجع السابق.
- ¹¹ المرجع السابق.
- ¹² المرجع السابق: ج 10 ص 527.
- ¹³ المرجع السابق: ج 10 ص 527.
- ¹⁴ المرجع السابق نفسه.
- ¹⁵ مثله.
- ¹⁶ عند الكلام عن تفریع المسألتين في المطلب الموالي.
- ¹⁷ المرجع السابق: ج 10 ص 528.
- ¹⁸ القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن: ج 1 ص 451، ت. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
- ¹⁹ المرجع السابق: ج 1 ص 452.
- ²⁰ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد): ج 1 ص 458، ت. محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ - 1993 م.
- ²¹ ابن عرفة: المختصر الفقهي، مرجع سابق: ج 10 ص 528.
- ²² تاج الدين بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري: تحبير المختصر: ج 5 ص 597، ت. د. أحمد بن عبد الكريم نجيب - د. حافظ بن عبد الرحمن خير، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013 م.
- ²³ أبو القاسم، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي الغرناطي: القوانين الفقهية: ص 258.
- ²⁴ ابن رشد: المقدمات الممهديات: ج 3 ص 147.
- ²⁵ محمد بن عبد الله الخرخشي: شرح مختصر خليل: ج 8 ص 204، دار الفكر للطباعة - بيروت.
- ²⁶ المرجع السابق نفسه.
- ²⁷ المرجع نفسه.
- ²⁸ المرجع السابق: ج 8 ص 205.
- ²⁹ نفسه.

- ³⁰ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج 4 ص 465. دار الفكر، بيروت.
- ³¹ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ج 4 ص 135. دار الحديث - القاهرة. 1425 هـ - 2004 م.
- ³² أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي المكناسي: شفاء الغليل في حل مقفل خليل: ج 2 ص 1164، ت. د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
- ³³ أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الغرناطي، الشهير بالمواف: التاج والإكليل لمختصر خليل: ج 8 ص 589. دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1994 م.
- ³⁴ شهاب الدين أحمد بن غانم النفراوي الأزهري المالكي: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: ج 2 ص 255. دار الفكر، بيروت. 1415 هـ - 1995 م.
- ³⁵ خليل بن إسحاق الجندي: التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: ج 8 ص 579، ت. د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
- ³⁶ محمد باي بلعالم: الدررة السنينة منظومة في علم الفرائض (مطبوع مع الكوكب الزهري نظم مختصر الأخضري): ص 32، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م.
- ³⁷ النفراوي: المرجع السابق: ج 2 ص 263.
- ³⁸ أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: ج 2 ص 384. ت. يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت. 1414 هـ - 1994 م.
- ³⁹ المرجع السابق: ج 2 ص 395.
- ⁴⁰ المرجع السابق: ج 8 ص 590.
- ⁴¹ يراجع الفرع الأخير من المطلب السابق.
- ⁴² حاشية العدوي، المرجع السابق، ج 8 ص 590.
- ⁴³ نفسه.
- ⁴⁴ أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزي القيرواني: متن الرسالة: ص 144، دار الفكر - بيروت.
- ⁴⁵ الدسوقي: حاشية الدسوقي، المرجع السابق: ج 4 ص 465.
- ⁴⁶ ابن جزري: القوانين الفقهية: 258.
- ⁴⁷ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي: الكافي في فقه أهل المدينة: ج 2 ص 1062، ت. محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الثانية، 1400 هـ / 1980 م.
- ⁴⁸ محمد الصادق الشطي: لباب الفرائض: ص 25.
- ⁴⁹ قال في المقدمة: "وحيث قلت محشي تت فهو إشارة للشيخ مصطفى المغربي الجزائري". الخرشبي على خليل: ج 1 ص 3.
- ⁵⁰ الخرشبي على خليل: المرجع السابق: ج 8 ص 205.
- ⁵¹ النفراوي: الفواكه الدواني: ج 2 ص 259.
- ⁵² المرجع السابق.
- ⁵³ القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي: الإشراف على نكت مسائل الخلاف: ج 2 ص 1029، ت. الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت. الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- ⁵⁴ خليل بن إسحاق: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب: مرجع سابق: ج 8 ص 585.

1. مقدمة:

1.1 تمهيد.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

مما لا شك فيه أن الإسلام قد أرسى مبادئ حماية الموارد المائية منذ أربعة عشر قرناً، حيث أكد على أن المحافظة عليها وحمايتها من التلوث يُعدّ من قبيل الواجبات الشرعية التي ينبغي أن نمثلها؛ كون الماء أساس كلّ حي في هذا الكون الفسيح، مؤكّداً ذلك في الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة؛ فهو المصدر الأساس للشرب والغذاء والزراعة وغيرها من مناحي الحياة.

ونظراً لأهميته العظيمة جعله الله جلّ وعلا حقّاً شائعاً بين الناس جميعاً، بل وأكد على حقّ الحيوان فيه، حيث جعل الانتفاع به مكفول للجميع بشرط عدم الإفساد كالإسراف وعدم الاحتكار وغيرهما.

فلما كانت ميزة الشريعة الإسلامية أنها الشريعة الباقية، كانت غنية بأصولها وقواعدها التي تضمن لها البقاء والاستمرار، والتجدد والشمول إلى قيام الساعة؛ فأصولها استطاع العلماء المجتهدون أن يستنبطوا الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وبقواعدها استطاعوا أن يجدوا لكلّ نازلة حكماً مناسباً بإدراجها وانتظامها تحت القاعدة التي تمثل حكمها وحكم نظائرها في الفروع؛ ولذا وسمنا بحثنا بـ: "حماية الموارد المائية في ضوء القواعد الفقهية والأصولية".

2.1 إشكالية الدراسة.

بحسب ما جاء التأكيد عليه في التمهيد تكون الإشكالية وفق الآتي: ما مدى فاعلية القواعد الفقهية والأصولية في حماية الموارد المائية؟

3.1 منهج البحث.

بالنظر في طبيعة البحث كان لزاماً اعتماد المنهج الوصفي؛ وذلك من خلال تتبع مفردات عنوان البحث بالتعريف اللغوي والاصطلاحي، ومن ثمّ التركيب بين المفردتين ليتأتى لنا بعد ذلك فهم المقصود، وتوضيح معالمه الكبرى.

وكذلك اعتمد المنهج الاستقرائي من خلال تتبع القواعد الفقهية والأصولية المبثوثة في ثنايا الكتب والبحوث المعاصرة، وتنزيلها على واقعنا المعيش؛ لأنّ الموارد المائية تُعدّ شريان الحياة بالنسبة للكائنات جميعاً؛ ومحاولة إضفاء الحماية الشرعية على هذا المورد المهمّ.

4.1 أهداف البحث.

يسعى هذا البحث في تحقيق جملة من الأهداف؛ وهي:

* إبراز الدور الأساس للموارد المائية في حياة الناس.

* بيان واجب الأمة الإسلامية نحو المحافظة على الموارد المائية.

- * التأكيد على أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، والردّ على من يتّهمها بالقصور.
- * محاولة الإلمام بمجمل القواعد الفقهية والأصولية المحافِظة على الموارد المائية.
- * العناية بالقواعد الفقهية والأصولية ومعرفتها؛ لما لها من تأثير كبير في تيسير التعامل مع المستجدات الحاصلة في حياة الناس.

2. التعريف بمفردات العنوان؛ الموارد المائية، القواعد الفقهية؛ القواعد الأصولية.

إنّ الكشف عن الألفاظ الأساسية لعنوان أيّ بحثٍ وتحديد المراد منها، يُعدُّ في حدِّ ذاته مدخلاً رئيساً ومباشراً لفهم مضامينه؛ وفيما يلي بيان ذلك:

1.2. تعريف الموارد المائية.

المركب الإضافي تتوقف معرفته على معرفة لفظيه، أو بالأحرى يتّضح معناه ببيان معنى جزأيه، ولذا لا بدّ من تعريف المضاف على حده، ثم يُعرّف المضاف إليه، ومن ثمّ يُعرّف العلم بإضافة أحد اللفظين إلى الآخر، وعليه يُقال:

(أ) تعريف الموارد لغة واصطلاحاً.

- تعريف الموارد في اللغة.

الموارد في اللغة: المناهل، واحدها مورد، وهو مفعول من الورد. يقال: وردت الماء أردته وروداً إذا حضرته لتشرب، والورد: النصب من الماء. وأورده الماء: جعله يورده⁽¹⁾.

- تعريف الموارد في الاصطلاح.

هي المَجَارِي وَالطَّرِيقُ إِلَى الْمَاءِ، وَالْوَرْدُ الْمَاءُ الَّذِي تَرَدُّ عَلَيْهِ⁽²⁾.

(ب) تعريف المائية لغة واصطلاحاً.

- تعريف المائية في اللغة.

أصل الماء في اللغة ماه، والواحدة ماهة وماءة. قال الجوهري: الماء الذي يشرب، والهمزة فيه مبدلة من الهاء، وفي موضع اللام، وأصله موه، بالتحريك؛ لأنه يجمع على أمواه في القلة ومياه في الكثرة. قال ابن الأثير: أصل الماء موه. وقال الليث: الماء مدته في الأصل زيادة، وإنما هي خلف من هاء محذوفة، وبيان ذلك أن تصغيره مويه، ومن العرب من يقول ماءة كبني تميم يعنون الركية بمائها.

وفي التهذيب: والنسبة إلى الماء ماهي. الكسائي: وبئر ماهة وميهة أي كثيرة الماء. والماوية: المرأة صفة غالبية؛ كأنها منسوبة إلى الماء لصفاتها حتى كأن الماء يجري فيها، منسوبة إلى ذلك، والجمع ماوي⁽³⁾.

- تعريف المائية في الاصطلاح.

هو جوهر شفاف لطيف سيال والعذب منه به حياة كل نام⁽⁴⁾.

وهو كذلك: سائل عُلَيْهِ عِمَادُ الْحَيَاةِ فِي الْأَرْضِ يَتَرَكَّبُ مِنْ اتِّحَادِ الْإِدرَجِينَ وَالْأَكْسَجِينَ بِنِسْبَةِ حَجْمِينَ مِنَ الْأَوَّلِ إِلَى حَجْمِ مِنَ الثَّانِي وَهُوَ فِي نَقَائِهِ شَفَافٌ لَا لَوْنَ لَهُ وَلَا طَعْمَ وَلَا رَائِحَةَ وَمِنْهُ:

- العذب: وَهُوَ مَا قَلَّتْ نِسْبَةُ الْأَمْلَاحِ الذَّائِبَةِ فِيهِ بِحَيْثُ أَصْبَحَ سَائِغًا فِي الذُّوقِ مِنْ نَاحِيَةِ مَلُوحَتِهِ.
- الماءُ المَلْحُ: مَا زَادَتْ نِسْبَةُ الْأَمْلَاحِ فِيهِ عَلَى نِسْبَتِهَا فِي الْمَاءِ الْعَذْبِ.
- الماءُ المَعْدِنِي: الْمَاءُ الطَّبِيعِي الَّذِي يَخْرُجُ مِنْ جَوْفِ الْأَرْضِ وَبِهِ أَمْلَاحٌ ذَائِبَةٌ تَكْسِبُهُ طَعْمًا خَاصًّا وَقَدْ يَكُونُ لَهُ خَوَاصٌ طَبِيعِيَّةٌ.
- الماءُ المَقْطَرُ: الْمَاءُ النَّاتِجُ عَنِ تَكثِيفِ بَخَارِ الْمَاءِ وَهُوَ خَالٌ مِنَ الْأَمْلَاحِ
- الماءُ العَسْرُ: هُوَ الَّذِي لَا يَحْدُثُ رَغْوَةٌ مَعَ الصَّابُونِ بِسَهُولَةٍ عِنْدَ غَسْلِ الثِّيَابِ لِاحْتَوَائِهِ عَلَى أَمْلَاحِ الْكَلْسِيُومِ وَالْمَغْنِيسِيُومِ ذَائِبَةٍ فِيهِ وَأَمَّا الَّذِي يَحْدُثُ رَغْوَةٌ مَعَ الصَّابُونِ بِسَهُولَةٍ فَهُوَ الْمَاءُ الْيُسْرُ.
- ماءُ الزَّهْرِ: مَحْلُولٌ مَائِي يَحْضُرُ بِالتَّقْطِيرِ الْبُخَارِي لِلزُّهُورِ النَّاصِرَةِ وَلِهَذَا الْمَحْلُولُ رَائِحَةُ الزُّهْرَةِ الْمَقْطَرَةُ وَمِثْلُهُ مَاءُ الْوَرْدِ⁽⁵⁾.

(ج) تعريف الموارد المائية باعتبارها لقبا.

هي أصول طبيعية تظهر في الطبيعة ويمكن استخدامها للإنتاج الاقتصادي أو الاستهلاك، وتنقسم إلى موارد متجددة وموارد غير متجددة⁽⁶⁾.

2.2. تعريف القواعد الفقهية.

(أ) تعريف القاعدة لغة واصطلاحاً.

- تعريف القاعدة في اللغة.

مفرد قواعد، ومعنى القاعدة أصل الأس وأساس البناء، والقواعد: الأساس، وقواعد البيت أساسه⁽⁷⁾؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: 26]، فالقاعدة هنا بمعنى الأساس.

وتأتي بمعنى: الجلوس؛ ومن هذا سمي شهر ذي القعدة؛ لأن العرب قديماً كانت تقعد فيه عن الأسفار، وكذلك قولهم: امرأة قاعدة، إن أردت القعود⁽⁸⁾.

وتأتي بمعنى: الثبات والاستقرار؛ ومنها قواعد اليهودج: وهي خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان اليهودج فيها⁽⁹⁾.

فالذي يظهر من هذا المعنى اللغوي للقاعدة أنها تكون أساساً لبناء الأشياء عليها، كما يكون الأساس في البناء، وكما يوضع اليهودج على قواعد الأربع ثباتاً واستقراراً.

- تعريف القاعدة في الاصطلاح.

تعددت عبارات العلماء في تعريف القاعدة في الاصطلاح، مع أنها في مجموعها تؤدي معنى واحداً، ومن هذه التعريفات ما يلي:

هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها⁽¹⁰⁾.

وعلى هذا المنطق التجريدي فالقاعدة حُكْمٌ كَلِّيٌّ تُفْهَمُ مِنْهُ أَحْكَامُ سَائِرِ الْفُرُوعِ الَّتِي تَنْدَرِجُ تَحْتَ مَوْضُوعِهَا، وَلَا يَنْدُ عَنْهَا فِرْعٌ، وَإِنْ كَانَ هُنَاكَ مِنْ شَاذٍ خَارِجٍ عَنْهَا فَإِنَّهُ لَا يُوَثِّرُ فِي كَلِّيَّتِهَا وَلَا يَنْقُضُهَا؛ فَالْشَاذُ يُحْفَظُ وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ⁽¹¹⁾.

(ب) تعريف الفقه لغة واصطلاحاً.

- تعريف الفقه في اللغة.

الفقه في اللغة: العلم بالشيء، والفهم له، وغلب علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم، كما غلب التَّجْمَعُ عَلَى الثَّرِيَا، والفقه في الأصل: الفهم، يُقَالُ: أُوتِيَ فُلَانٌ فِقْهًا فِي الدِّينِ؛ أَي: فَهَمًا فِيهِ⁽¹²⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿لَيَتَّبِعُنَّهُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 122]؛ أَي يَكُونُوا عُلَمَاءَ بِهِ، وَهُوَ مَا دَعَا بِهِ النَّبِيُّ ﷺ لِابْنِ عَبَّاسٍ: «اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ»⁽¹³⁾؛ أَي: اجْعَلْهُ فَقِيهًا عَالِمًا فِي الدِّينِ؛ أَصُولُهُ وَفُرُوعُهُ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ الْفِقْهُ الْمُتَعَارَفُ الْمُخْتَصُّ بِفُرُوعِ الْمَعَامَلَاتِ وَالْخُصُومَاتِ⁽¹⁴⁾.

- تعريف الفقه في الاصطلاح.

"العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية."⁽¹⁵⁾

(ج) تعريف القواعد الفقهية باعتبارها لقبا.

اختلفت تعريفات العلماء للقاعدة الفقهية باعتبارها لقبًا بناءً على الحكم عليها بالكُلِّ والأغلب والأعم، وهذا الخلاف جلي بين القدامى والمعاصرين؛ ولعلَّ من أدقَّ التعريفات ما يأتي:

"جملة القوانين الجامعة للأحكام الشرعية العملية من أبوابها المتعددة، لإيقاعها على أفرادها."⁽¹⁶⁾

3.2. تعريف القواعد الأصولية.

(أ) تعريف الأصولية لغة واصطلاحاً.

- تعريف الأصولية في اللغة.

الأصولية نسبة إلى الأصول وهي: جمع أصل؛ ومن معانيه: الأَصْلُ: أَسْفَلُ الشَّيْءِ يُقَالُ: قَعَدَ فِي أَصْلِ الْجَبَلِ، وَأَصْلُ الْحَائِطِ، وَقَلَعَ أَصْلَ الشَّجَرِ، ثُمَّ كَثُرَ حَتَّى قِيلَ: أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ: مَا يَسْتَنْدُ وَجُودَ ذَلِكَ الشَّيْءِ إِلَيْهِ⁽¹⁷⁾.

والأَصْلُ: كَمَا أَهْلُ اللُّغَةِ هُوَ مَا يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ⁽¹⁸⁾.

- تعريف الأصولية في الاصطلاح.

للأصل في الاصطلاح عدّة معانٍ؛ منها:

ما ذكره الكفوي من أن الأَصْلَ: هُوَ أَسْفَلُ الشَّيْءِ، وَيُطْلَقُ عَلَى الرَّاجِحِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَرْجُوحِ، وَعَلَى الْقَانُونِ وَالْقَاعِدَةِ: الْمُنَاسِبَةِ الْمُنَطَبِقَةِ عَلَى الْجُزْئِيَّاتِ، وَعَلَى الدَّلِيلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَدْلُولِ، وَعَلَى مَا يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرِهِ، وَعَلَى الْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ كَمَا يُقَالُ: الْأَصْلُ فِي الْحَيَوَانَاتِ الْغَذَاءُ، وَعَلَى مَا هُوَ الْأَوْلَى كَمَا يُقَالُ: الْأَصْلُ فِي الْإِنْسَانِ الْعِلْمُ؛ أَي: الْعِلْمُ أَوْلَى وَأَخْرَى مِنَ الْجَهْلِ⁽¹⁹⁾.

وعند الشريف الجرجاني: في الشرع: عبارة عما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره⁽²⁰⁾.
ويامعان النظر في هذه التعريفات، يتبين أن مصطلح الأصل استعمل أكثر في معنى الدليل، والقاعدة،
والراجع؛ فالراجع لا يطلق إلا على دليل بمقارنته مع دليل آخر، فهو في حقيقته دليل، وهذا ما يجري على
القاعدة المستمرة، فهي دليل⁽²¹⁾.

(ب) تعريف القواعد الأصولية باعتبارها لقبا.

حكم كلي مصوغ صياغة عامة مجردة ومحكمة، مسوق على سبيل الدليل يستند إليها الفقيه في استنباط
الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي⁽²²⁾.

3. حماية القواعد الفقهية والأصولية للموارد المائية.

1.3. أهمية الموارد المائية.

إن الماء عصب الحياة وشرانها النابض، وقد وردت في القرآن الكريم دالة عن الماء، وعلى أنه مصدر
الحياة والعنصر الأهم في الكون، فهو عامل أساسي ينبغي توفره لكل نبات وحيوان، وقد بدأ الخلق به،
وتحوي معظم أجزاء الكائنات الحية ابتداء من الخلية، ومتى توفّر هذا العنصر بكميات مناسبة ونوعية
جيدة، طابت الحياة للإنسان على سطح الأرض⁽²³⁾.

وإذا أردنا أن ندلل على مدى أهمية الماء، فلن نجد أبلغ من قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا
أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْفًا بَقَتَفْتَنَهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾
[الأنبياء:30]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ
كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحٍ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:163].

وبالإضافة إلى هذه الوظيفة الحيوية هناك وظيفة اجتماعية دينية هي تطهير البدن والملبس مما يعلق به
من أوساخ ونجاسات ليصبح الإنسان مؤهلاً للقاء الله؛ قال تعالى: ﴿وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ [الأنفال:11].

كما أرشدنا الله إلى وظائف أخرى للماء في البحار والمحيطات، حيث جعله سكناً صالحاً مهياً لحياة
كائنات أخرى تؤدي دورها في عمارة هذا العالم واستمرار الحياة فيه؛ قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ
لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ
بَضَائِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:14]⁽²⁴⁾.

2.3. حماية القواعد الفقهية للموارد المائية.

- قاعدة: الضرر يزال⁽²⁵⁾.

من الأضرار التي يسببها تلويث الماء أنه ينجسه فلا يصبح صالحاً للطهارة أو الانتفاع ويخرجه ذلك
عن صفته المالية فيفقد ماليته ويصبح غير صالح للتعامل ببيعه أو هبته وهو نوع من الإلتاف، وقد يستعمله

شخص آخر وهو لا يعلم بنجاسته فيتضرر بذلك⁽²⁶⁾.

ومن التطبيقات الفقهية في وجوب إزالة الضرر ودفعه ما ذكره الفقهاء: "إِذَا أَنْشَأَ أَحَدٌ كَيْفًا أَوْ بِالْوَعَةِ قُرْبَ بَيْتٍ مَاءٍ أَحَدٍ وَأَفْسَدَ مَاءَ تِلْكَ الْبَيْتِ فَيُدْفَعُ الضَّرْرُ فَإِذَا كَانَ غَيْرَ مُمَكِّنٍ دَفْعَ الضَّرْرِ بِوَجْهِ مَا فَيَزِدُّمُ الْكَيْفُ أَوْ بِالْوَعَةِ، كَذَلِكَ إِذَا كَانَ مَاءُ الْبَالُوَةِ الَّتِي أَنْشَأَهَا أَحَدٌ قُرْبَ مَسِيلِ مَاءٍ يَصِلُ الْمَاءُ وَفِي ذَلِكَ ضَرْرٌ فَاحْشُ وَكَانَ غَيْرَ مُمَكِّنٍ دَفْعَ الضَّرْرِ بِصُورَةٍ غَيْرِ الرَّدْمِ فَتُرَدُّمُ تِلْكَ الْبَالُوَةِ."⁽²⁷⁾

وورد سؤال في المعيار المعرب يتعلّق بالقنوت والمراحيض والكراسي التي تصبّ في النهر هل تنقطع ويمنع من أراد إحداث شيء من ذلك أم لا؟ فكان الجواب: "أما ما كان من ذلك كله في موضع دخول النهر المذكور إلى حدّ ميضات جامع الأندلس، شرّفه الله بإقامة الذكر فيه، فقطعه لازم وتغييره واجب..."⁽²⁸⁾

وأجاب ابن رشد في المسألة نفسها: "الحكم بهذا الضرر واجب، والقضاء به لازم، قام بذلك أهل الجنّات أو من سواهم من الحسبة، وعلى الحاكم أن ينظر في ذلك إذا اتصل به الأمر وإن لم يتم بتغييره قائم، بأن يبعث إليه العدول فإن شهدوا به عنده أمر بتغييره لما في ذلك من الحقّ لجماعة المسلمين خارج الجنّات، ولا يسعه السكوت عن ذلك..."⁽²⁹⁾

- قاعدة: التَّسْبُبُ فِي الْإِتْلَافِ يُوجِبُ الضَّمَانَ⁽³⁰⁾.

من أحدث في المياه حدثاً، وسبّب ضرراً لأحد من الناس فإنّه يلزم بالتعويض؛ يقول أبو يوسف: "الْفُرَاتُ وَدَجْلَةُ إِنَّمَا هُمَا بِمَنْزِلَةِ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُحْدِثَ فِيهِ شَيْئاً؛ فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهِ شَيْئاً فَعَطَبَ بِذَلِكَ عَاطِبٌ ضَمِنَ..."⁽³¹⁾.

فهذا تنبيه منه على أنّ قاعدة الضمان يسري تطبيقها على إفساد البيئة المائية، وتستخدم لحماية الموارد المائية من الملوثات أيا كان نوعها؛ لأنّها ممّا يسبّب الضرر للناس والحيوان والنبات، وهو ما يُعبّر عنه بمبدأ الملوث يدفع في القوانين الحديثة إلا أنّ قاعدة الضمان أدقّ وأحكم⁽³²⁾.

- قاعدة: إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرراً بِارْتِكَابِ أَحَقِّهِمَا⁽³³⁾.

تستخدم في حالة منع الإنسان من التصرف في حقّه إذا أدى إلى إلحاق ضرر أكبر يلحق بالغير أو المجتمع؛ كإلقاء مخلفات الصرف الصحي في مياه الأنهار، أو الإسراف في استخدام الماء، فيمنع من ذلك مع ما فيه من تقييد لحريته وهي مفسدة، ولكن مفسدة هدر الماء أكبر⁽³⁴⁾.

- قاعدة: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ⁽³⁵⁾.

يُستند إلى هاته القاعدة الفقهية في تحريم كلّ ما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالغير، وعليه فكلّ تصرف بموارد البيئة يؤدي إلى إلحاق الضرر بالإنسان حرام؛ ومثال ذلك: إذا كان وجود مصنع فيه ضرر على الموارد المائية، وفي إزالته تعطيلٌ لحياة الناس، فإنّه يبحث عن طاقة بديلة⁽³⁶⁾.

وإنّ هذه التصرفات المخلّة بالتوازن البيئي تعدّ ضرراً لا مجال لإنكاره، أو إنكار آثاره المدمّرة، والقاعدة تفيد أنّ الضرر والإضرار ممنوعان في شريعة الإسلام، فكانت هذه التصرفات وأمثالها غير مأذون

بها في ضوء توجيهات الشرع الحنيف⁽³⁷⁾.

وعليه يمكن أن يستتج أن وضع الأنظمة التي تحدّ من التلوث الضار بالبيئة يمكن أن يستند فيما يستند إليه إلى القاعدة الفقهية: (لا ضرر ولا ضرار)، كأنظمة حماية البيئة وتنميتها، والوقاية من الإشعاعات، والمواصفات الخاصة بالوقود الخالي من الرصاص، والمواصفات الخاصة بالنظافة العامّة والإدارة السليمة للنفايات وتدويرها، وما يتعلّق بجودة ونوعية الهواء في البيئة الخارجية والهواء الداخلي، وبتقويم الأثر البيئي لجميع المشاريع والمنشآت؛ سواء الصناعية أو الزراعية أو التجارية وغيرها، وتقدير الحدود المسموح بها من الانبعاثات الغازية وغير الغازية؛ كالغبار والأتربة والأبخرة وغيرها⁽³⁸⁾.

- قاعدة: دَرَمُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ⁽³⁹⁾.

إنّ أيّ مصلحة جزئية أو كلية، عامّة أو خاصة، يمكن أن تتحقّق من استغلال أحد عناصر البيئة، إذا ترتّب عليها ضرر أكبر بالبيئة، فيعود هذه العمل غير مشروع، فعلى هذا فإنّ تلويث المياه بإلقاء النفايات فيها أو مخلفات المصانع، وإن كان فيها مصلحة خاصّة لمن فعل ذلك، بأن يتخلّص من نفاياته أو مخلفاته، إلّا أنّ فيها ضررا أكبر، ومفسدة عامّة أعظم⁽⁴⁰⁾.

ويجدر التنبيه إلى أنّ هذه القاعدة تمثّل مبدأ الوقاية خير من العلاج، من حيث إنّ المصالح والمفاسد المحكوم عليهما فيها لم تقع بعد لمن أراد العمل بها، ولهذا جاء التأكيد فيها على دفع المفاسد لا رفعها إشارة إلى توقعها، وكذا بالنسبة إلى جلب المصالح لا المحافظة عليها⁽⁴¹⁾.

- قاعدة: الْغَنَمَ بِالْغُرْمِ⁽⁴²⁾.

تلوث البيئة ناتج في كثير من الأحيان عن اللامبالاة بسبب التكاليف على تحصيل المكاسب الخاصة، وهذا واضح في المصانع والمعامل وما ينتج عنها من مخلفات من تلويث للبيئة جواً وبحراً وبراً وحيواناً ونباتاً، وفي المقابل يجب فرض نصيب من هؤلاء لإصلاح ما يتمّ إفساده بسبب مصانعهم كغرس مناطق خضراء وأحزمة طبيعية متاخمة لهذه المعامل لتحذّر من هذه الأخطار⁽⁴³⁾.

- قاعدة: تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَيَّ الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمُطْلَحَةِ⁽⁴⁴⁾.

معنى هذه القاعدة أنّ تصرّف الإمام وكلّ من وليّ شيئا من أمور المسلمين في شؤونهم ينبغي أن يكون وفق المصلحة العامّة، وذلك باعتبار أنّ مقصد الشارع في أحكامه، فلا بدّ حيثنذ أن يحقّق هذا التصرفّ التمتع لهم، وما لم يكن كذلك لم يكن صحيحاً ولا نافداً من الناحية الشرعية⁽⁴⁵⁾.

ولذا يجب على الحكام المسلمين إلزام الأفراد والشركات والمؤسسات بواجبهم نحو البيئة بكلّ عناصرها، وإلزامهم بإزالة الأضرار الناشئة عن أعمالهم، وإصلاح المواقع التي تسببوا في تدهورها، ودفع تعويضات عن الأضرار التي يحدثونها في الطبيعة ولا يمكن إزالتها أو معالجتها⁽⁴⁶⁾.

فهاته التدابير الوقائية والعلاجية والعقوبات الرادعة الكفيلة بحماية الموارد المائية؛ لأنّ في ذلك رعاية لمصلحة البلاد والعباد؛ وهذا يُعدّ من قبيل السياسة الشرعية.

3.3. حماية القواعد الأصولية للموارد المائية.

- قاعدة: مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ⁽⁴⁷⁾.

لا شك أن المحافظة على الموارد المائية هو أساس المحافظة على الحياة بأشكالها المختلفة سواء أكانت الحياة نباتية أو حيوانية أو إنسانية، ومحاولة تعطيل هذا العنصر من أداء وظيفته الحيوية والاجتماعية هو تعطيل للحياة بأسرها أو إبطال لها بالكلية سواء ذلك بإهداره أو تلوينه بمواد تعطيل وظيفته في كونه أساساً للحياة أو كونه بيئة صالحة لبعض الكائنات الحية أو غير ذلك⁽⁴⁸⁾.

فيجب على ولي الأمر أن يمنع تلوث المياه، وتسرب المياه العادمة، ومياه الصرف الصحي؛ لما يترتب على هذا التسرب من مخاطر عظيمة، وهذا يوجب عليه إقامة مشاريع للصرف الصحي لمنع هذا الضرر⁽⁴⁹⁾.

- قاعدة: دلالة النهي على التحريم⁽⁵⁰⁾.

نهيه ﷺ عن منع فضل الماء، فيكون ذلك محرماً؛ لأن النهي يقتضي التحريم؛ لقوله ﷺ: «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمنَعَ بِهِ الْكَلَاءُ.»⁽⁵¹⁾

والمسرف في استعمال الماء قد منع غيره من استعمال ما فضل عن حاجته من خلال إسرافه فيكون فعله محرماً⁽⁵²⁾.

- قاعدة: إنكار النبي ﷺ على الفاعل دليل على تحريم الفعل⁽⁵³⁾.

إنكار النبي ﷺ على الصحابي الجليل إسرافه في استعمال الماء؛ دل ذلك دلالة واضحة على تحريم الإسراف في الماء؛ مصداق ذلك أن النبي ﷺ مرَّ بِسَعْدٍ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَقَالَ: «مَا هَذَا السَّرْفُ يَا سَعْدُ؟» قَالَ: أَفِي الْوُضُوءِ سَرْفٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتُ عَلَى نَهْرٍ جَارٍ.»⁽⁵⁴⁾

ففي هذا الحديث توجيه نبوي في الحفاظ على الماء من خلال الاقتصاد في الاستهلاك؛ إذ يعتبر الماء من أهم الموارد البيئية على سطح الأرض، حتى وإن كان الغرض منه الوضوء⁽⁵⁵⁾.

ولعل هذا التوجيه يكون مطلوباً أكثر في زمننا هذا الذي ازداد استهلاك الناس للمياه بسبب تحسن ظروف المعيشة والرفاهية، الأمر الذي جعل الضغط على الموارد المائية يزداد وتزداد معه النزاعات على المياه، كما أصبح الهدر والاستنزاف عنواناً للتعامل مع المياه في كافة استعمالاتها المنزلية والصناعية والزراعية⁽⁵⁶⁾.

- قاعدة: مفهوم الموافقة⁽⁵⁷⁾.

مستند ذلك ما رواه أبو هريرة ؓ أنه قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الشَّرْبِ مِنْ فَمِ الْقَرْبَةِ أَوْ السَّقَاءِ...»⁽⁵⁸⁾.

وجه الاستدلال من الحديث: أن النبي ﷺ نهى عن الشرب من فم القربة؛ لأن النفوس تتقدّر من ذلك، ممّا قد يجعلها لا تستعمل هذا الماء بعد ذلك، فمن باب أولى أن يتوجّه النهي إلى الإسراف الذي يقطع بأنّه يفسد الماء ويمنع المسلمين من استعماله⁽⁵⁹⁾.

- قاعدة: مفهوم المخالفة⁽⁶⁰⁾.

من الأحاديث النبوية الشريفة التي يمكن أن تأخذ منها التحذير من الإسراف في الماء بطريق المخالفة قوله ﷺ: «أَيُّمَا مُؤْمِنٍ سَقَى مُؤْمِنًا عَلَى ظَمَأٍ سَقَاهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الرَّحِيقِ الْمَخْتُومِ...»⁽⁶¹⁾.
وجه الاستدلال من الحديث: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَغِبَ فِي سَقْيِ الْمَاءِ فَيَفِيدُ ذَلِكَ مِنْ طَرِيقِ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ التَّرْغِيبَ فِي عَدَمِ الْإِسْرَافِ فِي الْمَاءِ؛ لِأَنَّ الْإِسْرَافَ يَتَضَمَّنُ تَفْوِيتَ الْفُرْصَةَ عَلَى غَيْرِ الْمُسْرِفِ فِي اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فَلَا يَحْصُلُ سَقْيُ لِلْمَاءِ⁽⁶²⁾.

ولعلنا نختم بقول محمد بن عبد العزيز بن عبد الله حين قال في مقدمة كتابه الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: "إنّ الماء العذب الشروب سيصبح في القرن الواحد والعشرين ثروة عالمية، وليست ثروة وطنية، تتحكّم فيها دولة أو دول المنبع، وسوف تفرض دبلوماسية الكبار المائية، سياستها المائية والاجتماعية والاقتصادية على دول العالم، وسوف تستوجب على دول أخرى انتهاج سياسات زراعية أو صناعية محدّدة على ضوء حصتها من الماء...وتلك هي الصورة التي تقدمها استراتيجية دبلوماسية الماء التي تخطط لها الولايات المتحدة منذ أواخر الخمسينيات، والتي يدعمها النمو المتصاعد لتكنولوجيات الأقمار الصناعية، والاستشعار عن بعد"⁽⁶³⁾.

4. خاتمة.

يُعَدُّ حماية الموارد المائية من الواجبات التي ينبغي الحفاظ عليها وعدم إفسادها؛ لأنّ في إفسادها هلاك للكائنات، ولا يتأتّى هذا الأمر إلّا بإعمال القواعد الفقهية والأصولية التي يسهل بها ضبط القضايا والمستجدّات التي تطرأ في حياة الناس.

وقد خلصنا في نهاية هذا البحث إلى عدّة نتائج نوجزها في الآتي:

1.4. النتائج:

- ضرورة ترشيد استهلاك الموارد المائية.
- بيان أهمية الموارد المائية في الشريعة الإسلامية، وعظّم مكانتها.
- التأكيد على أنّ الإسلام غني بالحفاظ على الموارد المائية وحمايتها.
- إنّ للقواعد الفقهية والأصولية أثر جليّ في كثير من التفريعات الفقهية التي يتجلّى فيها حماية الموارد المائية.
- إنّ قضايا البيئة بمختلف مجالاتها ماثورة في بطون الكتب؛ إلّا أنّها لم توجد بالاصطلاح المعاصر المعروف بالبيئة

2.4. التوصيات:

- ضرورة نشر الثقافة المائية وتنمية الوعي المائي.
- على جمعيات المجتمع المدني والنوادي الثقافية التحسيس بخطورة فقدان هذا المورد الهام.

- ضرورة إدراج مادة في المقرّر الدراسي تؤكّد على التربية البيئية بشكل عام، والموارد المائية بشكل خاص في الطورين الأوّل والثاني؛ لما لهما من أهمية في ضبط سلوك أبنائنا التلاميذ.
 - ضرورة تخصيص دروس مسجّدية تُعنى بحماية الموارد المائية وربطها بالشريعة الإسلامية.
 - على الدولة سنّ قوانين رادعة للحفاظ على الماء؛ لتعلّق هذا المورد بالأمن القومي للدولة؛ وما قضية سدّ النهضة عتًا ببعيد.
- وأخيرا هذا ما أمكن كتابته بخصوص هذا الموضوع، مع التأكيد والاعتراف بالتقصير، ونسأل التوفيق والسداد، وصلى الله وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.
5. قائمة المراجع.

- (1) ينظر: ابن منظور: محمد بن مكرم، (د.ت)، لسان العرب، مادة: موه، القاهرة، دار المعارف، (3/457).
- (2) العظيم آبادي: محمد شرف الحق، (1410هـ/1990م)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت، دار الكتب العلمية، (31/1).
- (3) ينظر: الجوهري: إسماعيل بن حمّاد، (1399هـ/1979م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة: حسن، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، (6/2250)؛ وابن منظور: محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة: موه، مصدر سابق، (13/543).
- (4) الشرنبلالي: حسن عمّار، (1424هـ/2004م)، مراقي الفلاح بإمداد الفتّاح شرح نور الأرواح ونجاة الأرواح، علّق عليه وشرح ألفاظه وخرّج أحاديثه: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمّد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ص7.
- (5) إبراهيم أنيس وآخرون، (1425هـ/2004م)، المعجم الوسيط، مادة: الماء، مصر، مكتبة الشروق الدولية، (2/892).
- (6) خميس رداد، (4-8 أبريل 2004م)، الموارد المائية، بحث مقدّم إلى ورشة عمل تدريبية حول الإحصاءات البيئية، دائرة الإحصاءات العامة في الأردن، دمشق، ص2.
- (7) ينظر: ابن منظور: محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة: قعد، مصدر سابق، (3/361).
- (8) ينظر: ابن فارس: أحمد، (1399هـ/1979م)، مقاييس اللغة، مادة: قعد، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لا.م، دار الفكر، (5/108-109).
- (9) ينظر: ابن منظور: محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة: قعد، مصدر سابق، (3/361).
- (10) الجرجاني: علي بن محمد الشريف، (1985م)، التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، ص171.
- (11) عبد القادر بن خليفة مهاوات، (2017م)، القواعد الفقهية الخمس الكبرى، الوادي، مطبعة الرمال، ص7-8.
- (12) ينظر: ابن منظور: محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة: فقه، مصدر سابق، (13/522).
- (13) أخرجه البخاري: محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، حديث رقم: 143، (1/41).
- (14) القاري: علي بن سلطان محمد، (1422هـ/2001م)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، بيروت، دار الكتب العلمية، (11/303).
- (15) الزركشي: محمد بن بهادر، (1422هـ/2001م)، البحر المحيط، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني وآخرون، الغردقة، دار

الصفوة، (21/1).

- (16) إبراهيم رحمانى، (1435هـ/2014م)، القواعد الفقهية، وادي سوف، مطبعة مزوار، ص10.
- (17) الزبيدي: محمد بن محمد، (1422هـ/2001م)، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة: أصل، تحقيق: عبد الكريم العزباوي وآخرون، الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، (447/27).
- (18) المرجع نفسه، (447/27).
- (19) الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، (1419هـ/1998م)، الكليات، مادة: أصل، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، (122/1).
- (20) الجرجاني: علي بن محمد الشريف، التعريفات، ص28.
- (21) ينظر: الجيلالي المريني، (1423هـ/2002م)، القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، مصر، دار ابن القيم؛ ودار ابن عفا، ص34.
- (22) رضوان بن غريبة، (1437هـ/2015م)، أثر اعتبار البعد المآلي في صياغة القواعد الأصولية "قاعدة الذرائع أنموذجا، مجلة الصراط، المجلد: 17، ع3، ص257.
- (23) شريف خضيرى فؤاد أحمد الصبان، (1430هـ/2009م)، حماية البيئة البحرية من التلوث من منظور التربية الإسلامية، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ص50.
- (24) المرجع نفسه، ص52.
- (25) ينظر: السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، (1411هـ/1991م)، الأشباه والنظائر، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، (41/1)؛ والسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، (1403هـ/1983م)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ص83.
- (26) عبد الرحمان هزوشي، (2016-2017م)، ضوابط استغلال المياه في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، قسم الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر - باتنة1، الجزائر، ص106.
- (27) علي حيدر، (1423هـ/2003م)، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، تعريف: المحامي فهمي الحسيني، الرياض، دار عالم الكتب، (228/3).
- (28) الونشريسي: أحمد بن يحيى، (1401هـ/1981م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، خزجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجى، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية؛ وبيروت، دار الغرب الإسلامي، (27/8).
- (29) المصدر نفسه، (27/8).
- (30) ينظر: القرافي: أحمد بن إدريس، (1994م)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجى وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (82/6).
- (31) أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم، (1399هـ/1979م)، كتاب الخراج، بيروت، دار المعرفة، ص93.
- (32) عبد الرحمان هزوشي، ضوابط استغلال المياه في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، مرجع سابق، ص108.
- (33) السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مصدر سابق، ص87.
- (34) هايل عبد الحفيظ داود، (1432هـ/2011م)، تلويث المياه واستنزافها: دراسة شرعية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد: 7، ع3، ص21.

- (35) ينظر: علي حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، مصدر سابق، (36/1).
- (36) ينظر: بعافية كمال و حبار أمال، (2020م)، الحماية الشرعية والقانونية للماء والهواء دراسة مقارنة، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد: 09، ع1، ص759.
- (37) محمد بن عبد العزيز المبارك، (شوال/المحرّم 1434-1435هـ/2013م)، رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ع17، ص469.
- (38) المرجع نفسه، ص470.
- (39) ينظر: السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مصدر سابق، ص87.
- (40) هایل عبد الحفيظ داود، تلوّث المياه واستنزافها: دراسة شرعية، مرجع سابق، ص17.
- (41) محمد بن عبد العزيز المبارك، رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهية، مرجع سابق، ص479.
- (42) محمد مصطفى الزحيلي، (1430هـ/2009م)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق، دار الفكر، ص543.
- (43) عبد الله محمد هنانو، آليات حماية البيئة في الشريعة الإسلامية، ورقة بحث مقدّمة للمشاركة في المؤتمر الدولي الثاني حول: الحق في بيئة سليمة في التشريعات الدولية، الداخلية والشريعة الإسلامية، ص9.
- (44) ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم، (1419هـ/1999م)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة، بيروت، دار الكتب العلمية، ص104.
- (45) محمد بن عبد العزيز المبارك، رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهية، مرجع سابق، ص487.
- (46) مؤيد نصيف جاسم، (نيسان 2012م)، رعاية البيئة في الإسلام من مسؤوليات الدولة الشرعية، مجلة جامعة تكريت للعلوم، المجلد: 19، ع4، ص270.
- (47) ينظر: السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، (88/2).
- (48) ينظر: عبد الرحمن ديدوح، (2017م)، الأمن المائي: الاستراتيجية المائية في الجزائر، ألمانيا، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ص65-66.
- (49) لعمارة ساسية، (2019م)، اهتمام الشريعة الإسلامية بالحفاظ على مكونات النظام البيئي وتوازناته، مجلة دراسات إسلامية، المجلد: 11، ع1، ص112.
- (50) ينظر: الأمدي: علي بن محمد، (1402هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، المكتبة الإسلامي، (217/1).
- (51) أخرجه البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، مصدر سابق، كتاب: المساقاة، باب: مَنْ قَالَ: إِنَّ صَاحِبَ الْمَاءِ أَحَقُّ بِالْمَاءِ حَتَّى يَزُورَ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ» حديث رقم: 2353، (110/3).
- (52) سعد بن ناصر الشثري، (1420هـ/1999م)، تطبيق القواعد الأصولية على حكم الإسراف في الماء، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، المجلد: 11، ع42، ص3.
- (53) ينظر: ابن النجّار: محمد بن أحمد، (1413هـ/1993م)، شرح الكوكب المنير المسمّى بمختصر التحرير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، الرياض، مكتبة العبيكان، (194/2).
- (54) أخرجه أحمد بن حنبل، (1421هـ/2001م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون؛ بإشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، حديث رقم: 7065، (637/11). قال عنه شعيب الأرنؤوط:

- إسناده ضعيف لضعف ابن لهيعة، وحيي بن عبد الله المعافري، وباقي رجاله ثقات رجال الصحيح.
- (55) سعد بن مشبب عايض القحطاني، (1430-1431هـ)، واقع التربية البيئية في مقررات العلوم لتلاميذ الصفوف العليا بالمرحلة الابتدائية، قسم المناهج وطرق التدريس، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ص 97.
- (56) عبد الرحمان هزوشي، ضوابط استغلال المياه في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، مرجع سابق، ص 36.
- (57) ينظر: الجويني: عبد الملك بن عبد الله، (1418هـ/1997م)، البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، (166/1).
- (58) أخرجه البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، مصدر سابق، كتاب: الأشربة، باب: الشرب من فم السقاء، حديث رقم: 5627، (112/7).
- (59) سعد بن ناصر الشثري، تطبيق القواعد الأصولية على حكم الإسراف في الماء، مرجع سابق، ص 8.
- (60) ينظر: الجويني: عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، (166/1).
- (61) أخرجه الترمذي: محمد بن عيسى، (1398هـ/1978م)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وآخرون، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، كتاب: صفة القيامة، حديث رقم: 2449، (633/4). قال أبو عيسى: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَقَدْ رُوِيَ هَذَا عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَوْفُوقًا، وَهُوَ أَصْحَحُّ عِنْدَنَا وَأَشْبَهُ.".
- (62) سعد بن ناصر الشثري، تطبيق القواعد الأصولية على حكم الإسراف في الماء، مرجع سابق، ص 9.
- (63) محمّد بن عبد العزيز بن عبد الله، (1417هـ/1996م)، الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص 11

الألغاز الفقهية - دراسة فقهية مالكية «حاشية الدسوقي نموذجاً» *Jurisprudential Puzzles, a Study of Maliki Jurisprudence, Al-Desouki's Footnote as a Model*

البدالي المترجمي *

جامعة مولاي السلطان بني ملال(المغرب)
boudali2015@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/10/09 تاريخ القبول: 2021/10/27 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: تسعى هذه الورقة البحثية إلى أساليب الفقهاء في عرض مسائل الفقه، وابتكروا له طرقاً متعددة ومتنوعة في بحثه وعرضه، ومن تلك الطرق أسلوب الألغاز الفقهية. وفي ظل السنة النبوية الشريفة نشأ هذا العلم، وردود الصحابة الكرام على الأسئلة والألغاز التي كانت تلم بهم في مجالات متعددة، ولذلك سلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا الألغاز مع أصحابه، وكذلك الصحابة الكرام رضوان الله عليهم والعلماء الأعلام رحمهم الله تعالى، إلا أن هناك نوعاً من الألغاز تحتاج إلى إيجاد حلول لها وفك غموضها لصعوبتها. ومن بين هؤلاء العلماء العلامة محمد الدسوقي الذي جعل هذه الألغاز الفقهية في حاشيته وسيلة لشحذ الأذهان وطريقة تعليمية فقهية ومفيدة لطلبة العلم والفقهاء والباحثين. الكلمات المفتاحية: الدسوقي؛ الحاشية؛ الألغاز؛ الفقهية؛ المالكية.

Abstract: This research paper seeks the methods of the jurists in presenting the issues of jurisprudence, they devised for it multiple and varied methods in its research and presentation, and among those methods is the method of jurisprudential puzzles.

In the shadow of the honorable Sunnah of the Prophet, this science arose, and the responses of the honorable Companions to the questions and riddles that were plaguing them in various fields, and that is why the Prophet, may God's prayers and peace be upon him and his family and There are some kind of puzzles that need to be solved and demystified due to its difficulty.

Among these scholars is the scholar Muhammad Al-Desouki, who made these jurisprudential puzzles in his entourage as a means to sharpen the minds and a useful and educational method of jurisprudence for students of knowledge, jurists and researchers.

Keywords: El Desouki; footnote; puzzles; jurisprudence; The owner.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله أرسله الله للناس كافة بشيرا ونذيرا بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وبين لها الحلال من الحرام القائل - عليه الصلاة والسلام -: " من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين " ⁽¹⁾.

أما بعد: فإن من أعظم العلوم الإسلامية قدرا وأكثرها فائدة: علم الفقه، ولهذا فقد عنى به العلماء، وتنوعت أساليبهم في عرض مسائله وابتكروا طرقا متنوعة في بحثه وعرضه زمن تلك الطرق: أسلوب الألباز الفقهية.

فقد جعلوا الفقه أنواعا: ومن هذه الأنواع: علم الألباز الفقهية، ولدى مطالعتي حول هذا العلم في مصنفاته المحدودة، أوفي ثنايا كتب الفروع الفقهية، أو في الأبحاث الفقهية الحديثة، لم أعثر على دراسة منهجية تهتم به من جوانبه المختلفة مع أهميته البالغة وعظيم نفعه.

فاستخرت الله تعالى في أن أكتب في هذا الموضوع كتابة توضح معناه وتصف ملامحه وتبرز نشأته واهتمام العلماء به تدريسا وتأليفا.

لذا فقد استخرجت الألباز الفقهية الموثقة في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأحمد الدردير شرح مختصر خليل بن إسحاق بن موسى المالكي المصري - المعروف بالجندي.

1.1. أهمية البحث:

إظهار لون من أوان عرض الفقه الإسلامي، هذا اللون الذي يعتمد السؤال الموجه على نحو يتسم بالخفاء والدقة ويتعمد الغموض، وعلى جواب يوضح هذا الغموض ويزيل هذا الخفاء.

الوقوف على مدى إسهام علماء المالكية في خدمة الفقه الإسلامي، وبلون الألباز الفقهية على وجه الخصوص، هذا الأسلوب الذي يظهر قوة العارضة الذي يتمتع بها العالم إنشاء بالألباز، وحلا وإيجاد الجواب لها.

1.2. إشكالية البحث:

باعتبار الألباز الفقهية لونا من الألوان التي يعرض لها الفقه الإسلامي عموما، والفقه المالكي خصوصا، وبالنظر إلى أنها لا تنتج فقها في الأغلب وإنما تطرح المسائل الفقهية بأسلوب طريف ميزته الخفاء والدقة بوجه غالبا للطلبة والمتعلمين لشحذ همهم واستشارة فكرهم في البحث والدراسة وهذا الأسلوب الذي يعتبر من وجه آخر طريقا من طرق المراجعة فمن خلال هذه الدراسة نود الإجابة عن:

إلى أي مدى يمكن الاستفادة من أسلوب الألباز الفقهية ؟

أي مجهود للمالكية في إثراء هذا الأسلوب ؟

فتأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على مجهودات المالكية ممثلة في كتاب حاشية الدسوقي على الشرح

الكبير شرح مختصر خليل رحم الله الجميع.

1.3. منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، لتسليط الضوء على صاحب الكتاب وتكوينه، بينما يغلب المنهج التحليلي على قسم دراسة الألغاز وتحليلها في 'يراد الألغاز الفقهية وجوابها.

1.4. خطة البحث:

مقدمة:

المبحث الأول: الألغاز وأنواعها.

المطلب الأول: مفهوم الألغاز:

المطلب الثاني: تعريف الألغاز الفقهية.

المطلب الثالث: الفنون التي عنيت بالألغاز.

المبحث الثاني: نشأة الألغاز الفقهية وحكمها وأهميتها:

المطلب الأول: نشأة الألغاز الفقهية.

المطلب الثاني: حكم الألغاز الفقهية.

المطلب الثالث: أهمية علم الألغاز الفقهية.

المبحث الثالث: الدراسة التحليلية للألغاز الفقهية من حاشية الدسوقي.

المطلب الأول: التعريف بالدسوقي.

المطلب الثاني: دراسة نماذج من الألغاز الفقهية للدسوقي.

خاتمة:

2. المبحث الأول: الألغاز وأنواعها

2.1. المطلب الأول: مفهوم الألغاز:

أولاً: لغة.

يكاد أصل اللغز في اللغة يدور حول الالتواء والتورية والميل بالكلام إلى ما يشكل على المتلقي، فاللغز بالعين المعجمة: ميلك بالشيء عن وجهه وصرفه عنه.⁽²⁾

قال الجوهري-: هو بضم اللام وفتح العين، والجمع الغاز مثل رطب وأرطاب.

ويقال فيه أيضاً: لغيزى - بغيرين مشددة مفتوحة، بعدها ياء ساكنة، ثم زاي مفتوحة ثم ألف مقصورة.⁽³⁾

وذكر غيره فيه ست لغات أخرى، فتصير ثمانياً: لغتان مع فتح اللام: إحداهما: سكون العين على وزن

الضرب، والثاني: فتحها كأسد.

وثلاث مع ضم اللام: إحداهما: سكون العين كقفل.

والثانية: فتحها كرطب.

والثالثة: ضمها كعق.

وثلاث مع ضم اللام لكن مع زيادة الياء: إحداها: لغيز بتشديد الغين.

والثانية: كذلك بزيادة ألف مقصورة.

والثالث: لغيزا بتخفيف الغين والمد.

وقال ابن خلكان عن هذه اللغات: وفي اللغز ثمان لغات:

١ - لغز-بضم اللام وسكون الغين-.

٢ - ولغز: بضمهما.

٣ - ولغز-بضم اللام وفتح الغين.

٤ - ولغز-بفتح اللام وسكون الغين.

٥ - ولغز بفتحها.

٦ - والغوزة-بضم الهمزة وسكون اللام وضم الغين.

٧ - ولغيزى: بضم اللام وتشديد الغين مع القصر.

٨ - ولغيزا: مثل الأول إلا أن الغين مخففة ومفتوحة ممدودة.⁽⁴⁾

ويقال ألغز في كلامه إذا عمى مراده، أضمره على خلاف ما أظهره.⁽⁵⁾

وقال الفيومي: اللغز من الكلام: ما يشبه معناه.⁽⁶⁾

وأصل اللغز: جحر لليربوع، بين القاصعاء والناقعاء.⁽⁷⁾

يحفر مستقيماً إلى أسفل، ثم يعدل عن يمينه وشماله عروضا يعترضها، فيخفي مكانه بتلك الألغاز.⁽⁸⁾ فتعميه بذلك.

ولهذا قال الزبيدي: اللغز هو الحفر الملتوي.

فالضب حيوان ذكي، يضلل أعداءه، فيحفر في جانب من جحره طريقاً، ويحفر في الجانب الآخر

طريقاً، وكذلك في الثالث والرابع، حتى إذا طلبه الصياد بعصاه من جانب، هرب من الجانب الآخر.

وقد استعير هذا اللفظ للمسائل المحيرة في اللغة والفقه وغيرها، فكأن حيرة القارئ أمام الأوجه

اللغوية المختلفة، تشبه حيرة الصياد أمام أنفاق الضب المتعددة، لا يعلم أيها سلك ليقبض على صيده.⁽⁹⁾

وقد ورد هذا المعنى اللغوي في الأثر: ففي حديث عمر رضي الله عنه أنه مر بعلقمة بن الفغواه يبايع

أعرابيا يلغز له في اليمين، ويرى الأعرابي أنه قد حلف له، ويرى علقمة أنه لم يحلف له، فقال له عمر: ما

هذه اليمين اللغيزاء؟⁽¹⁰⁾

واللغيزاء ممدود من اللغز، وهي جحرة اليربوع، تكون ذات جهتين، يدخل من جهة، ويخرج من

أخرى، فاستعير لمعاريض الكلام وملاحظته.⁽¹¹⁾

ثانيا: اصطلاحاً:

فقد توارت عدة تعريفات تدور حول المعنى اللغوي للغز عن النحو الذي يبدو فيمن عرفه على أنه: كل معنى يستخرج لا بدلالة اللفظ عليه حقيقة ولا مجازاً ولا تعريضاً بل بالحدس⁽¹²⁾ من صفة أو من صفات تنبه عليه.⁽¹³⁾

يقول القنوجي في تعريف علم الألغاز: "هو علم يتعرف منه دلالة الألفاظ على المراد دلالة خفية في الغاية، لكن لا بحيث تنبو عنها الأذهان السليمة، بل تستحسنها وتنشرح إليها، بشرط أن يكون المراد من الألفاظ الذوات الموجودة في الخارج."⁽¹⁴⁾

وقيل: هو أن يأتي المتكلم بعدة ألفاظ مشتركة، من غير ذكر الموصوف، ويأتي بعبارات يدل ظاهرها على غيره وباطنها عليه، وأبدع ما فيه أنه لم يسفر في أفق الحلى غير وجه التورية، فالإبداع في الألغاز يكون باستخدام التورية والإتيان فيها بكل بديع.⁽¹⁵⁾

وأعجبني تعريف مختصر ومفيد للألغاز ذكره محقق كتاب "ألغاز الحريري وأحاجيه في مقاماته" حيث قال: "ومهما تعددت الأسماء، فإن هذا الفن يقوم في أبسط تعريفاته التراثية على" سؤال محير وجواب محدد".⁽¹⁶⁾

2.2. المطلب الثاني: تعريف الألغاز الفقهية.

في الحقيقة لم أعر على تعريف اصطلاحياً للألغاز الفقهية، لكن العلماء يختصون المسائل المحيرة والأحاجي المتعلقة بالفقه: بالألغاز.

يقول الحموي شارح الأشباه والنظائر لابن نجيم: "والفقهاء يسمون هذا النوع ألغازاً، وأهل الفرائض يسمونه معاية، والنحاة معمى، واللغويون الأحاجي".⁽¹⁷⁾

لكن المعلق على كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم قال - معلقاً على عنوان الفن الرابع -: الألغاز الفقهية كلام يصلح أن يكون تعريفاً اصطلاحياً للألغاز الفقهية. حيث قال في الهامش: "الألغاز: جمع لغز بضم اللام وسكون العين أو ضمها، من ألغز كلامه، وفي كلامه: عمى مراده، و الألوغزة ما يعمى به، والمراد هنا: المسائل التي قصد إخفاء وجه الحكم فيها لأجل الامتحان".⁽¹⁸⁾

وما دمنا نبحث عن تعريف الألغاز الفقهية فيمكن أن نضيف للتعريف السابق لفظ الفقهية، حتى يتم حصر التعريف في موضوعنا، وبذلك يكون التعريف الاصطلاحياً للألغاز الفقهية هو: "المسائل الفقهية التي يقصد إخفاء وجه الحكم فيها لأجل الامتحان".⁽¹⁹⁾

إذا هي عبارة عن مسائل وفروع فقهية، أراد الملغز إخفاء حكمها؛ لامتحان طلابه، ومعرفة مدى مقدرتهم وتحصيلهم العلمي في حلها، والوصول إلى المراد منها.⁽²⁰⁾

2. 3. **المطلب الثالث: الفنون التي عنيت بالألغاز.**

إذا ما تتبعنا بعض العلوم والفنون والمتون نجد أن الألغاز دخلت فيها وفيما يلي ذكر لبعضها:

أولاً: الألغاز النحوية ومن بين ما صنف فيها:

- منظومة في الألغاز النحوية وشرحها لأبي سعيد فرج بن قاسم أحمد بن لب التغلبي الغرناطي المتوفى سنة 782هـ.
- موقد الأذهان وموقد الوسنان في الألغاز النحوية لعبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري.
- ألغاز نحوية لمحمد الطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي.
- الألغاز النحوية لخالد الأزهري (ت 905هـ).
- الألغاز النحوية وهو الكتاب المسمى الطراز في الألغاز لعبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911هـ.

ثانياً: الألغاز الفقهية ومن بين ما صنف فيها:

- درة الغواص في أوهام الخواص للقاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبي محمد الحريري البصري المتوفى سنة 516هـ.
- حلية الطراز في محل مسائل الألغاز للجراعي المتوفى سنة 883هـ.
- الألغاز الفقهية للشيخ ذهني الحنفي (م 1329هـ).
- ألغاز ابن عاصم الفقهية لمحمد بن محمد بن محمد بن عاصم القيسي الغرناطي.
- ونجد أن علم الفرائض والميراث اشتمل على كثير من الألغاز ومن بين ما ألف فيها:
- النفحة العنبرية في الألغاز الفرضية لمحمد بن علي بن محمد بن محمد دنية الرباطي 'ت 1358هـ).
- والمتقصدة في هذا المقال هي الألغاز الفقهية.

3. **المبحث الثاني: نشأة الألغاز الفقهية وحكمها وأهميتها:**3. 1. **المطلب الأول: نشأة الألغاز الفقهية.**

من المعلوم أن الأصل عند من اشتغل في الألغاز والأحاجي: هو حديث رسول الله - ﷺ، فلقد سلك المصطفى ﷺ هذا المعنى مع أصحابه وتعاطاه.⁽²¹⁾ فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - ﷺ: "إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم، فحدثوني ما هي؟" قال: فوقع الناس في شجر البوادي! ثم قال عبد الله: فوقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييت. وفي رواية: فكرهت أن أتكلم وثم أبو بكر وعمر (ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: "هي النخلة". قال: فذكرت ذلك لعمر. قال: لأن تكون قلت هي النخلة أحب إلي من أن يكون لي كذا وكذا!

قال: ما منعني إلا أنني لم أرك ولا أبا بكر تكلمتما فكرهت.⁽²²⁾

وفي هذا الحديث فوائد وأحكام عظيمة، بسطها العلماء في شروحهم ألخصها في النقاط التالية:
أولاً: فيه استحباب إلقاء العالم المسألة على تلامذته ليختبر أفهامهم⁽²³⁾، ويمتحن أذهانهم بما يخفى، مع بيانه لهم إن لم يفهموه، ويرغبهم في الفكر.⁽²⁴⁾

ثانياً: فيه: التحريض على الفهم في العلم، ولهذا بوب عليه الإمام البخاري "باب الفهم في العلم".⁽²⁵⁾
ثالثاً: فيه جواز اللغز مع بيانه⁽²⁶⁾، ففيه دليل على ﷺ كان يقصد الألغاز في كلامه في بعض الأحيان⁽²⁷⁾، شحذا لهمم أصحابه وأذهانهم.

رابعاً: فيه: جواز ضرب الأمثال والأشباه؛ لزيادة الإفهام، وتصوير المعاني في الذهن، وتجديد الفكر، والنظر في حكم الحادثة.⁽²⁸⁾

خامساً: فيه إشارة إلى أن الملغز له ينبغي أن يتفطن لقرائن الأحوال الواقعة عند السؤال، وأن الملغز ينبغي له أن لا يبالغ في التعمية، بحيث لا يجعل للملغز باباً يدخل منه، بل كلما قربه كان أوقع في نفس سامعه.⁽²⁹⁾

سادساً: فيه: توقير للكبار، كما فعل ابن عمر، لكن إذا لم يعرف الكبار المسألة فينبغي للصغير الذي يعرفها أن يقولها.⁽³⁰⁾

سابعاً: فيه: استحباب الحياء ما لم يؤد إلى تفويت مصلحة، ولهذا تمنى عمر أن يكون ابنه لم يسكت، وقد بوب عليه المؤلف -يعني الإمام البخاري- في العلم وفي الأدب.⁽³¹⁾

ثامناً: فيه: سرور الإنسان بنجابه ولده، وحسن فهمه، لقول عمر رضي الله عنه: "لأن تكون قلت: هي النخلة أحب إلي". أراد بذلك أن النبي ﷺ كان يدعو لابنه، ويعلم حسن فهمه ونجابه.⁽³²⁾

تاسعاً: فيه: أن العالم الكبير قد يخفى عليه بعض ما يدركه من هو دونه، لأن العلم منح إلهية، وموهاب رحمانية، وأن الفضل بيد الله، يؤتيه من يشاء.⁽³³⁾

عاشراً: فيه: دلالة على فضيلة النخل، فقد قال المفسرون بشأن قوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة﴾: هي النخلة أصلها ثابت في الأرض وفرعها في السماء.⁽³⁴⁾

وقال العلماء: وشبه النخلة بالمسلم في كثرة خيرها، ودوام ظلها، وطيب ثمرها، ووجوده على الدوام، فإنه من حين يطلع ثمرها لا يزال يؤكل منه حتى يبس، وبعد أن يبس يتخذ منه منافع كثيرة، ومن خشبها وورقها وأغصانها، فيستعمل جذوعاً وحطباً وعصياً ومخاصر وحصرًا وحبلاً وأواني وغير ذلك، ثم آخر شئ منها نواها، ويتنفع بها علفاً للإبل، ثم جمال نباتها، وحسن هيئة ثمرها، فهي منافع كلها، وخير وجمال، كما أن المؤمن خير كله، ومن كثرة طاعته ومكارم أخلاقه، ويواظب على صلاته وصيامه وقراءته وذكره

والصدقة والصلة، وسائر الطاعات، وغير ذلك، فهذا هو الصحيح في وجه التشبيه، وقيل: وجه الشبه أنه إذا قطع رأسها ماتت بخلاف باقي الشجر، وقيل: لأنها لا تحمل حتى تلحق، والله أعلم.⁽³⁵⁾

حادي عشر: واستدل به مالك على أن الخواطر التي تقع في القلب من محبة الثناء على أعمال الخير لا يقدح فيها إذا كان أصلها لله، وذلك مستفاد من تمني عمر المذكور، ووجه تمني عمر رضي الله عنه ما طبع الإنسان عليه من محبة الخير لنفسه ولولده، ولتظهر فضيلة الولد في الفهم من صغره، وليزداد من النبي ﷺ حظوة، ولعله كان يرجو أن يدعو له إذ ذاك بالزيادة في الفهم. وفيه: الإشارة إلى حقارة الدنيا في عين عمر، لأنه قابل فهم ابنه لمسألة واحدة بحمر النعم، مع عظم مقدارها وغلاء ثمنها.⁽³⁶⁾

فلقد نشأ علم الألباز - كما سبق وأن ذكرنا - في ظلال فهم حديث النبي ﷺ ومن ثم بحث العلماء في هذا الباب، ومن أقدم ما ورد في الألباز: ما رواه الحافظ أبو القاسم ابن عساكر رضي الله عنه في التاريخ الشامي إلى حماد بن حميد قال: "كتب رجل من أهل العلم إلى ابن عباس يسأله عن هذه المسائل:

أخبرني عن رجل دخل الجنة، ونهى الله محمداً ﷺ أن يعمل بعمله، وعن شيء تكلم ليس له لحم ولا دم ولم تلده أنثى ولا ذكر، وعن شيء قليله حلال وكثيره حرام، وعن رسول بعثه الله ليس من الجن ولا من الإنس ولا من الملائكة، وعن نفس أوحى الله إليها ليست من الأنبياء، وعن منذر ليس من الجن ولا من الإنس، وعن شيء حرم بعضه وحل بعضه، وعن شيء تنفس ليس له لحم ولا دم، وعن نفس خرجت من جوف ليس بينهما نسب ولا رحم، وعن اثنين تكلمتا ليس لهما دم ولا لحم، وعن الرجل الذي مر في قرية خاوية على عروشها، وعن شيء إن فعلته كان حراماً، وإن تركته كان حراماً، وعن موسى عليه السلام كم أرضعته أمه قبل أن تلقيه في البحر، وفي أي بحر قذفته؟ وعن الاثنين اللذين كانا في بيت فرعون حين لطم موسى فرعون، وعن موسى حين كلمه الله من حمل التوراة إليه، وكم كانت الملائكة الذين حملوا التوراة إلى موسى، وأخبرني عن آدم كم كان طوله؟ وكم عاش؟ ومن كان وصيه؟ وأخبرني من كان بعد آدم من الرسل، ومن كان بعد نوح، ومن كان قبل نبينا ﷺ، وعن الأنبياء عليهم السلام كم كانوا، وكم كان فيهم من الرسل، وكم في القرآن منهم، وعن رجل ولد من غير ذكر ولا أنثى، ولم يمت، وعن أرض لم تصبها الشمس إلا يوماً واحداً، وعن الطير الذي لا يبيض، ولا يحضن عليه الطير؟ فلما قدمت هذه المسائل إلى ابن عباس رضي الله عنهما عجب من ذلك عجباً شديداً ثم كتب إليه:

1- أما الرجل الذي دخل الجنة ونهى محمد ﷺ أن يعمل بعمله: فهو يونس النبي عليه الصلاة والسلام الذي -يقول فيه: ﴿ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم﴾.⁽³⁷⁾

2- وأما الشيء الذي تكلم ليس له لحم ولا دم: فهي النار، إذ تقول: ﴿هل من مزيد﴾.

3- وأما الرسول الذي بعثه الله ليس من الجن، ولا من الإنس، ولا من الملائكة: فهو الغراب الذي بعثه

الله إلى ابن آدم؛ ليريه كيف يوارى سوءة أخيه.

- 4- وأما الشيء الذي له لحم ودم ولم تلده أنثى: فهو كبش إبراهيم الذي فدى به ولده.
- 5- وأما الشيء الذي تنفس ليس له لحم ولا دم فهو الصبح، إذ يقول عز وجل: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ (38).
- 6- وأما النفس التي ماتت وأحييت بنفسها غيرها: فهي البقرة التي ذكرها الله تعالى في القرآن في قوله: ﴿اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى﴾ (39).
- 7- وأما الطير الذي لم يبيض ولم يحضن علي: فهو الطير الذي نفخ فيه عيسى ابن مريم عليه السلام فكان طيرا بإذن الله.
- 8- وأما الشيء الذي قليله حلال وكثيره حرام: فنهر طالوت الذي ابتلاههم الله به.
- 9- وأما النفس التي أوحى الله إليها ليست من الأنبياء: فأم موسى.
- 10- وأما النفس التي خرجت من جوف نفس ليس بينهما نسب ولا رحم: فهو يونس النبي ﷺ خرج من بطن الحوت.
- 11- وأما الثتان اللتان تكلمتا ليس لهما لحم ولا دم: فهما السماء والأرض، إذ يقول الله تعالى: ﴿أتينا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾ (40).
- 12- وأما الشيء الذي مشى ليس له لحم ولا دم: فهو عصا موسى التي ﴿تلقف ما يافكون﴾ (41).
- 13- وأما الرجل الذي مر على قرية وهي خاوية عروشها: فهو أرميا.
- 14- وأما الشيء الذي إذا فعلته كان حراما وإن تركته كان حراما: فهي الصلاة، إن صليت وأنت سكران لا يحل لك، وإن تركتها لا يحل لك.
- 15- وسألت عن أم موسى كم أرضعته؟ فإنها أرضعته ثلاثة أشهر قبل أن تقذفه في البحر، ثم ألقته في البحر، بحر القلزم.
- 16- وسألت عن الاثنين الذين كانا في بيت فرعون حين لطمه موسى، فهما: آسية امرأة فرعون، والرجل الذي كان يكتنم إيمانه.
- 17- وسألت عن موسى يوم كلمه الله تعالى وحملت التوراة إليه، فإن الله كلم موسى يوم الجمعة، وأعطى التوراة ونزلت بها الملائكة إلى موسى يوم الجمعة، وأمر الله تعالى بكل حرف من التوراة فحملة ملك من السماء، فلا يعلم عدد ذلك إلا الله وحده لا شريك له.
- 18- وأما الأرض التي لم تنظر إليها الشمس إلا يوما: فهي أرض البحر الذي فلقه الله عز وجل لموسى.
- 19- وأما المنذر الذي ليس من الإنسان ولا من الجن: فهي النملة ﴿قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم﴾ (42).
- 20- وسألت عن آدم: فهو أول الأنبياء، خلقه الله من طين، وسواه، ونفخ فيه من روحه، وكان طوله

فيما بلغنا - والله أعلم - ستين ذراعاً، وكان نبياً، وخليفة، وعاش ألف سنة إلا ستين عاماً، وكان وصيه شيثاً.

21- وسألت من كان بعد شيث من الأنبياء؟ كان بعده إدريس، وهو أول الرسل وبعد إدريس نوح، وبعد نوح هود، ثم صالح، ثم إبراهيم، ثم لوط، ابن أخي إبراهيم، ثم إسماعيل، ثم إسحاق، ثم يعقوب، ثم يوسف، ثم موسى، ثم عيسى. فأنزل الله الإنجيل، ثم كان بعده نبي الرحمة ﷺ.

22- وكان عدد الأنبياء - فيما بلغنا - ألف نبي ومائتي نبي وخمسة وسبعين نبياً- وكان منهم ثلاثمائة وخمسة عشر رسولاً، نجد في القرآن منهم ثلاثة وثلاثين نبياً يقول الله عز وجل ﴿ ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً ﴾⁽⁴³⁾ انتهى مختصراً.⁽⁴⁴⁾

ثم عقب الإمام السبكي على هذه الأسئلة وإجاباتها فقال:

وأنا أستبجح السؤال الأول من مسأله: فإن إطلاق القول بأن نبينا ﷺ نهى بأن يعمل بعمل يونس، لا ينبغي، لما فيه من الإساءة على يونس.

وكذا أقول (في الرسول ليس من الجن ولا من الإنس ولا من الملائكة).⁽⁴⁵⁾

ومما يلتحق بهذه المسائل: مسائل دارت بين الشافعي رضي الله عنه ومحمد بن الحسن رحمه الله، نقلها النقلة لمحنة الشافعي رحمه الله، وكثير من الناس يذكر أن أبا يوسف القاضي كان مع محمد، ولكن لم يثبت عندنا ذلك، والصحيح أن محنة الشافعي رحمه الله ودخوله بسببها بغداد إنما كان بعد وفاة أبي يوسف، ولم تكن هذه المسائل إلا بينه وبين محمد بن الحسن، غير أننا نوردها كما أوردها الناقلون لها إذ كان القصد معانيها، لا عزوها إلى قائلها.

فنقول: ذكر الإمام إسماعيل البشنجي - أحد الجلة من علمائنا - وغيره: أن الشافعي رحمه الله دخل بعض الأيام على هارون الرشيد فامتحنه أبو يوسف ومحمد في مسائل أثبتها في درج، ودفعها الدرج إليه في ذلك المجلس، فأجاب عنها بأسرها في الحال. وسألها عن مسألتين فعجزا عن الجواب، وهاهي: سألاه عن رجل ذبح شاة ثم خرج لحاجته وعاد، فقال لأهله: كلوها، فقد حرمت علي، فقال له أهله: ونحن قد حرمت علينا.

فأجاب أنه مشرك ذبح الشاة على اسم الأنصاب، ثم أسلم بعد خروجه، وعاد، فقال لهم هذه المقالة، فأسلموا، فحرمت عليهم الذبيحة.

وسألاه عن رجل أبق له غلام فقال: هو حر إن طعمت طعاماً حتى آخذه، كيف المخرج؟

فأجاب - يهب الغلام لبعض أولاده - ويأكل، ثم يرجع.

وسألاه عن امرأتين لقيتا غلامين فقالتا: مرحبا بابنينا وابني زوجينا، وهما زوجانا.

فأجاب: بأن الرجلين كانا ابني المرأتين فتزوجت كل واحدة منهما ببن صاحبتهما، وكان الغلامان ابنيهما وابني زوجيهما، وهما زوجان لهما.⁽⁴⁶⁾
ثم توالى الاهتمام والتأليف في هذا العلم. فاعتنى العلماء بالألغاز الفقهية وضمونها كتبهم، واستشهدوا بها، وبالمراجع التي ألفت فيها.

3. 2. المطلب الثاني: حكم الألغاز الفقهية.

حكم استعمال الألغاز في الفقه خاصة والعلوم الشرعية عامة:

تأسيساً على ما ذكرناه في المبحث السابق بأن النبي ﷺ كان أول من استخدم الألغاز الفقهية، في حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - ﷺ: "إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم، فحدثوني ما هي؟ قال: فوقع الناس في شجر البوادي، ثم قال عبد الله: فوقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت، ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: هي النخلة."⁽⁴⁷⁾
ووجه الاستدلال من الحديث: أن النبي ﷺ استعمل اللغز مع أصحابه، فدل ذلك على جوازه، لكن بشرط بيانه، كما فعل ﷺ.

ومن فوائد الحديث التي ذكرها العيني قوله: "الرابع: فيه جواز اللغز مع بيانه"⁽⁴⁸⁾، وقال ابن حجر العسقلاني: "وفي هذا الحديث من الفوائد غير ما تقدم: امتحان العالم أذهان الطلبة بما يخفى، مع بيانه لهم إن لم يفهموه"⁽⁴⁹⁾، وكذلك قال الأحوزي كما أن الصحابة والتابعين استعملوه وأجابوا عن مسائل الألغاز الفقهية، وألف الفقهاء كتباً خاصة بالألغاز الفقهية وبعضهم خص باباً للألغاز الفقهية ضمن كتب الأشباه والنظائر، وكتب الفقه زاخرة بمسائل الألغاز، فدل كل ذلك على جواز استخدام هذه الوسيلة التعليمية في تدريب الطلاب وتمرنهم على مسائل الفقه وتقوية عقولهم.

هذا ولقد وجدنا بأن العلماء قد استخدموا طريقة الألغاز في فنون الشريعة المختلفة، مثل: القراءات، والفرائض، والحساب، والمصطلح، وغيرها.

3. 3. المطلب الثالث: أهمية علم الألغاز الفقهية.

مما لا شك فيه أن فن الألغاز عمل إبداعي راق، وموصل بنائي جيد لنوع من الخبرة القائمة على الإدراك الدقيق للعلاقات الخفية التي تقوم عليها معرفة حقيقة الأشياء، الأمر الذي يجعل إدراك الأشياء من حولنا إدراكاً أفضل، ويعمق وعينا بأنفسنا وبالعالم حولنا في محاولات دؤوبة، ومجالات متعددة عبر العصور، لفك طلاسم الكون وألغاز الحياة ومعضلات الوجود.⁽⁵⁰⁾

وأن الألغاز وسيلة لشحذ الأذهان وتحلية للتنوع؛ لثلا يمل الطالب الكسلان⁽⁵¹⁾، وهي طريقة ترفيهية وبيداغوجية⁽⁵²⁾ مفيدة لاختبار ما عند أصحابها من معلومات: فهي طريقة تعليمية تربوية ناجعة، تحقق

التعليم عن طريق الترفيه والتسلية، وهذا ما تميل إليه النظريات التربوية الحديثة .

ومن أهميتها أيضا: أن الفقهاء والأدباء والشعراء وغيرهم يحققون بهذه الألباز الغايات العلمية والتربوية، وينوعون بها طريقة عرض المسائل؛ حتى تكون العقول مقبلة عليها، مهتمة- بها، مع درء السامة والملل الذين يتعبان النفس⁽⁵³⁾.

وهذا النوع من فنون الفقه مما يقوى العقل ويزيده دربة، ويكسب صاحبه خبرة عند التمرن بها ومحاولة الكشف عن مسائلها. قول أبو بكر الجراعي في مقدمة كتابه حليه الطراز: " فإن ألباز المسائل برمزا من السائل مما تثير النفوس، وتحرك البواعث وتنشط الهمم على استحضار أحكام الحوادث"⁽⁵⁴⁾.

كما يجب أن نعلم بأن صوغ الألباز تتطلب ذكاء وقادا، وبديهة صافية وقلما فصيحاً ومعرفة دقيقة، وفي ميدان الفقه يضاف إلى ذلك ضرورة استيعاب مسائله، وخاصة ما كان نادرا منها⁽⁵⁵⁾.

فالألباز الفقهية تدفع صاحبها إلى التعمق في الفقه، وإلى استيعاب جميع مسائله؛ للقدرة على صوغها وصناعتها، وإلى حلها والرد على مسائلها. ومن أهمية الألباز: أنها تنوع لأساليب بحث الفروع الفقهية، كما أنها تفتح مجال المناظرة والمحاضرة.

وتشكل تحديا مباشرا - أو غير مباشر - للناظر فيها، والشروع في حلها يعد استجابة حيوية لهذا التحدي، وهي اختبار لمدى تركيز المعلومات في العقول، وحسن توظيفها، ولدعم العويص منها في الأذهان.

ولقد أدرك الأقدمون - منذ وقت مبكر - الوظيفة التربوية والتعليمية للألباز، ومدى ما تحظى به من شعبية بين الجماهير، فاستعاروها قالباً وإطاراً تربوياً وتعليمياً جذاباً للكثير من علومهم: كاللغة، والنحو، والفقه، وغيرها .

إن القيمة الحقيقية للألباز - والتي تعد من أقدم وأشكال الأدبية التقليدية التي عرفها الإنسان - تكمن - في رأي بعض الباحثين - في كونها من أقدم المحاولات التي توسلت بها المجتمعات القديمة والثقافات البدائية للحصول على المعرفة وتبادل الخبرة، ونقل التجربة والتدريب على الرياضة الذهنية لصقل العقل البشري⁽⁵⁶⁾.

كما أن الاهتمام بالألباز الفقهية - على مستوى دراستها والاهتمام بها - يعد خطوة مهمة وأساسية في تعميق البحث الفقهي، وتطوير منهجه في عرض المادة الفقهية، والعمل على النهوض بالفقه الإسلامي. وإن النهضة الفقهية الحديثة اليوم تتطلب العكوف على تراثنا الفقهي على أساس استخلاص هذه الكنوز، وتحقيق المخطوط منها، وجعله بين أيدي طلاب العلم، للاستفادة منه وتطبيقه.

وأخيرا نقول: لا بأس ببعض الألباز والمسائل المسلية، حتى تنتعش النفوس، وتروح عنها، وتشعر بالمرح والفائدة. وقد روي عن النبي ﷺ قوله: "روحوا القلوب ساعة وساعة"⁽⁵⁷⁾، وفي هذا تنويع وخروج

من رتابة الدروس التقليدية:

4. المبحث الثالث: الدراسة التحليلية للألغاز الفقهية من حاشية الدسوقي

4.1. المطلب الأول: التعريف بالدسوقي .

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي الأزهري: ولد بدسوق العلامة الأوحى الفهامة الأجد محقق عصره ووحيد دهره الجامع شتات العلوم المنفرد بتحقيق المنطوق والمفهوم بقية الفصحاء والفضلاء المتقدمين والمميز عن المتأخرين.

حضر مصر وحفظ القرآن وجوده على الشيخ محمد المنير ولازم حضور دروس المشايخ كالصعيدي والدردير والجناحي وحسن الجبرتي ومحمد بن إسماعيل النفراوي وتصدر للتدريس وأتى بكل نفيس وأفاد وأجاد.

كان فريدا في تسهيل المعاني وتبيين المباني يفك كل مشكل بواضح تقريره ويفتح كل مغلق بفتح تحريره ودرسه مجمع أذكاء الطلاب والمهرة من ذوي الأفهام والألباب مع لين جانب ودين متين وحسن خلق وعدم تصنع وإطراح تكلف جاريا على سجيته لا يرتكب ما يتكلفه غيره من التعاضم وفخامة الألفاظ ولهذا كثر الأخذون عليه والمترددون إليه منهم أحمد الصاوي وعبد الله الصعيدي وحسن العطار.

له تأليف رزق فيها القبول واضحة العبارة بالطف إشارة سهلة المأخذ ملتزمة بتوضيح المشكل، منها حاشية على مختصر السعد وحاشية على الدردير على المختصر وحاشية على شرح الجلال المحلي على البردة وحاشية على كبرى السنوسي وعلى صغراه وحاشية على شرح الرسالة الوضعية.

ولم يزل على حالته في الإفتاء والتدريس والإفادة وخطه حسن إلى أن توفي في ربيع الثاني سنة 1230 هـ [1814 م] وصلى عليه بالأزهر في مشهد حافل ودفن بترية المجاورين ورثاه أمثله من عنه أخذ وأكبر من له تلميذ العلامة الفهامة حامل لواء الإنشاء البديع والنظم الذي هو كزهر الربيع الشيخ حسن العطار بقصيدة غراء أولها:

أحاديث دهر قد ألم فأوجعا وحل بنادي جمعنا فتصدعا
لقد سأل فينا البين أعظم صولة فلم يخل من وقع المصيبة موضعا
وآخرها:

فقدناه لكن نفعه الدهر دائم وما مات من أبقى علوما لمن وعاء
فجوزي بالحسنى وتوج بالرضا وقوبل بالإكرام ممن له دعا⁽⁵⁸⁾
تلاميذه:

لم تذكر كتب التراجم أسماء تلاميذه، إلا الشيخ حسن العطار المتوفى سنة 1250 هـ، وقد كان تلميذا نجيبا حيث كان الدسوقي شيخ الجامع الأزهر، وقد رثاه.⁽⁵⁹⁾

كتبه:

- حاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين.
- حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل.
- حاشية على شرح الرسالة الوضعية.
- حاشية على كبرى السنوسي وعلى صغراه.
- حاشية على شرح الجلال المحلي على البردة.
- حاشية على الدردير على المختصر.
- حاشية على مغني اللبيب.
- حاشية على السعد التفتازاني.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير.
- الحدود الفقهية.

2. 4. 2. المطالب الثاني : دراسة نماذج من الألباز الفقهية للدسوقي .

1. 2. 4. اللغز الأول:

حكم الاستبراء وصفته: شيء خرج من المخرج المعتاد أوجب قطع الصلاة والاستنجاء والوضوء باق بحاله.

أي لطهارته ومثل الريح في كونه لا يستنجى منه الحصى والدود إذا خرجا خالصين من البلة أو كانت خفيفة.

وأما لو كثرت البلة فلا بد من الاستنجاء أو الاستجمار بالحجر وإن كانت لا تنقض الوضوء كما يأتي وبهذا يلغز ويقال شيء خرج من المخرج المعتاد أوجب قطع الصلاة والاستنجاء والوضوء باق بحاله.⁽⁶⁰⁾

بمعنى أن خروج الدود المتولد من البطن لا ينقض الوضوء ولا يبطل الصلاة- على الراجح، ووفقاً لمذهب المالكية خلافاً للجمهور - رفعا للحرَج ودفعاً للمشقة. قال العلامة خليل المالكي في المختصر مع شرحه: لا حصى ودود، أي لا شيء على من خرج من دبره دود إذا لم يخالطه أذى". أي نجاسة. فالدود إذا خرج من الإنسان خالياً من نجاسة تصحبه فإنه طاهر، قال الحطاب في مواهب الجليل: فأما الحصى والدود يخرج من غير بلة فقال الباجي: لا يستنجى منه لأنه طاهر كالريح، والذي قاله صحيح أنه لا يستنجى منه.⁽⁶¹⁾

وبالنسبة للعلم بخروج الدود فيحصل عن طريق مشاهدته، أو الإحساس بالخروج مع غلبة الظن بأنه هو الخارج، ولا يلزم البحث عنه قبل كل الوضوء، أو النظر في الثياب، ما لم يغلب على الظن وجوده، لأنه من المسائل التي يقل حصولها، وليس من نواقض الوضوء على الراجح، قال المواق في التاج والإكليل: والمشهور أن غير المعتاد لا ينقض: كدود يخرج من الدبر، خرجت نقية أو غير نقية.⁽⁶²⁾

وعليه فإن العلماء مختلفون في خروج الدود من الدبر هل ينقض الوضوء أو لا؟ ومذهب الجمهور أنه ناقض للوضوء خلافاً للمالكية، قال ابن قدامة المقدسي - رحمه الله -: الضرب الثاني، نادر، كالدوم، والدود،

والحصى، والشعر، فينقض الوضوء أيضا. وهو قول الثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي. وقال قتادة، ومالك: ليس في الدود يخرج من الدبر الوضوء. وروي عن مالك، أنه لم يوجب الوضوء من هذا الضرب؛ لأنه نادر، أشبه الخارج من غير السبيل. ولنا، أنه خارج من السبيل، أشبه المذي، ولأنه لا يخلو من بلة تتعلق به، وقد أمر النبي ﷺ المستحاضة بالوضوء لكل صلاة، ودمها غير معتاد.⁽⁶³⁾

ثم المالكية مختلفون فيما إذا خرج الدود مصحوبا ببله هل ينقض أو لا؟ والذي مشى عليه خليل في مختصره أنه لا ينقض، قال الدسوقي في حاشيته نقلا عن ابن رشد: في هذه المسألة ثلاثة أقوال أحدها: لا وضوء عليه خرجت الدودة نقية أو غير نقية وهو المشهور في المذهب، الثاني: لا وضوء عليه إلا أن تخرج غير نقية، والثالث: عليه الوضوء مطلقا وإن خرجت نقية وهو قول ابن عبد الحكم خاصة من أصحابنا، اه نقله أبو الحسن، فقول المصنف ولو ببله أي ولو بأذى ولو عبر به كان أوضح، قوله: ولو كثر أي الأذى بأن كان أكثر من الحصى والدود الخارج معهما ما لم يتفاحش في الكثرة وإلا نقض.⁽⁶⁴⁾

وسبب اختلافهم ما ذكره ابن رشد، وأسوقه مع تصرف يسير، حيث يقول: من الفقهاء من اعتبر في ذلك الخارج وحده من أي موضع خرج، وعلى أي جهة خرج، فقالوا: كل نجاسة تسيل من الجسد وتخرج منه يجب منها الوضوء؛ كالدم، والرعاف، والقيء.

واعتبر قوم المخرجين: الذكر والدبر، فقالوا: كل ما خرج من هذين السبيلين فهو ناقض للوضوء، من أي شيء خرج؛ من دم، أو حصى، أو بلغم، وعلى أي وجه خرج، سواء كان خروجه على وجه الصحة أو المرض.

واعتبر آخرون الخارج والمخرج وصفة الخروج، فقالوا: كل ما خرج من السبيلين مما هو معتاد خروجه - وهو البول والغائط، والمذي والودي، والريح - إذا كان خروجه على وجه الصحة، فهو ينقض الوضوء، فلم يروا في الدم والحصاة والدود وضوء، ولا في السلس كذلك، والسبب في اختلافهم أنه لما أجمع المسلمون على انتقاض الوضوء مما يخرج من السبيلين من غائط وبول وريح ومذي؛ لظاهر الكتاب ولتظاهر الآثار بذلك، تطرق إلى ذلك ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن يكون الحكم إنما علق بأعيان هذه الأشياء فقط المتفق عليها على ما رآه مالك - رحمه الله. الاحتمال الثاني: أن يكون الحكم إنما علق بهذه من جهة أنها أنجاس خارجة من البدن، فيكون الوضوء طهارة، والطهارة إنما يؤثر فيها النجس.

الاحتمال الثالث: أن يكون الحكم أيضا إنما علق بها من جهة أنها خارجة من هذين السبيلين.⁽⁶⁵⁾ ومن المسائل التي ذكرها المالكية في طهارة الماء ونجاسته، هي ما أشار إليها محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشيته على الشرح الكبير للدردير:

(قوله: ومثل الطعام الماء المضاف) أي فإذا حلت فيه نجاسة، ولو قليلة تنجس، ولو لم يتغير وهذا هو

المشهور ونقل الزرقاني عن الناصر أن الماء المضاف ليس كالطعام وحينئذ فلا تنجسه النجاسة إلا إذا غيرته) قوله: وإلا (أي بأن حلت فيه نجاسة قبل الإضافة فلا يتنجس إلا إذا تغير، وقد ألغز في المبح في ذلك بقوله:

قل للفقيه إمام العصر قد مزجت ثلاثة بإناء واحد نسبوا
الطهارة حيث البعض قدم أو إن قدم البعض فالتنجيس ما السبب

والمقصود بالثلاثة: الماء، السكر أو العجين - أو أي مادة أخرى - النجاسة القليلة.

وتوضيح المسألة لأن الماء إذا حلت فيه نجاسة قليلة قبل إضافة السكر أو العجين أو غيرهما ثم أضيف السكر أو العجين فإنه لا يكون نجسا إلا إذا تغير أحد أوصافه فهنا قدمت النجاسة فحلت في الماء قبل إضافة المادة الأخرى فالماء طاهر.⁽⁶⁷⁾

قوله: [في مائع تنجس] إلخ: أي من طعام أو ماء مضاف حلت فيه النجاسة بعد ما صار مضافا. وأما لو حلت فيه نجاسة قبل الإضافة ولم تغيره، ثم أضيف بطاهر كلبن، فإنه طاهر. وقد ألغز في هذا شيخنا في مجموعته بقوله:

قل للفقيه إمام العصر قد مزجت ثلاثة بإناء واحد نسبوا
الطهارة حيث البعض قدم أو إن قدم البعض فالتنجيس ما السبب

وفيه أيضا: هل القملة تنجس العجين الكثير؟ وهو الأقوى حيث لم تحصر في محل، أو يقاس على محرم جهل عينها ببادية؟ ولو قيل بالعموم عما يعسر، لحسن كما أفتى به ابن عرفة في روث فأرة ابن القاسم؛ من فرغ عشر قلال سمن في زقاق ثم وجد في قلة فأرة ولا يدري في أي زقاق فرغها تنجس الجميع، وليس من باب الطعام لا يطرح بالشك، لأن ذلك في طرو النجاسة، وهي هنا محققة ولما لم تتعين تعلق حكمها بالكل وهو المشهور. ولو أدخل يده في أواني زيت ثم وجد في الأولى فأرة فالثلاثة نجسة - ابن عبد الحكم، وكذا الباقي ولو مائة وهو وجيه، وقال أصبغ: ما بعد الثلاثة طاهر. قال ح: والظاهر الطهارة إن ظن زوال النجاسة لقول المصنف: وإن زال عين النجاسة بغير المطلق لم يتنجس ملاقي محلها. وفي الحاشية: الطعام إذا وقعت فيه قملة يؤكل لقلتها وكثرتها، نص عليه ابن يونس. قال شيخنا في مجموعته: والظاهر أن الفرع مبني على مذهب سحنون من أنها لا نفس لها سائلة.⁽⁶⁸⁾

هو أن يضاف البول على الماء ولم يتغير فالماء طهور
يضاف عليهما اللبن فيصير طاهرا غير طهور
فلو أضيف الماء أولا على اللبن ثم وضع البول صار نجسا
لأنه صار كالطعام وينجس كثير الطعام المانع بالنجاسة القليلة

وقد أجاب الصفتي عنها قائلا:

فذاك ماء طهور فيه قد سقطت نجاسة لم تغير ثم قد نسبوا
له كورد فقل ذا طاهر وإذا إضافة قدمت فالطهر قد سلبوا
فصار ذا الماء بالتنجيس متصفا ففي العبادات والعبادات يجتنب

4. 2. 2. اللغز الثاني:

مكروهات صلاة الجماعة: من تصح إمامته ولا تصح مأموميته.

قلت رجل: يصح أن يكون إماما ولا يصح أن يكون مأموما؟

فالمعلوم من أحكام صلاة الجماعة أنه تشتط شروط في الإمام، منها صحة وشروط كمال، ولا يشترط في المأموم سوى شروط صحة الصلاة. ما يجعل كل من تصح إمامته تصح مأموميته لاما يتبادر إلى الأذهان عند الخوض في أحكام الإمامة ويستبعد الذهن بادئ الرأي وجود.⁽⁶⁹⁾

وأشار إلى هذا اللغز - شخص تصح صلاته فذا وإماما لا مأموما - إشارة خاطفة يفهم منها الجواز الشيخ محمد عرفة الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير عند قول الشارح: (قوله أو اقتداء برؤية) أي جاز الاقتداء بالإمام بسبب رؤية له أو لمأمومه فقد اشتمل كلامه على مراتب الاقتداء الأربع وهي الاقتداء برؤية الإمام أو المأموم والاقتداء بالإمام بسبب سماع المسمع أو سماع الإمام وإن لم يعرف عينه ومما يلغز به هنا شخص تصح صلاته فذا وإماما لا مأموما وهو الأعمى الأصم.⁽⁷⁰⁾

فذكر الدسوقي هذه المسألة للإشارة إلى أن الأعمى الأصم لا يصح منه الاقتداء لا برؤية ولا بسماع لا للإمام ولا للمأموم وبالتالي يصلي إماما أو فذا. ولا يصح أن يكون مأموما لتعذر الاقتداء به. والذي ذهب إليه ابن فرحون أوسع مما رآه الدسوقي، لأن ابن فرحون أجاز أن يكون مأموما إذا وجد من ينهه.

قلت: هو الأعمى الذي عرض له صمم بعد معرفة ما تصح به إمامته، لا يجوز أن يكون مأموما، لأنه لا يهتدي إلى أفعال الإمام إلا أن يكون معه من ينهه على ذلك، وهذا على مقتضى القواعد ولم أرم منقولاً⁽⁷¹⁾

فمسألة إمامة الأعمى الأصم الذي عرض له الصمم بعد أن تمكن من معرفة ما تصح به الإمامة ملحظ فقهي وحس ديني كبير. فعوض أن يكون هذا الأعمى الأصم عبئا على غيره في الصلاة ينهه أثناء الصلاة للركوع والسجود وغيرها من أفعال الصلاة، أو أن يصلي هذا الأعمى الأصم وحده وقد علم من فضل صلاة الجماعة وحكمها ما علم، فالأولى مع حرص المسلم على الأجر وحتى لا يكون المسلم عبئا ثقيلًا على غيره، يناسبه وحاله كهذه الحال أن يكون إماما يصلي بالناس، فلا هو ضيع صلاة الجماعة ولا هو شق على أحد من الناس. وهذا من محاسن الاستنباطات، ولأن إمامة الأعمى جائزة لفعل النبي عليه الصلاة والسلام باستخلافه عبد الله بن أم مكتوم على المدينة غير ما مرة، لكن لم نجد فيمن تحدثت عن إمامة الأعمى الأصم الذي أصابه الصمم بعد أن نال حظا من العلم تصح به الإمامة. وهذا رأي سديد من

القاضي ابن فرحون - رحمه الله - (72).

ومما جاء في كتب المذهب عن إمامة الأعمى، ما نقل الحافظ ابن عبد البر في كتابه الكافي في باب الإمامة، حيث قال: "ولا بأس بإمامة الأعمى والأعرج والأشل والأقطع والخصي إذا كان كل واحد منهم عالماً بالصلاة، وقد قيل غير هذا في الخصي والأشل والعبد على جهة الاستحباب والاختيار، والصواب ما ذكرت لك؛ لأن الآفة في الإمامة آفة الدين، والقراءة لا عاهة الأبدان، إلا ما ذكرنا من الاستحسان وإلا لا، لكن إذا أقام حروف أم القرآن أجزأت الصلاة خلفه". (73)

وأشار إلى هذه المسألة وهي إمامة الأعمى الأصم الشيخ مولاي أحمد الطاهري في ألبازه حيث قال في البيت الثاني عشر:

وشخص إذا صلى إماماً صلواته تصح وإن يأتهم تبطل ولم تجد

وأجاب عن هذا اللغز الشيخ باي بلعالم - رحمه الله - فقال في البيت الثامن والعشرين: (74)

وذو صمم أعمى وأبكم فقهه يصح إماماً للجماعة دون الفرد

4. 2. 3. اللغز الثالث:

شروط الاقتداء بالإمام: إمام صلى يقوم وحصل لهم فضل الجماعة وله أن يعيد في جماعة أخرى.

يقول أحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي: (قوله فإنه لا يحصل) أي للإمام (قوله لحصل الفضل لمأمومه لا له) وعلى هذا القول فللإمام أن يعيد في جماعة لأجل تحصيل الفضل وعليه أيضاً يلغز ويقال أخبرني عن إمام صلى يقوم وحصل لهم فضل الجماعة وله أن يعيد في جماعة أخرى اهـ بن. (75)

وفي هذا السياق بين ووضح محمد بن أحمد بن محمد بن عليش بقوله: وشبه في اشتراط نية الإمامة فقال (كفضل الجماعة) في الصلاة فشرط حصوله للإمام نية الإمامة عند الأكثر، ولا يشترط كونها أولاً. فإن شرع في صلاة منفرداً فائتم به بالغ فإن علم به ونوى الإمامة حصل الفضل لهما. وإن لم يشعر به حتى أتم أو لم ينو الإمامة حصل الفضل للمأموم لا له فله الإعادة في جماعة لتحصيل الفضل وبه يلغز إمام صلى يقوم حصل لهم فضل الجماعة، وله الإعادة في جماعة أخرى اهـ بن. (واختار) اللخمي من نفسه (في) هذا الحكم (الأخير) وهو حصول فضل الجماعة للإمام (خلاف) قول (الأكثر) أي أن نية الإمامة ليست شرطاً فيه، فإن لم ينوها حصل الفضل له أيضاً العدوي وهو المعتمد. (76)

4. 2. 4. اللغز الرابع:

شروط صحة صلاة الجمعة: شخص إن صلى إماماً صحت صلواته وصلاة مأموميه وإن صلى مأموماً فسدت صلاة الجميع.

أشار إلى هذا اللغز الشيخ محمد عرفة الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير عند قول الشارح:

(قوله وكذا خارج عن قرينتها) أي وكذا يصح أن يؤمهم شخص منزله خارج عن قرينتها وما ذكره من صحة إمامة المقيم إقامة تقطع حكم السفر ومن كان منزله خارجاً عن بلد الجمعة بكفرسخ هو ما لابن

غلاب والشيخ يوسف بن عمر وهو المعتمد وما في حاشية الطرابلسي على المدونة من أنه لا تصح إمامة غير المتوطن بقرية الجمعة في الجمعة فهو ضعيف كما قاله شيخنا العدوي.

واعلم أن ذلك المقيم والخارج المذكورين لو اجتمع واحد منهما مع اثني عشر متوطنين تعين أن يكون إماما لهم ولا يصح أن يكون مأموما ويؤمهم أحد المتوطنين وبهذا يلغز ويقال شخص إن صلى إماما صحت صلاته وصلاة مأموميه وإن صلى مأموما فسدت صلاة الجميع⁽⁷⁷⁾

4. 2. 5. اللغز الخامس:

فصل الاستخلاف في الصلاة: شخص صلى بنية الإمامة ويعيد في جماعة ومأموم صلى بنية المأمومية ويعيد في جماعة.

وأشار إلى هذا اللغز الشيخ محمد عرفة الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير عند قول الشارح:

(قوله أو أتموا وحدانا وتركوا الخليفة) ظاهره الصحة ولو كانوا تركوا الفاتحة مع الإمام الأول وهو كذلك لأنهم تركوها بوجه جائز وإنما صحت لهم إذا أتموا وحدانا وتركوا الخليفة لأنه لم يثبت له رتبة الإمامة كالأصل إلا إذا اتبع أي عملوا معه عملا والظاهر عدم إثمهم واعلم أنهم إذا صلوا كلهم وحدانا مع كونه استخلف عليهم وصلى الخليفة وحده ولم يدركوا مع الأصلي ركعة فلكل من الخليفة والمأمومين أن يعيدوا في جماعة وبها يلغز ويقال شخص صلى بنية الإمامة ويعيد في جماعة ومأموم صلى بنية المأمومية ويعيد في جماعة) قوله أو بإمامين (أي وقد أساءت الطائفة الثانية أي فعلت فعلا حراما بمنزلة جماعة وجدوا جماعة يصلون في المسجد بإمام فقدموا رجلا منهم وصلوا خلفه.⁽⁷⁸⁾

وقد بين ووضح هذا اللغز العلامة عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري عند قول الشارح: (أو أتموا لأنفسهم) وحدانا ولو استخلف الأصلي عليهم لأنه لا يثبت له حكم الأصلي إلا إذا اتبع كما قد يفيد كلام ابن بشير السابق ثم إذا صلوا وحدانا مع كونه استخلف عليهم وصلى المستخلف وحده ولم يدركوا مع الأصلي ركعة فلكل أن يعيد في جماعة ويلغز بذلك فيقال شخص صلى بنية الإمامة ويعيد في جماعة ومأموم وصلى بنية المأمومية ويعيد في جماعة ومثل الأول من نوى الإمامة معتقدا دخول أحد معه ولم يدخل معه ومثل الثاني من أدرك مع الإمام دون ركعة مع نية المأمومية كما مر ذلك.⁽⁷⁹⁾

ومما جاء في كتب المذهب، ما نقل محمد بن عبد الله الخرشبي المالكي أبو عبد الله، حيث قال:

تنبيه: (إذا صلوا وحدانا مع كونه استخلف عليهم وصلى المستخلف وحده ولم يدركوا مع الأصلي ركعة فلكل أن يعيد في جماعة ويلغز بذلك فيقال: شخص صلى بنية الإمامة ويعيد في جماعة ومأموم صلى بنية المأمومية ويعيد في جماعة.⁽⁸⁰⁾

كما أشار إلى ذلك محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي: (كفضل الجماعة) في الصلاة فشرط حصوله للإمام نية الإمامة عند الأكثر، ولا يشترط كونها أولا. فإن شرع في صلاة منفردا فائتم به بالغ فإن علم به ونوى الإمامة حصل الفضل لهما. وإن لم يشعر به حتى أتم أو لم ينو الإمامة حصل الفضل

للمأموم لا له فله الإعادة في جماعة لتحصيل الفضل وبه يلغز إمام صلى بقوم حصل لهم فضل الجماعة، وله الإعادة في جماعة أخرى اهـ بن⁽⁸¹⁾

وتبعاً لذلك فقد قال محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي أبو عبد الله: كفضل الجماعة " أي: شرط حصول الفضل للإمام في كل صلاة نية الإمامة ولو في الأثناء سواء كان راتباً أم غيره، هذا هو المراد. واختار اللخمي من عند نفسه في الفرع الأخير وهو قوله " كفضل الجماعة " خلاف قول الأكثر وأن فضل الجماعة يحصل للإمام أيضاً ولا يعيد في جماعة ولو لم ينو الإمامة.⁽⁸²⁾

4. 2. 6. اللغز السادس: موانع النكاح: مات شخص فانفسخ نكاح آخر.

أشار محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، في حاشيته على الشرح الكبير حيث قال: (قوله: ولربما مات السيد) أي الذي هو أبوها وقوله: فترثه أي العبد أي تأخذه بالميراث وبهذا يلغز ويقال مات شخص فانفسخ نكاح آخر.⁽⁸³⁾

كما أن أحمد الأمير المالكي بحاشيته قال: (وكره للعبد تزوج بنت سيده (وهو معنى الثقل في) الأصل)، فإن مات الأب فسح لملكها بعضه. وربما ألغز: مات شخص فانفسخ نكاح آخر.⁽⁸⁴⁾

وتأكيداً لما سبق فإن الأمير المالكي بحاشيته: حجازي العدوي المالكي، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، قال: (قوله: وكره للعبد) ولو مكاتباً وكذا يكره لها أو لوليها، لأن النكاح نعروض للفسخ، لاحتمال ملكها له بالإرث وفيه أن هذا موجود في نكاح الذكر أمة أصله، ولأنه ليس من مكارم الأخلاق (قوله: بنت سيده) ذكرًا كان أو أنثى (قوله: فإن مات الأب إلخ) في معنى العلة للكراهة (قوله: بعضه) اقتصار على المحقق (قوله: مات شخص) أو ماتت أم امراته فطلقت عليه.⁽⁸⁵⁾

وسلك أبو سعيد ابن البراذعي المالكي، التهذيب في اختصار المدونة مسلماً آخر فقال: وإذا علم أن المفقود مات بعد نكاح الثاني وقبل دخوله، فموته هاهنا كقدومه حينئذ، ويفسخ نكاح الثاني وترث الأول، وتعتد لوفاته من يوم صحة موته، لأن عصمة الأول لم تسقط، وإنما تسقط بدخول الآخر بها.

ولو مات الثاني قبل البناء فورثته، ثم علم أن الأول مات بعد أن نكحت قبل موت الثاني أو بعده، أو علم أن الأول حي ردت ميراثها من الثاني، ورجعت إلى حكم عصمة الأول في حياته وموته.

وإن علم أنه مات بعد بناء الثاني فهو كمجيئه حينئذ فتثبت عصمة الثاني ولا ترث الأول، ولو مات الأول بعد الأجل والعدة، ثم نكحت في وقت تكون فيه في عدة من الأول في صحة موته فسح نكاح الثاني.⁽⁸⁶⁾

وتأكيداً لهذا السياق قال أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) القيرواني: قال محمد: فإن مات الأول أو طلق قبل بناء الثاني وبعد نكاحه، فدخل الثاني بها بعد موت الأول أو طلاقه، فإن لم يعلم الأول حتى دخل الثاني ثبت نكاح الثاني، كدخوله في حياة الأول وقبل طلاقه، ولا ميراث لها من الأول ولا عدة عليها منه.

وإن انكشف ذلك قبل بناء الثاني فسخ نكاح الثاني، واعتدت من الأول وورثته. وكذلك إن كان طلاقاً فإنه يفسخ نكاح الثاني إذا علم به الآخر قبل دخوله، أو كان نكاحه قبل طلاق الأول وقل موته.⁽⁸⁷⁾

4. 2. 7. اللغز السابع:

فصل في الاستلحاق: أخ لأب أخذ من الميراث مع وجود الشقيق.

(قوله؛ لأنه إنما يأخذه) أي؛ لأن المقر به إنما يأخذ السدس بالإقرار لا بالنسب (قوله، والأخ الثابت منكر) أي للمقر به فهو معترف بأن الأم تراث معه الثلث، وأنه لا يرث غير الثلثين وحينئذ فلا يستحق من ذلك السدس شيئاً وعلى هذا يلغز ويقال أخ لأب أخذ من الميراث مع وجود الشقيق وما ذكره الشارح من أخذ الأخ للأب السدس بالإقرار مع وجود الأخ الشقيق مثله في خش وعقب. قوله إذ لا وجه إلخ (أي؛ لأن الأخ للأب لا يستحق شيئاً مع وجود الشقيق، والأم لم تقر للأخ للأب بالسدس، وإنما أقرت بأنه أخ لأب، وهذا الإقرار لا يوجب له شيئاً من الإرث لما علمت أنه لا يرث شيئاً مع الشقيق) قوله بإقرار الشقيق، أو بيئته؛ أي وحينئذ يأخذه الأخ الشقيق.⁽⁸⁸⁾

ومما جاء في ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي: زاد على أخ فله السدس على كل حال (فأقرت بالآخر فله منها السدس وإن لأب) حيث أنكر الآخر لأنه إنما أخذه بالإقرار وبه يلغز أخ لأب من الميراث مع وجود الشقيق.⁽⁸⁹⁾

وقد وضح أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي في كتابه المقدمات والممهديات بقوله: وينزل الجد مع الإخوة الشقائق أو الذين لأب منزلة أخ فيقاسمهم المال للذكر مثل حظ الأنثيين، إلا أن يكون الثلث أفضل له.. فلا يتقص منه شيء. فإن كان مع الإخوة الشقائق إخوة لأب عادوا الجد بهم فمنعوه كثرة الميراث ورد ما صار لهم في المقاسمة على الإخوة الشقائق، ولم يكن للإخوة للأب معهم شيء، إلا أن يكون الشقائق أختاً واحدة ويفضل من المال بعد ما صار للجد أكثر من النصف فيكون الفاضل عن الأخت للإخوة للأب للذكر مثل حظ الأنثيين.⁽⁹⁰⁾

وقال محمد بن رشد: في البيان والتحصيل: وهذا كما قال؛ لأن جد الجد - وإن علا - فهو بمنزلة الجد إذا لم يكن دونه جد، وقد قيل فيه: إنه أب يحجب الإخوة كلهم في الميراث، ومذهب مالك - رحمه الله - أنه يقاسم الإخوة أشقاء كانوا أو لأب، ولا ينقصونه من الثلث شيئاً - إن كان الإخوة أكثر من اثنين، فإن اجتمع معه أخ شقيق وإخوة لأب عاداه الأخ الشقيق بالإخوة للأب، فردوه بهم إلى الثلث، وكان للأخ الشقيق ما بقي؛ لأنه أحق من الذين للأب، فإن كان مكان الأخ الشقيق أخت شقيقة، كان للأخوة للأب ما فضل بعد حظ الأخت الشقيقة، والجد في الميراث يحجب بني الأخوة كلهم؛ وأما في الولاء، فهم أحق منه لأنهم بنو الأب، وبنو الأب - وإن سفلوا - أقرب من الجد على ما ذكرناه في المسألة التي فوق هذه من ترتيب الأقرب فالأقرب من العصبه، قال مالك: ذلك كله على قياس ما ذكره في موطنه من أن معاوية ابن أبي سفيان كتب إلى زيد بن ثابت يسأله عن الجد، فكتب إليه زيد بن ثابت إنك كتبت إلي تسألني عن الجد - والله أعلم -

وذلك مما لم يقض فيه إلا الأمراء، يعني الخلفاء، وقد حضرت الخليفتين قبلك يعطيان النصف مع الأخ الواحد، والثالث مع الاثنين؛ فإن كثر الأخوة لم ينقصوه من الثلث - والله أعلم، وبه التوفيق.⁽⁹¹⁾

وفي هذا السياق قال أحمد زروق على شرحه لمتن الرسالة: يعني أن الأخ الشقيق وارث بالتعصيب وكذا الذي لأب في عدمه فيأخذ المال كله إذا انفرد ولا يرث معه الذي لأب شيئاً مع الشقيق ولو تعدد الإخوة الوارثون وهم ذكر و كلهم كانوا على السواء ولو اختلفوا بالذكورة والأنوثة فللذكر مثل حظ الأنثيين وإن كان ذو فرض معه أو مع الجماعة لم يكن له ولا لهم إلا ما فضل عنه الفرض كزوج وأخ له النصف بالفرض ويبقى النصف للتعصيب.⁽⁹²⁾

ومما جاء في كتاب أسهل المدارك: قال رحمه الله تعالى: (فإن كانوا أشقاء ولأب عادون بالذين للأب ثم يرجع الشقيق بما أخذه والشقيقة بتمام النصف والشقيقتان بتمام الثلثين)، يعني إذا كان الجد مع إخوة شقائق وإخوة للأب يعامل الجد باعتبار أن الإخوة للأب كالأشقاء، فإذا أخذ الجد حقه عومل بالإخوة للأب كما لو لم يكن جد فيحجبونهم ويرجع الشقائق بما أخذه للأب. قال في الرسالة: والإخوة للأب معه في عدم الشقائق كالشقائق فإن اجتمعوا عادة الشقائق بالذين للأب فمنعوه بهم كثرة الميراث ثم كانوا أحق منهم بذلك إلا أن يكون مع الجد أخت شقيقة ولها أخ لأب أو أخت لأب أو أخ وأخت للأب فتأخذ نصفها مما حصل وتسلم ما بقي إليهم اهـ.⁽⁹³⁾

4. 2. 8. اللغز الثامن:

باب في الإيداع، وبين أحكام الوديعة: ابن يرث أباه ولا عكس وليس بالأب مانع...

أتى به محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير حيث قال: (قوله ولا يضره الإنكار) أي؛ لأنه لا يسقط نسبه بإنكار بعد استلحاقه واعلم أن هذه المسألة يلغز بها من أربعة، أوجه: الأول ابن يرث أباه ولا عكس وليس بالأب مانع، الثاني مال يرثه الوارث ولم يملكه مورثه، الثالث مال يوقف لوارث الوارث دون الوارث، الرابع مال يقضى منه دين الشخص ولا يأخذه هو.⁽⁹⁴⁾

وفي هذا الاتجاه أتى به محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي أبو عبد الله، في شرح مختصر خليل: (قوله وإن استلحق) هذه المسألة يلغز بها من وجهين أحدهما أن يقال شخص له ولد وليس بأحدهما مانع من موانع الميراث وإذا مات الأب ورثه الولد دون العكس ثانيهما شخص له مال يوفي منه دينه وأخذه وارثه وليس له التصرف فيه مع أنه غير محجور عليه وقضى به دينه وإن قام غرماؤه وهو حي أخذه (ش) يعني أن من استلحق ولدا فإنه يلحق به فإن أنكره بعد ذلك بأن قال ما هو ولدي ثم مات الولد فإن الأب لا يرث الولد المذكور لأنه نفاه ويوقف ماله فإن مات الأب المقر فيعطى المال الموقوف لورثة الأب لأن إنكاره للولد لا يقطع حق ورثة الأب ويقضى بمال الولد دين الأب المقر وإن قامت الغرماء على الأب وهو حي فإنهم يأخذون ديونهم منه وما بقي يوقف حتى يموت الأب.

(تنبيه): فإن مات الأب المستلحق قبل الابن ورثه الابن بالإقرار الأول والاستلحاق الذي سبق ولا يسقط نسبه بإنكاره بعد استلحاقه ثم إن مات الابن بعد ذلك ورثه عصبته من قبل أبيه المستلحق له قاله ابن

رشد. (95)

وقال عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري: (وقضى به دينه وإن قام غرماؤه وهو حي أخذوه) فإن بقي منه شيء وقف حتى يموت الأب فإن مات الأب أولا ورثه الولد بالإقرار الأول وهو الاستلحاق ولا يسقط نسبه بإنكاره بعد استلحاقه ثم إن مات الابن بعد ذلك ورثه عصبته من قبل أبيه المستلحق قاله ابن رشد وهذه المسألة يلغز بها من وجهين أحدهما أن يقال أب له ولد وليس بأحدهما مانع من موانع الميراث ويرث الولد أباه إذا مات ولا يرث الأب الولد إذا مات ثانيهما شخص له مال يوفي منه دينه ويأخذه غرماؤه ووارثه وليس له التصرف فيه مع أنه غير محجور عليه. (96)

4. 2. 9. اللغز التاسع:

دعوى أخذت بشاهد بلا يمين. بينه محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، في حاشيته على الشرح الكبير بقوله:

(قوله يأخذ بالتبع) أي لما يأخذه المشهود له لأنه ليسارته غير منظور له وبهذا يلغز ويقال دعوى أخذت بشاهد بلا يمين أو يقال شيء أخذ من مال الغير بمجرد الدعوى بقي شيء آخر وهو أن ما ذكره الشارح من التبعية إنما يظهر إذا شهد لنفسه بقليل ولغيره بكثير لا فيما إذا شهد لنفسه بقليل ولغيره بقليل أيضا فمقتضاه أنه يحلف إذا لم يوجد إلا هو كما يحلف غيره فتأمل. (97)

قوله: [تبعاً للحالف]: أي الذي هو المشهود له، وإنما أخذه ليسارته فهو غير منظور إليه. وبها يلغز فيقال دعوى أخذت بشاهد بلا يمين أو يقال شيء أخذ من مال الغير بمجرد الدعوى أو يقال شهادة للنفس مضت. (98)

وفي هذا الاتجاه قال الأمير المالكي بحاشية: حجازي العدوي المالكي، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي: ويحلف الغير إن لم يكن شاهداً آخر لا هو فإنه تبع غير منظور له فيلغز دعوى أخذت بشاهد بلا يمين أو على ميت بلا يمين استظهار وإن شئت قل شيء أخذ من مال الغير بمجرد الدعوى. (99)

ولقد فصل القاضي أبو محمد عبد الوهاب تفصيلاً يليق بالمقام فقال: مسألة: كل دعوى لا يقبل فيها شاهد وامرأتان، ولا شاهد ويمين، ولا يقبل فيها إلا شاهدان، فلا يجب اليمين فيها على المدعى عليه بمجرد الدعوى، وذلك مثل دعوى النكاح والطلاق والرجعة والقتل العمد، وما أشبه ذلك، وقال الشافعي: في كل هذا يلزم المدعى عليه اليمين، فإن نكل رد على المدعي وحكم له إن حلف.

فدليلنا ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن النبي ﷺ قال: "إذا ادعت المرأة أن زوجها طلقها لم يحلف بدعواها إلا أن تأتي بشاهد، فإن كان معها شاهد حلف"، وهذا نص الإضرار بالأزواج وامتهان أنسابهن، فوجب حسم الباب فيه بمنع ذلك. (100)

4. 2. 10. اللغز العاشر:

باب في الفرائض: أربعة ورثوا ميتة، وأخذ أحدهم ثلث المال وانصرف، وأخذ الثاني ثلث ما بقي وانصرف، وأخذ الثالث ثلث ما بقي وانصرف، وأخذ الرابع ما بقي.

أشار محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير حيث قال: (قوله: المسألة من ستة) أي؛ لأن فيها نصفاً وثلثاً ومخرجهما متباينان (قوله: يأخذ الجد ثمانية والأخت أربعة) وبها يلغز ويقال أربعة ورثوا ميتة، وأخذ أحدهم ثلث المال وانصرف، وأخذ الثاني ثلث ما بقي وانصرف، وأخذ الثالث ثلث ما بقي وانصرف، وأخذ الرابع ما بقي (قوله: وللأختين فأكثر السدس) (الحاصل أن أصل المسألة ستة؛ لأن فيها سدسا للأم فللزوجة النصف، وللأم السدس، وللجد السدس، وللأختين ما بقي، وهو السدس، ولا يعال لهما بشيء؛ لأنه قد بقي لهما من المال بقية وتنقسم من اثني عشر قال الفاكهاني: وهنا إشكال، وهو أن الأختين فأكثر إذا أخذن السدس فعلى أي وجه يأخذنه لا جائز أن يكون فرضاً؛ لأن فرضهما الثلثان، ولا تعصياً؛ لأن الجد لا يعصيهما هنا إذ هو صاحب فرض، وصاحب الفرض لا يعصب إلا أن يكون بنتاً مع أخت أو أخوات على أن أخذهما له لو كان تعصياً فيشكل فيما إذا زاد عدد الأخوات على اثنتين.⁽¹⁰¹⁾

قال الشيخ خليل رحمه الله: وله مع ذي فرض معهما السدس، أو ثلث الباقي، أو المقاسمة، ولا يفرض لأخت معه إلا في الأكدرية.

ونظمها بعضهم فقال: ونظمها بعضهم فقال:

أنتك	بالغراء	وهي	لسبعة	بتصحيحها	من بعد	عشرين	تجمع
فللزوجة	تسعة	وللأم	ستة	ثمانية	للجد	للأخت	أربع

قال ابن حبيب: وسميت أكدرية؛ لأن عبد الملك بن مروان ألقاها على رجل يحسن الفرائض يسمى أكر، فأخطأ فيها فنسبت إليه، وسمها مالك بالغراء لشهرتها، أو لغرور الأخت فيها بفرض النصف، ولم تأخذ إلا بعضه.

جواب اللغز: الأكدرية، وفيها يقول القائل:

ما فرض	أربعة	يفرق	بينهم	ميراث	بينهم	بحكم	واقع
فللواحد	ثلث	الجميع	وثلث	ما	يبقى	لثانيهم	برأي
ولثالث	من	بعده	ثلث	الذي	يبقى	وما	نصيب
						الرابع	

والجواب: هذه المسألة الأكدرية وهي زوج وأم وأخت لأب وجد أصلها من ستة وتعول إلى تسعة، وتصح من سبعة وعشرين للزوج تسعة وهي ثلثها وللأم ستة وهي ثلث الباقي وللأخت أربعة وهي ثلث باقي الباقي وللجد ثمانية وهي الباقي.⁽¹⁰²⁾

قال الشيخ أحمد الرسموكي في نظمه المعروف بالرسموكية:⁽¹⁰³⁾

ومعه	لا	تفرض	لأخت	حضرت	إلا	بأكدرية	قد	شهرت
زوج	وأم	جد	أخت	فاقبلا	فرضهما	فاقسم	وجدا	فضلا

5. خاتمة

يخلص الباحث من خلال جولة في فن الألغاز الفقهية إلى:

1. إن مسائل الألغاز لقيت إقبالا ورواجا في مجالات متعددة من مجالات العلم، كالنحو والفقه.
2. إن فن الألغاز حظي باهتمام كبير لدى الباحثين والفقهاء المتقدمين عموما والمالكية خصوصا، في جانب منه وهو جانب الإنتاج الفقهي، وإنشاء وإيجاد الحلول للمسائل المطروحة بشكل من الأشكال.
3. إن التعامل مع الألغاز الفقهية يورث صاحبه سعة فهم وإدراكا للمناسبة بين كثير من الأحكام الشرعية، لأن التعامل مع هذه الألغاز الفقهية حلا وإنشاء لابد وأن يبحث ويدقق في المسائل حتى يظهر اللغز أكثر غموضا وإبهاما، من أجل ذلك يترك هذا البحث أثره الواضح في الباحث والمفكر فيفيده أفقا واسعا وإدراكا أكثر شمولاً للأحكام الشرعية ومناسباتها.
4. ما يستنتج من دراسة حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير شرح مختصر الشيخ خليل، أن مؤلفه الدسوقي بذل جهدا كبيرا قدم من خلاله ألغازا أثبتت ملكته الفقهية، وأظهرت سعة علمه ومداركه العقلية العلمية.
5. إن الألغاز الماثورة في حاشية الدسوقي والمستخرجة منها تعطي صورة واضحة وجيدة ومفيدة للباحثين والمفكرين وطلبة العلم في كل زمان ومكان في مشارق الدنيا ومغاربها، وعدد ما ذكره من الألغاز الفقهية عشرة ألغاز وهي موزعة على أبواب الفقه، وهي كالتالي:

- باب الطهارة.
- باب الصلاة.
- باب النكاح.
- باب الشهادة.
- باب في الفرائض.

6. الحواشي :

- (1) أخرجه البخاري في متاب العلم باب من يرد الله به خيرا يفقه في الدين رقم 69، 37/1.
- (2) خالد الأزهرى، الألغاز النحوية، في علم العربية تحقيق: الدكتور جميل عبد الله عويضة، الشاملة الذهبية، تاريخ النشر: 1430 هـ/ 2009 م، ص: 112.
- (3) الجوهري، الصحاح المكتبة العصرية الطبعة الخامسة: 1420 هـ/ 1999 م، مادة لغز 895/3
- (4) ابن خلكان، وفيات الأعيان دار صاد، بيروت 1900 م 256/6.
- (5) ابن منظور لسان العرب دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة 1414 هـ، مادة لغز 405/5.
- (6) أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير، المكتبة العلمية - بيروت، مادة لغز 555/2.
- (7) القاصعاء والقصة: فم جحر اليربوع أول ما يتبدى في حفره/ لسان العرب مادة قصب. 194/11، والناقعاء: موضع يرققه اليربوع من جحره، فإذا أتى من قبل القاصعاء ضرب الناقعاء براسه فخرج/ لسان العرب مادة نقق 243/14.
- (8) الجوهري، الصحاح: المكتبة العصرية الطبعة الخامسة: 1420 هـ/ 1999 م، مادة لغز 895/3.

- (9) ألباز الحريري وأحاجيه في مقاماته: وضعها محمد أبو القاسم بن عثمان الحريري البصري ص 5-6.
- (10) أحمد بن محمد الحموي، شرح عيون البصائر: 272/2.
- (11) ابن منظور، لسان العرب دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة 1414هـ مادة لغز 405/5.
- (12) التوهم في معاني الكلام والأمور بلغني عن فلان أمر وأنا أحسد فيه، أي أقول بالظن والتوهم... وأصل الحدس الرمي ومنه حدس الظن إنما هو رجم بالغيث، والحدس الظن والتخمين يقال هو يحدس بالكسر أي يقول شيئاً برأيه لسان العرب 46/6-47.
- (13) عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد أبو حامد عز الدين، الفلك الدائر على المثل السائر، بتحقيق أحمد الحوفي بدون طبعة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع الفجالة القاهرة، 297/4.
- (14) صديق خان ابن لذف الله الحسيني البخاري القنوجي، أبجد العلوم: دار ابن حزم الطبعة الأولى 1423هـ - 2002م، 98/2.
- (15) ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، بتحقيق عصام شقيو، دار مكتبة الهلال بيروت، دار البحار بيروت 2004م، 342/2.
- (16) ألباز الحريري وأحاجيه في مقاماته، عرض وتعليق الأستاذ محمد إبراهيم سليم، نشر مكتبة ابن سينا بمصر دون تاريخ: ص 6.
- (17) أحمد بن محمد الحموي شرح عيون البصائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م: 272/2.
- (18) ابن نجيم، هامش كتاب الأشباه والنظائر، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م ص 393.
- (19) الباحث عبد الحق حميش، منهج الألباز وأثره في الفقه الإسلامي، ص: 9.
- (20) نفسه، ص: 10.
- (21) القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريري البصري، درة الغواص، المحقق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت الطبعة: الأولى، 1998/1418هـ ص 44.
- (22) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب طرح الإمام المسألة على أصحابه ليختبر ما عندهم من علم 1/34 (62).
- (23) الحافظ ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت، 1379 رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز عدد الأجزاء: 13، 1/146.
- (24) بدر الدين العيني عمدة القاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: 25، 2/15.
- (25) الحافظ ابن حجر، فتح الباري دار المعرفة - بيروت، 1379 رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز عدد الأجزاء: 13، 1/146.
- (26) بدر الدين العيني، عمدة القاري دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: 25، 2/15.
- (27) شرح الحموي على الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م 272/2.
- (28) نفسه، ص: 272/2.
- (29) محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية - بيروت عدد الأجزاء: 10، 8/171.
- (30) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثانية، 1392 عدد الأجزاء: 18، 18/290.
- (31) بدر الدين العيني، عمدة القاري دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: 25، 2/15.

- (32) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثانية، 1392 عدد الأجزاء: 18، 18 / 290.
- (33) عمدة القاري دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: 25، 15 / 2.
- (34) نفسه، ص: 15/2.
- (35) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثانية، 1392 عدد الأجزاء: 18، 18 / 290 - 291.
- (36) ابن حجر فتح الباري دار المعرفة - بيروت، 1379 رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز عدد الأجزاء: 13، 147 / 1.
- (37) سورة القلم الآية 48.
- (38) سورة التكوير 18.
- (39) سورة البقرة 73.
- (40) سورة فصلت الآية 11.
- (41) سورة الأعراف 117.
- (42) سورة النمل الآية 18.
- (43) سورة النساء 164.
- (44) الباحث عبد الحق حميش، منهج الألبان وأثره في الفقه الإسلامي، ص: 20-21.
- (45) السبكي الأشباه والنظائر دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى 1411هـ - 1991م، 2 / 211.
- (46) نفسه 2 / 316 - 317.
- (47) العيني، عمدة القاري دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: 25، 15 / 2.
- (48) الحافظ ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت، 1379 رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز عدد الأجزاء: 13، 145 / 1.
- (49) أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذ دار الكتب العلمية - بيروت، 8 / 168.
- (50) الشاطبي الموافقات المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الأولى 1417هـ / 1997م 4 / 317.
- (51) كتاب الألبان للحريري وأحاجيه في مقاماته ص5.
- (52) ابن الشحنة عبد البر بن محمد، الذخائر الأشرفية في الألبان الفقهية تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، ص: 15.
- (53) فن تربية الأولاد وتعليمهم) يونانية(وييداغوجية: هو علم أصول التدريس) المنجد في اللغة العربية ص134، والمورد ص667.
- (54) حلية الطراز في مسائل الألبان ص12.
- (55) مقدمة كتاب "درة الغواص في محاضرة الخواص" ص47.
- (56) مقدمة كتاب "ألبان الحريري وأحاجيه" ص9.
- (57) قال العجلوني عن الحديث: رواه الديلمي، وأبو نعيم، والقضاعي، عن أنس، كشف الخفاء 1 / 524.

- (58) محمد مخلوف شجرة النور الزكية في طبقات المالكية علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، 336/2.
- (59) المراغي، تاريخ علوم البلاغة، دار الكتب العلمية - بيروت ص: 201.
- (60) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 113/1.
- (61) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر الطبعة: الثالثة، 1412 هـ - 1992 م، 254/2.
- (62) محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1994 م، 422/1.
- (63) شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1995 م، 6/2.
- (64) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 115/1.
- (65) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: 1425 هـ - 2004 م، 40/1.
- (66) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 58/1.
- (67) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، عدد الأجزاء: 45 جزءا الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ). الأجزاء 1 - 23: الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت.. الأجزاء 24 - 38: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفاة - مصر. الأجزاء 39 - 45: الطبعة الثانية، ح 38، ص: 189.
- (68) أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي، الشهير بالصاوي المالكي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 55/1.
- (69) الباحث: علال خامرة: الألباز الفقهية دراسة موضوعية، كتاب درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون نموذجاً، ص: 130.
- (70) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 337/1.
- (71) ومعنى قوله: وهذا على مقتضى القواعد ولم أره منقولا، أو قوله هذا على مقتضى المذهب ولم أره منقولا. وهذا الأسلوب هو ما يسمى باصطلاح الإجراء الذي هو إعطاء حكم لنازلة غير منصوصة وفق قواعد المذهب وأصوله من مسألة أخرى منصوصة في المذهب. يقول ابن فرحون: "وأما الإجراء فهو من باب القياس، ويقول أيضا معنى الإجراء أن القواعد تقتضي أن يجري في المسألة المذكور في مسألة أخرى " ينظر: كتاب رموز واصطلاحات المالكية، د. عبد القادر بن حرز الله، ص: 10.
- (72) الباحث: علال خامرة: الألباز الفقهية دراسة موضوعية، كتاب درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون نموذجاً، ص: 130.

- (73) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، المحقق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، 1400هـ/1980م، 1/211.
- (74) الباحث: علال خامرة: الألغاز الفقهية دراسة موضوعية، كتاب درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون نموذجاً، ص: 131.
- (75) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ 1/321.
- (76) محمد بن أحمد بن محمد عlish، أبو عبد الله المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: 1409هـ/1989م، 1/378.
- (77) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ 1/377.
- (78) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 1/352..
- (79) عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، ضبطه وصححه وخرجه آياته: عبد السلام محمد أمين الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م، 2/60.
- (80) محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي أبو عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة - بيروت الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 2/52.
- (81) محمد بن أحمد بن محمد عlish، أبو عبد الله المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: 1409هـ/1989م، 1/378.
- (82) محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي أبو عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة - بيروت الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ 2/32.
- (83) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ 1/262.
- (84) محمد الأمير المالكي بحاشية: حجازي العدوي المالكي، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، المحقق: محمد محمود ولد محمد الأمين المسومي، دار يوسف بن تاشفين - مكتبة الإمام مالك [موريتانيا - نواكشوط] الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، 2/300.
- (85) محمد الأمير المالكي بحاشية: حجازي العدوي المالكي، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، المحقق: محمد محمود ولد محمد الأمين المسومي، دار يوسف بن تاشفين - مكتبة الإمام مالك [موريتانيا - نواكشوط] الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، 2/300.
- (86) خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي المالكي، التهذيب في اختصار المدونة، راسة وتحقيق: الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م 2/430.
- (87) أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة: الأولى، 1999 م، 4/438.

- (88) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 118/3.
- (89) محمد الأمير المالكي بحاشية: حجازي العدوي المالكي، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، المحقق: محمد محمود ولد محمد الأمين الموسوي، دار يوسف بن تاشفين - مكتبة الإمام مالك [موريتانيا - نواكشوط] الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م 409/3.
- (90) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات الممهديات، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م، 146/1.
- (91) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، 242/14.
- (92) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، المعروف بزروق، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م، 959/2.
- (93) أبو بكر بن حسن بن عبد الله الكشناوي، أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، دار الفكر، بيروت - لبنان الطبعة: الثانية، 302/3.
- (94) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ 119/3.
- (95) محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي أبو عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة - بيروت الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 108/6.
- (96) عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م، 202/6.
- (97) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 178/4.
- (98) أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي، الشهير بالصاوي المالكي، دار المعارف الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 256/4.
- (99) محمد الأمير المالكي بحاشية: حجازي العدوي المالكي، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، المحقق: محمد محمود ولد محمد الأمين الموسوي، دار يوسف بن تاشفين - مكتبة الإمام مالك [موريتانيا - نواكشوط] الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، 126/4.
- (100) القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، المحقق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، 967/2.
- (101) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 165/4.
- (102) حلية الطراز، ص: 143-144.
- (103) الشيخ أحمد بن سليمان الرسموكي، مختصر حلية الجواهر المكنونة في صدف الفرائض المسنونة، باختصار وتقديم: الفقيه إبراهيم التامري، مكتبة المدارس إنزكان المغرب، الطبعة الثانية 1430 هـ - 2009 م، ص: 69.

أثر تقنين الفقه الإسلامي على حرية الاجتهاد

The Effect of Islamic Jurisprudence's Codification on Freedom of IJTIHED

د/ شهرزاد بوسطلة*

جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)

c.bousetla@univ-biskra.dz

تاريخ الاستلام: 2021/10/11 تاريخ القبول: 2021/10/31 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: اتسم الاجتهاد في الفكر الإسلامي بالإبداع والتنوع، ومسايرة الأحداث والمتغيرات وهو دليل صلاحية الشريعة الغراء لكل زمان ومكان، اهتم علماءنا به ووضعوا له شروطاً، من بينها حرية المجتهد في عمله على استنباط الأحكام الشرعية فلا يتقيد برأي ولا يلتزم إلا بقواعد الاجتهاد وهو أمر تغيرت معالمه في مختلف الأدوار التي مر بها الفقه الإسلامي بلغ أوجه في عصور الأولى وانحصرت فعاليته في عصر التقليد، حين مس الفكر الإسلامي الجمود .

مع ذلك لم يخل عصر من علماء عملوا على بث التجديد وبعث الحياة فيه، وفي عصر النهضة تم اعتماد التقنين أداة لتفعيل تطبيق الشريعة الإسلامية، من خلال صب أحكام الفقه الإسلامي في قالب القوانين سعى من خلاله العاملون عليها إلى جعل أحكام الفقه الإسلامي موضع التطبيق.

ثم إن البحث في تقنين الفقه الإسلامي أظهر مواقف متباينة، بين مؤيد ومعارض لاعتماده وسيلة لتطبيق الشريعة الإسلامية ذلك أن الاجتهاد يقوم على الحرية بينما يتسم التقنين بالإلزام وتحديد حكم في نص.

الكلمات المفتاحية: التقنين؛ الشريعة الإسلامية؛ الاجتهاد؛ الفقه الإسلامي.

Abstract : El IJTIHED was characterized by creativity and diversity, that prove the validity of sharia for all times and places, which our scholars took care of and set conditions for, including the freedom of the scholar in his work, he adheres only to the rules of Islamic jurisprudence, which changed its features in the various roles.

However, the Renaissance time in history of Islamic jurisprudence was adopted as a tool to activate the application of Islamic law, by writing it into the form of laws (codification) through which its workers sought to make the provisions of Islamic jurisprudence applicable.

Moreover, research into codification of Islamic jurisprudence has shown divergent positions, between supporters and opponents of its adoption as a means of applying Islamic law, as El IJTIHED is based on freedom whereas codification is binding and a provision is defined in a text.

Keywords: Islamicjurisprudenc; codification; El IJTIHED; sharia.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

الاجتهاد نبض الفكر الإسلامي، عمل جليل أثمر الموروث الفقهي الذي تزخر به أمتنا، وهو دليل صلاحية هذه الشريعة الغراء لكل زمان ومكان، والمنبع تستقى منه الحلول لكل ما قد يعترض سبيلها أفرادا أو جماعات، اهتم علماؤنا بهذه الآلية حيث ظهرت كتاباتهم فيها مع ظهور أصول الفقه ومسائله، وهو أول ما كان يعلمه الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه، وما حديث معاذ إلا خير دليل على ذلك.

والاجتهاد له شروطه ومجالاته التي تكلم عنها الفقهاء، تغيرت بدورها مع تغير العصور ومتطلبات التغيير، مواكبة بذلك المستجدات التي تشهدنا الأمم مع اختلاف عصورها وأوضاعها، ومن المتغيرات ضعف ملكة الاجتهاد، وكثرة المسائل الفقهية وتشعب الآراء فيها بتنوع واختلاف المذاهب والآراء، تغيرت ملامحه بين القوة والضعف مع مختلف الأدوار التي مر بها الفقه الإسلامي، وظهور التقنين في العصر الذي اصطلح عليه بعصر النهضة صاحبه مواقف متباينة بين معارض لصبغة أحكام الفقه الإسلامي به وآخر مؤيد له، وهي اتجاهات ارتبطت بمكانة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ومعارضة أو تأييد هذه الفكرة للاجتهاد في الإسلام.

تجدر الإشارة إلى أن مكانة الاجتهاد في الدراسات الإسلامية حفظتها مؤلفات أصول الفقه، أما مسألة تقنين الفقه الإسلامي فقد شملتها بحوث أكاديمية ومؤلفات علمية، بدأت عقب ظهور مجلة الأحكام العدلية العثمانية، وممن كتب فيه، محمد زكي عبد البر في مؤلفه، تقنين الفقه الإسلامي المبدأ والمنهج والتطبيق وهو كتاب عمل صاحبه على دراسة تقنين الفقه الإسلامي من جوانبه المختلفة (تعريفا وتاريخا ومنهجيا)، ومؤلف بكر أبو زيد، التقنين والإلزام حيث عارض فيه كاتبه فكرة التقنين وساق في ذلك ما يؤيد اختياره، وفي المقابل نجد مؤلف عبد الرحمن القاسم: الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية، وفيه أظهر تأييده لتقنين الفقه الإسلامي، وغيرها بحوث نشرتها دوريات متخصصة في الدراسات الإسلامية والقانونية عموما، كمجلة الأزهر والمسلم المعاصر، والقانون والاقتصاد، حملت في طياتها التقنين بالبحث والاستقراء والتنزيل على مسائل فرضها تغير الزمان والمكان، وفي هذه الورقة محاولة للجمع بين ضرورة التقنين وخصوصية الاجتهاد الفقهي، فقد أكد التقنين كصناعة أنه وسيلة يسرت عمل القضاة وضبطت الأحكام بما يحقق المشروعية ويضمن ثبات واستقرار الأحكام القضائية من جهة، كما أظهر الاجتهاد صلاحية الشريعة الإسلامية واستيعابها لمختلف التغيرات من حيث الزمان والمكان والأشخاص.

وعليه يمكن طرح الإشكالية التالية :

ما هي مظاهر تأثير تقنين الفقه الإسلامية على حرية الاجتهاد وفعاليته ؟

في سبيل الإجابة على هذه الإشكالية تعين استخدام المنهج الوصفي وذلك بجمع ما كتب في موضوع الاجتهاد وموضوع التقنين من أجل الوصول عن طريق الاستقراء والتحليل إلى النتائج المرجوة من الورقة.

هذا وإدراك مظاهر تأثير التقنين على الاجتهاد في الفقه الإسلامي، يتعين التعريف بالتقنين والتعريف بالاجتهاد، ثم عرض الآثار التي تنتج عن صياغة أحكام الفقه الإسلامي في صورة مواد قانونية. وعليه تكون هذه الورقة في قسمين:

الأول: مدخل مفاهيمي في تعريف الاجتهاد وتعريف التقنين.

الثاني: الآثار السلبية والآثار الايجابية للتقنين على الاجتهاد.

2. مدخل مفاهيمي في تعريف الاجتهاد وتعريف التقنين

حتى يتسنى لنا معرفة آثار التقنين على حرية الاجتهاد يتعين علينا معرفة مفهوم الاجتهاد من جهة ومفهوم التقنين من جهة أخرى.

1.2. مفهوم الاجتهاد:

يكون تحديد مصطلح الاجتهاد بتعريفه لغة واصطلاحاً ثم بيان أركانه.

1.1.2. تعريف الاجتهاد:

– لغة: من الجهد وهو الطاقة والمشقة (الفيروز الآبادي، 2008، ص 25)، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾. (سورة التوبة، الآية 79)؛ والاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان غير أنه يقال استفراغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفراغ وسعه في حمل والنواة (الرازي، 1997، ج 6، ص 6).

– اصطلاحاً: يعرف الاجتهاد اصطلاحاً بأنه استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية (الدهلوي، دت، ص 3) فهو عملية بذل أو استفراغ الوسع، وفي تعريف الاجتهاد، نجد من يستعمل كلمة "بذل" (الشوكاني، 1999م، ج 2، ص 205) وهي أوسع معنى من كلمة "استفراغ" (الأمدي، دت، ج 4 ص 162) ويرى الدكتور القرضاوي (1996م) أن "في لفظ "بذل" معنى العمل في إدراك الأحكام في حدود المقدرة والاستطاعة أما استفراغ ففيه معنى العمل إلى الحد الذي يشعر معه المجتهد بالعجز وكلمة بذل تكفي في الدلالة على الاجتهاد فالله لا يكلف نفساً إلا وسعها." (ص 11)

2.1.2. أركان الاجتهاد:

الاجتهاد، بالمعنى الذي سبق، له أركانه التي يقوم عليها وهي: المجتهد، والمجتهد فيه، ونفس الاجتهاد. (أبو حامد الغزالي، 1413هـ - 1993م، ص 342)

1.2.1.2. الركن الأول: المجتهد.

المجتهد من يقوم بعملية الاجتهاد، وفي الشريعة الإسلامية المجتهد أنواع، والذي خص بشروط ذكرها علماء الأصول، يعرف بالمجتهد المطلق يقابله المجتهد في المذهب، وهو بدوره مراتب بالنظر إلى توفر شروط الاجتهاد وما كان عليه الأمر في صدر الإسلام، غير أن هناك تقسيماً آخر "للمجتهد" من حيث تفرد بالاجتهاد وتعاونه مع غيره من المجتهدين في استخلاص الحكم، وهو ما يعرف بالاجتهاد الفردي يقابله

الاجتهاد الجماعي.

✓ المجتهد المطلق: المجتهد المطلق من توافرت فيه شروط الاجتهاد، مثل العلم بالأدلة الشرعية، فلا بد له أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام ومواقع الإجماع وشروط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ (الدهلوي، ص3) وفهم مقاصد الشريعة (الشاطبي، 1997م، ج5 ص433) وليس له أن يقلد غيره في الاجتهاد بل يستخلص الحكم بما أداه إليه جهده، ويعتبر الأئمة الأربعة من هذا النوع.

✓ المجتهد في المذهب: هو الذي لا يستقل عن المذهب في اجتهاده بل يتقيد بأصول الاجتهاد بالمذهب الذي ينتسب إليه. (مدكور، 2005م، ص48)

✓ الاجتهاد الفردي: الأصل في الاجتهاد أن يقوم به المجتهد بمفرده؛ وهو المنصوص عليه في كتب الفقهاء بضوابطه وشروطه.

✓ الاجتهاد الجماعي: هو "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور." (الشرفي، 1998م، ص46)

✓ وقد مر الاجتهاد الجماعي في تاريخه بمراحل أربع، الأولى: على يد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وفترة من الحكم الأموي، والثانية توقف الاجتهاد الجماعي وهيمنة الاجتهاد الفردي والمرحلة الثالثة وهي التي شهدت الدعوة إلى وقف الاجتهاد عموماً. ثم المرحلة الرابعة، وهي فترة اشتداد الحاجة إليه في العصر الحديث، واهتمام العلماء بالدعوة إليه وتنشيطه، ليكون هو سبيل الأمة في معالجتها لقضاياها المعاصرة وتقنين نظمها وتشريعاتها. (الشرفي، 1998م، ص48)

2.2.1.2. الركن الثاني: المجتهد فيه.

يقصد به مجاله، يعرف ب"ما يجوز فيه الاجتهاد وما لا يجوز".

فالأحكام الشرعية ليست كلها محلاً للاجتهاد، منها الثابت بنص القطعي في الثبوت والدلالة كأعداد الركعات ومواقيت الصلاة وكل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، هذه لا يسوغ فيها الاجتهاد، ومثلها الأحكام التي لم يرد فيها نص ولم تعلم من الدين بالضرورة، وإنما أجمع عليها المسلمون المجتهدون في عصر من العصور كبطلان زواج المسلمة بغير المسلم، وتوريث الجدات السدس (مدكور، 2005 م، ص39).

أما الأحكام التي يسوغ فيها الاجتهاد وتكون محلاً له، فهي الأحكام التي تكون ظنية، والنصوص الظنية في دلالتها هي سبب اختلاف العلماء، وتعدّد المذاهب وتشمل أكثر أحاديث الآحاد، يكون الاجتهاد فيها بفهم النص أو الاستنباط والكشف عن الحكم لأن النص يحتمل وجوه مختلفة في تفسيره وتطبيقه، إما لأنه عام أو محتمل أو مطلق، مثاله قوله تعالى: ﴿...وَأَفْسَحُوا بَرْوُوسِكُمْ...﴾ (سورة المائدة، الآية:6) فالنص ثابت في كتاب الله تعالى لكن وقع الخلاف بين الفقهاء في "الباء" في قوله سبحانه: (برؤوسكم) هل هي للتبعيض؟ أي ببعض رؤوسكم، أم للإلصاق؟ أي بجميع رؤوسكم. فهذا النص قطعي الثبوت، لكنه ظني

الدلالة حيث وقع الخلاف في تفسير معناه.

ومن الأحكام التي تكون محل الاجتهاد ومجاله، الظنية الثبوتية الدلالة، والنصوص الظنية الدلالة والثبوت بالإضافة إلى ما سبق بيانه في الظني الدلالة مجالها السنة والآثار يكون الاجتهاد فيها بالبحث في طريق ورود الحديث ودرجته.

كما تكون فيما لم يرد فيه نص، يتوصل إليها عن طريق القياس والرأي وهذا لا يجوز الالتجاء إليه إلا في حالة عدم وجود حكم للمسألة المبحوث عنها في الكتاب أو السنة أو الإجماع.

3.2.1.2. الركن الثالث: نفس الاجتهاد.

وهو العمل على إدراك الأحكام واستخلاصها، كفيته وموضوعه تبينه الأقسام التالية، فالاجتهاد إما أن يكون إنشائياً وإما يكون انتقائياً، كما أن هناك الاجتهاد الفقهي والاجتهاد القضائي وتفصيل ذلك كما يلي:

– الاجتهاد الإنشائي: هو اجتهاد في استنباط حكم من الأدلة الشرعية لقضايا مستجدة ليس فيها حكماً، ومثله البحث في حكم زراعة الأعضاء واستئجار الأرحام وكثير من المعاملات الاقتصادية المستحدثة، مما لم يكن له حكم في كتب الفقه، أو كان حكماً مبنيًا على مصلحة أو عرف يتغير حكمه بتغير الزمان وفق قاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان".

– الاجتهاد الانتقائي: صورته النظر في المسائل الواردة في المذاهب الفقهية على اختلافها، والبحث عن حكم يختار من بين هذه المذاهب بما يتوافق والمصلحة المرجوة من طلب الحكم، وهو ما سارت عليه التقنينات خاصة في مسائل الأحوال الشخصية، حيث أنها في كثير من المسائل لم تلتزم بالمذهب السائد في البلد بحيث تعدل عنه للمذاهب الأخرى طلباً للتيسير أو رفع الحرج، كما فعل المشرع الجزائري في القول بالشروط في عقد الزواج المادة 19 (قانون الأسرة الجزائري 84-11) وهو مذهب الحنابلة عدل به عن المذهب المالكي .

– الاجتهاد الفقهي: هو المثبت في كتب الأصول بحدوده وشروطه ومجالاته يظهر عمل الفقيه في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية للشريعة السمحاء مجاله الفقه الإسلامي، والفقه الإسلامي كما هو معروف: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"

– الاجتهاد القضائي: وهو عمل القاضي، فالقاضي هو من ينظر في المنازعات ويفصل بين المتخاصمين بحكم يكون ملزماً؛ ويكون طريقه لوضع الحكم ورفع الخصومة ببذل الجهد في فض النزاع بما يتوفر فيه من شروط وخصائص تكلم عنها الفقهاء في باب السياسة الشرعية.

2.2 مفهوم التقنين

التقنين مصطلح دخيل على الفقه الإسلامي، لذلك لا نجد له في كتب الفقه ولا كتب اللغة حداً؛ ولأن القانون هو موضوع التقنين ومحله، فإن التعريف اللغوي للتقنين يلزم عنه تعريف القانون .

1.2.2 تعريف التقنين لغة:

قبل أن نعرف التقنين، تجدر الإشارة إلى أن "التقنين" بلفظه هذا لم يرد في المعاجم العربية الأصلية، بل وردت به القواميس الحديثة، فقد جاء في المعجم العربي الأساسي الذي تصدره جامعة الدول العربية (1989 م) أن "التقنين" هو من قنن يقنن تقنيناً، المشرع وضع القوانين (ص 10).

والقوانين جمع، مفرد: قانون، وهي الأصول (الرازي، 1985 م، ص 65). وقانون كل شيء مقياسه وطريقه (ابن منظور، دت، ج 5 ص 3759)، قال صاحب المحكم: "وأراها دخيلة (ابن سيده، دت، ج 6، ص 86)، و جاء في الحاشية التي على القاموس المحيط: "أنه قيل أنها رومية وقيل أنها فارسية". (الهيروني، 1301 هـ، ج 4 ص 257).

إذا فكلمة "قانون" ليست عربية وبغض النظر عن أصلها فهي دخيلة ومن ثم خضعت لقواعد الاشتقاق وكان المصدر منها "التقنين".

هذا وكلمة التقنين تجد أساسها في القواميس الغربية الفرنسية خاصة، لاعتبارات تاريخية لذلك لا نجد لها أثراً في المعاجم والقواميس العربية القديمة إلا ما ورد منها في لسان العرب (ابن منظور، ج 5 ص 3759) وهو معنى خارج عن المراد.

2.2.2 تعريف التقنين اصطلاحاً:

جاء تعريف التقنين اصطلاحاً في كتب أصول القانون (عبد السيد تناغو، 1984 م. ص 364؛ عبد المنعم فرج صده، 1978 م. ص 114) في مقابل كلمتين: Code و codification؛ وهو مقابل كلمة Code يطلق على الوثيقة التي تضم النصوص القانونية، ويعني أيضاً: تشريع عام يتضمن النصوص القانونية التي تنظم فرعاً بأكمله من فروع القانون، ويأتي مقابلاً لكلمة Codification في معنى: عملية تجميع القواعد القانونية.

إذا فهو: "صورة خاصة من صور التشريع، ويراد به جمع النصوص التشريعية التي تحكم النظم، التي تكون فرعاً معيناً من فروع القانون، في مجموعة واحدة تسمى Code" (البدرأوي، 1966 م، ص 364).

وعليه، فالتقنين عملية تجميع وتنظيم، موضوعها القواعد التشريعية ويصدر عن السلطة ذات الاختصاص في الدولة، وهي عملية لا تشمل القواعد التشريعية فقط بل تقنن أيضاً القواعد الفقهية، والقواعد العرفية، والقواعد التنظيمية، وتأخذ ميزة القواعد التشريعية لصدورها على السلطة التشريعية، والتقنين ليس تشريعاً إلا من جهة كونه صادراً عن السلطة ذات الاختصاص و يكون كل من التشريع والتقنين مدوناً وبينهما علاقة تداخل.

وأنسب تعريف للتقنين هو ذلك الذي عرفه به "زكي عبد البر" (1986 م) بأنه: عبارة عن جمع القواعد الخاصة بفرع من فروع القانون، وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقض، وفيها من غموض في مدونة "Code" واحدة، ثم إصدارها في شكل قانون "Loi" تفرضه الدولة عن طريق الهيئة التي تملك سلطة التشريع فيها، بصرف النظر عما إذا كان مصدر هذه القواعد التشريع أو العرف أو العادة أو القضاء أو غير ذلك من مصادر القانون." (ص 21)

والتقنين يقوم على أمرين: التجميع و التنسيق من جهة، والإلزام من جهة ثانية (زكي عبد البر، 1986، ص 35).

أما الأول فهو العنصر الشكلي، ويتمثل في صياغة الأحكام وترتيبها وتجميعها منسقة ومنظمة. وأما الثاني: فهو العنصر الموضوعي، وهو إلزاميته يستمد من الجهة الصادرة عنها، متمثلة في السلطة التشريعية أو غيرها ممن تملك سلطة الإلزام.

3.2. مفهوم تقنين الفقه الإسلامي:

عرفه الزحيلي بأنه (1987م): "صياغة أحكام المعاملات وغيرها من العقود والنظريات ممهدة لها جامعة لإطارها في صورة مواد قانونية يسهل الرجوع إليها" (ص 26).

وعرفه النبهان (1983) بقوله: "التقنين بمعنى التنظيم أي إعادة صياغة الأحكام الفقهية بطريقة تنسجم مع أسلوب الصياغة القانونية تيسر عملية الرجوع إلى الأحكام وفق الطرق المتبعة في القضاء." (ص 21) والملاحظ من التعريفين أن التعريف الثاني أوفق من الأول إذ جمع بين ركني التقنين، الشكلي والموضوعي بينما اقتصر الأول على الشكلي فقط.

هذا والتقنين ينصب على أحد قسمي الفقه دون الآخر يعني المعاملات دون العبادات، (أبو الفتوح، 1992، ص 93). ذلك أن التقنين كلمة مشتقة من القانون والقانون عبارة عن مجموعة قواعد تنظم سلوك الأشخاص في المجتمع، وهي قواعد اجتماعية، بمعنى أن القانون يخاطب الأشخاص فينظم سلوكهم الاجتماعي؛ وسلوك الإنسان مع ربه (العبادات) لا ينظمه القانون، إنما ينظم سلوكه الذي يتصل بغيره من الأشخاص ويكون له اثر في المجتمع (القطار، دت. ص 15).

ومن ثمّ فالتقنين في الفقه الإسلامي يكون في أحكام المعاملات دون العبادات لأنها - أي المعاملات - تنظم مقننة ليحتكم إليها عند التقاضي، في حين أن الأمور التعبدية ليست محلا للمنازعات ولا مجال للقضاء فيها ومن ثمّ فهي أبعد عن التقنين.

هذا وقد رأينا من يطلق مصطلح تقنين الشريعة الإسلامية بدل تقنين الفقه الإسلامي على الرغم من أن الشريعة غير الفقه؛ فالشريعة في اللغة مورد الناس لاستسقاء، و سمي بذلك لوضوحه وظهوره والشرع مصدر شرع بمعنى وضح واطهر. ثم غلب استعمال هذه الألفاظ في الدين (موسوعة الفقه الإسلامي، 1990م. ج 1 ص 12-13). قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (سورة الجاثية، الآية 18).

والشرع هو ما نزل به الوحي على رسول الله ﷺ من الأحكام في الكتاب والسنة، مما يتعلق بالعقائد والوجدانيات وأفعال المكلفين قطعية كانت أو ظنية وهو ذات المعنى الذي عرفه الصدر الأول في مقابل كلمة الفقه.

والفقه أصبح عند المتأخرين يطلق على حفظ المسائل الفقهية بأدلتها أو من غير أدلتها، أو هو مجموع ما ألف حوله؛ ومن ثم فإن بين الشريعة والفقه علاقة عموم وخصوص .

فالشريعة هي الأحكام الاعتقادية والأخلاقية وأخبار الأمم والأحكام التي أصاب المجتهد فيها حكم الله عز وجل، أما الفقه فهو فهم المجتهد لتلك الأحكام أصاب أم أخطأ، والذي يقنن فعلا هو فرع من فروع الفقه الإسلامي: المعاملات.

خلاصة القول أن التقنين في الاصطلاح الوضعي يكون تشريعا أو صورة من صورته أو طريقة من طرق التدوين، وهو في الفقه الإسلامي مجرد تنظيم وإعادة صياغة لأحكام الفقه الإسلامي بأسلوب المدونات القانونية الحديثة حتى يسهل تطبيقه؛ ولا يصح أن يقال أن تقنين الفقه الإسلامي تشريع، لأن التشريع يحمل معنى إنشاء القاعدة القانونية، وفي الفقه الإسلامي التشريع الذي هو في معنى الإنشاء مصدره الوحي، أما المجتهدون أو الفقهاء فدورهم يقف عند فهم النص أو الاستنباط والكشف عن الحكم من خلال ذلك النص، بمعنى أن التقنين بالمصطلح الوضعي فيه معنى إنشاء القواعد وصياغة الأحكام وجمعها وضمها مرتبة، بينما في الفقه الإسلامي هو جمع لقواعد سابقة وأحكام واضحة محددة أو متعددة استنبطها علماء الشريعة، ثم صياغتها وفق الأساليب القانونية الحديثة جمعا وترتيا وتنسيقا.

3. الآثار السلبية والآثار الإيجابية للتقنين على الاجتهاد

بظهور التقنين في الفقه الإسلامي قامت معارضة صبغة الأحكام به؛ وهو أمر ارتبط بعمل القضاء، إذ أن مجال التقنين هو تنظيم عملية الفصل في المنازعات، وعليه أمكن القول أن الاجتهاد الفقهي لن تؤثر فيه عملية التقنين إلا ما كان في حدود علاقة الفقه بالقضاء، وعليه يكون المقصود هنا آثار التقنين على اجتهاد القاضي.

ولأن في التقنين إلزام بمذهب محدد أو رأي واحد، فإن في ذلك مخالفة لما جاءت به نصوص الفقهاء من عدم صحة إلزام القاضي بالحكم وفق رأي أو قول معين، ذلك أنه على القاضي تحري الحق وهو يحكم في مسألة معينة؛ وتحري الحق يأتي بعد استفراغه للجهد، وعمله على الاستنباط، إذ الحق لا يتعين في مذهب واحد أو رأي واحد يلزم به ولا يخرج عنه لأن القاضي يقضي بين الناس وفقا لأحكام الشريعة وجب في حقه أن يجتهد في إيجاد حكم للواقعة المراد الفصل فيها، وهذا يتطلب توفر شرط الاجتهاد فيه وهو مذهب الجمهور: مالك والشافعي وبعض الحنفية والظاهرية والحنابلة. (ابن قدامة، 1973م. ج 11 ص 382).

ومن ثم كان التقنين يعارض هذا الشرط بل ينافيه متمثلا في ركنه الموضوعي: الإلزام، وهو حمل ولي الأمر القضاة على الحكم وفق مذهب أو رأي يختاره من بين الآراء ويجعل الحكم بغيرها باطل. يقول بكر أبو زيد (1983 م): " ثم إن الفقهاء قدروا حالة الضعف متمثلة في عدم بلوغ كثير من الفقهاء رتبة الاجتهاد فقرروا أن ما يشترط في القاضي من اجتهاد وعدالة يجب توليه من وجدت فيه دون من سواه، ويولي

الأمثل فالأمثل، ولم يذكروا اللجوء إلى الإلزام برأي أو مذهب معين لا يجوز تعديه ولو كان ذلك في صالح البشر في أي زمان أو مكان، وهو الأمر الذي يتعلق بتحكيم الشريعة في دماء الناس وأموالهم، لبيته الله سبحانه المحيط علمه بكل شيء بل من رأفته قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (سورة البقرة، الآية: 286). وقوله عز وجل: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (سورة التغابن، الآية: 16). وأمثالها من الآيات كثير. (ص 45-46).

في المقابل نجد من رأى أن تقنين الفقه الإسلامي لا يعارض حرية الاجتهاد ولا يتنافى مع القول بعدم جواز الإلزام برأي واحد أو مذهب واحد وهم في معظمهم من الفقهاء المتأخرين، ولولي الأمر حق الإلزام بالحكم برأي أو مذهب واحد، ويندرج ذلك ضمن الأعمال التي يكون لولاية الأمور القيام بها سياسة، جاء في مجموعة رسائل ابن عابدين: "أنه لو قيده السلطان بصحيح مذهبه كزماننا تقييد بلا خلاف لكونه معزولا عنه"، (ابن عابدين دت، ج 2 ص 77). وعليه، فتقنين الفقه الإسلامي من حيث المبدأ ارتبط بفكرة إلزام القاضي بمذهب ورأي واحد، ومعارضته لحرية الاجتهاد يضاف إليها ما يرتبه التقنين على الاجتهاد من آثار، إيجابية كانت أم سلبية.

3.1. الآثار السلبية للتقنين على حرية الاجتهاد.

ويمكن حصر الآثار السلبية للتقنين على حرية الاجتهاد وهي نفسها الانتقادات التي وجهت ضد القول بتقنين الفقه الإسلامي والدعوة إليه في:

3.1.1. التقنينات بعيدة عن الواقع: فالأحداث مستجدة تستلزم قيام أحكام لها من الشريعة، والتقنين يحول دون ذلك وهو ينزع عن الشريعة سمة المرونة، فالمادة القانونية تناسب حالة قصدها المقنن عند وضعه لها، وهي غير مناسبة بالضرورة للحالة الأخرى التي لم يعالجها، بخلاف عند عدم وجود تقنين يكون للقاضي الحرية في معالجة كل حالة بما يناسبها "هذا وقد اثبت العمل أن التقنينات تكون في واد والواقع في واد آخر". (عطية، 1977م، ص 57)

ورد ذلك بما يلي: حتى يكون التقنين شرعيا لا بد أن يبقى علميا بحتا، لا يسد أمام أحد باب الاجتهاد أو الإفتاء أو المطالبة بتفضيل رأي على رأي أو مذهب على مذهب وإنما تلتزم به التقنينات التي تقوم على توحيد القضاء واستقرار أحكامه وهي محكمة النقص وكذلك مجلس الاجتهاد، على أن يكون له الحق في تعديلها كلما وجد داعيا إلى ذلك؛ (الشاوي، 1992م، 196) مع ملاحظة أن التعديل أو الاستدراك يكون من لدن الهيئات العلمية تسترشد بمبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها فيكون تعدد المذاهب والآراء منارا يستدل به في جعل التقنين بمواده وأحكامه مسائرا للأحداث والمستجدات ومن ثم لا يكون مجال للحديث عن انتفاء مرونة الشريعة في وجود التقنين.

3.1.2. معارضة مبدأ الاختلاف في الشريعة: لأن التقنين هو اختيار رأي واحد من عدة آراء والإلزام به، فان ذلك يعارض مبدأ اختلاف الأئمة الذي يميز الشريعة ولأن حرية الاجتهاد فيها من أسس التشريع

وتدوين الأحكام الشرعية في نصوص ثابتة هو بمثابة سد باب الاجتهاد "ولا اجتهاد مع نص" لذلك وجدنا من الفقهاء (الإمام مالك) من أبي حمل الناس على مذهبه، وفي ذلك يقول صبحي المحمصاني (1981): "لذلك كان تعدد المذاهب والأقوال والاجتهادات من أسباب صعوبة توحيد الأحكام وتدوينها. (ص 172) ورد ذلك بأن من دواعي تفنين الفقه الإسلامي تعدد المذاهب والأقوال فيه، وصعوبة اختيار رأي من بينها، والتقنين لا يعني إيقاف حركة الاجتهاد، إذ تبقى للمؤسسات الاجتهادية والمجتهدين (الاجتهاد الجماعي) الحرية في إيجاد أحكام -بل هو واجب عليهم- وهو أمر يفرضه العصر الحالي خاصة وقد توقف الاجتهاد مدة من الزمن جعل كثيرا من القضايا في حاجة للاجتهاد.

3. 1. 3. التقنين ينقل العلماء من النظر في الأحكام من خلال الكتاب والسنة إلى دائرة ضيقة كما يقول عمر سليمان الأشقر (1990م): "هي دائرة القواعد القانونية ويجعل النصوص الشرعية مجرد مصدر تاريخي للقانون الإسلامي المقنن". (ص 196)

لكن يرد عليه، بأن التقنين لا يكون محل نظر المجتهدين والعلماء بقدر ما يكون قيد التطبيق والسريان وأن نظر فيه، يكون في حدود ملاءمته لأحكام الشريعة ومبادئها، بينما النظر في نصوص الشريعة هو من باب الاستنباط والاستدلال والفرق واضح بين النظر في التقنين تقييما والنظر فيه استنباطا، و في ذلك يكمن الفرق بين تقنينات مصادرها وضعية وتقنينات مصادرها أحكام الشريعة الإسلامية، إذ الأولى تستلهم منها مبادئ ونظريات القوانين، بينما تقنين الفقه الإسلامي لا يكون مصدرا للنظريات والقواعد بل التقنين والنظريات والقواعد كلها تعود لمصدر واحد هو الوحي.

3. 1. 4. في التقنين حجر على مساهمة القضاء في وضع الأحكام: إن الفقه والقضاء يجب أن يتعاونوا في عملية الاجتهاد وهو المصدر المتجدد للأحكام، ومهمة الاجتهاد، وإن كانت عملية إلا أنها لا تنحصر عند العلماء النظريين بل يقوم فيها القضاة بدور أساسي، ألا وهو مساهمة القضاء في وضع الأحكام وتطور القوانين، وهو أمر ليس خاصا بالفقه الإسلامي، فمثله نجد النظام الانجلوسكسوني وإن اختلفا من حيث أن دور الفقه في الشريعة الإسلامية سابق على دور القضاء في ظهور الأحكام بينما هو يكون في النظام الأنجلوسكسوني لاحقا. (عطية، 1988م، ص 199)

لكن يرد على ذلك بما يلي: أن للاجتهاد مؤسسة علمية قائمة بذاتها في الفقه الإسلامي لا تتوقف عند عمل القضاة، بل هناك علماء وأساتذة باحثون، فضلا عن القضاة يعملون على البحث والاجتهاد للمسائل التي لا حكم لها.

3. 1. 5. التقنين يشوه الأحكام الشرعية: إن وضع الأحكام في قوالب محددة تفرضها السلطة الحاكمة في البلاد قد يؤدي إلى تشويه الأحكام الشرعية، واستغلالها من قبل الحكام وجعلها خادمة لمصالح خاصة على حساب المصالح العامة بمعنى: "تسييس التشريع". (عبد الجواد، 1977م، ص 80)

ويرد: بأنه أمر كما لا يستبعد قيامه مع التقنين، لا يستبعد قيامه مع الاجتهاد إذ انه الذي يضع التقنين

هو المجتهد، وهذا الأخير إما أن يكون موضوعيا في اجتهاده وهو أمر مطالب به، ومن ثم يكون كذلك عند وضعه للتقنين وإما العكس.

3. 1. 6. في التقنين الزام ولي الأمر برأي واحد: والأصل أن لا إلزام مع اجتهاد القاضي، الذي هو شرط في التولية.

ويرد الملاحظ أن الفقهاء يذكرون شرط الاجتهاد؛ وإن لم يصرحوا بمسمى الإلزام إلا أنهم يقولون بصحة تولية المقلد ملزم بالقضاء وفق مذهبه، فقالوا: أن القاضي مأمور بالحكم بالحق، والحق ما يعتقده صحيحا سواء كان الاعتقاد عن طريق الجهد والنظر أم عن طريق الاقتناع برأي إمام والعلم بمذهبه. (مذكور، 1969، ص 379). وهو أمر كما قال الماوردي (د ت): "إن كانت السياسة تقتضيه فأحكام الشرع لا توجهه". (ص 132)

والإلزام بالأحكام يتصرف به ولي الأمر بما تخوله له قاعدة "المصالح" والقول بأن في الإلزام ما يعارض أحكام الشريعة وأن الشارع وهو يدرك تعلق الأمر بأموال الناس وأعراضهم ومدى خطورة هذا الأمر ومع ذلك لم ينص على الإلزام، قول مردود إذ أن الشريعة نصت على الأحكام المتعلقة بحفظ الأموال والأعراض بالقطع وهي أحكام ملزمة في نفسها، أما الاجتهادية فتندرج ضمنها الأحكام التعزيرية وتقديرها من صلاحية ولي الأمر وما يصدره في ذلك ملزم.

3. 1. 7. التقنين ينافي مبدأ حرية العقيدة: حيث جرى العمل على أن لأهل الذمة حرية الاختيار بين الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية أو إلى قوانينهم، خاصة في مجال الأحوال الشخصية وهو أمر يجد أساسه من مبدأ حرية الاجتهاد؛ والتقنين يجعل الناس كلهم خاضعين لقانون واحد دون تمييز بينهم.

ويرد على ذلك بأن التقنين عند تطبيقه يراعي فيه مبادئ سريانه من حيث الزمان أو من حيث المكان، وهو من حيث المكان يقابل مبدأ شخصية القوانين والذي يعني، "سريان القاعدة القانونية في دولة معينة على الأشخاص التابعين لها حتى ولو كانوا خارج حدود إقليمها وعدم سريانها على الأجانب حتى ولو كانوا مقيمين في إقليمها". (كيرة، 1984م، ص 325) وهو مبدأ يبدوا جليا في مسائل الأحوال الشخصية خاصة و كذلك ما تتعلق بسيادة الدولة وسلامتها فمادام الأمر يتعلق بسلامة الدولة فلها الحق في إجراء قوانينها على رعاياها خارج حدود إقليمها وعلى الأجانب المقيمين في حدود إقليمها.

وهذا وسمة الجمود التي يتسم بها تقنين الأحكام، هو أمر واقع فعلا، لكن يمكن استدراكه بمراعاة العموم والمرونة عند صياغة المواد القانونية وخضوع التقنين للمراجعة والتنقيح دوريا.

3. 2. الآثار الإيجابية للتقنين على حرية الاجتهاد.

لأن تقنين الفقه الإسلامي كان يقوم على فكرة تيسير عمل القضاة، فإنه بذلك لا يعارض حرية الاجتهاد ولا يحجر على المجتهدين، بل اعتبر وسيلة بعث الفقه الإسلامي والطريق الأوفر لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ويتجلى ذلك من خلال:

3. 2. 1. تيسير البحث عن الأحكام في الفقه الإسلامي: فضخامة الموروث الفقهي في الفكر الإسلامي وكثرة الآراء والأحكام وتشعبها بالنسبة للمسألة الواحدة في المذاهب المختلفة بل في المذهب الواحد، تجعل العثور على حكم الشريعة الإسلامية صعبا وطويلا، والتقنين يساعد القاضي في العمل وفق الحكم الواجب التطبيق ويوفر له عناء البحث عنه في المراجع العديدة، التي قد لا يجدها وإن وجدها حالت كثرتها دون اضطراره عليها فيصعب عليه فهمها واختيار الحل المناسب من بين الآراء المختلف فيها. (العطار، دت، ص149)

3. 2. 2. الحد من كثرة الأهواء والحيل: لأن التقنين يجعل الأحكام مضبوطة ومعلومة ويحد من كثرة الأهواء والحيل في المعاملات زيادة على ضعف المستوى القضائي لغياب شرط الاجتهاد في القضاة. ورد ذلك: بأن غياب المجتهدين في القضاة يستدرك بالاهتمام بتكوين قضاة مجتهدين، وأن الأصل أن الاجتهاد شرط في التولية في القضاء، وغيابهم استثناء عن الأصل، والقول بالتقنين يجعل الاستثناء قاعدة ويكسر استبعاد ذلك الشرط. (أبو زيد، ص65)

لكن وإن سلمنا بذلك، إلا انه تبقى كثرة القضايا التي تعرض للمحاكم، عائقا أمام المجتهدين من القضاة كذلك، إذ أنه لا يخفى أن القاضي في العصر الحالي مطالب أن يفصل في قضايا عديدة وكثيرة في زمن معين ومحدد لتعلق مصالح الناس بها.

3. 2. 3. إبعاد الشبهة عن القضاة: إن التقنين يبعد عن القاضي الشبهة، فهو أنفى للتهمة وأرضى للخصوم وإسناد أمر الفصل في القضايا إلى اجتهاد القاضي المحض دون أن تكون هناك قواعد محددة يعرفها المتقاضون ويستند عليها القاضي، يثير في نفوس الخصوم الشك في شرعية ونزاهة تلك الأحكام في عصر خربت فيه الذمم وضعف الوازع الديني.

3. 2. 4. تنظيم المسائل والأحكام: إن تقنين الفقه هو تنظيم لمسائل الأحكام وتنسيقها تنسيقا جديدا ومحكما بالترتيب والنظام، وهو أمر لا ترده شريعة الإسلام بل هو مقتضى حرصها على إيصال الحقوق إلى أهلها بالعدل؛ وبه يخرج التقنين "من حيز الجواز إلى حيز الإيجاب والاحتكام". (المرير، 1951م، ص100)

3. 2. 5. توحيد القضاء: فالآراء الفقهية في المسألة الواحدة متعددة، أو حتى تلك التي ليست لها حكما ويرجع فيها إلى اجتهاد القاضي، فيها اختلاف ينتج عنها اختلاف الأحكام بين المحاكم في الدولة الواحدة، بل في المحكمة الواحدة وهو أمر يثير البلبلة والشكوك بين أفراد الأمة، إذ بينما يقضي قاض بالبراءة يقضي زميله في نفس القضية وبنفس المحكمة بالإدانة "وهذا أمر يهدر الثقة بالمحاكم". (الزحيلي، 1987م، ص26)

3. 2. 6. الشريعة نصت على رفع الحرج ودفع المشقة: وتلك غاية التقنين (الإلزام) والهدف منه. إذا فالقول بالإلزام في حق القاضي على خلاف الأصل، فذلك في القاضي المجتهد أما في غياب قضاة مجتهدين فإن الإلزام يصبح ضرورة هذا والذين قالوا بجواز الإلزام ومشروعية التقنين قالوا ليس معنى ذلك

إهدار كل حق للقاضي في الاجتهاد والقضاء على سلطته التقديرية إنما تقييد لسلطة مطلقة. (القاسم، 1966، ص32)

هذا التقييد سببه تعذر وجود قضاة مجتهدين في هذا العصر وليس معنى ذلك خلو العصر من المجتهدين، بل تمثلت صفة الاجتهاد في علماء الشريعة تجمعهم الهيئات والمجامع الفقهية العلمية؛ وليس في التقنين حجر على اجتهاد القاضي وعمله إذ أنه يعود إليه تحقيق الملاءمة بين النص والواقعة، كما يعود إليه تفسير النصوص، ثم إنه في كثير من الأحيان يترك مجال للقاضي يحكم فيه بين حدين أقصى وأدنى، أضف إلى ذلك فإن التقنين تأتي مواده صياغة لقواعد عامة في مواد مرنة وبذلك يترك للقاضي مجالاً للاجتهاد، فيجمع هنا بين حرية القاضي ومميزات التقنين.

ثم إن الأخذ بنظام درجات التقاضي يؤمن حالة الخطأ لدى القاضي فيكون في الاستئناف فرصة الاستدراك عليه بالتصحيح لا من حيث الوقائع فحسب بل في استظهار القاعدة القانونية وتفسيرها، ثم يكون المرجع الأعلى أمام محكمة النقض أو المحكمة العليا والتي تتخصص في معالجة الخطأ في تطبيق القانون (عطية، ص 58-60) كما أنه تصدر عنها مجالات تختص في اجتهاد القضاء.

4. الخاتمة

إن التقنين بمزاياه وعيوبه متعلق بعمل القاضي، وكيفية النظر في الخصومات والفصل فيه، وهو أمر اقتضته ظروف الأمة الإسلامية في العصور المتأخرة، فكثرة النزاعات وكثرة القضاة مع تعذر تحقق شرط الاجتهاد فيهم، ناهيك عن بعد كثير من دول الإسلام عن الاحتكام إلى شريعة الغراء عند صياغة قوانينها والفصل في المنازعات، جعل تقنين الفقه الإسلامي ضرورة عملية تيسر عمل القضاء وليس فيها ما يعارض الاجتهاد الفقهي. ويؤيد ذلك ما يلي:

- وجود الاجتهاد الجماعي، الذي يعمل على جعل المستجدات وما تتطلبه من أحكام وظيفته الأولى، بينما التقنين هو مسألة تنظيمية يرجع إليها القضاة، وليس في ذلك تعطيل لعمل الاجتهاد ولا حجر على الفقهاء.

- طبيعة الأحكام الشرعية تظهر أن القطعي منها غير قابل للاجتهاد قنن أم لم يقنن، فأُنصبت الميراث، وتحريم الربا، وغيرها من المسائل القطعية لا يمنعها ولا يجيزها تقنين، وإنما الخلاف حول ما كان فيه سعة بين المذاهب الفقهية واختلاف، ثم إن ظهور الاجتهاد الانتقائي، كان مرتبطاً أساساً بظهور التقنين وهو عمل معتبر بشروطه، يجعل أحكام الشريعة الإسلامية المرجعية الوحيدة في حياة المسلم.

- الموروث الفقهي الذي تزخر به أمتنا يكون التقنين أحد الوسائل الاستفادة منه والانتفاع بما تركه لنا أسلافنا بما يتوافق مع متطلبات العصر ومتغيراته.

- تبين لنا مما سبق أن ميزة تقنين الفقه الإسلامي الأولى هي تسهيل عمل القضاء والتسيير ورفع الحرج وهو مقصد من مقاصد الشريعة السامية.

5. قائمة المراجع:

- الأشقر، عمر سليمان (1990)، تاريخ الفقه الإسلامي. قصر الكتاب الجزائري.
- الأمدي، أبو الحسن علي بن بن سالم (دت)، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي، بيروت ج4.
- البدرابي، عبد المنعم (1966 م) المدخل للعلوم القانونية. دار النهضة العربية، بيروت.
- بكر بن عبد الله أبو زيد (1983م). التقنين والإلزام. ط2 دار الهلال، الرباط.
- تناغو، سمير عبد السيد (1984م) ، النظرية العامة للقانون. منشأة المعارف، الإسكندرية.
- جماعة من كبار اللغويين العرب (1989 م)، المعجم العربي الأساسي. لاروس (Alesco)، المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم (Unesco).
- ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري (1347 هـ).، المحلي بالآثار في الفقه. تحقيق: احمد محمد شاكر، الطباعة المنيرية، مصر. ج9.
- الدهلوي، الشاه ولي الله (دت) ، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية - القاهرة.
- الرازي فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر (1418 هـ - 1997م)، المحصول: تحقيق: طه جابر فياض، ط3. مؤسسة الرسالة. ج6.
- الرازي، محمد أبي بكر (1415 هـ - 1985 م) مختار الصحاح. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الزحيلي، وهبة (1408 هـ - 1987م) جهود تقنين الفقه الإسلامي. ط1، مؤسسة الرسالة، دب.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل (دت) ، المحكم المحيط الأعظم في اللغة. ط1، تحقيق: مراد كامل، معهد المخطوطات جامعة الدول العربية. ج6.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (1417هـ - 1997 م) ، الموافقات. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية. ج5.
- الشاوي، توفيق (1413هـ-1992م) ، فقه الشورى والاستشارة. ط2 ، دار الوفاء للطباعة و النشر، المنصورة، مصر.
- الشرفي، عبدالمجيد السوسوة (1418 هـ - 1998 م) ، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي. ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (1419 هـ - 1999م) ، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أحمد عزو عناية ط1 ، دمشق - دار الكتاب العربي. ج2
- صده، عبد المنعم فرح (1978 م) ، أصول القانون. دار النهضة العربية، بيروت.
- ابن عابدين، محمد أمين (دت) ، مجموعة رسائل ابن عابدين (عالم الكتب) ج2.
- عبد البر، محمد زكي (1407 هـ - 1986 م) ، تقنين الفقه الإسلامي - المبدأ ، المنهج ، التطبيق. - ط2،

- دار إحياء التراث الإسلامي، قطر.
- عبد الجواد، محمد (1411هـ-1991م)، بحوث في الشريعة الإسلامية، تقنين الشريعة. منشأة المعارف، الإسكندرية.
 - عبد الجواد، محمد (1397هـ، 1977م)، بحوث في شريعة الإسلامية والقانون. مطبعة الجامعة والكتاب الجامعي، القاهرة.
 - العطار، عبد الناصر توفيق (دت)، مبادئ القانون. مطبعة السعادة، مصر.
 - العطار، عبد الناصر توفيق (دت)، مدخل لدراسة القانون و تطبيق الشريعة الإسلامية. ط1، دار النهضة العربية، القاهرة.
 - عطية، جمال الدين (1988م)، النظرية العامة للشريعة مطبعة المدينة المنورة.
 - عطية جمال الدين (شوال ذي الحجة 1397هـ أكتوبر ديسمبر 1977م)، "مسألة تقنين الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ" مجلة المسلم المعاصر العدد 12. ص57.
 - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى (1413هـ - 1993م)) تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية الطبعة 1.
 - أبو الفتوح، أبو المعاطي (جمادي الثانية 1412 هـ، جانفي 1992 م). "تقنين الأحكام الشرعية" مجلة العلوم الإسلامية، عدد 3، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. الجزائر.
 - الفيروز الأبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (2008م) القاموس المحيط. دار الفكر، بيروت.
 - القاسم، عبد الرحمن (1966م)، الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية. ط1، مطبعة المدني، مصر.
 - ابن قدامة المقدسي، موفق الدين (1393 هـ - 1973م)، المغني. دار الكتاب العربي، بيروت. ج 11.
 - القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ط1، دار القلم، الكويت، 1417هـ - 1996م
 - كيرة، حسن (1984م)، المدخل إلى القانون. منشأة المعارف الإسكندرية.
 - الماوردي (دت)، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، مصر.
 - المحمصاني، صبحي (1981م)، الأوضاع التشريعية في البلاد العربية - ماضيها و حاضرها - ط4 دار العلم للملايين.
 - مدكور، محمد سلام (1425 هـ - 2005 م)، الاجتهاد والقضاء في الإسلام. دار الكتاب الحديث، القاهرة.
 - مدكور، محمد سلام (1389هـ - 1969م)، المدخل للفقہ الإسلامي - تاريخه و مصادره و نظرياته العامة - ط4، دار النهضة العربية، القاهرة.
 - المرير، محمد (1951م)، كتاب الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية. منشورات معهد الجنرال فرانكو للأبحاث العربية الإسلامية، تطوان، المغرب.

- ابن منظور، جمال الدين (دت) ، لسان العرب. دار المعارف، دب. ج.5.
- النبهان، فاروق (ذو الحجة 1403 أكتوبر تشرين الأول 1983) "المجمع العلمي للفقه الإسلامي" ج.2، العدد 299، مجلة العربي. مصر.
- الهيروني، نصر (1301 هـ)، الحاشية على القاموس المحيط. ط3، المطبعة الأميرية، مصر. ج. 4 .
- وزارة الأوقاف المصرية (1410هـ-1990م). ، موسوعة الفقه الإسلامي. دار الكتاب المصري، القاهرة. ج.1.

شمس وظلال «محورية العشق وأبعاده الاستيعابية»

— قراءة تحليلية في منظومة منطق الطير لفريد الدين العطار —

Sun and Shadows “Axial Love and Its Absorptive Dimensions”

- Analytical Reading in the system of logic of the bird by Farid Al-Din Al-Attar-

د / معمر قول *

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية، جامعة الوادي (الجزائر)

koulkoul6@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/05/02 تاريخ القبول: 2021/07/25 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: يُعتبر الإنسان محورا رئيسا في الخطاب الصوفي عموما والفارسي خصوصا، إذ هو محلّ الخطاب الإلهي، لذا حاول المتصوفة أن يصوغوا خطابا جامعا مُستوعبا للإنسان بألوانه وأعراقه وأجناسه وألسته وملله المختلفة، ولطالما شكلت هذه التباينات حاجزا أمام التواصل الإنساني، لذا حاول متصوفة فارس عموما والعطار خصوصا في منظومته منطق الطير أن يصوغوا خطابا محوريا استيعابيا يمكنه أن يكون كالمركز بالنسبة للدائرة، ولما كانت الروح موطننا مُشتركا لجميع الإنسانية كانت المحبة والعشق هما رأس الخيط، فمادام المعشوق واحدا وهو الحقّ كانت الطرق إليه متعددة، وهذا التعدد لا يقدر في الوحدة بل يؤكد، فإن فرقت الوسائل بينهم فقد جمعهم عبير المعشوق ومحبه، وهذا ما يتجلى بشكل كبير في خطاب فريد الدين العطار ومتصوفة فارس أمثال العطار والرومي وسعدي وحافظ الذين اعتبروا أن الاختلافات بين البشر ما هي إلا ظلال متحوّلة وأن المحبة والعشق شمس خالدة. من هذا المنطلق تحاول هذه الورقة معالجة فكرة العشق ومركزيته في منظومة منطق الطير لفريد الدين العطار النيسابوري ودورها في استيعاب الآخر.

الكلمات المفتاحية: العشق؛ الشمس؛ الظلال؛ التعدد والوحدة؛ العطار؛ متصوفة فارس.

Abstract: The human being is considered a main issue in the Sufi discourse generally and Persian in particular, as it is the place of the divine discourse, so the Sufis used to formulate a comprehensive discourse that accommodated man with his different colors, races, tongues and deities. His system is the bird's logic that they formulate a central and accommodating discourse that can be like the center for a circle. Since the soul is a common home for all humanity, love and adoration are the head of the thread. So, as long as the lover is one and he is the truth, the paths to it are multiple; this multiplicity does not undermine unity but rather confirms it. The means between them were brought together by Abir Al-Ma'shouq and his love, and this is clearly evident in the speech of Farid Al-Din Al-Attar and the Sufis of Faris such as Al-Attar, Al-Rumi, Saadi and Hafez, who considered that the differences between human beings are nothing, but transforming shadows and that love and love are an eternal sun. From this point of view, this paper attempted to express the idea of love and its centrality in the logic of the bird by Farid Al-Din Al-Attar Al-Nisaburi and its role in assimilating the other.

Keywords: The love; the sun; shadows; plurality and unity; attar; Persia mystics.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

يعتبر الإنسان محورا رئيسا في الدراسات الصوفية العرفانية، إذ حاولت مختلف الخطابات بمختلف تجلياتها محاولة رسم طريق العروج نحو الكمال وربط الأجزاء بكلها والقطرة ببحرها، هذه الرحلة ما كان لها أن تتم لولا إشعال فتيل الحب والعشق في قلب الإنسان فتتحرك روحه وتضطرب بحثا عن معشوقه وكله الذي انفصل عنه، والعشق بهذه الصورة هو فوق كل الأطر والحواجز العرقية والمذهبية والجغرافية، وهذه المرتبة التي نالها العشق لسمو المعشوق، فالكلّ طالب للحقّ، وإنما الاختلاف في المسالك والطرق، فيغدو المعشوق هنا بمثابة الشمس بينما تتحول بقية المطالب (لون - جنس - عرق - لسان ...) إلى ظلال وحجب قد تكون حاجزا أمام الوصول إلى المعشوق وإدراك جماله وجلاله، ولما كانت هذه الأخيرة حاجزا أمام المعشوق كانت كذلك أمام التواصل الإنساني فوحدة المعشوق تقتضي وحدة العاشقين فالشوق واحد والقلب واحد وعبير المعشوق أيضا واحد، إنما الاختلاف في طريق الوصول فقط، فواحد طريقه البحر وآخر من الشمال وثالث من الجنوب، وهكذا وعند الوصول تدرك تلك الأجزاء أن اختلافها كان وهميا، فمحور الدوران هو العشق، ولما كان محورا كانت جميع الأجزاء متصلة رغم وهم انفصالها.

هذه الفكرة المحورية كانت بذرة لتجسير العلاقات بين أصحاب الملل المختلفة وتحقيق العيش المشترك بأفاق إنسانية، ونلمس هذا الأفق الاستيعابي لكل التمثلات المليية والمذهبية في خطاب متصوفة فارس خلال القرن السابع والثامن الهجريين، من أمثال الرومي والعطار وحافظ وسعدي الشيرازيين، وأبرز تجلي لهذه الفكرة كان مع فريد الدين العطار، من خلال فكرة مركزية ووحدة موضوعية كانت محور خطابه وهي فكرة العشق، لذا اعتبرناه في هذه المداخلة شمسا، بينما تغدو مختلف الخصائص والميزات الأخرى (لسان-لون-معتقد-عرق) مجرد ظلال متحولة.

وعليه يمكن أن تُساهم هذه الرؤية في إرساء قيم التعايش والسلام في ظل التصادمات الوهمية المكرسة.

1.1. إشكالية الدراسة:

تتمحور إشكالية الدراسة في التساؤل المركزي التالي:

ما مفهوم العشق عند فريد الدين العطار؟ وإلى أي مدى يُمكنه أن يُسهم في استيعاب الآخر المذهبي والمليّ؟

ومن رحم هذه الإشكالية تتفرّع التساؤلات الجزئية التالية:

- من هو فريد الدين العطار؟ وما مضمون منظومته منطق الطير؟ وما موقع فكرة العشق فيها؟ .

1.2. أسباب اختيار الموضوع:

يمكن حصر الأسباب التي دفعني لاختيار هذا الموضوع في النقاط التالية:

- الحضور القوي لفكرة العشق عند متصوفة فارس ومضمونها القيمي وبعدها الوظيفي. إذ تقابل هذه الفكرة من حيث حقيقتها فكرة الإخلاص في الأقوال والأعمال، وهو ما نفتقر إليه في حياتنا كلها.

- الانسداد الذي تحياه الإنسانية وطغيان خطاب الكراهية والإقصاء، رغم وجود عوامل الوحدة المتمثلة في الجانب العقدي، إلا أن الواقع شيء آخر، وهو ما يدفعنا للبحث بعمق داخل الطبيعة الإنسانية نفسها، وذلك باستشارة أشواق الروح والقلب وتذكير الإنسان بعالم الميثاق والربوبية والتوحيد الذي أخذه الله على عباده، حتى تعود الأرواح والقلوب إلى صفائها الأول، وهذه العودة هي بفعل العشق نفسه الذي يجعل الأجزاء طالبة لكلها الذي انفصلت عنه.

3. أهداف الدراسة:

نسعى من خلال هذه الورقة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- التعريف بفريد الدين العطار ومنظومته منطق الطير
- الوقوف على معنى العشق في التراث الصوفي عموماً والفارسي خصوصاً
- إبراز أثر متصوفة فارس في الأدب الغربي تأكيداً لإشكالية الورقة "استيعاب الآخر"

4. منهجية البحث :

مما يتناغم والإشكالية المطروحة اعتماد المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي، وذلك باستلهاهم آراء فريد الدين العطار من خلال منظومته منطق الطير، ومحاولة تحليلها بالرجوع إلى مصادر التصوف الإسلامي، وبيان آفاقها وأبعاده في احتواء الآخر واستيعابه على اختلافه الملمّي والمذهبي.

5. خطة البحث :

المطلب الأول: مدخل مفاهيمي

فرع 1: مفهوم التصوف

فرع 2: ترجمة فريد الدين العطار ومنظومته منطق الطير

المطلب الثاني: مفهوم العشق ومنزلته وأبعاده الاستيعابية عند فريد الدين العطار

فرع 1: مفهوم العشق الفارسي وأبعاده الاستيعابية وأثره على الأدب الفكري الغربي

فرع 2: مفهوم العشق وأبعاده الاستيعابية:

خاتمة: خلاصة مركزة من ظلال التعدد إلى شمس الوحدة

2. المطلب الأول: مدخل مفاهيمي

إنّ الحديث عن محورية العشق في منظومة فريد الدين العطار النيسابوري (منطق الطير) تَعامُلٌ مباشر مع نص صوفي عرفاني له مكانته في التراث الصوفي، مما يجعل الوقوف مع مُصطلح التصوف مطلباً منهجياً، فلما كان التصوف سيرا قلبياً إلى الله جاءت منظومة منطق الطير متناغمة مع هذا السير من خلال

الرحلة التي رسمها فريد الدين العطار على ألسنة الطيور التي تُعتبر رمزا للنفوس البشرية.

2. 1. فرع 1: مفهوم التصوف

البحث في مفهوم التصوف له منحان منحي فيلولوجي (لغوي) متعلق بأصل كلمة صوفي ومتصوف وزمن ظهور المصطلح، والمنحي الآخر متعلق بالدلالة الاصطلاحية للتصوف الإسلامي كما وضعها أساطين التصوف.¹

2. 1. 1. لغة: تضاربت الأقوال قديما وحديثا في أصل الكلمة - الصوفي - وأبرز الاشتقاقات التي ذكرت في هذا الباب هي كالاتي: أنه مشتق من الصوف تارة ومن الصفاء، ومن الصف الأول، ومن أهل الصفة وإلى رجل اسمه صوفة، وإلى صوفة القفا، وإلى الصوفانة (نبتة بالصحراء)، وإلى الكلمة اليونانية سوفيا.²

وأمام هذا الإشكال ذهبت أغلب مصادر التصوف الأولى إلى أن الاشتقاق الأقرب الذي أخذت منه الكلمة هو الصوف، وإن كان القشيري يرى رأيا آخر يُدفع به كلُّ اعتراض عن هذه المسألة بقوله: " وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب..."³

2. 1. 2. اصطلاحا: إن الوقوف على معنى التصوف من الناحية الاصطلاحية دخول في عمق التجربة الصوفية، إذ قصارى ما انتهت إليه مختلف التعريفات هو التعبير عما اختلج في الصدر، مما كابده وشاهده من سلك طريق الحق عز وجل ولاحت عليه منه الأنوار، وهو ما يفسر ذلك التعدد والتنوع في التعاريف الاصطلاحية للتصوف الإسلامي، لذا يشير الشيخ زروق الفاسي في قواعده إلى هذا الأمر بقوله: " وقد حُدَّ التَّصَوُّفُ ورسم وفتر بوجوه تبلغُ الألفين مرجعها كلها لصدق التَّوجُّه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه والله أعلم."⁴

ونجد الإمام القشيري - عمدة أهل التصوف - يفسر لنا هذا الثراء في المعنى بعبارة دقيقة: " وتكلم الناس في التَّصَوُّف ما معناه؟ وفي الصَّوْفِي من هو؟ فكلُّ عبَّر بما وقع له..."⁵

وسنكتفي بذكر تعريف واحد يكون فرشته وتوطئة لدراستنا عن العطار، وهو تعريف الجنيد، وقد ذكرت مصادر التَّصَوُّف أقوالا عدّة له، منها قوله في جوابه عن معنى التصوف: " هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلُّق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع رسول الله ﷺ في الشريعة."⁶

ومن أقواله أيضا في حديثه عن الصوفي الحقيقي وصفاته وأخلاقه حيث مثل له: " بالأرض التي يُطرح عليها كلُّ قبيح ولا يخرج منها إلا كلُّ مليح، وبالأرض التي يطؤها البُرّ والفاجر، وبالسحاب الذي يُظلل كلُّ شيء وبالمطر يسقي كل شيء."⁷

إن هذه المعاني التي حدّ بها الإمام الجنيد التصوّف تحمل مضامين إنسانية، فالتعريف الأول جمع فيه بين تصفية الباطن التي تُثمر تغيير الصفات الطبيعية وهي قوَى النفس الغضبية والشهوانية، وإخماد الصفات البشرية يكون بإطفاء نار شهوتها وإسكات صوتها، وهو ما تضمنته منظومة العطار في حديثه عن الطيور (النفوس البشرية)، ومما يُلاحظ أيضا من خلال التعريف الثاني تلك الأوصاف التي قدّمها الجنيد عن الصوفي (الأرض - السحاب - المطر) فهو توظيف وتوصيف جميل، إذ أنّ اجتماع هذه الأوصاف أو المقدمات طريق للحياة المتجلية في الزرع والنبات وال عمران والخير الوفير، وهذا حال الصوفي نفاع لغيره وأتمته ووطنه يبنى ولا يهدم، وفي هذا يقول الرسول ﷺ « الْمُؤْمِنُ كَالْغَيْثِ »⁸، وقوله ﷺ: « خير الناس أنفعهم للناس »⁹، وهذا المعنى الذي قدّمه الجنيد يُعتبر فكرة مركزية عند العطار في منظومته منطق الطير. -وسياتي بيانه لاحقا- .

2. 2. فرع 2: ترجمة فريد الدين العطار ومنظومته منطق الطير

أشار الأستاذ بديع محمد جمعة في دراسته منظومة العطار "منطق الطير"، إلى ملاحظة مهمة تتعلق بحياة العطار: "إنّ الغموض يكتنف سيرة العطار، ويلقي بظله على كل جانب من جوانب حياته، ويمتدّ هذا الغموض إلى اسمه ولقبه وكنيته..."¹⁰

ولعلّ هذا الغموض كون العطار لم يكن كثير الرحلات، فقد قضى جلّ حياته في نيسابور مُشتغلا بالتأليف، وقد كتبت له الشهرة من خلال ما خلفه من آثار، كما أنه لم يدون سيرة حياته بيده، بل حتى تلاميذه لا نجد ذكرا لهم ولصلتهم بأستاذهم فيما خلفه العطار من آثار.

1. اسمه ومولده: اسمُ العطار هو محمد، وهذا ما ذكره عن نفسه في منظومته، جاء في معرض نعتة لسيد المرسلين محمد ﷺ متوسلاً به: "وبحقّ المشاركة في الاسم"¹¹، أي محمد، وفي موضع آخر يقول: "اسمي محمد، ولقد ختمت هذه الطريقة أيضاً مثل محمد ﷺ"¹²، أمّا لقبه فيكاد يتفق من ترجم له على أنّه "فريد الدين العطار"¹³

أما تاريخ مولده فمختلف فيه ولم يجزم بذلك أحد ممّن ترجموا له، وما اختيار تاريخ دون الآخر إلّا ترجيح، فيذهب ناجي القيسي في بحثه عن العطار أنّ ولادته كانت ما بين سنتي 528 هـ/ 536 هـ.¹⁴ ويرى الأستاذ محمد بديع جمعة أنّ مولده كان بين سنتي 545 هـ/ 550 هـ، متابعا في ذلك رأي المستشرق إدوارد براون.¹⁵ وقد رجّح محمد يونس بعد نقده وتحليله لمختلف الآراء الواردة أنّ ولادته كانت سنة 540 هـ.¹⁶

2. نشأته وآثاره: نشأ العطار على الورع والتقى والصّلاح، فقد كان والداه صالحين ورعين، ورث عن والده مهنة العطار، كانت والدته تُسمّى برباعة الثانية، بقيت تسعة وعشرين عاماً تلبس حقيير الثياب وتقوم اللّيل دعاء وبكاء، وكان والده من مريدي الشيخ الصوفي قطب الدين حيدر.¹⁷

عاش العطار حياته الأولى في نيسابور وشادياخ في أحضان أسرة جعلته كريماً محباً للعلم¹⁸، أحبّ

العطار الطريق الصوفي، وهذا ما سجّله في مقدّمة كتابه "تذكرة الأولياء" حول بواعث تأليفه للكتاب فيقول عن ذلك: "وكانت لجماعة من المحبّين رغبة إلى ذكر أقوالهم وأفعالهم، وكان لي أيضًا ميلٌ شديدٌ إلى هذا المعنى"¹⁹، وقال أيضًا في باعثٍ آخر: "هو أنّ لي قلبًا لا يميل بعد كلام الله وحديث الرسول ﷺ إلى غير كلام المشايخ، ولا أريد تعاطي غيره، لأنّ كلماتهم مملوءة من ذكر الحبيب ونعوته وأوصافه، والإرشاد إليه والإخبار عنه والمحبُّ لا يريد سوى هذا."²⁰

أما عن آثاره فقد خلف العطار أعمالًا من أبرزها:

1- تذكرة الأولياء، 2- إلهي نامه، 3- خسرو نامه، 4- مختار نامه، 5- منطق الطير، 6- أسرار نامه، 7- بند نامه، 8- الديوان، 9- مصيبت نامه²¹، وهذه المؤلفات كلها منظوم وليس فيها إلا كتاب نثري واحد وهو تذكرة الأولياء، أما يتعلق بمنطق الطير الذي هو موضوع دراستنا فستكلم عنه لاحقًا.

3. منظومة منطق الطير

تُعتبر المنظومة من أعظم ما نظم في الأدب الفارسي، واسمها مقتبس من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ (النمل: 16)، وهي حكاية رحلة بحث قامت بها مجموعة من الطيور للاتصال بالسيمرغ²²، مرورًا بديانٍ سبع تحقيقًا للفناء²³، وتفوق أبيات المنظومة أربعة آلاف وسبعمائة بيت على وزن بحر الزمل، وقد تمّ الانتهاء من نظمه عام 583 هـ، وهو أصحُّ التواريخ²⁴.

3. المطلب الثاني: مفهوم العشق ومنزلته وأبعاده الاستيعابية عند فريد الدين العطار:

3.1. فرع 1: مفهوم العشق الفارسي وأبعاده الاستيعابية وأثره على الأدب الغربي

إن الحديث عن تأثير متصوفة فارس في حقل الدراسات الأدبية عموماً وفي الأدب الغربي خصوصاً تأكيداً للإشكالية التي أردت معالجتها في هذه الورقة، فالحمولة القيمية للتراث الصوفي الفارسي ومضامينها الإنسانية تأكيداً لمركزية الإنسان في فكرة العشق باعتباره جزء يسعى للاتصال بكله من جهة، وتأكيد لاستيعاب النص الصوفي الفارسي الآخر الملمّي باعتبار الروح موطناً مشتركاً ورأس خيط يجمع جميع الأجزاء على اختلافاتها وتبايناتها، لذا فالتعبير بالتأثير تأكيداً ضمنياً للاستيعاب.

ولما كان الأدب الفارسي من الآداب العالمية التي تحتل مكانة مرموقة بين الآداب العالمية بسبب غناه وثرائه وتنوعه، مما جعله محل اهتمام كبير من طرف الدارسين الغربيين، إما عن طريق الترجمة أو الدراسة وإما عن طريق الاقتباس والمحاكاة.²⁵ وهو ما يؤكد ذلك التأثير القوي لأعلام التصوف الفارسي في الغرب مثل ما يتجلى مع الشاعر الألماني جوته (ت 1832م) في ديوانه الشعري (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) الذي يفتتحه بالحديث عن الهجرة وسحر الشرق، ويدي إعجابه وتأثره الكبير بالشاعر الفارسي حافظ الشيرازي (ت 792هـ): بقوله: "الشمال والغرب والجنوب تتحطم وتتناثر والعروش تتل والممالك

تُنزع وتضطرب فلتهاجر إذن إلى الشرق الطاهر الصافي كي تستروح جو الهداة والمرسلين، هنالك حيث الحبّ والشرب والغناء، سيعيدك ينبوعُ الخضر شابا من جديد، إلى هنالك حيث الطهر والحق والصفاء، أودّ أن أقود الأجناس البشرية حتى أنفذ بها إلى أعماق الماضي السحيق حين كانت تلتقي من لدن الربّ وحي السماء بلغة الأرض دون تحطيم الرأس بالتفكير... أي حافظ! إن أغانيك لتبعث السّلوى إبان المسير...²⁶

كان السحر الكبير للشرق أثر كبير على اتجاه جوته إلى الأدب الفارسي، لذا يرى عبد الرحمن بدوي أن إعجابه بالأدب الفارسي لا يعادله شيء من جميع الآداب الشرقية، حيث أقبل يقرأ كلّ ما تُرجم منه.²⁷ ونجد حضورا من نوع خاص لمولانا جلال الدين الرومي (ت 672هـ) شاعر الصوفية الأكبر الذي كانت أشعاره حقلا خصبا لمختلف الدارسين والباحثين الغربيين بدء من المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون الذي كرس حياته لترجمة مثنوي جلال الدين الرومي إلى الانجليزية، ويُسجل إعجابه الشديد بالرومي قائلا: "من شاء أن يقرأ أسرار الصوفية غير مشوبة بالمسائل الكلامية ولا مُغلّفة بالدقائق الغيبية الميتافيزيقية فليرجع إلى العطار وجلال الدين الرومي."²⁸

وهذا كلام في غاية الدقة والعمق وهو إشارة إلى المنحى الجديد الذي اصطبغ به التصوف حين ركز أساطينه على المُشترك الإنساني وجعلوا قيم المحبة والسلام والحوار محورا رئيسا لأعمالهم والاتجاه بالتصوف من المباحث النظرية التصورية إلى واقع التواصل والثقاف والتشارك ومدّ جسور التواصل مع الآخر (الملي والمذهبي).

ومن أبرز تجليات حضور مولانا جلال الدين الرومي في الدراسات الغربية تلك الأعمال الرائدة التي قامت بها المُستشركة الألمانية التي نقلت التعاليم الروحية الإسلامية من الشرق إلى الغرب السيدة أنيماري شيمل (1922م - 2003م)، إذ تُرجم هذا الإعجاب بالرومي في سيرتها الذاتية (حياتي الغرب شرقية) ففي فترة الحرب العالمية الثانية، كانت تعمل في مصنع هواتف بألمانيا وقد جمعت راتبها الشهري الأول وكان أول عمل تشتريه هو مثنوي جلال الدين الرومي، سنة 1941م.²⁹

وتُسجل هذا الإعجاب والتأثير في عملها المُتميز عن الرومي (الشمس المنتصرة) حيث هاجرت من ألمانيا عام 1945م "...كان المثنوي بمثابة البلسم المسكّن إبان الأيام الطوال..."³⁰

إن استحضار الخطاب المولوي عند السيدة شيمل في أتون الحرب والدمار استحضار للإرادة الإلهية وتذكير بالرحم الإنسانية التي دعا الرومي إلى مُراعاتها من خلال التأسيس لخطاب المحبة والسلام وهو الملمح البارز الذي أشارت إليه شيمل بقولها: "في كلّ زاوية من زوايا العالم الإسلامي وُجدَ أولياء وشعراء وقادة صوفية كبار، قادوا الناس في ظلام الكوارث السياسية والاقتصادية نحو عالمٍ لم يهدمه التغيّر، كاشفين لهم سرّ العشق القاسي ومُعلّمين إيّاهم أن إرادة الله المجهولة وحُبّه يمكن أن يتجلّيا في الشدّة والابتلاء أكثر منه في السعادة والرّخاء."³¹

أما شاعرنا فريد الدين العطار النيسابوري فقد كان له تأثير كبير على من جاء بعده خصوصا على مولانا الرومي، لذا نَبّه الباحث أحمد ناجي القيسي في دراسته عن العطار إلى خطأ يقع فيه كثير من الباحثين حين يجعلون الرومي على قمة هرم الأدب الفارسي، مبيّنا أن الذين انتهوا إلى هذا الحكم لم يقرأوا العطار بشكل جيد، ولا بد أن يُعاد النظر في هذا الحكم، فلولا العطار ما كان للبشر أن يستمتعوا بأثار مولانا الرومي.³²

وقد ترك العطار أثرا كبيرا في الأدب الغربي خاصة عند المُستشرق هلموت ريتز، في كتابه (بحر الروح) الذي خصّصه لتصوف العطار وشعره.³³

والصوفي الآخر الذي كان له حضور كبير في الدراسات الغربية سعدي الشيرازي (ت 691 هـ)، من أصحاب شهاب الدين السهروردي، صنّف من الكتب بوستان منظوم فارسي في الأخلاق، وكستان في الأدب مشهور بالكليات³⁴، ويشيد المُستشرق إدوارد براون بمكانة سعدي مبيّنا أن مكانته في الأدب الفارسي لم يفز بها أديب فارسي آخر ويُعتبر كتاباه گلستان و بوستان فاتحة الدراسات الأدبية، كما أن غزلياته لا يعلوها من حيث مكانتها الأدبية إلا غزليات مواطنه المعروف.³⁵

3. 2. فرع 2: مفهوم العشق وأبعاده الاستيعابية:

سنحاول حتى نسير بُخطى منهجية أن نفق أولا على دلالة العشق ورمزيته في الفكر الصوفي ثم نتقل إلى عرض هذه الفكرة عند فريد الدين العطار النيسابوري.

3. 2. 1 مفهوم العشق:

المعنى اللغوي: جاء في لسان العرب "العشوقُ: فَرْطُ الحُبِّ، وَقِيلَ: هُوَ عَجْبُ المُحِبِّ بِالمُحْبُوبِ يَكُونُ فِي عَفَافِ الحُبِّ وَدَعَارَتِهِ؛ عَشَقَهُ يَعْشَقُهُ عِشْقًا وَعِشْقًا وَتَعْشَقُهُ، وَقِيلَ: التَّعَشَّقُ، تَكَلَّفُ العِشْقُ."³⁶

وفي مُعْجَمِ مقاييس اللغة في باب العشق: "العَيْنُ وَالشَّيْنُ وَالْقَافُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَجَاوُزِ حَدِّ المَحَبَّةِ"³⁷، وقد ورد في القرآن الكريم هذا المعنى بلفظ يدل عليه في قوله تعالى: ﴿امْرَأَتُ العَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ (يوسف:30)، وجاء في تفسيرها: " وَأَصْلُهُ شَغَفَهَا حُبُّهُ، أَي أَصَابَ حُبُّهُ شِعَافَهَا، أَي اخْتَرَقَ الشَّغَافَ فَبَلَغَ القَلْبَ، كِنَايَةٌ عَنِ التَّمَكُّنِ."³⁸

يتضح من خلال المعاني اللغوية للمصطلح أنه مُتضمن لفرط المحبة وتجاوز حدّها لدرجة أنه يستولي على صاحبه مما يدفع المحب إلى البذل والعطاء في سبيل محبوبه، إذ يغدو المحبوب شمسا تجعل ليالي المحب نهارا، وهذا المعنى اللغوي متصل بالمعنى الاصطلاحي ودال عليه، فالمحبة عند العطار أسمى من الخصائص المذهبية واللسانية والعرقية لأن هذا هو مذهب العشق كما سنرى لاحقا.

المعنى الاصطلاحي: اختلفت العبارات في حدّ العشق وبيانه كما أشار إلى ذلك القشيري في رسالته، وإن كان أهل التصوف يرون أن العشق لا ينصرف إلى الحق ولا يتّصف به كما يرى أبو علي الدقاق لأنه

الإفراط في المحبة وما كان إفراطا كان فيه نقص ولا سبيل إلى الوصف به ما بين الحق والعبد³⁹، وأشار الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في رسالته أنّ العشق سار في الموجودات كلّها، فكلُّ موجودٍ اكتسب وجوده من العشق، إذ أنّ كلّ موجودٍ عاشقٌ للخير الأسمى نازعٌ إليه، ومن هذه الجهة كان كلّ موجودٍ عاشقٍ لما يناسبه ويلائمه، ولما كان الحقُّ مطلق الخير كان عاشقاً لذاته معشوقاً من غيره، لذا كانت الموجودات أسمى غايتها عشق المطلق (الحق).⁴⁰

إنّ كلام ابن سينا إشارةً إلى تعلّق الجزء بكلّه تعلّق ناقصٍ بكامل، فالعشق هو البحث عن الاكتمال أو السعي إليه، ومن هذا المنطلق جعل متصوفة فارس هذه الفكرة محورا مركزيا في تراثهم، ففكرة العشق هي المحرك والباعث للإنسان (باعتباره أرقى الموجودات) نحو الاكتمال الذي لا يتحقّق إلاّ بالفناء في المطلق فناء كاملا، فالعشق هو المركب الوجودي الذي من خلاله يمكن للإنسان قطع المسافات كلّها في آفاق الوجود وآفاق نفسه.

3. 2. 2 محورية العشق وأبعاده الاستيعابية عند فريد الدين العطار:

سنتناول رؤية العطار من خلال محطتين رئيسيتين في آثاره، مع ضرورة الإشارة إلى أمر مهم جدا انطبعت به آداب الفرس وهو الإغراق في القصص والتمثيلات إلى حدّ عجيب وهو ما سجّله محقق الشاهنامه ملحمة الفرس الكبرى بقوله: "الفرس مُولعون بالإطناب في شعرهم، كلفون بالقصص والإسهاب فيه..."^{41، 42}، ويتأكد هذا الحكم في تلك الاقتباسات والتضمينات عند متصوفة الفرس العظام كالعطار والرومي وسعدي وحافظ الشيرازيين.

3. 2. 1 رحلة الطيور من ظلال التعدد إلى شمس الوحدة

يرى العطار أنّ شرح أحوال العشق أكبر من العبارة والبيان، ولو كان ذلك يتمُّ باللّسان فإنّ كلا العالمين لا يتسنّى لهما شرح أحواله أعواما، كما أنّ الكلام عنه مهيبٌ للروح ومكانه المشنقة.⁴³

يشرح العطار منزلة العشق في منطق الطير، وهي منظومة من أعظم ما نظم في الأدب الفارسي، واسمها مقتبس من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ (سورة التمل:16)، وهي حكاية رحلة بحثٍ قامت بها مجموعة من الطيور للاتصال بالسيمرغ، مروراً بوديان سبع تحقيقاً للفناء، وتفوق أبيات المنظومة أربعة آلاف وسبعمائة بيت على وزن بحر الرمل، بين من خلالها كيفية اجتماع الطيور وإدراكها أنّ هناك نسباً يربطها بالسيمرغ وعزمها على السير نحوه نائرةً أرواحها⁴⁴، ويرمز العطار بالنسب هنا إلى التسبب الروحي بين الجزء (الطيور) والكلّ (السيمرغ).

ويوظف العطار الطيور (الحجلة - الببغاء - الصقر - العندليب.....) وهذه الطيور هي رمز للنفوس البشرية التي تختلف صفاتها وألوانها وألسنتها ومللها، ويكون الهدهد هو المرشد لها في رحلتها:

"جاء مرتديا على صدره حلة الطريقة، جاء وقد علا مفرقه تاج الحقيقة، جاء وقد خبر الطريق..."⁴⁵،

ويقف المرشد مينا لهم هدف الرحلة واصفا لهم السيمرغ حاثا إياهم على السير: "...هو منا قريب ونحن منه جد بعيدين، مقرّه يعلو شجرة عظيمة الارتفاع، ولا يكف أي لسان عن ترديد اسمه، تكتنفه مئات الألوف من الحجب، بعضها من نور وبعضها من ظلمة، وليس لفرد في كلا العالمين مقدرة حتى يحيط بشيء من كنهه، إنه الملك المطلق..."⁴⁶

وهذا السيمرغ هو رمز للحقّ سبحانه الذي حارت في وصفه الفهوم وعجزت عن إدراكه، وهو ما عبر عنه العطار بقوله تكتنفه مئات الألوف من الحجب، وعليه يغدو الحقّ محورا تدور حوله الكائنات كما يدور الفراش على الشمع، وكيفية اجتماع الطيور وإدراكها أنّ هناك نسبا يربطها بالسيمرغ وعزمها على السير نحوه ناثرة أرواحها.⁴⁷، ويرمز العطار بالنسب هنا إلى النسب الروحي بين الجزء (الطيور) والكلّ (السيمرغ)، ومادام المحبّ طالبا لمحبوبه فنتيجة ذلك بذل الروح وتحمل الألم في سبيله "...كلّ من لا يصير حبلى من ألم هذا يصير امرأة ولا يكون رجلا، لأنّ يكون في قلبك ذرة ألم الله"⁴⁸، أفضل لك من نتاج العالمين..."⁴⁹

تناول العطار فكرة الألم في قصة رمزية لأصحاب السعير: "وندمهم وحسرتهم، وإمهال الله لهم آلافاً أخرى من السنين وقضائهم إياها في الألم والبكاء، إنّ ألما واحداً أفضل من مائة روح، ولو كان الإنسان عبيدة بن الجراح⁵⁰، فلنّ ينصلح حاله إلاّ بالجراح⁵¹، ولما كان أسمى غاية للإنسان هي عشق الحقّ كان عشق غيره مهانة وسقوطا، فهذه الدنيا ما هي إلاّ أشباح وصور فانية وعشق الفاني لا يليق، فالتعلّق بالموجودات الفانيات عقبة في الطريق وشراك وأسر، فإنّ كان البلبل عاشقا للوردة فإنّ حسنها سيزول، وعشق الفاني يصيب بالضجر والملل."⁵²

إنّ اختلاف البشر حكمة إلهية وأزلية لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم:22)، واختلاف مللهم وشرائعهم لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً﴾ (المائدة:48)، وعليه فهذا الاختلاف والتنوع والتعدد ظلال وشمس الوحدة هي الألوهية والربوبية، وعليه وجب التركيز على المشترك ما دام الكلّ طالبا للحقّ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات:13).

ويتجلى توظيف هذه القيم بتجاوز هذه الحدود والأطر والخروج من الصفات والتباينات من خلال حديث فريد الدين العطار عن تلك المعاذير التي قدمتها الطيور قبل الرحلة فالبلبل اعتذر لكونه أسير جمال الوردة وسحرها، وهذا رمزية لعشق الصورة وترك المعنى، لذا تغدو الألوان هنا حجبا، لذا يجيبه الهدهد بأنه أسير وأنّ عشق الألوان مآله الزوال، لذا عليه أن يطلب معشوقا لا يتغير ولا يزول، وبعدها يأتي عذر الطاووس الذي حبسه النظر إلى جماله وصورته وأضحى كالعروس يوم الجلوة، والطاووس هنا رمز للنفس والهوى والعجب والغرور، وهذا كلّه مانع من السير، لذا بيّن له الهدهد المرشد أن عليه أن يتجاوز النظر من الصورة إلى المصور، ويعلم أنه جزء وليس كلا.⁵³

وهذا حال الإنسانية اليوم حيث انكفأت كل أمة على النظر إلى ذاتها، وهو ما يكون مانعا من التواصل والتشارك، وهو ما أدى إلى الصدام والتنازع واستخدام القوة تحقيقا للمنفعة مما أفرز نظرة عنصرية عدائية، فهي استحضار للأنثى في كل تجلياته المعرفية والمليّة واللسانية والبيولوجية، وهذا مدعاة للاعتداء على الآخر وتجاوزه، وغفلة عن المشترك الإنساني المتمثل في الروح باعتبارها الموطن المشترك، ومن عقبات التواصل الإنساني تلك الظلال الأخرى التي أشار إليها العطار في معاذير الطيور فهذه البطة حبستها الطهارة والماء ولا تريد أن تلتخ جسدها مُعتقدة أن طهارة الظاهر مُغنية عن طهارة الباطن، وهذا نقد مُبطن لأهل الظاهر الذين أغفلوا الجانب الرّوحي للإنسان، وأحكام الشريعة الإسلامية شاملة لأعمال القلوب والجوارح بنص القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ﴾ (الأنعام: 120)، وهو ما يعترف به الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - فيرى أن المتصوفة رغم بعض شطحاتهم هم من أثاروا هذا المبحث الجوّاني، فالفقهاء كتبوا المجلدات في غسل الأطراف، والمتكلمون عقدوا الفصول في الشؤن الإلهية، وعجزوا أن يرفعوا الناس إلى حضرة الله بأسلوب علمي محكم.⁵⁴ إن باطن الإثم وأمراض القلوب كالكره والتعصب والحقد والإقصاء والتدابير والاختلاف مُهلكة، وحالقة للدين والعلاقات الاجتماعية والرابطة الإيمانية، وهو ما حدّر منه المصطفى ﷺ «لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَحَسُّسُوا، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا»⁵⁵

ومن الظلال والحواجز الأخرى ضدّ التواصل والتعايش طلب الحاجات والماديات وإهمال الجوهر (الروح)، وهو ما بينه العطار في عذر الحجلة المولعة بالأحجار جبلية الطبع، لذا يجيئها الهدهد أن محبة الأحجار قد جعلها حجرية القلب، ثم إنّ هذا الجوهر يبقى اللون فيه عارية فقط فإذا زال لونه عاد حجرا، فعلى الإنسان أن يخلص قلبه من طلب الجواهر ويكون جوهرى الطلب.⁵⁶ وهذه دعوة إلى التركيز على القيم والمُشترك الإنساني، فالماديات والبتروال والغاز والذهب وتوسيع الحدود وسائل لبناء الحضارات والدول، لكن روح الحضارة وجوهرها هو الإنسان بقيمته ومكانته وأدميته .

ويشير سعدي الشيرازي في كتابه البستان إلى هذه الحُجب حيث يقسم الناس إلى صنفين: واقفون عند الظواهر وأهل معنى موغلون في البواطن، فالأولون مرتبطون بالدنيا محجوبون عن الحقائق بزخارفها مقيدون في متاهاتها، أما الصنف الثاني فهم الساعون للمجاهدة وإسعاد الخلق حيث يتجلى لبصائرهم لباب الحقيقة وكل همهم خدمة الخلق لأنهم يعلمون أنه ليس من موجود سوى الحق وما العالم إلا صور زائفة وظلال متحولة.⁵⁷

ومن الظلال والحواجز الأخرى للتواصل والتعايش بين الملل المُختلفة السياسة والسلطان ويُجسد العطار هذا الأمر على لسان الصقر الذي طالما ارتبط بالصيد والملوك مقدما عذره في كونه في يد السلطان وهذا شرف كبير ومكانة تغنيه عن السير وقطع الوديان.⁵⁸ وهذا نقد مُبطن من العطار ينطبق على السياسة الدولية الغالبة التي يمارس أصحابها إقصاء الآخرين وما أشبه هذا الصقر ببعض الدول القوية التي أضحت

طائرا يصيد الطرائد لمليكه إرضاء له وهي رهن إشارته ويده، وفي هذا اعتداء وتجاوز لحقوق الإنسان، ويواصل العطار الحديث عن الحُجب والظلال الكثيرة ضد التواصل الإنساني والتعايش وفق المشترك الإنساني، ومن أبرز هذه الحواجز نقده المُبطن أيضا لأصحاب التصوف والطرق الصوفية والتعاليم الروحية الذين ظنوا أن دورانهم على الروح هو المقصود مبينا لهم أن هذا في حد ذاته حُجب وظلال على لسان البومة التي لازمت الخرائب والمغارات التي طالما ارتبطت بالكنوز، ويبين لها الهدهد أن عشق الكنز ضرب من الكفر الذي يجعل صاحبه آزري الطبع والصفة لاحقا بقوم السامري⁵⁹، وفي هذه القراءة استصحاب لمسلك الشفقة عند النظر إلى الآخرين .

وبعد سرد هذه الظلال والحُجب الكثيفة يبين الهدهد خطورة هذه الأوهام والتماثيل التي هم لها عاكفون ويحثهم على السير للاتصال بالسيمرغ، مبينا لهم أن سرّ الوصول مرهون بالفناء (إفناء الذات والطبائع والصفات السيئة) مع الاستغراق الكامل في الحقّ والإدراك بأننا في آخر أمرنا ما نحن إلا ظلال متحوّلة لشمس خالدة: "... فإن أدركت ظلّ من أنت، فرغت من الكلّ سواء حييت أو متّ... وإن كان السيمرغ خفيا دواما لانعدم الظل من الدنيا دائما، وكل ما ظهر له ظل هنا، كانت نتيجة ظهور ذلك الشيء هناك أولا..."⁶⁰

هذه بعض الظلال والحجب التي تُعيق التواصل الإنساني التي بينها العطار بلغة رمزية على لسان الطيور التي تدرك هذه الحقيقة وتجدّ في السير طلبا للسيمرغ مرورا بأودية سبع أبرزها وادي العشق الذي يقول عنه العطار في وصفه أنه به مائة عالم، والعشق هو مركب السير الذي يحرك من عقلك ويبدل صفاتك ويمحوها ويهبك الروح، وما إن وصلت الطيور (الثلاثون) إلى السيمرغ وأفنت نفسها فيه وتطهّرت من جميع صفاتها ومحت من صدورها كلّ الصور والطوابع والأطر اكتشفت هذه الطيور أن السيمرغ هو نفسه الثلاثون طائرا ورأوا أنفسهم السيمرغ بالتمام، مما جعلهم في حيرة واضطراب وسألوا صاحب الحضرة ليكشف السرّ، فيأتي الجواب:

" إن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس، فكّل من يُقبل عليه يرى نفسه فيه، ومن يُقبل بالروح والجسد، ير الجسد والروح فيه، ولأنكم وصلتم هنا ثلاثين طائرا، فقد بدوتم في هذه المرآة ثلاثين طائرا، وإذا حضر أربعون أو خمسون طائرا فإنهم يرفعون الحجب عن أنفسهم، وإن تردّوا إلى هنا أكثر عددا، فإنكم ترون أنفسكم، وها قد رأيتم أنفسكم."⁶¹

3. 2. 2. قصة الشيخ صنعان:

من القصص التي وظفها العطار لبيان محورية العشق وأبعاده الاستيعابية في منظومة منطق الطير قصة الشيخ صنعان، وهي قصة رمزية يوردها العطار في كتابه منطق الطير على امتداد أربعمئة وخمسة أبيات (405) يُعالج فيها العطار فكرة محورية وهي العشق باعتباره مركبا للسير وقطع الطريق: "وقد أغرم هذا الشيخ بفتاة مسيحية وعرفت الفتاة حبه لها فأمعنت في غيها وتيهها، واضطرتته إلى إطعام خنازيرها، مما

جعل أصدقاؤه و تلاميذه يتنكرون له و ينكرونه.⁶²

ويذهب محمد بديع جمعة في تقديمه لكتاب العطار أن القصة قد تكون مأخوذة من عند الإبيشيبي في كتابه المستطرف في كل فن مستطرف، والإبيشيبي يذكرها على لسان أبي عبد الله الأندلسي وكان شيخا لكل من بالعراق وكان يحفظ ثلاثين ألف حديث عن رسول الله ﷺ، وكان يقرأ بجميع الروايات، حتى ذهب إلى قرية النصارى ووقع في حب فتاة مسيحية.⁶³

وإمكانية اقتباس العطار من الإبيشيبي وهم وقع فيه بديع جمعة فالعطار كانت وفاته على أرجح الروايات 618هـ، والإبيشيبي جاء في ترجمته: "محمد بن أحمد بن منصور الإبيشيبي المحلي، بهاء الدين، أبو الفتح: صاحب المستطرف في كل فن مستطرف، وكانت وفاته سنة 852هـ"⁶⁴، فكيف يأخذ المتقدم عن المتأخر وبينهما من الزمن ما بينهما؟!.

استخدم العطار هذه القصة الرمزية ليبين من خلالها حُجب الوحدة والظلال المتحولة: "كن للروح نائرا، واطرح الحجاب بعد ذلك، وأحسن النظر، وإن يقل لك عن الإيمان تخلّ، وإن يقل لك عن الروح تخلّ، فأنثر هذا وذلك، وقل بترك الإيمان، وكذا عن الروح تخلّ، إن يقل مُنكر هذا أمر مُنكر، فقل: إن العشق أعلى مكانة من الإيمان والكفر، وأي شأن للعشق مع الكفر والإيمان، وأي شأن للعاشقين مع الجسد والروح... لا بد للعشق من آلام تمزق الحجب، فمزق حجاب الروح أحيانا وخطّه أحيانا، وذرة عشق تفوق جميع الآفاق، وذرة ألم تفضل جميع العشاق، والعشق لب الكائنات على الدوام..."⁶⁵، قد يبدو هذا الأمر عجيبا ويدفع عقولنا للتساؤل والاعتراض، لكنّ العطار نفسه يشرح هذا الاعتراض في ديوان الأمل:

"لا علاقة للعقل للعشق فما ينبعث من العقل هو الجور والعدل والقبح والحسن والدين والكفر، ولو وضع عالم العقل بعضه فوق بعض فسيخلو من ذرة عشق واحدة، إن الفناء في طريق العشق يجعل صاحبه طاهرا خالدا"⁶⁶، وتبرز هذه الرؤية (تجاوز الأطر اللسانية والعرقية) عند جلال الدين الرومي في ديوانه الشهير المثنوي في قصة موسى والراعي، وملخصها اعتراض موسى -عليه السلام- على مناجاة الراعي لربه: "أين أنت حتى أصبح خادما لك، فأصلح نعليك، وأمشط رأسك! وأغسل ثيابك، وأقتل ما بها من القمل! وأحمل الحليب إليك أيها العظيم! وأقبل يدك اللطيفة وأمسح قدمك الرقيق، وأنظف مخدعك حين يجيء وقت المنام. يا من فداؤك كل أغنامي! ويا من لذرك حنيني وهيامي!"⁶⁷

اعتراض موسى -عليه السلام- على الراعي واصفا إياه بالكفر، وكيف جاء الوحي من الحق عتابا لموسى قائلا له إنك أبعدت عن طريقي واحدا من عبادي: "لقد وضعت لكل إنسان سيرة، ووهبت كل رجل مصطلحا للتعبير، يكون في اعتباره مدحا على حين أنه في اعتباره ذم، ويكون في مذاقه شهدا، وهو في مذاقك سم... فأهل الهند لهم أسلوبهم في المديح ولأهل الهند كذلك... ولسنا ننظر إلى اللسان والقال، بل ننظر إلى الباطن والحال... إن ملة العشق قد انفصلت عن كافة الأديان، فمذهب العشاق وملتهم هو الله"⁶⁸

وهذه التجربة بينت أن الإيمان والدين ليسا بذلك المفهوم الذي يذكره الفلاسفة والمتكلمون ويضعون له حدودا وتعريف، فالإيمان له جوهر وروح، والراعي كان رمزا للعارف الذي لا يعرف شيئا عن دقائق المباحث النظرية بل كان يعيش التجربة الخام مع الله، وهذا ما يفسر لنا تعدد الرؤى في الظاهرة الدينية، فلا بد من تجاوز ظاهر التفسيرات المختلفة لها للوصول إلى المعاني العميقة التي تحملها⁶⁹، إن هذه الثنائيات والتعددات موجبة للكثرة والتنوع، لذا يجعل مولانا جلال الدين الرومي التباينات والاختلافات بين البشر بمثابة الألوان التي تعكسها الزجاجاة بانعكاس النور عليها، فالزجاجاة الزرقاء تظهر ألوانا زرقاء، والحمراء تظهرها حمراء، فإذا خرجت الزجاجاة عن اللون وكانت شفافة كانت أصدق من كل الزجاجات الأخرى، وتكون هي الحجة الصادقة⁷⁰، والألوان المُشار إليها في المثال هي الأنا بكل تجلياتها، هذه الأنا التي تولد ثنائيات متعددة ومتباينة تتصارع فيما بينها انتصارا للذات، لذا يقول الرومي في موضع آخر: "إن الصديق يصبح عدوا طالما كان ثنائيا، وليس هناك واحد قط يكون في حرب مع ذاته."⁷¹

ويُسجل لنا سعدي الشيرازي في ديوانه الشعري (روضة الورد) حوارا بين مسيحي ومسلم ويضع مقدمة مفادها " كل إنسان يرى لعقله الكمال ولأبنائه الجمال"، يقول:

أثير نزاع أمس ما بين مسلم ... وبين يهودي ضحكت له جدا

وقد ادعى كل منهما الشرف والنباهة والكمال، ويُعلّق سعدي قائلا:

ولو جنّ كلّ الناس ما شكّ جاهل ... بأن له عقلا يعيش به فردا⁷²

هذه هي كيمياء العشق وهذا إكسیره، وما ساقه العطار من قصص هو قصص رمزي لا علاقة له بحوادث حقيقية، وليس هو دعوة لترك الدين والمعتقد بل هو دعوة عميقة لجعل ما نعتقه نافذة تقودنا إلى فضاء رحب نسع به خلق الله وعباله، فالعشق عند العطار جعل الأجزاء جميعا مرتبطة بكلها الواحد رغم التباينات المختلفة، لذا بين العطار من خلال رمزية قصة الشيخ صنعان ضرورة تجاوز الصور والظاهر وطلب المعنى، فالظاهر مرتبط بالصورة واللون والرائحة، بينما المعنى طلب للحقيقة⁷³، وليس هناك حقيقة أسمى من وجود الحق سبحانه وتعالى وقيوميته على كونه ورحمته بخلقه، لقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف:156)، وهو ما يصوغه حافظ الشيرازي شعرا في قوله:

حديث عشق بلا صوت ولا لغة ... العين باكية والقلب متبول

في مجلس ليس يُفتى في مسائله ... عقل ولا درس ولا قال ولا قيل⁷⁴

يخلص العطار في ختام القصة إلى إسلام هذه الفتاة وإيمانها وانتقال روحها في تلك اللحظة إلى بارئها: "... وكل ما يقال في الطريق في حيز الإمكان، فيه الرحمة واليأس والكفر والإيمان، ولن تستطيع النفس إدراك هذه الأسرار، كما أن النجس لا يستطيع أن ينال سبقا، ويجب أن يسمع هذا بأذن الروح والقلب، لا أن يسمع بما صنع من الماء والطين اللازب."⁷⁵

ومن أجمل النصوص حضوراً توضيحاً لهذه الفكرة ذاك الفصل الذي عقده جلال الدين الرومي (عبير المعشوق)، حيث كان يُقدّم مواعظه ودروسه بالمسجد وكان هناك جماعة من اليهود والنصارى، وبدأوا بالبكاء والوجد، وسئل الرومي ماذا يفهم هؤلاء؟ فهذا الكلام لا يفهمه إلا مسلم واحد من ألف، فأجاب الرومي سائليه: "ليس لزاماً أن يفهموا روح هذه الكلمات، الأصل هو هذه الكلمات نفسها، وهم يفهمونها، وكل إنسان يُقرّ بوحداية الله، وبأنه الخالق الرازق وعندما يسمع أي إنسان هذه الكلمات، التي هي وصف للحق وذكر له، يحصل له اضطراب وشوق وذوق، لأنه من هذه الكلمات يأتي عبير معشوقه ومطلوبه، ورغم اختلاف الطرق فالمقصد واحد، كحال الكعبة فالبعض يأتي من جهة البحر والآخر من جهة الصين، والآخر من جهة الروم أو فارس أو اليمن والهند، لكن إذا نظرت إلى المقصود رأيت جميع الطرق واحدة، فالقلوب متعلقة بالكعبة عاشقة لها، وهذا التعلق ليس كفراً ولا إيماناً، واختلافهم واقتتالهم أثناء سيرهم وسفرهم يزول بمجرد وصولهم إلى الكعبة لأن المقصود واحد وهو الرب الحق الواحد."⁷⁶

فتأمل كيف غدت الألوان والأعراق والألسنة حجاباً وحدوداً، وانظر كيف ذابت تحت أشعة شمس الحق وامتزجت، أليست هذه الحدود ظلال متحولة وصرافات مختلفة جعلها العشق ناظرة إلى شمس واحدة هي شمس الحق، فالكُلّ منه والجميع إليه.

4. خاتمة

بعد هذه الوقفة مع أحد أعلام متصوفة فارس في القرن السابع الهجري فريد الدين العطار وعرض فكرة العشق عنده من خلال تلك القصص الرمزية التي ساقها ومحاولة بيان دلالاتها الرمزية مع استثمار بعض النصوص الأخرى للرومي وسعدي وحافظ يُمكننا أن نخلص إلى مجموعة من النتائج:

1- المضامين القيمية الإنسانية والتواصلية في المفاهيم الاصطلاحية للتصوف، والتي تتضمن التعاون والتشارك، وإخماد الصفات السلبية والتحلي بالفضائل والتحقق بمعاني الأسماء الإلهية، وهو ما يُوحى به تعريف سيد الطائفة الإمام الجُنيد، وهو الفكرة المركزية في منظومة منطق الطير.

2- تأثير متصوفة فارس في مُفكري الغرب وآدابهم مؤثر على المضامين الكونية والإنسانية التي أتّشح بها خطابهم، فهو خطاب مُترع بالقيم ومدّ جسور التواصل بالتركيز على المُشترك الإنساني، وهو ما سجّله الشاعر الألماني جوته حين أبدى إعجابه بحافظ الشيرازي وبالشرق، ويؤكد أيضاً تلك الترجمات المختلفة لأدب الفرس إلى لغات العالم.

3- محورية فكرة العشق عند متصوفة فارس عموماً والعطار خصوصاً، وهي سمة طبعت التصوف الفارسي، مما يؤكد ذلك الامتداد المعرفي بدء من العطار ومروراً بالرومي إلى سعدي وحافظ الشيرازيين.

4- توظيف العشق واعتباره مهمّاً في السير إلى الحقّ في ضوء الاختلافات اللسانية والعرقية واللونية والجغرافية، فهو الشمس الخالدة بينما تغدو التباينات الأخرى ظلالاً متحولة، والناظر إلى الظل يُصاب بالدوار والدوران، بينما الشمس مانحة للجمال، والحديث عن العشق ليس تجاوزاً للشرائع والأحكام، إنما

المراد به عند العطار سريان العشق في أعمال الإنسان كلها بما فيها العبادات، وهو المُعْتَبَر عنه بالإخلاص، فالعشق هو روح الأعمال وسرّها. والإسلام شريعة وحقيقة .

5-القالب القصصي في التآليف الفارسية، وهو تأكيد للتأثر بالشاهنامة للفردوسي التي تُعتبر من أكبر الملاحم الإنسانية.

6.رمزية النص الصوفي وهو ما جسده منظومة منطق الطير لفريد الدين العطار، مما يجعل قراءة النص وفهمه (على مراد صاحبه) يتطلب صبرا وأناة واستصحابا منهجيا للمصطلح الصوفي من خلال الوقوف على دلالة هاته الرمزية، مما يجنب القارئ الحكم المُسبق المفضي إلى تخريج النص تخريجا خاطئا، والقاعدة المُحكّمة في هذا السياق هي ما أشار إليه الشيخ زروق الفاسي في قواعده: (الحكم عن الشيء فرع عن تصور ما هيته).

7-الجانب الجمالي والفني في الأدب الفارسي، وهو باعث على استنهاض الهمم لمحاولة ترجمته باختيار النصوص التي شكلت إلهاما كبيرا للأدباء العالميين .

8-مكانة منظومة العطار (منطق الطير) في الأدب الفارسي، وتأثر شعراء الفرس بها، كما هو الحال مع جلال الدين الرومي الذي نجد في آثاره توظيفات واقتباسات من منطق الطير.

9-استلهم الخطاب الصوفي (العرفاني) تربة لمشروع التواصل والتعايش ومدّ جسور التواصل مع الآخر الملي والمذهبي وكفيل بتحقيق العيش المُشترك في بوتقة الإنسانية الواحدة التي خرجت من رحم واحدة وتنتهي إلى ربّ واحد.

10-فكرة العشق تأصيل لمسلك المحبة والشفقة ومداواة للنفوس من أمراض الحقد والبغض والعداوة والتدابير والاختلاف وعلاج لمرض العصر- العنصرية- فإن كانت هذه الأخيرة استحضارا للأنا في كل مظاهره الملية والمذهبية والعرقية، ففي العشق تفتى هذه التباينات ويغدو الأنا والآخر شيئا واحدا هو الأدمية والإنسانية.

11- فكرة العشق إظهار لرحمة الله عز وجل وتجلية لأسمائه الحسنی، فالجميع تحت رحمته بعدله وفضله ومنتته، وهي قيمة تُجنّبنا مسلك الإقصاء والتهميش .

اقتراحات:

في ختام هذا البحث نسجل مجموعة من الاقتراحات تأكيداً للإشكالية التي أردنا معالجتها وتجلية لآفاق البحث، ومنها:

1.عقد ندوات وأيام دراسية تهدف إلى تقريب الآداب الإسلامية عموما ومتصوفة فارس خصوصا لاستثمار ما فيها من حمولة قيمية وبنية فنية وجمالية قد تُسهم في التعرّف على التنوع المعرفي والثراء الروحي الذي تزخر به الحضارة الإسلامية في ظلّ الاستلاب الحضاري والغزو الفكري والعولمة الزاحفة.

2. دعوة المختصين في شأن الترجمة والمتقنين للغة الفارسية إلى الإسهام في تقديم التراث الصوفي الفارسي إلى المكتبة العربية والعمل أيضا على ترجمة التراث الصوفي المغاربي إلى لغات الشعوب الإسلامية تسهيلا للباحثين والمختصين في الدراسات الصوفية من استثمار الآداب الإسلامية في لغاتها المتعددة وتحقيقا للتشاقف والتشارك والحوار وتعزف الأنا على ذواتها المتعددة.

5. قائمة المراجع

- ابن سينا أبو علي، 2005، رسالة في العشق، تحقيق: حسين الصّدّيق، دمشق، دار الفكر.
- ابن الصّلاح تقي الدين، 1407هـ، فتاوى ابن الصّلاح، تحقيق: موفق عبد الله، بيروت لبنان، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، ط 1.
- ابن عاشور الطاهر، 1984، التحرير والتنوير، الطاهر، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر.
- ابن الملقّن سراج الدين، 1994، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2.
- ابن منظور جمال الدين، 1414هـ، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط 3.
- ابن المنور محمد، بدون تاريخ، أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد، محمد، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل مصر، الدار المصرية للتأليف .
- أبو بكر الكلاباذي، بدون تاريخ، التعزف لمذهب أهل التّصوّف، تصحيح: آرثر جون آربري، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- الإبيشيهي أبو الفتح، 1419هـ، المستطرف في كل فن مستطرف، بيروت، عالم الكتب، ط 1.
- براون إدوارد، 2004، تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السّعدي، تعريب: إبراهيم أمين الشواربي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدّينية، ط 1.
- البغدادي إسماعيل باشا، 1955، هديّة العارفين، استانبول، وكالة المعارف.
- البغدادي عبد القادر، 1997، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط 4.
- البيروني أبو الريحان، 1403هـ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، بيروت، عالم الكتب، ط 2.
- الجامي عبد الرّحمان، 2003، نفحات الأنس من حضرات القدس، تحقيق: محمّد أديب الجادر، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة.
- جوته يوهان، بدون تاريخ، الديوان الشرقي لمؤلف غربي، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، الإسكندرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر +متدى مكتبة الإسكندرية .
- الرّومي جلال الدّين، 2002، كتاب فيه ما فيه، ترجمة: عيسى علي العاكوب، بيروت+دمشق، دار الفكر المعاصر+ دار الفكر، ط 1.
- الرّومي جلال الدّين، 1966، المثنوي، ترجمة: محمّد عبد السلام كفاي، بيروت، المكتبة العصريّة، صيدا، ط 1.

- الزركلي خير الدين، 2002، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة 15.
- سروش عبد الكريم، 2009، الصّراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التّعديّة الدّينية، ترجمة: أحمد القبانجي، مصر، دار الانتشار العربي، ط1.
- السلمي أبو عبد الرحمن، 1998، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1.
- شافاق إليف، 2012، قواعد العشق الأربعون رواية عن جلال الدّين الرّومي، ترجمة: خالد الجبيلي، لندن، دار طوى للنشر والثقافة والإعلام، ط1.
- الشيرازي حافظ، 2014، مجموع ديوان حافظ الشيرازي، ترجمة: علي عباس زليخة، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب.
- الشيرازي سعدي، بدون تاريخ، البستان، ترجمة: محمد خليفة التونسي، مصر، الهيئة العامة للكتاب.
- الشيرازي سعدي، 1961، روضة الورد، ترجمة: محمد الفراتي، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- شيمل أنا ماري، 2006، الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ الصّوف، تر: إسماعيل السيّد + رضا حامد قطب، بغداد، منشورات الجمل، ط01، 2006 م.
- -شيمل أنيماري، 2004، حياتي الغرب شرقية، ترجمة: عبد السلام حيدر، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1.
- شيمل أنيماري، 1431هـ، الشمس المنتصرة، ترجمة: عيسى علي العاكوب، تهران، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي.
- العجلوني أبو الفداء، 1351هـ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، بدون مكان، مكتبة القدسي .
- العطار فريد الدّين، 2009، تذكرة الأولياء، ترجمة: محمّد الأصيلي الوسطاني الشّافعي، نح: محمّد أديب العجاير، مصر، دار المكتبي، ط1.
- العطار فريد الدّين، 2002، منطق الطّير، ترجمة: بديع محمّد جمعة، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنّشر والتّوزيع.
- العطار فريد الدين، 2005، منظومة مصيبت نامه، ترجمة: يونس محمّد محمّد، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1.
- عفيفي أبو العلا، بدون تاريخ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، دار الشعب للطباعة والنشر.
- الغزالي أبو حامد، بدون تاريخ، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة .
- الغزالي أبو حامد، 1993، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، قدم له: علي ملحم، مصر، دار ومكتبة الهلال، ط.
- الغزالي محمد، بدون تاريخ، ركائز الإيمان بين العقل والقلب، مصر، دار الشروق.
- الفاسي زروق، 2005، قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط2.
- الفردوسي أبو القاسم، 1932، الشاهنامه، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية.

- القزويني أبو الحسين، 1979، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق، دار الفكر.
- القشيري عبد الكريم، 2001، الرسالة القشيرية، بيروت، دار الكتب العلمية.
- القيسي أحمد ناجي، بدون تاريخ، عطار نامه: فريد الدين العطار النيسابوري وكتابه منطق الطير، بغداد، مطبعة الارشاد.
- محمود عبد الحليم، بدون تاريخ، قضية التصوف المدرسة الشاذلية، مصر، دار المعارف، ط 3.
- النشار علي سامي، بدون تاريخ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، دار المعارف.
- نيكلسون رينولد، بدون تاريخ، الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدين شريفة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط 2.

6. الحواشي :

- 1 انظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص 27.
- 2 انظر : التصوف الثورة الروحية، المرجع نفسه، ص 27 بتصرف.
- 3 الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، عبد الكريم القشيري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2001، ص 312.
- 4 قواعد التصوف، زروق الفاسي، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 2005، ص 21.
- 5 الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 312.
- 6 التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، الكلاباذي، تصحيح: آرثر جون آبري، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون تاريخ، ص 9.
- 7 انظر هذه الصفات في: الرسالة القشيرية، ص 313 بتصرف.
- 8 أورده ابن الصّلاح في فتاويه ولم يجزم بصحّته"، فتاوى ابن الصّلاح، تح: موفّق عبد الله، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1407، ج 1/ 162.
- 9 رواه القضاعي عن جابر. انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني، مكتبة القدسي، ط 1351، ص 393.
- 10 منطق الطّير، فريد الدّين العطار، ترجمة : بديع محمّد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط 2002، ص 09.
- 11 المصدر نفسه، ص 163.
- 12 من روائع الشعر الفارسي الصّوفي - منظومة "مصبيت نامه، فريد الدّين العطار، ترجمة: محمّد محمّد يونس، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005، ج 2، ص 496.
- 13 المصدر نفسه، ج 1، ص 21. وانظر: منطق الطّير، ص 9.
- 14 أنظر: عطار نامه أو فريد الدّين العطار وكتابه منطق الطّير، أحمد ناجي القيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 1، 1978، ص 82.
- 15 منطق الطّير، مصدر سابق، ص 19.
- 16 أنظر: مصبيت نامه، مصدر سابق، ج 1، ص 47.
- 17 نقلًا عن مقدّمة تذكرة الأولياء، فريد الدّين العطار، ترجمة: محمّد الأصيلي الوسطاني الشّافعي، تح: محمّد أديب الجابر، دار المكتبي، ط 1، 2009، ص 11 وما بعدها بتصرف. وانظر أيضًا: منطق الطّير، مصدر سابق، ص 10 وما بعدها بتصرف.
- 18 انظر: مصبيت نامه، مصدر سابق، ج 1، ص 49.

- 19 تذكرة الأولياء، مصدر سابق، ص 20.
- 20 المصدر نفسه، ص 23.
- 21 أنظر آثار العطار التي خلفها في: منطق الطير، ص 50. وانظر: مصيبت نامه، مصدر سابق، ج 1، ص 386.
- 22 بالفارسية سيمرغ هكذا يكتبونه مؤضولاً والأصل أن يكتب: سي مرغ مفضولاً ومغناه ثلاثون طائراً، وفي العربية يقال له العنقاء. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تح: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997 م، ج 07، ص 133.
- 23 أنظر: مقدّمة منطق الطير، ص 51.
- 24 أنظر: المصدر نفسه، ص 55 وما بعدها بتصرف.
- 25 انظر: مقدمة: فنون الشعر الفارسي، إسعاد عبد الهادي فنديل، دار الأندلس، ط 2، 1981، ص ب.
- 26 انظر: الديوان الشرقي لمؤلف غربي، جوته، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر + منتدى مكتبة الإسكندرية، بدون تاريخ، ص 55.
- 27 انظر: مقدمة عبد الرحمن بدوي لديوان جوته، مرجع سابق، ص 04.
- 28 الصوفية في الإسلام، رينولد نيكلسون، ترجمة وتعليق: نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، ص 104.
- 29 انظر: حياتي الغرب شرقية، أنيماري شيميل، ترجمة: عبد السلام حيدر، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 1، 2004، ص 69 بتصرف.
- 30 الشمس المنتصرة، أنيماري شيميل، ترجمة: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي، تهران، ط 1، 1431 هـ، ص 22.
- 31 الشمس المنتصرة، مرجع سابق، ص 48.
- 32 انظر: عطار نامه: فريد الدين العطار النيسابوري وكتابه منطق الطير، أحمد ناجي القيسي، مطبعة الارشاد، بغداد، ط 1، 1978، ص 466 بتصرف.
- 33 انظر: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف، أنا ماري شيميل، ترجمة: إسماعيل السيد + رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط 1، 2006 م، ص 342 وما بعدها بتصرف.
- 34 انظر ترجمته: نفحات الأنس من حضرات القدس، عبد الرحمن الجامي، تحقيق: محمّد أديب الجادر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ج 1، ص 795.
- 35 انظر: تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، إدوارد براون، تعريب: إبراهيم أمين الشواربي، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ط 1، 2004، ص 667 بتصرف.
- 36 لسان العرب، ابن منظور، دار صاد، بيروت، ط 3، 1414 هـ، ج 10، ص 251.
- 37 معجم مقاييس اللغة، القزويني، تحقيق: عبد السلام محمد هارو، دار الفكر، ط 1979، ج 4، ص 321.
- 38 التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 1984، ج 12، ص 260.
- 39 انظر: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 351 بتصرف.
- 40 أنظر: رسالة في العشق، ابن سينا، تحقيق: حسين الصّدّيق، دار الفكر، دمشق، 2005 م، ص 29 بتصرف.
- 41 الشاهنامه، أبو القاسم الفردوسي، ترجمة: عبد الوهاب عزام، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 1932، ص 25.

- 42 الشاهنامه، أبو القاسم الفردوسي، ترجمة: عبد الوهاب عزام، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 1932، ص 25.
- 43 أنظر: مصيبت نامہ، مصدر سابق، ج 02، ص 496. والمشقة هنا إشارة إلى ما حدث مع الحسين بن منصور الحلاج شهيد المحبة (ت 309هـ)
- 44 أنظر: منطق الطير، مصدر سابق، ص 217 بتصرف.
- 45 منطق الطير، مصدر سابق، ص 184.
- 46 المصدر السابق، ص 185-186
- 47 أنظر: المصدر نفسه، ص 217 بتصرف.
- 48 هكذا وردت، وإن كان الأصل لله، لكنّها بهذه اللفظ، وفي هذا المقام تكون أفضل بهذه الصيغة فالكُلُّ من عند الله، وفي هاته العبارة فناء في بحر فضله ورؤية وجوده، وفي قولنا لله حضور، وهذا ما يؤكده قول العطار في موضع آخر "إن لم يبق للعطار ألمك".
- 49 أنظر: مصيبت نامہ، ج 01، ص 323.
- 50 هذه تورية، وهي صورة بيانية.
- 51 أنظر: إلهي نامہ، ص 187 بتصرف.
- 52 أنظر: منطق الطير، ص 189، وانظر أيضاً: تمثيل العطار لذلك بقصة يعقوب-عليه السلام- المصدر نفسه، ص 120 بتصرف.
- 53 انظر: منطق الطير، ص 188 وما بعدها بتصرف.
- 54 انظر: ركائز الإيمان بين العقل والقلب، محمد الغزالي، دار الشروق، بدون تاريخ، ص 97.
- 55 أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب البرّ والصلة والأداب، باب تحريم الظنّ، والتجسس، والتنافس، والتناجس ونحوها، رقم: 30
- 56 انظر: منطق الطير، ص 197 وما بعدها بتصرف.
- 57 انظر: البستان، سعدي الشيرازي، ترجمة: محمد خليفة التونسي، الهيئة العامة للكتاب، مصر، بدون تاريخ، ص 29 وما بعدها بتصرف.
- 58 انظر: المصدر نفسه، ص 203 وما بعدها بتصرف.
- 59 انظر: المصدر نفسه، ص 207 وما بعدها بتصرف.
- 60 انظر: المصدر السابق، ص 212 وما بعدها بتصرف.
- 61 انظر: المصدر نفسه، ص 421.
- 62 تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، مرجع سابق، ص 651.
- 63 انظر: الإشبهي المستطرف في كل فن مستطرف، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1419هـ، ص 163 بتصرف.
- 64 الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط 15، 2002، ج 5، ص 332.
- 65 منطق الطير، ص 217 وما بعدها.
- 66 انظر: مصيبت نامہ، ج 2، ص 459 بتصرف.

- 67 مثنوي جلال الدين الزّومي، الزّومي، ترجمة: محمد عبد السلام كفاقي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1966، مج 2، ص178.
- 68 المصدر نفسه، مج 02، ص182-183.
- 69 انظر: الصّراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التّعددية الدّينية، عبد الكريم سرّوش، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، ط01، 2009، ص221 بتصرف.
- 70 أنظر: المثنوي، جلال الدين الزّومي، ترجمة: عبد السلام كفاقي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1967، ج 1، ص 297 بتصرف.
- 71 المثنوي، المصدر نفسه، ج 2، ص 370 بتصرف.
- 72 روضة الورد، سعدي الشيرازي، ترجمة: محمد الفراتي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط 1961، ص 270.
- 73 منطق الطي، ص 224.
- 74 مجموع ديوان حافظ الشيرازي، حافظ الشيرازي، ترجمة: علي عباس زليخة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط 2014، ص 228.
- 75 المصدر نفسه، ص 240.
- 76 انظر: كتاب فيه ما فيه، جلال الدين الزّومي، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت + دار الفكر دمشق، ط1، 2002، ص 152.

المفاهيم الصوفية المعتدلة عند الإمام ابن باديس
من خلال تفسيره مجالس التذكير
*Moderate Sufi Concepts of Imam Ibn Badis
Through his Interpretation of " Madjaalis Tdkir "*

د/ حمزة بوخزنة

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
جامعة الوادي (الجزائر)
boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

ط.د/ خيرة شوية*

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
جامعة الوادي (الجزائر)
Chouia-kheira@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/08/30 تاريخ القبول: 2021/10/01 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص:

جاءت الورقة البحثية بعنوان: المفاهيم الصوفية المعتدلة عند الإمام ابن باديس من خلال تفسيره مجالس التذكير، والتي تهدف إلى إبراز مدى حضور الفكر الصوفي في تفسير الإمام ابن باديس. ليتوصل في الأخير إلى أن الإمام ابن باديس قد سار في تفسيره وفق أصول متينة أصيلة، فهو لم يهمل التفسير النقلي، ولا اللغوي، ولا العقلي، وهذا الأخير الذي توسع فيه الإمام ابن باديس، فكان تفسيره منطقيا متسلسلا، وفيه ظهرت نزعة الإمام الصوفية السنية السلفية المعتدلة، التي تنهل من معين القرآن الكريم، ومشكاة النبوة، وما سار عليه السلف الصالح، محاربا بذلك الصوفية الطرقية، وكل ضلالة وبدعة مختلقة تشوه الدين وتنفر الناس منه.

الكلمات المفتاحية:

المفاهيم؛ الصوفية؛ المعتدلة؛ ابن باديس؛ مجالس التذكير.

Abstract:

The study is entitled: Moderate Sufi Concepts of Imam Ibn Badis Through his Interpretation of " Madjaalis Tadkir ". It aims at highlighting the extent of the presence of Sufi thought in the interpretation of Imam Ibn Badis. It concluded that Imam Ibn Badis relied in his interpretation on solid, authentic origins, as he did not neglect the unwritten, linguistic, or mental interpretation. The latter, in which Imam Ibn Badis expanded, his interpretation was logically sequential, in which the moderate Sunni Salafist Sufi imam's tendency emerged. It is based on the Holy Qur'an, the Sunnah of the Prophet, and what the righteous predecessors followed, Imam IbnBadis confronted many of the erroneous Sufi concepts of the tariqa, fighting every misguidance and heresy that distorted the religion and alienated people from it.

Keywords:

Concepts; Sufi; Moderate; Imam Ibn Badis; Madjaalis Tadkir.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

إنَّ علم التفسير من أول علوم القرآن ظهوراً، فكان مع بدايات نزول القرآن ثم أخذ في النشأة والتطور واهتم به العلماء والمفسرون أيما اهتمام، وكيف لا وهو يتناول بالدرس البيان لكلام الله تعالى، وأصبحت التفاسير يغلب عليها ما برز فيه المفسر من علم، فتباينت فيما بينها من: تفسير أثري، وتفسير فقهي، وتفسير إصلاحي، وهكذا...

ومن جملة هذه التفاسير يصادفنا تفسير الإمام ابن باديس، إمام المصلحين ببلدنا الحبيب، والذي يرجع له الفضل في ترسيخ معالم الدين الإسلامي القويم، واللغة العربية، كما عُرف بتصوفه وزهده، فقد اعترض في أحد المحافل بأنه ينكر على الطرقية، وقد كان طريقاً، فأجاب بأن ذلك علم خاص لا يعرفه إلا الخواص. ومن هذا المنطلق أردنا أن نلتمس ما مدى حضور النزعة الصوفية في تفسير الإمام ابن باديس؟ وأين يلحظ تأثيرها في بيان الدلالات القرآنية وإبراز معانيها وقيمها السامية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات جاءت هذه الورقة البحثية بعنوان:

المفاهيم الصوفية المعتدلة عند الإمام ابن باديس من خلال تفسيره مجالس التذكير
وقد غلب على دراستنا المنهج الوصفي والاستقرائي، لتشتمل معالجة الموضوع على ثلاثة محاور أساسية، وهي:

- الأصالة التفسيرية للإمام ابن باديس في فهم كتاب الله.
- تجليات الفكر الصوفي القويم عند الإمام ابن باديس من خلال بيان مقاصد الآيات القرآنية.
- الإمام ابن باديس ومحاربه للطرقية وأهل الضلال من خلال تفسيره.

2. الأصالة التفسيرية للإمام ابن باديس في فهم كتاب الله

لا يمكن الحكم على أيّ تفسير من التفاسير بالاعتدال، أو الشذوذ والبطلان إلا بالنظر إلى مدى اعتماده على أصول التفسير من: تفسير بالقرآن، والسنة النبوية، وأقوال السلف الصالح، وكذا مدى رجوعه للغة العربية في البيان والتوضيح لمعاني القرآن الكريم.

ولقد كان الإمام ابن باديس على درجة عالية في هذا، فقد صرح بطريقته في التفسير ومصادره، فقال: "فقد عدنا - والحمد لله تعالى - إلى مجالس التذكير، من دروس التفسير، نقتطف أزهارها، ونجني من ثمارها، يسر من الله تعالى وتيسير.

على عادتنا في تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، وربط الآيات بوجوه المناسبات.

معتمدين في ذلك على صحيح المنقول، وسديد المعقول، مما جلاه أئمة السلف المتقدمون، أو غاص عليه علماء الخلف المتأخرون، رحمة الله عليهم أجمعين.

وعمدتنا فيما نرجع إليه من كتب الأئمة:

1- تفسير ابن جرير الطبري، الذي يمتاز بالتفاسير النقلية السلفية، وبأسلوبه الترسلّي البليغ في بيان

- معنى الآيات القرآنية، وبترجيحاته لأولى الأقوال عنده بالصواب.
- 2- وتفسير الكشاف الذي يمتاز بذوقه البياني في الأسلوب القرآني، وتطبيقه فنون البلاغة على آيات الكتاب، والتنظير لها بكلام العرب، واستعمالها في أفانين الكلام.
- 3- وتفسير أبي حيان الأندلسي الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية، وتوجيهه للقراءات.
- 4- وتفسير الرازي الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية، مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلامية، ومقالات الفرق، والمناظرة والحجاج في ذلك.
- إلى غير هذا مما لا بد لنا من مراجعته من كتب التفسير والحديث والأحكام، وغيرها مما يقتضيه المقام.

نقول هذا؛ ليعرف الطلبة مصادر درسنا، وما أخذ ما يسمعون منه. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 41)

وقال في موضع آخر: " ويكون عمله - أي المفسر - في كتاب الله هو: التفهم والتدبر لآياته، والتفطن لتبنيها، ووجوه دلالاته، واستثارة علومه من منطوقه ومفهومه، على ما دلت عليه لغة العرب في منظومها ومنثورها، وما جاء من التفاسير المأثورة، وما نقل من مفهوم الأئمة الموثوق بعلمهم وأمانتهم، المشهود لهم بذلك من أمثالهم. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 286)

فلاحظ من هذا مدى تركيز الإمام في تفسيره على التفسير النقلي، والتفسير اللغوي، والتفسير العقلي.

كما لَمَح إلى خطورة القول في التفسير وعظم أمره، فقال: " وإذا نظرنا إلى قصورنا، وخطورة مقام الكلام على كلام الله تعالى، أحجمنا. وإذا رأينا إلى فضل الله، وثقتنا به، وحسن قصدنا - في خدمة كتابه - أقدمنا. وهذا الجانب الكريم أرجح عندنا، فنحن نقدم معتمدين على الله تعالى سائلين منه تعالى لنا ولكم أن يوفقنا إلى حسن القصد، وصحة الفهم، وصواب القول، وسداد العمل. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 42)

- وقد أكد في أكثر من موضع على ضرورة الرجوع للقرآن والسنة للبيان والتوضيح، وهذا بعض منها:
- " فعلينا أن نطلب هذا كله من الكتاب والسنة، ونجهد في تتبعه وأخذه واستنباطه منهما، وندأب على العمل بما نجده، والتحلي به، والالتزام له. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 325)
 - " فعلينا - إذن - أن يكون أول فزعنا في الفرق والفصل إليه. وأن يكون أول جهدنا في استجلاء ذلك من نصوصه ومراميه، مستعينين بالسنة القولية والعملية على استخراج لآليه. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 155)

كما أكد على المتصدر لتفسير كتاب الله العزيز أن يتوفر على علوم الآلة، وضرورة الاطلاع على التفاسير السابقة، وكذا كتب الحديث المشهورة كالموطأ والبخاري ومسلم ونحوها. (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 174)

وفيما يلي إيراد لطائفة من النماذج التي تبرز لنا أصالة التفسير عند الإمام ومدى مراقبته لكل ما سبق في فهمه لمعاني الآيات وبيان مراد الشارع الحكيم منها دون تقوّل ولا شطط أو تسبب فيما يورده من آراء

وأقوال.

1.2. تفسير القرآن بالقرآن:

يعدّ تفسير القرآن بالقرآن من أحسن طرق التفسير، ولقد اعتنى بهذا الجانب الإمام ابن باديس، وأولاه أهمية بالغة، وهذا شيء مما جاء في تفسيره:

• ربط الإرسال للرسول بالإنذار، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنْهُمْ يَأْكُلُونَ الطَّلْعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ وَرَبُّكُمْ بِصِيرَةٍ ۝١٠﴾ [الفرقان: 20]

"(الإرسال) هو البعث لتبليغ شيء أو قضائه، وفي لسان الشرع: هو إنزال الله تعالى الوحي على من اصطفاه من خلقه لينذر به من أمره بإنذار. من قوله تعالى: ﴿ وَإِنذَرْتُمْ رَبِّ الْمُنَادِينَ ۝١٣﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لَتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣﴾ [الشعراء: 192-194]. فالرسالة وحي مع أمر بالتبليغ." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 161)

• التفسير بمعهود القرآن واستعماله، فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴾ [الفلق: 1]

" الأمر المفرد للنبي عليه السلام.

ومن حسن الأدب في مقدرات القرآن، أن تقدر في مثل هذا الأمر: أيها الرسول، أو أيها النبي، لأنهما الوصفان اللذان نطق بهما القرآن في نداء النبي عليه الصلاة والسلام، وأن لا نقدر يا محمد كما هو جار على الألسنة وفي التصانيف؛ فإن القرآن لم يخاطبه باسمه.

والأمر لنبينا أمر لنا، لأننا المقصودون بالتكليف، ولا دليل على الخصوصية، فهو في قوة: قل أنت، وقل لأمتك يقولون." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 371)

2.2. التفسير بالسنة النبوية:

قال الإمام ابن باديس: (وما أحسن التفسير عندما تعضده الأحاديث الصحاح!!). (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 187)

فقد بذل جهده في التفسير بالسنة النبوية الشريفة، فهو ممن يرى أن النبي ﷺ فسّر القرآن الكريم، ويبيته للناس أتمّ البيان، سواء بأقواله، أو أفعاله، أو تقريره وصمته عما يصدر من الصحابة الكرام.

ولهذا ترى الكثير من الأحاديث النبوية التي لا تُعدّ تفسيراً للنبي ﷺ ولكنها تتحدث عن نفس ما جاءت الآيات بصدد بيانه، أو لها علاقة بوجه من الوجوه بالآية المفسّرة، من ذلك نذكر ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَرِّقُوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكَرِيمٌ نَذِيرٌ مُبِينٌ ۝٥٠﴾ [الذاريات: 50]، حيث قال: (بيان نبوي قولي:

قال عليه الصلاة والسلام فيما يقال عند النوم: «لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك». (البخاري، 1422هـ، صفحة 58/1) (مسلم، دون تاريخ، صفحة 2081/4)

والملاجأ هو المهرب الذي يهرب إليه، والمنجى هو مكان النجاة؛ فبين لنا أنه لا يكون الهرب إلا إلى الله، ولا تكون النجاة إلا بالهرب إليه، فمن هرب لغيره كان من الهالكين.

كما بين لنا أن كل ما يجري في هذا العالم، فهو بخلقه بقدره؛ فلا مهرب ولا نجاة مما خلق وقدر إلا

إليه.

بيان نبوي عملي:

روى أحمد وابن جرير عن حذيفة بن اليمان، أن رسول الله ﷺ كان إذا حزبه أمر صلى وفرغ للصلاة. (ابن حنبل، 1321هـ/2001م، صفحة 330/38)

يعني إذا نزل به مهم أو أصابه غم فرغ للصلاة.

فبين لنا بالفعل أن الفرار إلى الله بالتلبس بطاعته، وصدق التوجه إليه والدعاء والتضرع والخشوع له، والاستسلام لدينه وشرعه والإخلاص في عبادته والاعتماد عليه. وذلك كله موجود على أكمله في الصلاة التي هي عمود الدين، ومظهر كماله. جعلنا الله والمسلمين من الفارين إليه والمقبولين لديه. آمين. (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة: 364)

وقد شدد القول على من يستدل بالحديث دون بيان رتبته، ولا ذكراً لمخرجه، الأمر الذي أدى لاختلاط الحق بالباطل، وتجرأ الغبي والجاهل على السنة النبوية، الذين بلغ بهم الأمر إلى نسبة الأحاديث إلى كتب الإسلام المتفق عليها ولا وجود لها فيها! (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة: 214)

3.2. التفسير بأقوال السلف الصالح:

اهتم الإمام ابن باديس بأقوال السلف الصالح في التفسير، وهذه أمثلة لذلك:

• قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [النمل: 21]: "بتنف ريشه، هكذا فسره ابن عباس وجماعة من التابعين." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 268)

• وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]: ﴿(الْأَرْضَ)﴾ جنس الأرض الدنيوية، لأن هذا اللفظ موضوع لها، فإذا أطلق انصرف إليها، وبهذا فسرها ابن عباس من طريق علي بن أبي طلحة وهي أصح طرقه. (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 346)

كان الإمام يتحرى في كل ما ينقل الصحة، ناقلاً حصيفاً ومتهيباً في إيراد الروايات متقداً لها بفكر متقد، وهذا ظاهر في تحذيره من الإسرائيليات، فقال: (رويت في عظم ملك سليمان روايات كثيرة ليست على شيء من الصحة، ومعظمها من الإسرائيليات الباطلة التي امتلأت بها كتب التفسير، مما تلقى من غير تثبت ولا تمحيص، من روايات كعب الأحبار ووهب بن منبه، وروى شيئاً من ذلك الحاكم في مستدركه، وصرح الذهبي ببطلانه.

ومن هذه المبالغات الباطلة أنه ملك الأرض كلها مشارقها ومغاربها، فهذه مملكة عظيمة بسبأ كانت مستقلة عنه، ومجهولة لديه، على قرب ما بين عاصمتها باليمن وعاصمته بالشام. (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 272)

4.2. التفسير اللغوي:

اهتم الإمام ابن باديس بالبيان اللغوي للآيات، فما من آية إلا ويبدأ بشرح ألفاظها أولاً. ولذلك لم يخل تفسيره من كثرة المباحث اللغوية، سواء كان البيان نحوياً، أو صرفياً، أو بلاغياً...

ونكتفي بذكر مثال على ذلك من تفسيره، حيث قال عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ [الفرقان: 72]: " (الشهود): هو الحضور الذي يكون فيه إدراك بالحواس أو بالبصيرة.

(والشهادة): هي الإخبار عن علم حصل عن شهود. و﴿لا يشهدون﴾ يحتمل أن يكون من الشهود، وأن يكون من الشهادة. و﴿الزور﴾ أصله الميل ويطلق على الكذب، لأنه ميل عن الحقيقة، وعلى كل باطل من الأقوال والأعمال، لأنه ميل عن الحق.

إذا كان ﴿لا يشهدون﴾ بمعنى لا يحضرون، فالزور مفعول به. وإذا كان بمعنى لا يخبرون فالزور مفعول مطلق بعد حذف المضاف. والأصل: ولا يشهدون شهادة الزور.

المعنى:

على الاحتمال الأول: والذين لا يحضرون مشاهدة الباطل والإثم في كل مجلس تتعدى فيه الحدود، أو تنتهك فيه الحرمات، أو يحكم فيه بالجور أو تعظم فيه الطواغيت، أو يدعى فيه بدعوى الجاهلية، أو تحيي فيه معالم الوثنية، أو تطمس فيه السنة النبوية، أو يدعى فيه أحد مع الله، أو يضرع إلى سواه.

وعلى الاحتمال الثاني: والذين لا يشهدون شهادة الزور ولا يخبرون إلا بالحق الواقع.

ترجيح وترجيح:

يلزم من أنهم لا يشهدون مشاهدة الباطل أنهم لا يشهدون بالزور لوجهين:

الأول: لأنهم إذا كانوا لا يحضرون مجالس الباطل فبالأحرى أنهم لا يقولونه.

والثاني: أن مشهد شهادة الزور من مشاهد الباطل التي لا يحضرونها؛ فيكون الوجه الأول أولى لأنه أشمل". (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 229، 230)

والذي نخلص إليه من خلال كل ما عرضناه أن الإمام ابن باديس كان يصدر في تفسيره للقرآن الكريم على أصول متينة أصيلة، فكان تفسيره تفسيراً سلفياً. (ينظر العرابي و البيرة، 1408-1409هـ، صفحة 100) (وفرکوس، 1435هـ/2014م، صفحة 22).

ومع هذه الأصول التفسيرية الرصينة إلا أن الإمام لم يكن منفصلاً عن البيئة التي وجد فيها، وهي بيئة كثرت فيها الطرقية التي كان لها تأثير كبير في المجتمع الذي أدارت فيه رحي التجهيل قبضتها برعاية الاستعمار الفرنسي الذي ما فتى على تحريكها، فاستمد الإمام بيانه للآيات القرآنية من أصول متينة راسخة في علم التفسير مع إسقاطها على ظروف الواقع المعاش فجاء تفسيره معالجا لكثير من المفاهيم الصوفية التي أفرغت من محتوياتها فاستبدلت بالبدع والضلالات التي لا تمت للدين بصلة. فأقام الإمام ميزان الحق في بيانها لتتجلى تلك المفاهيم والمصطلحات الصوفية لقارئ تفسيره متصلة بالصراط فظهرت صافية المورد بعيدة عن كل شطط وغلو وخرافة وبدعة. ولنا في العنصر الموالي وقفة مع كثير من تلك المصطلحات والمفاهيم الصوفية التي أعاد الإمام تغذيتها بروح العقيدة الإسلامية.

3. تجليات الفكر الصوفي القويم عند الإمام ابن باديس من خلال بيان مقاصد الآيات القرآنية .

هاهو الإمام يحدث عن نفسه حين كدّر خاطره تذكّر صندوق الطلبة وهو فارغ، حيث قال: (ولكنني سرعان ما أزيله بكلمتي التي ألهمت إلى قولها منذ نحو ربع قرن: (نحن على الفيض الرباني) ولن نزال عليه إن شاء الله). (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 336/3)

وهذه الكلمات قالها وهو مع الوفد الإسلامي الجزائري إلى الحكومة الفرنسية وأحزابها وصحافتها، وكان ذلك سنة 1936م، مما يعني أنه كان على طريق التصوف مع بدايات تعليمه، ولربما أخذها من أسرته التي كانت " تنتمي إلى الطريقة القادرية." (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 74/1)

وقد اعترض الإمام ابن باديس في أحد المحافل، وقيل له: كيف تنكر على الطريقة، وقد كنت طريقيا؟ فأجاب بأن ذلك علم خاص لا يعرفه إلا الخواص. (طالبي و حداد، صفحة 165)

وفي هذا إشارة إلى علم التصوف، وأنه صوفي لا طرفي، وقد قال جامع آثاره أنه "صوفي زاهد لا كمتصوفة أهل زمانه وزهادهم." (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 92/1)

كما وصفه المفكر مالك بن نبي في مقدمة كتاب آثار ابن باديس، فقال: "لقد كان ابن باديس مناظرا مفحما، ومربيا بناء، ومؤمنا متحمسا، وصوفيا والها، ومجتهدا يرجع إلى أصول الإيمان المذهبية، ويفكر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقا عزب عن الأنظار إبان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي." (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 10/1)

ونحاول ها هنا الإجابة على جملة من التساؤلات التي أثارها في أنفسنا معرفة أنّ الإمام ابن باديس كان صوفيا، منها: ما هو المسار الذي سار عليه الإمام في تصوفه؟ وما مرجعيته فيه؟ وفيم تتجلى لنا ملامح التصوف في تفسيره؟ وكيف أثرت على تفسيره؟

1.3. مرجعية الإمام ابن باديس في التصوف

نحاول في هذه النقطة أن نقف عند بعض الشخصيات التي تأثر بها الإمام ابن باديس في التصوف، وكان لها حضور واضح في تفسيره، وكذا المسار الذي سار عليه في تصوفه.

فمن الشخصيات الإمام عبد الكريم بن هوزان القشيري، فقد وصفه الإمام ابن باديس بـ "شيخ الصوفية في زمانه." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 267)

كما نقل عنه قولا في تفسير قوله تعالى: ﴿مَالِكٌ لَا أَرَى الْهَدَىٰ﴾ [النمل: 20]، وقد مدح تفسيره فقال: (مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النفيسة من مثل هذا الإمام الجليل من أجل علوم القرآن وذخائره). (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 267)

ومن الذين تأثر بهم كذلك، الإمام فخر الدين الرازي، وقد كان تفسيره من المصادر التي اعتمد عليها الإمام ابن باديس في تفسيره، حيث قال وهو يعدد التفاسير التي أخذ منها: (وتفسير الرازي الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية، مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلامية، ومقالات الفرق، والمناظرة والحجاج في ذلك.) (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 41)

وذكره كذلك في تفسيره فقال: (ولقد ذهب قوم مع تشكيكات الفلاسفة وفروضهم، ومماحكات المتكلمين ومناقضاتهم، فما ازدادوا إلا شكاً، وما ازدادت قلوبهم إلا مرضاً، حتى رجع كثير منهم في أواخر أيامهم إلى عقائد القرآن، وأدلة القرآن، فشفوا بعد ما كادوا، كإمام الحرمين، والفخر الرازي." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 197، 180)

وفي هذا تبرئة لذمة الإمام فخر الدين الرازي، الذي قيل عنه أنه فيه كل شيء إلا التفسير. وقد " كان تصوف الرازي سنيا معتدلاً بعيداً عن التصوف الباطني، يهدف إلى تربية الإنسان وتوجيهه إلى الطريق السليم." (بن يمينه، 2015، صفحة 245)

ولقد كان الإمام ابن باديس متأثراً بالغزالي، ويسمي كتابه (إحياء علوم الدين) بكتاب الفقه النفسي. (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 92/1)

وقد ذكر هذا في أثناء تفسيره لسورة الفلق، فقال: (وفي هذه الآية مع النهي إرشاد إلى علاج الحسد، فإن الحسد مرض نفساني معضل، ولكنه كغيره من الأمراض النفسية يعالج. وقد وصف الحكماء له أنواعاً من العلاج، فصلتها كتب السنة، وكتب الفقه النفسي بكتاب الإحياء للغزالي." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 380)

ومن الشخصيات التي تأثر بها الإمام ابن باديس في تفسيره كذلك، أبا بكر بن العربي، فقد قال: (أما ابن العربي فهو حكيم إسلامي، وفقه قرآني، وعالم سني - حقيقي - لا يبني أنظاره إلا على أصول الإسلام، ودلائل الكتاب والسنة.) (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 213)

ويظهر تأثره بأبي بكر بن العربي من حيث أنه لم يسلك مسلك الفلاسفة، ولا منهج المتكلمين، وإنما نهج طريق القرآن في الاستدلال، وأساليبه في الرد على الحجاج، وذلك المنهج يتلائم مع الفطرة الإنسانية، فتستجيب له وتطمئن إليه وتميل نحوه وتركن. (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 92/1)

وأما مسلك الإمام في التصوف فلا يمكن الوقوف عليه بوضوح تام، فهو بصدد تفسير آيات الكتاب العزيز، وقد كان كثيراً ما يورد من المضامين الصوفية تحت عنوان سلوك ونحوها، ولعل المقالة التي تظهر مسلك الإمام في تصوفه هي التي أتت عند تفسيره للآيات الخمس الأولى من سورة يس، حيث قال:

" لما ضل الخلق عن طريق الحق والكمال، الذي يوصلهم إليه: إلى مرضاته والفوز بما لديه، أرسل إليهم الرسل ليعرفوهم بأن ذلك الطريق هو الإسلام، ويكونوا أدلتهم في السير، وقادتهم إلى الغاية، وأنزل عليهم الكتب لينيروا لهم بها الطريق، ويقودوهم على بصيرة، ويزكوهم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يهلك عليها إلا من ظلم نفسه فحاد عن السواء، أو تخلف عن القافلة فكان من الهالكين.

فالقافلة هم الخلق، والطريق هو الإسلام، والأدلة هم الرسل، والمصاييح هي الكتب، والغاية هو الله جل جلاله.

السلوك:

فعلى من يريد النجاة من المهالك والفوز بأسنى المطالب وأعلى المراتب، أن ينضم إلى القافلة الربانية،

يتعاون مع أفرادها، ويقوم بحق الرفقة فيها، ويعد نفسه جزءا منها، لا سلامة له إلا بسلامتها؛ فهو يحب لكل واحد منها ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لها، ويهديه إلى ما يهديها إليه من خير؛ ويقيه مما يقيه منه من سوء.

وأن يطيع أولئك الأدلة، ويقتفي آثارهم، وينزل بنزولهم، ويرتحل بارتحالهم، وأن يرجع في معرفة وجوه السير وأصنافه وأوقاته ومنازله إليهم، دون أدنى اعتراض ولا مخالفة.

ويقابل ما يتحملونه من مشاق الدلالة، ومتاعب القيادة بغاية ما يستطيع من الأدب معهم، والتعظيم والالتقياد لهم، والمحبة فيهم، وحسن الثناء عليهم، وطلب عظيم الجزاء من الله تعالى لهم على عظيم إحسانهم.

وأن يلزم ذلك الطريق، ويسير في سوائه غير مائل إلى جنباته، ولا ذاهب فيه بنياته، لا مفرطاً في السير يسبق الرفقة فينفرد بلا دليل، ولا مفرطاً فيه فيتخلف عنها بلا معين، نمطاً وسطاً مع الجماعة، لا من الغلاة ولا مع المقصرين.

وأن يستنير بما رفعه أولئك الأدلة من مصابيح الهداية، وأن يسير تحت أنوارها الساطعة، مفتوح البصر للاستضاءة بها، غير مغلق الأجفان عنها، متعرفاً بها أديم الأرض، وموقع قدمه منها.

وأن يعرف عظيم الغاية التي هو سائر إليها، فيقصر همه كله في الوصول إليها، ويحضرها قلبه في كل لحظات سيره ليسرع مع الرفعة إليها، وتخف عليه مشاق الطريق وأتعابها، ويعذب لديه كل ألم في الانتهاء إليها.

فبسلوك هذا الطريق القويم، بدلالة الرسول الكريم، وأنوار الكتاب المبين، إلى رب العالمين الرحمن الرحيم - كمال الإنسان العملي المبني على الكمال العلمي.

وقد اشتملت هذه الآيات على ذكر السالكين، وهم المنذرون، وعلى الدليل وهو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى الطريق وهو "الصراط المستقيم" المنزل من الله، وعلى ما يبين الطريق، وهو القرآن الحكيم" (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 290، 291)

2.3. توظيف المصطلحات والتعابير الصوفية في تفسيره

لا يمكننا ملاحظة وتمييز الفكر الصوفي لدى الإمام ابن باديس، إلا بتتبع التعابير والمصطلحات الصوفية في تفسيره، إذ إن للصوفية مصطلحات تعبر عنها ألفاظ وكلمات وتراكيب لها معان خاصة ومطالب مخصوصة غير ما يدل عليه ظاهرها، أو تتضمن هذه الكلمات والألفاظ زيادة على مدلولاتها الأصلية معان أعمق وأكثر من مفهومها ومدلولها الظاهر بداهة ولأول وهلة، فإنها لم توضع إلا لنوع معين وقسم خاص من المفاهيم والمقاصد الغير متبادر إليها الذهن، فلا يدرك أبعادها ولا يفهم مطالبها إلا من كان له معرفة وإمام، وعلم وإدراك بمصطلحات القوم. (إلهي ظهير، 1426هـ/2005م، صفحة 298)

ولقد كثرت هذه الأخيرة في تفسير الإمام ابن باديس، ولعل هذا راجع لمحاربه الطريقة بمصطلحاتهم وتعابيرهم، من باب اجتذابهم للحق، وإعادة لهم لجادة الصواب، وتبيين التصوف المعتدل التابع من الاقتداء بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وهنا نورد بعضاً منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

✓ محبة الله سبحانه وتعالى ومجاهدة النفس للراقي بها لأعلى درجات الكمال،

ونلمح هذا مثلاً في أقواله الآتية:

1. "إن الأرواح النورانية الطاهرة السامية لا لذة لها حقيقية في هذا العالم الفاني المادي المنحط، وإنما لذتها الحقيقية في عالمها العالي الأقدس، وفي الرفيق الأعلى الأطهر، وفي معايشة أمثالها من النفوس الطيبة الزكية، في ذلك القدس الأسنى، فهي دائمة الشوق إليه، والانجذاب نحوه." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 265)

2. "هذا الرب الكامل المكمل، المنعم المتفضل القدوس، هو الذي أنزل هذا الفرقان. فإذا أردت أن ترقى في درجات الكمال، وتظفر بأنواع الإنعام وتزكي نفسك الزكاء التام، فعليك بهدى هذا الفرقان، فهو بساط القدس، ومعراج الكمال، ومائدة الأكرام." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 154)

3. "وما دام الإنسان مجاهداً في تزكية نفسه بهذين الأصلين، فإنه بالغ أملاً ورجاء - بإذن الله - درجة الكمال." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 78)

4. "إن الذات الأقدس الموصوف بالكمالات، المفيض للإنعامات، تتعلق به قلوب المحبين، موصوفاً بكمالاته وإنعاماته التي منها ثوابه وجزاؤه، وتلك المحبة تبعث على خدمته بطاعته، والتقرب إليه بأنواع العبادات.

وأما عبادة الذات مجرداً عن الإنعامات - فهو نوع من التعطيل في الاعتقاد، والتقصير في الشهود." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 210)

✓ المشاهدة عند الصوفية هي: مطالعة القلب للجمال القدسي، والمشاهدة صفة

العبد، والتجلي صفة الرب سبحانه وتعالى، وقيل هي تجلي الحقائق بلا حجاب لكن مع خصوصية. (حمدي، 2000م، صفحة 86)

ونجد هذا المصطلح في تعبيرات الإمام ابن باديس، نذكر منها:

1. "وإذا أخلصت في رجائك وخوفك هانت عليك نفسك فقمت في طاعته مجاهداً لا يردك معارض، ولا تأخذك في الله لومة لائم. وصغرت في نظرك العوالم كلها فنطقت بقولك: "الله أكبر" نطق عالم واجد مشاهد" (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 52)

2. "إن خوف الإجلال لا يخرج به العبد عن ضعف وذل العبودية، ومشاهدة قوة وفضل الربوبية، فلا يتجرد خوفه الإجلالي عن خوف المؤاخذة: المؤاخذة التي ليست ناراً ولا عذاباً، ولكنها مؤاخذة مناسبة لذلك المقام العالي." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 213)

3. وأما عبادة الذات مجرداً عن الإنعامات - فهو نوع من التعطيل في الاعتقاد، والتقصير في الشهود." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 210)

4. "من مقتضى مراقبة الله تعالى، مشاهدته: أي مشاهدة جلاله وجماله؛ جلاله بصفات القهر والبطش والملك والسلطان، وجماله بصفات الفضل والرحمة والإحسان؛ وبصدق المشاهدة لصفات الجلال يخاف

العبد ويخشى؛ وبصدق المشاهدة لصفات الجمال يرجو ويطمع. فصدق الشهود لا بد معه من الرجاء والخوف.

وإذا غاب العبد عن الشعور بالموجودات، فإنه لا يغيب عن مشاهدة جلال وجمال الذات، الباعثين للخوف والرجاء. وإذا لم يشهدهما وزعم أنه يشهد الذات مجردا.. فإنه لم يكن في الحقيقة مشاهدا، بل كان غافلا معطلا جامدا.

وأما غيبوبة العابد عن نفسه- إن كانت- فإنها حالة عارضة غير ثابتة، وليست مشروعة لا بنص من آية ولا من حديث، فضلا عن أن تكون فاضلة كاملة.

فالحديث دل على المراقبة والمشاهدة الشرعيتين، اللتين يكون العبد عابدا العبادة الشرعية، الموضوعة على الرجاء والخوف حسب الأدلة المتقدمة. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 215)

وفي هذا المثال الأخير نجد مصطلحا آخر للصوفية، ألا وهو الغيبة، والتي تعني عندهم أن يغيب المرء عن ما حوله من الخلق، وأن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها. (إلهي ظهير، 1426هـ/2005م، صفحة 299)

✓ المقام عند الصوفية: " هو استفاء حقوق المراسم، فإنه لم يستوف حقوق ما

فيه من المنازل لم يصح له الترقى إلى ما فوقه، كما أن من لم يتحقق بالقناعة حتى يكون له ملكة لم يصح له التوكل، ومن لم يتحقق بحقوق التوكل لم صح له التسليم، وهلم جرا في جميعها، وليس المراد من الاستفاء أن لم يبق عليه بقية من درجات المقام السافل حتى يمكن له الترقى إلى العالي، فإن أكثر بقايا السافل ودرجاته الرفيعة إنما يستدرك في العالي، بل المراد تملكه على المقام بالثبوت فيه بحيث لا يحول فيكون حالا وصدق اسمه عليه بحصول معناه، بأن يسمى قانعا ومتوكلا وكذا في الجميع، فإنه سمي مقاما لإقامة السالك فيه. " (الكاشاني، 1413هـ/1992م، صفحة 107، 108)

ونجد لهذا المصطلح حضورا في كلام الإمام ابن باديس، منها نذكر:

1. "وان كان قد خصص هو عليه السلام بذلك الجزء الأعظم؛ فلهم جزاؤهم: من مقامات القرب، والزلفى، والقبول، والرضا، على ما يناسب منازلهم، جزاء بما كانوا يعملون." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 1412)

2. "وهذه المنازل والمقامات لا يدخلها العبد إلا برحمة من الله بتيسير لأسبابها، وتفضل عظيم." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 264)

3. "فلتكن عند قراءته في انتباه، وإقبال على استيعاب لفظه، وتفهم معناه، فإن التالي للقرآن والسامع له في حضرة الرب على بساط القرب، والغفلة في هذا المقام من قلة الأدب." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 288)

✓ السالك: " هو السائر إلى الله، المتوسط بين المرید والمتتهي ما دام في السير."

(الكاشاني، 1413هـ/1992م، صفحة 119)

ولهذا المصطلح كذلك حضور في تفسير الإمام ابن باديس، من ذلك قوله:

"هؤلاء السالكون، وما ذكر من أعمالهم وأحوالهم هو سلوكهم؛ ولما سلكوا الصراط المستقيم، بالعمل المستقيم، انتهى بهم السير إلى أحسن قرار ومقام، إلى دار النعيم المقيم، في جوار الرحمن الرحيم." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 243)

الملاحظ في هذه المصطلحات والتعابير أنها تتقاطع بشكل كبير مع مصطلحات وعبارات الصوفية، ولكن جاء توظيفها عند الإمام توظيفاً يتسم بالاعتدال في بيان مراد الله دون إسراف ولا شطط ولا إيغال في المعنى يُخرج عن الفهم والبيان كما نلاحظه عند بعض من أصحاب التصوف في كتبهم. وهو بهذا الطرح يمزج بين صفاء الكلمة والعبارة وروحانية المعنى في تفسير كتاب الله، وعليه جاء هذا التفسير قريب المأخذ سهل المنال لكل من قصده ورامه.

3.3. التفسير الإشاري عند الإمام ابن باديس

لقد ألمح الإمام ابن باديس إلى التفسير الإشاري بقوله: (فالآية من كتاب الله، والأثر من حديث رسول الله، تجد فيه من أصول الهداية، ودقيق العلم، ولطيف الإشارة في لفظ بين وكلام بين - ما فيه الكفاية وفوق الكفاية لمن أوتي العلم ومنح التوفيق.) (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 61)

وكذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا ﴾ [سبأ: 19]، حيث قال: (فإن المفسرين السطحيين يحملونه على ظاهره، وأي عاقل يطلب بعد الأسفار؟!) (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 399) وهو مع هذا لا يرى القول بالباطن المخالف لظاهر الآي، ولا يذهب في التفسير مع أقوال الفلاسفة والمتكلمين، ويجعل هذا من هجر القرآن، فقد قال: (أما الإعراض عن أدلة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية، فإنه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم إلى عباده وهم في أشد الحاجة إليه.

لقد كان من نتيجة هذا ما نراه اليوم في عامة المسلمين من الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه. ومما ينبغي لأهل العلم أيضاً- إذا أفتوا أو أرشدوا- أن يذكروا أدلة القرآن والسنة لفتاويهم ومواعظهم، ليقتربوا المسلمين إلى أصل دينهم ويذيقوهم حلاوته، ويعرفوهم منزلته، ويجعلوه منهم دائماً على ذكر، وينيلوهم العلم والحكمة من قريب، ويكون لفتاويهم ومواعظهم رسوخ في القلوب، وأثر في النفوس.

فإلى القرآن والسنة - أيها العلماء - إن كنتم للخير تريدون. (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 105)

وقال في موضع آخر: (فهجرنا ذلك كله، ووضعنا أوضاعاً من عند أنفسنا، واصطلاحات من اختراعاتنا، خرجنا في أكثرها عن الحنيفية السمحة إلى الغلو والتنطع، وعن السنة البيضاء إلى الأحداث والبدع، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي، والتخيل الفلسفي ما أبعداها غاية البعد عن روح الإسلام، وألقى بين أهلها بذور الشقاق والخصام.) (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 174)

ويرى الإمام ابن باديس أن التفسير الإشاري من أجلّ علوم القرآن وذخائره، ويكون صحيحاً مقبولاً إذا استجمع شروطاً ثلاثة، وهي:

1- أن يكون هذا التفسير معاني صحيحة في نفسها؛

2- ومأخوذة من التركيب القرآني أخذًا عربيًا صحيحًا؛

3- ولها ما يشهد لها من أدلة الشرع.

أما ما لم تتوفر فيه الشروط المذكورة، وخصوصًا الأول والثاني؛ فهو الذي لا يجوز في تفسير كلام الله، وهو كثير في التفاسير المنسوبة لبعض الصوفية: كتفسير ابن عبد الرحمن السلمي من المتقدمين، والتفسير المنسوب لابن عربي من المتأخرين. (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 267، 278)

وعلى هذا فإن التفسير الإشاري الذي يعتمد على إشارات تلمح لأرباب السلوك، وفيوضات وإلهامات ربانية معدومة، ولا أثر لها في تفسير الإمام ابن باديس، والذي يحل محلها هو تفسير عقلي منطقي يسير فيه بتسلسل سلس، منطلقًا من معتقدات وثوابت ومقررات معلومة من الدين بالضرورة، ليوصلك إلى قناعات بتفسيره ورضاك به.

وهذه بعض منها:

• جاء في تفسير الآية ﴿ وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [الإسراء: 53].

"اللسان أداة البيان، وترجمان القلب والوجدان.

والكلام به يتعارف الناس ويتقاربون، وبه يتحاجون ويتفاضلون، ولولاه لما ظهرت ثمرات العقول والمدارك، ولما تلاحقت الأفكار والمشاعر، ولما تزايدت العلوم والمعارف، ولما ترقى الإنسان في درجات أنواع الكمالات، ولما امتاز على بقية الحيوانات.

فهو رابطة أفراد النوع الإنساني وعشائره وأمهه. وبريد عقله وواسطة تفاهمه.

فإذا حسن قويت روابط الألفة، وتمكنت أسباب المحبة، وامتد رواق السلام بين الأفراد والعشائر والأمم. وتقاربت العقول والقلوب بالتفاهم، وتشابكت الأيدي في التعاون والتآزر.

ويعني العالم من وراء ذلك تقرر الأمن واطراد العمران.

وإذا قبح كان الحال على ضد ذلك:

فالكلام السيء قاطع لأواصر الأخوة، باعث على البغضاء والنفرة، يبعد بين العقول فتحرم الاسترشاد والاستعداد والتعاون، وبين القلوب فتفقد عواطف المحبة وحنان الرحمة، وهما أشرف ما تتحلى به القلوب، وإذا بطلت الرحمة والمحبة بطلت الألفة والتعاون، وحلت القساوة والعداوة، وتبعهما التخاصم والتقاتل.

وفي ذلك كل الشر لأبناء البشر.

فالمحصل للناس سعادتهم وسلامتهم، والمبعد لهم عن شقاوتهم وهلاكهم - هو القول الحسن.

ولهذا أمر الله تعالى نبيه - صلى الله عليه وآله وسلم - أن يرشد العباد إلى قول التي هي أحسن، فقال

تعالى: ﴿ وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾

والعباد المأمورون هنا هم المؤمنون لوجهين:

الأول: أنهم أضيفوا إليه وهذه إضافة شرف لا يكون إلا للمؤمنين به.

الثاني: أن الذين يخاطبون بهذا الإرشاد ويكون منهم الامتثال إنما هم من حصلوا أصل الإيمان. ﴿وَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ هي الكلمة الطيبة، والمقالة التي هي أحسن من غيرها فيعم ذلك ما يكون من الكلام في التخاطب العادي بين الناس، حتى ينادي بعضهم بعضاً بأحب الأسماء إليه. وما يكون من البيان العلمي فيختار أسهل العبارات وأقربها للفهم حتى لا يحدث الناس بما لا يفهمون، فيكون عليهم حديثه فتنة وبلاء. وما يكون من الكلام في مقام التنازع والخصام فيقتصر على ما يوصله إلى حقه في حدود الموضوع المتنازع فيه، دون أذية لخصمه، ولا تعرض لشأن من شؤونه الخاصة به. وما يكون من باب إقامة الحجة وعرض الأدلة، فيسوقها بأجلى عبارة وأوقعها في النفس، خالية من السب والقدح، ومن الغمز والتعريض، ومن أدق تلميح إلى شيء قبيح. وهذا يطالب به المؤمنون سواء كان ذلك فيما بينهم، أو بينهم وبين غيرهم. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 112.114)

• وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾ [الإسراء: 53]، قال: " (نزغ الشيطان) وسوسته ليهيج الشر والفساد، وعداوته باعتقاده البغيض، وسعيه في جلب الشر والضرر، وإبانته لعداوته بإعلانه لها كما علمنا القرآن. وهو يلقي للإنسان كلمة الشر والسوء، ويهيج غضبه ليقولها، ويهيج السامع ليقول مثلها، وهكذا حتى يشتد المرء ويقع الشر والفساد. ولون آخر من نزغه، وهو أنه يحسن للمرء قول الكلمة التي يكون فيها احتمال السوء، ويلح عليه في قولها، ويبالغ في تحسين الوجه السالم منه، وفي تهوين أمر وجهها القبيح حتى يقولها. فإذا قالها عاد لسامعه بالنزغ يطمس عنه الوجه السالم منها، ويكبر له الوجه القبيح، ولا يزال به يثير نخوته، ويهيج غضبه، حتى يثور فيقع الشر والفساد بينه وبين صاحبه. فحذر الله تعالى عباده من كيدته حتى يحترسوا منه إذا تكلموا وإذا سمعوا، فيتباعدون احتمالاً له، ويتجاوزون عن سيئة الصريح ما أمكن التجاوز. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 115)

• وورد في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [79] [الإسراء: 79]

"قد جعل الله تعالى جزاء نبيه - صلى الله عليه وآله وسلم - على تهجده، وخلوته بربه في مناجاته، هذا المقام الذي يحمده فيه الخلق، ويتقبل فيه شفاعته، ويستجيب دعوته، ويفتح عليه فيه بمحامد من ذكره، لم يفتح عليه بها قبل.

ففي هذا تنبيه للمؤمنين على حسن عاقبة القائمين لربهم في جنح الليل، وما يكون لهم من مقامات عند ربهم على حسب منازلهم. فكما كان المؤمنون ملحقين بنبيهم - صلى الله عليه وآله وسلم - في مشروعية هذه العبادة، كذلك هم ملحقون به في حسن الجزاء عليها.

وإن كان قد خصص هو عليه السلام بذلك الجزء الأعظم؛ فلهم جزاؤهم: من مقامات القرب، والزلفى، والقبول، والرضا، على ما يناسب منازلهم، جزاء بما كانوا يعملون. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 141)

• وفي تفسير الآية ﴿ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾ [الفرقان: 66]، قال:
 "إن جهنم هي أقبح مستقر وأقبح مقام. وإن الدنيا هي مطية الآخرة؛ فمن ساء مستقره ومقامه في الدنيا، ساء كذلك مستقره ومقامه في الآخرة.
 وإن ملازمة العذاب في الآخرة على قدر ملازمة المعاصي في الدنيا؛ فمن لازمها بالكفر، ومات عليه، دامت له تلك الملازمة، ومن لازمها بالإصرار على الكبائر كانت له، على حسب تلك الملازمة.
 فعلى العاقل أن يحسن مقره ومقامه، وأن يجتنب كل موطن تلحقه فيه الملامة، وأن يجتنب مجالس السوء والبدعة، ويلتزم مجالس الطاعة والسنة.
 وأن يسرع بالتوبة مفارقاً الذنوب، وألا يصر على شيء من القبائح والعيوب.
 وأن يكون سريع الرجوع إلى الله ولو عظم ذنبه وبلواه، فإله يحب التوابين ويغفر للأوابين جعلنا منهم أجمعين آمين." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 201، 202)

• وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴾ [الفرقان: 72]
 "في الإقبال على اللغو شغل للبال به، وتكدير للخاطر بظلمته، وتضييع للوقت فيه، ولكل كلمة تسمعها أو فعلة تشهدها أثر في حياتك وإن قل. وقد يعقبها ضدها فتزول بعدما شغلت وعطلت. وقد يردفها مثلها فتثبت وتنمو وتسوء عاقبتها ولو بعد حين.
 وبقدر ما تلتفت إلى اللغو تلتفت عن كرمك، وبقدر ما يعلق بك منه ينقص من ذكائك. وبقدر ما تتساهل بالوقوف عليه تقرب من الدخول فيه، وإذا دخلت فيه واستأنست بأهله جرك إلى الزور وعظام الأمور.

وللشر أسباب متواصلة، وأنساب متصلة يؤدي بعضها إلى بعض، فينتقل المغرور الغافل من خفيها إلى جليها، ومن صغيرها إلى كبيرها.
 فالحازم من لم يسامح نفسه في قليلها، ويباعد كل البعد عنها وعن أهلها، وقد هدتنا هذه الآيات لنهتدي، وذكرنا عباد الرحمن لنقتدي." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 232، 233)

• وكذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ [الفرقان: 74] "المقدم في الخير والكمال، المقتدى به فيهما إذا طلب الإمامة من حيث الخير والكمال نفسهما، ومن حيث حمل الناس عليهما بالقدوة الصالحة له فيهما؛ لأن فعل الخير والاتصاف بالكمال دعوة إليهما بالعمل، وهي أبلغ من الدعوة بالقول؛ ومن حيث انتشارهما في الناس وسعادة الناس بها. إذا طلب الإمامة من هذه الحثيات فطلبه مشروع محمود، وهو طلب عباد الرحمن المذكور في الآية. وإذا طلب الإمامة والتقدم لأجل التروؤس والتقدم، فهذا طلب مذموم من عمل المتكبرين

لا من عمل المتقين.

فعلى الداعي أن يميز هذا التمييز ليخلص القصد في دعائه ويكون على صواب فيه. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 239)

• وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْقُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾ [المائدة: 15، 16]

"وكما أن النور الكوني يجلو الموجودات الكونية للأبصار فكذلك كان محمد ﷺ ذلك النور الرباني، يجلو تلك الحقائق للبصائر.

وكما أن النور الكوني يظهر الموجودات الكونية، فلا يحرم منها إلا معدوم البصر، فكذلك كان محمد ﷺ ذلك النور الرباني، مجليا للحقائق للبشرية كلها، ولا يحرم من إدراكها إلا مطموسو البصائر، الذين زاغوا فأزاع الله قلوبهم.

وكما كان محمد ﷺ نورا تنبعث من أقواله وأفعاله وسيرته الأشعة الكاشفة للحقائق كذلك كان الكتاب الكريم الذي أنزله الله عليه، يبين بسوره وآياته وكلماته تلك الحقائق أجلى بيان.

فبمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، وكتابه، تمت نعمة الله تعالى على البشرية كلها، بإظهار وبيان كل ما تحتاج إلى إظهاره وبيانه. ولما دعا الله إلى تصديق رسوله بالحجة العلمية الخلقية من بيانه وتجاوزه ذكر بهذه النعمة العظمى في قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 329، 330)

هذا وقد انصبت مباحث علم التصوف حول الأخلاق، بمداواة النفوس بتحليلتها بالفضائل، وتخليتها من الرذائل، فكان موضوعه الرئيس إصلاح النفس الإنسانية، وهو المعبر عنه بالإحسان في الحديث النبوي (البخاري، 1422هـ، صفحة 19/1) (مسلم، دون تاريخ، صفحة 36/1، 39) (ابن حنبل، 1321هـ/2001م، صفحة 434/1)

وهم بهذا قسموا العلوم استنادا على هذا الحديث إلى: علوم الفقه المتعلقة بالإسلام، وعلوم العقيدة المتعلقة بالإيمان، وعلوم التصوف المتعلقة بالإحسان. (قول، 2020، صفحة 80)

"والتمييز بين الإسلام والإيمان والإحسان، وهو الأكثر تداولاً في مقالاتهم، فقد خاضوا في دلالاته، ووقعت الإشارة في أكثر من موضع إلى مرتكزات الإيمان استناداً إليه." (حاجي، 2021، 152)

"ولقد حدد الصوفية أن منهاج السلوك الصوفي هو التربية الوجدانية عبر التحقق بمقامات الأخلاق والمجاهدات، كالصمت، والتواضع، والتوبة، والذكر، والجود، وبسط الوجه، وغيره من مظاهر التربية الروحية، غير أن الإكسير الفعال الذي يقوم عليه طريق السالكين، وتتمحور حوله درجة الإحسان من الإيمان، هو حب الله الذي هو جوهر التصوف، وسمته الكبرى." (حاجي، 2021، صفحة 150)

وكذلك الأمر بالنسبة للإمام ابن باديس، فقد كان كثير التركيز على تزكية النفس، ومراقبتها في كل

الأمر حتى ترتقي في درجات الكمال، وهذه مقتطفات من تفسيره دالة عليه:

• أشار إلى تزكية النفس وإصلاحها في تفسير قوله تعالى: ﴿ رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا ۝٢٥ ﴾ [الإسراء: 25]، حيث قال:

"وجاء لفظ "الأوابين" جمعا لأواب، وهو فعال من أمثلة المبالغة، فدل على كثرة رجوعهم إلى الله. وأفاد هذا طريقة إصلاح النفوس بدوام علاجها بالرجوع إلى الله: ذلك أن النفوس بما ركب فيها من شهوة، وبما فطرت عليه من غفلة، وبما عرضت له من شؤون الحياة، وبما سلط عليها من قراء السوء من شياطين الإنس والجن، لا تزال - إلا من عصم الله - في مقارفة ذنب، ومواقعة معصية صغيرة أو كبيرة، من حيث تدري ومن حيث لا تدري. وكل ذلك فساد يطرأ عليها، فيجب إصلاحها بإزالة نقصه، وإبعاد ضرره عنها. وهذا الإصلاح لا يكون إلا بالتوبة والرجوع إلى الله تعالى.

ولما كان طروء الفساد متكررا فالإصلاح بما ذكر يكون دائما متكررا.

والمدوام على المبادرة إلى إصلاح النفس من فسادها، والقيام في ذلك، والجد فيه، والتصميم عليه، هو من جهاد النفس الذي هو أعظم الجهاد.

ومن معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ ۝٣٣ ﴾ [البقرة: 222]. وهم الذين كلما أذنبوا تابوا، والتوبة طهارة للنفس من درن المعاصي. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 76، 77)

• وكذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الجِبَالَ طُولًا ۝٣٧ ﴾ [الإسراء: 37]، فقال:

"تربية النفوس تكون بالتخلية عن الرذائل، والتخلية بالفضائل.

والعجب هو أساس الرذائل، فأول الترك تركه، وهو المانع من اكتساب الفضائل فشرط وجودها تركه كذلك.

ومن لم يكن معجبا بنفسه، كان بمدرجة التخلق بمحاسن الأخلاق والتزهر عن نقائصها، لأن الإنسان مجبول على محبة الكمال وكراهة النقص، فإذا سلم من العجب فإن تلك الجبلة تدعوه إلى ذلك التخلق والتزهر، فإذا نبه على نقصه لم تأخذه العزة، وإذا رغب في الكمال كانت له إليه هزة، فلا يزال بين التذكيرات الإلهية، والجبلة الإنسانية الخلقية، يتهدب، ويتشذب، حتى يبلغ ما قدر له من كمال.

ولهذه المعاني التي تتصل بتفسير هذه الآية الكريمة - وهي أصول في علم الأخلاق - عنوانها بآية الأخلاق. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 109)

• ودعا إلى مراقبة النفس وتقويمها للسير دون اعوجاج عن الصراط المستقيم في تفسير قوله تعالى: ﴿

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا ۝٨٤ ﴾ [الإسراء: 84]، فقال:

"فإن علمنا بأنه أعلم بمن هو أهدى سبيلا، يدعوننا إلى المبالغة في تقويم سلوكنا، حتى نكون على الصراط المستقيم الذي لا اعوجاج فيه، فإنه هو أهدى الطرق، وأقربها.

وما ذلك الصراط المستقيم إلا القرآن العظيم، والهدي النبوي الكريم وسلوك السلف الصالح، وذلك هو دين الإسلام. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 150)

• كما حث على السعي لتكميل النفس وتزكيتها بالاقتداء بالأنبياء والرسل في طهرهم وكمالهم، وهذا في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ^{١٥} وَحَمَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ بَصِيرُونَ^{١٦} وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا^{١٧} ﴾ [الفرقان: 20]، فقد قال:

" الأنبياء والمرسلون أكمل النوع الإنساني، وهم المثل الأعلى في كماله وقد كان أصل كمالهم بطهر أرواحهم وكمالها؛ فأقبل على روحك بالتزكية والتطهير، والترقية والتكميل، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاقتداء بهم، والاهتداء بهديهم. وقد قال الله تعالى لنبينا- عليه الصلاة والسلام: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَتْهُمْ^{١٨} أَقْتَدَهُ^{١٩} ﴾ [الأنعام: 90].

فاقرأ ما قصه القرآن العظيم من أقوالهم وأعمالهم، وأحوالهم وسيرهم، وتفقه فيه، وتمسك به؛ تكن إن شاء الله- تعالى- من الكاملين. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 165)

• كما تكلم عن درجة الإحسان التي لا يصلها المرء إلا بمراقبة نفسه ومجاهدتها، وهذا في ثنايا تفسيره وزيادة للبيان لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا^{٢٠} ﴾ [الفرقان: 65]، حيث قال:

"«أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» (البخاري، 1422هـ، صفحة 19/1) (مسلم، دون تاريخ، صفحة 36/1، 39) (ابن حنبل، 1321هـ/2001م، صفحة 434/1)

وهذا الحديث يقتضي دوام المراقبة لله عند كل حركة وسكون، حتى لا تكون من العبد مخالفة فيهما، وحتى يأتي بعبادته على غاية الإتقان في صورتها وأتم الإخلاص بها. وقد علمت أن مقتضى العبادة الشرعية الشعور بضعف وذل وفقر العبودية أمام عز وقوة وفضل الربوبية؛ فينبعث الرجاء والخوف في العابد، وهما مما يحملانه على تمام الإحسان في العبادة: بإتقانها والإخلاص فيها.

ثم من مقتضى مراقبة الله تعالى، مشاهدته: أي مشاهدة جلاله وجماله؛ جلاله بصفات القهر والبطش والملك والسلطان، وجماله بصفات الفضل والرحمة والإحسان؛ وبصدق المشاهدة لصفات الجلال يخاف العبد ويخشى؛ وبصدق المشاهدة لصفات الجمال يرجو ويطمع. فصدق الشهود لا بد معه من الرجاء والخوف. " (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 215)

وبهذا يلحظ مدى تأثير الفكر الصوفي على تفسير الإمام ابن باديس، وكيف أن الإمام سار فيه مسارا وسطا عدلا قدوته فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

4. الإمام ابن باديس ومحاربتة للطرقية وأهل الضلال

لقد شنَّ الإمام ابن باديس في تفسيره حرباً شعواء على الطرقية وأهل الضلال، وكان شديد اللهجة معهم، دون أن يخرج عن السمات القرآني والنهج النبوي في الدعوة للحق، باعتماده على الحجج والبراهين مراعيًا في نقلها السهولة واليسر في الطرح، خاصة أن الطائفة التي كان يدعوها، ويحاول إصلاحها، وإعادتها إلى الطريق السوي، هم شريحة كبيرة من المجتمع الجزائري الذي كان يعيش تحت وطأة الجهل والابتعاد عن الهدى الإسلامي السوي بسبب الاستعمار وأفاعيله.

يقول عمار طالبي: "لقد سيطرت الطرق الصوفية على الفكر الإسلامي، والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، سيطرة مذهلة، فبلغ عدد الزوايا في الجزائر 349 زاوية، وعدد المريدين أو الإخوان 295000 مريد، والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية أصبحوا بدورهم طرقيين، فساد الظلام، وخيم الجمود، وكثرت البدع، واستسلم الناس للقدر، ... وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر وشلَّ جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى." (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 18/1)

وقد كانت أغلبية أتباع الطرق الصوفية ترجع إلى طوائف ثلاث:

1. الطائفة العليوية التي يرأسها الشيخ أحمد بن عليوة في مستغانم، وهي طائفة متشعبة عن الطريقة الدرقاوية.

2. طائفة درقاوية أخرى يرأسها غلام الله في مدينة تيارت يدعو صاحبها إلى سياسة الاتفاق الديني بين الإسلام وفرنسا.

3. طائفة التيجانية تتكون من كبار الموظفين والأغنياء والتجار، وقامت بدعاية بلغ نشاطها باريس، والواقع أن هذا الفرع قوي في مراكش أكثر من الجزائر. (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 53/1، 54)

"ولا يمكن بهذا الصدد أن ننسى الحركة الصوفية الإصلاحية الثورية، وهي حركة محمد بن علي السنوسي التي اعتقد صاحبها أن الدعوة الأخلاقية والتجديد الروحي هما الأساس للتحرر من السلطة الأجنبية." (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 28/1)

وقد وصف الإمام ابن باديس الإمام أحمد الشريف السنوسي، بأنه الصوفي السنِّي، والإمام المجاهد، وأنه كان على جانب عظيم من التمسك بالكتاب والسنة والتخلق بأخلاق السلف الصالح، وأن دعوته إلى الله وإرشاده للعباد كانت بهدائيهما، وأن تربيته لأتباعه كانت مبنية على التفقه في الدين، والتزام العمل به، والزهد، والصبر، وحفظ الكرامة. (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 48/3)

وهذه الطريقة أضعفتها المجازر التي سلطتها عليها إيطاليا، وكادت تؤدي بها. (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 54)

وعليه فـ "إن الاستعمارين الطرقية وفرنسا تعاونوا على تجهيل الشعب الجزائري فترة طويلة، ومن بين آثار هذا التجهيل انعدام المفاهيم الصحيحة للإسلام، وما يتصل به من عقائد وأخلاق وأحكام وغيرها." (العرايبي والبيرة، 1408-1409هـ، صفحة 109)

وفيما يلي عرض لجملة من ردود الإمام ابن باديس من خلال تفسيره على الطريقة، وحملته على كثير من بدعهم وتصرفاتهم وأفعالهم المنافية للشريعة وأصولها:

1.4. محاربته تعظيم أصحاب القبور

من البدع التي انتشرت على عهد الإمام ابن باديس تعظيم أصحاب القبور والتوسل بهم وغيره من المظاهر التي حاربها الإمام، ونستشف هذا من تفسيره في أقواله الآتية:

• "وكما اخترع طوائف من المسلمين الرقص، والرمز، والطواف حول القبور، والنذر لها، والذبح عندها، ونداء أصحابها، وتقيل أحجارها ونصب التوابيت عليها، وحرق البخور عندها، وصب العطور عليها ... فكل هذه الاختراعات فاسدة في نفسها، ليست من سعي الآخرة الذي يسعاه محمد ﷺ وأصحابه من بعده، فساعياها موزور غير مشكور." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 56)

• وفي سياق تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [يوسف: 108]، وحديثه عن البراءة من المشركين قال: (وهذه البراءة والمباينة - وإن كانت مستفادة من أنه يدعو إلى الله وينزهه - فإنها نص عليها بالتصريح، لتأكيد أمر مباينة المشركين، والبعد عن الشرك بجميع وجوهه وصوره جلية وخفية.

في جميع مظاهر شركهم، حتى في صورة القول، كما (شاء الله و شاء فلان)، فلا يقال: (و شاء فلان) ... أو في صورة الفعل: كأن يسوق بقرة أو شاة مثلا إلى ضريح من الأضرحة، ليزبحها عنده، فإنه ضلال. فضلا عن عقائدهم: كاعتقاد أن هناك ديوانا من عباد الله يتصرف في ملك الله وأن المذنب لا يدعو الله وإنما يسأل من يعتقد فيه الخير من الأموات، وذلك الميت يدعو له الله!!

لتأكيد أمر المباينة للمشركين في هذا كله نص عليها بالتصريح كما قلنا، وللبعد عن الشرك بجميع وجوهه وصوره، وجليه وخفيه.) (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 317، 318)

فبناء القباب على القبور، ووقد السرج عليها، والذبح عندها لأجلها، والاستغاثة بأهلها من أعمال الجاهلية، ومضاهاة لأعمال المشركين، فمن فعله جهلا يعلم، ومن أقره ممن ينتسب إلى العلم فهو ضال مضل.

والأوضاع التي وضعتها الطريقة بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ، والتحيز لأتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ، إلى ما هناك من استغلال ... ومن تجميد للعقول، وإماتة للهمم، وقتل للشعور، وغير ذلك من الشرور. (الطالبي، 1317هـ/1997م، صفحة 133/3)

2.4. محاربته الإفراط في الزهد بالابتعاد عن التزوج وخدمة الأهل، وكذا التخلي عن الطيبات

ذهب كثير من الصوفية الطريقة إلى أن كمال العبادة بالتبذل لله سبحانه والابتعاد عن الزواج والتخلي عن خدمة الأهل التي تشغل وتبعد عن عبادته، وكذا بتحريم طيبات الأكل عن نفسه وكبحها عن شهواتها.

فتجد الإمام متصديا لهم ومبينا للحق الذي جاء في الهدي الرباني، فمن ذلك نذكر:

• "التزوج وطلب النسل هو السنة: سنة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وسنة أصحابه عليهم

الرضوان، وسنة عباد الرحمن، وليس من شريعته الحنيفية السمحة؛ الرهبانية، والتبتل. وقد رأى قوم من الزهاد رجحان الانقطاع إلى العبادة على التزوج والاشتغال بالسعي على الزوج والذرية، فرد عليهم أئمة الدين والفتوى بأن في التزوج اتباعا للسنة، وفي السعي على الأهل ما هو من أعظم العبادة.

وفي التزوج تكثير سواد الأمة والمدافعين عن الملة والقائمين بمصالح الدين والدنيا، وفي هذا ما فيه من الأجر والمثوبة.

وفي التبتل مخالفة السنة، وانقطاع النسل، وضعف الأمة وتعطيل المصالح، وخراب العمران، وكفى بهذا كله شرا وفسادا!!" (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 237، 238)

• "تتوقف الأعمال على سلامة الأبدان، فكانت المحافظة على الأبدان من الواجبات، ولهذا قدم الأمر بالأكل على الأمر بالعمل. فليس من الإسلام تحريم الطيبات التي أحلها الله كما حرم غلاة المتصوفة اللحم. وليس من الإسلام تضعيف الأبدان وتعذيبها كما يفعله متصوفة الهنادك، ومن قلدتهم من المنتسبين للإسلام.

والميزان العدل في ذلك هو ما كان عليه النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وأصحابه رضي الله عنهم، وقد بين ذلك أئمة السنة والأثر - رحمهم الله -، وقد جوده مالك - رضي الله عنه - في كتاب الجامع من الموطأ.

وفي تقديم الأكل من الطيبات على العمل الصالح تنبيه على أنه هو الذي يثمرها لأن الغذاء الطيب يصلح عليه القلب والبدن، فتصلح الأعمال، كما أن الغذاء الخبيث يفسد به القلب والبدن، فتفسد الأعمال." (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 355)

3.4. محاربة التجرد في العبادة عن الثواب والعقاب

إن "غلو بعضهم - الطريقة - في العبادة المجردة عن الثواب والعقاب شيء خارج عن الإسلام، وهي في نظره عقائد وفلسفات خيالية من خيالات وحدة الوجود الهندية، شغل بها بعض الصوفية أنفسهم، وجعلوها أعلى مراتب العبودية متأولين لها قوله تعالى: (يريدون وجه الله). (الجزار، 1999، صفحة 34)

وقد رد عليهم من خلال تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴾ [الإسراء: 19]، "أن قصد الثواب والجزاء على العمل لا ينافي الإخلاص فيه لله؛ لأن الإخلاص هو أن تجعل عبادتك لله وحده، ورجاؤك الثواب وطمعك فيه، وحذرك العقاب وخوفك منه، هما مقامان عظيمان لك في جملة عبادتك، يجب عليك أن تكون فيهما أيضا مخلصا، لا ترجو إلا ثوابه، ولا تخاف إلا عقابه.

وإذا أخلصت في رجائك وخوفك هانت عليك نفسك فقامت في طاعته مجاهدا لا يردك معارض، ولا تأخذك في الله لومة لائم. وصغرت في نظرك العوالم كلها فنطقت بقولك: "الله أكبر" نطق عالم واجد مشاهد.

والمقصود: أن رجاء الثواب وخوف العقاب روحهما الإخلاص فكيف ينافيانه؟
فالعامل الراجي للثواب الخائف من العقاب المخلص في الجميع، أت بأربع عبادات: عمله، ورجائه،
وخوفه، وإخلاصه، وهو روح الجميع.

وقد جاء في القرآن ثناء شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل، عليه وعليهم الصلاة والسلام هكذا: ﴿ وَالَّذِي
أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴾ [الشعراء: 82].

وذكر تعالى دعاء عباد الرحمن الصالحين هكذا: ﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّكَ
عَذَابُهَا كَانَ غَرَامًا ﴾ [الفرقان: 65].

وفي دعاء القنوت: «نرجو رحمتك ونخاف عذابك الجد» إلى غير هذا من أدلة كثيرة تؤيد ما ذكرناه.
(باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 52)

وقال في موضع آخر أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّكَ
عَذَابُهَا كَانَ غَرَامًا ﴾ [الفرقان: 65، 66].

"زعم قوم أن أكمل أحوال العابد، أن يعبد الله تعالى لا طمعا في جنته، ولا خوفا من ناره.
وهذه الآية وغيرها رد قاطع عليهم.

ومثلها قول إبراهيم - عليه وعلى آله الصلاة والسلام -: ﴿ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴾ [الشعراء: 82]، وفي نصوص لا تحصى كثرة.

وزعموا أن كمال التعظيم لله ينافيه أن تكون العبادة معها خوف من عقابه، أو طمع في ثوابه. وأخطأوا
فيما زعموا:

فإن العبادة مبناها الخضوع والذل والافتقار، والشعور بالحاجة والاضطرار. وإظهار العبد هذه العبودية
بأتمها، ومن أتم مظهر لها، أن يخاف، ويطمع، كما يذل، ويخضع؛ ففي إظهار كمال نقص العبودية القيام
بحق الإجلال والتعظيم للربوبية.

ولهذا كان الأنبياء - عليهم وآلهم الصلاة والسلام - هم أشد الخلق تعظيما لله، وأكثرهم خوفا من الله،
وتعوذا من عذاب الله، وسؤالا لما عند الله، وكفى بهم حجة وقدوة.

وإن هذه المقالة تكاد تفضي إلى طرح الرجاء والخوف، وعليهما مبنى الأعمال، لما فيهما من ظهور
العبودية بالذل والاحتياج.

ومن دعاء القنوت الثابت المحفوظ: «وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخاف عذابك الجد» وهذا
ضروري في الدين.

ولكن مثل هذه المقالة إنما يجر إليها:

الغلو وقلة الفقه في الدين، وفي الكتاب والسنة، وما كان عليه هدي السابقين الأولين. " (باديس،

1424هـ/2003م، صفحة 201)

ثم أردفه بزيادة في البيان للآية بعنوان: أيهما أكمل العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب؟ أم العبادة دونهما؟ وقد كانت في خمسة عشر صفحة، كلها ردا على القائلين: إن العبادة دون رجاء ثواب ولا خوف عقاب هي أكمل العبادات. (باديس، 1424هـ/2003م، صفحة 202-216)

وهكذا يمضي الإمام ابن باديس، فما من بدعة أو ضلالة ابتدعتها الطريقة إلا والإمام يتعقبها في تفسيره ويقوضها، ويبين بالدليل والبرهان من القرآن والسنة الصواب في المسألة دون خروج عن آداب الجدل والمناظرة، بل لم يكن يذكر هذه الفئة باسمها، وإنما كان يعرض بها. (العراي و البيرة، 1408-1409هـ، صفحة 122)

ف" هو يصحح التصوف بالقرآن وأوضاعه الشرعية، وفي الوقت نفسه ينفي عنه ما زيد فيه باسمه من الأوضاع البائسة والأفكار البالية." (جلول، 1441هـ/2019م، صفحة 314، 315)

5. خاتمة

ونتوصل في الأخير إلى أن الإمام ابن باديس قد سار في تفسيره وفق أصول متينة أصيلة، فهو لم يهمل التفسير النقلية، ولا اللغوية، ولا العقلية، وهذا الأخير الذي توسع فيه الإمام ابن باديس، فكان تفسيره منطقيا متسلسلا، وفيه ظهرت نزعة الإمام الصوفية السنية السلفية المعتدلة، التي تنهل من معين القرآن الكريم، ومشكاة النبوة، وما سار عليه السلف الصالح، محاربا بذلك الصوفية الطرقية، وكل ضلالة وبدعة مختلقة تشوه الدين وتنفر الناس منه.

ولعل من أهم التوصيات التي تصدر عن هذه الورقة البحثية دعوة الباحثين إلى العناية بالمصطلحات والمضامين الصوفية المعتدلة التي طرحها ابن باديس في تفسيره لكثير من الآيات، والتي كان يدعو من خلالها إلى تقويم السلوك البشري وتهذيب النفس والسمو بها في معارج الاستقامة والصلاح. والاهتمام كذلك بالفكر الصوفي المعتدل وإبراز جوانبه المشرقة، وبيان الصور والمظاهر العالقة في أذهان الناس عنه من التي حاربها الإمام ابن باديس في المجتمع الجزائري.

6. قائمة المراجع

- إحسان إلهي ظهير. (1426هـ/2005م). دراسات في التصوف. مصر: درا الإمام المجدد.
- أحمد ابن حنبل. (1321هـ/2001م). مسند أحمد. مؤسسة الرسالة.
- أحمد محمود الجزار. (1999). الإمام المجدد ابن باديس والتصوف. الإسكندرية، مصر: منشأة المعارف.
- أيمن حمدي. (2000م). قاموس المصطلحات الصوفية. القاهرة: دار قباء.
- بن الحجاج مسلم. (دون تاريخ). صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- جلول بلحاج. (1441هـ/2019م). المعالجة الصوفية للحقائق القرآنية عند المفسرين الجزائريين. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد: 15، العدد: 3، الصفحات 297-320.
- زهرة بن يمينة. (2015). أثر الاتجاه الصوفي في تفسر القرآن عند فخر الدين الرازي. الذاكرة، المجلد: 3، العدد: 1، صفحة 241-263.
- عامر علي العراي، وسليمان صادق البيرة. (1408-1409هـ). الإمام عبد الحمد بن باديس ومنهجه في

الدعوة من خلال آثاره في التفسير والحديث (رسالة ماجستير). المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

• عبد الحميد ابن باديس. (1424هـ/2003م). تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير. بيروت: دار الكتب العلمية.

• عبد الرزاق الكاشاني. (1413هـ/1992م). معجم اصطلاحات الصوفية. القاهرة: دار المنار.

• عمار الطالبي. (1317هـ/1997م). آثار ابن باديس. الجزائر: الشركة الجزائرية للحاج عبد القادر بوداود.

• عمار طالبي، وعبد المالك حداد. ابن باديس من خلال الإجازات والوثائق وتقارير المخبرات الفرنسية.

• مباركة حاجي. (2021). المقاصد التربوية للتصوف ودورها في إصلاح المجتمع. الشهاب، المجلد: 7، العدد: 1، الصفحات 149-160.

• محمد بن إسماعيل البخاري. (1422هـ). صحيح البخاري. دار طوق النجاة.

• محمد علي فركوس. (1435هـ/2014م). تحفة الأنيس شرح عقيدة التوحيد للإمام ابن باديس. الجزائر: دار

العواصم.

• معمر قول. (2020). المضامين التربوية للتصوف الإسلامي - قراءة تحليلية في التعاريف الاصطلاحية

للتصوف الإسلامي .. المنهل، المجلد: 6، العدد: 2، الصفحات 75-98.

المنهج النبوي في الوقاية من الجريمة السياسية «المدينة المنورة أنموذجاً»

The Prophetic Approach in Preventing Political Crime: The Case of Medina as a Model

أ.د/ أحمد أولاد سعيد

مخبر الجنوب الجزائر للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية،
جامعة غرداية (الجزائر)

ahmedos10@gmail.com

ط.د/ علي طهراوي*

مخبر الجنوب الجزائر للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية،
جامعة غرداية (الجزائر)

ali.tahraoui@univ-ghardaia.dz

تاريخ الاستلام: 2021/08/08 تاريخ القبول: 2021/10/08 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص:

ستعرض في هذه الدراسة إلى مجتمع المدينة المنورة في عهد رسول الله ﷺ من خلال بيان الأسس والمبادئ التي قام عليها، وعرض التشريعات والأحكام التي نظمته ووقته من الجرائم عامة، والجريمة السياسية خاصة، ونستنتج من خلالها المنهج النبوي في الوقاية من الجريمة السياسية في المجتمع المدني، الذي يعتبر حاضرة الدولة الإسلامية، وكيف قام ﷺ ببنائه ودعم ركائزه وتوحيده واستقراره.

الكلمات المفتاحية:

الوقاية؛ المجتمع؛ الجريمة السياسية؛ المدينة؛ التشريعات.

Abstract :

This study investigates the Medina society during the era of the Prophet (Peace Be Upon Him) through eliciting the foundations and principles upon which it was built. It also surveys the legislations and laws that contributed to the regulation and protection of the society from crime in general and political offences in particular. We, through this work, deduce the Prophetic Approach to preventing political crime in the Medina society, which is considered as the metropolis of Islamic state as founded, supported, unified, and stabilized by the Prophet (Peace Be Upon Him).

Keywords: prevention; society; political crime ; medina; legislations.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

تعتبر سيرة رسول الله ﷺ هي الملهمة لجميع المسلمين لما تحويه من قواعد وأحكام وسلوكات في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبالتركيز على سيرته ﷺ بالمدينة المنورة باعتبارها عاصمة لأول دولة إسلامية، فعند انتقال رسول الله ﷺ والمهاجرين من مكة إلى المدينة المنورة كانت الحياة أكثر تعقيدا، والقضايا التي سيواجهها رسول الله ﷺ أكثر تنوعا لوجود بيئات وثقافات مختلفة¹، فقد كان في المدينة المنورة ثلاث فئات رئيسة تختلف أحوال كل منها بالنسبة إلى الأخرى اختلافا واضحا، وكان كل صنف منها يواجه مسائل عديدة غير المسائل التي يواجهها الآخرون²، ففيها مجتمع عربي مفتت بسبب العداة القبلي الذي دارت رحاه لعقود من الزمان بين قبيلتي الأوس والخزرج، يضاف إلى هذا العداة الذي كان بين العرب واليهود القاطنين في المدينة وضواحيها³، وكانت جماعة المسلمين مشتملة على قسمين: قسم في أرضهم وديارهم وأموالهم وهم الأنصار، وكان بينهم التنافر مستحكما، وقسم ثان هم المهاجرون الذي نجوا بأنفسهم إلى المدينة المنورة⁴؛ وهناك اليهود الذين كانوا ينقسمون على أنفسهم في تجمعات وقبائل أبرزها بنو قينقاع وكانوا حلفاء الخزرج، وبنو النضير وهم أيضا حلفاء الخزرج، وبنو قريظة وكانوا حلفاء الأوس⁵؛ وهذه القبائل هي التي كانت تثير الحروب بين الأوس والخزرج، فهم أصحاب دسائس ومؤامرات وعتو وفساد يلقون العداوة والشحناء بين القبائل العربية المجاورة، فلا تزال في حروب متواصلة⁶. وأما المنافقون والمشركون فهم الذين تمسكوا بالكفر فمنهم من تمسك به ظاهرا وباطنا ومنهم من تمسك به باطنا وأسلم ظاهرا طمعا في المال أو جاه أو منصب⁷.

والسؤال هنا: على الرغم من هذه التعقيدات كيف استطاع رسول الله ﷺ وقاية المجتمع المدني وحفظه من الوقوع في الجرائم السياسية، من خلال جعله مجتمعا متماسكا ومترابطا ملغيا بذلك جميع النزعات القبلية والفوارق الطبقية وكذلك حفظ حقوق الأقليات الدينية، وهذا من خلال منهج نبوي في التعامل السياسي مع مختلف فئات المجتمع، فما هو المنهج النبوي في الوقاية من الجريمة السياسية في المدينة المنورة؟

- وما هي أهم التشريعات التي قام بها رسول الله ﷺ لوقاية مجتمعه من الجريمة السياسية؟
- ما المقصود بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار؟ وفيما تتمثل أهميتها؟
- ما هي صحيفة المدينة المنورة؟ وعلى ما تنص بنودها؟
- كيف يقي الإيمان بالله تعالى من الجريمة السياسية؟
- كيف تحقق العبادات الوقاية من الجريمة السياسية في المجتمع؟
- ونسعى من معالجة هذه التساؤلات تحقيق الأهداف الآتية:
- معرفة الأسس والمبادئ التي قام عليها المجتمع المدني.
- أهمية التشريعات التي قام بها رسول الله ﷺ.
- بيان المنهج النبوي في تنظيم المجتمع ووقايته من الجريمة السياسية.

وسنقوم بالاعتماد على منهجين أساسيين هما:

- المنهج التاريخي: لعرض الأوضاع السائدة في المدينة المنورة قبل قدوم رسول الله ﷺ.
- التحليلي: تم الاستعانة به لتحليل التشريعات التي قام بها رسول الله ﷺ لوقاية مجتمعه من الجريمة السياسية واستخراج العبر منها.

2. التنظيم الداخلي للمجتمع لوقاية من الجريمة السياسية

كان العهد المدني عهد تشريع وتنظيم الدولة الإسلامية بدءاً بالحياة السياسية والمسائل الدستورية ومروراً بالحياة الاجتماعية، على صعيدي الفرد والمجتمع.⁸

حيث شرع رسول الله ﷺ منذ دخوله المدينة المنورة يسعى في تثبيت دعائم الدولة الجديدة على قواعد متينة وأسس راسخة⁹، كي يحقق الأمن والاستقرار في الداخل دون أن تشغله أو تعيقه القلاقل الداخلية عن بناء دولة الإسلام، وقد استطاع ﷺ بنظره السياسي الثاقب وحسن تدبيره للأمر أن يضبط الأمور ويحكب أطرافها حكماً جعلها طوع يده¹⁰، فكانت أولى خطواته المباركة الاهتمام بدعائم الأمة كبناء المسجد الأعظم بالمدينة، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وإصدار الوثيقة أو الدستور الإسلامي في المدينة الذي ينظم العلاقات بين المسلمين واليهود ومشركي المدينة، والعمل على حل مشاكل المجتمع الجديد وترتيبه على منهج رباني في جميع شؤون الحياة كافة¹¹.

1.2. المؤاخاة بين المهاجرين و الأنصار:

من الركائز التي تقوم عليها المدينة المثلى والدولة الفاضلة الأخوة المفعمة بالمحبة، فمتى استشعر كل فرد من أفراد الدولة أنه أخ للناس جميعاً وأنه يحبهم ويحبونه فحينما يسود هذا الشعور ترفرف أعلام المحبة والوثام والسلم والسلام والأمن والأمان، فتنطلق هذه الدولة لبناء ذاتها وتحقيق مصالحها وإثبات وجودها المتميز بين الأمم¹².

ولقد كان المسلمون على أعتاب تأسيس دولة إسلامية وما من دولة تتقدم إلا على أساس وحدة فصائل شعبها، فكان لابد من إذابة الفروقات والحساسيات بين أبناء الشعب الواحد، ليصبح هذا الشعب نسيجاً مترابطاً، فالوحدة هي عنوان قوة وصحة كل أمة¹³، والدولة لا يمكن أن تنهض وتقوم إلا على أساس وحدة الأمة وتساندها ولا يتم ذلك بغير التآخي والمحبة المتبادلة¹⁴، فعمل رسول الله ﷺ أن ينظمها ويوحد بينها ويجمعها تحت جامعة الإنسانية العامة ويقوم بالتعاون بينها على أساس الإخاء العام¹⁵.

ولما كان المهاجرون الذين خرجوا من بلدهم مكة وحلوا في المدينة المنورة ليس لهم فيها بيت يأويهم ولا مال ينهض بحوائجهم، كان لابد أن يتخذ رسول الله ﷺ تدبيراً يحل مشكلتهم¹⁶، فقد أراد رسول الله ﷺ أن يوجد تشريعاً يعالج للمهاجرين أوضاعهم الاقتصادية، ويشعرهم بأنهم ليسوا عالة على إخوانهم الأنصار؛ فكان أن شرع نظام المؤاخاة في السنة الأولى من الهجرة¹⁷.

1.1.2. مفهوم المؤاخاة

ومعنى هذا الإخاء أن تذوب عصبية الجاهلية فلا حمية إلا للإسلام وأن تسقط فوارق النسب واللون

والوطن، وقد كانت هذه الأخوة عقدا نافذا لا لفظا فارغا تمتزج فيها عواطف الإيثار والمساواة والمؤانسة¹⁸، فقد قام على هذه القاعدة أعظم بناء لأمة لم يعرف لها التاريخ مثيلا في وحدتها وتفانيها وتلاحمها¹⁹، وكانت هذه الخطوة هي الأهم في التآليف بين المجتمع المسلم في المدينة، لأنهم كانوا من قبائل مختلفة، يسود بينهم في ذلك العصر التعصب الأعمى للقبيلة والحمية لها²⁰، قال ابن القيم: ثم آخى رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك وكانوا تسعين رجلا نصفهم من المهاجرين ونصفهم من الأنصار آخى بينهم على المساواة ويتوارثون بعد الموت دون ذوي الأرحام، إلى حين وقعت غزوة بدر فلما أنزل الله تعالى: ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾²¹، رد التوارث دون عقد الأخوة²²، فهذه المؤاخاة أقوى مظهر من مظاهر عدالة الإسلام الإنسانية الأخلاقية البناءة، وأكبر دليل على العدالة الاجتماعية في الإسلام والتي عقدها صاحب الشريعة محمد ﷺ بنفسه وطبقها بإشرافه وأقام على أساسها أول مجتمع ينشئه وأول دولة يبنها²³.

2.1.2. أهمية المؤاخاة

كان هذا الأساس الذي اعتمده رسول الله ﷺ في سبيل بناء مجتمع إسلامي ودولة إسلامية تظهر أهميته في:

- لا يمكن للدولة أن تنهض أو تقوم إلا على أساس وحدة الأمة وتساندها وهذا لا يتم إلا بعامل التآخي والمحبة المتبادلة .

- تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية من خلال التآخي بين المهاجرين والأنصار الذي يعد أعظم وأروع نظام اجتماعي في العالم، الذي كان له أثر إيجابي في شد أزر المجتمع الإسلامي ودعم كيانه²⁴ بجمع كلمة المسلمين وتوحيدهم وتماسكهم، وإزالة النعرات الجاهلية من نفوسهم وتوطيد أواصر المحبة والوداد والإخاء على أسس إسلامية²⁵.

- إن سياسة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار نوع من السبق السياسي الذي اتبعه رسول الله ﷺ في تأصيل المودة وتمكينها في مشاعر المهاجرين والأنصار²⁶.

فكان هذا الإخاء أساسا لإخاء عالمي فريد من نوعه ومقدمة لنهضة أمة ذات دعوة ورسالة وأهداف صالحة كي تنقذ العالم من الشقاء والتناحر، وشريطة لاستئناف حياة جديدة للعالم والإنسانية²⁷.

2.2. وثيقة صحيفة المدينة:

كانت المدينة عند هجرة رسول الله ﷺ خليطا من العقائد المختلفة ومن العناصر التي لا يربطها نظام ولا وحدة ولا وفاق²⁸، وعندما انتقل رسول الله ﷺ والمسلمون إلى المدينة اقتضى النمط الجديد من حياتهم أن يكون بينهم وبين غيرهم من القبائل ربط وأسباب من العهود والمواثيق²⁹، فبعد أن وثق النبي الله ﷺ من رسوخ قواعد المجتمع الإسلامي الجديد بإقامة الوحدة العقائدية والسياسية والنظامية بين المسلمين، رأى بأن يقوم بتنظيم علاقته بغير المسلمين، وأقرب من كان يجاور المدينة من غير المسلمين هم اليهود³⁰.

فكان النبي ﷺ في وطنه الجديد يعمل على تأسيس دولة قوية تقوم على مبادئ الحق والفضيلة وتخضع لقواعد تنظيم صارم لذلك وضع الأسس القانونية التي تنظم العلاقة السياسية والدينية والاجتماعية بين المهاجرين والأنصار وطوائف اليهود، اعتماداً على القيم الرفيعة التي يحفظها التشريع الجديد، والتي تقوم على أساس المحبة والأخوة والعدل والمساواة والتعاون³¹، فقد تطلع رسول الله ﷺ أن يعيش مع اليهود في جوار آمن، فدعاهم إلى معاهدة سلم تكفل لهم الحرية الكاملة والتامة في دينهم وعقائدهم وأن يعيشوا في جوار رسول الله ﷺ في سلم وسلام وأمن وأمان³²، فقام رسول الله ﷺ بكتابة وثيقة المدينة التي تعتبر أول وثيقة دستورية في المدينة استطاع رسول الله ﷺ من خلالها أن يبصر شعب المدينة بواقع دولتهم الجديدة ورؤاها المستقبلية³³.

1.2.2. صحيفة المدينة

كتابة هذه الصحيفة بين المسلمين من المهاجرين والأنصار ويهود المدينة، كانت برغبة من النبي ﷺ في حماية المسلمين والتأمين لهم والدفاع عن المدينة، لذلك اقتضت الحكمة أن يعاهد رسول الله ﷺ اليهود³⁴، ولن نأتي بنص الكتاب كله فهو طويل ولكننا نجتزئ منه البنود الهامة كي نقف على مدى القيمة الدستورية للمجتمع الإسلامي ودولته الناشئة في المدينة، وهذه أهم البنود:

أولاً: بنود الصحيفة المتعلقة بالمسلمين المؤمنين:

- المسلمون من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس.

- المسلمون جميعاً على اختلاف قبائلهم يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيتهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

- وإن المؤمنين لا يتركون مفراً بينهم أن يعطوه بالمعروف؛ من فداء، أو عقل.

- وإن المؤمنين المتقين «أيديهم» على «كل» من بغى منهم، أو ابتغى دسيساً ظلم، أو إثماً، أو عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.

- ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن.

- وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء، وعدل بينهم.

- ذمة الله واحدة، يجير عليهم أديانهم، والمؤمنون بعضهم موالى بعض دون الناس.

- وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر مُخَدِّثًا، أو يُؤويه،

وإن من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله، وغضبه يوم القيامة، ولا يُؤخذ منه صرف، ولا عدل.

ثانياً: البنود المتعلقة باليهود:

- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

- وأن يهود بني عوف مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم وأنفسهم إلا من ظلم

- أو أئمة فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- ثالثا: بنود متعلقة بالقواعد العامة:
- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ.
- وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم، وأئمة، وإن الله جاز لمن برّ، واتقى ومحمداً رسول الله ﷺ.³⁵

2.2.2. تحليل صحيفة المدينة

نحن بصدد تحليل هذه البنود العظيمة (إن مولد المجتمع الإسلامي نفسه إنما كان ضمن هيكل متكامل للدولة، وما تنزلت تشريعاته إلا ضمن قوالب من التنظيم الاجتماعي المتناسق من جميع جهاته وأطرافه وهذه الوثيقة أكبر دليل على ذلك).

فقد أقر دستور المدينة أو ما يعرف باسم الصحيفة نظرية سيادة الدولة وليس القبيلة، فكانت الصحيفة تنص على أن مجتمع الإسلام ليس مجتمع العصبية القبلية وإنما هو أمة واحدة دون الناس³⁶، فقد تضمنت هذه الصحيفة مبادئ عامة وفي طليعتها تحديد مفهوم الأمة، فالأمة في الصحيفة تضم المسلمين جميعهم، مهاجريهم وأنصارهم، ومن تبعهم ممن لحق بهم، وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس³⁷، فتشكيل الأمة من حيث العقيدة والدين تشتمل على كل المسلمين حيثما كانوا، والأمة من حيث المواطنة تشتمل على غير المسلمين في الدولة³⁸.

ونظم رسول الله ﷺ من خلالها العلاقات بين سكان المدينة، واستهدف هذا الكتاب أو الصحيفة توضيح التزامات جميع الأطراف داخل المدينة، وتحديد الحقوق والواجبات.

حيث اعتبرت هذه الصحيفة اليهود جزءاً من مواطني الدولة الإسلامية الذين يعيشون في أرجائها مواطنين وأنهم أمة مع المؤمنين، ماداموا قائلين بواجباتهم المترتبة عليهم، فاختلاف الدين ليس سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة³⁹.

فهذه الوثيقة تبين رغبة المسلمين في التعاون الخالص مع يهود المدينة لنشر السكينة في ربوعها والضرب على أيدي العادين ومدبري الفتن أياً كان دينهم⁴⁰.

لقد أدركت الصحيفة جدلية الخاص والعام بالنسبة للمؤمنين ومن تبعهم ولحق بهم، وعلى ضوء ذلك كان لابد من رسم دائرة للنظام العام الذي هو الحقل المشترك بين اليهود والمسلمين، وفيما هو خارج هذا الحقل أعطت لليهود كامل خصوصيتهم السياسية والدينية، لقد قطعت الصحيفة أشواطاً واسعة في طريق الحقوق الشخصية الحريات العامة إضافة إلى مبادئ الحكم وأصوله، وهكذا نظمت الصحيفة الحقوق التالية: الحقوق الاجتماعية وحقوق الملكية والحريات الدينية وحقوق الأمن وحقوق التنقل والحقوق السياسية، أما

من جهة أصول الحكم فقد تحدثت عن الأصول التالية أصل العدل وأصل الشورى وأصل الحرية وأصل التضامن⁴¹.

إنَّ الصَّحيفة تدلُّ بوضوح وجلاءٍ على عبقرية الرَّسول ﷺ في صياغة موادِّها، وتحديد علاقات الأطراف بعضها ببعض؛ فقد كانت موادِّها مترابطةً، وشاملةً، وتصلح لعلاج الأوضاع في المدينة آنذاك، وفيها من القواعد والمبادئ ما يحقِّق العدالة المطلقة، والمساواة التامة بين البشر، وأن يتمتَّع بنو الإنسان على اختلاف ألوانهم، ولغاتهم، وأديانهم، بالحقوق والحرِّيات بأنواعها، حيث أعلنت الصَّحيفة أنَّ الحرِّيات مصونة؛ كحرية العقيدة، والعبادة، وحقِّ الأمن.

وقد أذرت الصَّحيفة بإنزال الوعيد، وإهلاك من يخالف هذا المبدأ، أو يكسر هذه القاعدة، وقد نصَّت الوثيقة على تحقيق العدالة بين النَّاس، وعلى تحقيق مبدأ المساواة⁴²، وأن مرجع حسم الخلاف حول بنود هذه الوثيقة الله عز وجل ورسوله محمد ﷺ⁴³.

فقد كان هذا تمهيد لقيام دولة إسلامية، إنسانية، دستورية على نمط جديد في الرؤى والمفاهيم والتشريعات تخالف ما ألفته الطبيعة العربية من الارتباط بالحكومات القبلية الجاهلية على أساس الدم والأرض والمعاشة والتمسك بالأعراف والعادات دون تقييم أو موازنة فمبادئ الدولة الجديدة تقوم على خلاف ذلك⁴⁴.

والذي يعن النظر في هذه الوثيقة يجدها تشبه دساتيرنا اليوم، فهي تحدد المبادئ العامة التي تسير على أساسها شؤون الدولة، بطريقة مقننة ومنظمة، وتهيئ الأجواء المثالية لتنظيم الحياة العامة للناس، وهذا ما فعله النبي ﷺ حين أسس مجتمعا جديدا، فتلك المعاهدة تشتمل على بنود تتضمن في مجملها إطارا نموذجيا تنظم به العلاقة بين المسلمين واليهود في السلم والحرب، وهي أسس ومبادئ عامة دلت على رؤية واضحة ومنهجية دقيقة ومضبوطة في تحديد المبادئ العامة التي يقوم عليها بناء الدولة الفتية⁴⁵.

3. تنمية الوازع الديني للفرد لوقاية المجتمع من الجريمة السياسية

فالوازع الديني هو: حقيقة إيمانية ثابتة ومستقرة في النفس الإنسانية تراود المسلم وتدعوه إلى الاستسلام لله تعالى والوقوف عند حدوده، والعمل بما جاء في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي والتوجيهات والإرشادات والفضائل الخلقية، وتدعوه إلى الامتناع والكف عما حرم الله مذكرة إياه بالزواج والروادع التي حفل بها الكتاب والسنة⁴⁶.

ويعتبر الفرد هو المحور والمنطلق للأسرة والمجتمع، وجميع الأفعال الضارة والصالحة مصدرها الأفراد؛ من هنا تأتي أهمية تربية الفرد وتكوينه والعناية به إذ بصلاحه يصلح كل شيء وبفساده يخل كل شيء؛ فالفرد الصالح يساهم في بناء مجتمع آمن يأمن فيه الجميع فلا يخاف فيه أحد، وعادل فلا يظلم فيه أحد ومتكافل فلا يجوع فيه أحد، ويتم هذا وفق أحكام وتشريعات إسلامية على المنهج النبوي⁴⁷، ومن أهم الوسائل الوقائية في نظرة الإسلام الشمولية لمواجهة الانحراف والإجرام الوازع الديني والأخلاقي، إذ هما روح الإسلام المتوقدة والنابضة، ولا أثر للإسلام في واقع الحياة إلا بهما، ومن هنا شرع الإسلام من المبادئ والوسائل ما يقوي هذين الوازعين، وينميهما في النفوس المسلمة التواقعة إلى الهداية والعبادة

والاستقامة على منهاج الله تعالى، وحيث إن الوازع يحتاج إلى تقوية وتنمية ورعاية اتخذ الإسلام عدة وسائل لهذا الغرض، وهي في الوقت نفسه وسائل وقائية تقي المؤمنين من الانحراف وتسد السبل أمامهم حتى لا يقعوا في مستنقع الجريمة، ومن أهم هذه الوسائل الإيمان بالله تعالى و العبادات⁴⁸.

1.1.3. الإيمان بالله تعالى :

الإيمان بالله تعالى له أثر كبير في حياة الإنسان، إذ يؤثر في سلوكه وطباعه وتفكيره، مما يكون له أكبر الأثر في الوقاية من الجريمة، وحفظ المجتمع واستقراره .

1.1.3. تعريف الإيمان بالله تعالى

هو: التصديق الجازم، والإقرار الكامل، والاعتراف التام؛ بوجود الله تعالى وربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، واستحقاقه وحده العبادة، واطمئنان القلب بذلك اطمئناناً تُرى آثاره في سلوك الإنسان، والتزامه بأوامر الله تعالى، واجتناب نواهيه، وأن محمد بن عبد الله ﷺ رسول الله، وخاتم النبيين، وقبول جميع ما أخبر به ﷺ عن ربه جل وعلا وعن دين الإسلام؛ من الأمور الغيبية، والأحكام الشرعية، وبجميع مفردات الدين، والانقياد له ﷺ بالطاعة المطلقة فيما أمر به، والكف عما نهى عنه ﷺ وزجر؛ ظاهراً وباطناً وإظهار الخضوع والطمأنينة لكل ذلك⁴⁹.

2.1.3. أثر الإيمان في وقاية المجتمع من الجريمة السياسية

الإيمان بالله تعالى هو الركيزة الأولى والأساسية في بناء المجتمع الآمن الفاضل وبهذا الإيمان يتعامل المجتمع في تنظيم علاقاته كافة ويحد من نفوذ الجريمة⁵⁰، فالإيمان بالله تعالى وملازمة تقواه هو الدرع الواقي للمجتمع من كثير من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والجرائم والانحرافات، فالإيمان يهذب السلوك ويقيم قواعد العدل ويقضي على الشر والفساد ويربط بين القلوب برباط المحبة والرحمة والمودة، ومتى وجد الإيمان وجد الأمن النفسي في حياة الفرد والأمن الجماعي في المجتمع وإذا فقدت الأمة الإيمان دب فيها الفساد وأهدرت القيم وأصبح أمرها فوضى⁵¹، فالإيمان يوجد لدى المجتمع روح الأخوة والتعاون والتكافل فيعم الخير والمحبة كما يوجد فيه الرأي العام الفاضل الذي يغار على حرمان الناس ويحارب الجريمة والشر بكافة صورهما ويدعوا إلى الخير بكل وسيلة⁵².

2.3. العبادات وأثرها في وقاية المجتمع من الجريمة السياسية

للعبادة أثر بالغ في أخلاق وسلوك الفرد وعلاقته بغيره فهي من أقوى المؤثرات والبواعث التي توجه الفرد إلى السلوك الصحيح والعمل الصالح وتنفره من الانحراف وتبعده من دروب الجريمة والفساد، فالصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من العبادة لله عز وجل، فهي بهذا المفهوم تشمل طاعة الله والإذعان له في أمور الدين كلها، يستوي في ذلك الفرائض والنوافل وسائر ما جاء به الدين في الأحكام والمعاملات والعقوبات، بل وفي نطاق الحكم علاقة المسلمين في السلم والحرب⁵³.

وسنعرض أثر العبادات الأساسية في الإسلام التي بني عليها إصلاح الفرد وتحسينه من الإقدام على

ارتكاب الجرائم .

1.2.3. مفهوم العبادات

إن مفهوم العبادة في الإسلام إذا كان على إطلاقه فهو يشمل الدين كله بما في ذلك الاعتقادات والشعائر التعبديّة، والأعمال والأنشطة المختلفة في شؤون الحياة إذا كانت وفق منهج الإسلام فهي كما عرفها ابن تيمية بقوله: العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة⁵⁴.

أولاً: الصلاة

أ- تعريفها: الصلاة قرينة فعلية ذات إحرام و سلام أو سجود فقط.⁵⁵

حكمها: الصلاة فَرُضَ عَيْنَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ بِالْبَالِغِ عَاقِلٍ.

ب - دليل على فَرُضِيَّتِهَا: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾.⁵⁶

ومن السنة عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ»⁵⁷

ثانياً: الزكاة

أ- تعريفها الزكاة اسماً جزءاً من المَالِ شَرْطٌ وَجُوبُهُ لِمُسْتَحِقِّهِ بُلُوغُ الْمَالِ نِصَابًا وَمُضَدَّرًا إِخْرَاجُ جُزْءٍ

58

ب- حكمها: هي الركن الثالث من أركان الإسلام، وهي فريضة واجبة بالكتاب والسنة .

فأما وجوبها بالكتاب فلقول الله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾.⁵⁹

وأما من السنة فلحديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: "إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرُدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ".⁶⁰

ثالثاً: الصيام

أ- تعريفه: "رُسْمُهُ عِبَادَةٌ عَدَمِيَّةٌ وَقْتُهَا وَقْتُ طُلُوعِ الْفَجْرِ حَتَّى الْغُرُوبِ، وَقَدْ يُحَدُّ بِأَنَّهُ كَفُّ بِنْتَةٍ عَنِ انْتِزَالِ يَقِظَةٍ وَوَطْءٍ وَإِنْعَاظٍ وَمَذْيٍ وَوُضُوعِ غِذَاءٍ غَيْرِ غَالِبٍ غُبَارٍ أَوْ ذُبَابٍ أَوْ فَلَقَةٍ بَيْنَ الْأَسْنَانِ بِحَلْقٍ أَوْ جَوْفٍ زَمَنِ الْفَجْرِ حَتَّى الْغُرُوبِ دُونَ إِغْمَاءِ أَكْثَرِ نَهَارِهِ".⁶¹

ب- حكمه: هو ركن من أركان الإسلام والدليل على هذا الحكم: من الكتاب قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾.⁶²

وفي حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه أن أعرابياً سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أخبرني ما

فرض الله عليّ من الصيام؟ فقال: "شهر رمضان، إلا أن تطوع شيئاً..".⁶³

رابعاً: الحج

أ- تعريفه: أَنَّهُ عِبَادَةٌ يَلْزُمُهَا الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ لَيْلَةَ عَاشِرِ ذِي الْحِجَّةِ⁶⁴.

ب- حكمه: فرض الحج في أواخر سنة تسع من الهجرة، وأدلة فرضيته هي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁶⁵، ومن السنة عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ»⁶⁶.

2.2.3. أثرها في وقاية المجتمع من الجريمة السياسية

أولاً: أثر الصلاة في وقاية المجتمع من الجريمة السياسية

يريد الإسلام للمسلمين أن يكونوا أمة واحدة تتراس صفوفها وتتضامن أجزاؤها، وتتحد أهدافها وفي صلاة الجماعة تطبيق ذلك كله إذ لها الأثر البالغ في تربية المسلمين على التضامن والرحمة والتعاون على تدبير شؤون حياتهم كافة، حتى تكون مواقفهم في الحياة جميعاً لا يتفرون في دينهم شيعاً وأحزاباً⁶⁷.
ففي صلاة الجماعة تحقيق لروح الأخوة وترسيخها بين أفراد المجتمع، فهي إلى جانب أنها تحقق مبدأ المساواة بين الناس حيث التقائهم في صفوف متراسة، فإنها فرصة عظيمة لأن يلتقي المسلم بإخوانه يتفقد الحاضر الغائب ويسأل الصحيح عن المريض، الأمر الذي يخلق الشعور الجماعي بالوحدة ويبعث الأمن والطمأنينة بين الناس⁶⁸، فهي تربي روح الإخاء والمودة والمساواة وتزيل أسباب العداوة والبغضاء في المجتمع، فلا يبغى أحد على أحد فهم يد واحدة في حفظ مجتمعهم وحمايته من كل ما يفرقهم أو يعتدي على مصالحهم المشتركة⁶⁹.

ثانياً: أثر الزكاة في الوقاية من الجريمة السياسية في المجتمع

للزكاة أثر عظيم في صلاح الفرد والمجتمع ولها فائدة كبيرة في تحقيق الاستقرار والأمن ومحاربة التفاوت في الطبقات في المجتمع⁷⁰، فالزكاة شافية للنفوس من الحقد والكراهية ومطهرة لها من الشح والبخل والطمع، ومربية على الصدق والأمانة والبذل والتضحية والجود والعطاء، ودافعة إلى الإيثار والتراحم، وبذلك تطيب نفوس المزكين ومستحقي الزكاة، وتحرر من عبادة المال، ويعيش الناس في حياة رغبة طيبة في الدنيا إخوة في الله متحابين، كما تساهم الزكاة في إيجاد المجتمع المترابط القائم على العلاقة الطيبة بين الفقير والغني وهذا من خصال المجتمع المتحضر المترابط⁷¹ فبالزكاة يأمن المجتمع وتأمين الدولة ممن يخشى شرهم وفسادهم، فقد تضطر الدولة إلى تداري بعض أفرادها تأليفاً لهم ووقاية من شرهم وفسادهم⁷²، كما تحقق الزكاة مبدأ التكافل الاجتماعي بإعطاء المحتاجين من المال ما يسر حاجتهم الضرورية، فيتحقق بها الأمن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي على حد سواء، وتقضي على الحاجة والفقير المخل بهذه العناصر المهمة في استقرار الأفراد والمجتمعات والدول⁷³، كما تحقق الأخوة والوثام والمودة بين جميع شرائح المجتمع وفئاته فتضمحل جميع بواعث الجريمة وتجنف منابعها ويسود الأمن ويعم الرخاء⁷⁴.

ثالثاً: أثر الصيام في وقاية المجتمع من الجريمة السياسية

الصوم من أهم العبادات التي تهذب النفس وتركيها وتحررها من سلطان الغريزة التي تدفع إلى الجريمة، فهو يعود على الصبر والاحتساب على الإساءة والاعتداء، والصيام مثل أعلى لتربية الإرادة المؤمنة التي تستعلي على عادات الإنسان وأهوائه وشهواته، فهو يقوم بتقوية الشعور بمراقبة الله تعالى ومعيته دائما وفيه تربية للضمير، واثلاف روحي وتعاون اجتماعي لأنه ييث روح الرحمة والعطف على المساكين، إذ الصائم يشعر الجوع فيتذكر الآلام فيرحمهم⁷⁵.

كما يعتبر الصوم مظهرا من مظاهر المساواة بين الفقراء والأغنياء، والملوك والسوقة والصوم يعلم الأمة النظام في المعيشة، فالمسلمون حين يفطرون في وقت واحد ولا يتقدم أحدهم عن الآخر، ويمتنعون جميعا عن الأكل والشرب في وقت واحد كذلك، ما ذاك إلا مظهر اجتماعي عظيم من مظاهر الوحدة والمساواة، ومظهر المساواة ميزة وخاصة امتازت بها الأمة الإسلامية وتفردت به على جميع الأمم، فليس هناك دستور ولا قانون أمر بالمساواة ودعا إليها، وطبقها الأفراد مثل ما فعل الدين الإسلامي الحنيف وهذا يتجلى في كثير من العبادات أحدها الصوم⁷⁶.

رابعا: أثر الحج في وقاية المجتمع من الجريمة السياسية

الحج هو الركيزة الوحيدة للإسلامية للاجتماع ووحدة الزمان والمكان فيه، فلا طواف إلا بالبيت العتيق بمكة المكرمة ولا موقف إلا عرفات، ويخيم الجميع في منى ويحتفلون بالعيد في يوم واحد، وللحج أثر على الفرد حيث يحقق المغفرة والثواب وطهارة القلب وقوة الإرادة والصبر وحسن الخلق، مما يجعله شخصا مستقيما صالحا يساهم في إسعاد مجتمعه ويحرص على وقايته من المنغصات والمكاره ويبعده من المكاره والجرائم⁷⁷، كما يحقق الحج مبادئ الأخوة والمساواة بين المسلمين فالاجتماع في الحج يعد كل القومية والعصبية والقبلية، وكل مذهبية تفرق صفوف المسلمين وتؤدي إلى الخلل في الدين، كما أنه يزيد لاعتصام بحبل الله المتين عملا بقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾⁷⁸؛ فيتحقق الارتباط بين المسلمين وتزداد المحبة والتعاطف بينهم، مما يكون له أكبر الأثر في الحرص على مصالحتهم، وتجنب كل ما يضرهم فيتحقق الأمن والاستقرار، وهكذا كلما طبقت شعائر الله تعالى ابتعد أفراد المجتمع عن مسببات المعاصي والآثام، وتحققت الوقاية من كل دواعي الجريمة⁷⁹.

4. خاتمة

نستنتج من خلال الترتيبات والتشريعات التي قام بها رسول الله ﷺ من أجل تنظيم دولته ومجتمعه، وضمان استقراره وحمايته، ووقايته من التفرقة والشقاق والنزاعات الطائفية والداخلية التي قد تنتج عن هذا الاختلاف المذهبي والقبلي في مجتمعه، الذي قد يؤدي إلى انتشار الجرائم ومن بينها الجريمة السياسية، التي تعرض الدولة إلى التفكك والسقوط وانهايار نظام الحكم فيها، فما قام به رسول الله ﷺ في استباق الأحداث بكيفية تنظيمه للمجتمع وحمايته للأقليات وضمانه للحقوق وإقامته للعدل وبنائه للأفراد، وذلك من خلال:

- تشريع المؤاخاة أولا التي أذاب بها كل العصبية والنزعات القبلية الجاهلية.

- إقرار صحيفة المدينة التي تعتبر أول دستور في العالم حفظ الحقوق وأقر الحريات ونظم المجتمع وبين الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الدولة.

- تكوينه لأفراد مجتمعه على أسس وتشريعات تضمن حفظه لمجتمعه ودولته وابتعاده عن الجرائم والفتن.

أدى هذا إلى إقامة مجتمع متماسك تشريعيا ومتربط روحيا من خلال غرس القيم العليا والمبادئ المثلى التي جاءت بها الأحكام والتشريعات الإسلامية، وهذا لحماية دولته في المدينة المنورة، التي تعتبر حاضرة الدولة الإسلامية ووقايتها من الجريمة السياسية، وما قام به رسول الله ﷺ ليعيد نموذجا يحتذى به في عصرنا الحالي في ظل هذه الصراعات والنزاعات القائمة في العديد من الدول العربية والإسلامية. ومن خلال هذا نقترح:

- اتباع المنهج النبوي في كيفية الوقاية من الجريمة السياسية.
- الاستفادة من المنهج النبوي في حماية مجتمعه ودولته من التفكك والانحيار والخراب.
- العمل على تجسيد المبادئ والتشريعات النبوية في وقاية المجتمعات الحالية من الجريمة السياسية.
- دراسة السيرة النبوية الشريفة وإيجاد الحلول من خلالها لجميع الصعوبات والمشاكل التي تتعرض لها المجتمعات والدول.

5. قائمة المراجع

1.5. المؤلفات:

- القرآن الكريم ورش عن نافع
- ابن إدريس، عبد الله عبد العزيز، (1982م)، مجتمع المدينة في عهد الرسول ﷺ، ط1، الرياض، جامعة الملك سعود.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، (1984م)، العبودية، ط1، الرياض، مكتبة المعارف.
- الأثري، عبد الله، (2003م)، الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، ط1، الرياض، مدار الوطن للنشر.
- الأزدي، عبد الله، (2010م)، الوازع الديني وأثره في الحد من الجريمة، ط1، السعودية، مركز النشر العلمي.
- الأنصاري، محمد بن قاسم، (1931م)، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصاص)، ط1، لبنان، المكتبة العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (2002م)، صحيح البخاري، ط1، بيروت، دار ابن كثير.
- بوساق، محمد المدني، (2013م)، السياسة الجنائية المعاصرة في الشريعة الإسلامية، الجزائر، دار الخلدونية.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، (2016م)، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، ط40، دمشق، دار الفكر.
- خالد، محمد الصالح، (2011م)، دولة المدينة، مصر، دار الكتب القانونية.

- الخلفي، عبد العظيم بن بدوي، (2002م)، إتحاف النبلاء بصحيح سيرة الأنبياء، ط1، مصر، شركة علوم الحاسب.
 - دويدار، أمين، (1989م)، الهجرة إلى المدينة المنورة، مصر، دار المعارف.
 - رزق الله، أحمد مهدي، (2012م)، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية دراسة تحليلية، ط4، السعودية، مكتبة الرشد.
 - الزحيلي، وهبة، (2000م)، الفقه المالكي الميسر، ط1، لبنان، دار الكلم الطيب.
 - زريق، برهان. (2015م)، الصحيفة ميثاق الرسول - دستور المدينة المنورة، ط3، المكتبة القانونية.
 - السباعي، مصطفى، (2015م)، السيرة النبوية دروس وعبر، مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
 - صبحي، محمد، (2009م)، مرويات الوثائق من النبي ﷺ، ط1، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
 - الصلابي، علي محمد علي، (2014م)، الدولة الحديثة دعائمها ووظائفها، ط4، سوريا، دار ابن كثير.
 - الصلابي، علي محمد علي، (2015م)، السيرة النبوية، ط7، سوريا، دار ابن كثير.
 - الطويلي، أحمد الصالح، (2011م)، التدابير الوقائية للحماية من الجريمة في الشريعة الإسلامية، ط1، مصر، دار النشر للجامعات .
 - الغزالي، محمد، (1965م)، فقه السيرة، ط6، مصر، دار الكتب الحديثة.
 - قلعه جي، أحمد رواس، (2000م)، قراءة سياسية للسيرة النبوية ، ط2، بيروت، دار النفائس.
 - المباركفوري، صفى الرحمن، (1994م)، الرحيق المختوم، الرياض، مكتبة دار السلام .
 - محيسن، محمد سالم، (2002م)، الصيام وأثره في تربية المسلم، ط1، القاهرة، دار محيسن للطباعة والنشر.
 - النجار، عبد الوهاب، (1997م)، السيرة النبوية ، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية .
 - الندوي، أبو الحسن علي، (2014م)، السيرة النبوية، ط1، القاهرة، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع .
 - هني ، خير الدين، (2017م)، في رحاب السيرة النبوية، ط3، دمشق، دار الفكر .
- 2.5. الأطروحات:
- الشهراني يحيي السرحاني، (2005م)، أثر عبادة الصلاة في الوقاية من الجريمة، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض.
 - عثمان، عبد العزيز، (2008م)، الوسطية في الإسلام وأثرها في الوقاية من الجريمة، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض.
 - العيبان، محمد. (2007م)، أثر الزكاة والصدقة في الوقاية من الجريمة، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض.
- 3.5. المقالات:
- أبو طه، أحمد محمد أحمد، (2012م)، الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل، مجلة كلية الشريعة والقانون، المجلد 14، العدد 1.

6. الحواشي :

- ¹ الندوي، أبو الحسن علي. (2014م)، السيرة النبوية، ط1، القاهرة، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع، ص13.
- ² المباركفوري، صفي الرحمان. (1994م)، الرحيق المختوم، الرياض، مكتبة دار السلام، ص 177.
- ³ خالد محمد الصالح، (2011م)، دولة المدينة، مصر، دار الكتب القانونية، ص151.
- ⁴ المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ص178-180.
- ⁵ خالد محمد الصالح، دولة المدينة، ص152.
- ⁶ المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ص178-180.
- ⁷ خالد محمد الصالح، دولة المدينة، ص153.
- ⁸ خالد محمد الصالح، المرجع نفسه، ص51.
- ⁹ الصلابي، علي محمد علي، (2015م)، السيرة النبوية، ط7، سوريا، دار ابن كثير، ص414.
- ¹⁰ قلعه جي، أحمد رواس، (2000م)، قراءة سياسية للسيرة النبوية، ط2، بيروت، دار النفائس، ص107.
- ¹¹ الصلابي، علي محمد علي، (2014م)، الدولة الحديثة دعائمها ووظائفها، ط4، سوريا، دار ابن كثير، ص81.
- ¹² الخلفي عبد العظيم بن بدوي، (2002م)، إتحاف النبلاء بصحيح سيرة سيد الأنبياء، ط1، مصر، شركة علوم الحاسب، ص214-215.
- ¹³ خالد محمد الصالح، دولة المدينة، ص180.
- ¹⁴ البوطي، محمد سعيد رمضان، (2016م)، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، ط40، دمشق، دار الفكر، ص162.
- ¹⁵ دويدار، أمين، (1989م)، الهجرة إلى المدينة المنورة، مصر، دار المعارف، ص140.
- ¹⁶ قلعه جي، أحمد رواس، قراءة سياسية للسيرة النبوية، ص111.
- ¹⁷ رزق الله، أحمد مهدي، (2012م)، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية دراسة تحليلية، ط4، السعودية، مكتبة الرشد، ص293.
- ¹⁸ الغزالي، محمد، (1965م)، فقه السيرة، ط6، مصر، دار الكتب الحديثة، ص192.
- ¹⁹ خالد محمد الصالح، دولة المدينة، ص178.
- ²⁰ صبحي، محمد، (2009م)، مرويات الوثائق من النبي ﷺ وإليه، ط1، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ص200.
- 21 سورة الأنفال الآية: 75
- ²² المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ص185.
- ²³ السباعي، مصطفى، (2015م)، السيرة النبوية دروس وعبر، مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ص64.
- ²⁴ البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، ص162-163.
- ²⁵ هني، خير الدين، (2017م)، في رحاب السيرة النبوية، ط3، دمشق، دار الفكر، ص250.
- ²⁶ الصلابي، علي محمد علي، الدولة الحديثة دعائمها ووظائفها، ص94.
- ²⁷ قلعه جي، أحمد رواس، قراءة سياسية للسيرة النبوية، ص143.
- ²⁸ دويدار، أمين، (1989م)، الهجرة إلى المدينة المنورة، ص140.
- ²⁹ النجار، عبد الوهاب، (1997م)، السيرة النبوية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص118.
- ³⁰ المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ص192.
- ³¹ هني، خير الدين، في رحاب السيرة النبوية، ص251.
- ³² الخلفي عبد العظيم بن بدوي، (2002م)، إتحاف النبلاء بصحيح سيرة سيد الأنبياء، ص230.

- ³³ خالد محمد الصالح، دولة المدينة، ص 56.
- ³⁴ صبحي، محمد، مرويات الوثائق من النبي ﷺ وإليه، ص 235.
- ³⁵ البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، ص 166.
- ³⁶ ابن إدريس، عبد الله عبد العزيز، (1982م)، مجتمع المدينة في عهد الرسول ﷺ، ط1، الرياض، جامعة الملك سعود، ص 140.
- ³⁷ الصلابي، علي محمد علي، السيرة النبوية، ص 458.
- ³⁸ رزق الله، أحمد مهدي، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية دراسة تحليلية، ص 293.
- ³⁹ الصلابي، علي محمد علي، الدولة الحديثة دعائمها ووظائفها، ص 96-101.
- ⁴⁰ الغزالي، محمد، فقه السيرة، ص 197.
- ⁴¹ زريق، برهان، (2015م)، الصحيفة ميثاق الرسول - دستور المدينة المنورة، ط3، المكتبة القانونية، ص 34.
- ⁴² الصلابي، علي محمد علي، السيرة النبوية، ص 463.
- ⁴³ رزق الله، أحمد مهدي، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية دراسة تحليلية، ص 293.
- ⁴⁴ خالد محمد الصالح، دولة المدينة، ص 44.
- ⁴⁵ هني، خير الدين، في رحاب السيرة النبوية، ص 251-252.
- ⁴⁶ الأزدي، عبد الله، (2010م)، الوازع الديني وأثره في الحد من الجريمة، ط1، السعودية، مركز النشر العلمي، ص 4.
- ⁴⁷ بوساق، محمد المدني، (2013م)، السياسة الجنائية المعاصرة في الشريعة الإسلامية، الجزائر، دار الخلدونية، ص 113.
- ⁴⁸ الأزدي، عبد الله، الوازع الديني وأثره في الحد من الجريمة، ص 188.
- ⁴⁹ الأثري، عبد الله، (2003م)، الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، ط1، الرياض، مدار الوطن للنشر، ص 25.
- ⁵⁰ بوساق، محمد المدني، السياسة الجنائية المعاصرة في الشريعة الإسلامية، ص 241.
- ⁵¹ عثمان، عبد العزيز، (2008م)، الوسطية في الإسلام وأثرها في الوقاية من الجريمة، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض، ص 165.
- ⁵² الطويلي، أحمد الصالح، (2011م)، التدابير الوقائية للحماية من الجريمة في الشريعة الإسلامية، ط1، مصر، دار النشر للجامعات، ص 123.
- ⁵³ عثمان، عبد العزيز، الوسطية في الإسلام وأثرها في الوقاية من الجريمة، ص 186.
- ⁵⁴ ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، (1984م)، العبودية، ط1، الرياض، مكتبة المعارف، ص 4.
- ⁵⁵ الأنصاري، محمد بن قاسم، (1931م)، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)، ط1، لبنان، المكتبة العلمية، ص 67.
- ⁵⁶ سورة البقرة: الآية 110.
- ⁵⁷ البخاري، محمد بن إسماعيل، (2002م)، صحيح البخاري، ط1، بيروت، دار ابن كثير، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، حديث رقم 8، ص 12.
- ⁵⁸ الأنصاري، محمد بن قاسم، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، ص 71.
- ⁵⁹ سورة النور: الآية 56.
- ⁶⁰ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، حديث رقم 1496، ص 364-365.
- ⁶¹ الأنصاري، محمد بن قاسم، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، ص 80.

- ⁶² سورة البقرة : الآية 183.
- ⁶³ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان، حديث رقم 1891، ص 456.
- ⁶⁴ الأنصاري، محمد بن قاسم، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، ص 80.
- ⁶⁵ سورة آل عمران: الآية 97.
- ⁶⁶ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الإيمان ، باب دعاؤكم إيمانكم، حديث رقم 8، ص 12.
- ⁶⁷ الشهراني يحيي السرحاني، (2005م)، أثر عبادة الصلاة في الوقاية من الجريمة، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض، ص 117.
- ⁶⁸ الطويلي، أحمد الصالح. التدابير الوقائية للحماية من الجريمة في الشريعة الإسلامية، ص 130 .
- ⁶⁹ عثمان، عبد العزيز، الوسطية في الإسلام وأثرها في الوقاية من الجريمة، ص 191.
- ⁷⁰ العيبان، محمد، أثر الزكاة و الصدقة في الوقاية من الجريمة، ص 5.
- ⁷¹ أبو طه، أحمد محمد أحمد، (2012م)، الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل، مجلة كلية الشريعة والقانون، المجلد 14، العدد 1، 2012م، ص 496.
- ⁷² الطويلي، أحمد الصالح. التدابير الوقائية للحماية من الجريمة في الشريعة الإسلامية، ص 131.
- ⁷³ العيبان، لمحمد، أثر الزكاة و الصدقة في الوقاية من الجريمة، ص 5.
- ⁷⁴ بوساق، محمد المدني، السياسية الجنائية المعاصرة في الشريعة الإسلامية، ص 121.
- ⁷⁵ عثمان، عبد العزيز، الوسطية في الإسلام وأثرها في الوقاية من الجريمة، ص 195.
- ⁷⁶ محيسن، محمد سالم، (2002م)، الصيام وأثره في تربية المسلم، ط1، القاهرة، دار محيسن للطباعة والنشر، ص 40.
- ⁷⁷ بوساق، محمد المدني، السياسية الجنائية المعاصرة في الشريعة الإسلامية، ص 124.
- ⁷⁸ سورة آل عمران: الآية 103.
- ⁷⁹ عثمان، عبد العزيز، الوسطية في الإسلام وأثرها في الوقاية من الجريمة، ص 197.

محطات من سيرة القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني (ت: 1271هـ/ 1854م)

*Stations from the Biography of The Judge and Faqih El
Hadj Addaoudi Attlemceni (died 1272 AH / 1854 AD)*

أحمد لشهب*

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (الجزائر)
ahmedlecheheb79@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2021/05/01 تاريخ القبول: 2021/09/25 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص:

يتناول البحث ترجمة أحد أعلام الجزائر، وهو القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني (المتوفى سنة 1272هـ/1854م)، حيث يستعرض محطات من حياته الاجتماعية، وأضواء عن مرجعيته العقديّة والسلوكية ومذهبه الفقهي، وإطلاقات عن حياته العلميّة من شيوخ وتلاميذ وتأليف، ومن نتائج البحث علو مكانة المترجم بين علماء عصره، وأثر عطائه العلميّ الذي ظهر في كثرة العلماء الذين أخذوا عنه.
الكلمات المفتاحية:

الحاج الداودي؛ تلمسان؛ المغرب الأقصى.

Abstract :

This paper deals with El Hadj Addaoudi Attlemceni (died 1272 AH/1854 AD), a judge, a faqih and one of the Algerian scholars. It reviews some phases of his social life, his attitude and belief, his doctrine of jurisprudence as well as an overview regarding his educational life in relation with his teachers, students and books. The research concluded that El Hadj Addaoudi had a high status among the scholars of his time, as well as the impact the impact of his scientific output, exemplified by the plethora of scientists who studied under him.

Keywords:

El Hadj Addoudi; Tlemcen; Morocco.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

إنّ المتأمل في التاريخ بوجه عامّ والتاريخ الإسلامي على وجه الخصوص يقف على دور العلماء في إثراء الجوانب العلميّة والثقافية في مجتمعاتهم، وتوجيه الحياة الفكرية والاجتماعية في أقطارهم، بل وصنع الكثير من الأحداث السياسية في بلدانهم، بيد أنّ هذا الدور ليس مفروشا بالورود، ولا معبداً بالطرق، فكثير من تلك الجهود تمت في ظروف قاسية، ومحن مدلهمة. وقد مرّت الجزائر بظروف عصيبة من تاريخها خاصة أواخر العهد العثماني ثمّ الاحتلال الفرنسي، لكن تلك الظروف لم تقف عائقاً أمام العلماء في أداء رسالتهم بقدر ما يستطيعون، كلٌ واحد في ميدانه، مرابطاً على ثغره، يخشى أن يُوتى الوطن والأمة من قبله. والتعريف بأمثال هؤلاء الأعلام وتتبع جهودهم أو مواقفهم ممّا ينبغي الاعتناء به؛ إنصافاً لهم، واعترافاً بفضلهم، وشحذاً للهمم الخاملة؛ لتستفيد من تجاربهم الناجحة الأجيال الناشئة. والاعتناء بتراجم العلماء يمثّل صورةً من صور البرّ والوفاء لهم، فهم كما يقول الإمام النووي (ت: 676هـ/1278م): «أئمتنا وأسلافنا، كالوالدين لنا... فيقبُح بنا أن نجهلهم، وأن نهمل معرفتهم»⁽¹⁾، ويقول عبد الحي الكتاني (ت: 1382هـ/1962م) معلّقاً على كلام الإمام النووي: «تأمل قول النووي: .. فهو ظاهر في أنّه إذا كان الشيوخ آباءً أيضاً تعيّن الاعتناء بهم أكثر، ووجب حفظ آثارهم أكبر»⁽²⁾، خاصة إذا كان العالم مغموراً الذّكر، مظموراً المحاسن، لا تكاد تُعرف سيرته، ولا تعلم جهوده.

ويعدّ القاضي الفقيه الحاجّ الداودي التلمساني من أعلام الجزائر المغمورين، فلا يكاد يعرفه إلا من كان له اطلاع على كتب التراجم، كما لم يلق العناية في التعريف به، والتنويه بمقامه ومنزله العلميّة من قبل الباحثين والمؤرّخين على غرار بعض معاصريه كمحمّد بن العنّابي المتوفى سنة (1267هـ/1850م)، ومحمّد العربي المشرفي المتوفى سنة (1313هـ/1895م).

وإشكالية البحث تتمثّل في السّؤال الآتي: من هو الحاجّ الداودي التلمساني، وما هي سيرته الاجتماعية، وفيّم تتمثّل جهوده العلميّة؟

والهدف من البحث تسليط الضّوء على هذه القامة العلميّة، من خلال التعريف بها، والوقوف على حياتها الاجتماعية، وإبراز جهودها العلميّة.

والمنهج المعتمد في البحث هو المنهج التاريخي الذي يقوم على إحياء الأحداث التي حصلت في الزّمن الماضي، من خلال جمع البيانات المطلوبة من المصادر والمراجع التاريخية، وما يتّصل بها من كتب التراجم، وتحليلها، والتأكّد من صحتها، للوصول نتائج علميّة واضحة.

وجاء البحث مكوّناً من مقدّمة، وعشرة مطالب، وخاتمة على النحو الآتي:

1. مقدّمة

2. عصر الحاجّ الداودي

3. اسمُ الحاجِّ الدَّاودي وكنيته ومولده ونسبه وأصله وبيته وقبيلته
4. أبناءُ الحاجِّ الدَّاودي وأحفاده وبعض فروع شجرته
5. رحلاتُ الحاجِّ الدَّاودي وهجرته
6. شيوخُ الحاجِّ الدَّاودي وتلاميذه
7. وظائفُ الحاجِّ الدَّاودي وعلاقته بقاضي قضاة فاس
8. عقيدةُ الحاجِّ الدَّاودي ومذهبه وتآليفه
9. خلقُ الحاجِّ الدَّاودي وصفته ومكانته العلمية
10. تصوُّفُ الحاجِّ الدَّاودي وكراماته
11. وفاةُ الحاجِّ الدَّاودي ومدفنه
12. الخاتمة
13. قائمة المصادر والمراجع
14. الهوامش والإحالات

2. عصرُ الحاجِّ الدَّاودي

عاش القاضي الفقيه الحاجُّ الدَّاودي التلمساني أواخر العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي للجزائر، والسنوات الأخيرة من حياته قضاها بالمغرب الأقصى في عهد السلطان عبد الرحمن بن هشام المتوفى سنة (1276هـ/1859م)⁽³⁾، حيث شهدت الجزائر في عصره حالة من الضعف العام.

1.2. أوضاع الجزائر أواخر العهد العثماني :

ففي الجانب السياسي كان الشعب الجزائري يشعر بالتهميش في إدارة شؤون الدولة التي كانت حكرًا على الأتراك الذين كانوا يمثلون الطبقة العليا في المجتمع، مما ولد قطيعةً بين السكان والحكام الأتراك، إضافة إلى قمع المعارضين والتنكيل بهم⁽⁴⁾، وزرع الروح العنصرية، وتغذية الصراع العشائري، إضافة إلى الصراع المتجدد بين الكراغلة⁽⁵⁾ والأتراك على السلطة والتفوذ، والتهديدات الخارجية من دول الجوار والعالم⁽⁶⁾. وفي الجانب القضائي فرغم استمداد القضاء تشريعاته من أحكام الشريعة الإسلامية، إلا أنه لم يعمل على الحد من مظالم الحكام، وكان يميز بين الأتراك والسكان في تطبيق الأحكام. كما انتشرت الرشوة في أوساط القضاة، ومجاعة بعضهم للحكام الفاسدين، مما جعلهم يغضون الطرف عن المنكرات، وأوکار الفساد بالمدن الكبرى⁽⁷⁾.

وفي الجانب الاقتصادي كان الشعب يُحسُّ بوطأة الظلم، فبينما يستفيد الأتراك والأجانب من أوروبين ويهود من الامتيازات الاقتصادية، والتسهيلات التجارية التي توفرها لهم الدولة، يعيش أكثر الشعب على الفلاحة، ولا يستفيد مباشرة من خزينة الدولة، وفوق ذلك يُرهق بالضرائب لتغطية عجز ميزانية الدولة⁽⁸⁾.

كما مُنِع التجار الجزائريون من التجارة البحرية مع الأجانب⁽⁹⁾.

أما الجوُّ الثقافي فقد كان فقيراً، والتعليم متواضعاً غير ملائم لتطوّر العصر، والمؤسسات الثقافية لا تخرج عن المسجد، والمدرسة، والزاوية، والمكتبة⁽¹⁰⁾. ويوجز أبو القاسم سعد الله (ت: 1435هـ/2013م) الوضع الثقافي في عهد الجزائر العثمانية بقوله: «لم يكن في الجزائر كلّها جامعة واحدة بالمعنى المتعارف عليه. فقد خلت الجزائر العثمانية من مؤسسة للتعليم العالي، توخّدت نظم التعليم، وتحافظ على مستواه، وتعكس نشاط واتجاه العلماء، وتحفظ قدراً معيناً من أساليب اللّغة والدّوق الأدبي العام. ولم يكن للجزائر جامعة إسلامية كالأزهر، والقرويين، والزيتونة»⁽¹¹⁾.

أما الوضع الصحي فلم يهتم العثمانيون بالطب، وبناء المصحات والصيديات، حيث عمّ العلاج الشعبي بالأعشاب، والكّي، وجبر الكسور وغيرها⁽¹²⁾.

دفعت هذه الأوضاع بعض الجزائريين إلى الهجرة، وبعضهم إلى قيادة ثورات مسلحة ضدّ السلطة القائمة، واستغلت كلّ من إسبانيا وفرنسا هذه الظروف لتوسيع نفوذهما، وإضعاف قوّة العثمانيين وسلطانهم في الجهة الغربية من العالم الإسلامي.

2.2. أوضاع الجزائر بداية الاحتلال الفرنسي :

ثم جاءت النكبة الكبرى بالاحتلال الفرنسي للجزائر، الذي انتهج سياسة التقتيل والتّهب والإبادة الجماعية، وكان ردّ الجزائريين على هذا الاحتلال وسياسته الغاشمة بالمقاومات الشعبية المسلحة التي حققت بعض الانتصارات الجزئية، ولكن سرعان ما ضعفت وتقهقرت، وتسببت هذه الأحداث والتي قبلها في هجرة الكثير من العلماء وعائلاتهم إلى أقطار عربية أخرى⁽¹³⁾.

3.2. الوضع السياسي بالمغرب الأقصى :

ولم يكن المغرب الأقصى الذي هاجر إليه القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني في مأمن من الاضطرابات السياسية الداخلية وظهور حركات التمرد التي قادتها بعض القبائل على السلطان المغربي عبد الرحمن بن هشام (ت: 1276هـ/1859م) التي أدت إلى حروب ومواجهات مسلحة، كما تعرّض المغرب أكثر من مرّة إلى اعتداءات عسكرية من قبل القوّة الفرنسية والإسبانية وغيرهما، وتعرّضت مدن مغربية للاحتلال الفرنسي والإسباني. وأجبر المغرب على إبرام اتفاقية مع فرنسا تنصّ على اعتبار الأمير عبد القادر (ت: 1300هـ/1883م) خارجاً عن القانون في مجموع تراب المملكة المغربية والتراب الجزائري، وبناءً على ذلك يطارده الفرنسيون في الجزائر والمغاربة في ترابهم الوطني بحدّ السلاح حتّى يُطرد أو يقع في الأسر. وبمقتضى هذه الاتفاقية شنّ السلطان عبد الرحمن بن هشام الحرب على الأمير عبد القادر الجزائري الذي كان موجوداً آنذاك على التراب المغربي، ووقعت مواجهات مسلحة بين الجيش المغربي وقوّة الأمير عبد القادر، ممّا اضطرّ الأمير عبد القادر في نهاية الأمر إلى الاستسلام لقوّة الاحتلال الفرنسي⁽¹⁴⁾. في ظلّ هذا الواقع المكلوم من تاريخ الجزائر والمغرب الأقصى عاش القاضي الفقيه الحاج

الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ عَصراً مليئاً بالأحداث الجسام، إلا أنها لم تُقعهه عن أداء رسالته، فقدّم رحمه الله جهداً علمياً في القطرين، وبقي على ذلك العهد إلى أن وافته المنية رحمه الله رحمة واسعة.

3. اسمُ الحاجِّ الدَّوْدِي وكنيته ومولده ونسبه وأصله وبيته وقبيلته

1.3. اسمُ الحاجِّ الدَّوْدِي وكنيته:

هو القاضي الفقيه الحاجُّ الدَّوْدِي - اسماً - بن العربي بن الحاجِّ التَّلْمَسَانِيَّ الحَسَنِيَّ⁽¹⁵⁾، واختُلف في ضبط اسم والده، فذكر صاحب تحفة الأكياس أن اسمه العربي بدل العربي، وهذا حسبما وقف عليه من رسم شراء دار⁽¹⁶⁾ من قبل الحاجِّ الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ، جاء فيه: «سيدي الدَّوْدِي بن الأَرْضِي الأكرم المرحوم المنعم سيدي العربي بن الحاجِّ التَّلْمَسَانِيَّ»⁽¹⁷⁾. والأكثر على إثبات العربي بدل العربي، وهو الصحيح، لكونه جاء مثباً بخط يد الحاجِّ الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ في إجازة له لأحد تلاميذه⁽¹⁸⁾. وأكثر المترجمين أن كنيته أبو محمّد⁽¹⁹⁾، في حين يذكر أحمد سُكَيْرَج (ت: 1363هـ/1944م) أن كنيته أبو العباس⁽²⁰⁾، بينما نقل الزَّقَاي التَّلْمَسَانِيَّ (ت نحو: 1290هـ/1873م) أن كنيته أبو عبد الله⁽²¹⁾.

والحاجُّ الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ هو غير الفقيه المحدِّث أبي جعفر أحمد بن نصر الدَّوْدِيَّ المسيلي التَّلْمَسَانِيَّ المتوفَّى سنة (402هـ/1011م)⁽²²⁾.

2.3. مولدُ الحاجِّ الدَّوْدِي :

لا تُعلم سنة مولد الحاجِّ الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ على وجه التحديد، ولكن غالب الظن أنها كانت في أواخر القرن الثاني عشر أو بدايات القرن الثالث عشر الهجريين. وهذا التاريخ مستخلص من كلام حفيده الحسن، حيث صرح أن جدّه الحاجِّ الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ هاجر من تلمسان إلى فاس في حدود الكهولة⁽²³⁾، ومعلوم أن هجرته من تلمسان إلى فاس كانت سنة (1257هـ/1842م)، ومعلوم كذلك من مدونات الفقه المالكي أن الكهولة من الأربعين إلى الستين سنة⁽²⁴⁾، فالتقدير أنه ولد في حدود سنة (1197/1783م)، حيث قدرنا الكهولة هنا بستين سنة. أما تقدير الكهولة بأربعين أو خمسين سنة فلا يستقيم؛ لأن رحلته لطلب العلم بفاس وعودته منها كانت قبل موت شيخه محمّد بن المشري المتوفَّى سنة (1224هـ/1809م).

3.3. نسبُ الحاجِّ الدَّوْدِي :

يتتمي الحاجُّ الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ رحمه الله إلى الشرفاء الدَّوْدِيَّيْن التَّلْمَسَانِيَّيْن، وهم كلهم أدارسة من ذرية إدريس الأزهر (ت: 213هـ/828م)، دفين مدينة فاس، وهم يشتَهرون بصلتهم بالنسب النبوي⁽²⁵⁾. وتسميتهم بالدَّوْدِيَّيْن نسبة لجدّهم الأول؛ داود بن إدريس الثاني بن الإمام إدريس الأول بن عبد الله الكامل ابن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت محمّد رسول الله ﷺ⁽²⁶⁾.

4.3. أصلُ الحاجِّ الدَّوْدِي :

أصلُ الحاجِّ الدَّوْدِي التَّلْمَسَانِيَّ رحمه الله من يندَر، وهي قرية واقعة بالجنوب الشرقي من تلمسان،

وهو من ولد أبي العباس أحمد بن محمد بن محمد بن عثمان بن يعقوب بن سعيد بن اليندري التلمساني، عُرِفَ بابن الحاج⁽²⁷⁾. كان ابن الحاج إماماً فاضلاً، وعلامة متفتناً، وحجة في المسائل العقلية والتقليدية. أخذ الأصول والمنطق والعربية عن أحمد بن زكري التلمساني، والتصوف عن علي بن يحيى السلكسيني (ت: 972هـ/1565م)، كما أخذ العلم عن محمد التنسي ومحمد السنوسي وطبقتهما، وكان معاصراً للإمام ابن غازي، وله معه مراسلات. تخرّج على يديه جماعة منهم: الحاج بن سعيد ولد أخته، ومحمد بن جلال المديوني، وعبد الرحمن يعقوبي. تولى التدريس بمدرسة "سيدي الحسن" بالعباد، وكان مهتماً بكتب ابن عطاء الله السكندري (ت: 709هـ/1309م)، التي كان يدرسها لتلاميذه، كما تولى قضاء بجاية. له تأليف منها: شرح السينية⁽²⁸⁾ لابن باديس⁽²⁹⁾، وشرح البردة للبوصيري⁽³⁰⁾، ولم يكمله، وله منظومات كثيرة منها: نظم عقيدة السنوسي الصغرى، ونظم بيوع الآجال. توفي قريباً من الثلاثين وتسع مئة للهجرة (930هـ/1524م)، ودفن هو وأبوه في روضة، في بني إسماعيل من جبل يندر⁽³¹⁾.

5.3. بيت الحاج الداودي وقبيلته:

يعدُّ بيت الحاج الداودي التلمساني من بيوتات العلم المشتهرة بتلمسان وفاس، وهو فرع من فروع بيت ابن الحاج اليندري التلمساني، وقبيلة الداوديين التي ينتسب إليها الحاج الداودي من القبائل التلمسانية الكبرى التي انتقلت إلى مدينة فاس، واستوطنتها، وصاهرت أهلها، يقول عنها عبد الكبير الكتاني: «واعلم أنّ هذه القبيلة لما وردت حضرنا الفاسية، كغيرها من قبائل سكان مدينة تلمسان، واستوطنوها بأقاربهم، وخاصتهم، وعامتهم، فحملوا من سائر أهل فاس بما لا مزيد عليه، واعتنوا بأمورهم، وكافة شؤونهم»⁽³²⁾. ويقول ابنه محمد الكتاني عن أخلاق هذه القبيلة التلمسانية: «وبعد استيطانهم مدينة فاس، كغيرهم من القبائل الواردين منهم، كانت لهم أخلاق طيبة، وبعضهم دارهم دار علم، وفقه، وديانة، وخيار، ومروءة، وهمة عالية، ونجدة سنية، وأحوال سنية، وسريرة محمودة»⁽³³⁾. أسس الداوديون ومن معهم من الشرفاء التلمسانيين بفاس نقابة خاصة بهم، تتولى الفصل بين شرفائهم، وصون أنسابهم، وتأديب المعتدي منهم⁽³⁴⁾. وكان نقيبهم الشريف المأمون ابن منصور الحسني، وهو أخو مؤرخ المملكة المغربية عبد الوهاب ابن منصور الحسني⁽³⁵⁾. وكانوا محل إكرام وتبجيل من سلاطين المغرب، حيث خصّوا لهم أحياء يسكنون فيها، وكذا مقبرة لدفن موتاهم⁽³⁶⁾. وقد أحصيت الأسر التلمسانية التابعة للنقابة الأنفة الذكر في الرّسم الذي رفعه التلمسانيون إلى السلطان الحسن الأول عام 1279هـ، احتجاجاً على محاولة قنصل فرنسا بفاس، التّدخل في شؤونهم فكانت 1387 اسماً، كلّ أسرة تشمل عدداً من البيوت⁽³⁷⁾.

4. أبناء الحاج الداودي وأحفاده وبعض فروع شجرته

1.4. أبناء الحاج الداودي وأحفاده:

خلف القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني عدداً من الأبناء والأحفاد، وهذا عكس ما أورده الزّقاي التلمساني أنّه لم يُعقب، بقوله: «لم يُخلف ولداً يذكره، ولا وارثاً يحيي علمه وينشره»⁽³⁸⁾. فأثبت له الدرّة

كلّ من أحمد الشباني، ومحمد بن عبد الكبير الكتّاني (ت: 1362هـ/ 1943م)، ومحمد بن العباس القباج (ت: 1399هـ/ 1979م). فله رحمه الله خمسة من الأبناء من زوجه خيرة بنت البلغيثي⁽³⁹⁾ التلمساني، وهم: عبد السلام، وعبد الرحمن، وإدريس، والحبيب، وبناصر، وله من غيرها ابنه العربي، فقد أورد محمد بن عبد الكبير الكتّاني أنه وقف على رسم شراء دار من قبل الحاجّ الداودي التلمساني بتاريخ شعبان عام 1263هـ، وأنه كتب أسفل هذا الرسم ما نصّه: «الحمد لله، كان ملكُ الفقيه الأجلّ، العلامة الأفضل، سيدي الحاجّ الداودي المذكور، مشترياً أعلاه جميع مثقال الدار أعلاه، إلى أن توفّي فورثه زوجه خيرة بنت البلغيثي التلمساني، وأولاده منها الفقهاء: سيدي عبد السلام، وسيدي عبد الرحمن، وسيدي إدريس، وسيدي الحبيب، وسيدي بناصر، ومن غيرها سيدي العربي، حضراً معاً ووافقاً، إلخ...»⁽⁴⁰⁾. فحسب هذا الرسم فمجموع أبنائه الذين توفّي عنهم ستة، إضافة إلى زوجة واحدة، أما مصير الزوجة الثانية التي خلقت له العربي فمجهول، فربّما طلقت أو ماتت قبله، كما نعت أبنائه في ذات الرسم بالفقهاء، ممّا يدلّ على عناية الحاجّ الداودي التلمساني بتعليم أبنائه وتنشئتهم على حبّ العلم واكتسابه حتّى وصلوا إلى مصافّ الفقهاء، وما وقفت عليه من تراجم أبنائه وأحفاده فهو كما يأتي:

- عبد السلام: لم أقف على ترجمته، أو تاريخ وفاته.

- الحبيب: يُسمّى محمد الحبيب، ويكنّى بأبي السعد، توفّي سنة (1325هـ/ 1907م) من غير عقب⁽⁴¹⁾. وصفه عبد الكبير الكتّاني (ت: 1350هـ/ 1931م) بـ «الفقيه العدل الأرضي»⁽⁴²⁾، ووصفه تلميذه أحمد سكيّرج في "كشف الحجاب" بقوله: «العدل الذكيّ، والحجّة الركيّ، العلامة الفاضل، والدراكة الكامل، ذو الهمة العالية، والشيم الغالية، والبحر الخضم»⁽⁴³⁾، وقال عنه في "قدم الرسوخ": «وكان عند الناس حبيباً طنبق اسمه، يقتبسون من نور علمه، كلّ على قدر إدراكه وفهمه»⁽⁴⁴⁾.

- بناصر: وهو أصغر أبناء الحاجّ الداودي التلمساني، كما قال ولده الحسن (ت: 1366هـ/ 1947م)⁽⁴⁵⁾، ويقول عنه والده: «شبّ واكتهل على المبادئ الشريفة التي تلقّاها من والده إلى أن أصيب بسكتة دماغية ذهبت بحياته في حجة عام 1319هـ»⁽⁴⁶⁾، وهو الموافق لعام 1892م. توفّي بناصر عن عقب، وهم: حميد، والحسن، وبناصر.

أ- فحميد مات على غير عقب.

ب- والحسن، يكنّى بأبي علي⁽⁴⁷⁾، كان عالماً، أديباً، شاعراً، مدرّساً⁽⁴⁸⁾، قاضياً⁽⁴⁹⁾، له ديوان شعر⁽⁵⁰⁾، توفّي بفاس سنة (1366هـ/ 1947م)، ودفن بروضة سيدي مشيش العلمي⁽⁵¹⁾. توفّي والده بناصر وله من العمر سنتان، فكفله عمّه الحبيب، واعتنى بتربيته، ولمّا بلغ السادسة من عمره أدخله المكتب، ثمّ ما لبث أن توفّي عمّه سنة 1325هـ/ 1907م، فكفله أحد أبناء عمومته⁽⁵²⁾، فاعتنى بتربيته، وحفظ القرآن بقراءة نافع وعمره بين 12 و13 سنة، ثمّ اعتنى بعلم التجويد، وحصل منه على أوفر نصيب، ولم يفارق المكتب حتّى حفظ القرآن برواية البصري⁽⁵³⁾. ثمّ التحق بعدها بكلية القرويين، وأخذ عن شيوخها منهم: أبو العباس أحمد بن

الجيلاني الأمغاري، وأبو عبد الله محمد الحجوي الثعالبي، وأبو محمد مولاي عبد الله العلوي الفضيلي، وغيرهم كثير⁽⁵⁴⁾. اشتغل بالتدريس، فدرّس بالمدرسة العربية الفرنسية، ومدرسة سيدي بناني الحرّة بالديوان بفاس، ومدرسة أبناء الأعيان الفاسية بدرّب بني عدس بحي رأس الجنان بها، ثم مدرّساً بثانوية مولاي إدريس بأبي الجنود بها كذلك، كما عين عضواً بالمحكمة العليا بالرباط⁽⁵⁵⁾. من تلامذته عبد الهادي الشرايبي (ت: 1407هـ/1987م)، أخذ عنه مبادئ اللغة العربية⁽⁵⁶⁾. وأبناؤه، هم: محمد، وعبد الحق، وعبد الكامل، ومصطفى⁽⁵⁷⁾.

ج- وابنه بناصر سمّي على جدّه، وكان فقيهاً، أفنى معظم حياته في التدريس، واشتغل إماماً بمسجد المدينة الجديدة بفاس⁽⁵⁸⁾. من تلامذته عبد الهادي الشرايبي، الذي أكمل على يديه حفظ القرآن الكريم وإتقانه⁽⁵⁹⁾. وأبناؤه، هم: الحبيب، وعبد العلي، وعبد اللطيف⁽⁶⁰⁾.

- إدريس: توفّي عن عقب، منهم محمد، ومحمد خلف إدريساً، الذي سمّي على جدّه، وكان هذا الأخير يتعاطى التجارة بالحرم الإدريسي بفاس⁽⁶¹⁾.

ينتسب أبناء الحاجّ الداودي التلمساني إلى إحدى بيوتات العلم التي اشتهرت بفاس⁽⁶²⁾. وعن شرف نسبهم يقول أحمد الشباني الإدريسي: «ومن ادعى النسب من الداوديين، غير هؤلاء، فهو مفتر، ولا حظّ له في النسبة النبوية. ما عدا ذرية سيدي الحاجّ الداودي الوافد على فاس، وأبناء عمومتهم بتلمسان»⁽⁶³⁾.

2.4. بعض فروع شجرته:

يُعدّ الداوديون البيندرّيون من أكبر العائلات التلمسانية، ذات الفروع الوارفة، حملت أسماء لامعة في العلم والفضل، فمن فروع شجرة الحاجّ الداودي التلمساني:

- الفقيه محمد الحاجّ بن سعيد الكفيف التلمساني: كان فقيهاً عالماً، حافظاً للمذهب المالكي، مفتياً، أستاذاً في القراءات، أخذ عن خاله ابن الحاجّ الفقه، والأصول، والبيان، والمنطق، والنحو والعروض، وعنه أخذ ابنه محمد بن الحاجّ، ومحمد الأدمغ، وأحمد أبركان الزكوطي وغيرهم، توفّي في حدود سنة 955هـ/1548م⁽⁶⁴⁾.

- الفقيه محمد بن محمد بن سعيد الكفيف التلمساني: وهو ولد صاحب الترجمة المتقدمة، كان فقيهاً عالماً حافظاً لكتب المذهب المالكي، كمختصر ابن الحاجب الفرعي، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، إضافة إلى كتب ومنظومات أخرى، كالفية ابن مالك في النحو، أخذ عنه ولده محمد الصغير، وولد أخيه محمد أمقران بن أبي عبد الله بن الحاج وغيرهما⁽⁶⁵⁾.

- الفقيه حدادة بن محمد بن الحاجّ البيندرّي التلمساني: الفقيه العالم، أخذ الحساب والفرائض عن والده محمد بن الحاجّ، وأخذ الفقه والتوحيد عن سعيد المقرّي، وأخذ التصوّف علي بن يحيى، وأخذ عن أبي السادات الكبير محمد ابن يحيى المديوني، وولده أبي السادات الصغير، توفّي سنة 1008هـ/1600م⁽⁶⁶⁾.

- الفقيه محمد بن عبد الرحمن بن الحاج اليندرى التلمساني: من كبار فقهاء تلمسان وعلمائها، وبها نشأ وتعلم، رحل إلى المشرق وأخذ عن جماعة، وعاد إلى تلمسان فولي قضاءها، ثم رحل إلى المشرق مرة ثانية، أخذ عنه محمد بن عبد الله الزقاي الجد، ومن آثاره حاشية على صغرى السنوسي، وياقوتة الحواشي في حل ألفاظ الخراشي، وهو الشرح الكبير على متن خليل في فقه المالكية، لأبي عبد الله الخراشي (ت: 1101هـ/1690م)⁽⁶⁷⁾، انتهى من تصحيحه وتنقيحه سنة (1179هـ/1766م)⁽⁶⁸⁾، لم أف على تاريخ وفاته إلا ما ذكر في موقع ملتقى أهل الحديث أنه توفي بمكة المكرمة عام 1200هـ/1786م⁽⁶⁹⁾.

- الفقيه أبو محمد محمد بن الحاج اليندرى التلمساني: كان عالماً فقيهاً، وقاضياً عادلاً، أخذ عن علماء بلده تلمسان، ثم ارتحل إلى فاس وأخذ عن مشايخها، ثم رجع إلى بلده وقعد للتدريس بالجامع الأعظم، ثم ولي القضاء، وكان قد حجّ حجّتين، ومز في الأولى بمصر، وأخذ عن بعض مشايخها، وبعد ثلاثين سنة حجّ حجته الثانية، ونزل في طريق العودة بمصر، ومات أثناء رجوعه إلى بلده بقنا بأعلى صعيد مصر، ودُفن هناك، سنة (1232هـ/1817م)⁽⁷⁰⁾.

- الفقيه القاضي أبو عبد الله محمد بن سعد بن الحاج التلمساني: وهو ابن محمد بن الحاج اليندرى - الذي مرّت ترجمته-، ينقل المترجمون أن ابن سعد التلمساني كان علامة ماهراً مُحققاً، ولي قضاء بلده تلمسان مدة أيام الأتراك، يقول إدريس عبد الهادي التازي (ت بعد: 1275هـ/1858م): «وكان قبل أن يتولّى هذه الخطة عزيزاً ذا مكانة وحظوة عند أهل تلمسان، لا يعدلون به أحداً من العلماء في زمانه؛ لأنه من الأدارسة، ويبتهم فيها بيت علم، فلما ولي القضاء فيها انحطّ من أعينهم، وصار غرضاً لسهامهم»⁽⁷¹⁾.

ثم حصلت بينه وبين الباي حسن⁽⁷²⁾ جفاوة⁽⁷³⁾، فسافر من تلمسان إلى فاس ليلاً هارباً؛ خوفاً منه، ومكث بها سنتين أو ثلاثاً، وكان قد أنزله السلطان عبد الرحمن بن هشام (ت: 1276هـ/1859م) في دار، وأجرى عليه الثقة، ثم عاد إلى بلده تلمسان سنة (1246هـ/1831م). وبعد نشوب القتال بين أهل تلمسان والكراغلة الأتراك عاد إلى فاس، والتي دخلها في مستهلّ شوال عام سبعة وخمسين ومائتين وألف للهجرة (1257هـ/1841م)، وسكن تازة⁽⁷⁴⁾ أعواماً، ثم ولي قضاءها، ثم عُزل، ثم ولي قضاء الصويرة⁽⁷⁵⁾، ثم استعفى فأعفوه، فجاء إلى فاس فمكث فيها مدة إلى أن توفي رحمه الله سنة (1264هـ/1847م)، له شرح على الرسالة لم يُكمل؛ وشرح على الهمزية⁽⁷⁶⁾. يصفه إدريس عبد الهادي التازي (ت بعد: 1275هـ/1858م) بقوله: «وكان رحمه الله ذا لسان وعبارة جيّدة في تقرير العلم... فطلب منه الطلبة أن يقرأ لهم المختصر، فبدأ القراءة فانكبّ الناس عليه، فكان مجلسه يحضره أزيد من خمسمائة؛ لأنه شرع فيه بتقرير لم يسبق به، فكان الناس يتعجبون من حسن عبارته وتحريره، فحصلت لعلماء فاس منه غيرة، فتسلط عليه صغار الطلبة بما لا ينبغي»⁽⁷⁷⁾، وهذا الأمر هو الذي دفعه للعودة إلى بلده تلمسان في المرة الأولى. ويقول الزقاي التلمساني في ختام ترجمة الحاج الداودي التلمساني: «ودُفن هنالك حيث دُفن ابن سعد، وكان على صورته، ومن طينته، وفروع شجرته»⁽⁷⁸⁾. وعن بيت ابن سعد يقول صاحب معجم الشيوخ: «وبيت أولاد

ابن سعد كان بتلمسان بيتاً عظيماً؛ علماً ومجداً وثروة، تعدد فيهم العلماء والفضلاء»⁽⁷⁹⁾.

- الفقيه أبو عبد الله محمد بن مصطفى بن محمد بن سعد: وهو التلمساني أصلاً، التازي مولداً، الفاسي وفاة، وهو حفيد محمد بن سعد التلمساني -السابق ترجمته-، كان رحمه الله عالماً أديباً، رحل إلى مصر وأخذ عن جماعة من أهل العلم، وأجازه أبو المعالي إبراهيم السقا، ومحمد القصبلي، وأجاز هو عبد الحفيظ بن عبد الكبير الفاسي، توفي سنة (1332هـ/1914م)⁽⁸⁰⁾.

5. رحلات الحاج الداودي وهجرته

1.5. رحلات الحاج الداودي :

ساح القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني رحمه الله في الأرض طلباً للعلم، حيث نعتته الرقاي التلمساني بصاحب الرحلتين⁽⁸¹⁾، والرحلة لا بد منها في طلب العلم -كما يقول ابن خلدون- «لاكتساب الفوائد، والكمال بقاء المشايخ، ومباشرة الرجال»⁽⁸²⁾.

الرحلة الأولى: رحل رحمه الله رحلته الأولى إلى فاس، وكان كما نقل عنه قوله: «إني كنت في حال شيبتي ارتحلت من بلدنا تلمسان إلى فاس بقصد قراءة العلم»⁽⁸³⁾، فدرّس بجامعة القرويين، وقرأ على كثير من شيوخها⁽⁸⁴⁾. ويروي أحمد سكينج قصة قدومه إلى فاس لطلب العلم، فيقول: «ومما بلغني عنه أنه لما قدّم من بلدة تلمسان وكان صغير السن، دخل لمسجد القرويين فوجد جماعة من الناس مجمعة قرب باب الصومعة، والناس في ازدحام مع مهابة المنظر، ولواء الوقار منشور عليهم، مع هدوء وسكينة. فسأل بعض الحاضرين، فقالوا له: إنّ السلطان مولانا سليمان يختبر الطلبة، ومن وجدّه منهم يحفظ المختصر⁽⁸⁵⁾ يُعطيه كسوة وعشرة مثاقيل، فقال: هل يقبلني إذا عرضت نفسي عليه للاختبار؟، ف قيل له: على مثلك يُفتش، فدخل في حيز الطلبة المهيبين للاختبار، فأدناه السلطان منه، وأخبره فكان من الفائزين بالجائزة، ومن ذلك الوقت كان له اعتبار بين علماء وقته، فأقبلوا عليه، وعُدّ من الحفاظين»⁽⁸⁶⁾.

فأفادتنا هذه القصة أنّ رحلة الحاج الداودي التلمساني إلى فاس لطلب العلم كانت في فترة حكم السلطان المغربي سليمان بن محمد بن عبد الله الذي حكم في الفترة ما بين (1206هـ و1238هـ/1792م و1822م)⁽⁸⁷⁾، وأنّه قدّم إليها صغير السن، وأنّه كان حافظاً لمختصر خليل في الفقه، وهذا يدلّ على أنّه كان مهيباً لتلقي العلم، كما يدلّ على همته في التحصيل فلم يكتف بما تلقاه وحفظه في تلمسان. كما في القصة دلالة واضحة على عناية الجزائريين والمغاربة بالمختصر الخليلي، وتبني السلاطين لفقه الإمام مالك، فيذكر الناصري أنّ السلطان سليمان وجه عناية بمختصر خليل لما تولّى الحكم، فيقول: «ولما أفضى الأمر إلى السلطان العادل المولى سليمان رحمه الله صار يحضّ الناس على التمسك بالمختصر، ويبدل على حفظه وتعاطيه الأموال الطائلة»⁽⁸⁸⁾.

وبعد رحلته العلمية الحافلة عاد إلى بلدته تلمسان، وكان منه كما نقل عنه قوله: «حين أزمعت السفر من فاس والرّجوع إلى بلدي أتيت مشايخي بقصد توديعهم، وطلب صالح الأدعية منهم، والوصية بما ينفعني الله

به⁽⁸⁹⁾. وكان من جملة مشايخه الذين ودّعهم محمّد بنُ المشري المتوفّي سنة (1224هـ / 1809م).

الرّحلة الثّانية: وكانت له رحمه الله بعد ذلك رحلة ثانية إلى الحجاز في عام (1330هـ / 1815م)، وهو العام الذي توفّي فيه شيخه أحمد التّجاني⁽⁹⁰⁾، فتوجّه لزيارة بيت الله الحرام؛ فحجّ واعتمر⁽⁹¹⁾.
ويُمكن أن نستنتج أنّ الفترة الزّمنيّة التي قضّاها الحاجّ الداودي التّلمسانيّ بتلمسان بعد عودته من فاس وقبل رحلته الحجازيّة قد تجاوزت ستّ سنوات. وفي طريق عودته من أداء مناسك الحجّ والعمرة مرّ بمصر فجاور بها مدّة، وأخذ عن شيوخها وفقهاها⁽⁹²⁾.

2.5. هجرة الحاجّ الداودي :

لما احتلّت فرنسا الجزائر، واستولت قوّاتها على تلمسان سنة (1257هـ / 1842م)، هاجر الحاجّ الداودي التّلمسانيّ إلى فاس فراراً بدينه، واستوطن بها، يقول حفيده الحسن: «هاجر جدّي -برّد الله ثراه- فيمن هاجر من مدينة تلمسان إلى فاس، وهو في حدود الكهولة»⁽⁹³⁾. وأصبح كما يقول الزّقاي التّلمسانيّ: «لأهلها معاشراً، وللرّوضة الإدريسيّة⁽⁹⁴⁾ مجاوراً»⁽⁹⁵⁾، كما أصبح من أكابر علماء المغرب⁽⁹⁶⁾. وعاش رحمه الله في موطنه الجديد في أمن، ورغد من العيش، وفي ذلك يقول أحمد سكّيرج: «واستوطن فاس من غير أن يُلحَقَه أدنى باس رحمه الله تعالى»⁽⁹⁷⁾. كما يذكر الزّقاي التّلمسانيّ أنّه عاش «تحت ظلّه في أرغد عيش، آمن السّرب والجيش، فما تقلّص عنه ذلك الظّل الوارف، ولا تنكرت له وجوه تلك المعارف»⁽⁹⁸⁾ إلى أن توفّي رحمه الله. وهو أوّل من ورّد فاس من الداوديين⁽⁹⁹⁾.

6. شيوخ الحاجّ الداودي وتلاميذه

1.6. شيوخ الحاجّ الداودي :

تلقى الحاجّ الداودي التّلمسانيّ العلم عن شيوخ كثيرين، قال ابن خلدون: «فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها»⁽¹⁰⁰⁾، وينقل جعفر بن إدريس الكتاني (ت: 1323هـ / 1905م) أنّ شيخه الحاجّ الداودي التّلمسانيّ: «يروي عن شيوخ كثيرين من أهل بلده تلمسان، ومصر، وفاس»⁽¹⁰¹⁾. فأخذ رحمه الله بداية عهده بالطلب عن مشايخ تلمسان على عادة الطلبة هناك، وبعدها واصل طريق التّحصيل العلميّ خارج بلدته، فكانت الوجهة مدينة فاس، فقرأ على أسيّاخها، وهذا في رحلته الأولى قبل استيطانه بها. ولم تتوقف همّته رحمه الله في تحصيل المعارف والعلوم عند شيوخه التّلمسانيّين، والفاسيّين، فانتهاز فرصة عودته من الحجّ لينزل بمصر مدّة من الزّمان، ويأخذ عن علمائها، وينهل من علم مشايخها الأزهريين⁽¹⁰²⁾.

فمن الشيوخ الذين أخذ عنهم بالجزائر، والمغرب الأقصى:

- أبو العباس أحمد بنُ محمّد التّجانيّ: شيخ الطّريقة التّجانيّة الصّوفيّة ومؤسس زاويتها، المتوفّي سنة 1230هـ / 1815م⁽¹⁰³⁾. أخذ عنه الحاجّ الداودي التّلمسانيّ بالجزائر، وذلك في بداية الطلب لما كان شاباً، يقول أحمد سكّيرج: «أخذ عن سيّدنا رضي الله عنه في عنفوان شبابه بلا واسطة»⁽¹⁰⁴⁾، والمقصود بسيّدنا

أحمد التّجاني - رحم الله الجميع -.

- أبو عبد الله محمد بن محمد المشري الحسني الجزائري: العالم الفقيه، الجامع بين الحقيقة والشريعة والإفادة وعلوم الطريقة⁽¹⁰⁵⁾، كانت وفاته في عين ماضي سنة 1224هـ/1809م⁽¹⁰⁶⁾. أخذ عنه الحاج الداودي التلمساني بالمغرب الأقصى، يقول الحاج الداودي فيما نقل عنه: «إني كنت في حال شببتي ارتحلت من بلدنا تلمسان إلى فاس بقصد قراءة العلم، فكان من جملة من قرأت عليه من العلماء بها سيدي محمد بن المشري رحمه الله تعالى»⁽¹⁰⁷⁾. يقول أحمد سكيرج: «وقد ثبت عندي من طرق الثقات أنه كان على قيد حياة سيّدنا رضي الله عنه⁽¹⁰⁸⁾، ملازماً لصاحب سيّدنا رضي الله عنه العلامة الجليل سيدي محمد بن المشري -رحمه الله-، بحيث لا يخرج غالباً من الزاوية المباركة إلا في ضرورياته، يتبرك بالنظر في وجه سيّدنا رضي الله عنه، ويتلذذ بمعسول خطابه، وسحر بيانه، ويحضر مجلسه للأخذ عنه»⁽¹⁰⁹⁾.

ومن الشيوخ الذين أخذ عنهم بمصر:

- أبو عبد الله محمد بن محمد السنباوي الأزهري: الشهير بالأمير الكبير، أصله من مازونة، من كبار فقهاء المالكية في وقته، إليه انتهت الرئاسة في العلوم في مصر، توفي سنة (1232هـ/1817م)⁽¹¹⁰⁾. أخذ عنه الحاج الداودي التلمساني⁽¹¹¹⁾، وأجازه بما أجازه به الشيخ أبو الحسن علي الشقاط الفاسي (ت: 1183هـ/1769م)، كالجامع الصحيح للإمام البخاري، وموطأ الإمام مالك، والحديث المسلسل بالأولية والمصافحة والمشابكة، وغير ذلك من الأحاديث المسلسلة، والحزب الكبير للإمام أبي الحسن الشاذلي⁽¹¹²⁾.

- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي الأزهري: من كبار فقهاء المالكية بمصر، تصدر للإفتاء والتدريس، وكثر الآخذون عنه، منهم: أحمد الصاوي، وعبد الله الصعدي، وحسن العطار، له تأليف رزق فيها القبول، منها حاشية على مختصر السعد، وحاشية على الدردير على المختصر، وحاشية على شرح الجلال المحلي على البردة، توفي سنة (1230هـ/1814م)⁽¹¹³⁾. والحاج الداودي هو أول من أدخل حاشية شيخه البيانية⁽¹¹⁴⁾ إلى المغرب⁽¹¹⁵⁾.

2.6. تلاميذ الحاج الداودي :

تلمذ على يد الحاج الداودي التلمساني جماعة بلغوا شأواً في العلم، وتقلدوا المناصب الرفيعة كالقضاء والوزارة وغيرها. حيث أقرأ رحمه الله العلم بتلمسان، وواصل نشاطه التعليمي لما قدم فاس، حيث أقرأ بها علوماً جمّة، وانتفع على يده فيها خلائق⁽¹¹⁶⁾، فكان منهم الفقهاء والمحدثون، والقضاة وغيرهم، فمن تلاميذه:

- أبو العباس أحمد بن العربي حسون الوزاني: هو العلامة الفقيه المشارك الخطيب، نزيل مدينة وزان⁽¹¹⁷⁾، توفي ببلده سنة (1282هـ/1865م)⁽¹¹⁸⁾. ترجم ابن حسون الوزاني لشيخه القاضي الحاج الداودي التلمساني في فهرسته⁽¹¹⁹⁾.

- أبو محمد قاسم بن محمد الحسني القادري: العلامة الفقيه المشارك، المحقق المدرّس الخطيب، من فقهاء الحضرة الإدريسية وعلمائها، المتوفى سنة (1281هـ/1864م)⁽¹²⁰⁾. ونص على تتلمذه على يد الحاجّ الداودي التلمساني كل من صاحب سلوة الأنفاس، وشجرة النور الزكية⁽¹²¹⁾.
- أبو عيسى المهدي بن محمد بن حمدون بن الحاج السلمي المردي: العلامة الفقيه، المدرّس المشارك، المتوفى سنة (1290هـ/1873م)⁽¹²²⁾. ذكره القادري في فهرسته ضمن تلاميذ الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹²³⁾، وكذلك أحمد سكيرج في "قدم الرّسوخ"، وأنه قرأ عليه مختصر خليل في الفقه⁽¹²⁴⁾.
- أبو محمد عبد القادر المعروف بالشيخ ابن عبد الرحمن بن محمد الرّاضي بن محمد بن طاهر بن يوسف بن أبي عسرية الفاسي: العلامة المشارك الأديب، من أعلام فاس، توفي سنة (1296هـ/1878م)⁽¹²⁵⁾. ذكره صاحب شجرة النور الزكية في عداد تلاميذ الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹²⁶⁾.
- أبو العلاء إدريس بن محمد الحبابي: الفقيه الجليل، العارف بالحساب والتوقيت والتعديل، والهيئة والفرائض، المتوفى سنة (1299هـ/1882م)، نصّ الكتاني على أخذه عن الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹²⁷⁾.
- أبو عبد الله محمد بن محمد بن الطاهر بن الهاشمي المراحني الحسني: يُعرف بالفقيه ابن الهاشمي، الفقيه المدرّس الواعظ، الصّالح البركة، المتوفى سنة (1301هـ/1884م)⁽¹²⁸⁾. ذكره صاحب سلوة الأنفاس من تلاميذه الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹²⁹⁾.
- أبو عبد الله محمد المدني بن علي كتون الفاسي: الفقيه الحافظ المشارك، المدرّس، خاتمة المحققين وإمام المدققين، المتوفى سنة (1302هـ/1885م)⁽¹³⁰⁾. من الذين ذكروا تتلمذه على الحاجّ الداودي التلمساني: إدريس الفضيلي⁽¹³¹⁾، ومحمد بن جعفر الكتاني⁽¹³²⁾، والسّمالي⁽¹³³⁾. ويقول أحمد سكيرج عن الحاجّ الداودي التلمساني: «وقد لازمه شيخ الجماعة العلامة كتون الشّهير، وعلى يده ربحت تجارته العلميّة، وفاز منه بالخصوصيّة»⁽¹³⁴⁾.
- أبو محمد الحاجّ صالح المعطي التادلي الفاسي: الفقيه العلامة الوزير، العارف بالتاريخ والمنطق والأصول، المتوفى سنة (1307هـ/1890م)⁽¹³⁵⁾. أخذ عن الحاجّ الداودي التلمساني صحيح البخاري سماعاً⁽¹³⁶⁾.
- أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الصادق بن علي الرّجراجي الصّوري: العالم الفقيه القاضي، المسند البركة، العارف بالقراءات والضبط، المتوفى سنة (1308هـ/1890م)⁽¹³⁷⁾. وممن صرح بتلمذه على الحاجّ الداودي التلمساني: عبد الحي الكتاني⁽¹³⁸⁾، ونقله عنه محمد الكانوني⁽¹³⁹⁾.
- أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد القادر التادلي الحسني: الفقيه العلامة المشارك، المدرّس، الرّحالة، من آخر أعلام الرّباط وشيخ الجماعة بها، المتوفى سنة (1311هـ/1893م)⁽¹⁴⁰⁾. ذكره المشرفي ضمن تلاميذ الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹⁴¹⁾، وكذا عبد الحفيظ الفاسي⁽¹⁴²⁾، وبوجدار الرّباطي⁽¹⁴³⁾.
- أبو حامد محمد العربي بن عبد القادر المشرفي الحسني المعسكري: الفقيه العلامة المشارك الكاتب،

المتوفى سنة (1313هـ/1895م)⁽¹⁴⁴⁾. قرأ على الحاجّ الداودي التلمساني بتلمسان، وذكر ذلك في كتابه "ديوان نظم فيمن أيقظ للدين جفن الوسن مولانا الحسن"⁽¹⁴⁵⁾.

- أبو عبد الله محمد بن علي عزيمان التطواني: العلامة المحقق المدرّس قاضي الجماعة، انتهت إليه رئاسة الفقه في زمانه، المتوفى سنة (1313هـ/1895م)⁽¹⁴⁶⁾. ذكره كل من صاحب "عمدة الرّواين" و"تاريخ تطوان" ضمن تلاميذ الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹⁴⁷⁾.

- محمد بن أحمد بن الطيب بناني المراكشي التفرّج الفاسي: الفقيه العالم المعبر، المتوفى سنة (1317هـ/1899م)⁽¹⁴⁸⁾. أجازته الحاجّ الداودي التلمساني عام 1264هـ بما أجاز به أسيّاخه⁽¹⁴⁹⁾، حيث قرأ البناني على الحاجّ الداودي التلمساني التلخيص البياني بالسعد التفتزاني، وسرد عليه أزيد من ربع مختصر خليل، وقرأ عليه المرشد المعين، ومقدّمة النحو لابن آجرّوم، وحضر بعض مجالس في شرح صغرى الإمام السنوسي، وسمع عليه أكثر من ربع خلاصة النحو، إلى غير ذلك⁽¹⁵⁰⁾.

- محمد الفضيل بن الفاطمي الحسني الإدريسي الزرهوني: العلامة الفقيه المحدّث المشارك، المتوفى سنة (1318هـ/1900م)⁽¹⁵¹⁾. قال عنه ابن زيدان السجلماسي: «مشيخته: أخذ المختصر عن الحاجّ الداودي التلمساني، وهو عمدته»⁽¹⁵²⁾.

- أبو البركات عبد المالك بن محمد العلوي الحسني الضرير السجلماسي: الفقيه العلامة، المشارك في الكثير من العلوم، أصولاً وفروعاً، معقولاً ومنقولاً، المتوفى سنة (1318هـ/1900م)⁽¹⁵³⁾. ذكر أحمد سكيرج في "قدم الرّسوخ" أنه قرأ على الحاجّ الداودي التلمساني مختصر خليل في الفقه⁽¹⁵⁴⁾، وممن نصّ على تتلمذه على الحاجّ الداودي التلمساني كل من صاحب "كنز اليواقيت الغالية"⁽¹⁵⁵⁾، و"فتح الملك العلّام"⁽¹⁵⁶⁾، وصاحب "الإجازة الأيوبية"⁽¹⁵⁷⁾.

- أبو المواهب جعفر بن إدريس الكتاني الحسني: المحدّث المشارك الحافظ، الولوع بكتب السنّة، والشغوف بالرّواية والإسنا، المتوفى سنة (1323هـ/1905م)⁽¹⁵⁸⁾. ذكر شيخه الحاجّ الداودي التلمساني في الشرب المحتضر⁽¹⁵⁹⁾، وفي فهرسته، حيث قال عنه: «ومنهم شيخنا العلامة المتفتّن، البركة الصّالح الشّريف سيدي الحاجّ الداودي التلمساني. قرأت عليه طرفاً من العبادة، ومن الألفية»⁽¹⁶⁰⁾. وعند عبد الستار البكري أنه «قرأ عليه طرفاً من مختصر خليل، وطرفاً من ألفية ابن مالك بالمكودي والموضح، ومن الصغرى لشرح الشيخ، وحاشية الدسوقي عليه»⁽¹⁶¹⁾.

- ابنه محمد الحبيب الداودي: العلامة الفقيه، المتوفى سنة (1325هـ/1907م)⁽¹⁶²⁾، أخذ عن والده الحاجّ الداودي التلمساني، فقرأ عليه علم الحديث درايةً ورؤيةً، وعلم التفسير، وأصول الفقه، والفقه المالكي، والتصوّف⁽¹⁶³⁾.

- أبو العباس أحمد، المدعو حُميد بن محمد بن عبد السلام بناني الفاسي: العلامة القاضي، المشارك، المتصلّع في الفقه، العارف بالتوازل، المتوفى سنة (1327هـ/1909م)⁽¹⁶⁴⁾. ذكره عبد الحفيظ الفاسي وأحمد

شكّيرج ضمن تلاميذ الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹⁶⁵⁾.

- أبو زيد عبد السلام بن أحمد بن علي الحاجّ الحسني العمراني اللجائي: الفقيه العلامة المدرّس، أحد علماء فاس، المتوفى سنة (1332هـ/1914م)، ذكر صاحب الدرر البهية من جملة شيوخه الحاجّ الداودي التلمساني⁽¹⁶⁶⁾.

- أحمد بن محمد بن عمر الزكاري المعروف بابن الخياط الفاسي: العلامة الفقيه الأصولي، المحدث، خاتمة المحققين، وإمام المدققين، شيخ الجماعة، المتوفى سنة (1343هـ/1924م)⁽¹⁶⁷⁾. وممن نقل تلميذه على الحاجّ الداودي التلمساني ابن الخياط في فهرسته⁽¹⁶⁸⁾، وعبد الحفيظ الفاسي في فهرسته⁽¹⁶⁹⁾، ومحمد الحجوجي في "كنز اليواقيت الغالية"⁽¹⁷⁰⁾، وعبد السلام بن سوادة في "سلّ النصال"⁽¹⁷¹⁾. ومن العلوم التي قرأها على شيخه علم المنطق⁽¹⁷²⁾، وقال عنه ابن الخياط: «ومنهم شيخنا الفقيه، العلامة، المشارك، النّقاعة، البركة، المسنّ، سيدي الحاجّ الداودي التلمساني، وعدني رحمه الله حين كنت أقرأ عليه بالفتح، ونهاني عن الخلطة»⁽¹⁷³⁾.

ويستخلص ممّا سبق بيانه عن تلاميذ الحاجّ الداودي التلمساني، ما يأتي:

- أنّ عدد تلاميذه بلا شكّ يفوق عدد المذكورين؛ لأنّه درّس بجامعة القرويين، وعدد طلاب الجامعة يفوق بكثير ما أحصيناه من تلاميذه، وقد تكشف لنا كتب الفهارس والشيوخ المخطوطة، أو التي ستحقّق بحول الله لاحقاً عن أسماء أخرى من تلاميذه.

- تنوّعت الكتب التي كان يدرّسها الحاجّ الداودي التلمساني، حيث شملت أكثر من فنّ من فنون العلم؛ كالعقيدة، والحديث، والفقه، والتّحو، والبلاغة، والمنطق.

- أنّ الحاجّ الداودي التلمساني كان يمنح الإجازات العلمية لتلاميذه، لمن يطلبها منهم.

7. وظائف الحاجّ الداودي وعلاقته بقاضي قضاة فاس

1.7. وظائف الحاجّ الداودي :

تولّى الحاجّ الداودي التلمساني أرقى الوظائف وأشرفها، وهي التّدرّس والقضاء، واشتغاله بالتّدرّس هو الغالب على حياته.

- التّدرّس: اشتغل القاضي الفقيه الحاجّ الداودي التلمساني رحمه الله بالتّدرّس في بلدته تلمسان، وزاد اهتمامه به بعد عودته من مصر من رحلة حجّه، يقول عنه الزّقاي التلمساني: «ثمّ لمّا انقلب لبلده وقد تزلّج أدباً وحلماً، وصار كُنَيْفاً⁽¹⁷⁴⁾ مُلِيّ عِلْمًا، جعل التّدرّيس غرضه الأهمّ، فدرّس منها مع أصحابه بالجامع الأعظم، واستخرج من بحار الفنون كلّ جوهر مكنون، وأبان عن رسوخ وتحقيق، وكلّ معنى بالغرابة حقيق، وأبدى به ما زان، وانتظم قلادة على نحر الزّمان»⁽¹⁷⁵⁾. فأينعت سنوات التّحصيل مداركه، وصقلت التّجارب مواهبه فكان رحمه الله كما يقول الزّقاي التلمساني: «فخز الأدياء، وأخطب الخطباء،

وطراز المدرّسين، وجمال الماهرين الممارسين»⁽¹⁷⁶⁾. وقال عنه عبد الكبير الكتّاني: «كان فقيهاً عالمياً، له درايةٌ بصناعة التدريس»⁽¹⁷⁷⁾. وعندما انتقل إلى فاس واستوطن بها اشتغل بالتدريس أيضاً⁽¹⁷⁸⁾، يقول عنه حفيده الحسن: «هاجر جدّي -برّد الله ثراه- فيمن هاجر من مدينة تلمسان إلى فاس، وهو في حدود الكهولة، فبقي بقيّة حياته مشغلاً بالعلم والإقراء بكلّية القرويين إلى أن وفاه الأجل المحتوم سنة 1271هـ»⁽¹⁷⁹⁾. ويعود فضلُ تبوّئه التدريس بالقرويين بعد توفيق الله وعنايته إلى قاضي قضاة فاس المولى عبد الهادي بن عبد الله العلويّ (ت: 1272هـ/1856م)⁽¹⁸⁰⁾، يقول الرّقاي التلمسانيّ: «وكان عليه في ذلك أعظم الأيادي؛ لأنّه قد أفعده بالقرويين للتدريس، وأحلّه بالمبرة والكرامة بالمحلّ التّقيس، ونظّمه في سلك الفقهاء، وألبسه ملابس البهاء، ونوّه بذكره، وبالغ في إكرامه وبرّه»⁽¹⁸¹⁾. ويلاحظ أنّ مزاوله الحاجّ الداودي التلمسانيّ لعمليّة التدريس أخذت شقين: التدريس الحرّ في المساجد أو البيوت، وكان هذا في تلمسان وفاس، والتدريس النظامي الذي كان في جامعة القرويين بفاس.

- القضاء: سبقت للقاضي الفقيه الحاجّ الداودي التلمسانيّ رحمه الله برغبة منه ولاية القضاء بتلمسان في أواخر أيام الحكم العثمانيّ، يقول الرّقاي التلمسانيّ: «ثم اقتدى في طلب القضاء بأصحابه، فسعى فيه وتعلّق بأسبابه، حتّى صدّقت له الرّؤيا، ونال من خطته مرتبةً علياً، ثمّ صرّف عنها لموجب ألمّ، وأمر قد أهمّ، فتخلّص للتدريس وانفرد، وتخلّى عن الولاية وتجرد»⁽¹⁸²⁾. وهكذا عاد رحمه الله إلى وظيفة التدريس التي طالما كانت محلّ اهتمامه وعنايته.

2.7. علاقة الحاجّ الداودي بقاضي قضاة فاس:

نقل الرّقاي التلمسانيّ أنّ قاضي قضاة فاس المولى عبد الهادي لم تكن علاقته بالقاضي الحاجّ الداودي التلمسانيّ حسنة، حيث شابتها معادة وخصومة، وهذا قبل استيطانه فاس، فلمّا حلّ بها تغيّر موقف القاضي عبد الهادي منه، ومال كما يقول الرّقاي التلمسانيّ: «عن محادثته إلى موادّته، وعن معاداته إلى مهاداته، وعن شقاؤه إلى وفاقه، وعن خلافه إلى إسعافه واستيلافه، وعن منافاته إلى مصافاته، وعن مماراته إلى مواراته»⁽¹⁸³⁾.

ويرجع الرّقاي التلمسانيّ سبب هذه المهادنة إلى أمرين: الأوّل: مواساة الحاجّ الداودي؛ لما ألمّ به وبلده "تلمسان" الذي احتلته الجيوش الفرنسيّة الغازية، واضطراره للهجرة منه إلى فاس. والثاني: ما كان عليه الحاجّ الداودي التلمسانيّ من كمال عقل، وحسن خُلُق وفعل⁽¹⁸⁴⁾. ولم يتكلم الرّقاي التلمسانيّ عن أسباب هذه المحادّة والمعادة، ولعلّ الأمر يعود إلى موقف القاضي المولى عبد الهادي من الرّسالة التي بعث بها علماء تلمسان وأهل الحلّ والعقد فيها إلى سلطان المغرب عبد الرحمن بن هشام يُعلنون رغبتهم في مبايعته، بعدما استيلاء الجيوش الفرنسيّة على وهران، وتوغّلها في عمق التراب الجزائريّ، فعينوا جماعة منهم للوفادة على السلطان، فاستفتى السلطان فقهاء فاس، فأشار أكثرهم برفض المبايعه وعلى رأسهم قاضي القضاة المولى عبد الهادي، وحبّته في ذلك أنّهم لا يزالون مطوّقين ببيعة السلطان

العثماني، ثم ردّ عليه علماء تلمسان برّدٍ علميٍّ يُطلون قوله، فحينئذ أجابهم السلطان لما طلبوه من غير توقّف⁽¹⁸⁵⁾. وربما كان الحاجّ الداودي التلمسانيّ ضمن الوفد الذي التقى سلطان المغرب والقاضي عبد الهادي، وربما وقعت بينه وبين القاضي المذكور ملاسنةً ونقاش حادّ حول موضوع البيعة، ومشروعيتها، أذى إلى هذه المحادّة والمعاداة التي تكلم عنها الرّقاوي التلمسانيّ.

8. عقيدة الحاجّ الداودي ومذهبه وتأليفه

1.8. عقيدة الحاجّ الداودي :

يظهر أنّ كان أشعريّ العقيدة، وهي العقيدة السائدة في الغرب الإسلاميّ كلّه، وبين فقهاء المالكية قاطبة، يقول تاج الدّين السبكي: «فإنّ المالكية أخصّ النَّاس بالأشعريّ إذ لا نَحْفَظُ مالكيّاً غير أشعريّ، ونحفظُ من غيرهم طوائف جنحوا إمّا إلى اعتزال، أو إلى تشبيهه»⁽¹⁸⁶⁾. وأكّد عبد الواحد بن عاشر الفاسي اختيار المالكية لمذهب الأشعريّ في العقيدة بقوله⁽¹⁸⁷⁾:

فِي عَقْدِ الْأَشْعَرِيِّ وَفَقْهِ مَالِكٍ * وَفِي طَرِيقَةِ الْجُنَيْدِ السَّالِكِ

ومما يدلُّ على أشعريّة الحاجّ الداودي التلمسانيّ تدريسه لكتاب العقيدة السنوسية الصغرى، المسماة بأمّ البراهين⁽¹⁸⁸⁾ للإمام السنوسيّ (ت: 895هـ/1490م)، وهو كتاب لخصّ فيه مؤلّفه العقيدة الإسلامية على طريقة أبي الحسن الأشعريّ (ت: 324هـ/936م)⁽¹⁸⁹⁾. وكان الأشعريّ مالكيّ المذهب، إليه تنسب جماعة أهل السُّنّة، ويُلقَّبون بالأشاعرة، والأشعريّة⁽¹⁹⁰⁾، رحم الله الجميع بمته وكرمه.

2.8. مذهب الحاجّ الداودي :

مذهب الحاجّ الداودي التلمسانيّ الفقهيّ هو المذهب المالكيّ -مذهب الإمام مالك بن أنس، إمام دار الهجرة- المنتشر في ربوع المغرب الإسلاميّ، وتعدّ حاضرة تلمسان التي نشأ ودرّس فيها الحاجّ الداودي من معاقل هذا المذهب، حيث أسهم علماؤها، والوافدون عليها في نشر مذهب الإمام مالك تأليفاً، وتدرّيساً، وقضاءً، وفُتياً، يقول البكريّ (ت: 487هـ): «ولم تزل تلمسان داراً للعلماء، والمحدّثين، وحملة الرّأي على مذهب مالك»⁽¹⁹¹⁾، وتوالى عناية التلمسانيّين به عبر القرون. كما كان المذهب المالكيّ هو المذهب المعتمد بالمغرب الأقصى الذي هاجر إليه الحاجّ الداودي التلمسانيّ، واستوطنه، ودرّس به، حيث خدم المذهب المالكيّ العلماء بتلقينه للنّاس وطلبة العلم منهم في المساجد والمدارس، ونشره من خلال الفتيا والقضاء، والتصنيف فيه من خلال الكتب والمدونات الفقهيّة وغيرها. كما اعتنى به سلاطين المغرب أيّما اعتناء، فقدّموا صنوفاً من الدّعم الماديّ، والتّشريعيّ، والمعنويّ، حتّى أصبح المذهب المالكيّ شعاراً من شعارات المملكة المغربية⁽¹⁹²⁾. وتظهر مالكيّة الحاجّ الداودي التلمسانيّ من خلاله حفظه لمختصر خليل، وهو صغير السنّ⁽¹⁹³⁾، وتدرّسه له -بعد تمكّنه منه- في كلّ من تلمسان، وفاس⁽¹⁹⁴⁾. كما تظهر مالكيّته من خلال شيوخه المالكيّين في المشرق والمغرب، الذين أخذ عنهم دون غيرهم، ومن خلال تلاميذه الذين كانوا كلّهم على مذهب الإمام مالك رحمه الله.

3.8. تأليف الحاج الداودي :

ضرب الحاج الداودي التلمساني رحمه الله بسهم في ميدان التأليف⁽¹⁹⁵⁾؛ لما يملكه من قدرات علمية، حيث كان بارعاً متقناً لجملة من العلوم، يقول عنه محمد بن جعفر الكتاني (ت: 1345هـ/1926م): «كان متفتناً في علوم شتى؛ من فقه، وحديث، ونحو، ومنطق، وبيان، وعروض... وغير ذلك»⁽¹⁹⁶⁾، ويقول عنه عبد السلام بن سودة (ت: 1400هـ/1980م): «كان علامة مشاركاً»⁽¹⁹⁷⁾، وقال عنه عادل نويهض: «له مشاركة في علوم المنطق، واللغة، والعروض»⁽¹⁹⁸⁾.

فمن تأليفه⁽¹⁹⁹⁾: شرح على القصيدة المسماة بـ"الكواكب الدرّية في مدح خير البرية"، والمعروفة بـ"البزدة"⁽²⁰⁰⁾، للإمام البوصيري، لم يكمل. وشرح على قصيدة "أم القرى في مدح خير الورى"، والمعروفة بـ"الهمزية"⁽²⁰¹⁾، للإمام البوصيري أيضاً. و"حاشية على السعد" في البلاغة⁽²⁰²⁾. و"حاشية على السلم" في المنطق⁽²⁰³⁾. و"نظم في الأدب" وشرحه. و"إعراب المرشد المعين على الضروري من علوم الدين"، لعبد الواحد بن عاشر الفاسي (ت: 1040هـ/1631م). و"شرح على صحيح الإمام البخاري"، لم يكمل.

وكل هذه التأليف - للأسف - لم أقف عليها مخطوطة ولا مطبوعة، وقد نقل أحمد سكيّج في "قدم الرّسوخ" إنكار محمد الحبيب ابن الحاجّ الداودي التلمساني أن يكون والده ترك شيئاً من المؤلفات، فقال: «وقد نسب له - أي الحاجّ الداودي التلمساني - مُفيدنا العلامة أبو عبد الله بن جعفر الكتاني، كما في ترجمته في سلوة الأنفاس، بعض المؤلفات، وأنكر وجودها شيخنا المذكور - أي محمد الحبيب -، فاجتمع به مُفيدنا المذكور، وسأله عن ذلك، فكان ممّا قاله له: إن كنتُ أنا ولده وأعرف ما تركه، فإنه لم يؤلّف شيئاً من ذلك، وإلاّ فانسب له ما شئت.. فقد كان رضي الله عنه من جدّه لا يرضى بانتحال شيء، ولا يميل إلى الافتخار بشيء، مع أنّي عثرتُ على غير ابن جعفر المذكور ممّن نسب له ذلك، مع جزم شيخنا المذكور بأنّها ليست من تأليفه، والله أعلم»⁽²⁰⁴⁾.

ويمكن الجمع بين القولين، أنّ بعض ما نُسب للحاجّ الداودي التلمساني من تأليف إنّما هي تقييمات بعض تلاميذه في مجالسه العلمية، وكتب عليه اسمه، وربما اطلع عليها، وأجازها مشافهة.

9. خلق الحاجّ الداودي وصفته ومكانته العلمية

1.9. خلق الحاجّ الداودي وصفته:

يقدّم الرّقاي التلمساني لنا لوحة رائعة، وتقريراً مفضلاً عن جميل أخلاق الحاجّ الداودي التلمساني، وكريم خصاله، فيقول: «كان رحمه الله صبوراً حليماً، جواداً كريماً، طاهر الجيب»⁽²⁰⁵⁾، حافظاً للغيب، فطناً ذكياً، خيراً زكياً، سمحاً سخياً، بشراً سويّاً، هادياً مهديّاً، مقبولاً مرضياً، معتدلاً المزاج، قليل اللجاج⁽²⁰⁶⁾، خلوّ المُجاج⁽²⁰⁷⁾، لا ملج ولا أجاج. ذا خلق حسن، ومنطقٍ ولسن، وطبع رقيق، وتواضع بالكرامة خليق، وحلم وتؤدة، وبشاشة في وجه من قصده، يمشي هوناً، ويصون نفسه صوناً، لا يرسل في المزاح عنانه، ولا يمازح إلاّ أقرانه، ولا يُعاطيه كل من شاء، ولا ينطق بالفحشاء، ينزه لسانه عن المجون، ويحفظ عرضه عن

التقيصة والدون، ولا يغشى مجالس السوء والسفاهة، إلا عن ضرورة أو كراهة. ولا يأخذ في فكاهة إلا جعل الشريعة تُجاهه، خُلِّقَ عَذْبُ زُلَالٍ، وطَبَعُهُ رَائِقُ سَلْسَالٍ، ولفظه كالتسحر الحلال، أو الياقوت المائع السّيال، إذا تكلّم فاعسل المصفى، وإذا حاضر أنسى سخبان⁽²⁰⁸⁾ وعفى، وزُدّه صافٍ، وبُزُدّه ضافٍ، وحلّيه أوصافه، وسهّمه إنصافه، ورداؤه عفافٌ، وقُوته كفافٌ، وقليله كافٍ، وفُتورُه مجاهدةٌ واعتكافٌ⁽²⁰⁹⁾. لقد جمع الحاجّ الداودي التلمساني رحمه الله بين أصالة العلم وصدق العمل، في جدّ عبادة، ومواظبة تدريس، ومجاهدة نفس، وصفاء روح، وطيب معشر، وترفع عمّا يشين مقامه، فلم يزد علمه إلا تواضعاً وأدباً وحلماً، ووقوفاً عند حدود الله، فما أحوج أمتنا اليوم إلى أمثاله، وما أحوج طلبة العلم اليوم أن يقتبسوا من أنوار سيرته. وأما عن صفته فيقول الزّقاي التلمساني إنه كان على صورة ابن سعد التلمساني، حيث قال في ختام ترجمة الحاجّ الداودي التلمساني: «ودُفن هنالك حيث دُفن ابن سعد، وكان على صورته»⁽²¹⁰⁾، وفي وصف ابن سعد يقول الزّقاي: «وصفّته أنّه قصيرٌ، أزهرُ اللون، ناعمُ البشرة، خفيفُ اللّحية، بدينٌ، أشمطٌ⁽²¹¹⁾، صافي الشّيب»⁽²¹²⁾، رحمهما الله تعالى.

2.9. مكانة الحاجّ الداودي العلميّة:

تبوّأ الحاجّ الداودي التلمساني رحمه الله مكانة علميّة سامقة بين علماء عصره، واستفاد من علمه التلاميذ والأقران، يقول عنه أحمد سُكَيْرِج: «ألا وإنّ جميع أكابر علماء طبقتة قد اقتبسوا من مشكاته نور العلم، وسلكوا بدلالته إلى الحقّ في الشريعة والحقيقة، في طرق كم زلت فيها أقدام ذوي الفهم»⁽²¹³⁾. ورد في رسم شراء الحاجّ الداودي التلمساني لدار بمدينة فاس بسويقة ابن صافي بتاريخ 1263هـ، حيث حلّاه عدلا البيع والشراء⁽²¹⁴⁾ فيها بـ «الفقيه الأجلّ، العالم المشارك، الفهامة الأكمل سيدي الداودي»⁽²¹⁵⁾. وقال عنه محمّد الفاطمي الصّقلي (ت: 1311هـ/1893م): «العالم، العلّامة، النّحرير، البياني، سيدي الحاجّ الداودي التلمساني، هو شيخ بعض شيوخنا، العالم المتقن، المشارك المتفتّن، النّحويّ اللّغويّ، الأصوليّ، له مشاركة في كثير من الفنون، وقوّة عارضة، واشتغال بالمراجعة، والتقييد، وبثّ العلم... وكان رضي الله عنه من أهل الخير والدين والصّلاح، وممّن ظهرت عليهم آثار الفلاح»⁽²¹⁶⁾.

ووصفه تلميذه جعفر بن إدريس الكتّاني فقال: «العلّامة، الصّالح الخاشع، البركة النّفاع الخاضع سيدي الحاجّ الداودي التلمساني»⁽²¹⁷⁾. وأثنى عليه أحمد سُكَيْرِج، بقوله: «العلّامة الذي انتفع به أهل عصره... علامة الدّين في الدّنيا، والبدر الذي استوى في أوجّ المعالي على عرش العلياء، أبو المواهب والمكارم، وأمّ الفضائل في العوالم، ذو الشرف الباذخ، والقدر العليّ، والهمة العالية، والفضل الجليّ»⁽²¹⁸⁾. ووصفه في "قدم الرّسوخ" بـ «شيخ الشيوخ»⁽²¹⁹⁾، و«شيخ الجماعة الفاسيّة، ذي المكارم الفاشية»⁽²²⁰⁾. ونعتّه محمّد بن جعفر الكتّاني بـ «الشيخ الفقيه، العلّامة المشارك النّبیه، الدّراكة المتقن، النّحويّ اللّغويّ البياني، الأصوليّ المتفتّن، الشّريف الصّالح، البركة النّاصح؛ أبو محمّد الحاجّ الداودي التلمساني»⁽²²¹⁾.

ووسمه عبد الكبير الكتّاني بـ «الفقيه المدرّس، الشّيخ الإمام، سيدي الحاجّ الداودي التلمساني، كان

فقيهاً عالمياً عاملاً، له دراية بصناعة التدريس، وفهمٌ ثاقب في العلوم النقليّة. وكان سكناه بدر ب سيدي صافي بأعلى زقاق الحجر. وبقي على حالته المرصّية إلى أن توفي رحمة الله عليه⁽²²²⁾. ووصفه بوجندار الرباطي ب «فقيه تلمسان»⁽²²³⁾. وحلّاه صاحب شجرة التور الزكية محمّد مخلوف (ت: 1360هـ/1941م) ب: «الفقيه العالم المتفنّن، الإمام المؤلّف المتقن»⁽²²⁴⁾. وهذه النقولات كلّها شهادات ناطقة بعلو منزلته العلميّة، رحمه الله.

10. تصوف الحاجّ الداودي وكراماته

1.10. تصوف الحاجّ الداودي :

تكشف لنا ترجمة القاضي الفقيه الحاجّ الداودي التلمساني بعض معالم شخصيته، فهو إلى جانب تفنّنه في علوم كثيرة ذو نزعة صوفيّة، حيث عدّه عادل نويهض وصاحب معلمة التصوف الإسلاميّ ومؤلّف موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين من المتصوّفة⁽²²⁵⁾، ومما يدلُّ على ذلك وصف تلميذه جعفر بن إدريس الكتّاني له بقوله: «الصالح الخاشع، البركة التّفاع الخاضع»⁽²²⁶⁾، ووصفه بوجندار الرباطي ب «الوليّ الصّالح»⁽²²⁷⁾، وهي أوصاف غالباً ما تُطلق على المتصوّفة.

وما نقله محمّد بن جعفر الكتّاني: أنّ الحاجّ الداودي التلمساني رحمه الله أخذ التصوف عن مشايخ الطريقة الناصرية بقوله: «وكان له إذن في الطريقة الناصرية وخدمة لها، أخذها عن بعض مشايخها»⁽²²⁸⁾، فغير صحيح في نظر أحمد سُكّيرج حيث قال: «كانت بينه وبين السادات الناصريين قُدس سرُّهم، مودّة كبيرة، ومحبة من الجانبين شهيرة، شديدة الاتصال لا تسام بانفصال، حتّى ظنّ كلّ من رآه معهم أو سمع بمخالطته لهم أنّه أخذ عنهم الوسيلة الناصرية، وليس كذلك»⁽²²⁹⁾. بينما نجده في "رفع النقاب" ينقل عن شيخه الحبيب ابن الحاجّ الداودي التلمساني أنّه أخذ الطريقة الناصرية، ثمّ تحوّل إلى الطريقة التجانية بعد اتّصاله بشيخها، فيقول: «وكان قبل اجتماعه بالشيخ رضي الله عنه - يقصد الشيخ أحمد التجاني - متقيداً بالوسيلة الناصرية، ثمّ تلقى الطريقة التجانية عن سيّدنا رضي الله عنه كما أخبرني بذلك شيخنا المذكور»⁽²³⁰⁾. وأكّد أحمد سُكّيرج الأمر في "قدم الرّسوخ" بقوله: «وكان أوّل الأمر متقلداً بقلادة العهد الناصريّ، ثمّ انتقل للطريقة التجانية»⁽²³¹⁾.

2.10. من كرامات الحاجّ الداودي :

ينقل أحمد سُكّيرج في "كشف الحجاب" و"قدم الرّسوخ" أنّ شيخه محمّد الحبيب ابن الحاجّ الداودي التلمساني أخبره أنّ والده هو صاحب هذه الكرامة التي انتشرت بين أهل الطريقة، فقال: «ومن جملة ما حدّثني به أنّ والده صاحب الترجمة هو صاحب القضية المشهورة بين الإخوان، المعدودة من كرامات سيّدنا رضي الله عنه في إغائته لمن استغاث به من المسافرين في البرّ والبحر»⁽²³²⁾.

تبدأ القصة من فاس حين عزم الحاجّ الداودي التلمساني رحمه الله على الرجوع إلى بلده تلمسان،

فودّع مشايخه، وكان منهم محمّد بن المشري الذي أوصاه بوصيّة قال له فيها: «إذا كنت في شدّة وضيق فاستغث بهذا الرّجل»⁽²³³⁾، يعني الشّيخ أحمد التّجاني رحمه الله، وقال: «وأكد عليّ في ذلك، قال: فسافرت إلى بلدي ثمّ سافرت بعد ذلك من بلدي قاصداً حجّ بيت الله الحرام، فركبت البحر فكان من قدر الله تعالى أن تكسرت بنا السفينة التي كنا بها. قال: فبقيت أنا ونحو من السبعة يحملنا بعض ألواح السفينة حتّى ارتفعت لنا جزيرة بوسط البحر، فتحاملنا إليها، وجلسنا ننتظر الموت لا يكلم أحد منا أحداً، فبينما أنا أفكر إذ ألقى الله ببالي مدينة فاس والفقهاء الذين كنت أقرأ عليهم، ف وقعت الوصيّة ببالي، فاستغث بالشّيخ رضي الله عنه وأنا في تلك الحال، فأخذني شبه سنة، وإذا بالشّيخ رضي الله عنه وقف أمامي، وقال لي قل: "يا عليماً بالألطف نجنا ممّا نخاف". قال: فانتهت وأنا أقولها، فلم نلبث إلّا قليلاً وإذا بسفينة ظهرت لنا، فظهرت أشخاصنا لرئيسها، فقصد الجزيرة وحملنا وسار بنا حتّى أنزلنا حيث الأمن من البرّ. قال: فأرخت ذلك اليوم، ولما رجعت إلى فاس سألت عن الشّيخ رضي الله عنه فقيل لي: مات، فسألت عن تاريخ وفاته رضي الله عنه فألفيت اليوم الذي وقع لنا فيه ما وقع، وشاهدت فيه تلك الكرامة العظيمة هو اليوم السابع من وفاته رضي الله عنه»⁽²³⁴⁾. وقد كانت وفاة الشّيخ أحمد التّجاني يوم الخميس 17 شوال 1230هـ/ 1815م، ومنه تكون الحادثة التي وقعت للحاجّ الداودي التلمساني يوم الخميس 24 شوال 1230هـ/ 1815م.

11. وفاة الحاجّ الداودي التلمساني ومدفنه

1.11. وفاة الحاجّ الداودي :

توفيّ الحاجّ الداودي التلمساني رحمه الله شيخاً كبيراً، ليلة السبت، الزّابع عشر من شهر محرّم، سنة 1271هـ/ 1854م، بفاس⁽²³⁵⁾. وكانت جنازته حافلة، ويوماً مشهوداً، وكسر العامّة أعواد نعشه، وقطعوا الحصيرة التي كان عليها من شدّة الرّحام، قيل إنّ ذلك تبرّكاً منهم بالشّيخ رحمه الله تعالى⁽²³⁶⁾.

2.11. مدفن الحاجّ الداودي :

دُفن الحاجّ الداودي التلمساني رحمه الله بالرّواية النّاصريّة⁽²³⁷⁾، بروضة الأشياخ، بأمر ملكي من سلطان المغرب عبد الرّحمن بن هشام، إلى جانب ضريح الولي الأشهر أبي العباس أحمد بن ناصر الدرعي المقدادي (ت: 1129هـ/ 1717م)، ووالده الولي الصّالح أبي عبد الله محمّد بن ناصر الدرعي (ت: 1085هـ/ 1676)⁽²³⁸⁾. ويقع قبره بالرّكن الذي عن يمين الدّاخل للقبّة، بالرّكن الموالي لناحية باب الرّواية، وهو الثّاني فيه⁽²³⁹⁾، والأوّل فيه لمحمّد بن ناصر الدرعي⁽²⁴⁰⁾.

وهكذا طويت حياة القاضي الفقيه الحاجّ الداودي التلمساني التي كانت حياة حافلة بتحصيل العلم، إذ ارتحل في طلبه، وبذل جهده في تدريسه ونشره، فلم تُفقد الظروف الصّعبة التي مرّ بها عن أداء زكاة العلم وأمانة تبليغه، رحم الله الحاجّ الداودي التلمساني، ورضي الله عنه وأرضاه، وأبسّه حلل الكرامة، وحشره في زمرة العلماء الرّبانيين.

12. خاتمة

بعد هذه الجولة التاريخية المُعرِّفة بِعِلْمٍ من أعلام الجزائر في القرن الثالث عشر الهجري القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني، أُخْلِصُ إلى النتائج والتوصيات الآتية:

1.12. أولاً- النتائج:

- لقد أدى ضعف التعليم في القرن الثالث عشر الهجري في عهد الجزائر العثمانية، وعدم قيام الأتراك بجهود لإقامة مؤسسة شبيهة بجامع الزيتونة أو جامعة القرويين أو جامع الأزهر إلى بروز ظاهرة الرحلة في طلب العلم خارج الحدود الجزائرية، وكان القرب الجغرافي من المغرب الأقصى وشهرة جامعة القرويين من الأسباب التي جعلت الكثير من التلمسانيين - خاصة - يُقبَلون على الرحلة في طلب العلم بتلك البلاد.

- كانت الرحلة لأداء مناسك الحج والعمرة فرصةً ثمينة للكثير من طلبة العلم للنزول بمصر والأخذ عن شيوخها وعلمائها، خاصة مع السمعة الكبيرة التي حازها جامع الأزهر في نفوس الجزائريين، وهذا يؤكد أن الضعف التعليمي بالجزائر العثمانية لم يُقعد طلبة العلم عن التماس العلم في البلاد العربية التي تطوّر بها التعليم مقارنة بالجزائر.

- اجتمع في القاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني شرف النسب، وكرم الحسب، وسعة العلم، وصفاء النفس، وجمال الزهد والورع، والمشاركة في العلوم، لهذا بالغ المترجمون في الثناء عليه ومدحه، وهو أهل لذلك.

- لم ينقطع النشاط العلمي للقاضي الفقيه الحاج الداودي التلمساني في الجزائر والمغرب الأقصى رغم الظروف العصيبة التي مرّت بالقطرين، فاشتغل بالتدريس وانتفع بدروسه العلماء وطلبة العلم، وتحمل أعباء خطة القضاء، كما شارك في التأليف في عدد من فنون العلم.

2.12. ثانياً- التوصيات:

- ضرورة عناية الباحثين بتراجم علماء الجزائر، وإبراز جهودهم ومدى تأثيرهم في الحياة الفكرية والثقافية، والتعريف بتأليفهم العلمية، وتحقيقها.

- ينبغي أن تتوجّه جهود الباحثين للبحث والتنقيب عن تأليف الفقيه الحاج الداودي التلمساني؛ ليتسنى لهم دراستها وتحقيقها، ومن شأن ذلك أن يكشف عن جوانب أخرى من شخصيته ومكانته العلمية.

13. قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المخطوطات:

- الأمير، محمّد، ثبت العلامة محمّد الأمير، إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية بوزارة الأوقاف الكويتية، برقم: 20233م، مصوّرة عن دار الكتب المصرية، 114 مصطلح تيمور.
- التازي، إدريس عبد الهادي، الابتسام عن دولة ابن هشام أو ديوان العبر في أخبار أهل الثالث عشر، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء.
- الكتّاني، عبد الحي بن عبد الكبير، المظاهر السامية في النسبة الشريفة الكتّانية، مؤسسة الملك عبد العزيز،

الدار البيضاء.

ثانياً- المطبوعات:

- ابن إبراهيم، العباس السملالي، (1413هـ/1993م)، الإعلام بمن حلّ مراكز وأغامت من الأعلام، مراجعة عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، المطبعة الملكية، ط2.
- إدريس، مولاي الفضيلي، (1420هـ/1999م)، الدرر البهية والجواهر النبوية، مراجعة ومقابلة أحمد بن المهدي العلوي ومصطفى بن أحمد العلوي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الأزهري، محمد بن أحمد، (2001م)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1.
- الإكراري، محمد بن أحمد، (1998م)، روضة الأفتان في وفيات الأعيان وأخبار العين وتخطيط ما فيها من عجائب البنين، تحقيق حمدي أنوش، أكادير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، ط1.
- بن عبد الله، عبد العزيز، (2001م)، معلمة التصوف الإسلامي، الرباط، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، ط1.
- بوجندار، محمد، (1407هـ/1987م)، الاغتباط بتراجم أعلام الرباط، تحقيق عبد الكريم كريم، الرباط.
- البيطار، عبد الرزاق بن حسن الميدانيّ الدمشقيّ، (1413هـ/1993م)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق محمد بهجة البيطار، بيروت، دار صادر، ط2.
- ابن تقي الدين، عبد الوهاب تاج الدين السبكي، (1413هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2.
- التنبكتي، أحمد بابا، (2000م)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس، ليبيا، دار الكاتب، ط2.
- ابن الحاج، محمد بن الفاطمي السلمي، (1412هـ/1992م)، إسعاف الإخوان الزاغبين بتراجم ثلثة من علماء المغرب المعاصرين، الدار البيضاء، المملكة المغربية، مطبعة النجاح الجديدة، ط1.
- الحجوجي، محمد بن محمد، (2009م)، اليواقيت الغالية في الأسانيد العالية (مطبوع مع المنح الوهبيّة على تلخيص الشّمائل المحمّديّة للمؤلف)، تصحيح محمد حجوجي وعبد الإله بوشامة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
- الحجوجي، محمد بن محمد، (1439هـ)، فتح الملك العلام في تراجم بعض علماء الطريقة التجانية الأعلام، تحقيق أنور ترفاس، بيروت، دار الكتب العلمية.
- حجي، محمد، (1410هـ/1989م)، معلمة المغرب، مطابع سلا.
- حركات، إبراهيم، (1415هـ/1994م)، المغرب عبر التاريخ، الدار البيضاء، المملكة المغربية، دار الرّشاد الحديثة، ط2.
- ابن الحسين، محمد الفاطمي الصّقلي، (1422هـ/2001م)، وفيات الصّقلي (ذكر من اشتهر أمره وانتشر مّمن بعد السّتين من أهل القرن الثالث عشر)، تحقيق أحمد العراقي، فاس، المغرب، مطبعة أنفو برنت.
- الحفناوي، محمد، (1324هـ/1906م)، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر، مطبعة بيبير فونتانة الشّرقية.
- خدّوسي رابح، وآخرين، (2014م)، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، بئر التوتة، الجزائر، منشورات الحضارة.
- ابن خلدون، عبد الرّحمن، (1408هـ/1988م)، تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب

- والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط2.
- خوجة، حمدان بن عثمان، (2006م)، المرأة، تعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، الجزائر، منشورات ANEP، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرعاية.
 - داود، محمد، (1431هـ/2010م)، تاريخ تطوان، مراجعة حسناء محمد داود، تطوان، المغرب، مطبعة الخليج العربي، ط1.
 - الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك وبهامشه حاشية أحمد الصاوي، تحقيق مصطفى كمال وصفي، القاهرة، دار المعارف.
 - الزهوني، أحمد، (1427هـ/2006م)، عمدة الزاوين في تاريخ تطاوين، تحقيق جعفر ابن الحاج السلملي، تطوان، المغرب، جمعية تطوان أسمىر.
 - الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق جماعة من المحققين، دار الهداية.
 - الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي، (2002م)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15.
 - الزقاي، محمد بن موسى التلمساني، (2011م)، إتمام الوطر في التعريف بمن اشتهر في أوائل القرن الثالث عشر (ضمن مجموع)، تحقيق ماحي قندوز، بوسعادة، الجزائر، دار كردادة للنشر والتوزيع، طبعة خاصة.
 - الزكاري، أحمد بن محمد ابن خياط الحسني، (1426هـ/2005م)، الفهرسة الكبرى والصغرى، تحقيق محمد بن عزوز، الدار البيضاء وبيروت، مركز التراث الثقافي المغربي ودار ابن حزم، ط1.
 - ابن زيدان، عبد الرحمن بن محمد السجلماسي، (1429هـ/2008م)، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1.
 - السائح، محمد العربي الشرقي العمري التجاني، (1426هـ/2005م)، بغية المستفيد لشرح منية المريد، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل، بيروت، دار الجيل، ط2.
 - سعد الله، أبو القاسم، (1998م)، تاريخ الجزائر الثقافي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.
 - سعدي، عثمان، (2011م)، الجزائر في التاريخ، الجزائر، دار الأمانة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1.
 - السعيد، محمد بن بلقاسم بن ناصر الثوري الفجيجي، (1432هـ/2011م)، شرح صغرى السنوسي، عناية محمد سعيد الغازي، بيروت، دار ابن حزم، ط1.
 - سعيدوني، ناصر الدين، وبوعبدلي المهدي، (1984م)، الجزائر في التاريخ - العهد التركي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.
 - سكيّج، أحمد بن الحاج العياشي، رفع النقاب بعد كشف الحجاب عمّن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، تطوان، المغرب، المطبعة المهدية.
 - سكيّج، أحمد بن الحاج العياشي، قدم الرسوخ فيما لمؤلفه من الشيوخ، دراسة وتحقيق محمد الراضي كنون الحسني الإدريسي، الرباط، الملكة المغربية، دار الأمان للنشر والتوزيع.
 - سكيّج، أحمد بن الحاج العياشي، (1381هـ/1961م)، كشف الحجاب عمّن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب.
 - ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، (1417هـ/1997م)، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والزابع، تحقيق محمد حجّي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.
 - ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، (1418هـ/1987م)، دليل مؤرّخ المغرب الأقصى، بيروت، دار الفكر

للنشر والطباعة والتوزيع، ط1.

- ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، (1417هـ/1997م)، سلّ النّصال للّفضال بالأشياخ وأهل الكمال فهرس الشيوخ، تحقيق محمد حجّي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.
- السوسيّ، محمد بن عبد الواحد التّظفيّ، (1404هـ/1984م)، الدّرة الخريفة شرح الياقوتة الفريفة، دار الفكر للطباعة والنّشر، ط الأخيرة.
- الشباني، أحمد الإدريسيّ، (1408هـ/1987م)، مصابيح البشريّة في أبناء خير البريّة، ط1.
- شرف، عبد الحقّ، (1427-1428هـ/2006-2007م)، العربي بن علي بن عبد القادر المشرفيّ (ت 1895) حياته وآثاره، رسالة ماجستير من كليّة العلوم الإنسانيّة والحضارة الإسلاميّة، جامعة وهران، الجزائر.
- ضيف، بشير بن أبي بكر بن البشير بن عمر الجزائريّ، (2007م)، فهرست معلمة التّراث الجزائريّ بين القديم والحديث، الجزائر، منشورات ثالة.
- ابن عاشر، عبد الواحد، متن ابن عاشر المسمّى المرشد المعين على الضّروريّ من علوم الدّين، مصر، مكتبة القاهرة.
- ابن عبد العزيز، عبد الله البكري الأندلسيّ، (1992م)، المسالك والممالك، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ.
- ابن عبد الوهاب، عبد الستار البكري، (1430هـ/2009م)، فيض الملك الوهاب المتعالي بأبناء أوائل القرن الثالث عشر والتّوالي، دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكّة المكرّمة، مكتبة الأسد، ط2.
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، (1415هـ/1995م)، تاريخ دمشق، تحقيق عمرو بن غرامة العمرويّ، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (1426هـ/2005م)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التّراث في مؤسّسة الرّسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسّسة الرّسالة للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط8.
- ابن قاسم، محمد القادري الحسنيّ، (1424هـ/2004م)، فهرسة محمد بن قاسم القادري المسمّاة إتحاف أهل الدّراية بما لي من الأسانيد والرّواية، تحقيق محمد بن عزوز، بيروت، مركز التّراث الثقافيّ المغربيّ، الدّار البيضاء، ودار ابن حزم، ط1.
- القاسمي، عبد المنعم الحسنيّ، (1427هـ)، أعلام التّصوّف في الجزائر، بوسعادة، الجزائر، دار الخليل للنّشر والتّوزيع، ط1.
- القباح، محمد بن العباس، (1347هـ/1929م)، الأدب العربيّ بالمغرب الأقصى، الرّباط، المكتبة المغربيّة، ط1.
- ابن قنفذ، القسنطينيّ، (1403هـ/1983م)، الوفيات، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط4.
- الكانونيّ، محمد بن أحمد العبديّ، (2004م)، جواهر الكمال في تراجم الرّجال، تحقيق علّال ركوك والرّحالي الرّضواني ومحمد السّعيديّ، الرّباط، جمعيّة البحث والتّوثيق والنّشر، ط1.
- الكتّاني، جعفر بن إدريس، الشّرب المحضّر والسّر المنتظر من معين أهل القرن الثّالث عشر، تحقيق محمد حمزة بن علي الكتّاني.
- الكتّاني، جعفر بن إدريس، (1425هـ/2004م)، فهرسة جعفر بن إدريس الكتّاني المسمّاة إعلام أئمة الأعلام وأسائدها بما لنا من المرويّات وأسائدها، تحقيق محمد بن عزوز، بيروت، مركز التّراث الثقافيّ المغربيّ، الدّار البيضاء، ودار ابن حزم، ط1.

- الكتّاني، عبد الكبير بن هاشم، (1422هـ/2002م)، زهر الآس في بيوتات أهل فاس، ويليه تحفة الأكياس ومفاكهة الجُلاس فيما غفل عنه صاحب زهر الآس في بيوتات أهل فاس: محمّد عبد الكبير بن هاشم الكتّاني، الدّار البيضاء، المملكة المغربية، منشورات مطبعة النّجاح الجديدة، ط1.
- الكتّاني، محمّد بن جعفر، (2005م)، الإجازة الأيوبية في ذكر مشيخة العلم والأسانيد إلى الطّرق الصّوفية (ضمن مجموع)، جمع وعناية أسامة بن محمّد النّاصر الكتّاني والزّمزمي بن محمّد المنتصر الكتّاني، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ط1.
- الكتّاني، محمّد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصّالحاء بفاس، تحقيق: محمّد حمزة بن علي الكتّاني.
- الكتّاني، محمّد عبد الحيّ، (1982م)، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط2.
- ابن محمّد الطّاهر، عبد الكبير عبد الحفيظ الفاسي، (1424هـ/2003م)، معجم الشّيوخ المسمّى رياض الجنة أو المدهش المطرب، تحقيق عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1.
- محفوظ، محمّد، (1994م)، تراجم المؤلّفين التونسيّين، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ ط2.
- مخلوف، محمّد بن محمّد، (1424هـ/2003م)، شجرة الثّور الزّكية في طبقات المالكية، تحقيق عبد المجيد خيالي، لبنان، دار الكتب العلميّة، ط1.
- ابن مريم، المليتيّ المديونيّ التلمساني، (2013م)، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، تحقيق عبد القادر بوباوية، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- ابن مسلم، سلّمة العوّتيّ الضّحاري، (1420هـ/1999م)، الإبانة في اللّغة العربيّة، تحقيق عبد الكريم خليفة وآخريّن، سلطنة عُمان، وزارة الثّراث القومي والثقافة، ط1.
- المشرفي، محمّد العربي، (2012م)، اليواقيت الثّمينة الوهاجة في التعريف بسيدي محمّد بن علي مولى وهاجة، دراسة وتحقيق حمدادو بن عمر والعربي بوعمامة، بيروت، كُتاب ناشرون، ط1.
- المشرفي، محمّد بن محمّد بن مصطفى، (2005م)، الحلل البهية في ملوك الدّولة العلوية وعدّ بعض مفاخرها غير المتناهية، دراسة وتحقيق إدريس بوهليلة، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1.
- المكّي، أحمد أديب، (1312هـ)، رسالة بلوغ الأمان في مناقب الشّيخ سيدي أحمد التّجاني، تونس، مطبعة الدّولة التّونسيّة، ط1.
- بن منصور، عبد الوهاب، (1399هـ/1979م)، أعلام المغرب العربي، الرّباط، المطبعة الملكيّة.
- ميارّة، محمّد بن أحمد الفاسي، (1429هـ/2008م)، الدّر الثّمين والمورد المعين (شرح المرشد المعين على الصّوريّ من علوم الدّين)، تحقيق عبد الله المنشاوي، القاهرة، دار الحديث.
- النّاصري، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر النّاصري ومحمّد النّاصري، الدّار البيضاء، دار الكتاب.
- النّوي، يحيى بن شرف محيي الدّين، تهذيب الأسماء واللّغات، نشر وتصحيح وتعليق شركة العلماء بمساعدة إدارة الطّباعة المنيريّة، بيروت، تصوير دار الكتب العلميّة.
- نويهض، عادل، (1400هـ/1980م)، معجم أعلام الجزائر، بيروت، مؤسّسة نويهض الثقافيّة للتّأليف والترجمة

والتشر، ط2.

• هلايلي، حنفي، (1429هـ/2008م)، أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، عين مليلة، الجزائر، دار الهدى، ط1.

• هيئة الموسوعة الفقهية الكويتية، (1404-1427هـ)، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ودار السلاسل، ط2.

ثالثاً- المواقع الإلكترونية:

• موقع مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف المغربية، <http://www.habous.gov.ma>.

• موقع موسوعة الفتاوى، <http://www.fatawa.com>.

• موقع ملتقى أهل الحديث، <https://www.ahlalhdeth.com>.

• موقع قبائل المغرب، <http://tribus-maroc.blogspot.com>.

14. الهوامش والإحالات:

(1) النوري، يحيى بن شرف محيي الدين، تهذيب الأسماء واللغات، نشر وتصحيح وتعليق شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، تصوير دار الكتب العلمية، 11/1.

(2) الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير، المظاهر السامية في النسبة الشريفة الكتانية (مخطوط)، مؤسسه الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، و5.

(3) هو السلطان الرابع عشر من سلاطين الدولة العلوية بالمغرب الأقصى، عُرف بالشهامة والشجاعة، ومحبة العلم والعلماء، حَكَمَ في الفترة ما بين (1238 و1276هـ/1822 و1859م). ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، (1417هـ/1997م)، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والزابع، تحقيق محمد حجّج، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 217/1؛ حركات، إبراهيم، (1415هـ/1994م)، المغرب عبر التاريخ، الدار البيضاء، المملكة المغربية، دار الزشاد الحديثة، ط2، 176-174/3.

(4) سعدي، عثمان، (2011م)، الجزائر في التاريخ، الجزائر، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، ص422؛ هلايلي، حنفي، (1429هـ/2008م)، أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، عين مليلة، الجزائر، دار الهدى، ط1، ص10-12.

(5) الكراغلة هم الأطفال الذين يُولدون نتيجة الزواج بين العرب والأتراك. خوجة، حمدان بن عثمان، (2006م)، المرأة، تعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، الجزائر، منشورات ANEP، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرعاية، ص63.

(6) سعيدوني، ناصر الدين، وبوعبدلي المهدي، (1984م)، الجزائر في التاريخ- العهد التركي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص40-42.

(7) المرجع نفسه، ص22-24.

(8) سعدي، الجزائر في التاريخ، مرجع سابق، ص422.

(9) حنفي هلايلي، أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، مرجع سابق، ص18-20.

(10) سعد الله، أبو القاسم، (1998م)، تاريخ الجزائر الثقافي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 227/1؛ سعدي، الجزائر في التاريخ، مرجع سابق، ص423.

(11) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 273/1.

(12) سعدي، الجزائر في التاريخ، مرجع سابق، ص424.

(13) هلايلي، أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، مرجع سابق، ص9-11.

- (14) حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، 174/3-176.
- (15) الكتّاني، محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق محمد حمزة بن علي الكتّاني، 292/1؛ الحفناوي، محمد، (1324هـ/1906م)، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، 107/2؛ مخلوف، محمد بن محمد، (1424هـ/2003م)، شجرة الثور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق عبد المجيد خيالي، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 572/1.
- (16) الدار كائنة بسويقة ابن صافي، والرسم مؤرخ في شعبان 1263هـ. الكتّاني، عبد الكبير بن هاشم، (1422هـ/2002م)، زهر الأس في بيوتات أهل فاس، ويليه تحفة الأكياس ومفاكهة الجلّاس فيما غفل عنه صاحب زهر الأس في بيوتات أهل فاس: محمد بن عبد الكبير بن هاشم الكتّاني، الدار البيضاء، المملكة المغربية، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 347/2.
- (17) المصدر نفسه، 347/2.
- (18) ابن إبراهيم، العباس السملالي، (1413هـ/1993م)، الإعلام بمن حلّ مراكز وأغمات من الأعلام، مراجعة عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، المطبعة الملكية، ط2، 126/7.
- (19) الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، 107/2؛ مخلوف، شجرة الثور الزكية، مصدر سابق، 572/1.
- (20) سكيّج، أحمد بن الحاج العياشي، (1381هـ/1961م)، كشف الحجاب عمّن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، ص440.
- (21) الزقاي، محمد بن موسى التلمساني، (2011م)، إتمام الوطر في التعريف بمن اشتهر في أوائل القرن الثالث عشر (ضمن مجموع)، تحقيق محي قندوز، بوسعادة، الجزائر، دار كردادة للنشر والتوزيع، طبعة خاصة، ص128.
- (22) وقد التبس هذا الأمر على بعض الفضلاء، منهم صاحب فهرست معلمة التراث الجزائري. ضيف، بشير بن أبي بكر بن البشير بن عمر الجزائري، (2007م)، فهرست معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث، الجزائر، منشورات ثالة، ص370-386.
- (23) القباج، محمد بن العباس، (1347هـ/1929م)، الأدب العربي بالمغرب الأقصى، الرباط، المكتبة المغربية، ط1، 489/1.
- (24) الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك وبهامشه حاشية أحمد الضاوي، تحقيق مصطفى كمال وصفي، القاهرة، دار المعارف، 132/4.
- (25) الشباني، أحمد الإدريسي، (1408هـ/1987م)، مصابيح البشرية في أبناء خير البرية، ط1، ص110-234.
- (26) محمد زلماضي المزالي، (2019م)، الشرفاء الأدارسة الداوديون، موقع قبائل المغرب، <http://tribus-maroc.blogspot.com>
- (27) الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، 39/2؛ الزقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص129؛ القاسمي، عبد المنعم الحسني، (1427هـ)، أعلام التصوف في الجزائر، بوسعادة، الجزائر، دار الخليل للنشر والتوزيع، ط1، ص107.
- (28) عنوان مؤلفه: "أنس الجليس في جلو الحناديس عن سينية ابن باديس"، وهو يتناول شرحاً لقصيدة السينية لابن باديس التي تضمّت الإشادة بالأولياء والإشارة إلى كراماتهم، حققه الميسوم فضة، في رسالته للمجستير، بكلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر 2، سنة 2004م.
- (29) ابن باديس: هو الفقيه القاضي المحدث أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس القسنطيني، تولى قضاء الجماعة بتونس، وقسنطينة كانت تابعة للبلاد التونسية في العصر الحفصي، توفي سنة 787هـ/1385م. ابن قنفذ، القسنطيني، (1403هـ/1983م)، الوفيات، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط4، ص376؛ محفوظ، محمد، (1994م)، تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، 72/1.

- (30) عنوان مؤلفه: "الوردة في شرح البردة"، قام بتحقيقه نصر الدين براشيش، في رسالته للماجستير، بكلية اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، سنة 2003م.
- (31) الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، 39/2، 40؛ ابن مريم، المليتي المديونني التلمساني، (2013م)، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، تحقيق عبد القادر بوباية، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 69 وما بعدها؛ التنبكتي، أحمد بابا، (2000م)، نيل الابتهاج بتطريز الدياج، عناية عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس، ليبيا، دار الكاتب، ط2، ص136؛ مخلوف، شجرة الثور الزكية، مصدر سابق، 400/1.
- (32) الكتاني، تحفة الأكياس، مصدر سابق، 346/2.
- (33) المصدر نفسه، 347/2.
- (34) الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص334.
- (35) المرجع نفسه، ص110 - 233.
- (36) المرجع نفسه، ص334.
- (37) المرجع نفسه، ص334، 335.
- (38) الزقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص131، 132.
- (39) البلغيثيون: من الأشراف العلويين، ينسبون إلى جدّهم عبد الواحد، المكتى بأبي الغيث. الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص92.
- (40) الكتاني، تحفة الأكياس، مصدر سابق، 347/2.
- (41) الكتاني، زهر الآس، مصدر سابق، 246/1؛ سُكَيْرج، أحمد بن الحاج العياشي، قدم الزسوخ فيما لمؤلفه من الشيوخ، دراسة وتحقيق محمّد الراضي كنون الحسني الإدريسي، الزباط، الملكة المغربية، دار الأمان للنشر والتوزيع، ص226؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111.
- (42) الكتاني، زهر الآس، مصدر سابق، 246/1.
- (43) سُكَيْرج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص440.
- (44) سُكَيْرج، قدم الزسوخ، مصدر سابق، ص207.
- (45) من خلال كلام الحسن بن بناصر يظهر أنّ الوثيقة السابقة التي نقلها محمّد الكتاني قد رتبت أبناء الحاج الداودي التلمساني من زوجه خيرة بنت البلغيثي التلمساني من أكبرهم سنّاً إلى أصغرهم، فيكون عبد السلام هو أكبر الأبناء، ثمّ عبد الرحمن، ثمّ إدريس، ثمّ الحبيب، وأخيراً بناصر.
- (46) القباچ، الأدب العربي بالمغرب الأقصى، مرجع سابق، 489/2.
- (47) عبد السلام بن عبد القادر بن سودة، (1418هـ/1987م)، دليل مؤرّخ المغرب الأقصى، بيروت، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع ط1، ص272.
- (48) ابن الحاج، محمّد بن الفاطمي السلمي، (1412هـ/1992م)، إسعاف الإخوان الزاغبين بتراجم ثلّة من علماء المغرب المعاصرين، الدار البيضاء، المملكة المغربية، مطبعة النّجاح الجديدة، ط1، ص439.
- (49) انخرط بعد مهنة التدريس في سلك القضاء الشرعي، فعين قاضياً بقبيلة بني زروال، وعلى قضائها توفي. ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 512/2؛ ابن الحاج، إسعاف الإخوان، مصدر سابق، ص439.
- (50) قال عبد السلام بن سودة: «يقع في مجلّد، كان أطلعني رحمه الله على بعضه». ابن سودة، دليل مؤرّخ المغرب الأقصى، مصدر سابق، ص272.
- (51) الكتاني، زهر الآس، مصدر سابق، 246/1؛ ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 512/2؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111؛ ابن الحاج، إسعاف الإخوان، مصدر سابق، ص439.

- (52) وانتقال كفالته إلى أحد أبناء عمومته فيه دلالة أن أعمامه قد ماتوا، ولم يبقَ منهم أحد، وكان آخرهم الحبيب.
- (53) القباج، الأدب العربي بالمغرب الأقصى، مرجع سابق، 2/489، 490.
- (54) المرجع نفسه، 2/490، 491.
- (55) ابن الحاج، إسعاف الإخوان، مصدر سابق، ص439؛ القباج، الأدب العربي بالمغرب الأقصى، مرجع سابق، 2/491، 492.
- (56) الحاج، إسعاف الإخوان، مصدر سابق، ص 439.
- (57) الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111.
- (58) المرجع نفسه، ص111.
- (59) الحاج، إسعاف الإخوان، مصدر سابق، ص439.
- (60) الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111.
- (61) الكتّاني، زهر الآس، مصدر سابق، 1/246؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111، 112.
- (62) الكتّاني، زهر الآس، مصدر سابق، 1/246.
- (63) الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص112.
- (64) ابن مريم، البستان، مصدر سابق، ص455.
- (65) المصدر نفسه، ص455.
- (66) المصدر نفسه، ص203.
- (67) الزّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص72؛ نويهض، عادل، (1400هـ/1980م)، معجم أعلام الجزائر، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط2، ص78.
- (68) وهو مخطوط بالخزانة الحسنية بالمغرب، تحت الأرقام الآتية: 167-1811-6216-9472-9962-10235. تكلم عنه أبو القاسم سعد الله بقوله: «اطلعنا نحن على نسخة من هذه الحاشية بخط مؤلفها، وهو خطٌ جيدٌ وجميلٌ»، وأوضح دوافع تأليف الحاشية، ومنهج مصنفها فيها. سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 2/69، 70.
- (69) هواري جلول، (2019)، موقع ملتقى أهل الحديث، <https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=30927>.
- (70) الزّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص120-124.
- (71) التازي، إدريس عبد الهادي، الابتسام عن دولة ابن هشام أو ديوان العبر في أخبار أهل الثالث عشر (مخطوط)، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، و157؛ ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 1/188؛ الكتّاني، جعفر بن إدريس، (1425هـ/2004م)، فهرسة جعفر بن إدريس الكتّاني المسماة إعلام أئمة الأعلام وأسائدها بما لنا من المرويات وأسائدها، تحقيق محمد بن عزوز، بيروت، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ودار ابن حزم، ط1، ص176، 177.
- (72) هو باي وهران، وحاكم بايلك الغرب ضمن أيلة الجزائر في العهد العثماني، امتد حكمه بين سنتي 1827 و1831م. وفي المخطوط باي حسين.
- (73) هناك تفسير لأسباب هذه الجفاوة، وهو ما أورده الزّقاي التلمساني أن ابن سعد قد جُمع له بين القضاء والنظر في الأحباس، فأسرف في استنفاك غلتها، ثم لما وُجّهت إليه المطالبة، ودُعِيَ إلى المحاسبة، رأى أن لا ملجأ له إلا الفرار، فكانت الوجهة فاس. الزّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص118.
- (74) نسبة إلى مدينة تازة المغربية، تبعد عن مدينة فاس بـ120 كلم، وعن العاصمة الرباط بـ320 كلم.
- (75) الصويرة بلدة مغربية مطلة على المحيط الأطلسي، تبعد عن الرباط بـ441 كلم.
- (76) التازي، الابتسام عن دولة ابن هشام، مصدر سابق، ورقة 157؛ ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 1/188؛

- الكتّاني، الفهرسة، مصدر سابق، ص 176، 177.
- (77) التّازي، الابتسام عن دولة ابن هشام، مصدر سابق، ورقة 157.
- (78) الرّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص 131.
- (79) ابن محمّد الطّاهر، عبد الكبير عبد الحفيظ الفاسي، (1424هـ/2003م)، معجم الشّيوخ المسمّى رياض الجنّة أو المدهش المطرب، تحقيق عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط 1، ص 52.
- (80) المصدر نفسه، ص 52، 53. وترجم له عبد السّلام بن سودة، وذكر أن اسمه أحمد بدلاً من محمّد، ولعلّه سهو أو سبق قلم أو خطأ مطبعي كما ذكر محقّق معجم الشّيوخ. ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 704/2.
- (81) الرّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص 128.
- (82) ابن خلدون، عبد الرّحمن، (1408هـ/1988م)، تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر)، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط 2، 745/1.
- (83) سُكّيرج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 441.
- (84) الكتّاني، جعفر بن إدريس، الشّرب المحضّر والسّر المتّظر من معين أهل القرن الثالث عشر، تحقيق محمّد حمزة بن علي الكتّاني، ص 77؛ الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2؛ الشباني، مصابيح البشريّة، مصدر سابق، ص 110.
- (85) أي مختصر خليل في الفقه المالكيّ.
- (86) سُكّيرج، أحمد بن الحاج العياشي، رفع الرّقاب بعد كشف الحجاب عمّن تلاقى مع الشّيخ التّجاني من الأصحاب، تطوان، المغرب، المطبعة المهدية، 21/2.
- (87) حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، 128/3.
- (88) النّاصري، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر النّاصري ومحمّد النّاصري، الدّار البيضاء، دار الكتاب، 67/3.
- (89) سُكّيرج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 441.
- (90) توفّي أحمد التّجاني يوم الخميس 17 شوال 1230هـ/1815م. وقيل 15 شوال، وقيل 14 شوال من العام نفسه. البيطار، عبد الرّزاق بن حسن الميداني الدمشقي، (1413هـ/1993م)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق محمّد بهجة البيطار، بيروت، دار صادر، ط 2، ص 303؛ الإكراري، محمّد بن أحمد، (1998م)، روضة الأفنان في وفيات الأعيان وأخبار العين وتخطيط ما فيها من عجائب البنيان، تحقيق حمدي أنوش، أكادير، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة ابن زهر، ط 1، ص 326؛ المكي، أحمد أديب، (1312هـ)، رسالة بلوغ الأمان في مناقب الشّيخ سيدي أحمد التّجاني، تونس، مطبعة الدّولة التّونسيّة، ط 1، ص 3.
- (91) سُكّيرج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 441؛ الكتّاني، الشّرب المحضّر، مصدر سابق، ص 77؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2.
- (92) الرّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص 129-130؛ الكتّاني، الشّرب المحضّر، مصدر سابق، ص 77؛ الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2؛ الشباني، مصابيح البشريّة، مصدر سابق، ص 110.
- (93) القباج، الأدب العربيّ بالمغرب الأقصى، مرجع سابق، 489/2.
- (94) وهو ضريح إدريس الأزهر ثاني الحكّام الأدارسة (ت: 213هـ/828م)، وعلى جنبات ضريحه تنتشر قبور بعض الشّرفاء الأدارسة.
- (95) الرّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص 131.

- (96) الكتّاني، الشّرب المحضّر، مصدر سابق، ص77؛ الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111.
- (97) سُكَيْرِج، رفع الثّقاب، مصدر سابق، 21/2.
- (98) الزّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص131.
- (99) الكتّاني، الشّرب المحضّر، مصدر سابق، ص77؛ الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص110.
- (100) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، 744/1، 745.
- (101) الكتّاني، الفهرسة، مصدر سابق، ص180.
- (102) الزّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص129، 130.
- (103) نويهض، معجم أعلام الجزائر، مصدر سابق، ص62.
- (104) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص440.
- (105) المصدر نفسه، ص151.
- (106) الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 545/2.
- (107) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص441.
- (108) يقصدُ أحمد التّجاني، مؤسس الطّريقة التّجانية.
- (109) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص440.
- (110) مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 520-524/1.
- (111) ينظر أخذ الحاجّ الداودي التلمساني عن الأمير الكبير في المصادر والمراجع الآتية: الكتّاني، الشّرب المحضّر، مصدر سابق، ص77؛ الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2؛ مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 572/1؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص110.
- (112) الأمير، محمّد، ثبت العلامة محمّد الأمير، إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية بوزارة الأوقاف الكويتية، برقم: م20233، مصوّر عن دار الكتب المصرية، 114 مصطلح تيمور، ل 2.
- (113) مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 520/1.
- (114) وهي حاشية على شرح مختصر السعد للعلامة سعد الدّين التّفنّازاني على متن التّليخيص، والكتاب مطبوع في أربعة أجزاء، وصادر عن دار الكتب العلميّة ببيروت، بتحقيق خليل إبراهيم خليل.
- (115) الزّقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص130.
- (116) الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2.
- (117) وزان: مدينة مغربية، تقع في الشّمال الغربيّ من المغرب، تبعُد عن الزّباط بـ 170 كلم، وعن فاس ومكناس بـ 134 كلم.
- (118) الكتّاني، محمّد عبد الحيّ، (1982م)، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيوخ والمسلسلات، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط2، 122/1؛ ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، ج1، ص232.
- (119) الوجادات 19، (2019)، موقع مجلّة دعوة الحقّ المغربيّة، <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq>.
- (120) الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 51-50/3؛ ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 229/1؛ مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 575/1.
- (121) الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 51/3؛ مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 575/1.
- (122) ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 252/1.
- (123) ابن قاسم، محمّد القادري الحسنيّ، (1424هـ/2004م)، فهرسة محمّد بن قاسم القادري المسماة إتحاف أهل الدّراية

- بما لي من الأسانيد والزواية، تحقيق محمد بن عزوز، بيروت، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ودار ابن حزم، ط1، ص80.
- (124) سُكَيْرِح، قدم الرّسوخ، مصدر سابق، ص224.
- (125) مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 579/1.
- (126) المصدر نفسه، 579/1.
- (127) الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 480/2.
- (128) المصدر نفسه، 252/2، 253.
- (129) المصدر نفسه، 253/2.
- (130) ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 288/1، 289.
- (131) إدريس، مولاي الفضيلي، (1420هـ/1999م)، الدّر البهية والجواهر النبوية، مراجعة ومقابلة أحمد بن المهدي العلوي ومصطفى بن أحمد العلوي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 351، 350/2.
- (132) الكتّاني، محمّد بن جعفر، (2005م)، الإجازة الأيوبية في ذكر مشيخة العلم والأسانيد إلى الطّرق الصّوفية (ضمن مجموع)، جمع وعناية أسامة بن محمّد الناصر الكتّاني والزّمزمي بن محمّد المنتصر الكتّاني، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ط1، ص35.
- (133) العباس السّملالي، الإعلام بمن حلّ مراكش، مصدر سابق، 54/7.
- (134) سُكَيْرِح، رفع الثّقاب، مصدر سابق، 21/2.
- (135) ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 306/1، 307؛ مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 612/1.
- (136) العباس السّملالي، الإعلام بمن حلّ مراكش، مصدر سابق، 360/7؛ الكتّاني، فهرس الفهارس، مصدر سابق، 1114/2؛ مخلوف، شجرة الثّور الزّكية، مصدر سابق، 649/1، 660.
- (137) الكتّاني، فهرس الفهارس، مصدر سابق، 785/2، 786؛ الكانوني، محمّد بن أحمد العبدوي، (2004م)، جواهر الكمال في تراجم الرّجال، تحقيق علّال ركوك والرّحالي الرّضواني ومحمّد السّعيد، الرّباط، جمعيّة البحث والتوثيق والنشر، ط1، 57/2.
- (138) الكتّاني، فهرس الفهارس، مصدر سابق، 785/2.
- (139) محمّد الكانوني، جواهر الكمال، مصدر سابق، 57/2.
- (140) العباس السّملالي، الإعلام بمن حلّ مراكش، مصدر سابق، 191/1؛ ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 323/1.
- (141) المشرفي، محمّد العربي، (2012م)، اليواقيت الثّمينة الوهاجة في التعريف بسيد محمد بن علي مولى وهاجة، دراسة وتحقيق حمدادو بن عمر العربي بوعمامة، بيروت، كتّاب ناشرون، ط1، ص19؛ بن منصور، عبد الوهاب، (1399هـ/1979م)، أعلام المغرب العربي، الرّباط، المطبعة الملكيّة، 171/1.
- (142) عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ، مصدر سابق، 182/2.
- (143) بوجندار، محمّد، (1407هـ/1987م)، الاغتباط بتراجم أعلام الرّباط، تحقيق عبد الكريم كريم، الرّباط، ص421.
- (144) ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 323/1؛ شرف، عبد الحقّ، (1427-1428هـ/2006-2007م)، العربي بن علي بن عبد القادر المشرفي (ت 1895) حياته وآثاره، رسالة ماجستير من كليّة العلوم الإنسانيّة والحضارة الإسلاميّة، جامعة وهران، الجزائر، ص55-59.
- (145) عبد الحقّ شرف، المشرفي حياته وآثاره، مرجع سابق، ص68. والكتاب لا يزال مخطوطاً، ولم يتسنّ لي الاطلاع عليه.
- (146) ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 329/1؛ الزّهوني، أحمد، (1427هـ/2006م)، عمدة الزّواين في تاريخ تطاوين، تحقيق جعفر ابن الحاج السّلّمي، تطوان، المغرب، جمعية تطوان أسمير، 159-161؛ داود، محمّد، (1431هـ/2010م)،

- تاريخ تطوان، مراجعة حسناء محمد داود، تطوان، المغرب، مطبعة الخليج العربي، ط1، 79/12.
- (147) الزهوني، عمدة الزاوين، مصدر سابق، 6/160؛ داود، تاريخ تطوان، مصدر سابق، 79/1.
- (148) السملالي، الإعلام بمن حلّ مراكش، مصدر سابق، 7/119-124.
- (149) المصدر نفسه، 7/126.
- (150) المصدر نفسه، 7/126.
- (151) ابن زيدان، عبد الرحمن بن محمد السجلماسي، (1429هـ/2008م)، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 5/602، 603؛ ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 1/349.
- (152) ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، مصدر سابق، 5/602.
- (153) الكتاني، الإجازة الأيوبية، مصدر سابق، ص23؛ الحجوجي، محمد بن محمد، (1439هـ)، فتح الملك العلام في تراجم بعض علماء الطريقة التجانية الأعلام، تحقيق أنور ترفاس، بيروت، دار الكتب العلمية، ص202، 203؛ عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ، مصدر سابق، 2/209.
- (154) سُكَّيرج، قدم الرّسوخ، مصدر سابق، ص420.
- (155) الحجوجي، محمد بن محمد، (2009م)، اليواقيت الغالية في الأسانيد العالية (مطبوع مع المنح الوهية على تلخيص الشّماثل المحمّدية للمؤلف)، تصحيح محمد حجوجي وعبد الإله بوشامة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ص388.
- (156) الحجوجي، فتح الملك العلام، مصدر سابق، ص202.
- (157) الكتاني، الإجازة الأيوبية، مصدر سابق، ص23.
- (158) ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 1/365.
- (159) الكتاني، الشّرب المحضّر، مصدر سابق، ص77.
- (160) الكتاني، الفهرسة، مصدر سابق، ص180.
- (161) ابن عبد الوهاب، عبد الستار البكري، (1430هـ/2009م)، فيض الملك الوهاب المتعالي بأبناء أوائل القرن الثالث عشر والتّوالي، دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكة المكرمة، مكتبة الأسد، ط2، 1/358.
- (162) المصدر نفسه، ص222، 227.
- (163) سُكَّيرج، قدم الرّسوخ، مصدر سابق، ص222-224.
- (164) عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ، مصدر سابق، 2/156، 157.
- (165) المصدر نفسه، 2/156؛ سُكَّيرج، قدم الرّسوخ، مصدر سابق، ص290.
- (166) الفضيلي، الدرر البهية والجواهر النبوية، مصدر سابق، ص163، 164.
- (167) ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، (1417هـ/1997م)، سلّ النّصال للنّضال بالأشياخ وأهل الكمال فهرس الشيوخ، تحقيق محمد حجّج، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، ص32، 33؛ عبد السلام بن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 2/437.
- (168) الزُّكاري، أحمد بن محمد ابن خياط الحسني، (1426هـ/2005م)، الفهرسة الكبرى والصغرى، تحقيق محمد بن عزوز، الدّار البيضاء وبيروت، مركز التراث الثقافي المغربي ودار ابن حزم، ط1، ص124.
- (169) عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ، مصدر سابق، 1/100.
- (170) الحجوجي، كنز اليواقيت الغالية، مصدر سابق، ص389.
- (171) ابن سودة، سلّ النّصال، مصدر سابق، ص32.
- (172) الزُّكاري، الفهرسة الكبرى والصغرى، مصدر سابق، ص120-124.
- (173) المصدر نفسه، ص120.

- (174) الكُنَيْفُ: تصغيرُ الكِنْفِ، والكِنْفُ: وعاءٌ يضعُ فيه الصَّائِغُ أَدَاتَهُ، وعِبارةٌ "كُنَيْفٌ مُلَوَّى عِلْمًا" أصلها من قول عمر بن الخطَّابِ لعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، أراد أنَّه وعاءٌ للعلوم بمنزلة الوعاء الذي يضع فيه الرَّجُلُ أَدَاتَهُ، وتصغيرُه على جهة المدح له. الأزهرى، محمَّد بن أحمد، (2001م)، تهذيب اللُّغة، تحقيق محمَّد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 10/152؛ ابن مسلم، سلْمَةُ العَوْتِي الصُّحَارِي، (1420هـ/1999م)، الإبانة في اللُّغة العربيَّة، تحقيق عبد الكريم خليفة وآخرون، سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 4/149.
- (175) الزَّقَاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص130.
- (176) المصدر نفسه، ص128.
- (177) الكَتَّانِي، زهر الآس، مصدر سابق، 1/246.
- (178) سُكَيْتِرَج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص441؛ الكَتَّانِي، زهر الآس، مصدر سابق، 1/246؛ الكَتَّانِي، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 1/292؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، 2/107؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111.
- (179) القباح، الأدب العربي بالمغرب الأقصى، مرجع سابق، 2/489.
- (180) هو عبد الهادي بن عبد الله بن التهامي العلوي اليوسفي الحسني المدغري، قاضي الجماعة بحضرة فاس ومفتيها، كان علامةً مشاركاً حجةً حافظاً مدرِّساً محضلاً، له شرح على تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول لابن الدَّيْبِ الشَّيْبَانِي، وله شرح على جمع الجوامع؛ وله تأليف في ترجمة شيخ شيوخه أحمد بن عبد العزيز الهلالي، تولى القضاء مرَّتين، الأولى من 1238هـ/1823م إلى 1247هـ/1831م، والثانية من 1250هـ/1834م إلى وفاته عام 1272هـ/1856م.
- الكَتَّانِي، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 1/122، 123: ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 1/156 - 208.
- (181) الزَّقَاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص131.
- (182) المصدر نفسه، ص130.
- (183) المصدر نفسه، ص131.
- (184) المصدر نفسه، ص131.
- (185) الناصري، الاستقصا، مصدر سابق، 3/26-27؛ المشرفي، محمَّد بن محمَّد بن مصطفى، (2005م)، الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعِدَّ بعض مفاخرها غير المتناهية، دراسة وتحقيق إدريس بوهليلة، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2/72؛ حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، 3/188.
- (186) ابن تقي الدِّين، عبد الوهاب تاج الدِّين الشُّبْكِي، (1413هـ)، طبقات الشَّافعية الكبرى، تحقيق محمود محمَّد الطناحي وعبد الفتاح محمَّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، ص2.
- (187) ابن عاشر، عبد الواحد، متن ابن عاشر المسمَّى المرشد المعين على الصُّروري من علوم الدِّين، مصر، مكتبة القاهرة، ص2.
- (188) السَّمَلَانِي، الإعلام بمن حلَّ مراکش، مصدر سابق، 7/126.
- (189) يقول محمَّد سعيد الغازي محقق شرح صغرى السنوسي: «ومن تراث الأمة الإسلامية الذي اهتمَّ ببيان عقيدة الأشاعرة كتاب "أمِّ البراهين" للعلامة أبي عبد الله محمَّد السنوسي». السَّعِيدِي، محمَّد بن بلقاسم بن ناصر الثوري الفَجَّيجِي، (1432هـ/2011م)، شرح صغرى السنوسي، عناية محمَّد سعيد الغازي، بيروت، دار ابن حزم، ط1، ص7.
- (190) مِيَّارة، محمَّد بن أحمد الفاسي، (1429هـ/2008م)، الدر الثمين والمورد المعين (شرح المرشد المعين على الصُّروري من علوم الدِّين)، تحقيق عبد الله المنشاوي، القاهرة، دار الحديث، ص19.
- (191) ابن عبد العزيز، عبد الله البكري الأندلسي، (1992م)، المسالك والممالك، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2/746.
- (192) عبد الهادي التازي، المذهب المالكي كشعار من شعارات الدولة المغربية. ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، وزارة

- الأوقاف والشؤون الإسلامية (المملكة المغربية)، 94/1.
- (193) سُكَيْرِج، رفع الثَّقَاب، مصدر سابق، 21/2.
- (194) السَّمَالِي، الإعلام بمن حلّ مراكش، مصدر سابق، 126/7؛ ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، مصدر سابق، 602/5.
- (195) وهذا خلافاً لما ذكره الزَّقَاي، أنه لم يكن لأحد ممّن ترجم لهم تأليف، منهم الحاجّ الداودي التلمساني. الزَّقَاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص 132.
- (196) الكَتَانِي، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، 107/2.
- (197) ابن سودة، إتحاف المطالع، مصدر سابق، 203/1.
- (198) نويهض، معجم أعلام الجزائر، مصدر سابق، ص 118.
- (199) الكَتَانِي، الفهرسة، مصدر سابق، ص 180، 181؛ الكَتَانِي، الشَّرب المحض، مصدر سابق، ص 77؛ الكَتَانِي، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ ابن الحسين، محمّد الفاطمي الصَّقْلِي، (1422هـ/2001م)، وفيات الصَّقْلِي (ذكر من اشتهر أمره وانتشر ممّن بعد السِّتِّين من أهل القرن الثالث عشر)، تحقيق أحمد العراقي، فاس، المغرب، مطبعة أنفو برنت، ص 62؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، 107/2؛ مخلوف، شجرة الثور الزُّكِيَّة، مصدر سابق، 572/1.
- (200) تضمُّ القصيدة 160 بيتاً، وهي من أشهر القصائد في مدح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ألفها شرف الدِّين أبو عبد الله محمّد بن سعيد البوصيري (ت: 696هـ/1296م).
- (201) تضمُّ القصيدة 435 بيتاً، وهي كذلك من أشهر القصائد في مدح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
- (202) نسب له أبو القاسم سعد الله حاشية في البلاغة عنوانها "فكُّ العاني من ريقة المغاني"، بينما نسبها عادل نويهض لمحمّد بن يوسف بن عيسى بن صالح أطفيش (1332هـ/1914م). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 166/8؛ نويهض، معجم أعلام الجزائر، مصدر سابق، ص 20.
- (203) وهي حاشية على السُّلَم للإمام الأَخْضَرِي في علم المنطق.
- (204) سُكَيْرِج، قدم الرِّسوخ، مصدر سابق، ص 227.
- (205) طاهر الجَبِيْب: أي طاهر القلب ليس فيه غشٌّ. الأزهرى، تهذيب اللُّغة، مصدر سابق، 146/4.
- (206) اللَّجَّاجُ: التماذي في الخصومة. الزُّبَيْدِي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق جماعة من المحققين، دار الهداية، 179/6.
- (207) المُجَّاجُ: الرِّيق ترميه من فيك. الزُّبَيْدِي، تاج العروس، المصدر نفسه، 200/6.
- (208) سَخْبَان: هو سَخْبَانُ بَنُ وائل (ت: 54هـ/674م)، أسلم زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يجتمع به، يضرب به المثل في البلاغة والفصاحة، يقال: "أخطبُ من سَخْبَان" و"أفصحُ من سَخْبَان"، كان إذا خطب يسيل عرفاً، ولا يُعيد كلمة، ولا يتوقف ولا يقعد حتّى يفرغ. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، (1415هـ/1995م)، تاريخ دمشق، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 143/20؛ الزُّرْكَلِي، خير الدِّين بن محمود الدمشقي، (2002م)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، 79/3.
- (209) الزَّقَاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص 129.
- (210) السَّمَطُ، محرّكة: بياض الرّأس يُخالطُ سَوَادَهُ. الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب، (1426هـ/2005م)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرّسالة، إشراف محمّد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرّسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 8، 674/1. ولعله يقصد أشمط الرّأس، صافي شيب اللّحية؛ لأنّ السَّمَط يختصُّ بالرّأس.
- (211) الزَّقَاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص 120.
- (212) المصدر نفسه، ص 120.

- (213) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 440.
- (214) والعدلان المبرزان هما: محمّد بن علال ابن سودة المرّي ومحمّد بن عبد الخالق ابن سليمان الغرناطيّ. الكتّاني، تحفة الأكياس، مصدر سابق، 347/2.
- (215) المصدر نفسه، 347/2.
- (216) الضّقلي، وفيات الضّقلي، مصدر سابق، ص 62.
- (217) الكتّاني، الفهرسة، مصدر سابق، ص 273.
- (218) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 440.
- (219) سُكَيْرِج، قدم الرّسوخ، مصدر سابق، ص 204.
- (220) المصدر نفسه، ص 222.
- (221) الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1.
- (222) الكتّاني، زهر الآس، مصدر سابق، 246/1.
- (223) بوجندار، الاعتباط بتراجم أعلام الرّباط، مصدر سابق، ص 421.
- (224) مخلوف، شجرة الثّور الرّكية، مصدر سابق، 572/1.
- (225) نويهض، معجم أعلام الجزائر، مصدر سابق، ص 118؛ بنعبد الله، عبد العزيز، (2001م)، معلمة التّصوّف الإسلاميّ، الرّباط، دار نشر المعرفة للنّشر والتّوزيع، ط 1، 173/2؛ خدّوسي رايح، وآخرين، (2014م)، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريّين، بئر التّوتة، الجزائر، منشورات الحضارة، 8/2.
- (226) الكتّاني، الفهرسة، مصدر سابق، ص 273.
- (227) بوجندار، الاعتباط بتراجم أعلام الرّباط، مصدر سابق، ص 421.
- (228) الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2.
- (229) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 440.
- (230) سُكَيْرِج، رفع الثّقاب، مصدر سابق، 21/2.
- (231) سُكَيْرِج، قدم الرّسوخ، مصدر سابق، ص 226.
- (232) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 441؛ سُكَيْرِج، قدم الرّسوخ، مصدر سابق، ص 226. والقصة مذكورة بنصّها في "بغية المستفيد" للتّجانيّ، و"الدّرة الخريدة" لمحمّد فتاح السّوسيّ عن بعض فقهاء تلمسان دون تسمية من وقعت له. السّائح، محمّد العربي الشّرقّي العمريّ التّجانيّ، (1426هـ/2005م)، بغية المستفيد لشرح منية المريد، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل، بيروت، دار الجيل، ط 2، ص 296، 297؛ السّوسيّ، محمّد بن عبد الواحد النّظيفيّ، (1404هـ/1984م)، الدّرة الخريدة شرح الياقوتة الفريدة، دار الفكر للطباعة والنّشر، ط الأخيرة، 65/1، 66.
- (233) ينظر حكم الاستغاثة بالخلق: هيئة الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، (1404-1427هـ)، الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة ودار السّلاسل، ط 2، 24/4 وما بعدها؛ الرّد على شبهات في العقيدة، (2019)، موقع موسوعة الفتاوى، <http://www.fatawa.com/view/14377>.
- (234) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 441.
- (235) ذكر أبو القاسم سعد الله وعادل نويهض أنّه توفيّ بتلمسان. سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافيّ، مصدر سابق، 44/7؛ عادل نويهض، مصدر سابق، ص 118. والضحّيح أنّ وفاته بفاس كما ذكر جلّ المترجمين له.
- (236) سُكَيْرِج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص 442؛ الكتّاني، سلوة الأنفاس، مصدر سابق، 292/1، 293؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، مصدر سابق، 107/2.
- (237) تأسّست الرّواية النّاصريّة على يد عمرو بن أحمد الأنصاريّ سنة 983هـ/1675م، وارتبطت بداية باسمه، أي "الرّواية

- الأنصارية"، وبعد تولي محمد بن ناصر الدرعي للزاوية استقر اسمها على اسم "الزاوية الأنصارية".
 (238) الكتاني، تحفة الأكياس، مصدر سابق، 2/347؛ حجّي، محمد، وآخرين، (1410هـ/1989م)، معلمة المغرب، مطابع سلا، 7390/22.
- (239) ينظر وفاته ومدفنه في تحفة الأكياس لمحمد بن عبد الكبير الكتاني، مصدر سابق، ج2، ص347؛ الزقاي، إتمام الوطر، مصدر سابق، ص131؛ سُكَّيرج، كشف الحجاب، مصدر سابق، ص441، 442؛ الكتاني، الشرب المحضر، مصدر سابق، ص77؛ الشباني، مصابيح البشرية، مصدر سابق، ص111.
- (240) محمد حجّي وآخرين، معلمة المغرب، مرجع سابق، 7390/22.

التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب

أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي (ت: 1187هـ) أنموذجاً

*Scientific Communication between Djerba and Oued Mizab
Abu Ya`qub Yusuf bin Muhammad Al-Musabi
(T: 1187 AH) as a model*

أ.د/ محمد حدبون
قسم العلوم الإسلامية، جامعة غرداية، (الجزائر)
makakou2@yahoo.fr

ط.د/ عمر دجال*
قسم العلوم الإسلامية، جامعة غرداية، (الجزائر)
omar.dedjel@univ-ghardaia.dz

تاريخ الاستلام: 2021/05/01 تاريخ القبول: 2021/09/21 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: تكشف المصادر والدراسات عن علاقات وثيقة بين مختلف مواطن الإباضية، حيث تعود بدايتها بين جربة ووادي مزاب إلى عهد مؤسس الحلقة أبي عبد الله الفرستائي والتي اتخذت شكل هجرات العائلات بين الجانبين وانتقال العلماء ورحلات الطلبة العلمية والإفادة من كتب نفوسة وجربة، وتبادل الزيارات والمراسلات.

ويعدُّ أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي نزيل جربة أحد علماء الإباضية في القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجري، حيث ولد بمليكة (وادي مزاب)، ثم استقر مع عائلته بجربة، وأسهم في حركتها العلمية بالتدريس والتأليف، كما كان له حضور اجتماعي لافت، فقد انتهت إليه مشيخة حلقة العزابة. وتولى مهمة مفتي جربة ورئيس مجالس الحكم فيها.

الكلمات المفتاحية: التواصل العلمي؛ جربة؛ وادي مزاب؛ أبو يعقوب يوسف المصعبي.

Abstract : Sources and studies reveal close relations between the various citizens of Ibadism. These relations between Djerba and the Mzab Valley dates back to the era of the founder of the circle, Abu Abdullah Al-Farsaitai, in the form of family migrations between the two sides, the movement of scholars, scientific trips of students, benefit from Nefusa and Djerba books, and the exchange of visits and correspondences. Abu Ya`qub Yusuf bin Muhammad al-Musabi, a resident of Djerba, was one of the Ibadite scholars in the eleventh and twelfth century AH. He was born in Malika (Wadi Mizab). Then, he settled with his family in Djerba, and contributed to its scientific movement by teaching and writing, as he had a remarkable social presence. To him the sheikhdom of the Azzaba circle to assume the role of the Mufti of Djerba and the head of its governing councils..

Keywords: Scientific communication; Djerba; M'zab; Abu Ya`qub Yusuf Al-Musabi.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد الصادق الأمين. أقام الله ﷻ الكونَ على سنن مطردة لا تتخلف، وكثير منها ينسحب على حياة البشر أفراداً وأمماً. ومن هذه السنن: سنة القوة والضعف التي فطر الله الناس عليها يقول تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم:54]. ولم يشذ عن هذا القانون مختلف مواطن الإباضية، حيث تجدها في فترات زمنية عامرة بالعلماء، مزدهرة بالمدارس والمساجد، وقد تضعف في فترات زمنية أخرى، فيشيع الجهل، وتكثر الفتن، ويتراجع المدد العلمي، وتبرز آثار هذا الانتكاس على الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية.

وقد أثمرَ عرفُ تبادل الزيارات بين مواطن الإباضية عبر قرون إلى تجاوز هذا الضعف والحد من استمراره، عن طريق نجدة معرفية لبعضهم البعض.

اتخذ هذا التواصل أشكالاً متنوّعة، ونتج عنه تفاعل علمي انتعش بالعطاءات المتبادلة، حيث ينفر طلاب من المناطق التي تراجع فيها العلم إلى مواطن الإشعاع للتزوّد، ثم الرجوع إلى أهلهم منذرين، أو يوفد علماء راسخون من مواطنهم إلى حيث الحاجة إلى إحياء الدين ونشر العلم وبث الدعوة والخير، كما حصل بين جربة ووادي مزاب ونفوسة وغيرها من مواطن الإباضية في فترات زمنية مختلفة.

تقودنا هذه الدراسة إلى رصد مظاهر التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب، من خلال أنموذج العالم أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي نزيل جربة، إذ يصعب استيفاء جوانب التواصل بين جربة ووادي مزاب الممتدة من القرن 5هـ إلى العصر الحالي. فكان الكشف عن هذه المظاهر ببيان أثر أبي يعقوب المصعبي الذي قدم من وادي مزاب في تنشيط الحركة العلمية بجربة.

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية رئيسة هي:

- ما هي مظاهر التواصل العلمي بين جربة ومزاب من خلال الإسهامات العلمية والاجتماعية لأبي يعقوب يوسف بن محمد المصعبي في جربة؟

تتفرّع عن الإشكال الرئيس جملة أسئلة هي:

- كيف كانت علاقة مزاب بجربة؟ وكيف أثر ذلك على الحياة العلمية للمواطنين.

- هل استطاع أبو يعقوب المصعبي أن يثري الحياة العلمية بجربة؟ وما هو أثره المعرفي على الحياة الاجتماعية فيها؟

قسّمت خطة هذه الدراسة إلى أربعة مطالب: تناولت في المطلب الأول التعريف بالمصطلحات التي عليها مدار الدراسة، ثم خصّصت المطلب الثاني للحديث عن تطور التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب ومظاهره.

أما المطلب الثالث فكان للتعريف بأبي يعقوب المصعبي وآثاره. لأفرد المطلب الرابع لبيان دور أبي

يعقوب المصعبي في تنشيط الحركة العلمية بجزيرة.

2. المطلب الأول: تحديد مصطلحات الدراسة

1.2. تعريف التواصل العلمي:

أ- تعريف التواصل:

مصدر من مادة "وَصَلَ": وَصَلَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ يَصِلُهُ وَصْلاً وَصَلَةً وَصَلَةً، واتصل الشيء بالشيء: لم ينقطع، والوصل: ضد الهجران. والتواصل: ضد التصارم (ابن منظور، 1414هـ، 726/11، 728)، وبهذا فهو يدل على معنى الجمع والترابط والتتابع والالتئام. جاء في معجم مقاييس اللغة: «الواو والصاد واللام: أصل واحد يدل على ضمِّ شيءٍ إلى شيءٍ حَتَّى يَغْلِقَهُ. وَوَصَلْتُهُ بِهِ وَصْلاً. وَالْوَصْلُ: ضِدُّ الْهَجْرَانِ» (ابن فارس، 1399هـ/1979م، 115/6).

ب- تعريف العلم:

لغة: مصدر من مادة "علم": وهو نقيض الجهل، وعلمت الشيء أعلمه علماً: عرفته (ابن منظور، 1414هـ، 417/12). ومنه قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [الرحمن: 1-2]. حيث عدَّدَ نَعَمَهُ، وبدأ بما هو أعلى رتبها، وهو تعليم القرآن (أبو حيان، 1420هـ، 54/10).

اصطلاحاً: لا يخلو كتاب من كتب الاصطلاحات من التعرض لتعريف العلم باعتبارات وتقسيمات مختلفة، نختار منها التعريف الآتي: "العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع" (الجرجاني، 1405هـ، ص 199).

ج- تعريف المركَّب الإضافي "التواصل العلمي":

تَشِيحُ المصادر عن إيراد تعريف اصطلاحى للتواصل العلمى، ولذا نقترح التعريف الآتى: "هو نقل الأفكار والمعارف والخبرات بين الأفراد والجماعات لتحقيق الوعي العلمى ونشر الثقافة". أما ما تعلق بمجال دراستنا وهو جانب التواصل بين الحواضر والمجتمعات الإسلامية فيمكن أن نعرفه بأنه: "التفاعل العلمى والارتباط المعرفى الذى يسهم فى الحركة العلمىة والوحدة الفكرىة فى أى عصر من خلال رحلات العلماء والطلبة والمؤلفات بين مختلف مواطن الإسلام".

2.2. الفرع الثانى: جغرافية جزيرة جربة وتسميتها وتاريخها:

تعدُّ جزيرة جربة واحدة من الجزر الموجودة في البحر الأبيض المتوسط، حيث تقع في الجنوب الشرقي للجمهورية التونسية في خليج "قابس"، بين خطي: 34 عرضاً و 11 طولاً (سالم بن يعقوب، 2006م، ص 29).

ونظراً لموقعها الجغرافي الهام فإنها تعدُّ محطة تجارية هامة تربط بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب (سالم بن يعقوب، 2006م، ص 29).

ذكر ياقوت الحموي أن جَزْبَةَ بالفتح ثم السكون والباء موحدة خفيفة، وفي رواية: بكسر الجيم، وهي جزيرة بالمغرب من ناحية إفريقية قرب قابس يسكنها البربر (ياقوت الحموي، د.ت، ص 118). وذهب ابن خلدون إلى أن سكانها من البربر من قبائل لماية وفيها من غيرهم من سدويكش من قبيلة كتامة (ابن خلدون،

1408هـ/1988م، 161/6).

دخل الإسلام جزيرة جربة على يد الصحابي رويغ بن ثابت الأنصاري الذي استطاع أن يقنع البربر باتباع الدين الإسلامي ويستميلهم إليه.

وكان لجهود سلمة بن سعد دورها الرئيس في اعتناق أهل جربة المذهب الإباضي مع بداية القرن 2هـ، ثم كانت بعد ذلك جربة تابعة لإمامة أبي الخطاب (140-144هـ/757-761م)، ثم إمامة الرستميين (160 - 296هـ/777 - 909م) (سالم بن يعقوب، 2006م، ص 69)، (إبراهيم بحاز، 1435هـ/2014م، ص 150). وقد التجأ إليها كثير من المغلوبين بعد سقوط الدولة الرستمية؛ هروبا من بطش الفاطميين (سالم بن يعقوب، 2006م، ص 76)، فكانت بذلك مدناً لباقي مناطق الإباضية كنفوسة وأريغ ومزاب.

3.2. الفرع الثالث: موقع وادي مزاب وتسميته ونظامه:

يقع وادي مزاب على بعد حوالي 600 كلم جنوب الجزائر العاصمة، وتسميته مزاب نسبة إلى اسم سكانه الأصليين بنو مزاب.

وأصل التسمية حسب ابن خلدون: مُصَاب، نسبة لبني مُصَاب من بني واسين، أما أصلهم العرقي فهو من قبيلة زَنَاتة البربرية (ابن خلدون، 1408هـ/1988م)، (الحاج سعيد، 1435هـ/2014م، ص 20)، (مجموعة من الباحثين، 1429هـ/2008م، 877/2). وقد اعتنق السكان المحليون الإسلام على المذهب المعتزلي، ثم انتشر المذهب الإباضي مع بداية القرن الخامس الهجري، على يد الشيخ أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الفرسطائي (الحاج سعيد، 1435هـ/2014م، ص 20)، (طلاي، 1970م، ص 15).

أقام المزابيون على ضفاف الوادي مدنا عديدة، بقيت منها سبعة (الحاج سعيد، 1435هـ/2014م، ص 16-19)، (طلاي، 1970م، ص 19)، ويشرف على تسيير شؤونها هيئة دينية واجتماعية هي حلقة العزابة (طلاي، 1970م، ص 47)، وتجتمع حلقات عزابة القصور في مجلس أعلى يسمى بمجلس الشيخ عمي سعيد، دوره: البت في المستجدات والنوازل الطارئة، والنظر فيما يُصلح الحياة الاجتماعية (طلاي، 1970م، ص 51)، (الجعيري، 1975م، ص 90-91).

للنظام الاجتماعي في مزاب القائم على توكير العلم، من خلال نظام المحاضر والحلقات التعليمية في المساجد ودور العلم أثر كبير في إسهام المزابيين في الحضارة الإسلامية: تدريساً وتأليفاً وعمراناً.

3. المطلب الثاني: التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب، تطوره ومظاهره

1.3. الفرع الأول: نشأة العلاقة بين جربة ووادي مزاب وتطورها:

تربط بين مزاب ومواطن الإباضية كجبل نفوسة بليبيا، وجبال دمر بتونس، وأريغ ومزاب بالجزائر علاقات وطيدة ضاربة في القدم، وكان للنشاط العلمي والدعوي والتنظيمي الذي اضطلع به أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي دوره الكبير في توثيق عري العلاقات بين مختلف مواطن الإباضية، بخاصة بعد وضعه لنظام العزابة الذي كان ثمرة حماس الشيخ فضيل بن أبي مسور (ت: 440هـ) وأبي عبد الله محمد بن

بكر الفرستائي، يقول الدرجيني: «... فهذا سبب قعود الحلقة المباركة عن أكرم مشاركة بين الشجرتين الطيبتين المسورية والبكرية، بخطبة وإجابة كانتا في الله» (الدرجيني، 2016م، ص214).

توفرت لجرية ومزاب ظروف وأسباب شجعت التواصل العلمي بينهما، حيث تجمع بينهما وحدة فكرية متمثلة في المذهب الإباضي، فقد تبنا الإباضية منذ أول ظهورها ببلاد المغرب. كما أن للتركيب البشرية والاجتماعية والبيئية دورها في تحقيق التقارب وتيسير الجوار والمصاهرة والمواطنة (طلاي، د.ت، ص3).

2.3. الفرع الثاني : مظاهر التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب :

ظلَّ التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب وثيقاً، منذ عهد مؤسس نظام الحلقة أبي عبد الله الفرستائي إلى العصر الحديث، ويمكن رصد مظاهر التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب من خلال المداخل الآتية:

1- هجرات العائلات بين الجانبين:

ومن أمثلة العائلات المستقرة بمزاب، والتي تعود أصولها إلى جربة: عائلة فخار بغرداية، وعائلة آل متياز وآل ازبار ببني يزقن، وعائلة آل الحاج عيسى بالعطف.

كما نجد أسراً من مزاب آثرت الاستقرار بجربة، كمجموع أسر آل ويرو من مليكة. يقول سالم بن يعقوب محدداً مقر سكنى هذه العائلات بجربة: "وأسرة المزايي تقطن بأجيم وليست بعيدة عن جامع "ليمس"، وهي الآن تؤدي صلواتها الخمس والعيدين فيه" (سالم بن يعقوب، 2006م، ص266).

2- انتقال العلماء بين جربة ومزاب:

حرص علماء الإباضية على تفقُّد مواطن إخوانهم، والارتحال إليهم؛ قياماً بواجب نشر العلم والمحافظة على الدين. فمن العلماء الذين وفدوا إلى مزاب وأسهموا بقسط وافر من نهضته العلمية الشيخ سعيد بن علي بن حميد الخيري الجربي، حيث استقر في غرداية، خلال القرن 10هـ/16م.

كما اشتهر انتقال الشيخ محمد المليكي من آل ويرو مع ابنه يوسف إلى جربة في مستهل القرن 12هـ، وأثر ذلك على امتداد نظام العزابة في جربة، ودورهما في النشاط العلمي والاجتماعي بها (الجعيري، 1975م، ص290).

3- رحلات الطلبة العلمية:

وذلك بصورة فردية أو جماعية، ومما شجّع على هذا ما خصّصه أهل مزاب من مأوى في بيوتات بجانب المسجد وأوقاف تعين الطلبة الوافدين، ومثله في جربة ومساجدها كالمسجد الكبير في حومة الحشان، ومساجد واد الزبيب (طلاي، د.ت، ص5).

ومن أمثلة هذه الرحلات العلمية:

رحلة أبي سليمان داود بن إبراهيم التلاتي وآخرين من نفوسة وجربة إلى مزاب؛ لطلب العلم عند

الشيخ أبي مهدي عيسى بن إسماعيل المصعبي المليكي (ت: 971هـ) (علي يحيي معمر، 1399هـ/1979م، ص5)، وكذا اشتغال حلقات القطب اطفيش على تلاميذ من جربة (علي يحيي معمر، 1399هـ/1979م، ص453)، (طلاي، د.ت، ص5)، (أحمد بن مهني مصلح، د.ت، ص13)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 149/2، 398).

رحلة أبو زكرياء يحيي بن صالح الأفضلي (ت: 1202هـ) وابنه موسى بن يحيي إلى جربة؛ لتلقي العلم عن الشيخ أبي يعقوب يوسف بن محمد المصعبي.

ومما يوثق هذا التواصل من خلال رحلات الطلبة ما ذكره أبو اليقظان في بعض تقييداته عن تاريخ الإباضية في جربة ومزاب مورداً نصاً من رسالة بعثها الشيخ باسه بن موسى (ت: 1176هـ) يقول عنها: "قد عثرنا على رسالة له وجهها إلى إخوانه من بني مصعب وهم بجربة يزاولون دروسهم قال ما نصه: إخواننا.. الله الله في زيادة العلم ليلاً ونهاراً مساءً وصباحاً؛ لأن العلم كاد أن ينقرض من بلدانكم، ولأن الجهل مطية: من ركبها ذل، ومن صحبها ضل... فعسى أن تحيوا لنا ما اندرس من العلوم، وأن تقوموا ما انطمس من الرسوم... ثم يختمها: وبلغوا مجموع المشايخ سلامنا..". (علي يحيي معمر، 1399هـ/1979م، ص248-249).

4- البعثة الطلابية الجربية بمعهد الحياة بالقرارة:

حيث كان الالتحاق في البداية بصورة فردية، وإثر رحلة الشيخ بيوض إلى جربة سنة 1972م وبالتنسيق مع مشايخها كالشيخ سالم بن يعقوب والشيخ فرحات الجعبيري، تمّ انتظام تسجيل الطلبة الجربيين للدراسة بمعهد الحياة، وقد وثق أحمد مصلح أسماءهم، حيث بلغ عددهم ستة وخمسين طالباً. ورغم تفاوت مستويات تخرجهم من المعهد فقد كانت لهم مشاركة هامة في رفع مستوى الوعي في جربة بالوعظ والتدريس (أحمد مهني مصلح، د.ت، ص15).

5- الإفادة من كتب نفوسة وجربة:

ودليل ذلك ما تحويه مكتبات مزاب وخزائنها من مخطوطات لمؤلفين ونساخ من نفوسة وجربة، كان عليها الاعتماد في حلقات التدريس.

ومما يندرج ضمن هذا المظهر تبادل الكتب ومتابعة آخر الإصدارات بين نفوسة وجربة ومزاب، واستنساخ المخطوط منها، فمن مؤلفات نفوسة: "الإباضية في موكب التاريخ" لعلي يحيي معمر و"دراسات عن الإباضية" لعمرو خليفة النامي النفوسي، ومن جربة: "البعث الحضاري" لفرحات الجعبيري، ومن مزاب: "سلم الاستقامة لإبراهيم أبي اليقظان و"تاريخ المغرب الكبير" لمحمد علي دبور.

6- تبادل الزيارات والمراسلات:

توثيقاً لرابطة المذهب، وتثبيتاً للمزار على نهج الاستقامة، أو أداء لواجب التهئة أو التعزية أو المشاركة في فعالية علمية أو للدعوة والإرشاد وتفقد الأصحاب ومتابعة أحوالهم، فبين فترة وأخرى يتزاور العلماء وأحياناً مع لفيف من طلبتهم الموطن الآخر، حيث كان لهذه الزيارات آثارها الدعوية والتربوية والاجتماعية من خلال دروس الوعظ والإرشاد والاستشارات والاستفتاء، ومثالها زيارة القطب اطفيش

لجربة في رحلته إلى الحجاز سنة 1303هـ، ورحلة الشيخ بيوض (إبراهيم طلاي، د.ت، ص6) ورحلات الشيخ الناصر المرموري، وكذلك زيارات فرحات الجعبيري المتكررة إلى مزاب.

كما تكشف المصادر والفهارس عن نوع آخر من التواصل العلمي هو المراسلات والقصائد بين جربة ومزاب.

وقد وقف الباحث بشير الحاج موسى على نماذج (بشير الحاج موسى، 1439هـ/2018م، ص76-77) منها:
03 رسائل للشيخ داود بن إبراهيم التلاتي الجربي (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 140/2)، اثنان إلى عموم أهل وادي مزاب، وأخرى إلى شيخه أبي مهدي عيسى بن إسماعيل المليكي (المكتبة البارونية، د.ت، ص447)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 325/2).

رسالة من الشيخ أبي مهدي عيسى بن إسماعيل المليكي إلى مشايخ جزيرة جربة (المكتبة البارونية، د.ت، 449).

رسالة من عزابة وادي مزاب إلى أهل جربة، حرّرت على لسان محمد بن أبي القاسم المصعبي (ت:1129هـ).

4. المطلب الثالث: التعريف بأبي يعقوب يوسف بن محمد المصعبي وأثاره

1.4. الفرع الأول: التعريف بأبي يعقوب المصعبي:

هو العالم الجليل نزيل جربة وصاحب المواقف المحمودة والنشاط الاجتماعي الذي أحيا به الحركة العلمية بالجزيرة: أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي من عائلة آل ويرو، ولد ببلدة مليكة -من قرى مزاب- سنة: 1079هـ/1669م (الحاج سعيد، 1435هـ/2014م، ص107)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 491/2). وتلقى تعليمه الأول على يد والده الشيخ محمد المصعبي كما يشير لذلك القطب في شرح النيل (امحمد بن يوسف اطفيش، 1392هـ/1972م، 41/1).

ارتحل أبو يعقوب مع عائلته إلى جربة سنة: 1103هـ/1692م واستقر بها، ولا تذكر المصادر سبب هذا الارتحال أهو للتعليم أم للتعليم؟ ولعل الأرجح هو التعلم والتلقي؛ كون الجزيرة كانت وقتئذ عامرة بالعلماء، مزدهرة بالحلقات التعليمية.

تلقى أبو يعقوب العلم على مشايخ جربة، منهم: الشيخ سعيد بن يحيى الجادوي الأجيبي (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 186/2)، الشيخ سليمان بن محمد بن يحيى الباروني (سالم بن يعقوب، 2006م، ص192)، الشيخ عمر بن علي بن ويران السديوكشي (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 309/2).

في سنة: 1112هـ/1701م: سافر أبو يعقوب إلى تونس للاستزادة من العلم، ثم دفعه طموحه إلى السفر إلى مصر، فسكن وكالة الجاموس، وحضر دروساً في جامع الأزهر كما واطب على حلقات الدرس بالوكالة. وقد أكد بنفسه تلقيه العلم حيث قال في حاشيته على تفسير الجلالين: "ومما اتفق لي حين كنت بمصر أن وقع لي كلام مع بعض طلبة الشافعية في شأن الصغائر فقلت له أنها تغفر باجتناث الكبائر بناء

على ما هو مذكور عندنا" (أبو يعقوب المصعبي، د.ت، ص187ظ).

عاد المصعبي بعد ذلك إلى جربة، وجلس للتدريس والإفتاء بمساجدها، بخاصة الجامع الكبير حيث كان كبير المدرسين فيه.

لما وقعت فتنة بالجزيرة اضطر إلى الخروج منها إلى جبل نفوسة رفقة شيخه سعيد بن يحيى الجادوي، حيث استقر بها سبع سنين.

أوتي أبو يعقوب جرأة ومهابة واحتراما أهله لتولي مهام دينية وقيادية بجرية، حيث كان رئيس حلقة العزابة بالجزيرة ومفتيها وكبير علمائها ورئيس مجلس الحكم فيها، كما كان في نظر الدولة العثمانية ممثلاً لإباضية المغرب وزعيمهم.

أثمرت جلسات تدريس أبي يعقوب أجيالا من الطلبة من الإباضية والمالكية برزوا بعد ذلك أعلاما في الفقه والتأليف والإصلاح الاجتماعي، منهم: أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي باعث النهضة العلمية بمزاب، وسليمان بن محمد الشماخي، وعيسى بن قاسم الباروني.

كما تلقى العلم عن المصعبي أبناؤه: أبو عبد الله محمد (سعيد بن تعاريت، د.ت، ص108)، (سالم بن يعقوب، 2006م، ص148)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 406/2)، (محمد محفوظ، 1405هـ/1985م، 335/4) الذي تولى منصب والده في أغلب وظائفه، وأبو الحسن علي (سالم بن يعقوب، 2006م، ص151)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 295/2) الذي اشتهر بنسخ الكتب، منها حاشية والده المصعبي على كتاب أصول الدين لتبغورين (سعيد بن تعاريت، د.ت، ص110).

ختمت حياة أبي يعقوب المصعبي الحافلة بالبناء والعتاء ضحوة الأحد من صفر 1187هـ/1774م، وشيخ جنازته جمع غفير من كل نواحي جربة، ودفن بروضة الجامع الكبير (سعيد بن تعاريت، د.ت، ص107)، (سالم بن يعقوب، 2006م، ص145)، (الحاج سعيد، 1435هـ/2014م، ص108)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 492/2).

2.4. الفرع الثاني: آثار أبي يعقوب المصعبي:

لم يقتصر أبو يعقوب على التدريس والنظر في قضايا الناس وشؤون الجزيرة، بل أسهم في التأليف، وترك مصنفات مفيدة، أغلبها حواشٍ، ولذا سمي المحشي الثاني بعد أبي ستة (سالم بن يعقوب، 2006م، ص145)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 492/2، 389/2)، كما ترك ردودا ورسائل، وأغلب تراثه لا يزال مخطوطا، منها (ابن تعاريت، د.ت، ص106)، (سالم بن يعقوب، 2006م، ص145)، (حمو الشيهاني، 1416هـ/1995م، ص38)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 492/2)، (محمد محفوظ، 1405هـ/1985م، 337/4):

1- الحواشي:

حاشية على أصول الدين لتبغورين الملشوطي، حققها حمو الشيهاني، وهي بحث مرقون مقدّم لنيل

دبلوم الدراسات العليا، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، سنة: 1416هـ/1995م.

حاشية على تفسير الجلالين. وهو العمل الذي ينجزه الباحث في رسالته للدكتوراه

حاشية على شرح الجهالات لأبي عمار عبد الكافي.

حاشية على شرح الويراني للنونية أبي نصر الملوشائي.

حاشية على مختصر العدل والإنصاف للشماخي. ولم يتمه.

حاشية على كتاب الأحكام للجناوني.

حاشية على متن الديانات لعامر الشماخي.

حاشية على كتاب الفرائض للجيطالي.

ب. الرسائل:

- رسالة في الوصايا والحقوق، أجاب بها على الحاج شعبان القنوشي، وهي تضم مسائل مختلفة، أهمها الكفارات التي تلزم المسلم عند التوبة.

- رسالة في تنجيس أبوال إبل.

- رسالة إلى علي باشا بن محمد (الزركلي، 2020م، 15/5) باي تونس، كتبها سنة: 1153هـ/1769م.

- رسالة إلى أحمد باشا (عمر علي بن إسماعيل، د.ت، ص32) والي طرابلس، سنة: 1169هـ/1756م.

2- الشروح:

شرح منظومة الذرائع. حَقَّقها بشير الحاج موسى، وهي بحث مرقون مقدّم لنيل درجة الماجستير، من جامعة أريس، الولايات المتحدة الأمريكية، في سنة: 1438-1439هـ/2017-2018م.

3- فتاوى وأجوبة:

لو جمعت لكوّنت مجلداً ضخماً.

5. المطلب الرابع: دور أبي يعقوب المصعبي في تنشيط الحركة العلمية بجزيرة

يعدُّ أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي واحداً من أصحاب الفضل الكبير على جزيرة جربة، وذلك من خلال إسهاماته العلمية وحضوره الاجتماعي وتحمُّله لمسؤوليات قيادية تدل على ثقة علماء جربة وعزابتها في كفاءته، واطمئنانهم إلى حكمته وحسن تسييره، يقول إبراهيم طلاي متحدثاً عن أبي يعقوب: «لهذا العالم الجليل آثار قيّمة ومواقف محمودة ونشاط اجتماعي ثقافي. أحيا بذلك الحركة العلمية في جربة» (إبراهيم طلاي، د.ت، ص6).

ويمكن بيان دور أبي يعقوب في تنشيط الحركة العلمية بجزيرة من خلال الجوانب الآتية:

1.5. الفرع الأول: التدريس:

أوتي المصعبي تمكُّناً علمياً، كأثر لتفرُّغه للتكوين لسنوات، حيث مكث سبع سنوات رفقة شيخه سعيد

بن يحيى الجادوي بنفوسة (سالم بن يعقوب، 2006م، ص142). وكذا احتكاكه بحواضر علمية كالزيتونة والأزهر.

ولما عاد من مصر، وقد تمكّن من العلوم النقلية والعقلية حيث عُدَّ آية في العلوم (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 492/2)، تفرغ للتدريس بالمسجد الكبير بحومة الحشان بجزيرة جربة، ويعدُّ هذا الجامع أقدم المدارس العلمية، إذ يعود تاريخ بداية نشاطه إلى القرن 5 هـ، وقد كانت للمسيرة التعليمية للمصعبي بهذا الجامع دورها في دفع الحركة العلمية بهذه المدرسة، كما امتدَّ نشاطه إلى مساجد أخرى وإن كان المسجد الكبير "محط رحله وكبير المدرسين فيه" (سالم بن يعقوب، 2006م، ص137).

أخذ عنه العلم طلبة كثيرون، وتخرج على يديه علماء أجلاء (سالم بن يعقوب، 2006م، ص145) من الإباضية والمالكية، عرّف ابن تعاريت (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 181/2) ببعضهم في مواضع متفرقة من رسالته (سعيد بن تعاريت، د.ت، ص106)، ووثق سالم بن يعقوب قائمة بأسمائهم (سالم بن يعقوب، 2006م، ص148).

ومن هؤلاء التلامذة ابنه محمد الذي ورث عن والده أغلب وظائفه. وكذلك تلميذه أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي الذي ارتحل من مزاب إلى جربة، وتفرغ لحلقة شيخه أبي يعقوب (امحمد بن يوسف اطفيش، 1392هـ/1972م، 26/1)، وبقي بها اثنتا عشر سنة، ثم سافر بعدها إلى مصر؛ ليستزيد من حلقات الأزهر ووكالة الجاموس، ثم يعود بعدها إلى مزاب وينطلق في وضع أسس حركة إصلاحية شاملة امتد بعد ذلك خيرها إلى القطب اطفيش وأبي اليقظان والشيخ بيوض.

وبهذا يكون لأبي يعقوب فضل في بعث النهضة الحديثة بمزاب من خلال تلميذه الأفضلي.

2.5. الفرع الثاني : التأليف :

لم يقتصر أبو يعقوب على التدريس والإفتاء، بل كان له دور في الازدهار الثقافي والرقى العلمي بجربة من خلال تأليفه الكثيرة في مختلف العلوم، بخاصة العقيدة والفقه. إضافة إلى معرفته الجيدة بعلم الفلك والخط والكيمياء (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 492/2).

وقد كانت للحواشي النصيب الأوفر من تأليفه، حتى سمي بالمحشي الثاني بعد أبي ستة (سالم بن يعقوب، 2006م، ص145)، (مجموعة من الباحثين، 1421هـ/2000م، 492/2)، وهذا تماشياً مع ميزة حركة التأليف في القرنين 11 و 12 هـ، والتي هي من الناحية العلمية لا تقل أهمية عن التأليف الأصلية (فرحات الجعيري، 1988م، ص49). حيث أبرز من خلالها المصعبي براعته في الاستشهاد ودقته في المقارنة وعمقه في التحليل، مع نقل أمين لأقوال المذاهب وإيرادها في محلها.

ومثال ذلك حاشيته الضخمة على تفسير الجلالين التي تعتبر من التأليف في التفسير الواحد الجامع لعدة معتقدات ومذاهب (عبد الغاني عيسوي، 2015-2016م، ص191). حيث استعان فيها المصعبي إضافة إلى تفسير الجلالين بتفسير البيضاوي [أنوار التنزيل وحقائق التأويل]، وتفسير الزمخشري [الكشاف]، وتفسير الشيخ هود بن محكم الهواري [تفسير كتاب الله العزيز] (أبو العباس الشماخي، 2009م، 566/2)، (هود بن محكم الهواري، 1990م، 6/1، 8، 21، 25، 37)، (أحمد الخليلي، 1404هـ/1985م، 35/1)، (يحيى بن صالح بوتردين،

1410هـ/1989م، ص144، 146، 149)، وحاشية زكرياء الأنصاري على تفسير البيضاوي [فتح الجليل بيان خفي أنوار التنزيل]، وحاشية التفتازاني على الكشاف، مع أخذه من حاشية الملا علي القاري [الجمالين للجلالين]، واعتماد كتب المذهب.

3.5. الفرع الثالث: جرأته في الحق ودفاعه عن المظلومين:

كان أبو يعقوب ذا شخصية مهيبية، يعظ الأمراء والحكام وينصحهم، ولا يخاف في الله لومة لائم، حريصا على الذود عن الحق بلسانه وقلمه. وتحفظ له المصادر مواقف في هذا، منها:

دفاعه عن شهادة الجريبين لما طعن في ثبوتها بعض فقهاء طرابلس، وقالوا: إن شهادتهم لا تجوز لأنهم غير مالكيين، فكتب ردًا إلى والي طرابلس أحمد باشا بن يوسف القرمانلي التركي، بيّن فيها جواز شهادتهم معتمدا أقوال علماء المالكية، وذلك سنة: 1169هـ (سالم بن يعقوب، 2006م، ص144).

رسالته إلى علي باشا بن محمد التركي (1153-1169هـ) باي تونس: لما بلغه أن أحد التونسيين يشتم الإباضية، فكانت رسالته أنموذجا للصلابة والذود عن نقاء العقيدة الإباضية ووصف سيرتهم الحسنة (سعيد بن تعاريت، د.ت، ص102)، (سالم بن يعقوب، 2006م، ص137).

على نهج أبي يعقوب سارت خطى ابنه محمد في بذل النصح والدفاع عن الحق، فقد ترأس وفد جربة إلى باي تونس: حمودة باشا الحسيني (خير الدين الزركلي، 2020م، 282/2)، لمناظرة علمائها وتبيين حقيقة الإباضية لهم (سعيد بن تعاريت، د.ت، ص109)، (سالم بن يعقوب، 2006م، ص149).

4.5. الفرع الرابع: ترؤسه لمجلس العزابة، ومجلس الحكم بجربة:

تشرف حلقة العزابة على تسيير شؤون الحياة في المجتمع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ويرأس الحلقة في كل مدينة من مدن الإباضية شيخ الحلقة حيث يمثل سلطة الإمام العادل في مرحلة الكتمان (مجموعة من الباحثين، 1433هـ/2012م، 532/1).

غير أن نظام العزابة في جربة استحدث لما كثرت اعتداءات الإفرنج على الجزيرة ووظيفة شيخ الحكم، حيث تسند إلى شخص يتوسم فيه العزابة الكفاءة فتوكل إليه الشؤون الإدارية والسياسية والعلاقات الخارجية للجزيرة، ويمارس مهمته تحت توجيه حلقة العزابة وإشرافها. كما يتقلد رئاسة الحلقة أحد علمائها الأكفاء ويسمى بشيخ العزابة (علي يحي معمر، 1385هـ/1966م، ص422)، (مجموعة من الباحثين، 1433هـ/2012م، 272/1).

ونظرا لكفاءة أبي يعقوب العلمية فقد انتهت إليه مشيخة الحلقة، فكان ذلك دفعا جديدا لنظام العزابة وامتدادا لعطائها العلمي والتربوي والاجتماعي، حيث تولى مهمة "مفتي جربة ورئيس مجالس الحكم فيها، وله مجالس للتدريس في كثير من المساجد غير المسجد الكبير الذي هو محط رحله وكبير المدرسين فيه" (سالم بن يعقوب، 2006م، ص137).

بفضل جهود أبي يعقوب المصعبي ثم ابنه محمد من بعده استمر نظام العزابة بجربة، ولولاها لأفل نجمه من القرن الحادي عشر الهجري، حيث تراجع هذا النظام بوفاة ابنه محمد بن يوسف، ودبّ فيه

الضعف، فأصبح لا يؤدي وظيفته (فرحات الجعيري، 1975م، ص232).

وتكشف المصادر أن أبا يعقوب مارس أيضا صلاحيات شيخ الحكم، استنتاجا من المواقف الآتية (فرحات الجعيري، 1975م، ص230):

فتواه التي أصدرها بمعية شيخه سعيد بن يحي الجادوي بإهدار دم أحد العصاة من حومة قشعين ثبت تجسسه وطعنه في الدين؛ وذلك حرصا منه على استقرار الجزيرة، وقطع دابر الفتن والفساد.

دفاعه عن شهادة الجريين، حين طعن في ثبوتها بعض فقهاء طرابلس سنة: 1169هـ، وقد سبق ذكرها.

ومن هنا نجد أن أبا يعقوب قد تولى مهمة شيخ الحلقة وشيخ الحكم وهو أمر نادر الحدوث أن تجتمع المهمتان في شخص واحد، مما يؤكد مؤهلاته العلمية والشخصية وثقة أهل الجزيرة به. يقول علي يحي معمر: "وقد تجتمع المشيختان في النادر عند شخص واحد فحيث تكون جربة على أنها الأحوال" (علي يحي معمر، 1399هـ/1979م، ص262).

6. خاتمة

في ختام هذه الدراسة نسجل النتائج الآتية:

1. تعود بداية العلاقات بن مواطن الإباضية إلى عهد الرستميين، وقد كان للنشاط العلمي والدعوي والتنظيمي الذي اضطلع به أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي دوره الكبير في توثيق عرى العلاقات بين مختلف مواطن الإباضية، بخاصة بعد وضعه لنظام العزابة

2. ظلّ التواصل العلمي بين جربة ووادي مزاب وثيقا، منذ عهد مؤسس نظام الحلقة أبي عبد الله الفرستائي إلى العصر الحديث، وبرز من خلال جملة مظاهر، منها: هجرات العائلات بين الجانبين، انتقال العلماء بين جربة ومزاب، رحلات الطلبة العلمية، البعثة الطلابية الجربية بمعهد الحياة بالقرارة، الإفادة من كتب نفوسة وجربة، وتبادل الزيارات والمراسلات.

3. يعدّ أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي نزيل جربة أحد علماء الإباضية في القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجري، حيث ولد بمليكة (وادي مزاب)، وارتحل مع والده إلى جربة، واستقرّ بها. سافر إلى تونس ثم مصر، وعاد بعدها إلى جربة ليجلس للتدريس، كما أسهم في التأليف، وترك مصنفات مفيدة، أغلبها حواش، مع عدد من الردود والرسائل، وأغلب تراثه لا يزال مخطوطا.

4. أسهم أبو يعقوب المصعبي في الحركة العلمية والنشاط الاجتماعي بجربة من خلال تفرغه للتدريس، بالمسجد الكبير بحومة الحشان، فقد كان له تلاميذ من جربة ومن خارجها، وكان لبعضهم دور في امتداد الإشعاع العلمي بجربة كابنه محمد، أو خارج جربة كأبي زكرياء الأفضلي باعث النهضة الحديثة بمزاب. كما كان لتأليفه الكثيرة في مختلف العلوم دورها في الازدهار الثقافي والرقي العلمي بجربة.

5. لم يقتصر دور أبي يعقوب على التدريس والتأليف، بل كان له حضور اجتماعي، بشخصيته المهيبة، وقد انتهت إليه مشيخة حلقة العزابة، فتولى مهمة مفتي جربة ورئيس مجالس الحكم فيها.

7. قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- ابن تعاريت سعيد بن الحاج علي، (د.ت)، رسالة في تاريخ جربة، (نسخة مخطوطة).
- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، (1408هـ/1988م)، تاريخ ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت، دار الفكر.
- ابن فارس أبو الحسين أحمد، (1399هـ/1979م)، معجم مقاييس اللغة، دم، دار الفكر.
- ابن منظور محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت، لبنان دار صادر.
- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، (1420هـ)، البحر المحيط في التفسير، بيروت، لبنان، دار الفكر.
- اطفيش امحمد بن يوسف، (1392هـ/1972م)، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، بيروت، دار الفتح، بيروت، دار التراث العربي، ليبيا، مكتبة الإرشاد، جدة.
- بحاز إبراهيم، الدولة الرستمية، (1435هـ/2014م)، السيب، عمان، مكتبة الضامري.
- بن يعقوب سالم، (2006م)، تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية، إعداد: فرحات بن علي الجعبي، تونس، مجموعة سراس.
- بوتردين يحيى بن صالح، (1410هـ/1989م)، الشيخ محمد بن يوسف أطفيش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم بالمقارنة إلى تفسير أهل السنة، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس.
- الجرجاني علي بن محمد، (1405هـ)، التعريفات، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي.
- الجعبي فرحات، (1988م)، دور المدرسة الإباضية في الفقه والحضارة الإسلامية، تونس، دار الجويني.
- الجعبي فرحات، (1975م)، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، تونس، المعهد القومي للآثار والفنون، وزارة الشؤون الثقافية.
- الحاج سعيد يوسف بن بكير، (1435هـ/2014م)، تاريخ بني مزاب دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، غرداية، الجزائر، المطبعة العربية.
- الحاج موسى بشير، (1438-1439هـ/2017-2018م)، شرح نظم مسائل الذرائع لأبي يعقوب يوسف بن محمد المصعبي الجزائري نزيل جربة دراسة وتحقيق مع تطبيقات على نماذج من صيغ التمويل الإسلامي المعاصر، رسالة ماجستير، الولايات المتحدة الأمريكية، جامعة أريس.
- الحموي ياقوت بن عبد الله، (د.ت)، معجم البلدان، بيروت، لبنان، دار الفكر.
- الخليلي أحمد بن حمد، (1404هـ/1984م)، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، مسقط، سلطنة عمان مكتبة الاستقامة.
- الدرجيني أبو العباس أحمد بن سعيد، (2016م)، طبقات المشايخ بالمغرب، السيب، عمان، مكتبة الضامري.
- الزركلي خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، (2020م)، الأعلام، دار العلم للملايين.
- الشيهاني حمو بن عيسى، (1415-1416هـ/1994-1995م)، حاشية أبي يعقوب يوسف بن محمد المصعبي على أصول الدين لتبغورين، حققها حمو الشيهاني. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، تخصص: العقيدة والأديان، جامعة محمد الخامس، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- الشماخي أبو العباس أحمد بن أبي عثمان سعيد بن عبد الواحد، (2009م)، السير، بيروت، لبنان، دار المدار الإسلامي.
- طلاي، إبراهيم بن محمد، (د.ت)، العلاقة بين سكان جربة ووداي مزاب، (الأيام الدراسية من الشيخ عمي سعيد بن علي الجربي إلى الشيخ حمو بن موسى عمي سعيد، محاضرة مرقونة).

- طلاي إبراهيم بن محمد، (1970م)، مزاب بلد كفاح دراسة تاريخية اجتماعية تلقي الضوء على نشأة هذا البلد وحياة ساكنيه، قسنطينة، الجزائر، دار البعث.
- عمر علي بن إسماعيل، (1795-1835م)، انهيار حكم الأسرة القرمانيّة في ليبيا، طرابلس، ليبيا، مكتبة الفرجاني.
- عيسوي عبد الغاني، (2015/2016م)، جهود علماء الجزائر في علم التفسير زمن العهد العثماني، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة 01، كلية العلوم الإسلامية.
- مجموعة من الباحثين، (1421هـ/2000م)، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- مجموعة من الباحثين، (1433هـ/2012م)، معجم مصطلحات الإباضية، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
- محفوظ محمد، (1405هـ/1985م)، تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- المصعبي أبو يعقوب يوسف بن محمد، (د.ت)، حاشية ذي الجلالين، (نسخة مخطوطة، فهرس المكتبة البارونية، رقم: 01).
- مصلح، أحمد بن مهني: (د.ت)، علاقة جزيرة جربة بوادي مزاب، (الأيام الدراسية العلمية من الشيخ عمي سعيد بن علي الجربي إلى الشيخ حمو بن موسى عمي سعيد، محاضرة مرقونة).
- معمر علي يحيى، (1399هـ/1979م)، الإباضية في موكب التاريخ - في الجزائر، حلقة 4، القاهرة، مصر، مطبعة الدعوة الإسلامية.
- معمر علي يحيى، (1385هـ/1966م)، الإباضية في موكب التاريخ - في تونس، حلقة 3، بيروت، لبنان، دار الثقافة.
- المكتبة البارونية، (د.ت)، فهرس المكتبة البارونية، إعداد: جمعية أبي اسحاق اطفيش لخدمة التراث، (مرقون).
- الهواري هود بن محكم، (1990م)، تفسير كتاب الله العزيز، بالحاج بن سعيد شريقي، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي.

دور البعثات العلمية المزابية إلى تونس في إعادة إنتاج القيم الوطنية بعثة أبي اليقظان 1914 - 1926م نموذجاً

*The Role of the Mozabite Scientific Missions to Tunisia
in Preserving National Identity.
The mission of Abu Al-Yaqdhan 1914-1926 as a Model*

د/ بلحسين رحوي عباسية
جامعة مولود معمري - تيزي وزو (الجزائر)
abelhoa2018@gmail.com

ط.د/ حمو عبد الله عيسى*
جامعة مولود معمري - تيزي وزو (الجزائر)
aissahammou@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2021/05/03 تاريخ القبول: 2021/09/21 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: لقد كانت سياسة فرنسا في طمس الهوية الدينية والوطنية من الجزائريين متماثلة بين الجنوب والشمال، وبين الشرق والغرب، والمجهودات التي قام بها رجال الإصلاح بالجزائر في سبيل التصدي لهذه السياسة واضحة وقد أتت أكلها، وتعد المؤسسات التربوية والبعثات العلمية آلية استعملها رجال الإصلاح في سبيل الإصلاح الديني والاجتماعي، ولعلّ من أبرز البعثات العلمية لسكان الجنوب الجزائري البعثة العلمية المزابية إلى تونس، والتي ترأسها أبو اليقظان من سنة 1914م إلى 1926م.

في هذا المقال سنعرض نشأة وتطور البعثة العلمية المزابية إلى تونس، إلى جانب النظام التربوي والمقررات التي التز،
الكلمات المفتاحية:

البعثة العلمية؛ النظام التربوي؛ وادي مزاب؛ أبو اليقظان؛ القيم الوطنية.

Abstract : France's policy of obliterating the religious and national identity of the Algerians has been identical between the South and the North, and between the East and the West. The efforts made by the reformists in Algeria to confront this policy are clear and have paid off. Educational institutions and scientific missions were used by reformers for the sake of religious and social reforms. Among the most prominent scientific missions of the residents of southern Algeria is the Mozabite scientific mission to Tunisia, which was headed by Abu Al- Yaqdhan from 1914 to 1926.

This article deals with the emergence and development of the Mozabite scientific mission to Tunisia, along with the educational system and the decisions that the members of this mission committed to. It displays its founders, scholars and leaders' educational role and how they encouraged the students to preserve their religion and national personality. It also explores the participation of the members of the scientific mission in the Tunisian Free Constitutional Party and its effect on reproducing the national values.

Keywords: the scientific mission; the educational system; the M'zab Valley; Abu Al- Yaqdhan ; the national values.

* المؤلف المرسل.

1. مقدمة:

للجنوب الجزائري أثر كبير ودور مهم في مقاومة المستعمر الفرنسي، بكل الطرق والوسائل المتاحة لديه، ومن أهم هذه الوسائل التي تصدّرت المقاومة ضد المستعمر الفرنسي المؤسسات التربوية. فكانت الوسيلة الهامة لتبصير الجزائريين في الجنوب بخطر الاستعمار، وكانت بالمرصاد ضدّ كل المخططات الاستعمارية الرامية من طمس الهوية الوطنية وترسيخ مبدأ الجزائر فرنسية.

عانت المؤسسات التربوية المضايقات الاستعمارية والتي وصلت إلى غلقها وتشريد أعضائها، فكانت البعثات العلمية إلى خارج الجزائر الوسيلة البديلة للحفاظ على العلم والدين والوعي بالقضية الجزائرية لدى الشباب الجزائري، ولعلّ من أبرز هذه البعثات العلمية، البعثة العلمية المزابية الأولى إلى تونس والتي أسسها أبو اليقظان في الفترة الممتدة بين 1914-1926م. فكيف كانت نشأة وتطور هذه البعثات؟ ومن هم المؤسسون الأوائل؟ وفيّمْ تمثل دورهم التربوي والديني والوطني؟ وهل كان لها دور بارز في إعادة إنتاج القيم الوطنية؟

2. مزاب جغرافياً وحضارياً:

يقع وادي مزاب بصحراء الجزائر ويبعد عن العاصمة الجزائرية بحوالي ستة مئة كيلومتر، يتميز مناخ وادي مزاب بخصائص البيئة الصحراوية، ويقع على هضبة تدعى "الحمادة" تنحدر من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرقي، وترتفع على مستوى سطح البحر بين 300 و800 م.

ويقع وادي مزاب بين خطي عرض (31-15) شمال خط الاستواء إلى 33° وخطي طول (2-30) شرقاً، كما تبلغ مساحته حوالي 2750000 هكتار (coya,a,1879, p 03).

تدعى المنطقة التي يقع فيها وادي مزاب ببلاد الشبكة، سميت كذلك لأنها تتكوّن من جبال ذات ارتفاع عالٍ نسبياً، وتخترق هذه الجبال أودية ضيقة، وبينها شعاب كثيرة.

يضم وادي مزاب سبعة قصور، خمسة منها على ضفاف مجرى الوادي، وإثنين بعيدين، وهي حديثة المنشأ بالنسبة للقصور القديمة المندثرة في الوادي. أولى هذه القصور الحديثة العطف (تجنّنت) بالبربرية والتي تأسست سنة (1012م-402هـ)، ثم بنورة (آت بنور) (1065م-457هـ)، غرداية (تغردايت) (1085م-477هـ)، بني يسجن (آت يسجن) (1321م-720هـ)، مليكة (آت مليشت) (1355م-756هـ)، ثم تبعها القرارة (لقرارة) (1631م-1040هـ) وتبعد عن مجرى وادي مزاب بحوالي مئة وعشرون كيلومتر، و بريان (آت ابرقان) (1679م-1101هـ) وتبعد عن المجرى بحوالي أربعون كيلومتر. (يوسف الحاج سعيد، 2006: ص16-18)

لقصور وادي مزاب شكل مرفولوجي خاص موحد، فهي كلها تشبه الهرم، حيث تشترك في مبدأ الطابع الإسلامي العربي، ولهذا أصبحت مدن وادي مزاب ذات طابع معماري إسلامي متميز، بمعنى أنّ كل ما له

علاقة بالدين الإسلامي يحتل أعلى الهضبة، ولهذا كانت المساجد هي التي تأخذ هذا الموقع الرفيع، وكل ما له علاقة بالحياة المادية يأخذ مكانه في أسفل الوادي كالمنازل والأسواق. (Ben Youcef, b,1992, p 32).

يتكون قصر مزاب من عدة منشآت ومباني تتدرج من أعلى الهضبة، ولكل منها وظيفة محددة إلا أنها تكون مع بعضها البعض نسقاً متكاملًا، حيث تتشكل هذه المورفولوجية من ثلاثة عناصر رمزية تغذي المخيال الاجتماعي للمزابيين وهي: البئر لضمان الحياة، البرج لضمان السلم، المصلى لضمان الدين والمذهب. وهذا كله في صورة هندسية معمارية متميزة. (خواجه، عبد العزيز، 1999، ص106).

لقصور وادي مزاب بيئة حضارية وتاريخية متجذرة، وأصالة مستمدة من الدين الإسلامي الحنيف، وقد أنتجت للجزائر وللإسلام أعلاماً متميزين تركوا بصمة علمية وحياتية في المجتمع الجزائري، ولعل من أبرز هؤلاء هو إبراهيم بن عيسى حمدي (أبو اليقظان) والذي كان له الفضل في تأسيس البعثة العلمية المزابية الأولى إلى تونس.

فمن هو أبو اليقظان؟ وما أبرز إسهاماته؟

3. أبو اليقظان: مؤسس البعثة العلمية

يعدّ أبو اليقظان أحد زواد الحركة الإصلاحية الجزائرية، وهذا لتبنيه التربية والتعليم وسيلة لبعث النهضة الوطنية الجزائرية الحديثة، وهو من بين أحد زعماء الإصلاح في الجزائر، فقد كان معلماً ومربياً ومناضلاً ومجاهداً على جبهات كثيرة منها الجمود الفكري، والاستعمار الفرنسي الغاشم، والبدع المفسدة للدين والقيم والأخلاق.

3.1. إبراهيم بن عيسى حمدي أبو اليقظان: نشأته وتعليمه:

ولد أبو اليقظان في 29 صفر 1306هـ الموافق لـ 01 نوفمبر 1888م في مدينة القرارة بوادي مزاب، بدأ مشواره العلمي بالكتاب في مسقط رأسه بالقرارة، حيث حفظ القرآن الكريم، وإستظهره عند الحاج إبراهيم بن كاسي، ثم درس في معهد الشيوخ الحاج عمر بن يحيى، والشيخ الحاج إبراهيم لبريكي، انتقل إلى معهد قطب الأئمة الشيخ امحمد بن يوسف أطفيش في بني يزقن بمزاب سنة 1325هـ/1907م، وكان من أبرز تلامذته، وفي سنة 1330هـ/1913م انتسب إلى جامع الزيتونة بتونس، وجلس لفظاحل علماء الزيتونة بتونس لتلقي العلم. (معجم أعلام الإباضية، 1999م، المجلد الثاني، ص52).

3.2. إسهاماته في المجتمع الجزائري :

دخل أبو اليقظان في معترك الحياة الاجتماعية والسياسية ونضج علمياً، وأدرك أن العلم عنصر جوهري في إثبات الهوية الدينية والوطنية، وهو السبيل الأقوى لإثبات وجود الإنسان بوطنه، فهو يقول: " لما رأيت المستوى العلمي والفني منحطاً في بلادنا وسجلت عروق قلبي بأن عواصف هوجاء تنذر بالخطر وتتقارب إلى بلادنا في أثناء الحرب الأولى شعرتُ بأن خطراً أخذ يحبو نحو بلادنا لا ينجينا منه إلا الحصانة العلمية والفنية والخلقية بتكوين كتلة من الشباب متينة متراصة لتدراً عن البلاد ما أتوقعه من الأخطار المهددة لها

بأساليب عصرية لا التواء فيها. "إبراهيم أبو اليقظان، مخطوط، ورقة 3-4)، كما أدرك أبو اليقظان أن اللغة العربية والمحافظة عليها هو سبيل أساسي لنهضة الإسلام والجزائر، من أجل هذه الحقيقة قام أبو اليقظان بالجهد من أجل العلم ونشره وتحفيز الناس إلى طلبه، فأسس أول بعثة علمية خاصة للطلبة المزابيين إلى تونس في بداية سنة 1914م، وذلك لمواجهة نشر الثقافة الفرنسية وتحريف أصالة المجتمع الجزائري والدين الإسلامي، فقد كان لأبي اليقظان أثراً على النهضة الإصلاحية في الجزائر.

في نهاية سنة 1914م رجع أبو اليقظان إلى الجزائر لاندلاع الحرب العالمية الأولى فأسس معهده بالقرارة على الطريقة الحديثة للتعليم إلى سنة 1917م بعد توقف الحرب عاد إلى تونس في بعثة علمية ثانية.

بعد رجوع أبي اليقظان إلى تونس سنة 1917م لازم الشيخ عبد العزيز الثعالبي، وكان من المؤسسين للحزب الدستوري الحر بتونس مع زميله الشيخ إبراهيم أبي إسحاق (محمد علي دبوز، 1978م، ص 235). في سنة 1926م أنشأ أبو اليقظان أول جريدة عربية باسمه تحت عنوان (وادي ميزاب)، أرادها لتكون لسان حال الفكر الإسلامي عموماً والجزائري خصوصاً (ملتقى الذكرى ص 347).

في سنة 1931م كان أبو اليقظان عنصراً مؤسساً لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وانتخب عضواً عاملاً في مجلسها الإداري سنة 1934م، وكان نائباً لأمين المال فيها. (ملتقى الذكرى ص 198).

في سنة 1931م أنشأ أبو اليقظان المطبعة العربية بالجزائر العاصمة في شارع (روفيقو) رقم 70، (ذبيح الشريف حالياً) وهي معلم من معالم الصراع بين الحرف العربي والاستعمار اللاتيني الصليبي في الجزائر (محمد ناصر، 1996، ص 290).

3. 3. أهم مؤلفاته وآثاره الفكرية:

من آثاره الفكرية تأليفه لحوالي ستين (60) عنواناً في مختلف الفنون، بين كتاب وبحث ورسالة، منها المخطوط ومنها المطبوع، من بينها:

- (1) "سلم الاستقامة" في الفقه بأجزائه السبعة (مط).
- (2) "سليمان باشا الباروني" في جزأين (مط).
- (3) "تاريخ صحف الجزائر العربية" (مخ).
- (4) "إرشاد الحائرين" (مخ).
- (5) "ملخص تاريخ الجزائر" (مخ).
- (6) "ديوان أبي اليقظان" (مط).

(معجم أعلام الإباضية، 1999م، المجلد الثاني، 53).

ويعتبر أبو اليقظان شيخ الصحافة الجزائرية، أصدر ثماني جرائد وطنية إسلامية باللغة العربية، وهذا الجدول يبينها على التوالي:

اسم الجريدة	تاريخ الصدور	تاريخ التعطيل	أعدادها
وادي ميزاب	01 أكتوبر 1926م	18 جانفي 1929م	119
ميزاب	25 جانفي 1930م	05 فيفري 1930م	01
المغرب	29 ماي 1930م	09 مارس 1931م	38
النور	11 سبتمبر 1931م	02 ماي 1933م	78
البستان	27 أفريل 1933م	03 جولية 1933م	10
النبراس	21 جولية 1933م	22 أوت 1933م	06
الأمة	08 سبتمبر 1933م	06 جوان 1938م	170
الفرقان	08 جولية 1938م	03 أوت 1938م	06

(محمد، ناصر، 2018، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، ج1، ن دار ناصر للنشر والتوزيع، ص 18)

وبعد هذا العطاء الفكري انتقل الشيخ الرسالي إلى الرفيق الأعلى يوم 26 صفر 1393هـ الموافق لـ 30 مارس 1973م. وترك لنا رسالة ضمنها الحرص على تربية النشء تربية إسلامية صحيحة وتكوين الرجال، تكويناً سليماً يقوى على المجابهة والفداء من أجل الوطن وإعداد جنود أشداء أقوياء مسلحين بالإيمان واليقين نبذين الذل والاستبداد والهوآن.

4. البعثة العلمية المزابية إلى تونس:

4.1. أصول البعثة العلمية الأولى 1914م :

شنت فرنسا حملة اندماجية واستتصالية للثقافة العربية والإسلامية بالجزائر، فبادر المشايخ والعلماء إلى التفكير في التصدي لهذه الحملة الاستعمارية ضد المبادئ والأصول والقيم الوطنية الجزائرية، فأنشأوا المدارس العربية ومن هذه المدارس الأولى، المدرسة الصديقية بمدينة تبسة، وهي أول مدرسة حرة عصرية في الجزائر (محمد علي دبوز، 1976، ص 266)

من الزعماء المؤسسين للمدرسة الصديقية بتبسة الشيخ عباس بن حمانة مع ثلة من التجار في مدينة تبسة مثل الحاج بكير العنق، وأخوه عمر (محمد علي دبوز، 1976، ص 267).

أسس عباس بن حمانة وصاحبه الحاج بكير العنق الجمعية الصديقية سنة 1331هـ 1913م وفي نفس السنة أنشأوا المدرسة الحرة وسموها بـ: المدرسة القرآنية الأهلية الصديقية. واستقدموا لها أستاذين من مدينة صفاقس (تونس)، أما تلاميذ المدرسة الصديقية فكانوا أبناء أهالي مدينة تبسة وأبناء المزابيين التجار في مدينة تبسة (محمد علي دبوز، 1976، ص 270-271).

اتسمت البرامج التربوية في المدرسة الصديقية بالتربية الإسلامية و زرع القيم الوطنية، وتعظيم العلم والاتحاد وإصلاح المجتمع. بعد ستة أشهر من انطلاق المدرسة أصدر والي قسنطينة (سينوري) أمراً بغلق المدرسة وحلّ الجمعية الصديقية، وقد آل الأمر إلى طرح القضية على بساط البحث والمناقشة في مجلس النواب الفرنسي (الشيخ المولود أزيبي ، 1921، ص 01). وبعد إصرار عباس بن حمادة على المدرسة كان مآله الاغتيال في 16/07/1914م (محمد علي دبوز، 1976، ص 273).

4. 2. أبو اليقظان في تونس:

غامر أبو اليقظان بحياته عدّة مرات في سبيل العلم، فبعد أن درس في معهد الشيخ الحاج عمر بن يحيى بالقرارة، ثم في معهد الشيخ أمحمد بن يوسف أطفيش، قام بمغامرة إلى مصر للدراسة بالجامع الأزهر، وليقيم بوكالة الجاموس (إقامة خاصة بالطلبة الإباضيين المغاربة، شارع أحمد بن طولون القاهرة) بالقاهرة لكن لم يسعفه الحظ في ذلك حيث كانت الظروف غير مواتية للهدف المنشود، رجع إلى معهد شيخه الشيخ أمحمد بن يوسف أطفيش بغرداية، وبعد سنة أعاد الكرة في مغامرة إلى تونس في ذي القعدة 1331هـ الموافق لـ شهر أكتوبر 1913م والتحق به زميله الحاج عمر العنق فكانا النواة الأولى للبعثة العلمية المزابية إلى تونس (محمد علي دبوز، 1976، ص 253-257).

4. 3. بداية البعثة العلمية المزابية الأولى إلى تونس:

كانت تونس قبلةً للجزائريين الذين يريدون الاستزادة من العلوم العربية، وكانوا أفراداً يسكنون مع أصدقائهم التونسيون، وفي شهر ماي 1914م أسس أبو اليقظان أول بعثة علمية مزابية إلى تونس بنظام البعثات العلمية العصرية (أبو القاسم سعد الله، 1998، ص 273). لما أغلقت المدرسة الصديقية من الاستعمار الفرنسي رأى أولياء التلاميذ المزابيون المقيمون في مدينة تبسة ضرورة إيجاد مدرسة كالمدرسة الصديقية لتعليم أبنائهم لكن كان الأمر مستحيلاً، لتضييق الخناق عليهم من طرف المستعمر الفرنسي، فكان القرار أن يبعثوا أبنائهم إلى تونس في كفالة أبي اليقظان، فكانوا التلاميذ الأوائل للبعثة العلمية الأولى في تونس.

4. 4. الهدف والغاية من إنشاء البعثة العلمية:

تعتبر تونس من البلدان العربية المزدهرة حضارياً و علمياً، حيث كانت المعاهد العربية ذات الثقافة العربية والإسلامية منتشرة فيها، ومن أهم حواضر المعرفة العربية والإسلامية جامع الزيتونة. البعثة العلمية مشروع تربوي علمي اجتماعي عصري، نشأت في ظروف كانت الجزائر تعيش قسوة الظلم من المستعمر الفرنسي، وتتخبط في انحطاط وجهل أرادته الاستعمار كذلك.

وقد أنشأت البعثة العلمية لأهداف عامة منها:

- إرضاء الله تعالى.

- محو الجهل .

- طلب العلم والتفقه في الدين.
 - إعلاء كلمة الله تعالى واسترجاع مجد الإسلام والمسلمين.
 - وكان لها أهداف خاصة. منها:
 - الحفاظ على القيم الوطنية في الأبناء.
 - تكوين ملكات في مختلف العلوم والفنون.
 - مساهمة العصر.
 - إعداد جيل بتربية صحيحة يتحمل مسؤولية الإصلاح ويحارب الفساد.
5. النظام التربوي للبعثة العلمية المزابية في تونس:

بعد قرار انتقال تلاميذ المدرسة الصديقية بتبسة إلى تونس، اختار أبو اليقظان بالتشاور مع زميله الحاج عمر بن إبراهيم العنق، والأعيان المزابيين، المدرسة القرآنية العصرية لتلاميذ البعثة العلمية.

5.1. المدرسة القرآنية العصرية:

5.1.1. المقررات الدراسية في المدرسة القرآنية العصرية وآثارها في ترسيخ القيم الوطنية:

اعتمدنا في تحليل البيئة الدراسية في المدرسة القرآنية العصرية على مقابلة قام بها الشيخ محمد علي دبوز مع الشيخ أحمد توفيق المدني (أحمد توفيق المدني، عالم جزائري، خريج المدرسة القرآنية العصرية، وشغل منصب وزير الشؤون الدينية، تقلد عدة مناصب سياسية.) ، وذلك يوم الخميس 30 ذي القعدة 1385هـ الموافق لـ 21 أبريل 1966م.

اعتمدت المدرسة القرآنية العصرية على تدريس القرآن الكريم وحفظه وتفسيره، والعلوم العربية، والشريعة، والرياضيات، واللغة الفرنسية، وكان مدير المدرسة الشيخ محمد أصفير (محمد علي دبوز، 1978، ص 175-176).

دراسة القرآن الكريم حفظا وتفسيرا يكسب الطالب المعرفة الدينية واحترام قداسة الوحي، فيكتسب الطالب هويته الدينية، وتقوى صلته بمصدر التشريع الإسلامي القرآن الكريم. أما اللغة العربية والنحو والصرف والبلاغة يقول أحمد توفيق المدني درسنا كتاب جواهر الأدب للشيخ أحمد الهاشمي الذي يشتمل على تراجم الشعراء، والكتّاب في القديم والحديث، وأهم ما درسنا فيه رجال المعلمات وكبار الشعراء، كالمتنبي وأبي تمام، والبحري، كما درسنا الجاحظ، وابن المقفع، والمحدثين حافظ إبراهيم، وشوقي، والرصافي، ففي أمثال هؤلاء الأدباء تستنشق الخطاب القوي للشجاعة ونبذ الذل والاعتزاز بالشخصية العربية والإسلامية وهي قيم وطنية اتسم به الجزائري.

بالنسبة للعلوم العصرية الأخرى كالرياضيات وعلوم الطبيعة والحياة والتاريخ والجغرافيا، فتكسب الطالب سعة المعرفة العصرية وتجعل منه ابن زمانه، كما تكسبه معرفة أصوله وحقوقه المدنية، وحدود

وطنه المغتصب من المستعمر الفرنسي، مما يوقد فيه بغض الاستعمار وعزة النفس، والتطلع إلى حياة أفضل، والاستعداد للتضحية من أجل كرامة الإنسان وعزة الإسلام والمسلمين. هذا بالنسبة للمقررات والمناهج في المدرسة، فكيف كانت معاملة الأساتذة للتلاميذ في المدرسة، وكيف كان نظامها التربوي؟

5. 1. 2. النظام التربوي في المدرسة القرآنية العصرية:

يقول الشيخ أحمد توفيق المدني " كان مديرنا الشيخ محمد أصفر يحبنا كأبنائه، وكان صارماً في تربيته، فإذا تأخر أحدنا عن أوقات الدراسة خمس دقائق يوقف ربع ساعة وراء الباب، كان يعلمنا الحزم والنظام، وكان حريصاً أن ينشئنا رجالاً أقوياء عاملين، وكان يعتني بتربيتنا في كل النواحي: الخلقية والعقلية والجسمية؛ وكان يقيم لنا تمارين رياضية في كل يوم ربع ساعة بين الدروس في المساء لتربية أجسامنا، وكنا نمشي مشية عسكرية، ويقوي فينا العضلات والحواس بتلك التمارين" (محمد علي دبوز، 1978، ص 176).

معاملة الأستاذ للتلاميذ لها وقع في النفس، والأستاذ المحبوب هو الأستاذ الذي يتخذه التلاميذ قدوةً، وكلامه نافذ إلى قلوب التلاميذ، فالحزم في التعامل أكسب التلاميذ الحزم في الحياة، فالتلاميذ المتخرجين من المدرسة القرآنية العصرية هم الذين تولوا إدارة وتسيير المجتمع، مثل الشيخ أحمد توفيق المدني قد كان على رأس وزارة، ومتخرجين من المدرسة القرآنية العصرية كانوا أعياناً على مدينة القرارة في مزاب أمثال:

- الشيخ حمو بن عيسى المرموري.

- دحمان بن الحاج بكير المرموري.

- بابه بن الحاج إبراهيم أبو سحابة (محمد علي دبوز، 1978، ص 176).

وأمثال مفدي زكرياء كان مناضلاً فذاً للجزائر وللقضية المغربية (محمد علي دبوز، 1978، ص 242).

فالنظام التربوي للمدرسة القرآنية العصرية أكسب التلاميذ أكسب التلاميذ قيماً اجتماعية كحسن الإدارة، وحسن التدبير، والاعتماد على النفس، والحزم في القرارات، وحب الوطن، والاعتزاز بالانتماء الإسلامي.

5. 2. النظام الداخلي للبعثة العلمية بتونس:

من مقابلة قام بها الشيخ محمد علي دبوز مع أبي اليقظان لم يذكر تاريخها. روى النظام الداخلي للبعثة العلمية.

يبدأ اليوم بصلاة الجماعة في مسجد المزابين بتونس، وإمامهم أبو اليقظان، بعده الذهاب إلى المدرسة للتلاميذ الصغار أو الجامعة بالنسبة للطلبة الكبار. من الخامسة مساءً إلى وقت صلاة المغرب كل تلميذ

يقوم بواجباته المنزلية، ويراجع درسه القديم ويحضر لدرسه الجديد. لأبي اليقظان درساً يدوم ساعة بعد صلاة العشاء وقبل العشاء، وكانت مواضيع الدرس متمحورة بين:

- العقيدة الإسلامية، معتمداً على كتاب " عقيدة العزابة " (كتاب في العقيدة للشيخ عمر بن جميع).
- الفقه قسم العبادات معتمداً على كتاب " جامع أركان الإسلام " (كتاب في الفقه للشيخ ناصر بن سليمان الخروصي).
- التربية والآداب معتمداً على كتاب " تلقين الصبيان " (كتاب في التربية والآداب للشيخ عبد الله بن حميد السالمي).

وفي ليلة الجمعة تكون خاصة بختمة للقرآن الكريم، وفي صبيحة الجمعة تكون لغسل الثياب والنظافة وترتيب دار البعثة العلمية، وفي مساء يوم الجمعة كل التلاميذ والطلبة يذهبون إلى الحمام للاستحمام وبعد الحمام جلسة مرح وأناشيد وطنية مع أبي اليقظان إلى وقت صلاة المغرب، وفي الليل درس في الأخلاق لأبي اليقظان (محمد علي دبوز، 1978، ص 121-222).

في برنامج البعثة العلمية نلاحظ أن أبا اليقظان اعتمد على التربية الدينية بالاعتماد على العقيدة التي ترسخ في النفس الاتكال على الخالق سبحانه وتعالى، كما تقوي في النفس الشجاعة وعدم الخوف من الإنسان، وفقه العبادات ترسخ القيم الدينية الإسلامية في تلاميذ البعثة، واعتمد أبو اليقظان على التربية الوطنية والآداب والأخلاق بواسطة الدروس في الآداب والأخلاق والأناشيد الوطنية والشجاعة الأدبية والقوة البدنية استعداداً لتخليص الجزائر من أيدي الظلم والاستعمار، ترسخ القيم الوطنية، وهذا البرنامج الأسبوعي الثري بالنشاط العلمي والأدبي أدى إلى ميلاد جمعية أدبية لتلاميذ البعثة.

فما هي هذه الجمعية وفيما يتمثل نشاطها؟

5.3. الجمعية الأدبية في دار البعثة العلمية المزابية:

لقد كان للجمعية الأدبية في دار البعثة العلمية في تونس دور هام في تطوّر البعثة وزرع الثقافة العربية والوطنية في النفوس وهي منتجة لأفكار ومشاريع تربوية واجتماعية وسياسية، حيث كان للجمعية نشاطات أدبية ثقافية واجتماعية، وإحياء حفلات أدبية في المناسبات الدينية والوطنية ففيها تنظم القصائد وتلحن أناشيد حماسية ووطنية وتقام المسرحيات لعرض واقع المجتمع الجزائري والإسلامي وحقيقة الاستعمار الفرنسي من أجل إيقاظ الهمم وبث روح الوطنية في نفوس التلاميذ. (محمد علي دبوز، 1978، ص 223).

أسس القائمون على البعثة العلمية أمثال أبو اليقظان والشيخ أبو إسحاق والشيخ عبد العزيز بن يوسف الثميني هذه الجمعية الأدبية وسيلة ثقافية ليكملوا بها التعليم المدرسي والجامعي، وكانت الجمعية الأدبية مسؤولة على إحياء حفلات للعلماء والزعماء الذين يزورون البعثة العلمية، وقد كان للجمعية الأدبية مجلة تصدر نصف شهرياً أو شهرياً (محمد علي دبوز، 1978، ص 224).

فما هي هذه المجلة وفيما يتمثل دورها التوعوي والوطني؟

5. 4. مجلة دار البعثة العلمية المزابية (1916 - 1962):

أصدر طلبة البعثة العلمية المزابية مجلة ناطقة باسمهم تصدر نصف شهرية أو شهرية سموها "الوفاق"، ويشارك في تحريرها الطلبة النشطون في الجمعية الأدبية، ويختارون رئيسها ومحرّرها، كما تطوّرت هذه المجلة وأصبح إسمها "البرق". تعنى المجلة بنشر المقالات الأدبية والقصائد الوطنية والصور التاريخية وكل إبداعات الطلبة في البعثة العلمية (محمد علي دبوز، 1978، ص 224).

5. 5. زيارة العلماء والزعماء للبعثة العلمية:

كثيرا من العلماء والزعماء زاروا البعثة العلمية المزابية في تونس ومن أبرزهم الشيخ عبد الحميد بن باديس وذلك سنة 1922م بدعوة من زميل له كان عضوا في البعثة العلمية، وفي خطابه للطلبة تمنى أن يتقوى الإصلاح وتشب النهضة في كل الجزائر، هذا ما صرّح به الشيخ في الحفلة التي أقيمت له من الجمعية الأدبية بحضور علماء تونس وأعيانها (محمد علي دبوز، 1978، ص 225). كما كانت لزعيم الحزب الدستوري الحر عبد العزيز الثعالبي زيارات متعدّدة للبعثة وفي آخر زيارة له للبعثة العلمية قبل مغادرته تونس سنة 1923م خطب في الطلبة خطاباً أودع فيهم آماله وحملهم أمانة نهضة الجزائر المباركة (محمد علي دبوز، 1978، ص 234).

يروى أبو اليقظان أنه عندما سمع بقدوم سليمان باشا الباروني زعيم الثورة الليبية ضدّ الاستعمار الإيطالي إلى تونس من فرنسا استدعاه إلى دار البعثة العلمية، لكن فرنسا حاصرته في الفندق وأرجعته إلى فرنسا. يقول أبو اليقظان: " لما سمع طلبة بعثتنا بوصول الشيخ سليمان باشا الباروني إلى تونس، ثارت أشواقهم إلى رؤيته، لكن الاستعمار يمنعنا من زيارته أو استقدامه، فأردت أن يرى الطلبة الشيخ الباروني، فعلمت بساعة خروجه من الفندق إلى الباخرة، فخرجا معشر البعثة العلمية المزابية كلنا، فاصطفّ الطلبة قريبا من المكان الذي يمرُّ منه فرآه الطلبة ورآنا هو، فحيّانا وحيّناه بالإشارة من بعيد، وكان هذا المشهد ممّا أثر في نفسي ونفوس الطلبة، لقد رأوا هلع الاستعمار من أبطال الإسلام، وما يلاقيه العظماء في جهادهم، فيرحبون به، وكان لهم هذا دروساً بليغة في التضحية والشجاعة والإقدام" (منير بن سعدون، 2013، ص 647).

6. النشاط الوطني ثم السياسي لكبار الطلبة في البعثة العلمية:

6. 1. حزب الدستور الحر:

في أواخر الحرب العالمية الأولى 1917م أنشأ عبد العزيز الثعالبي حركة تحريرية في المغرب الكبير كله، تونس والجزائر، وليبيا، والمغرب، وللحركة فروع في كل هذه الدول. في تونس أنشأ عبد العزيز الثعالبي فرعاً خاصاً بالمزابيين يرأسه الشيخ صالح بن يحيى، العضد الأيمن للشيخ عبد العزيز الثعالبي، يتكون من خمسة أشخاص منهم أبي اليقظان، لم تنجح الحركة التحريرية في بلوغ أهدافها فألغيت الحركة وتأسست اللجنة التنفيذية ثم حزب الدستور الحر التونسي سنة 1920م، وكان أبو اليقظان والشيخ

أبو إسحاق والشيخ محمد الثميني أعضاء عاملين في الحزب وهم القائمون على البعثة العلمية المزابية (محمد علي دبوز، 1978، ص 234).

كان أبو اليقظان وكبار الطلبة في البعثة العلمية المزابية على صداقة قوية مع بعض أعضاء اللجنة التنفيذية البارزون: أحمد الصافي، محمد الرياني، صالح فرحات، أحمد توفيق المدني، وغيرهم. واستمرّ عمل أبي اليقظان في الحزب يؤيده إلى أن استقرّ في الجزائر وأنشأ المطبعة العربية سنة 1931م (محمد علي دبوز، 1978، ص 235). كان أعضاء البعثة العلمية العاملين في حزب الدستور الحر شديدي الصلة بالحزب ومن المناصرين له وبقوة أمثال: الشيخ أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، فقد كان يحارب بعنف وشدة أعداء حزب الدستور وكان ذلك سبباً في نفيه من تونس إلى مصر سنة 1923م (محمد علي دبوز، 1978، ص 235).

6. 2. زعماء في حزب الدستور الحر أثروا في البعثة العلمية:

6. 2. 1. الشيخ عبد العزيز الثعالبي:

الشيخ عبد العزيز الثعالبي مؤسس حزب الدستور الحر في تونس، كان وطنياً في أفكاره وأفعاله وقد سافر إلى فرنسا سنة 1919م للتعريف بقضية تونس، وفي هذه السفريّة ألف كتاباً بعنوان " تونس الشهيدة" تُرجم إلى الفرنسية، حيث عرض في الكتاب ممارسات الاستعمار في الإدارة التونسية بالأدلة والبراهين مما سبّب في سجنه تسعة أشهر، وحين خروجه من السجن كانت الوفود تترى إليه في بيته، وكان أبو اليقظان وكبار البعثة العلمية يحضرون تلك التهاني (محمد علي دبوز، 1978، ص 238).

يقول أبو اليقظان: " كنت وكبار الطلبة في البعثة نسرع كل يوم إلى دار استقبال الشيخ الثعالبي فنحضر خطبه البليغة المؤثرة، فأتبعها وصحبي باهتمام، وكنت أكتب كلماته الجامعة، وفقرات من خطبه العظيمة" (محمد علي دبوز، 1978، ص 238). كان الشيخ الثعالبي في أغلب أيام الأسبوع في دار البعثة العلمية يملئ مقالاته على أبي اليقظان فيكتبها، وكانت في الردّ على المهاجمين على الحزب وفي ترسيخ القيم الوطنية في الشعب التونسي عبر المقالات الصحفية، وقد اعتبره طلبة البعثة أباً لهم (محمد علي دبوز، 1978، ص 232).

6. 2. 2. الشيخ صالح بن يحي:

الشيخ صالح بن يحي من زعماء الإصلاح السياسي، انتقل من مسقط رأسه مزاب إلى تونس للتجارة، وهو عمّ شاعر الثورة الجزائرية مفدي زكرياء، تعرّف على الشيخ عبد العزيز الثعالبي فكان عضده الأيمن في الحركة الوطنية وثاني رجل في الحزب الدستوري الحر، من المساندين العاملين في إنجاح البعثة العلمية المزابية التي رأسها أبو اليقظان، وكان الوساطة بين الشيخ عبد العزيز الثعالبي والبعثة العلمية.

يقول أبو اليقظان: " لما سجنّت فرنسا الشيخ صالح بن يحي لجهاده في الحزب الدستوري وأطلقت صراحه، فأسرعت الوفود من أنحاء تونس كلّها تهنئ الشيخ صالح، وكانت داره تعجّ بالزوّار في مختلف الطبقات، وكنت وصحابتي كبار طلبة البعثة العلمية معه عن يمينه وشماله... فيخطب خطباؤهم فيجيبهم

الشيخ صالح، فينقلب المجلس إلى حفل سياسي يشتعل بالحماس والوطنية ... وقد تعلمنا من الشيخ صالح بن يحي رحمة الله الإخلاص النادر، والعمل لله، والتضحية الكبيرة، والسخاء الحتمي في سبيل الخير والشجاعة والذهاء السياسي في الجهاد الوطني" (محمد علي دبو، 1978، ص 237).

6. 2. 3. الشيخ أبو إسحاق إبراهيم أطفيش:

يعتبر الشيخ أبو إسحاق من أعزّ أصدقاء أبو اليقظان، درساً سوياً في معهد الشيخ أمحمد بن يوسف أطفيش في مزاب (الجزائر)، انتقل إلى تونس للدراسة في جامع الزيتونة وانضمّ إلى بعثة الشيخ أبي اليقظان، من المؤسسين لحزب الدستور الحر، يمتاز بوطنيته الصادقة وأصالته الإسلامية، يبث روحه في طلبة البعثة العلمية شاحداً همهم ومهياً جيلاً من الطلبة يثرون على الاستعمار الفرنسي في الجزائر ويحملون راية الإصلاح على القطر الجزائري.

نفته فرنسا من تونس إلى مصر لنشاطه السياسي والوطني وحقده على فرنسا سنة 1923م. وصل الشيخ أبي إسحاق مناء مصر فكتب إلى طلبة البعثة العلمية في تونس رسالة يقول فيها: " وهكذا لعمرى تكون الرحلات كي يكون العاقل بصيراً تشمله آية (فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا) (سورة الحج الآية 46) وقد كتبت لكم هذا عساكم تفرسونه في أفئدتكم فيكون لكم تبصرة يوم تعملون لمستقبلكم ووطنكم...." (محمد ناصر، 1991، ص 26).

عندما صدر قرار إبعاد الشيخ أبي إسحاق عن تونس تصدى للمحاماة عنه المحامي الفرنسي (بارون) وكان المقيم الفرنسي العام قد حدّثه عنه وقال له: "سترى رجلاً يبغض فرنسا بغضاً ليس له نظير، ومع هذا فإن قال لك إنه يحب فرنسا سأترجع عن قرار إبعاده، مع أنني متيقن بأنه لن يقولها" (محمد ناصر، 1991، ص 61).

كانت مساهمة الشيخ أبي إسحاق في توجيه الطلاب وتعليمهم وتربيتهم عظيمة، وكان الجو المتفتح الذي يطبع طلاب البعثة العلمية بطابع الحماسة للحركة الإصلاحية والوطنية من أهم مكتسبات البعثة العلمية، لذا عرفت البعثة هجوماً شرساً من المعارضين للحركة الإصلاحية والوطنية (محمد ناصر، 1991، ص 17).

7. الخاتمة:

عانت الجزائر من المستعمر الفرنسي، حيث كان العائق الأول في التقدّم والتحصّر في مجالات كثيرة، فكان السبب في الانحطاط من الجانب الاجتماعي والحضاري، وكان المعرقل في الجانب العلمي، وقد سعى لطمس القيم الإسلامية والوطنية بواسطة قانون الإدماج، والأرض المحروقة، وغيرها من القوانين الصادرة من الحكومة الفرنسية.

في ظل هذه السياسات الفرنسية المعلنة ضدّ القيم الإسلامية والوطنية، وأمام هذا السياق السوسيو تاريخي والاقتصادي والسياسي فكّر الأجداد في حلّ لهذه الوضعية القمعية التي يعاني منها المجتمع

الجزائري. إن من أبرز الحلول التي سارع إليها العلماء في المجتمع الجزائري هو الإصلاح الديني والاجتماعي عن طريق العلم ونشره، وتوعية المجتمع في تحصيله، ومن طرق اكتساب العلم البعثات العلمية إلى تونس، ومنها البعثة العلمية المزابية برئاسة أبو اليقظان.

إن المتتبع للحركة التربوية التي رأسها أبو اليقظان في البعثة العلمية المزابية في تونس يلاحظ أن العملية التربوية كانت بعدة آليات، ففيها آلية المعرفة العلمية عن طريق المدرسة والجامعة، وفيها آلية الكلمة المعبرة والموجهة من الزعماء والعلماء، وفيها آلية المشاركة الميدانية. كل هذه الآليات كانت حاضرة في البعثة العلمية المزابية. من هنا كانت القيم الإسلامية بارزة في أعضاء البعثة العلمية كما كانت القيم الوطنية قوية وراسخة.

أبو اليقظان كان مقتنعاً بأن الاهتمام بالتربية والتعليم هو المخلص من براثن الاستعمار ومن التخلف، والانحطاط، وبالتربية والتعليم يُعدُّ جيلاً من الطلبة مثقّف وقادرٌ على حمل راية العلم، يخدم وطنه، معتزٌّ بهويته الإسلامية والوطنية، وهذا ما قامت به البعثة العلمية المزابية في كل برامجها التربوية المتعددة، ونجحت في ذلك بشهادة الواقع الميداني والتاريخي.

8. قائمة المصادر والمراجع:

- المخطوطات:
- 1- إبراهيم أبو اليقظان، أهدافي العليا بالعمل في هذه الحياة، (د.ت.ن)، مخطوطة.
- المصادر المطبوعة:
- 1- محمد علي دبوز، (1974م)، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج1، ط1، قسنطينة، الجزائر، مطبعة البعث.
- 2- محمد علي دبوز، (1976م)، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج2، ط1، قسنطينة، الجزائر، مطبعة البعث.
- 3- محمد علي دبوز، (1978م)، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج3، ط1، قسنطينة، الجزائر، مطبعة البعث.
- 4- محمد علي دبوز، (1980م)، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج4، ط1، قسنطينة، الجزائر، مطبعة البعث.
- 5- محمد علي دبوز، (1985م)، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج5، ط1، قسنطينة، الجزائر، مطبعة البعث.
- 6- محمد علي دبوز، (2013م)، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1.2.3، ط1، الجزائر، عالم المعرفة.
- 7- يوسف الحاج سعيد، (2006م)، تاريخ بني مزاب دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، ط2، غرداية، الجزائر، المطبعة العربية.
- 8- أبو القاسم سعد الله، (1998م)، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ط1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- 9- أحمد فرصوص، (1991م)، الشيخ أبو اليقظان إبراهيم كما عرفته، قسنطينة، الجزائر، مطبعة البعث.
- 10- محمد ناصر، (1991م)، الشيخ إبراهيم أطفيش في جهاده الإسلامي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.

- 11- محمد ناصر، (1980م)، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، الجزائر، أحمد زبانة.
- 12- عبد العزيز خواجه، (2017م)، الضبط الاجتماعي ومعوقاته في المجتمعات التقليدية نظام العزابة وادي مزاب نموذجاً. (دراسة سوسيو-أنثروبولوجية)، غرداية، الجزائر، داية للطباعة.
- المقالات:
- 13- محمد ناصر، (جوان 1996م)، العدد 5، الشيخ أبو اليقظان هكذا عرفته، مجلة الموافقات، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر.
- 14- منير بن سعدون، (2-3 نوفمبر 2013م)، علاقة الشيخ أبو اليقظان بسليمان باشا الباروني، ملتقى الذكرى الأربعين لوفاة شيخ الصحافة الجزائرية الشيخ إبراهيم أبي اليقظان غرداية، الجزائر، نشر جمعية التراث، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2020م.
- 15- الشيخ المولود الزريبي، (18/04/1921م)، عدد 30، الجمعية الصديقية في إحياء اللغة العربية، مقال في جريدة الصديق، الجزائر .
- المصادر باللغة الأجنبية:

- 16- André Coyne : (1879), LE M'ZAB , extrait de la revue africaine, Adolphe Jordan, Alger.
- 17- Brahim Ben youcef, (1992), LE M'ZAB: Espace et société, Alger, imprimerie Abou daoud.
- 18- Robin : (1884), LE M'ZAB et son annexion à la France, Alger, libraire de l'académie.

1. مقدمة:

انتشار بعض عناوين الكتب على الألسن وتداولها بين العلماء والباحثين، لا يمنع من كون مؤلفيها قد مَنَحُوا لها عنواناً أكثر ضبطاً للمقصود، وأحسن إيفاءً للمضمون؛ بل قد تُطَبِّعُ بعضُ الكُتُبِ، وتُحَقِّقُ وتُنَشِّرُ، مع أنَّ العُنوانَ الكاملَ للكتاب لم يُحَرِّزْ ولم يُضَبِّطْ.

ويكفي في هذا الصدد التمثيل ببعض الكُتُبِ التي ملأت شهرتها الآفاق، وسمع بها القاصي والداني؛ فصحيح البخاري الذي اشتهر ذكره في الخافقين، وتداولت المطابع طباعته بهذا الاسم، قد حَقَّقَ الشَّيْخُ أَبُو غَدَّةَ (ت: 1417هـ-1997م) أنَّ العُنوانَ الكاملَ لصحيح البخاري هو: "الجامعُ المسنَدُ الصَّحيحُ المُختَصَرُ من أُمُورِ رسولِ اللَّهِ ﷺ وَسُنَنِهِ وَأَيَّامِهِ" (غدة، 1993م، الصفحات 53-55) (العوني، 1419هـ، صفحة 54)، وسنن الترمذي التي رَجَعَ إليها كُلُّ مَنْ له نصيبٌ من العلم في الفقه والسُّنَّةِ قَلِيلاً أو كَثِيراً، واشتهر بهذه التسمية بين الصَّغِيرِ والكَبِيرِ، بل وورد في الكتب المحققة: سنن الترمذي أو جامع الترمذي؛ قد نبه الشَّيْخُ أَبُو غَدَّةَ أَنَّ عُنْوَانَهُ الكَامِلَ هو: "الجامعُ المُختَصَرُ مِنَ السُّنَنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعْرِفَةُ الصَّحِيحِ وَالْمَعْلُولِ وَمَا عَلَيْهِ الْعَمَلُ". (غدة، 1993م، الصفحات 53-55) (العوني، 1419هـ، صفحة 54)؛ فإذا كانت هذه الكتب بهذه الشهرة والمنزلة قد وقع فيها اختصار لاسمها الصحيح؛ فكيف بغيرها من الكتب؟

و«كتاب الوضع» من الكتب التي اشتهرت في الأوساط الإباضية المغربية؛ وكان قبلةً للعلماء وطلبة العلم دراسةً ومُدارسةً إلى أمدٍ قريبٍ ولا يزال، وقد حظي باهتمام العلماء قديماً وحديثاً، وهو من المصادر المعتمدة في دراسة أقوال الإباضية وآرائهم في المسائل الكلامية والفقهية، وقد وقع الخلاف من قديم في عنوانه، إلا أنَّه قد طبع في طبعين مختلفين إحداهما محققة بعنوان: «كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه»؛ فضلاً عن الغموض الذي يكتنف العلاقة بين «كتاب الوضع» المنسوب إلى الشيخ أبي زكرياء الجناوني (ق05-06هـ/11-12م)، وديوانه المعتمد في الفتوى عند الإباضية المغاربة.

1.1. إشكالية البحث:

تتمثل في: ما هي العناوين الأخرى للكتاب المسمَّى بالوضع؟ وما هي العلاقة بين كتاب الوضع وديوان الجناوني؟ وهذه هي الأسئلة الفرعية التي يروم هذا البحث الإجابة عنها:

- هل اتَّفَقَ العلماء على تسمية الكتاب بـ: «كتاب الوضع»؟ وما هو العنوان الوارد في المخطوطات عن هذا الكتاب؟ وهل يوجد عنوان أضبط للكتاب يُعرب عن محتوى الكتاب؟ وما وجه المناسبة بين محتوى الكتاب وعنوانه؟

- هل «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الشَّيْخِ أَبِي زَكْرِيَاءَ الْجَنَّاوْنِي» المعتمد في الفتوى ولا يعدو الخلاف بينهما أن يكون اختلافاً في العنوان فحسب للمسمَّى نفسه؟ أم أنَّ «كتاب الوضع» جزءٌ من «ديوان

الشيخ أبي زكرياء الجنائوني؟ أم أنه مُكَمَّلٌ له؟ أم أنه مُخْتَلَفٌ عنه ولا توجد بينهما أيُّ علاقة؟

2.1. المنهج المتبع في البحث: أتبع البحث من أجل الإجابة عن الأسئلة السابقة المناهج الآتية:

المنهج الوصفي: في إيراد نصوص العلماء والباحثين قديما وحديثا حول عنوان كتاب الوضع. والمنهج الاستقرائي: في تتبع معلومات النسخ المخطوطة لكتاب الوضع في فهارس المكتبات من أجل التأكد من عنوانه. والمنهج التحليلي: في دراسة العلاقة بين كتاب الوضع وديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني.

3.1. أهداف الدراسة: تسعى الدراسة للتعريف بكتاب «الوضع» والاستقصاء في البحث عن عناوين الكتاب عند العلماء والمخطوطات، وضبط العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الجنائوني» المعتمد في الفتوى عند الإباضية المغاربة.

4.1. الدراسات السابقة: هذا الموضوع لم يُفرد بدراسة مستقلة أو مقال علمي في مجلة من المجلات العلمية المحكمة في حدود علمي.

5.1. خطة البحث: مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

مقدمة

المبحث الأول: محتوى «كتاب الوضع» وترجمة الشيخ الجنائوني المنسوب إليه الكتاب
المطلب الأول: ترجمة الشيخ أبي زكرياء الجنائوني.

المطلب الثاني: محتوى «كتاب الوضع».

المبحث الثاني: عنوان «كتاب الوضع» في المصادر والمراجع والنسخ المخطوطة.

المطلب الأول: عنوانه في المطبوع والمصادر والمراجع.

المطلب الثاني: عنوانه في النسخ المخطوطة.

المبحث الثالث: إيضاح العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الجنائوني».

المطلب الأول: ماهية «ديوان الجنائوني».

المطلب الثاني: دراسة الاحتمالات الواردة في العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الجنائوني».

خاتمة

والله أسأل أن يوفقني إلى الصواب في العلم والعمل، ويتجاوز عني ما كان من الخطأ والزلل.

2. المبحث الأول: محتوى «كتاب الوضع»، وترجمة الشيخ الجنائوني المنسوب إليه الكتاب

1.2. المطلب الأول: ترجمة الشيخ أبي زكرياء الجنائوني

هو الإمام أبو زكرياء يحيى بن الخير بن أبي الخير الجنائوني. (الشماعي، 2009، صفحة 2 / 761) عاش في النصف الأول من القرن الخامس الهجري أي: من 400 إلى 450هـ حسب محمد بن زكرياء الباروني

(ت: 997هـ-1589م) في طبقاته عن علماء الإباضية (الباروني، طبقات علماء الإباضية، 2020م، صفحة 62) وتابعه على ذلك علي يحيى معمر (ت: 1400هـ-1980م) في الإباضية في موكب التاريخ (معمّر، الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الثانية الإباضية في ليبيا، 2008م، صفحة 342)، وبعض الباحثين يجعله عاش أيضا إلى القرن السادس الهجري (كومني، 2013، الصفحات 65-66) (الجناوني، كتاب الإجازات، صفحة 26 قسم الدراسة)؛ وبغض النظر عن التحقيق الدقيق حول حياة الشيخ الجناوني؛ فالذي يمكن الجزم به أن العصر الذي عاش فيه يمكن أن يحصر بين: 400هـ-550هـ / 1009م - 1155م.

أخذ العلم عن أبي الربيع سليمان بن أبي هارون موسى الملوشائي (ق 5هـ) الساكن قرية إبنان من جبل نفوسة. (الشماعي، 2009، صفحة 2 / 761) وهو ممن جازت عليه سلسلة نسب الدين، وكتبه مصدر من مصادر الفتوى والأحكام، وعليها اعتماد أهل جبل نفوسة بليبيا خصوصا والإباضية المغاربة عموما. (الشماعي، 2009، الصفحات 761-762) (باباعمي، 2000م، صفحة 2 / 456)

2.2. المطلب الثاني: محتوى كتاب الوضع

«كتاب الوضع» من الكتب التي اهتم بها الإباضية المغاربة اهتماما بالغاً، وانتشرت نُسخه في تجمعاتهم انتشاراً واسعاً، واهتمَّ به الطلبة والعلماء دراسةً وتدریساً.

بدأ المؤلف كتابه بمقدمة ذكر فيها السبب الداعي لتأليف كتابه وهو تحقيق طلب لأخ له في الله أن يلخص له أبواباً من أصول الدين والمسائل الشرعية؛ فأسعف مراده بعد استخارة الله. (الجناوني، كتاب الوضع، 2015م، صفحة 46)

وقد قسم المؤلف كتابه إلى تسعة أبواب، وهي: باب في التوحيد، باب في الوضوء، باب في الحيض والنقاس والاعتسال منهنما، باب في الأذان، باب في الصلاة، باب في الصوم، باب في الزكاة، باب في الحج ومناسكه، باب في الإيمان، وهو الباب الأخير.

3. المبحث الثاني: عنوان «كتاب الوضع» في المصادر والمراجع والنسب المخطوطة

1.3. المطلب الأول: عنوانه في المطبوع، والمصادر والمراجع

1.1.3. الفرع الأول: عنوان الكتاب في المطبوع

قد طبع الكتاب تحت عنوان: "كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقهاء"، وهذا العنوان نجده في طبعة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم أطفيش (ت: 1385هـ-1965م) المطبوع في مطبعة الفجالة بمصر والتي ضورت منها عدة طبعات، والعنوان نفسه موجود في طبعة مكتبة الضامري بسلطنة عمان، بتعليق الشيخين أبي إسحاق إبراهيم أطفيش (ت: 1385هـ-1965م) وناصر بن محمد المرموري (ت: 1432هـ-2011م)، بتحقيق: أحمد بن صالح الشيخ أحمد، وبكير بن محمد فخار، المطبوعة سنة 1436هـ-2015م.

2.1.3. الفرع الثاني: عنوان الكتاب في المصادر والمراجع

أما بالعودة إلى المصادر والمراجع فنجد ما يأتي:
يقول البرّادي (حي في: 810هـ-1407م): "كتاب اللُّمَع، وهو: كتابُ الوَضْعِ". (البرادي، رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، 2013م، صفحة 2/ 288).

ويقول أبو العباس الشَّماخي (ت: 928هـ-1522م): "...كتاب الوَضْع وهو كتابٌ مفيدٌ، به يقع ابتداء مَنْ أراد الفقه، والله أعلم". (الشماخي، 2009، صفحة 2/ 778)، وقد سماه بالوضع أيضًا كلُّ من القطب اَطْفَيْش (ت: 1332هـ-1914م) في كتابه جامع الوَضْع والحاشية (اَطْفَيْش ا.، 1306هـ، صفحة 41)، وفي تفسيره هميان الزاد (اَطْفَيْش أ.، 1994م، صفحة 03/ 08)، ونور الدين السَّالمي (ت 1332هـ-1914م) في كتابه اللُّمعة المرضية من أشعة الإباضية (السالمي، 2014، صفحة 162)، والشَّيخ أبو إسحاق إبراهيم اَطْفَيْش (ت 1385هـ-1965م) في تقديمه لكتاب الوَضْع (الجنائوني، كتاب الوَضْع مختصر في الأصول والفقه، صفحة 03).

وممن أطلق على كتاب الوَضْع اسم: «اللُّمَع» الشَّيخ جميل بن خميس السعدي (ق 13هـ/ 19م) في كتابه الموسوعي قاموس الشريعة حيث يقول: "مسألة من كتاب اللُّمَع؛ وهو من تأليف أصحابنا أهل المغرب: وقال بعض الحكماء:..." (السعدي ج.، 2015م، صفحة 27/ 33)؛ والنص المشار إليه موجود مع بعض التَّوَسُّع في كتاب الوَضْع. (الجنائوني، كتاب الوَضْع، 2015م، الصفحات 291-292)

وفي معجم أعلام الإباضية قسم المغرب أورد العنوانين جميعًا حيث جاء فيه: "«كتاب الوَضْع»، وهو مختصر في الأصول والفقه، حَقَّقَهُ الشَّيخ أبو إسحاق إبراهيم اَطْفَيْش، وطبع عدَّة مرَّات...وله عنوان آخر: «اللُّمَع»". (باباعمي، 2000م، صفحة 2/ 456)، وإيراد عنوان «الوَضْع» مع الإشارة إلى أن للكتاب عنوانًا آخر وهو: «اللُّمَع» مما جرى عليه جملة من الباحثين وذكره في دراساتهم. (الجعيري، مقارنة بين كتاب الوَضْع لأبي زكرياء الجنائوني وكتاب مختصر الخصال لأبي إسحاق الحضرمي، 2012، صفحة 191) (كومني، 2013، الصفحات 91، 99-100) (الجنائوني، كتاب الإجازات، صفحة 31 قسم الدراسة)

خلاصة هذا المطلوب: أن اسم الكتاب: «الوَضْع» وله اسم آخر وهو «اللُّمَع».

أما عن معنى الوَضْع في اللغة فقد جاء في معجم مقاييس اللغة: "(وَضَعَ) الْوَأُو وَالضَّادُّ وَالْعَيْنُ: أَضَلُّ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى الْخَفْضِ [لِلشَّيْءِ] وَحَطَّهُ...وَالدَّائِبَةُ تَضَعُ فِي سَيْرِهَا وَضَعًا، وَهُوَ سَيْرٌ سَهْلٌ يُخَالَفُ الْمَرْفُوعَ...وَوَضَعَ الرَّجُلُ: سَارَ ذَلِكَ السَّيْرَ..." (فارس، 1979م، الصفحات 6/ 117-118)؛ فمعنى الوَضْع يرجع إلى الخفض والحط والسهولة؛ أمَّا إذا تساءلنا عن سبب تسمية الكتاب باسم: «الوَضْع»؛ فيجيبنا الباحث كومني بقوله: "ولم نعرف مراد المؤلِّف من تسميته بالوَضْع، ولم نجد لذلك أثرًا يُبَيِّنُ أصل التَّسْمِيَةِ وسببها، إلَّا ما جاء في لسان بعض المشايخ أنه قيل: إنَّ الشَّيخ سَمَّاهُ بِالوَضْعِ؛ لَأَنَّهُ وَضَعَهُ لِلنَّاسِ مُيَسَّرًا

وسهلا في تناول العامة بالخصوص. وقيل: إن صاحبه حين ألفه وضعه على رَفِّ المسجد وتركه لطلبة العلم؛ لئلا يُعلم صاحبه تَوَرُّعًا وخشية المحمّدة، فَسَمِّيَ بكتاب الوضع". (كومني، 2013، صفحة 100)

والقول الأوّل هو الذي مال إليه محققًا كتاب الوضع الباحثان: أحمد الشَّيخ أحمد، وبكير فخَّار، حيث قالوا: "...ولذلك سمَّاهُ كتاب الوضع، أي كتاب التَّيسير لأحكام الله". (الجناوني، كتاب الوضع، 2015م، صفحة 05)

والقول الثاني قد ورد عند نور الدِّين السَّالمي (ت 1332هـ-1914م) ما يدَعُمُهُ؛ فقد قال في اللُّمعة المرضية حين حديثه عن كتاب الوضع: "وقيل: لا يُدرى مُؤَلِّفُهُ؛ لأنَّه أخفى اسمه لِيُعْظَمَ أَجْزُهُ". (السالمي، 2014، الصفحات 162-163)

فالعلاقة بين المعنى اللغوي لعنوان: «الوضع» وسبب التَّسمية تلتقي في كون مُؤَلِّفِهِ صَنَّفَ الكِتَابَ لِمَنْ طَلَبَ منه ذلك وجعله سهلاً مُيسراً فَسَمَّاهُ بالوضع، أو أنَّه وضعه في مكانٍ ما، حتى يَتَعَرَّفَ عليه طَلِبَةُ العلم ويستفيدوا منه، فأُطلقَ عليه اسم الوضع.

وإن كان السبب الثاني للتَّسمية يعكِّرُ عليه ما جاء في مقدمة المؤلف لكتابه حيث قال: "فإنه رغب إلى راغب من إخواني، وأخ في الله من أخداني، وسألني تلخيص أبواب من أصول الدِّين والمسائل الشرعية، ليكون له المجموع من ذلك مفرعا يحور إليه عند الملمات، فأسَعَفْتُ مُرَادَهُ على قُصورٍ مِنِّي في الدِّراياتِ وَقِلَّةِ فَهْمٍ مِنِّي في العلم والزَّواياتِ، فاستخزْتُ اللهُ تَعَالَى لمقصودي..." (الجناوني، كتاب الوضع، 2015م، صفحة 46)؛ فهذا لا يَتَّفِقُ مع كون مؤلِّف الكتاب وضعه في مكانٍ ما حتَّى لا يَتَعَرَّفَ عليه أحدٌ؛ فواضح من نص المقدمة أنَّ شخصاً بَعِيْنَهُ قد طلب منه هذا التَّأليف فأجاب دعوته وحقَّق له مُرَادَهُ في تَأليف هذا الكتاب؛ وإن لم يذكر اسمه، فعلى الأقل، مَنْ طَلَبَ منه هذا التَّأليف يعرفه، ومقصود المؤلف هو إيراد المسائل المهمة في أصول الدِّين وفقه العبادات؛ مما يحتاج إليه كل مسلم في حياته اليوميَّة؛ وهذا لا يتأتَّى من مؤلِّفٍ مغمورٍ مجهولٍ؛ ولو كانت نيَّة المؤلف أن يَضَعَهُ في مكانٍ لا يعرفه فيه أحدٌ؛ لَمَا أتى بهذه المقدمة أصلاً، ولما ذكر أن هذا التَّأليف بسبب طلب شخصٍ ما؛ لأنَّ العبارات المتواضعة لا تخفي كون المطلوب عالماً معروفاً مشاركاً إليه بالبنان، وإلا لما كان محل الثِّقة في تلخيص أبواب أصول الدِّين وفقه العبادات مما لا يتأتَّى إلا لمن أخذ بناصية العلوم الشرعية وحاز منها نصيباً وافراً.

أمَّا الاسم الثاني وهو: «اللُّمعة» فمعناه في اللُّغة كما جاء في «لسان العرب»: "تَلْمِيْعٌ يَكُونُ فِي الْحَجَرِ وَالْثَوْبِ أَوْ الشَّيْءِ يَتَلَوَّنُ أَلْوَانًا سَتَى. يُقَالُ: حَجَرٌ مَلْمَعٌ، وَوَأَحَدُهُ اللَّمْعُ لُمْعَةٌ. يُقَالُ: لُمْعَةٌ مِنْ سَوَادٍ أَوْ بَيَاضٍ أَوْ حُمْرَةٍ..." (منظور، صفحة 5 / 4075)، وأصل معنى لمع "يَدُلُّ عَلَى إِضَاءَةِ الشَّيْءِ بِسُرْعَةٍ، ثُمَّ يُقَاسُ عَلَى ذَلِكَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ؛ مِنْ ذَلِكَ: لَمَعَ الْبَرْقُ وَغَيْرُهُ، إِذَا أَضَاءَ، فَهُوَ لَامِعٌ، وَلَمَعَ السَّيْفُ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ". (فارس، 1979م، صفحة 5 / 211)

أما وجه تسمية الكتاب باللمع؛ فهو ما أشار إليه الدكتور الجعيري بقوله: "كما أن هناك من يسمي الكتاب «باللمع» إشارة إلى اكتفائه بالقليل الذي لا غنى عنه للمسلم، والكاتب عبّر عن الغرض من هذا الاختصار إزاء ذكر التلخيص بقوله: «لِيَكُونَ لَهُ المَجْمُوعُ مِنْ ذَلِكَ مَفزَعًا يَحُورُ إِلَيْهِ عِنْدَ المَلَمَّاتِ» (الجنائني، كتاب الوضع، 2015م، صفحة 46)؛ فالكتاب حينئذ ليس تحليلًا ضافياً للعقديّات والشّرعيّات، وإنما هو عبارة عن مُدَكِّراتٍ تُساعد على الإلمام بالأساسيّات التي لا تتمّ الفروض إلاّ بها". (الجعيري، مقارنة بين كتاب الوضع لأبي زكرياء الجنائني وكتاب مختصر الخصال لأبي إسحاق الحضرمي، 2012، صفحة 220)

ويرى الباحث كومني بأن هذه التسمية أوفق بمحتوى الكتاب حيث يقول: "وهذا العنوان الأخير [أي: اللمع] وإن كان في نظرنا أليق لأسلوب الكاتب ومضمونه إلا أننا لا نستطيع ترجيحه على الأول [أي: الوضع] أو إطلاقه عليه، رغم جمال هذا الاسم وجاذبيته، لما درج عليه الخاص والعام واستفاض لدى أهله ودارسيه باسم «الوضع»...". (كومني، 2013، صفحة 100)

ولكن هل حقيقة هذا الكتاب عُرف عند الخاص والعام باسم الوضع فقط؟ فماذا عن النسخ المخطوطة التي حَفِظَتْ هذا الكتابَ وَبَقِيَتْ مَوْجُودَةً إلى يوم الناس هذا؛ هل اتَّفقتْ على تسميته؟ وإن اختلفت؛ فما هي التسميات الواردة فيها؟ هذا ما سنتطرّق إليه في المطلب الموالي.

2.3. المطلب الثاني: عنوان «كتاب الوضع» في النسخ المخطوطة:

من خلال العودة إلى برنامج البرّادي وهو برنامج إلكتروني قامت بإنجازه جمعية أبي إسحاق وأدرجت فيه 33 فهرسًا من فهارس مخطوطات المكتبات الإباضية وأغلبيتها خزائن المخطوطات في وادي مزاب بولاية غرداية؛ زيادة على فهرس خزانة مخطوطات جمعية أبي إسحاق، والمكتبة البارونية بجزيرة جربة بتونس الذي تولت إخراجه جمعية أبي إسحاق، كما راجعت زيادة على ذلك الفهارس العشرة الجديدة لمؤسسة عمي سعيد بغرداية، قسم التراث والمكتبة، مما لم يدرج بعضها في برنامج البرّادي أصلاً، أو أدرج فيه قبل تحديثه من خلال عمل فهرس جديد للمكتبة، وهنا لا بدّ من الإشادة بالعمل الجبار الذي يقوم به المفهرسون للمكتبات بداية بجمعية التراث بالقرارة ولاية غرداية التي مهّدت الطريق، وجمعية أبي إسحاق لخدمة التراث ومؤسسة عمي سعيد بغرداية اللّتين أكْمَلَتَا المشوار، وكذلك القائمون على المكتبات وخزائن المخطوطات الذين فتحوا أبوابهم أمام الباحثين، وسهلوا لهم الإجراءات، وبناء على نسخة كتاب الوضع من خزانة مخطوطات الشيخ إبراهيم بن بانوح متيّاز ببني يزجن بولاية غرداية التي أطلعني عليها الأستاذ يحيى بن عيسى بوراس القائم على أعمال الفهرسة بقسم التراث والفهرسة بمؤسسة عمي سعيد مما لم أجده في الفهارس السابقة، بالإضافة إلى معاينة صور بعض مخطوطات كتاب الوضع تمّ الوصول إلى التّائج الآتية:

مجموع نسخ كتاب الوضع في مكتبات وادي مزاب بغرداية، وبعض مكتبات وارجلان، ومكتبة البارونية في جربة بتونس، هو: 115 نسخة؛ منها 33 نسخة كاملة.

وبالرجوع إلى بعض النسخ المخطوطة وإلى فهرس المخطوطات في المكتبات العامة والخاصة وقفتُ على سبع صيغ لعنوان الكتاب؛ مع الإشارة إلى وجود نُسخٍ كثيرةٍ، وبعضها نسخٌ قديمة؛ مبتورة البداية والنهاية ممّا لا يُمكنُنّا من معرفة عنوان الكتاب الذي أورده ناسخ المخطوط، ممّا جعل المفهرسين يُسْمُونها بكتاب الوضع اعتماداً على المضمون والتسمية المتداولة للكتاب، وهذه الصيغ لاسم الكتاب هي:

- صيغة العنوان: "كتاب الوضع" (وردت في نسخ كثيرة) ومن بينها:
 - نسخة مكتبة: إيروان، العطف-غرداية، رقمها في الفهرس: 97، تاريخ نسخها: 1100هـ.
 - نسخة مكتبة: باسه الوارجلاني، وارجلان، رقمها في الفهرس: 35، تاريخ نسخها: 1166هـ.
 - نسخة مكتبة: لعلي، بني يزجن-غرداية، رقمها في الفهرس: 581، تاريخ نسخها: 1254هـ.
 - نسخة مكتبة: لعلي، بني يزجن-غرداية، رقمها في الفهرس: 583، تاريخ نسخها: 1289هـ.
- صيغة العنوان: "كتاب اللُّمع" (وردت في نسخة واحدة) وهي:
 - نسخة مكتبة: لعلي، بني يزجن-غرداية، رقمها في الفهرس: 110، تاريخ نسخها: 1310هـ.
- صيغة العنوان: "كتاب اللُّمع المعروف بكتاب الوضع" (وردت في خمس نسخ) وهي:
 - نسخة المكتبة البارونية، جربة-تونس، رقمها في الفهرس: 275، نسخت حوالي القرن 10هـ.
 - نسخة مكتبة: إيروان، العطف-غرداية، رقمها في الفهرس: 279، تاريخ نسخها: 1116هـ.
 - نسخة مكتبة: آل فضل، بني يزجن-غرداية، رقمها في الفهرس: 58، تاريخ نسخها: 1257هـ.
 - نسخة مكتبة: بوعيس، بني يزجن-غرداية، رقمها في الفهرس: 21، تاريخ نسخها: 1278هـ.
 - نسخة مكتبة: البكري، العطف-غرداية، رقمها في الفهرس: 254، تاريخ نسخها: 1289هـ.
- صيغة العنوان: "كتاب اللُّمع وهو الشهير بكتاب الوضع" (وردت في نسخة واحدة) وهي:
 - نسخة المكتبة البارونية، جربة-تونس، رقمها في الفهرس: 274، تاريخ نسخها: 1272هـ.
- صيغة العنوان: "اللُّمع المشهور بكتاب الوضع" (وردت في نسخة واحدة) وهي:
 - نسخة مكتبة: خزانة إروان، غرداية، رقمها في الفهرس: 384، نسخت حوالي القرن 10هـ.
- صيغة العنوان: "كتاب اللُّمع وهو المسمّى بكتاب الوضع" (وردت في نسخة واحدة) وهي:
 - نسخة مكتبة: آت خالد، بني يزجن-غرداية، رقمها في الفهرس: 452، تاريخ نسخها: 1185هـ.
- صيغة العنوان: "كتابٌ فيه لُمعٌ من مسائل التَّوحيد والوضوء والحيض والأذان والصلاة والزكاة والصوم والحج والأيمان وهذا الكتاب مشهور بكتاب الوضع" (وردت في نسخة واحدة) وهي:
 - نسخة مكتبة: متيار، بني يزجن، رقمها في الفهرس: 178، نسخت حوالي القرن 11هـ.

اختيار العنوان الكامل للكتاب:

من بين جميع العناوين التي تم ذكرها؛ لا بد من الإقرار أن المؤلف نفسه لم يُنص في مُقدِّمة الكتاب ولا في مُتْنِه أنه سَمَّى الكتاب بعنوان مُعَيَّن، ولا يوجد دليلٌ صريحٌ وواضحٌ يثبتُ أن العناوين المذكورة من صنع المؤلف نفسه، فمن المحتمل أن يكون هو نفسه مَنْ وَضَعَ عُنوانًا لكتابه، كما أنه من المحتمل أيضًا أن يكون قد ترك كتابه من غير عنوان فجاء من بعده ووضع له عنوانًا، وهذا الكلام لا ينطبق على الكتاب محلّ الدراسة فحسب، بل على الكثير من كتب الإباضية المتقدمين التي قد تسمى بالجامع؛ كجامع المشاركة، مثل: جامع ابن جعفر (ق03هـ)، جامع أبي الحواري (ق03هـ)، جامع ابن بركة (ق04هـ)، أو بالديوان مثل: ديوان الأشياخ أو ديوان العزابة (ق05هـ)، ديوان الغار (ق05هـ)...، وما حمل منها عناوين قد لا نجد المؤلف دائمًا هو مَنْ نَصَّ عليها في مقدمته لها.

ولذلك يمكن القول إنَّ العُنوانَ المقصودَ تحقيُّقه هو العنوان الذي اشتهر الكتاب به من جهة، والذي يتوافق مع مضمون الكتاب من جهةٍ أُخرى؛ بغضِّ النَّظَرِ عن كون العنوان من اختيار المؤلف نفسه، أو من اختيارٍ غَيْرِهِ.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من خلال ما سبق إيراده من أقوال العلماء وما ثبت في النسخ المخطوطة أن الكتاب اسمه «كتاب اللُّمَع» وهو مشهور بكتاب «الوضع»؛ وأجمَعُ عُنوانٍ يُبيِّنُ محتوى الكتاب ويتوافق مع أسلوبه هو العُنوانُ الواردُ في نسخة مكتبة الشيخ إبراهيم متيّاز والذي جاء فيها: «كتاب فيه لُمَعٌ من مسائل التَّوْحِيدِ، والوَضُوءِ، والحَيْضِ، والأَذَانِ، والصَّلَاةِ، والزَّكَاةِ، والصُّومِ، والحجِّ، والأَيْمَانِ، تأليف... وهذا الكتاب مشهورٌ بكتاب الوضع»؛ وبالتالي يمكن أن يكون العنوان الكامل للكتاب بالاعتماد على ما جاء في نسخة خزّانة متيّاز، وما جاء في النسخ التي جمعت بين التَّسْمِيَّتَيْنِ: «اللُّمَع» و«الوضع» أن يكون العنوان على النحو الآتي: «كتاب اللُّمَعِ المشهور بِكِتَابِ الوَضْعِ؛ كتابٌ فيه لُمَعٌ من مسائل التَّوْحِيدِ، والوَضُوءِ، والحَيْضِ، والأَذَانِ، والصَّلَاةِ، والزَّكَاةِ، والصُّومِ، والحجِّ، والأَيْمَانِ» فهذا العنوان ترجمة أمينة لمحتوى الكتاب؛ وتسمية الوضع مما تم التواطؤ عليه حتى صار عَلَمًا على الكتاب؛ فالجمع بين التَّسْمِيَّتَيْنِ ضرورةٌ أُمِّلَتْهَا عِدَّةُ نُسخٍ مخطوطة أثبتت العنواوين للكتاب، وهو الوارد عند أقدم ذكر للكتاب في المصادر مما تمّ الوقوف عليه وهو رسالة في تقييد كتب الإباضية للشيخ أبي القاسم البرادي (حي في: 810هـ-1407م) (البرادي، رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، 2013م، صفحة 2 / 288)؛ فضلًا عن كونها أجمع وأوعى.

كما أن إثبات العنوان الكامل للكتاب لا نحتاج معه إلى زيادة: «مختصر في الأصول والفقه»؛ فهذه الزيادة المثبتة في الطبعة الأولى للكتاب نشرة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم أطفيش (ت 1385هـ-1965م) والطبعات المصورة عنها، والموجودة أيضًا في طبعة مكتبة الضامري بتحقيق الباحثين: أحمد الشيخ أحمد، وبكير فخّار، حتّى صارت تلك الزيادة كأنها من صُلْبِ عُنوان الكتاب؛ لم أقف على مُستندٍ لها في النسخ

المخطوطة، ولم تنص عليها المصادر الموثوقة؛ وتلك الزيادة اقتضاها العنوان من أجل التعريف بمحتوى الكتاب؛ ومع ذلك فقد جاءت هذه الزيادة مخالفة لما في نسخة خزانة الشيخ إبراهيم متيّاز التي فصلت في العنوان وجاء فيها على النحو الآتي: «كتاب فيه لمع من مسائل التوحيد، والوضوء، والحیض، والأذان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والأيمان»، كما أن زيادة عبارة: «مختصر في الأصول والفقه» غير مطابقة لمحتوى الكتاب؛ فالكتاب ليس مختصراً في الأصول؛ لأنّ الأصول تحتمل أن تكون أصول الفقه أو أن تكون أصول الدين، وهذا ما لم تبينه هذه الزيادة؛ كما أنّ الكتاب ليس مختصراً في الفقه؛ بل اقتصر على فقه العبادات، ولم يشتمل على فقه المعاملات المالية ولا على فقه الأحوال الشخصية وأحكام القضاء، وغير ذلك من أبواب الفقه الكثيرة.

4. المبحث الثالث: إيضاح العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الجنائوني»

1.4.1.4. المطلب الأول: ماهية «ديوان الجنائوني»

في الواقع قد اختلف الباحثون في ماهية «ديوان الجنائوني» ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أنه حتّى عهد قريب كان يُظنُّ أنّ «ديوان الجنائوني» في عداد المفقودات (الحارثي، 2003، صفحة 11) (الجعيري، مقارنة بين كتاب الوضع لأبي زكرياء الجنائوني وكتاب مختصر الخصال لأبي إسحاق الحضرمي، 2012، صفحة 190)، ولكن بعد الوقوف على هذه الأجزاء السبعة مجتمعة في نسخة مخطوطة واحدة موجودة في خزانة مكتبة الحاج صالح لعلي في بلدة بني يزجن، في غرداية، رقمها في الخزنة ك 045، ورقمها في الفهرس 379، وبالاطلاع أيضاً على بعض أجزاء الديوان مجتمعة في نسخ مخطوطة متفرقة تبين أنّها هي نفسها الأجزاء التي نصّ عليها أبو القاسم البرّادي (حي في: 810هـ-1407م) في رسالته بقوله: "...وكتاب الشيخ أبي زكرياء يحيى الجنائوني يشتمل على سبعة أجزاء: جزء الصيام، وجزء النكاح والطلاق، وجزء الوصايا، وجزء الأحكام، وجزء الإجازات، وجزء الشفع، وجزء الرهن". (البرادي، رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، 2013م، الصفحات 287/2-288) مع بعض التقديم والتأخير بين الكتب كما أوردها أبو القاسم البرّادي في رسالته ومقارنة بترتيبها في بعض النسخ المخطوطة (الجنائوني، كتاب الإجازات، الصفحات 38-39 قسم الدراسة).

وقد سبق طباعة بعض أجزاء ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني في كتب مستقلة من غير الإشارة إلى أنها جزء من ديوانه وهذه الكتب هي: كتاب الصوم (الجنائوني، الصوم، 1973م)، وكتاب النكاح (الجنائوني، النكاح، 1976م) مطبوع من غير ذكر سنة النشر، إلا أنّ الشيخ علي يحيى معمر (ت: 1400هـ-1980م) قد علّق على الكتاب وكتب مقدمةً للناشرين طُبعت مع الكتاب مؤرّخة بسنة 1976م، وكتاب الأحكام (الجنائوني، الأحكام، 1999م)، وطبع مؤخرًا كتاب الإجازات (الجنائوني، كتاب الإجازات) والذي طبع من غير سنة نشر إلا أنّ مقدمته كتبت سنة 2017م، وعنوانه كما جاء في غلافه: «كتاب الإجازات من ديوان أبي

زكرياء الجنائوني». وبقيت ثلاثة أجزاء من «ديوان الجنائوني» لم تُطبع بعدُ وهي: كتاب الوصايا، وكتاب الشُّفعة، وكتاب الرهن، وهي لا تزال في عداد المخطوطات التي تستحق الدراسة والتحقيق من أجل طباعتها ونشرها.

فبعد تحرير مضمون «ديوان الجنائوني» وتحديد ماهيته يمكن دراسة الاحتمالات الواردة في العلاقة بين «ديوان الجنائوني» و«كتاب الوضع».

2.4. المطلب الثاني: دراسة الاحتمالات الواردة في العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الجنائوني»

الاحتمالات الواردة في العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» هي: علاقة التطابق بأن يكون «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» أو علاقة التضمّن بأن يكون «كتاب الوضع» قسمًا من «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» أو العكس، أو أن تكون العلاقة بينهما هي علاقة تكامل؛ بأن يكون كل منهما مكملًا للآخر وليس جزءًا منه، أو أن تكون العلاقة بينهما هي علاقة اختلاف واستقلال؛ بأن يكون كل كتاب مستقلًا بنفسه لا تربطه بالكتاب الآخر أي علاقة؛ وفيما يأتي محاولة لدراسة هذه الاحتمالات.

دراسة احتمال كَوْنِ «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الشيخ الجنائوني»: هذا الاحتمال واردٌ جدًّا من الجانب النظري؛ لأنّ الديوان منسوبٌ للشيخ الجنائوني، و«كتاب الوضع» منسوبٌ أيضًا للشيخ الجنائوني، ولكن بعد الاطلاع على نسخة مخطوطة تجمع أجزاء «ديوان الشيخ الجنائوني» -والذي كان يعدُّ إلى عهد قريبٍ في عداد المفقودات- يُمكنُ الجزمُ أنّ محتوى «كتاب الوضع» مختلفٌ عن محتوى «ديوان الشيخ الجنائوني»؛ وهذه النتيجة لم يكن من السهل الجزم بها من غير الاطلاع على «ديوان الشيخ الجنائوني» وهذا ما سبّب لبسًا كبيرًا في العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الشيخ الجنائوني» حيث وُجد من بين الباحثين والعلماء من صرّح بصريح العبارة أو بمقتضاها أنّ «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الشيخ الجنائوني» بناءً على ما تم تناقله عن «ديوان الشيخ الجنائوني» من غير الاطلاع المباشر على «ديوان الشيخ الجنائوني» وفيما يأتي محاولة لرصد موقف بعض العلماء والباحثين من احتمالية كون «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الشيخ الجنائوني» مع إيضاح مستند هذه المواقف ما أمكن، ومثلاً للبس في العلاقة بين «كتاب الوضع» و«ديوان الشيخ الجنائوني».

بدايةً لعلّ المستشرق البولوني موتيلنسكي (ت: 1907م) من أوائل من صرّح بأن فيه احتمالًا كبيرًا جدًّا أن يكون «ديوان الجنائوني» الواقع في سبعة أجزاء هو نفسه كتاب الوضع (كاسترس، 2012م، صفحة 1/364)، وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحاق إبراهيم اطفَيْش (ت: 1385هـ-1965م) الذي طبع الكتاب وعلّق عليه، وهو وإن لم يُصرّح بأن «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الجنائوني» ولكنّه قد جعل «كتاب الوضع» من الكتب المعتمدة في الفتوى بعد كتاب الإيضاح للشيخ عامر الشماخي (ت: 792هـ-1389م) في حين أنّ

هذا الوصف ينطبق على «ديوان الجنائوني» حيث قال في تعريفه بكتاب الوضع: «كتاب الوضع» مختصر في فنه، مفيد في وضعه وترتيبه، وبالنسبة إلى كتب الفقه له رتبة ممتازة في الفتوى، حيث إن مؤلفه من فحول العلماء البارزين في التحقيق وتحليل الفروع، وقد اعتبر العلماء هذا المختصر من أهم ما يُقدّم في المأخوذ به بعد «كتاب الإيضاح» للإمام الشيخ عامر الشماخي [ت: 792هـ-1389م] الذي هو بلا منازع مرجع الفتوى حتى قبل ديوان «الأشياخ» وديوان «العزابة» اللذين هما كدوائر المعارف، إذ القائمون بتأليف الأوّل عشرة من العلماء، وتأليف الثاني سبعة من الفقهاء. (الجنائوني، كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه، صفحة 03) وهذا الوصف الذي أطلقه الشيخ أبو إسحاق إبراهيم اطفيش على «كتاب الوضع» ينطبق انطباقاً تاماً على ما أورده بدر الدين أبو العباس الشماخي (ت: 928هـ-1522م) في سيره عن «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» حيث قال عنه في معرض حديثه عن «كتاب الإيضاح» للشيخ عامر الشماخي: "وهذا التأليف [أي الإيضاح] ما أظنُّ أَلْفَ في المذهب مثله جمعاً وتعليلاً واختصاراً غير مُخِلٍّ وتطويلاً غير مُمَلٍّ ولا مُكْرَرٍ، وهو اعتماد أهل المغرب في وقتنا، خصوصاً نفوسه، وبعده ديوان أبي زكرياء يحيى بن الخير [الجنائوني]، وبعدهما الديوان؛ ديوان الأشياخ". (الشماخي، 2009، صفحة 2/790)

وقد أورد الشيخ ناصر المرموري (ت: 1432هـ-2011م) نص الشيخ أبي إسحاق اطفيش على سبيل الموافقة من غير تعقيب عليه أو مخالفة له في أن «كتاب الوضع» من الكتب المعتمدة في الفتوى بعد كتاب الإيضاح. (الجنائوني، كتاب الوضع، 2015م، الصفحات 23-24)، في حين أن الكتاب المعتمد في الفتوى بعد كتاب الإيضاح هو «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» حسب نص عبارة الشيخ أبي العباس الشماخي (ت: 928هـ-1522م) السابق ذكرها.

هذا وقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين أيضاً إلى أن «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الجنائوني» (كومني، 2013، صفحة 99، 112).

كما أن القول بأن «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» يمكن أن يجد له سنداً في نص كلام الشيخ أبي عبد الله محمد بن عمر بن أبي سئة السديوكشي (ت: 1088هـ-1677م) عن مؤلف «كتاب الوضع» حيث قال في «حاشيته على كتاب الوضع»: "قوله: (على قصور مني إلخ) هذا من باب هضم النفس، وإلا فهو الغاية القصوى رحمه الله في سائر العلوم، وصاحب الديوان المشهور في الفقه؛ فإنه ذكر الشيخ أبو القاسم البرادي رحمه الله أن مؤلف هذا الكتاب هو الشيخ أبو زكرياء يحيى الجنائوني رحمه الله، وذكر عمنا الشيخ أحمد الشماخي رحمه الله أنه مُقدّم في العمل بعد ديوان الشيخ أبي ساكن عامر بن علي الشماخي رحمه الله على ديوان الأشياخ رحم الله الجميع ونفعنا ببركاتهم في الدنيا والآخرة آمين". (السديوكشي، الصفحات 03ظ-04و).

ولكن مع ذلك لم يَسَلَمْ هذا القول من الاعتراض فقد أثار هذه المسألة الباحث سلطان الشيباني حيث قال في تعليقه على «كتاب اللمعة المرضية» لنور الدين السالمي ما نصّه: "أشار الشّمّاخي (ت 928هـ) في السّير (الشماخي، 2009، صفحة 2 / 790) إلى أنّ كتاب الإيضاح للشيخ عامر [الشّمّاخي] هو معتمد أهل المغرب في وقته، يليه «ديوان أبي زكريا يحيى بن الخير» وكأنّه يعني بعبارته الأخيرة «كتاب الوضع» مع أنّه في ترجمة يحيى بن الخير [الجناوني] لم يشر إليه، وإنما ذكر في ترجمة أبي زكريا يحيى الجادوي (الشماخي، 2009، صفحة 2 / 778) ما نصّه: «وأظنّه مؤلّف كتاب الوضع، وهو كتاب مفيدٌ، به يقع ابتداء من أراد الفقه». وهذا يدفعنا إلى الظنّ أنّ الشّمّاخي أراد بـ «ديوان أبي زكريا يحيى بن الخير» كتاب الجناوني السابق ذكره، ويؤيد ذلك أن البرّادي فرّق بينهما، فوصّف الأوّل منهما بما سبق نقله، ووصّف الثاني بقوله: «وكتاب اللّمع وهو كتاب الوضع». (السالمي، 2014، صفحة 163 هامش)

فالملاحظ أنّ الباحث سلطان الشيباني في النصّ السابق بعد أن أورد احتمال كون «كتاب الوضع» هو نفسه «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجناوني»، فرّق بين «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجناوني» و«كتاب الوضع» على سبيل الظنّ بناء على جمعه بين النصوص.

والواقع أنّ اعتبار «كتاب الوضع» من الكتب المعتمدة في الفتوى مرّجعه إلى نصّ أبي العباس الشّمّاخي (ت: 928هـ-1522م) السابق ذكره الذي جعل فيه «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجناوني» من الكتب المعتمدة في الفتوى (الشماخي، 2009، صفحة 2 / 790)، ولكن هل مقصود أبي العباس الشّمّاخي بديوان الشيخ أبي زكرياء الجناوني هو كتاب الوضع؟

الذي يُمكنه الإجابة عن هذا السؤال هو أبو العباس الشّمّاخي نفسه حيث يقول عن «كتاب الوضع»: "ومنهم أبو زكرياء يحيى الجادوي: وأظنّه مؤلّف كتاب الوضع وهو كتاب مفيدٌ، به يقع ابتداء من أراد الفقه، والله أعلم". (الشماخي، 2009، صفحة 2 / 778) وهو وصّف ينطبق على «كتاب الوضع» فالشيخ أبو إسحاق أطفَيْش (ت: 1385هـ-1965م) يقول عن ذلك في تعريفه بالكتاب: "وكتاب الوضع تأليف مبارك يستفيد منه المبتدئ، ويرى به الفتح الرّبّاني...". (الجناوني، كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه، صفحة 03)، وهو الذي انتهى إليه أيضًا الدكتور فرحات الجعبري في مقارنته بين «كتاب الوضع» لأبي زكرياء الجناوني و«كتاب مختصر الخصال» لأبي إسحاق الحضرمي (ق05هـ-11م) حيث يقول عن «كتاب الوضع»: "وهو ما يجعل كتاب الجناوني أقرب إلى المبتدئين...". (2012، صفحة 210). ونصّ أبي العباس الشّمّاخي هو الذي حذا بالقطب أمحمد أطفَيْش (ت: 1332هـ-1914م) أن يقول في كتابه «جامع الوضع والحاشية»: "وصاحبُ الوضع هو أبو زكرياء يحيى الجناوني عند البرّادي، وفي سير الشيخ أحمد ما نصه: «ومنهم أبو زكرياء يحيى الجادوي، وأظنه مؤلّف كتاب الوضع» اهـ. ولا يقال أبو زكرياء هذا هو الجناوني؛ لأنّ الجناوني ذكره قبل هذا بنحو ستّة أوراق...". (أطفَيْش ا، 1306هـ، صفحة 41)

وبدر الدّين أبو العباس الشّمّاخي حين ترجمته للشيخ أبي زكرياء الجنائوني لم يذكُر أنّه قد ألّف كتابًا اسمه «كتاب الوضع» (الشّمّاخي، 2009، الصفحات 2 / 761-762).

ولذلك فمن غير الممكن أن يقول أبو العباس الشّمّاخي عن «كتاب الوضع» أنّه كتاب مفيد يقع به ابتداء من أراد الفقه وينسبه إلى أبي زكرياء الجادوي ظنًّا من جهة (الشّمّاخي، 2009، صفحة 2 / 778)، ثمّ من جهة أخرى يقول عنه أنّه ديوان الشّيخ أبي زكرياء الجنائوني وهو من الكتب المعتمدة في الفتوى (الشّمّاخي، 2009، صفحة 2 / 790)؛ فهذا غير ممكن، ثم إن الشّيخ أبا القاسم البرّادي (حي في: 810هـ-1407م) قد ذكر «كتاب الشّيخ أبي زكرياء الجنائوني» وعَدَّد أجزاءه ثم ذكر «كتاب الوضع» على النحو الآتي: "...وكتاب الشّيخ أبي زكرياء يحيى الجنائوني يشتمل على سبعة أجزاء: جزء الصيام، وجزء النكاح والطلاق، وجزء الوصايا، وجزء الأحكام، وجزء الإجازات، وجزء الشفع، وجزء الرهن. وكتاب اللّمع، وهو: كتاب الوضع" (البرادي، رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، 2013م، الصفحات 2 / 287-288)؛ فبتعداد أقسام كتاب الجنائوني نجده سبعة أجزاء، وبالتالي فلا يمكن القول إنّ «كتاب الوضع» هو نفسه كتاب الشّيخ أبي زكرياء يحيى الجنائوني الواقع في سبعة أجزاء.

ولهذا كله فإن «كتاب الوضع» كتاب مختلف عن «ديوان الشّيخ أبي زكرياء الجنائوني» وهو الذي يشهد به واقع الحال حين المقارنة بين «كتاب الوضع» والنسخة المخطوطة من «ديوان الشّيخ أبي زكرياء الجنائوني» الموجودة في مكتبة الحاج صالح لعلي ببنّي يزجن في غرداية ورقمها في الفهرس: 379.

دراسة احتمال أن يكون «كتاب الوضع» مُكَمَّلًا لـ: «ديوان الجنائوني»: هذا الاحتمال وارد؛ لأنّ «كتاب الوضع» يَضُمُّ مسائل في أصول الدّين، وأبوابًا من فقه العبادات، بينما «ديوان الشّيخ أبي زكرياء الجنائوني» أغلبه في فقه المعاملات، إلّا أنّه يُعَكِّزُ على هذا الاحتمال ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: تكرار كتاب الصوم بين «كتاب الوضع» و«ديوان الجنائوني» مع الاختلاف بينهما في المضمون والمنهج والأسلوب.

الأمر الثّاني: الاختلاف الكبير بين منهج «كتاب الوضع» و«ديوان الجنائوني» لا من حيث الأعلام ولا من حيث المصادر المعتمدة ولا من حيث منهج الاستدلال (الجنائوني، كتاب الإجازات، صفحة 31، 39 قسم الدراسة).

الأمر الثّالث: شكوك بعض العلماء قديما وبعض الباحثين المعاصرين حديثا في صاحب كتاب الوضع (الجنائوني، كتاب الإجازات، صفحة 31 قسم الدراسة)؛ فنسبته مُتَنَازَعٌ فيها بين الشّيخ أبي زكرياء الجنائوني، وأبي زكرياء الجادوي، وأبي زكرياء يحيى بن إبراهيم وهو الذي ذكره القطب اَطْفَيْش (ت: 1332هـ-1914م) في جامع الوضع والحاشية (اَطْفَيْش 1، 1306هـ، صفحة 41) وفي تفسيره هميان الرّاد إلى دار المعاد (اَطْفَيْش أ، 1994م، صفحة 03 / 08)، وذكّره أيضًا الشّيخ أبو إسحاق إبراهيم اَطْفَيْش (ت: 1385هـ-1965م)

في تقديمه لكتاب الوضع، وإن رجّح نسبته إلى الشيخ الجنائوني (الجنائوني)، كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه، صفحة 04)، والفصل في هذه المسألة يحتاج إلى بحث مستقل، ليس هنا مكانه. ولما سبق كلاً يمكن القول: إن «كتاب الوضع» كتابٌ مُختلَفٌ ومُستقلٌّ عن «ديوان الجنائوني»؛ فبينما «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» من الكتب المعتمدة في الفتوى بعد كتاب الإيضاح وقبل ديوان الأشياخ على ما نصّ عليه بدر الدين أبو العباس الشّمّاخي (الشماخي، 2009، صفحة 2/ 790)، وهو الذي عناه الشيخ أبو القاسم البرّادي في رسالته حول تقييد كتب الإباضية بعبارة: "وكتاب الشيخ أبي زكرياء يحيى الجنائوني يشتمل على سبعة أجزاء: جزء الصيام، وجزء النكاح والطلاق، وجزء الوصايا، وجزء الأحكام، وجزء الإجازات، وجزء الشفع، وجزء الرهن" (البرادي، رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، 2013م، الصفحات 2/ 287-288)؛ فإن كتاب «الوضع» يصلح عليه وصف أبي العباس الشّمّاخي: "وهو كتابٌ مفيدٌ، به يقع ابتداءً من أراد الفقه" (الشماخي، 2009، صفحة 2/ 778)، وهو كتابٌ مفيدٌ للمبتدئ ولا يستغني عنه العالم ولا المتخصّص (الجنائوني، الصوم، 1973م، صفحة تقديم الناشرين 05)؛ لجزالة عباراته، وإساق تقسيماته، ووضوح استدلالاته.

5. خاتمة

بعد التّطواف في رحاب «كتاب الوضع» ومخطوطاته، وديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني وما قيل عنه، تمّ الوصول إلى التّائج الآتية:

- «كتاب الوضع» طبع بعنوان: "كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه"، وهذا في الطبعة التي أخرجها الشيخ أبو إسحاق إبراهيم أطفيش (ت: 1385هـ-1965م)، وصورّت منها عدّة طبعات، وفي طبعة مكتبة الضامري المحقّقة من طرف الباحثين: أحمد الشيخ صالح، وبكير فخار والمنشورة سنة 2015م؛ لكن بالرجوع إلى المصادر والمخطوطات تبين أنه لا يوجد ما يدعم زيادة: "مختصر في الأصول والفقه"، وأغلب الظنّ أنّها من إضافة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم أطفيش.
- بالعودة إلى المصادر والمخطوطات تبين أن للكتاب اسمين وهما: «الوضع» و«اللّمع» وفي المخطوطات من ذكرت واحداً منهما فقط، ومنها من جمعت بين الاسمين بالصيغ الآتية: "كتاب الوضع"، "كتاب اللّمع"، "كتاب اللّمع المعروف بكتاب الوضع"، "كتاب اللّمع وهو الشهير بكتاب الوضع"، "كتاب اللّمع المشهور بكتاب الوضع"، "كتاب اللّمع وهو المسمّى بكتاب الوضع".
- الاسم الأكمل لكتاب الوضع بناء على نسخة خزّانة مخطوطات الشيخ إبراهيم متياز ببني يزجن-غرداية، هو: «كتاب اللّمع المشهور بكتاب الوضع؛ كتابٌ فيه لّمعٌ من مسائل التّوحيد، والوضوء، والحَيْض، والأذان، والصّلاة، والزّكاة، والصّوم، والحجّ، والأيمان».

- تبين بعد الدراسة أن «كتاب الوضع» ليس هو «ديوان الشيخ أبي زكرياء الجنائوني» المعتمد في الفتوى بعد «كتاب الإيضاح» وقبل «ديوان الأشياخ»، وأن «ديوان الشيخ الجنائوني» هو الذي قصده البرادي في رسالته تقييد كتب الأصحاب بعبارة: "وكتاب الشيخ أبي زكرياء يحيى الجنائوني يشتمل على سبعة أجزاء؛ بينما «كتاب الوضع» كتاب مفيد للمبتدئ ولا يستغني عنه العالم ولا المتخصّص. وفي الأخير أسأل الله العليّ القدير أن تكون النتيجة التي توصلت إليها الدراسة صحيحة؛ وذلك بفضله وعونه ومثته، وله الحمد والثناء الحسن الجميل كما يحبُّ ويرضى عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته، لا أحصي ثناءً عليه هو كما أثنى على نفسه، وإن لم يُحالفني الصواب فيما انتهتُ إليه، فحسبي أنني بذلتُ جهدي بناءً على المعلومات الموجودة عندي، والله أسأل أن يتجاوز عني الخطأ والزلل، ويوفّقني في النيّة والقول والعمل.

6. قائمة المراجع

• المؤلفات:

1. أبو غدة، عبد الفتاح، (1993م)، تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي، دمشق-بيروت، دار القلم.
2. أطفيش، امحمد بن يوسف، (1306هـ)، جامع الوضع والحاشية، القاهرة- مصر، طبعة حجرية.
3. أطفيش، امحمد بن يوسف، (1994م)، هميان الزاد إلى دار المعاد، مسقط-سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة.
4. الأنصاري، ابن منظور، (1981م)، لسان العرب، القاهرة-مصر، دار المعارف.
5. باباعمي، محمد بن موسى وآخرون، (2000م)، معجم أعلام الإباضية قسم المغرب، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي.
6. الباروني، محمد بن زكرياء، (1301هـ)، رسالة في ذكر نسبة دين المسلمين، ضمن كتاب: السير للشماخي. قسنطينة-الجزائر، طبعة حجرية.
7. البرادي، أبو القاسم بن إبراهيم. (2013م)، رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، ضمن كتاب: آراء الخوارج الكلامية الموجز لأبي عمار عبد الكافي، تحقيق: عمار طالبي، الجزائر، موفم للنشر.
8. البرادي، أبو القاسم بن إبراهيم، (1302هـ)، ذكر ما وقفتُ عليه وسمعتُ به من تأليف أصحابنا، ضمن كتاب: الجواهر المنتقا للبرادي، القاهرة-مصر، طبعة حجرية.
9. الجعبيري، فرحات، (1987م)، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، غرداية- الجزائر، جمعية التراث.
10. الجنائوني، أبو زكرياء يحيى بن الخير، (1973م)، الصوم، بيروت- لبنان، دار الفتح.
11. الجنائوني، أبو زكرياء يحيى بن الخير، (1999م)، الأحكام، سلطنة عمان، مطبعة مزون.

12. الجنائوني، أبو زكرياء يحيى بن الخير، (2015م)، كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه، تعليق الشيخين: أبي إسحاق إبراهيم أطفيش، ناصر بن محمد المرموري، السيب - سلطنة عُمان، مكتبة الضامري.
13. الجنائوني، أبو زكرياء يحيى بن الخير، (1976م)، النكاح، مصر، مطبعة نهضة مصر.
14. الجنائوني، أبو زكرياء يحيى بن الخير، (2017م)، كتاب الإجازات، القرارة-غرداية-الجزائر، جمعية التراث.
15. الجنائوني، أبو زكرياء يحيى بن الخير، (1381هـ)، كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه، نشره وعلق عليه: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، القاهرة-مصر: مطبعة الفجالة الجديدة.
16. الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد، (1974م)، طبقات المشايخ بالمغرب، قسنطينة- الجزائر: مطبعة البعث.
17. الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.
18. السالمي، عبد الله بن حميد، (2014م)، اللعنة المرضية من أشعة الإباضية، اعتنى بها: سلطان بن مبارك الشيباني، مسقط-سلطنة عُمان: ذاكرة عُمان.
19. السديويكشي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستة، (بلا تاريخ)، حاشية على كتاب الوضع، نسخة مخطوطة في مكتبة البكري، الرقم في الفهرس: 146، الرقم في الخزانة: 108، مجهول النسخ [حوالي: ق 11 هـ].
20. السعدي، جميل بن خميس، (2015م)، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، مسقط - سلطنة عُمان، مكتبة الجيل الواعد.
21. السعدي، فهد بن علي، (2007م)، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية قسم المشرق، مسقط - سلطنة عُمان، مكتبة الجيل الواعد.
22. الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد، (2009). كتاب السير، بيروت-لبنان، دار المدار الإسلامي.
23. العوني، الشريف حاتم بن عارف، (1419هـ)، العنوان الصحيح للكتاب، مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية، دار عالم الفوائد.
24. كاسترس، أم أتش، (2012م)، بيبليوغرافيا الإباضية، ترجمة: محمد ومادي - خديجة كير، مسقط-سلطنة عُمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية سلطنة عُمان.
25. مجموعة من الباحثين، (2012م)، معجم مصطلحات الإباضية، مسقط-سلطنة عُمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية سلطنة عُمان.
26. معمر، علي يحيى. (2008م)، الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الثانية: الإباضية في ليبيا، السيب - سلطنة عُمان، مكتبة الضامري.
- الأطروحات:
1. الحارثي، سلطان بن محمد. (2003م). منهج الجنائوني من خلال كتابه الوضع، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس.

2. كومني، ياسين بن محمد. (2013م). الجنائوني ومنهجه الفقهي والأصولي من خلال كتاب الوضع، معهد العلوم والبحوث الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، الخرطوم-السودان.

3. الباروني، محمد بن زكرياء، (2020م)، طبقات علماء الإباضية، دراسة وتحقيق: باعمارة بكير. كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية، غرداية-الجزائر.

• المداخلات:

1. الجعبيري، فرحات، (1426هـ / 2005)، مقارنة بين كتاب الوضع لأبي زكرياء الجنائوني وكتاب مختصر الخصال لأبي إسحاق الحضرمي، التأليف الموسوعي والفقہ المقارن، ط3، مسقط- سلطنة عُمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية لسلطنة عمان.

تواصل علماء المغرب الأقصى بالجزائر خلال العهد العثماني *Communication of Scholars of Far Maghreb with Algeria during the Ottoman era*

يامنة بجيري

مخبر المخطوطات، جامعة الجزائر 2 (الجزائر)
HISTOIREYAMNA@GMAIL.COM

سعيد دربال*

مخبر المخطوطات، جامعة الجزائر 2 (الجزائر)
SAID.DERBAL@UNIV-ALGER2.DZ

تاريخ الاستلام: 2021/07/18 تاريخ القبول: 2021/09/02 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: أجمعت معظم الكتابات التاريخية في الفترة العثمانية على ركود في الحياة الثقافية والعلمية بالجزائر لعدة أسباب أهمها الهجرة الكبيرة لعدد من العلماء الجزائريين إلى الحواضر العلمية الإسلامية وخاصة المغرب الأقصى، وفي مقدمتها مدينة فاس.

إلا أن هذه القاعدة لا يمكن أن نجزم بها إذ نجد العديد من علماء المغرب الأقصى قد وفدوا على القطر الجزائري رغم ما كانت عليه العلاقات السياسية من إضراب، فقد كانت وفادة من علماء المغرب الأقصى للجزائر مختلفة الأشكال والأسباب فمنها الوفاة لطلب العلم ونشره كابن زكور والورززي ومنها الرحلة الحجازية كرحلة العياشي والناصرى وغيرهما، وهناك السفارات كسفارة الغزال والتمقروتي والبوعناني، ومنها رحلات بسبب الظروف السياسية الأمانة كرحلة الزياني والجامعي، وهو ما حفزنا على تقصى تراجمهم وأثرهم العلمي بالجزائر من خلال كتب التراجم والمصادر التاريخية.

الكلمات المفتاحية: التواصل؛ الرحلة؛ الجزائر؛ المغرب الأقصى؛ العلماء.

Abstract: Most of the historical writings in the Ottoman period unanimously agreed on a stagnation in cultural life in Algeria for several reasons, the most important of which is the migration of a number of Algerian scholars to Islamic scientific metropolis, especially Morocco. We cannot be certain of this rule, as we find many scholars of the Far Maghreb have come to Algeria on a strike of relations. The arrival of scholars of the Far Maghreb to Algeria was for various reasons, including the arrival to seek knowledge, such as Ibn Zakour, the Hijaz trip, such as that of Al-Ayashi and others. There were embassies such as the embassy of Al-Ghazal and Al-Tamqrouti and trips due to the safe political conditions, such as the trip of Al-Zayani and Al-Jami, which motivated us to investigate their biographies and their scientific impact in Algeria through books of biographies and historical sources.

Keywords: ommunication;the journey;Algeria;Far Morocco;scholars.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

رغم الخلافات التي شابت العلاقات السياسية بين الجزائر والمغرب الأقصى خلال العهد العثماني، إلا أن هذا لم يؤثر على بقية الجوانب خاصة الجانب الثقافي ولم يمنع هذا الصراع من وجود تواصل علمي بين البلدين، وقد جسد ذلك هجرة العديد من العلماء الجزائريين، خاصة من حاضرة تلمسان إلى المغرب الأقصى خلال القرن العاشر الهجري، وبالأخص إلى حاضرة فاس العلمية، متمثلة في هجرة عائلات علمية كبيرة، كعائلة المقرئ، وعائلة العقباني، والونشريسي وغيرهم، وقد استوفى صاحب البستان، ودوحة الناشر ذكر أسماء هذه العائلات بالتفصيل من خلال تراجم أعلامهما.

هذا ما جعل العديد من الباحثين والمؤرخين في كتاباتهم يجمعون على فتور وضعف النشاط العلمي والفكري بالجزائر خلال العهد العثماني وأرجعوا ذلك لعدة أسباب، لعل أهمها اهتمام حكام الجزائر بالجانب العسكري، والسياسي، وإهمال بقية الجوانب، ونجد أيضا عامل اختلاف اللغة التي كانت عائقا منعت من تقارب هؤلاء الحكام مع العلماء.

إلا أن الباحث في تاريخ الجزائر خلال العهد العثماني يجد وفود العديد من العلماء إلى الجزائر خلال هذا العهد، سواء من المشرق كالأتراك، أو من تونس، وكذلك من طرابلس، إضافة إلى وفود الكثير من علماء المغرب الأقصى، ليؤكد على وجود نشاط علمي بحواضر الجزائر في هذه الفترة، ويفند تلك الكتابات التي أجمعت على ضعف الحركة العلمية والثقافية بها.

وكان لعلماء المغرب الأقصى النصيب الأوفر، والصيت الأكبر من خلال وفود العديد منهم إلى الجزائر في هذه الفترة، والتي تبرز قوة ذلك التواصل العلمي والثقافي بين البلدين من خلال نُخبه العلمية، عكس ما كانت عليه العلاقات السياسية من فتور واضطراب بينهما، وقد أضاف هؤلاء العلماء الكثير للمشهد العلمي والثقافي بالجزائر من خلال مدارسهم ومذاكرتهم مع العلماء الجزائريين، وقد نقلوا لنا في مؤلفاتهم الكثير من مظاهر الحياة في الجزائر سواء كانت ثقافية، أو اجتماعية، واقتصادية، وسياسية.

سنحاول من خلال هذا البحث التعريف بهم من خلال طرح الإشكالية التالية:

ما هي أسباب وأشكال هذه الرحلات العلمية للمغاربة إلى الجزائر؟ من هم العلماء المغاربة الذين وفدوا إلى الجزائر خلال العهد العثماني؟.

وقد اتبعنا في هذا البحث المنهج التاريخي السردى، ومن أجل معالجة الإشكالية المطروحة قسمنا العمل إلى أربعة عناصر تبين الأسباب والأشكال التي أدت إلى وفود هؤلاء العلماء المغاربة إلى الجزائر وهي:

الرحلة العلمية الصرفة سواء لطلب العلم، أو نشره.

الرحلة الحجازية، أو ما يسمى "بركب الحج".

السفارات أو المهمات الدبلوماسية.

الأسباب السياسية، غيرها.

كانت كتب التراجم، والرحلات الحجازية هي الجزء الرئيسي والمهم في إنجاز هذا البحث، وخاصة كتب العلماء المغاربة، ككتاب نشر المثاني للقادري، والتقاط الدرر له أيضا، وكتاب الاستقصاء للناصرى، وأيضا رحلة العياشي، وغيرها من كتب العلماء الجزائريين كرحلة ابن ميمون، ومنشور الهداية للفكون، وغيرها من المراجع المتخصصة التي اهتمت بهذا المجال ككتاب تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله - رحمه الله - وغيرها.

2. العلماء المغاربة في الجزائر خلال العهد العثماني

اختلفت الأسباب التي دفعت العلماء المغاربة إلى التواجد أو الذهاب للجزائر خلال العهد العثماني

وهي كالتالي:

1.1.2. الرحلة العلمية:

وهذه الرحلات كان الهدف منها طلب العلم والاستزادة منه، أو بثه ونشره، وهذا ما يؤكد وجود علماء جزائريين تضرب إليهم أكباد الإبل للأخذ عنهم وحياة ثقافية خلال هذا العهد عكس ما روح عنها، وشغف طلبة العلم والعلماء بالجزائر واستقبالهم للعلماء المغاربة للاستفادة منهم.

1.1.2. ابن زاكور الفاسي:

من أبرز العلماء المغاربة الذين دونوا رحلتهم إلى الجزائر لطلب العلم واستجازه العلماء الجزائريين العالم العلامة الأديب القوال الصالح الخير الجوال الناظم البارع المشهور أبو عبد الله محمد بن قاسم بن زاكور الفاسي دارا ومنشأة قرارا ومتبؤا، أخذ بفاس عن أحمد بن الحاج، والعربي بن أحمد بن بردلة، والحافظ محمد بن أحمد القسطيني، والحديث عن المهدي بن أحمد الفاسي، وبتطاون عن الحاج علي بركة، وبالجزائر عن عدة مشايخ، له تأليف لهذه الرحلة سماه "بنشر أزهار البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان". توفي صبيحة يوم الخميس عشرين من محرم سنة 1120هـ. (القادري، 1977، الصفحات 201-3/202)

لا يمكننا أن نظوي صفحا عن وصف ابن زاكور المانع لمدينة الجزائر وعلمائها: "والذي أعارها- أي مدينة الجزائر- ذلك المرء الجميل، وأصارها فضية الصباح عسجدية الأصيل،... غرر أعلام ينجلي بهم الإظلام، وشموس أئمة تنفرج بهم كل غمة، وتفتخر بهم أحبار هذه الأمة، من رجال كالجبال... فاهتديت بأنوارهم السنية، إلى قطف من أنوارهم الجنية، ورتعت في رياض آدابهم فتمتعت، ونهلت من حياض علومهم حتى تضرعت...". (إبن زاكور، 2011، صفحة 40)

وابن زاكور في رحلته العلمية يذكر المشايخ والعلماء الجزائريين الذين أجازوه بالجزائر سنة

1094هـ/1682م، ونص إجازتهم التي من خلالها نفق على مدى تضلعهم في العلوم النقلية والعقلية منهم:
 - أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الرحمان المنجلاتي. " (إبن زاكور، 2011، صفحة 41)
 - أبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن الحسني الجزائري: " (إبن زاكور، 2011، صفحة 49)
 - أبو عبد الله محمد بن سعيد بن إبراهيم بن حمودة الجزائري عرف بقدورة: "... " (إبن زاكور، 2011،
 صفحة 69)

- أبو عبد الله خليفة: الذي اخترمته المنية قبل أن يجيزه " (إبن زاكور، 2011، صفحة 71)
 بل نجد في بعض الإجازات ذكر لعلماء مغاربة جاؤوا إلى الجزائر واستفاد منهم علمائها كالشيخ عبد
 الواحد الأنصاري الذي سنذكره فيما بعد، وفي هذه الرحلة العلمية العديد من الأخبار السياسية التي دونها ابن
 زاكور كهجوم الفرنسيين على مدينة الجزائر سنة 1682م بقيادة الأميرال دوكين (إبن زاكور، 2011، صفحة
 74).

وقد أثر العلماء الجزائريين على ابن زاكور فنجده يتحسر على خروجه من الجزائر مفارقا لها في قوله:
 " فلم أزل بين اقتباس أنوار، واقتطاف أنوار، إلى أن أشعر كبدي بالانصداع، داعي الوداع، وأصابني من
 الوجد شبه الجنة عندما عزمت على الخروج من تلك الجنة" (إبن زاكور، 2011، صفحة 41).

2.1.2. محمد بن عبد الله الورززي:

من العلماء المغاربة الذين وفدوا على الجزائر خلال القرن الثامن عشر ميلادي العالم الكبير محمد بن
 عبد الله الورززي المتوفى بمكة يوم الأحد أول يوم من جمادى الأولى عام ستة وسبعين ومائة وألف
 1176هـ دفن قرب الإمام أبي جعفر الطبري في جهة أبي طالب في ناحية باب المعلى (القادري، 1977،
 صفحة 4/96).

ويذكره عبد الرزاق بن حمادوش في رحلته التي حققها الأستاذ أبو القاسم سعد الله، واستضافته له،
 وقيامه - الورززي - بتصحيح تأليفه - ابن حمادوش - الدرر على مختصر محمد السنوسي في المنطق عليه
 سنة 1159هـ، بل يذكر أن الورززي قام بإدلاء بشهادة لابن حمادوش كإجازة له انه قام بتصحيح هذا الشرح
 (بن حمادوش، 1983، صفحة 258) وتكليف الطلبة الشيخ الورززي بتقديم درسا لهم في كيفية ابتداء
 التفسير (بن حمادوش، 1983، صفحة 263).

3.1.2. محمد بن عبد الرحمن الصيني التازي:

الشيخ محمد بن عبد الرحمن الصيني التازي من أبرز العلماء المغاربة الذين أخذوا عن مشايخ الجزائر،
 فقد حلاه الشيخ محمد بن عبد السلام بناني كما ذكر ذلك القادري في النشر: "سر الزمان، وآية العرفان،
 العالم العلامة، الحبر الفهامة المحدث الصوفي المفسر الفقيه " قال لقيته بمنزله من تازة وقرأت عليه أوائل
 الكتب الستة وصدرا من الشمائل والشفاء ومختصر ابن الحاجب وخليل، وأجازني - أي التازي - في جميع
 ماله من مروي ومسموع، ومفرق ومجموع، بحق روايته لجميع ذلك عن شيخه شيخ مشايخ الإسلام أبي

عثمان سعيد قدورة الجزائري، عن شيوخه المشاركة كالبابلي، وإبراهيم اللقاني، وعيسى الثعالبي، وغيرهم، وعن الشيخ سيدي محمد المقرري الجزائري... توفي رحمه الله سنة خمس عشرة ومائة وألف 1115هـ (القادري، 1977، صفحة 3/146).

4.1.2. أبو عبد الله محمد بن مزيان التواتي:

من المغاربة الذين وفدوا على الجزائر الشيخ أبو عبد الله محمد بن مزيان التواتي الذي ترجم له الشيخ عبد الكريم الفكون في منشور الهداية: "وممن لقيناه وقرأنا عليه الشيخ الأستاذ النحرير النحوي آخر المتكلمين لسان حجة المسلمين، أبو عبد الله محمد بن مزيان التواتي لقبا، أصله من الغرب من قبيلة الرواشد، وانتقل إلى جبل زاوارة..." (الفكون، 1987، صفحة 57) كان له بالنحو دراية ومعرفة، وكان يلقب بسبويه زمنه (الفكون، 1987، صفحة 58).

من أشهر الوظائف التي تولها الشيخ التواتي وظيفة التدريس بقسنطينة، واشتهر أمره، وانتشر علمه، وأقبل إليه الطلبة وانتفعوا به، ومن أبرز العلماء الجزائريين الذين أخذوا عنه الشيخ عيد الكريم الفكون صاحب منشور الهداية (الفكون، 1987، صفحة 59)، وتوفي رحمه الله بوباء الطاعون سنة 1031هـ (سعد الله، 2017، صفحة 1/441).

5.1.2. محمد السوسي ومحمد الفاسي:

ترجم الفكون لعالمين مغربيين وفدا على مدينة قسنطينة هما محمد السوسي، ومحمد الفاسي لكنهما ليسا على نمط الشيخ محمد التواتي المتقدم الذكر، فمحمد السوسي كان ممن انتسب إلى العلم لكنه مدعي له، وإنما كان من الذين يطلبون المناصب، ويتزلفون إلى الأمراء (الفكون، 1987، صفحة 72)، أما محمد الفاسي فقد وصفه الفكون بالقصور في العلم وخاصة علم الفرائض ومسائل الإسطرلاب الذي ادعى فيها النبوغ (الفكون، 1987، صفحة 61).

2.2. الرحلة الحجازية:

وهي تلك الرحلات التي قام بها المغاربة للحج مارين بالجزائر، وليس لهم طريقا غيرها سواء برا أو بحرا، وقد أسهمت هذه الرحلات في وفود الكثير من العلماء على الجزائر وتسجيل مظاهر الحياة العلمية، والاجتماعية، والسياسية، والجغرافية، ولعلنا نقتصر على ذكر بعض الرحلات التي ذكر أصحابها لقاءهم العلماء الجزائريين، وتواصلهم العلمي والثقافي.

1.2.2. العياشي:

تعتبر رحلة أبو سالم عبد الله محمد بن أبي بكر العياشي المتوفى سنة 1690هـ/1679م (حج ثلاث مرات الأولى سنة 1059هـ، والثانية 1064هـ، والثالثة 1072هـ وعن الرحلة الثالثة ألف رحلته (التازي، 2005، صفحة 1/200) المسماة "ماء الموائد" من أهم المصادر التاريخية في العهد العثماني التي تحدثت عن الجنوب الجزائري في القرن السابع عشر الميلادي سنة 1072هـ، سياسيا، واقتصاديا، وثقافيا (بلحميسي، 1981،

صفحة 24).

فقد تحدث العياشي وهو من جلة علماء المغرب الأقصى في رحلته عن لقاءه ببعض علماء وطلبة العلم بالجنوب الجزائري وتذاكر معهم بشأن بعض المسائل العلمية، ويذكر العياشي لقاءه بأفورت بالفقيه أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أبي بكر الأوكرتي (القادري، 1977، صفحة 2/370)، وسأله عن بعض المسائل الفقهية في الحبوس والبيوع (العياشي، 2011، صفحة 40)، ولقاؤه في تقرت بالشيخ محمد بن عبد الكريم التواتي (القادري، 1977، صفحة 2/370) ولد عالم توات في زمانه عبد الكريم المغيلي، وعقد بعض المجالس اللغوية والنحوية، والحديثية، وغيرها (العياشي، 2011، صفحة 1/75).

وفي طريق عودته يذكر لقاءه بزريبة حامد بالشيخ عبد الله بن محمد بن المبارك ومعه جماعة من إخوانه وبني عمه من أهل خنقة سيدي ناجي وسأله عن الفرار من الوباء (العياشي، 2011، صفحة 2/522)، وفي بسكرة التقى مع الشيخ محمد الصالح، والشيخ عبد الواحد الرماني الذي قرأ عليه أول صحيح البخاري من رواية أبي ذر، والشيخ صاحب الأحوال الصالحة محمد بن بوعلي (العياشي، 2011، صفحة 2/524).

2.2.2. محمد بن سليمان الروداني:

ومن الرحلات المشهورة في أواخر القرن السابع عشر رحلة محمد بن سليمان الروداني المغربي نزيل الحرمين الشريفين والمتوفى سنة 1094هـ الذي ارتحل إلى الجزائر فانتفع بالشيخ سعيد قدورة وغيره، ولقي بعض الصالحين، والتزمه (القادري، 1977، صفحة 2/315)، وتكتفي المصادر أنه أقام بالجزائر مدة دون تحديد لهذه الفترة والظاهر أنها لا تقل عن الستين (المسلوتي، 2010).

3.2.2. عبد القادر بن أحمد بن شقرون الفاسي:

ومن العلماء المغربيين الذين مروا بالجزائر قاصدين الحج عبد القادر بن أحمد بن شقرون الفاسي الذي لقي بعض علمائها وتذاكر معهم في بعض المسائل العلمية مثل الشيخ خليفة بن حسن القماري الذي لقيه ببسكرة سنة 1193هـ، والذي اشتهر بنظمه لمختصر خليل فأطلعه عليه وأثنى بن شقرون على القماري (سعد الله، 2017، صفحة 1/442).

4.2.2. أبي عبد الله محمد بن الطيب الشرقي الفاسي:

ومن الرحلات الحجازية في القرن الثامن عشر ميلادي، رحلة أبي عبد الله محمد بن الطيب الشرقي الفاسي التي انطلقت من مدينة فاس في شهر رجب سنة تسع وثلاثين ومائة وألف (1139هـ/1727م)، سجل في رحلته طريقه إلى الحج مرورا بالجنوب الجزائري، لكن طريقه كان مخالفا لطريق أبي سالم العياشي.

فقد ذكر أنه التقى بالأغواط في طريق ذهابه ببعض الطلبة الذين جاؤوا لزيارته والاستفادة منه، وفيهم الفقيه أبو زيد عبد الرحمن الفجيجي، وولده الفقيه إسماعيل، وتدارس الشيخ الشرقي بعض المسائل العلمية، والحديثية (الشرقي، 2018، صفحة 1/181)، أما في مدينة بسكرة فقد التقى بالفقيه أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرماني، أحد أحفاد الفقيه عبد الواحد الرماني الذي لقيه العياشي في رحلته، وبجماعة

من الطلبة والمنتصوفة منهم الشيخ عبد الحفيظ بن الطيب من أولاد سيدي ناجي - وهو من لقيه الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي وأذن له في تلقين الورد (الشرقي، 2018، صفحة 1/192)، وفي طريق عودته التقى الشيخ الشرقي في الأغواط بالشيخ عبد الرحمن وولده إسماعيل، وبالفقيه أبو العباس أحمد بن أبي زيان الأغواطي (الشرقي، 2018، صفحة 2/522).

3.2. السفارات (الرحلة الدبلوماسية):

1.3.2. التمقروتي:

تعد سفارة أبو الحسن محمد بن علي التمقروتي، من أوائل المهمات الدبلوماسية التي بعث بها المغرب، والتي مرت بالجزائر خلال العهد العثماني، وانطلقت هذه الرحلة سنة 1589م من مدينة مراكش بأمر من السلطان السعدي أحمد المنصور، إلى إسطنبول عاصمة الخلافة العثمانية، والتي كانت العلاقة بينهما يشوبها التوتر في الغالب، وخوفاً من أن يشن أتراك الجزائر غارة على المغرب بعث أحمد المنصور هذه السفارة، والتي مرت بالمدن الجزائرية الساحلية، وقد سجل التمقروتي رحلته في كتاب سماه " النفحة المسكية في السفارة التركية " (بلحميسي، 1981، صفحة 16)، والتمقروتي وإن لم يقم طويلاً في الجزائر في سفارته إلى إسطنبول، ومع ذلك فقد وصف أحوال الجزائر ومدنها ولقي بعض علمائها (سعد الله، 2017، صفحة 1/440).

ضمت السفارة التي بعث بها سلطان المغرب إسماعيل للمهادنة مع الجزائر بعد هزيمة جيشه في معركة المشارع عند واد ملوية سنة 1103هـ والتي قادها ابنه الأمير عبد المالك بن إسماعيل عالمين جليلين من علماء المغرب، الأول هو الوزير والكاتب المؤرخ الشهير أبو عبد الله محمد المدعو حم بن عبد الوهاب الغساني (القادري، التقاط الدرر...، 1983، صفحة 267) صاحب كتاب "رحلة الوزير في افتكاك الأسير" التي قاده إلى إسبانيا من الأوائل في نهاية القرن السابع عشر. والثاني هو محمد الطيب الفاسي (القادري، التقاط الدرر...، 1983، صفحة 283) الإمام العلامة الدراكة، المحقق المتقن أبو عبد الله محمد بن الطيب بن عبد القادر الفاسي... له الباع في الفقه والحديث المتوفى في 19 ربيع الثاني سنة 1113هـ (القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، 1977، صفحة 3/131).

2.3.2. عبد الواحد بن محمد أبو عنان:

ومن العلماء المغاربة الذين كانت لهم سفارة إلى الجزائر خلال العهد العثماني الشيخ العالم عبد الواحد بن محمد أبو عنان، بعثه سلطان المغرب المولى إسماعيل إلى الجزائر رسولا إلى الداوي، ولقي بها جماعة من العلماء والمشايخ، توفي ثامن عشر صفر عام ستة ومائة وألف 1106هـ (القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، 1977، صفحة 3/66).

ويذكر أن أحمد الغزال صاحب كتاب "نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد" كانت له سفارة إلى الجزائر موفداً من طرف سلطان المغرب عبد الله من أجل تبادل الأسرى الجزائريين والإسبانيين عقب

رحلته التي قادته إلى إسبانيا لتحرير الأسرى المغاربة والمسلمين عامة، وكان ذلك سنة 1182هـ، أنه كان تلميذا لأحمد بن عمار الجزائري (سعد الله، 2017، صفحة 2/35)، وحضر درسا في الحديث له في الجامع الكبير، وأعجب بعلمه فمدحه بقصيدة:

روينا الأحاديث الألى ورثوا العلا * قديما ففازوا بالثناء المؤبد
هلموا إلى مأوى المفاجر والعلا * هلموا إلى الأسمى ابن عمار احمد
بوالده دينا وعلما قد اقتدى * لقد جل نجل كان بالأب يقتدى (سعد الله، 2017، صفحة 2/273)

4.2. الأسباب السياسية:

1.4.2. علي عبد الواحد الأنصاري:

علي عبد الواحد الأنصاري السجلماسي من العلماء المغاربة الذين وفدوا إلى الجزائر خلال الأربعينات من القرن الحادي عشر (17م) (سعد الله، 2017، صفحة 1/370)، ولا ندرى ما هي الظروف السياسية التي جعلت علي الأنصاري يفضل الجزائر على المغرب الأقصى (سعد الله، 2017، صفحة 1/371)، إلا انه من العلماء الذين حفلت مدينة الجزائر بدروسه بجانب الشيخ سعيد قدورة.

ومن العلماء الذين أخذوا عن علي الأنصاري، عمر المنجلاتي الذي لازمه مدة أربعة عشر سنة ليلا ونهارا (ابن زاكور، 2011، صفحة 46)، وممن اخذ عنه يحيى الشاوي (المحبي، د.س، صفحة 4/486)، ومحمد بن القوجلي، والشاعر محمد بن علي بن المهدي جد المفتي ابن علي (سعد الله، 2017، صفحة 1/373)، وكان علي الأنصاري على صلة وثيقة بيوסף باشا (سعد الله، 2017، صفحة 1/374)، وترك العديد من المؤلفات ذكرها المحبي في خلاصة الأثر (المحبي، د.س، صفحة 4/488).

2.4.2. أبو عبد الله محمد بن الحاج الدلائي:

هو من العلماء الذين لجؤوا إلى تلمسان بعدما فرق السلطان الرشيد بن الشريف جمع الزاوية الدلائية سنة 1082هـ، يقول الناصري: "لما وقعت الهزيمة على أهل الدلاء دخل المولى الرشيد إلى الزاوية وأمر بمحمد الحاج وأولاده وأقاربه أن يحملوا إلى فاس ويسكنوا بها فحملوا إليها واستوطنوها مدة، ثم أمر أن يذهب بهم إلى تلمسان ففروا إليها وسكنوها مدة، وحدثوا أن محمدا الحاج رحمه الله لما دخل تلمسان قال كنت وجدت في بعض كتب الحدثن أنني ادخل تلمسان فظننت أنني أدخلها دخول الملوك فدخلتها كما ترون ولم يزل بها إلى أن توفي سنة 1082هـ، ودفن عند ضريح الإمام السنوسي (الناصرى، 2015، صفحة 3/26).

3.4.2. الجامعي:

من أبرز العلماء المغاربة الذين اضطرتهم الظروف القاهرة إلى مغادرة المغرب الأقصى والتوجه إلى الجزائر الشيخ الأديب المؤرخ أبو زيد عبد الرحمن الجامعي الفاسي (خوجة، 1908، صفحة 165) المولود سنة 1087هـ بفاس (محمفوظ، 1994، صفحة 10)، فحياته بالمغرب الأقصى لا تكاد تذكر، أو يعرف عنها الشيء الكثير لعدم توفر معلومات عنه بها، وحتى الذين اعتنوا بالتراجم، والمؤرخين لم يترجموا للجامعي،

ولو ذكرا بسيطا كصاحب ذيل البشائر.

أما عن أسباب انتقاله من المغرب الأقصى إلى الجزائر فلم يذكر الجامعي في مؤلفاته أسباب انتقاله من المغرب الأقصى الذي كان حافلا بمجالس العلم وجامعاته، وعلمائه إلى الجزائر غير أنه ذكر بعض الإشارات التي إستادها من كتابات الجامعي منها قوله في مكتوب خاطب به الداوي الجزائري محمد بكداش: "وجدير بمن شحذت سبيكته الذهبية المحن الزمانية فخلصت من الشوب، وأذابت كورته التركيبية فأبرزت نصارها من لباب الذوب، أن يستعمل تدبيره في إنقاذ عبد مازال فرار من نار المحن وهي تحله وتعقده، ومطارق النكبات تنتظر قبضه وترصده..." (المنوني، 1975، الصفحات 167-186).

وكذلك ذكر بعض كروبه في شرح الأرجوزة بقوله: " وأي كمال لعبد فقير حقير، ألفت مخالفته الخطوب، ولازمت صحبته الكروب، نسأل الله تعالى تفريجها عن قريب، إنه سميع مجيب" (الجامعي، صفحة 75)، ولا يعلم للجامعي تاريخ محدد لوفوده إلى القطر الجزائري، غير أن إقامته بمدينة تلمسان كانت إبان فتح وهران الأول 1119هـ/1707-1708م. وأشتغل بتدريس علمي النحو والبيان بمدينة تلمسان كما يؤكد على ذلك في شرحه (الجامعي، صفحة 63).

التقى عبد الرحمن الجامعي بتلمسان وقلعة بني راشد، والجزائر، وبونة بعدد من العلماء والأدباء أمثال: الشيخ محمد بن أحمد الحلفاوي صاحب الأرجوزة في فتح مدينة وهران الأول، والذي طلب من الجامعي أن يقوم بشرحها، وسجل بهذا الشرح مظاهر كثيرة من حياة الجزائر العلمية والاجتماعية والسياسية (سعد الله، 2017، صفحة 1/443)، والأديب الحسيب الكاتب محمد بن جابو التلمساني، ومصطفى القلعي الرماصي حامل لواء الفقه المالكي في عصره ببني راشد.

والتقى الجامعي بمدينة الجزائر بمحمد بن ميمون الجزائري صاحب التحفة المرضية، وحلاه بعبارات الثناء والمدح، ومن جانبه يحلي ابن ميمون عبد الرحمن الجامعي في التحفة بقوله: "...الكاتب اللوذعي، العلم الألمعي، أبو زيد الجامعي نسبا، الفاسي منشئا، الجزائري دارا، وهو رجل وحيد الدهر بل فريد العصر، لا أعلم أني لقيت مثله في طريق الآداب..." (الجزائري، 2018، صفحة 178).

التقى كذلك بأحمد بن عمار بن عبد الرحمن بن عمار، أبو العباس، من أعلام زمانه في العلوم الثقيلة والعقلية، صاحب "نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب" (النويهض، 2017، صفحة 129)، وكانت بينهما مودة ورفقة، وقد ذكره ابن عمار في رحلته، وأثنى عليه في سياق الحديث على ابن علي الآتي ذكره وقد ذكر له قصيدة:

أخمائل الأزهار هبت في سحر * أم نفثة من شادن عقلي سحر (عمار، 1903، صفحة 84)

والتقى بها - مدينة الجزائر - بأديب العلماء وعالم الأدباء الشاعر المفتي أبو عبد الله محمد بن علي الذي كان في مساجلات مع ابن عمار، وقد ذكره الكاتب أبو زيد عبد الرحمن الجامعي الفاسي في رحلته فقال عند ذكر الجزائر.. " (عمار، 1903، صفحة 81).

عند انتقاله إلى مدينة بونة كان له لقاء مع الشيخ أبو القاسم البوني المعروف بابن ساسي، وحضور مجالس علمه، وأجازة البوني له شرح نظم عقيدة السنوسي السادسة لمحمد بن أحمد بن قاسم البوني (الحفناوي، 2012، صفحة 2/511)، ويعتبر الجامعي من العلماء القلائل الذين ألفوا في فتح وهران الأول سنة 1119/1708هـ، وإن لم يكن له سوى هذا العمل فكفى بها ميزة.

4.4.4. علي الزياتي:

ومن العلماء الذين دفعتهم الظروف السياسية إلى اللجوء إلى الجزائر أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن علي الزياتي، ولد بفاس سنة 1147هـ/1734م، والذي خدم لفترة طويلة (1169-1224هـ/1785-1794م) سلاطين المغرب، المولى محمد بن عبد الله، واليزيد بن محمد، وسليمان بن محمد، وتولى عدة وظائف ومهام وسفارات.

تعرض الزياتي لعدة مضايقات منها العزل والسجن والمصادرة في عهد المولى اليزيد الذي صادر أملاكه وأودعه السجن بالرباط، وعزل ثانية في عهد المولى سليمان، وقد وجد الفرصة سانحة لتجنب المضايقات التي كان يتعرض لها عندما فشل في إخماد فتنة انقاد ستة 1206هـ/1792م وكان آنذاك واليا على وجدة، فالتجأ إلى تلمسان بنية الإقامة بها نهائيا خوفا من غضب المولى سليمان بعد ان ذهبت محلته، لكنه اضطر لأسباب عائلية العودة إلى فاس وتوفي بها سنة 1249هـ/1833م (سعيدوني، 1999، صفحة 476).

لما انتقل الزياتي الى مدينة تلمسان التقى بعلمائها ومشايخها، وألقى بعض الدروس بها، إلا أنه نقل لنا الحالة العلمية المتدهورة لتلمسان بقوله: " ولما انتقلت من تلمسان ونزلت بجوار ابي مدين بالعباد، واخترت العزلة عن العباد، إنهال علي طلبة البلاد من ذلك المصمر، وفقهاء ذلك العصر بسبب هذه الأبيات لما شاعت بين الناس. وقصدونا للأنس والمذاكرة ، والمسامرة والمحاضرة، وأتحفونا بما عندهم من كتب الأخبار، وتواريخ من كان ببلدهم من الأخبار...فأتحفني الفقيه الأديب، السميع الأريب، خطيب مسجد أبي مدين بالعباد بتاريخ البلاذري...فقيدت منها كل غريب، زيادة على ما في الجريب، وهؤلاء الطلبة الذين بتلمسان ليس فيهم من يحسن منطقا، ولا لغة ولا عربية لإصلاح اللسان، ولا يتعاطون الفروع الفقهية، والأحاديث النبوية، وأقامت بها سنة ونصفها فشربت من زلالها، واستنشقت عرفها (الزياتي، 1991، صفحة 144)، وقد التقى في مدينة الجزائر بالقاضي الفقيه السيد محمد بن مالك (الزياتي، 1991، صفحة 155).

واجتمع بمدينة قسنطينة بإمام المسجد العتيق وخطيبه الولي الصالح أبي البركات سيدي مبارك ابن الفقيه العلامة سيدي عمر الصائغي، والفقيه العلامة الصوفي أبي الحسن علي بن مسعود الونيسي، وبالفقيه القاضي أبو عبد الله سيدي الحفصي العلمي، وبالمفتي الفقيه العلامة سيدي أحمد بن المبارك العلمي، والفقيه الأديب الكاتب، محمد المجاري الخوجة، والفقيه الأديب ونيس البوزنياري، والكاتب الأديب محمد بن كشك علي كرغلي (الزياتي، 1991، صفحة 153)، وأقام بمدينة قسنطينة خمسة عشر يوما (الزياتي، 1991، صفحة 154).

3. الخاتمة

من خلال ما سبق التعرض إليه نستنتج أن الجزائر خلال العهد العثماني كانت قبلة للعديد من العلماء من مختلف المناطق، وخاصة من المغرب الأقصى، وهو العهد الذي قيل عنه في العديد من الكتابات أنه شهد ركودا علميا وتراجعت فيه الحياة الثقافية، بسبب إهمال الحكام لهذا الجانب واهتمامهم بالجوانب العسكرية والسياسية، وبالتالي نلاحظ وجود تناقض تام بين الكتابات والواقع، فكيف تستقطب منطقة متراجعة ومتدهورة ثقافيا هذا الزخم الهائل من العلماء، خاصة من المغرب الأقصى الذي كان مركزا ثقافيا عظيما بحواضره الكبرى العلمية كمدينة فاس وغيرها.

- التوافق والتواصل العلمي والثقافي بين نخبة العلماء المغاربة والجزائريين وهدفهم من ذلك خدمة العلم والاستزادة في بحوره.

- سجل هؤلاء العلماء المغاربة في كتاباتهم، بل وكتابات إخوانهم الجزائريين صفحات مشرقة للحياة العلمية بالجزائر خلال هذا العهد.

- اختلاف أغراض وأسباب وأشكال الرحلات العلمية من المغرب الأقصى إلى الجزائر فنجد من العلماء من وفد إلى الجزائر رغبة في طلب العلم والاستزادة منه كابن زاكور، الذي سجل ذلك في كتابه نشر أزاهر البستان، وأفادنا بمعلومات مهمة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية بمدينة الجزائر، وحتى أنه تكلم عن الحملة الفرنسية على المدينة.

- بعضهم وفد إلى الجزائر لنشر العلم كالورززي الذي زار تلميذه ابن ميمون، وأجاز مؤلفه المختصر، و عقد مجالس علمية بالمسجد الكبير بمدينة الجزائر.

- والبعض الآخر تدارس مع طلبة العلم الجزائريين وفقهائها المسائل العلمية، وأفادهم وهذا ما نجده في الرحلات الحجازية، وخاصة رحلة العياشي، والطيب الشرقي، واللذان عرفتنا ببعض علماء الجزائر، بل لم نجد لهم ترجمة في غيرهما من الكتب.

- ومنهم من جاء لغرض آخر إلا أن علاقته بالعلم أرغمته على مقابلة العلماء كأحمد الغزال، الذي جاء في مهمة دبلوماسية لتبادل الأسرى بين الجزائر وإسبانيا تحت رعاية ملك المغرب الأقصى.

- وهناك علماء آخرين أرغمتهم الظروف السياسية للجوء إلى الجزائر وكانت له فيها حظوة كبيرة مثل الزياني، والجامعي وغيره.

- كل هذه الأسباب، والعوامل وطدت جبل التواصل العلمي بين المغاربة والجزائريين وأثرت المكتبة التاريخية، والعلمية بالعديد من المؤلفات التي سجلت مظاهر الحياة في الجزائر في كل مجالاتها، والتي تساهم بشكل كبير في كتابة تاريخ الجزائر خلال العهد العثماني خاصة الجانب الثقافي برؤية جديدة، وهي رؤية الآخر، وتفتح المجال لطلبة العلم والباحثين في تحيين مواقفهم أو إثباتها أو تفنيدها، من خلال الاستشهاد بكتابات الرحالة الذين عاينوا الوضع عن كثب، ودونوا ملاحظاتهم في كتاباتهم.

4. قائمة المراجع:

01- التازي عبد الهادي. (2005). رحلة الرحلات مكة المكرمة في مائة رحلة مغربية ورحلة الرياض، السعودية: مؤسسة

- الفرقان للتراث الإسلامي.
- 02- الجامعي عبد الرحمن.(n.d). شرح أرجوزة الحلفاوي مخطوط أرجوزة الجامعي، مخطوط، رقم 8671. دار الكتب التونسية.
- 03- الجزائري محمد بن ميمون.(2018). التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تحقيق: محمد بن عبد الكريم. الجزائر: دار الوعي ، ط 1.
- 04- الحفناوي أبو القاسم.(2012). تعريف الخلف برجال السلف. الجزائر: دار كردادة، ط 1.
- 05- الزياني أبو القاسم.(1991). الترجمة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، تحقيق: عبد الكريم الفيلاي. الرباط، المغرب: دار نشر المعرفة.
- 06- الشرفي عبد الله محمد بن الطيب.(2018). الرحلة الحجازية ، تحقيق: نور الدين شويد -حسنة بوتواوي. الرباط ، المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ط 1.
- 07- العياشي أبو سالم.(2011). الرحلة العياشية للبقاع الحجازية المسمى ماء الموائد ، تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1.
- 08- الفكون عبد الكريم.(1987). منشور الهداية في كشف من إدعى العلم والولاية، تحقيق: أبو القاسم سعد الله، ط 1. بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي.
- 09- القادري محمد بن الطيب.(1983). التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر ، تحقيق: هشام العلوي القاسمي. بيروت، لبنان: دار الآفاق الجديدة، ط 1.
- 10- أسعد الله أبو القاسم.(2017). تاريخ الجزائر الثقافي. الجزائر: عالم المعرفة.
- 11- المحبي.(د.س). خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. د.د.ن.
- 12- المسلوتي مصطفى بن عمر.(2010). محمد بن سليمان الروداني حكيم الإسلام ومفخرة المغرب. الرباط، المغرب: مركز الدراسات وإحياء التراث ، ط 1.
- 13- المنوني محمد.(1975) مارس -أفريل 24. عبد الرحمن الجامعي الفاسي حامل راية الأدب على مستوى المغرب الكبير. مجلة الأصاله، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية. 167-186
- 14- الناصري أحمد بن خالد.(2015). الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: محمد عثمان. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط 3.
- 15- النويهض عادل.(2017). معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر. الجزائر: دار الوعي.
- 16- بلحميسي مولاي.(1981). الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- 17- خوجة حسين.(1908). ذيل بشائر الإيمان في فتوحات آل عثمان. تونس: المطبعة الرسمية العربية.
- 18- بن زاكور محمد بنقاسم.(2011). رحلة بن زاكور المسماة: نشر أزهار البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان. الجزائر: المعرفة الدولية للنشر والتوزيع.
- 19- سعيدوني ناصر الدين.(1999). من التراث التاريخي والجغرافي للمغرب الإسلامي. بيروت: دار الغرب الإسلامي ، ط 1.
- 20- عبد الرزاق إبن حمادوش.(1983). رحلة إبن حمادوش، تحقيق: أبو القاسم سعد الله. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- 21- بن عمار أحمد.(1903). نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب. الجزائر: مطبعة فونتانا.
- 22- محفوظ محمد.(1994). تراجم المؤلفين التونسيين. بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط 2.
- 23- محمد بن الطيب القادري.(1977). نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني. الرباط، المغرب: مكتبة الطالب.

دور المستشرقين الفرنسيين في حملة نابليون بونابرت على مصر 1798م

The Role of the French The Role of Orientalists in the Napoleon Bonaparte Campaign in Egypt 1798AD

عائشة سلمى *

كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة (الجزائر)

aichasalem05@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/08/24 تاريخ القبول: 2021/09/14 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: يستظهر الموضوع دور المستشرقين الفرنسيين في الحملة التي قادها نابليون بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، مبرزاً أسباب ذلك، التي تعلق بواقع مصر السياسي، والاقتصادي، والثقافي، وساهمت في تطلع فرنسا كأهم دولة أوربية، إلى مصر كأهم إيالة في الخلافة العثمانية، من حيث الموقع الاستراتيجي والتجاري الرابط بين الشرق والغرب، وقد توزعت أدوار المستشرقين الفرنسيين في الحملة على مختلف الميادين والمجالات حسب تخصص واهتمام وغاية كل مستشرق، وحسب مكانته ووظيفته لدى قيادة الحملة، تلك الأدوار كانت بيانا ضمناً لوجه الاستشراق الاستعماري التسلطي، والنفوذي التوسعي على الآخر المختلف، كما كانت بيانا لمساهمة أولئك المستشرقين في صناعة وعي ويقظة المصريين والمسلمين عموماً، بما نقلوه من علوم ومفاهيم وأفكار مختلفة، سواء كان ما نقلوه إيجابياً أو سلبياً.

الكلمات المفتاحية: حملة؛ الاستشراق؛ مصر.

Abstract : The topic shows the role of the French orientalists in Napoleon's campaign on Egypt lately in the eighteenth century, highlighting the reasons that concerning the Egyptian political economic and cultural reality and made France - as the vital country in Europe - contributed to Egypt -as a crucial regency to the Ottomans - in terms of the strategic and commercial position that related the east to the west.

The roles of the French orientalists had been distributed on different fields depending on their specialty and concern , according to their position and function to the leaders. The research shows the ugly truth of the colonial, authoritarian ,influential and expansionary Orientalism. It also shows the contribution of those orientalists to the making of the awareness and vigilance of Egyptians and Muslims in general, with their different sciences, concepts and ideas, whether positive or negative.

Keywords: Ccampaign ; Orientals ; Egypt.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة:

منذ أن وطئت قدم الإنسان هذه الأرض، سعى للمعرفة والاستكشاف والتطور والسيطرة على كل ما حوله من مخلوقات توازيه في الخلق أو دونه، فرتب لتحقيق ذلك وسائل ومناهج وخطط، ولعل الاستشراق هو أحد أهم تلك الوسائل، الاستشراق بمفهومه الشاسع الذي هو نحوٌ للآخر مهما كان دين، وثقافة، ولغة، وعادات، وموقع هذا الآخر.

وتمثل الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر، شكلا من أشكال ذلك النحو للآخر، حيث تمثل حدثا مفصليا مهما مؤثرا في الغرب بنفس تأثيره في الشرق، تأثير في الشرق على كل الأصعدة والمجالات والبيادين، عبر عنه بعض الباحثين بأنه كان ناقوس واذان جعل المصريين والمسلمين عموما ينتبهون إلى وضعهم وحالهم ومكائنتهم في ركب الأمم، وعرف المصريون خلال السنوات التي عاشوا فيها الفرنسيين الفرق بين أوربا الصناعية النائرة على الحكومات الملكية، وأوربا التطور السياسي، والتقدم الاقتصادي، والتنوع الثقافي، أوربا الصاعدة إلى درجة العالم الأول، وبين الشرق العربي والإسلامي الذي تُحكم السيطرة عليه الخلافة العثمانية بكل ما فيها من نقائص ومساوئ وسلبيات، عالم عربي - إسلامي انحط إلى دركات العالم الثالث، ومزال إلى يومنا هذا.

بالمقابل، الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798م ما هي إلا شكل من أشكال الرغبة في الاكتشاف والمعرفة والسيطرة في نفس الوقت، وجه من أوجه الاستغلال للمقدرات واستنزافها، فلعب المستشرقون الفرنسيون فيها أدوارا مختلفة ومهمة، أدوار التمهد لها وتثبيتها ونشرها في كل أرض مصر، وأدوارا أخرى في نهايتها وجلاتها عن مصر لاحقا.

فكيف ساهم المستشرقون الفرنسيون في التمهد لحملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1798م؟ وكيف كان دورهم ابتداءً في زرع الفكرة ثم تحويلها إلى حقيقة وواقع انتهاءً؟ وماهي مجالات وميادين تلك الأدوار التي تميز بها أولئك المستشرقون الفرنسيون؟.

يسعى هذا البحث للإجابة على تلك الإشكالية، كما يسعى إلى معرفة نتائج وآثار تلك الحملة على مصر، وكيف ساهمت في إيقاظ القومية لدى المصريين والمسلمين عموما، وكذلك إلى بيان الوجه الآخر للاستشراق والمستشرقين، الوجه الاستعماري، الإمبريالي والسلطوي، التوسعي، الاستغلالي لكل ما عند الآخر من موارد، وإرث، وكنوز، ومخلفات تراكمية منذ أمد بعيد.

وقد تم إتباع المنهج التاريخي الوصفي، تناسبا مع طبيعة البحث التاريخية، مع الاستعانة بأداتي التحليل والنقد لمختلف الأفكار الواردة في البحث.

وللإجابة على إشكالية البحث، تم التأسيس للخطة التالية:

مقدمة: وفيها ذكر تمهيد للموضوع، وبيان أهميته، والإشكالية، والخطة المتبعة في الإجابة عليها.

المبحث الأول: تحديد المفاهيم.

المبحث الثاني: أوضاع مصر قبل حملة نابليون بونابرت سنة 1798م.

المبحث الثالث: فكرة الحملة الفرنسية على مصر، والتجهيز لها.

المبحث الرابع: دور المستشرقين الفرنسيين في الحملة على مصر.

خاتمة: وفيها تم وضع أهم النتائج المتوصل إليها، بالإضافة إلى التوصيات.

2. المبحث الأول: تحديد المفاهيم

2.1. المطلب الأول: تعريف الاستشراق

لغة: الشَّرْقُ، حيث تشرق الشمس، الأخذ في ناحية الشرق، جمع شَرْقٌ¹، التَّشْرِيقُ: الأخذ من ناحية المشرق، شَرْقُوا، ذهبوا من الشرق أو أتوا الشرق²

اصطلاحاً: الاستشراق هو: «دراسات تراث ولغات شعوب الشرق، وحضارتهم، ومجتمعهم، وتاريخهم...، وأطلق على من يهتم بتلك الدراسات الشرقية، اسم مستشرق»³ ومنه، فالاستشراق هو كل دراسة أو اهتمام أو بحث متعلق بشعوب الشرق، وثقافتهم، وأديانهم، وتراثهم الثقافي، ووضعهم الاجتماعي والسياسي، وإرثهم الحضاري؛ فالاستشراق اتجاه للشرق بكل ما فيه.

2.2. المطلب الثاني: تعريف مدرسة الاستشراق الفرنسي

تعدّ مدرسة الاستشراق الفرنسي، من أقدم وأعرق مدارس الاستشراق الأوروبية، ومن أوائل المدارس التي اهتمت بعلوم الشرق وأديانه وثقافته.

والاستشراق الفرنسي من الاستشراقات المميزة في تاريخ حركة الاستشراق؛ ذلك أن فرنسا من أكبر الدول تفاعلاً مع المسلمين، فقد جابتهم أثناء الفتوحات، وتزعمت الغرب أثناء الحملة الصليبية، واحتلت أراضيهم أثناء الاستعمار، وتتجاذبها معهم مصالح في الحاضر، ضف إلى ذلك مجاورتها لهم في الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط⁴.

فالمدرسة الاستشراقية في فرنسا من أبرز المدارس الاستشراقية، وأغناها، وأخصبها، بسبب العلاقات الوثيقة التي تربط فرنسا بالعالم العربي والإسلامي قديماً وحديثاً⁵.

2.3. المطلب الثالث: تعريف الحملة الفرنسية

تعتبر الحملة الفرنسية على مصر، أول محاولة استعمارية (بالمعنى الحديث) في قلب العالم العربي، وأول احتكاك مباشر بين نمط حضاري متحرك ومتطور (النمط الأوربي)، وبين نمط آخر يعيش العزلة والركود (النمط العربي)⁶.

الحملة الفرنسية هي دور من أدوار التنازع الذي قام بين فرنسا وإنجلترا على الفتح والاستعمار، ذلك التنازع الذي يرجع إلى القرن السابع عشر واستمر خلال القرن الثامن عشر، ثم اتخذ طورا جديدا بعد

الانقلاب العظيم المعروف بالثورة الفرنسية⁷، ويؤكد المؤرخون أن الحملة الفرنسية هي مرحلة من مراحل التسابق على الفتح والاستعمار بين فرنسا وإنجلترا منذ القرن السابع عشر، وقد تطور التسابق بين الدولتين على إثر الثورة الفرنسية⁸، حيث استطاعت جيوش فرنسا بقيادة نابليون بونابرت⁹ أن تخضع أوروبا، في حين ظلت إنجلترا بعيدة عن انتصارات وسيطرة نابليون، ومن هنا برزت فكرة احتلال مصر كخطوة أولى نحو احتلال الهند، بقصد ضرب إنجلترا في مستعمراتها¹⁰

3. المبحث الثاني: أوضاع مصر قبل حملة نابليون بونابرت سنة 1798

سبقت الحملة الفرنسية على مصر أوضاعا محلية، يمكن اعتبارها أسبابا داخلية ساعدت على نشوء حملة نابليون بونابرت، أسباب ضعف وتردي وتراجع؛ ما فتح الأطماع الخارجية على مصر، وتفرع تلك الأوضاع المصرية الداخلية إلى ما يلي:

3.1. المطلب الأول: الوضع السياسي

منذ سنة 1517م دخلت مصر تحت سلطة الخلافة العثمانية، وبعد أن تمَّ للسلطان سليم الأول¹¹ فتح مصر، وضع لإدارتها نظامًا يكفل بقاء خضوعها، فأودع مقاليد حكمها ثلاثة سلطات أو هيئات، هي: الوالي، رؤساء الجند، المماليك¹²:

الوالي: يلقب بالباشا، وهو نائب السلطان العثماني في البلاد، وأهم أعماله: إيصال الأوامر التي ترد عليه من السلطان إلى عمّال الحكومة ومراقبة تنفيذها، مدة حكمه سنة واحدة ما لم يصدر فرمان بتجديدها¹³. جيش الحامية: وقد كوّنهُ السلطان سليم الأول من ستة فرق ونصّب عليهم قائداً، وجعل على كل فرقة ستة من الضباط، وشكّل من هؤلاء الضباط مجلساً أو ديواناً يساعد الوالي في إدارة شؤون البلاد، وجعل لهذا الديوان الحقّ في رفض مشروعات الوالي إذا لم يرَ فيها مصلحة؛ فهو بمثابة البرلمان.

المماليك: هي السلطة الثالثة التي تحفظ التوازن بين السلطتين السابقتين، وهم سلطة الأمراء المماليك الذين قدموا طاعتهم للسلطان العثماني¹⁴، ونصّبهم على المديرية أو المحافظات التي كانت تتكوّن منها البلاد؛ وهم بمثابة رؤساء الدوائر أو الولاة.

3.2. المطلب الثاني: الوضع الاقتصادي

لم يكن النظام المالي الاقتصادي في مصر بأفضل من النظام السياسي، فقد كان السلطان العثماني مالكا لأراضي مصر، وصاحب الأرض لا يملك رقبته ولا الانتفاع بها، حتى إذا مات آلت أملاكه إلى الحكومة ولورثته حق ردها إلى حوزتهم لقاء مبلغ معين تقدره أهواء الولاة، فصار معظم أراضي مصر مقسمة بينهم¹⁵، وقد شهدت مصر بين عامي 1760م-1770م أزمة اقتصادية حادة بسبب تدفق المنتجات الأوروبية إلى الشرق؛ مما أدى إلى إضعاف الناتج المحلي، ذلك أن المنتج الأوربي تميز بالتنوع وقلّة التكلفة، فضلا عن التفوق التجاري؛ ما أدى إلى تكدس المنتجات المحلية وحرمان تصريفها وتلفها؛ ما يعني إضعاف الاقتصاد الوطني¹⁶، ويتجلى في الوضع الاقتصادي ثلاث محاور أساسية هي واجهته وبها تُعرف حقيقة هذا الواقع:

الصناعة: كان المجتمع آنذاك مقسماً إلى طوائف وهيئات تتولى كل طائفة منها تدبير أمورها بنفسها والدفاع عن مصالحها وجلب حقوقها (مثل النقابات اليوم)، وكان أصحاب الحرف الصناعية يطلق عليهم الأصناف، ولكل صنف شيخ يرأسه ويتولى منصبه من الناحية الاسمية عن طريق الانتخاب، ومن الناحية العملية عن طريق الوراثة؛ فالابن يرث أباه في المهنة؛ لذلك احتفظت أسر بهذا المركز لها¹⁷

ومن مهام هذا الشيخ: تمثيل أفراد طائفته أمام الحاكم، وجمع العوائد والأعطية التي تفرض على الصناع، وله أن يقضي بين المتنازعين من أفراد الطائفة، وأن يراقب السوق... وغيرها، وعموما فقد تأخرت الصناعة وأصبحت فقط مقصورة على عدد قليل من الصناعات الرائجة أهمها، المنسوجات، وصناعة السكر، والزجاج، ودبغ الجلود¹⁸

ومما ساعد أيضا على تدهور أحوال صناعة مصر، أن السلطان سليم عند رجوعه لبلاده أخذ معه الصناع المهرة، ونهب ذهب مصر وفضتها، واستولى على أسلحتها وتحفها وحيولها وبغالها، فبطلت بالبلاد حوالي خمسون صناعة حيوية وتعطل أصحابها عن العمل لندرة الصناع¹⁹

التجارة: لما كان المماليك أصحاب السلطة المطلقة في مصر - قبيل ورود الحملة الفرنسية - وقعت في قبضتهم جميع الموانئ وطرق القوافل التي توصل إلى أوروبا متاجر البلاد الهندية وغيرها من بلاد الشرق الأقصى، وبذلك تمكنوا من فرض الضرائب التي يريدونها على كل كمية من البضاعة الهندية التي تمر من طريق البحر الأحمر إلى القاهرة ثم إلى الإسكندرية، وكذلك من طريق الخليج الفارسي إلى البصرة وطريق القوافل فميناء الإسكندرية، لتتنقل منها إلى فينيسيا التي كانت واسطة لهم في إيصال المتاجر الشرقية إلى أوروبا، وقد بقي هذا الاحتكار الاقتصادي المنتج للمال في أيدي المماليك حتى اكتشف طريق رأس الرجاء الصالح إلى المياه الهندية، وكانت نتيجة هذا التحويل في التجارة الآسيوية من طريق مصر إلى رأس الرجاء الصالح عظيما على إدارة البلاد ونظامها وثروتها، إلى درجة أدت إلى خراب مصر؛ إذ بقي المماليك وبقي بذخهم وبقي تعودهم على الترف والنعيم، وقلّ الوارد من الخارج، فتحولوا إلى امتصاص دماء المصريين حتى أوصلوهم إلى ما يقرب من الفناء²⁰، فلم يغيروا من إستراتيجيتهم ولا عقلياتهم التي تعودت الثراء والترف، ولا سارعوا لإيجاد حلول بديلة تحفظ أمن مصر القومي واستقرارها الاقتصادي، فلو أن التجار مثلا فضلوا «إرسال متاجرهم عن طريق البحر الأحمر، ونقلها من السويس إلى الإسكندرية بدلاً من تعرضها لأخطار البحار العظمى حول إفريقية وواسع المحيط الأطلنطيقي» لما تأثرت حاصلات التجارة... زد على ذلك أن مظالم المماليك وتعددهم على التجار الأوروبيين الذين كانوا يأتون لشراء حاصلات مصر، وما يصل إليها من المماليك الشرقية الآسيوية بطريق القوافل، كانت من أكبر الضربات للتجارة وللإقتصاد²¹ ما أساء ذلك لسمعة التجارة المصرية وعزوف التجار المرور عن طريقها.

الفلاحة: منذ أن استولى الأتراك على مصر سنة 1517 أصبحت جميع الأراضي ملكا لسلالة آل عثمان، وبهذه النظرية لم تعد الأرض ملكا لأهلها بل للسلطان، بالإضافة إلى ثقلها بالضرائب الواقعة على كاهل

الفلاحين ويجمعها بعض الأفراد الأثرياء من التجار أو الموظفين أو مشايخ العرب²². في المقابل لم تكن الحكومة تقدم أية خدمة مقابل تلك الضرائب التي تجمعها منهم وعدم توفير حتى الأمن، مما دفع بالمزارعين إلى إهمال الأرض بالرغم من تشكيل طبقة الفلاحين لثلثي السكان آنذاك وهم أفقر الطبقات في البلاد²³.

3.3.3. المطلب الثالث: الوضع الاجتماعي

ساد في المجتمع المصري قبيل الحملة الفرنسية وضع اجتماعي مزريا تميز بالفقر والطبقية والمجاعة، بلغ بها سكان مصر ثلاثة ملايين نسمة، متكونا من 3 قوميات هي: العرب، والأقباط، والمماليك، وانقسم سكان مصر إلى حكام ومحكومين؛ طبقة فوقية وهي الأقلية - الأتراك والمماليك - ، وطبقة تحتية وهي الأغلبية (المشايخ وعلماء الأزهر والتجار والفلاحين والصناع)²⁴، وعموما تكون المجتمع من أربعة طبقات²⁵:

العلماء ورجال الشرع: كانت لهم قيادة البلاد سياسيا وأديبا وزعامتها فكريا.

الملاك والتجار: وهؤلاء كانوا يسكنون المدن وفيهم عدد قليل من الأغنياء.

الزراعيين: وهم الطبقة الأكبر والأكثر عددا في المجتمع وهم غالبية الشعب الذين يعيشون في الفقر والمجاعة والجهل، والطبقة المستهدفة من مظالم الحكام وثقل الضرائب ما جعل زراعتهم في تأخر وتقهقر مستمر.

الصناع: هم أيضا من الطبقة الفقيرة الذين يباشرون صناعات صغيرة محدودة الدخل والمعاش، غير تقدمية وغير متطورة ولا تقبل زيادة النمو أو التوسع في وارداتها.

وبسبب تلك الطبقة والتميز العنصري والوضع الاقتصادي المتردي، فتكت بالبلاد موجات رهيبية من الأوبئة والمجاعات والأمراض في سنوات: 1108هـ، 1148هـ، 1171هـ، 1205هـ الموافق ل 1791م وفيه أصيبت البلاد بطاعون فظيع سماه أهل مصر طاعون إسماعيل نسبة للخليفة المملوكي الذي حدث في زمنه الطاعون وبلغ عدد الموتى في اليوم الواحد ألف شخص، وتقلب على الحكومة في اليوم الواحد ثلاثة حكام²⁶، « فلم يبقى للناس شغل إلا الموت وأسبابه، فلا تجد إلا مريضا أو ميتا أو عائدا أو معزيا أو مشيعا أو راجعا من صلاة جنازة أو دفن أو مشغولا في تجهيز ميت أو باكيا على نفسه موهوما، ولا تبطل صلاة الجنائز من المساجد والمصليات، ولا يصلى إلا على أربعة أو خمسة أو ثلاثة... »²⁷.

3.4. المطلب الرابع: الوضع الثقافي

الوضع الثقافي هو محصلة ونتيجة حتمية للأوضاع السابقة، فإذا كان نظام الحكم ديمقراطيا عادلا والنظام الاقتصادي متزنا والنظام الاجتماعي مستقرا، انعكس ذلك على الحالة الثقافية للبلد والناس، والعكس صحيح، وفي مصر وكما سبق تتبع الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي يظهر سوء تلك الأوضاع وتدهورها مما جعل مصر سهلة السيطرة والمنال من قبل نابليون بونابرت وحملته العسكرية

والسياسية والثقافية العلمية.

فقد فشا الجهل في البلاد ورزخ الشعب تحت نير العبودية وحرمت البلاد من معاهد العلم والتعليم ولم يبق سوى الجامع الأزهر الذي كان قائما مع بعض المدارس الملحقة بالمساجد وبعض الكتاتيب التي يُنفق عليها من أموال الصدقات والأوقاف، لكنها كانت ضعيفة الأثر في تبديد ظلام الجهل في المجتمع²⁸ فالملاحظ أنه منذ غزت السلطنة العثمانية بلاد مصر وحولتها إلى ولاية عثمانية - يحكمها والي عثماني مع بقاء الحكم في الحقيقة بيد المماليك، الذين كان لهم كلمة مسموعة لدى الوالي - أهملت شؤون البلاد إهمالا تاما حتى أناخ الفقر وضرب الجهل والضعف والركود الاقتصادي والفرقة والطبقية بين المصريين، كل ذلك أدى إلى سقوط مصر بيد الجيش الفرنسي باسم الحملة الفرنسية سنة (1797-1801)²⁹

4. المبحث الثالث: فكرة الحملة الفرنسية على مصر والتجهيز لها

4.1. المطلب الأول: ولادة فكرة الحملة الفرنسية على مصر عبر العصور

إن الحملة الفرنسية على مصر لم تكن وليدة سنة 1798م فقط، بل بدأت كفكرة جاشت بعقول وفكر مختلف رجال الثقافة والسياسة من المستشرقين الفرنسيين ثم كبرت شيئا فشيئا ككرة ثلج وصارت أكثر واقعية وسهولة وبساطة خاصة مع تدهور الخلافة العثمانية وانحسار مساحتها وبعد مركز الحكم فيها عن مصر، وتعود فكرة ولادة الحملة على مصر إلى المراحل التالية:

في القرن الثالث عشر تملكت هذه الفكرة مشاعر لويس التاسع³⁰ ملك فرنسا مدفوعا بالعامل الديني، فجزّد جيشا جرارا للإغارة على مصر ما عُرف في التاريخ "بالحملة الصليبية السابعة" حيث نزل إلى دمياط سنة 1249م، في نحو خمسين ألف من المقاتلة، ثم زحف على المنصورة ليشتبك مع جيوش المسلمين في معركة عُرفت بواقعة المنصورة 1250م انتهت بهزيمة الفرنسيين وأسر لويس التاسع الذي افتدى نفسه وبقيّة جنوده لاحقا، فخرج من دمياط مهزوما وانتهت تلك الحملة بالخيبة والفشل³¹

ليأتي القرن السابع عشر وبالضبط سنة 1672م ويكون الفيلسوف الألماني ليبنتز³² أول من وضع مشروعا عظيما ينتزع به من الإمبراطورية العثمانية مقاطعتها المفضلة مصر، فكان بمذكرته لغزو مصر قد أعد مشروعا كاملا تفصيليا يصف فيه الشعب والتحصينات والموارد والنقاط الإستراتيجية وكله رغبة في إقناع الملك لويس الرابع عشر³³ بهذا الغزو، فقدمه له وكأنه نوع من النزهة في البحر الأبيض المتوسط متوجة بالمجد والرخاء قائلا³⁴: «إذا كان مولاي يريد القضاء على هولندا، فأحسن وسيلة لذلك هي ضرب هذه الأمة في مصر، هناك حيث يوجد طريق الهند وحيث يمكن تحويل التجارة الهولندية إلى طريق مصر»³⁵.

وبعد قيام الثورة الفرنسية سنة 1789م وسقوط الملكية، رفع التجار الفرنسيون المتواجدون في مصر شكاويهم إلى الحكومة الجديدة بسوء معاملة الحكام المماليك ل يتم تعيين شارل ماجالون³⁶ Magellan قنصلا عاما لفرنسا في مصر، وكان من أنصار فكرة الحملة، فأخذ يرسل التقارير والمذكرات التي أبان فيها عبث الحكام المماليك بمصالح التجار الفرنسيين، وأن ذلك لا يزول إلا باستخدام قوة الجمهورية الفرنسية

ضدهم مرغبا أكثر بمشروع الحملة مدعما له بالمزايا السياسية والاقتصادية المنالمة من ذلك وذهب لفرنسا سنة 1797م وأخذ يدعو رجال الدولة إلى تحقيق هذا المشروع وبين لهم سهولة إنفاذه... قائلا: «إن احتلال مصر يمكن أن يتم بعدد قليل من الرجال - 20 ألف إلى 25 ألف مقاتل - ولا أظن أن الباب العالي - السلطان العثماني - سيغضب غضبا يؤثر على علاقتنا الودية معه لأنه في الواقع لا سلطة فعلية له على المماليك...»³⁷، والتقى في هذه الفكرة مع نابليون بونابرت الذي قدم تقريرا لحكومة الديراكتور³⁸ استند فيه على تقارير الميسيو شارل مجالون³⁹

ليكون القرن 18م، قرن الثورة الصناعية، والتوسع التجاري في أوروبا التي تنبته لأهمية موقع الشرق العربي، مما جعل الأنظار تتجه إلى استعمارها، والذي تحكّم السيطرة عليه الدولة العثمانية التي أسلمت للنساء والحاشية وعمّها الفساد وضعف الرقابة وكثرة النزاع؛ وبالتالي إهمال الولايات وشؤونها، ما فتح باب موجة استعمارية أوروبية؛ فكانت الحملة الفرنسية⁴⁰ على إحدى أهم الإيالات العثمانية موقعا استراتيجيا، ومكانة اقتصادية، وإرثا ثقافيا وتاريخيا كبيرا.

4. 2. المطلب الثاني: التجهيز للحملة الفرنسية على مصر

قررت الحكومة الفرنسية أمر الحملة وعينت نابليون قائداً عاما على جيشها البري والبحري، وبلغ من أمر التكتّم بشأنها أن القواد وكبار الضباط لم يكونوا يعلمون إلى أين هم سائرون، وقد كانت مؤلفة من اثنين وثلاثين ألف جندي من البرية والبحرية⁴¹، منهم 146 من علماء فرنسا ونوابغها في الرياضيات، والهندسة، والطب، والجغرافيا، والفلك، والأدب، والكيمياء، والاقتصاد السياسي، والآثار، وفن المعمار، والميكانيكا، وطائفة من رجال الفن من المصورين، والرسامين، والموسيقين...⁴²، حيث سهر نابليون على إعداد ما يلزمه من الجند، والسفن الحربية، والمراكب النقالة، مصطحبا إلى جانبهم نحو 40 ألف مقاتل، عليهم ضباط من نخبة قواد فرنسا، وأعدّها أسطولاً كبيراً، واصطحب معه كذلك ما لا يقلون عن مائة رجل من أعظم علماء فرنسا في كل علم وفن، وجهّزهم بالكثير من الكتب والآلات العلمية مما رأى أن يكون له فائدة في الاستكشاف عن حالة مصر خاصة والشرق عامة، ومن أهم ما غني نابليون بإحضاره معه، مطبعة عربية كان للحملة منها فوائد كبرى.⁴³

وبذلك أتمّ نابليون الإعداد وأصبحت الحملة جاهزة للتحرك من ثغور جنوى، أجاكسيو، طولون، في جيش ضخّم سمي ب: "جيش الشرق"⁴⁴.

يقول الدكتور زكريا الشلق: أن حملة نابليون كانت فريدة من نوعها وفي تحضيراتها، إذ كانت تضم نحو 175 عالما في الرياضيات، وعلم الحيوان، والكيمياء، والفلك، والجغرافيا، وهندسة المناجم، والهندسة المعمارية، والرسم، والنحت، وموسيقين، وفنيي طباعة، ومتخصصين في المتفجرات، وأطباء، وأدباء. كانوا يشكلون كتبية لغزو معرفي، ولم يكونوا أقل أهمية من الجيش نفسه. ويشار إلى أن نابليون أمر قبل التحرك، بشراء مكتبة تضم 550 مؤلفا أساسيا، إضافة إلى مكتبتين للتاريخ الطبيعي، والفيزياء، ومعمل

للكيمياء، وتم توزيع العلماء على عدة سفن⁴⁵؛ ليعمّ وهج العلم والمعرفة كل الأسطول.

4.3. المطلب الثالث: وصول حملة نابليون إلى مصر

أقلع نابليون بجيشه في 10 ماي 1798م، ووصل الإسكندرية في الفاتح من يوليو، حيث بدأت قواته الإنزال، وللوصول إلى القاهرة، قسم جيشه إلى قسمين: « سار الأول من الإسكندرية إلى رشيد ومنها إلى القاهرة على شاطئ النيل، والثاني سار من الإسكندرية إلى الرحمانية بطريق دمنهور ومنه إلى القاهرة والتقى الجيشان في الرحمانية»⁴⁶، حيث وجد الفرنسيون هناك مقاومة معتبرة من المصريين والمماليك بقيادة مراد بك⁴⁷ الذي هزمه نابليون وتراجع إلى القاهرة؛ أما القائد المملوكي الآخر إبراهيم بك⁴⁸، ففور سماعه بانهازم مراد بك، فرّ هو الآخر من القاهرة باتجاه الصحراء الشرقية. وهكذا خلت القاهرة من أية قوة دفاع أمام الغزاة الفرنسيين⁴⁹.

وأعد نابليون منشورا يخاطب فيه المصريين، ويبين لهم أهدافه من القدوم إلى بلادهم؛ فوضع لذلك أسبابا صاغها كالتالي:

- تأديب المماليك؛ لعدم استجابتهم لأوامر الحكومة الفرنسية حول انشغالات التجار الفرنسيين في مصر.

- رفع ظلم المماليك عن المصريين، وإحقاق العدل، والمساواة بين طبقات المجتمع المصري.
- الصداقة التي تجمع السلطان العثماني بفرنسا وحكومتها، فوجود الحملة هو بداعي توطيد لتلك الصداقة في إيالة يسيطر عليها المماليك (المعارضين للدولة العثمانية).

- ضرورة حكم المصريين لبلادهم بأنفسهم، وتدبير أمورها دون وصاية من أحد.
ولم يخلو المنشور من التهديد والوعيد من خطر الاستعانة بالمماليك، وأن ذلك سيعرض أهله لإحراق قراهم وتدميرها، كما أكد المنشور على احترام نابليون لدين ومعتقدات المصريين، وقرآنهم، ونيهم، وأنه يؤمن هو الآخر بالله⁵⁰، وأنه لن يمسّ مقدساتهم بسوء أو إهانة.

ويعود تاريخ المنشور إلى 2 يوليو سنة 1798م (أي يوم احتل نابليون الإسكندرية)، وقد طبعت نسخة منه في المطبعة العربية ووزعت على السكان.⁵¹

وكان نابليون قد اصطحب معه في حملته على مصر ثلاث مطابع: عربية، وفرنسية، وأخرى يونانية. لتقوم بعد ذلك وعلى مقربة من الأهرام، المعركة الفاصلة بين القوات الفرنسية ونظيرتها من المماليك بمساعدة المصريين؛ حيث انتهت المعركة بهزيمة جيش المماليك وموت معظم الجنود قتلا وغرقا، واستولى الفرنسيون على إمبابة وغنموا ما بها من مدافع، وأسلحة، ومؤن، وانسحب مراد بك ببقايا الجيش إلى الصعيد؛ أما إبراهيم بك فاتجه إلى سوريا حاملا معه النفائس والأموال⁵². وبذلك ترك أمراء المماليك سكان القاهرة ومصر عموما وجها لوجه أمام القوة الفرنسية، دون اتخاذ أية إجراءات للدفاع عنهم⁵³، ما يثبت أن سلطة المماليك كانت لا علاقة لها بالشعب المصري؛ فقد تركته في أحلك ظروف المواجهة بينه

وبين جيش نابليون وعسكره.

5. المبحث الرابع: دور المستشرقين الفرنسيين في الحملة على مصر

ابتدأ دور المستشرقين في الحملة الفرنسية على مصر قبل وقوعها بقرون؛ حيث كانت مصر دوما محط أنظار السياسيين منهم، والعسكريين، والفنانين، والرحالة، وما التقارير، والكتب، والمنشورات، والرحلات، والخطط، إلا دليل على الاهتمام الكبير الذي حظيت به مصر من طرف الفرنسيين؛ حتى صارت عندهم حلم الشرق الذي سعوا لتحقيقه عبر النيل منه والسيطرة عليه؛ لذلك نرى العدد الكبير منهم في حملة نابليون الذي جعل وزن المستشرقين والعلماء لا يقل أهمية ودورا عن وزن وقيمة الجند والعسكريين.

ففي المقدمة التي كتبها فوريه لكتاب: وصف مصر (والذي نشر بعد فشل الحملة على مصر) ذكر أنه لم تنشأ في الشرق أو في آسيا دولة كبرى إلا وكانت ترنو إلى مصر..، وأنه فيما مضى أوصى الدين ملوكنا بالاستيلاء على مصر، وقد بذل العديد منهم الجهود لتحقيق ذلك⁵⁴؛ إذن فمصر كانت حلم وهدف وإستراتيجية حققها نابليون بونابرت للفرنسيين بعدما بذل جهودا وسنوات يخطط، ويفكر، ويضع حججه ليقنع حكومة الإدارة؛ فيجهز جيشا من المستشرقين سواء كانوا علماء وباحثين، أو أطباء، أو رحالة، أو جنودا وقادة عسكريين، فالغاية واحدة والوجهة واحدة هي الشرق بعلومه، وأديانه، وعاداته، وأعرافه «وكانوا يشكلون كتيبة لغزو المعرفة وتطبيق العلم الحديث، وكانوا على وعي بأن ثمة أهداف إيجابية يستطيعون تحديثها في مصر، ففيها فرص لا حد لها وكل شيء ينتظر من يكتشفه أو يصنعه...»⁵⁵.

وقد قام كل واحد منهم بأدوار ومهام منوطة به حققها كما يجب، خاصة الباحثين والعلماء والرحالة، وتتلخص تلك الأدوار كالآتي:

5.1. المطلب الأول: الترجمة والطباعة

كانت الترجمة من أهم أدوار المستشرقين والعلماء الفرنسيين وأكثرها فاعلية وأثرا قبيل نزول الحملة بالإسكندرية وبعدها، وانقسمت إلى: ترجمة رسمية، وأخرى علمية:

الترجمة الرسمية: جسدت في ترجمة المنشورات، ونقل أوامر قيادة الحملة، والحديث بين الحكام والمحكومين، وتسجيل المحاضر..، وقام بهذا النوع من الترجمة أول الأمر جماعة من أسرى البحارة المسلمين، الذين كانوا تحت أيدي فرسان القديس يوحنا بجزيرة مالطة، وقد اشتركوا مع المستشرقين من علماء الحملة في ترجمة المنشور الذي أعده نابليون بالفرنسية، والذي طُبع على ظهر بارجة الشرق (إحدى سفن الأسطول)⁵⁶

ويقول الجبرتي⁵⁷ عن هؤلاء الأسرى: «وقد كان الفرنسيين حين حلولهم بالإسكندرية كتبوا مرسوما وطبعوه وأرسلوا نسخا منه إلى البلاد التي يقدمون عليها، تظمينا لها، ووصل هذا المكتوب مع جملة من الأسرى الذين وجدوهم بمالطة، وحضروا صحبتهم، وحضر منهم جملة إلى بولاق، وذلك قبل وصول الفرنسيين بيوم أو بيومين، ومعهم منه عدة نسخ، ومنهم مغاربة، وفيهم جواسيس، وهم على شكلهم من كفار

مالطة، ويعرفون باللغات ..⁵⁸»

وممن كان على رأس هذا النوع من الترجمة من المستشرقين الفرنسيين، نذكر:

فانتور دي بارادي Venture de Baradi: وهو أحد أكبر أعضاء لجنة الترجمة بالمجمع العلمي المصري، مستشار نابليون، ومرجعه في المسائل الخاصة بالشرق والشرقيين، قضى أربعين سنة من حياته في الشرق، فكان مترجماً بالسفارة الفرنسية في تركيا، ثم مترجماً للغات الشرقية للحكومة الفرنسية في باريس، ثم مدرساً للغة التركية في مدرسة اللغات الشرقية في باريس⁵⁹. أشهر أعماله هو ترجمة منشور نابليون عشية وصوله لشواطئ الإسكندرية، والذي يبين فيه أهداف حملته وأسبابها⁶⁰

جوبير Pierre Amébee Jaupert : أحد المستشرقين من علماء الحملة، اختاره نابليون ليكون كبيراً لمترجمي الحملة، تخرج في مدرسة اللغات الشرقية في باريس، وقد كتب أبحاثاً كثيرة نُشرت في كتاب وصف مصر، وبعد جلاء الحملة عُيّن مدرساً للغة التركية في مدرسة اللغات الشرقية، ثم اختير مدرساً للفارسية، وفي أخريات أيامه عُيّن ناظرًا لمدرسة اللغات الشرقية⁶¹

الترجمة العلمية: وجسدها في الواقع المجمع العلمي المصري الذي أسسه نابليون، وقسمه إلى أربعة أقسام هي: قسم الرياضيات، قسم الطبيعيات، قسم الاقتصاد السياسي، قسم الآداب والفنون، ويتكون كل قسم من اثني عشر عضواً، واحتوى قسم الآداب والفنون على مختصين في الترجمة والطباعة العربية والفرنسية، غير أنه حمل عبء الترجمة العلمية في جملة عضوان من أعضاء المجمع، أحدهما سوري مسيحي⁶²، والآخر هو:

جان يوسف مارسيل Marcel: وهو مستشرق فرنسي كبير، ورئيس المطبعة الفرنسية والعربية التي أحضرها نابليون معه، وقد درس العربية وشارك في تأليف عدة كتب عن مصر وآثارها، وبعد جلاء الحملة الفرنسية على مصر صار مديراً للمطبعة الأهلية بفرنسا⁶³

5.2. المطلب الثاني: كتابة التقارير لحكومة الإدارة وقبلها للنظام الملكي

توالت التقارير حول مصر، والتي كتبها مستشرقون سياسيون (خاصة لفرنسا، سواء في مرحلة النظام الملكي أو في مرحلة ما بعد الثورة الفرنسية وحلول النظام الديمقراطي وحكومة الديراكتور، وتلك التقارير هي كالآتي:

تقرير ليبنتز Leibnitz: كان تقرير ليبنتز سنة 1672م عبارة عن نصيحة للملك لويس الرابع عشر، حين كانت فرنسا في تنافس حول السيادة مع هولندا، فقدم تقريره يرغب في العدول عن الزحف على هولندا قائلاً: «إنكم لا تهزمون الهولنديين في عقر دارهم، فإنكم لا تستطيعون تخطي السدود التي تحيط ببلادهم وإذا أعلنتم عليهم الحرب فإن أوروبا إلى جانبهم، لكن مصر هي الميدان الذي تضربونهم فيه فهناك تجدون الطريق الحقيقي لتجارة الهند ومنه تمتلكون زمام تلك التجارة.. وتضمنون بسط سلطان فرنسا وسيادتها في بلاد الشرق...»⁶⁴، ولم يستطع لويس الرابع عشر تنفيذ تلك النصيحة؛ لأنها قُدمت إليه بعد أن دخلت

جيوشه هولندا؛ ولأنه أيضا كان يحرص على صداقة تركيا رغبة في حملها على الانضمام إليه ضد أوربا المعادية⁶⁵.

تقرير مجالون Magellan 1796 : وهو قنصل فرنسا في الإسكندرية، ما فتئ يكاتب حكومته في شأن الحملة على مصر، ويكرر الشكوى من مراد بك وإبراهيم بك، ويشجع الحكومة الفرنسية على إرسال حملة على مصر، ويذكر مزايا ذلك، ورأى أن يحضر بنفسه سنة 1796م إلى باريس؛ ليعرض الحالة أمام حكومة الإدارة الفرنسية⁶⁶.

تقرير تاليران Talleyrand : شغل منصب وزير الشؤون الخارجية في الحكومة الفرنسية، وقد حرّر تقريره سنة 1798، ولهذا التقرير أهمية كبيرة في تاريخ الحملة، فقد عرض تاليران في تقريره العلاقات القائمة من قديم الزمان بين فرنسا ومصر، كما نبه إلى ما اعتبره الفرصة السانحة أخيرا لإرسال الحملة على مصر، وضمنه كافة الآراء التي نادى بها الكثيرون قبله في أوقات مختلفة، وكان مما اعتمد عليه تاليران في أكثر ما كتب، تقارير القنصل الفرنسي مجالون⁶⁷.

5.3. المطلب الثالث: وصف مصر من خلال الرحلات

لعبت الرحلات دورا بالغا في التمهيد للحملة ورسم الصورة المخيلية لمصر، وتقريبها لدى الفرنسيين. كانت تلك الرحلات تصف تفاصيل حياة المصريين، وأوضاعهم الاجتماعية، والاقتصادية وحتى السياسية؛ ومدى سخطهم أو رضاهم عن السلطة العثمانية والمماليك المتقلدين لزام الحكم آنذاك؛ كما ساهمت الرحلات بشكل كبير جدا في إقناع نابليون بجديّة وضرورة الحملة على مصر؛ ولا يخفى على أحد أن نابليون راودته الفكرة وتبلورت وتحمس لها وجهاز تفاصيلها واقعا، تبعا لما قرأه من كتب الرحالة. ومن المستشرقين الرحالة الذين ساهموا بكتابتهم في حملة نابليون على مصر، نذكر:

رحلة فولني Volney (1757م - 1820م): هو قسطنطين فرانسوا فولني، مؤرخ وفيلسوف فرنسي، اهتم بالتاريخ، فدفعه ذلك للسفر إلى سوريا ومصر، حيث نشر كتابه "رحلات في سوريا ومصر" سنة 1787م⁶⁸، فذكر سهولة فتح مصر، وضعف مركز المماليك فيها، وجهلهم بطرق الحرب الحديثة، وأن الحملة لا تتطلب سوى عدد قليل من الرجال، وقال واصفا الإسكندرية: «ليس في المدينة سوى أربعة مدافع في حالة صالحة، وليس بين الحامية الذي يبلغ عددها خمسمائة من يمكنه إصابة المرمى، بل جميعهم من العمال العاديين الذين لا يحسنون سوى التدخين...»⁶⁹، وقال مغريا حكومة بلاده: «إن استيلاء الفرنسيين على مصر كفيل بإعادة الإمبراطورية الهندية إلى أحضان فرنسا، وإن قوة المماليك ليست إلا خرافة...»⁷⁰، وقد خص نابليون قادة حملته بنسخ من كتاب فولني وزعها عليهم قبيل مسير حملته إلى مصر.

رحلة سافاري Cloude Safarry (1750م - 1788م): هو كلود إيتيان سافاري، عالم المصريات والإسلاميات، مكث بمصر ثلاث سنوات، كان يجيد العربية، مما سهّل عليه دراسة مصر ومعرفة أحوالها بدقة⁷¹، كتب رحلته "رسائل عن مصر" سنة 1786م، حيث أسهب في الحديث عن خصوبة الدلتا المصرية،

ووصف أهل البلاد وعاداتهم وأخلاقهم، ودون الكثير من أخبار حملة القديس لويس الرابع عشر وهزيمته في المنصورة⁷²، وقد أعيد نشر كتابه ثلاث مرات فرنسا، وترجم إلى الألمانية والإنجليزية، وقد قام بونابرت بتوزيع رسائل سفاري إلى مصر على جنوده قبل انطلاق حملته؛ ليشحذ هممهم، ويقرب لهم صورة البلاد المقبلين عليها⁷³.

رحلة البارون دي توت Baron De Tott : رحالة فرنسي، هنغاري الأصل، عمل أول الأمر في السفارة الفرنسية لدى القسطنطينية، ثم ساعدا للسلطات العثمانية في حروبها ضد الروس، حيث درّب الجنود الأتراك وعلمهم الفنون العسكرية الحديثة، وطرح على السلطان العثماني مشروع حفر قناة تصل بين البحرين الأبيض والأحمر في برزخ السويس؛ لتسهيل التبادل الاقتصادي والمرور التجاري، ليعود إلى باريس ويقدم لحكومته سنة 1777م مذكرة وافية عن حالة تركيا السياسية، مشجعا لها على فكرة الاستيلاء على مصر وفائدة ذلك وسهولته جدا⁷⁴.

5.4. المطلب الرابع: مستشارين نابليون في جيش الحملة على مصر

وهم مجموع القواد العسكريين والنواب الميدانيين الذين شاركوا مع نابليون في حروبه، ورافقوه خاصة إلى مصر في أسطول جيش الشرق، فلم يكن نابليون القائد الوحيد في الميدان، بل هناك من شاركه في قيادة المعارك، والخطط الحربية، والاستشارة، والوزارة، والتنقل بين المديرية المصرية شمالا وجنوبا، برا وبحرا، ومن هؤلاء نذكر الأشهر، والأكثر تأثيرا ودورا:

كافريللي Caffarelli : جنرال من أصل إيطالي، كان من أكفأ الجيش الفرنسي، قاتل في حروب الثورة الفرنسية، وفقد إحدى قدميه، فجاء إلى مصر بقدم واحدة. اختاره نابليون رئيسا لفرقة المهندسين في الجيش الفرنسي القادم إلى مصر⁷⁵، ويصفه الجبرتي بقوله: «...كفرلي المسمى بأبي خشبة، وهو يمشي بها بدون معين، ويصعد الدرج ويهبط منها أسرع من الصحيح، ويركب الفرس ويرمحه وهو على هذه الحالة، وكان من جملة المشار إليهم فيهم، والمدبر لأمر القلاع وصفوف الحرب...»⁷⁶.

كليبر Clipper (1753م- 1800م) : الجنرال جان باتيست كليبر، أحد جنرالات فرنسا أثناء الحروب الثورية الفرنسية⁷⁷، كان كليبر شديد الطموح⁷⁸، ما جعل نابليون يختاره لكي يخلفه على مصر عندما غادرها هذا الأخير عام 1799م بعدما أيقن من فشل الحملة ووصول أخبار إليه تفيد أن حربا عارمة قد اندلعت ضد فرنسا، فترك القيادة لكليبر، الذي أعاد تنظيم الحكومة والأقاليم والدواوين والضرائب..، فقام كليبر بعمل اتفاقية العريش في يناير 1800م، نصت على جلاء الفرنسيين عن مصرفي مدة ثلاثة أشهر (لأنه كان من أنصار الجلاء عن مصر)⁷⁹؛ «لكن المعاهدة فشلت بسبب رفض الحكومة البريطانية عودة الفرنسيين، إلا كأسرى حرب، ليرفض كليبر ذلك لما فيه من إهانة للفرنسيين، وعاد ونشب قتال بينه وبين العثمانيين وهزمهم»⁸⁰، بعدها عدل كليبر من سياسته وقرر البقاء في مصر؛ ما أدى لقيام ثورات شعبية ضده وضد سياسته، فردّ عليها بالعنف وضربات المدافع ما اضطر السكان للاستسلام؛ ففرض الضرائب عليهم جميعا،

وبعد إخماد الثورات الشعبية ضده انصرف كليبر إلى عمل إصلاحات إدارية ومالية؛ لكن ذلك لم يتم له، فقد قام أحد طلاب الأزهر السوريين باغتياله، كان ذلك في 24 يونيو 1800م⁸¹.

مينو (Minou) (1750م - 1810م) : جاك فرانسوا مينو، أحد جنرالات الحملة الفرنسية على مصر، اشتهر بحسن الإدارة، ودماثة الأخلاق، وشدة التعلق بنابليون، تسلّم قيادة جيش الشرق بعد اغتيال القائد كليبر سنة 1800م؛ لأنه كان الأكبر سناً آنذاك؛ لكن خلافته لكليبر لم تثر الحماسة لدى الجند بسبب إسلامه وزواجه من مسلمة، وأيضا قلة خبرته القيادية في الجيوش، رغم ذلك قام بأعباء الحكم ونظم المالية، ووحد صفوف الجيش، وقضى على المنافسات الحزبية⁸²، وعنى بشؤون البلاد أيما اعتناء، فنظم الحكومة المركزية في القاهرة، والحكومات الإقليمية في المديرية، واهتم بشؤون الزراعة، والصناعة، والتجارة، وإصلاح قنوات الري، وإقامة الجسور، وحدائق التجارب النباتية، وكان مينو يأمل إلى دعم وتثبيت أركان المستعمرة الفرنسية التي أراد تأسيسها في مصر، غير أن ذلك لم يتم له، فقد دب الشقاق في وسط جيش الحملة بين مخالف ومؤيد لسياسته⁸³.

6. المبحث الخامس: توطين الحملة واستمرارها ثلاث سنوات رغم فشلها عسكرياً في سنتها الأولى

ذكرنا فيما تقدم أن نابليون أحضر معه إلى مصر نحو مائة رجل من أكبر علماء فرنسا الملمين بكل فن وعلم، وكان أهم غرض من إحضارهم، الانتفاع بأرائهم في كل ما يلزم للجيش والجالية التي كان يرمي نابليون إلى توطينها بالبلاد، فلم يكدر رجال البعثة العلمية يبلغون الديار المصرية، حتى انكبوا على دراسة جميع ما فيها من آثار ونبات وحيوان ومعادن، ورسموا كل شيء ووصفوه وصفاً مسهباً، وقد نجحوا في أعمالهم نجاحاً تاماً⁸⁴، وقد ساهم أولئك المستشرقون من علماء آثار، وعلماء بيئة، ومتخصصين في الجيولوجيا، وكتاب، وناشرين، ورحالة مستكشفين منذ نزولهم أرض مصر، ساهموا بأعمالهم وأبحاثهم التي استغرقت وقتاً، في أن يطيلوا من عمر حملة نابليون على مصر، أبحاث ودراسات ميدانية شملت كل أرض مصر، في كل الأقاليم والقرى، حيث كان الباحثون يطوفون الأقاليم والقرى منقبين مستعلمين من الأهالي عن كل ماله علاقة بمواضيع بحوثهم⁸⁵، ومن الملاحظ أن نشاط علماء الحملة كان علنياً وأمام أعين المصريين، فقد راحوا يجوبون الشوارع، يدرسون، وينقبون، ويفحصون، ويبحثون⁸⁶.

وقد أجمع أغلب الباحثين أن الحملة الفرنسية على مصر قد فشلت عسكرياً وحرانياً في عامها الأول؛ فلا هي استطاعت أن تتصل بالمستعمرات الإنجليزية في الشرق؛ فتعمل على تقويض دولة الإنجليز، ولا هي حاولت قطع الطريق بين إنجلترا والشرق بإنشاء قناة السويس والسيطرة عليها؛ ولا تمكنت من تكوين مستعمرة فرنسية توازي مستعمرات إنجلترا في الشرق⁸⁷، زد على ذلك أن قائد الحملة نابليون بونابرت غادر مصر سرا بعد مضي عام واحد فقط على وصوله إليها؛ بسبب تأكده أن مشروع حملته فشل نهائياً، فلا بد من العودة لميدان العمل في أوروبا، كذلك علم نابليون أن الحالة الداخلية في فرنسا تتطلب وجوده، وأيضا طلب حكومة الإدارة من نابليون (في تقرير كتبه له) تصف سوء الحالة في أوروبا وفي فرنسا، وتظهر

رغبتها في عودة جيش الحملة من مصر لحماية الوطن⁸⁸، رغم أن نابليون قد انتصر في معركة أبي قير البرية، فقد «كان من نتائج هذه المعركة وصول أخبار إليه من القائد العثماني الذي وقع في الأسر تفيد بأن حرباً عارمة في أوروبا قد اندلعت ضد فرنسا»⁸⁹.

ومن بين أبحاث ودراسات المستشرقين الفرنسيين التي أطالت من عمر الحملة الفرنسية في مصر ثلاث سنوات، رغم فشلها عسكرياً في سنتها الأولى، نذكر ما يلي:

- محاولة حفر قناة السويس: وذلك لتسهيل التبادل الاقتصادي والمرور التجاري، وهو في البدء (كما سبق ذكره) مشروع الرحالة الفرنسي البارون دي توت، الذي قدّم مشروع حفر قناة تصل بين البحرين الأبيض والأحمر في برزخ السويس⁹⁰، ولم ينجز الفرنسيين هذا المشروع إذ ذاك؛ لوقوعهم في خطأ حسابي توهموا به أن سطح البحر الأحمر أعلى من سطح البحر الأبيض بتسعة أمتار⁹¹.

- إنشاء مجمع علمي: أسّسه نابليون بونابرت قبل انطلاق سفن الحملة من موانئ فرنسا سنة 1798م، وكان أعضاء المجمع منتظمين فروعاً حسب العلوم والأعمال التي انقطعوا لها أو توفروا عليها، وتلك الفروع هي: الرياضة، الهندسة، الفلك، الميكانيكا، الكيمياء، طبقات الأرض والمعادن، النباتات، حياة الحيوان، الطب والجراحة، الصيدلة، الاقتصاد السياسي، الآثار القديمة، هندسة المعمار، التصوير، الرسم، هندسة الري والطرق والجسور، الهندسة الجغرافية، الهندسة البحرية والميكانيكية، النقش، الحفر، الأدب، الموسيقى، الطباعة العربية والفرنسية⁹².

ومن أعضاء المجمع من حاول استمالة الأهالي وشدّ انتباههم لجهودهم العلمية؛ لإزالة شكوكهم في نواياهم، وكان عليهم أن يستميلوا العامة والشيوخ، وأن يطلعوهم على حوايا البحوث والمنشآت ومختلف الابتكارات، وأن يفسروا ما استغلق فهمه، خاصة أنه لم يكن لدى عامة المصريين صورة واضحة عن الحضارة السائدة في أوروبا، وكان موقف المصريين من المجمع العلمي وأعضائه هو سوء الظن وعدم استطاعتهم أن يدركوا ما كان لبحوث أعضاء المجمع العلمي من أهمية⁹³.

- دراسة الأمراض وطرق علاجها: لاسيما الرمد والطاعون، الذي كان منتشرًا بكثرة، وأودى بحياة الآلاف قبيل وصول الحملة إلى مصر.

- فحص نظام الري وطرق إصلاحه

- مسح كل أرض مصر وإنجاز خريطة شاملة: وقد تم وضعها في سنة 1800م في عهد الجنرال مينو، إذ كوّن لجنة من المهندسين لمسح أراضي القطر، وجمع المعلومات اللازمة لوضع الخريطة⁹⁴، وقد نشرت لاحقاً عند عودتهم لفرنسا.

- حل لغز الكتابة الهيروغليفية: ففي سنة 1799م، عثر الضابط الفرنسي بوشار Bouchard على الحجر المعروف بحجر رشيد، عليه كتابة باللغات الثلاثة: الهيروغليفية، والديموقراطية، والإغريقية، وظنوا آنذاك أنهم توصلوا لمفتاح اللغة الهيروغليفية، غير أن الحجر وقع بأيدي الإنجليز في حملتهم على مصر وذهبوا

به للمتحف البريطاني، لينبري بعدها العالم الأثري الفرنسي شمبليون Champillion سنة 1822م في حل طلاس الحجر ولغته، ويؤسس بذلك لعلم جديد هو: علم الآثار المصرية "الإيجيبتولوجي"⁹⁵.

- كتابة وصناعة أكبر وأوفى مؤلف حول مصر: وذلك في سنة 1802م، حيث أمرت الحكومة الفرنسية بجمع أعمال وإنتاجات الباحثين والعلماء الذين رافقوا نابليون بونابرت في مؤلف واحد سمي: "وصف مصر" Description de l'Égypte، وهو كتاب خالد يحتوي مجموعة أبحاثهم، ومذكراتهم، وخرائطهم، ورسومهم، واكتشافاتهم من خلال سنوات ثلاثة، ويتناول تخطيط آثار مصر وبلدانها القديمة، وثغورها، وسواحلها، ونيلها، وترعها، ونباتها، وحيواناتها، وطيورها، وصناعاتها، وتجارتها، وفنونها...، وقد بدأ علماء الحملة في وضع هذا الكتاب بأمر من نابليون بعد عودتهم إلى فرنسا، وقضوا في تأليفه سبعة عشر عاماً⁹⁶.

7. خاتمة

في نهاية هذه الأوراق البحثية، نخلص للنتائج التالية:

- الحملة الفرنسية على مصر، ما هي إلا نتيجة تلقائية لحال المجتمع والعالم الإسلامي في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.
- الحملة الفرنسية على مصر، ساهم في أسبابها، أوضاع داخلية مصرية أكثر من كون أسبابها فرنسية وأوربية.
- حالة الضعف والتشتت التي كانت عليها الخلافة العثمانية، ما جعلها تفقد أهم إيالاتها، مصر.
- دور الاستشراق والمستشرقين في تحريك دوايب سياسة الدول، وصيرورة العلاقات الدولية، وصناعة الواقع السياسي العالمي.
- توسع وشمول ميادين الاستشراق من المجال العلمي، إلى المجال السياسي والعسكري والاجتماعي.
- ومن خلال النتائج المتوصل إليها أعلاه، من الضروري التوصية بما يلي:
- الحاجة إلى دراسات مكثفة، دقيقة، شاملة حول هذه الفترة من تاريخ مصر والعالم الإسلامي.
- الحاجة إلى دراسات أخرى مقارنة بين الشرق الذي كان واقعا تحت الضعف والتخلف، والغرب الذي تحرّر من قيود كل ذلك، وأخذ في التحرك وبثّ معارفه، واستعراض ما لديه للآخر، خلال فترة القرنين 18م و19م.
- الحاجة إلى بحوث عن الخلافة العثمانية في تلك الفترة، وعن أسباب تركها لأهم إيالاتها (مصر) تحت السيطرة والحملة الفرنسية، لثلاث سنوات كاملة!
- أهمية وجود دراسات عن واقع المصريين ووضعهم، وما الذي أدى بهم أن يكونوا هدف القائد الفرنسي نابليون بونابرت وجيشه.
- أبحاث أكثر موضوعية عن الاستشراق والمستشرقين؛ لأن الاستشراق ليس شر كله، وليس نفع وخير كله، وما تمت ملاحظته عن دراسات باحثينا العرب والمسلمين هو: الميل لوصف الاستشراق وأهله بأنه شر كله، وبلاء، واستعمار، وتدبير ضد الإسلام والمسلمين، إلا ما ندر من الإنتاجات الناقدة الموضوعية البناء، فمن الموضوعية وجود أبحاث مقابلة في وجهة النظر.

8. قائمة المصادر والمراجع:

- الكتب:
- إبراهيم ناصر أحمد (2007)، مائتا عام على الحملة الفرنسية (رؤية مصرية)، القاهرة، مكتبة الدار العربية للكتاب، دون طبعة.
- ابن منظور (2010)، لسان العرب المحيط، القاهرة، دار المعارف المصرية، المجلد 4، دون طبعة.
- إسكندر عمر وحسن سليم (2014)، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دون طبعة.
- الجبرتي عبد الرحمن بن حسن (1998)، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، القاهرة، دار الكتب المصرية، عن طبعة بولاق، ج 2.
- الرافي عبد الرحمن (1955)، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 4.
- رفعت محمد (1934)، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، القاهرة، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، دون طبعة، ج 1.
- ستروميرج رونالد (1994)، تاريخ الفكر الأوربي الحديث (1601-1977م)، ترجمة: أحمد الشيباني، القاهرة، دار القارئ العربي، ط 3.
- شبارو عصام محمد (1992)، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، بيروت، دار التضامن، دون طبعة.
- الشلق زكريا (2006)، الحداثة والإمبريالية (الغزو الفرنسي إشكالية نهضة مصر)، القاهرة، دار الشروق، ط 1.
- الشيال جمال الدين (2017)، تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دون طبعة.
- الطوخي نبيل السيد (1997)، صعيد مصر في عهد الحملة الفرنسية (1798-1801)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1.
- عبد العزيز زينب (1998)، مئتا عام على حملة الفرنسيين، القاهرة، دار النهار للطباعة والنشر، دون طبعة.
- العشماوي محمد سعيد (1999)، مصر والحملة الفرنسية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة.
- عوض أحمد حافظ (2012)، نابليون بونابرت في مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دون طبعة.
- عوف أحمد (1977)، أحوال مصر من عصر لعصر، القاهرة، دار العربي للنشر والتوزيع، دون طبعة.
- الفيروز أبادي (2005)، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 8.
- الكيالي عبد الوهاب (1979)، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دون طبعة، ج 1.
- الكيالي عبد الوهاب (1990)، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، ج 5.
- مجموعة من الباحثين (2002)، موسوعة مشاهير العالم، بيروت، دار الصداقة العربية، ط 1، ج 3.
- محمد فرح (1962)، النضال الشعبي ضد الحملة الفرنسية، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، دون طبعة.
- النبهان محمد فاروق (2012)، الاستشراق تعريفه مدارسه وآثاره، الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم والتربية والثقافة، دون طبعة.
- نخبة من أساتذة التاريخ (2009)، المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (لجنة التاريخ)، ط 1.
- ياغي إسماعيل أحمد (1997)، العالم العربي في التاريخ الحديث، الرياض، مكتبة العبيكان، ط 1.
- يانج جورج (1996)، تاريخ مصر من عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل، تعريب علي أحمد شكري، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط 2.

- يوسف أحمد (2005)، بونابرت في الشرق الإسلامي (القاهر المقهور)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1.
- الرسائل العلمية:
- حمو عبد الكريم (2008/2007)، الاستشراق الفرنسي والترجمة في الجزائر مشروع الاستشراق وأثره في الدراسات الأدبية، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، اللغات والفنون، جامعة وهران.
- شايب الدور أمحمد (2010/2009)، الاستشراق الفرنسي والتراث الشعبي في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة وهران قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، اللغات والفنون، جامعة وهران.
- عقباوي محمد حمزة بن عبد الكريم (2018/2017)، الحملة الفرنسية على مصر ونتائجها (1798-1801)، مذكرة ماستر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، جامعة أدرار.
- المواقع الإلكترونية:
- جميل سامح (2019)، أشهر الخونة في تاريخ مصر، مراد بك عميل الإنجليز والفرنسيين الذي مات بالطاعون، مدونة رسالة النيل، 27-06-2019، https://nilemessage.blogspot.com/2019/06/blog-post_515.html
- شحاتة أمل، 1800م إغتيال القائد العسكري الفرنسي الجنرال كليبر في قصره بالقاهرة، قناة أخبار مصر، <https://www.maspero.eg>
- عفيفي وسيم (2017)، إبراهيم بك، الفصل الختامي في حكاية خيانات المماليك، موقع تراثيات، 26 فيفري 2017، <http://www.toraseyat.com>
- محمد حامد (2020)، لويس التاسع.. عاما على هزيمة قديس الصليبيين في المنصورة، بوابة الوطن، 07 مايو 2020، <https://www.elwatannews.com/news/details>

9. الحواشي :

- 1- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، ص897.
- 2- ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار المعارف المصرية، القاهرة، مج4، د ط، دت، ص2244.
- 3- حمو عبد الكريم، الاستشراق الفرنسي والترجمة في الجزائر مشروع: الاستشراق وأثره في الدراسات الأدبية، رسالة ماجستير في الأدب العربي، جامعة وهران، كلية الآداب، اللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، 2008/2007م، ص7.
- 4- شايب الدور أمحمد، الاستشراق الفرنسي والتراث الشعبي في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة وهران، كلية الآداب، اللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، 2010/2009م، ص34.
- 5- محمد فاروق النبهان، الاستشراق، تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم والتربية والثقافة، الرباط، المغرب، 1433/2012، ص22.
- 6- نخبة من أساتذة التاريخ، المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر، المجلس الأعلى للثقافة (لجنة التاريخ)، ص69.
- 7- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1955، ص65.
- 8- الثورة الفرنسية la revolution française: حدث تاريخي هام بدأ على شكل انقلاب سياسي سنة 1789م، اختلف المؤرخون في أسبابها، يرى البعض أنها حركة عقلية نشأت من حركة الاستنارة الحرة في القرن الثامن عشر ويرى آخرون أنها ثورة الطبقات المحرومة ضد طبقة الإقطاعيين.. والسبب المباشر كان دون شك حالة الإفلاس التي كانت عليها خزينة الدولة بسبب حروب القرنين السابع عشر والثامن عشر بالإضافة للظلم وانعدام العدالة، من نتائجها أن أدت إلى تقويض البناء القديم لأوروبا ومهدت الطريق للمذاهب الحرة في القرن التاسع عشر، وعجلت بظهور القومية وأرست في المجتمع مبادئ الحرية، الإخاء والمساواة، المختلفة عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص913/914.

- 9- نابليون بوناپرت: قائد فرنسي، ولد في مدينة أجاكسيو، بإيطاليا يوم 15 أغسطس 1769م، من أسرة إيطالية الأصل، لما شبت الثورة الفرنسية انضم إليها، وعُين قائداً للجيش الفرنسي في حرب إيطاليا سنة 1796م، فظهرت عبقريته الحربية للعيان، بعدها اتجه للحملة على مصر سنة 1798م، بعد عودته من مصر سنة 1799م قلب نظام الحكم في مصر ونودي به قنصلاً أولاً، وساق جيوشه على أوروبا فغلبها، انتهت حروبه بانهزامه في واقعة واترلو سنة 1815م، ونفي إلى جزيرة سانت هيلين، توفي في 1821م. عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 66.
- 10- محمد فرج، النضال الشعبي ضد الحملة الفرنسية، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، 1962، ص 12.
- 11- سليم الأول (1467م-1520م): هو ياوز بن بايزيد، تاسع سلاطين الدولة العثمانية، أزال حكم المماليك في مصر بانتصاره على السلطان طومان باي في معركة الريدانية سنة 1517م، عرف عهده توسع وسيطرة للدولة العثمانية في آسيا وإفريقيا كبلاد فارس، وسوريا، ومصر، والجزائر. إعداد مجموعة من الباحثين، موسوعة مشاهير العالم، ج 3، دار الصداقة العربية، بيروت، ص 480.
- 12- عمر اسكندر وسليم حسن، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر، مؤسسة هنداوي، للتعليم والثقافة، القاهرة، دت، ص 64/63.
- 13- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 17.
- 14- المرجع نفسه، ص 20.
- 15- المرجع نفسه، ص 32.
- 16- تأليف نخبة من أساتذة، المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص 65.
- 17- عصام محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، دار التضامن، بيروت، لبنان، 1992، ص 21.
- 18- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ج 1، وزارة المعارف العمومية، 1934، ص 14.
- 19- أحمد عوف، أحوال مصر من عصر لعصر، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1977، ص 90.
- 20- أحمد حافظ عوض، نابليون بوناپرت في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012، ص 26.
- 21- المرجع نفسه، ص 36.
- 22- عصام محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص 20.
- 23- محمد عقباوي حمزة بن عبد الكريم، الحملة الفرنسية على مصر ونتائجها (1797-1801)، مذكرة مكملة لمتطلبات شهادة الماستر في التاريخ، جامعة أدرار، 2017/2018، ص 30.
- 24- عصام محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص 17/18.
- 25- محمد فرج، النضال الشعبي ضد الحملة الفرنسية على مصر، ص 11.
- 26- أحمد حافظ عوض، نابليون بوناپرت في مصر، ص 48.
- 27- عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، ج 2، دار الكتب المصرية بالقاهرة، عن طبعة بولاق، 1998، ص 295.
- 28- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 47.
- 29- محمد سعيد العشماوي، مصر والحملة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص 27.
- 30- لويس التاسع: ولد في 1214م في مدينة بواسي، كان والده ملك فرنسا لويس الثامن، نشأ نشأة دينية، لذلك لقب بالقديس، قاد حملة على بيت المقدس ليأخذها من سلاطين مصر؛ لكنه انهزم وأسر في المنصورة سنة 1250م، عاد إلى فرنسا ونظّم أجهزة الدولة ووطّد دعائم الطبقة الملكية، أنشأ العديد من الكنائس ذات المعمار الفني البارز، وكذلك

جامعة السوربون التي خصصها لأبناء المعوزين، توفي في 25 أغسطس 1270م عند قيامه بحملة أخرى على تونس. محمد حامد، لويس التاسع.. 770 عاما على هزيمة قديس الصليبيين في المنصورة، بوابة الوطن، 07 مايو 2020،

<https://www.elwatannews.com/news/details>، 19:45

31- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1955، ص70.
32- ليبينتز (1646-1716): فيلسوف ألماني مثالي وموضوعي، أول رئيس لأكاديمية برلين للعلوم، أحد مبتكري حساب التفاضل، كان جيولوجيا وبيولوجيا ومؤرخا من أبرز كتبه "مقالات جديدة في الفهم الإنساني". رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث مم-1977م، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط3، 1994، ص755.
33- لويس الرابع عشر (1638م-1715م): ملك فرنسا 1661م/1715م، من الشخصيات التاريخية المؤثرة التي شغلت المؤرخين، حكم ل 54 سنة، تميزت بالمجد والبؤس معا، كانت له السلطة المطلقة حيث أطلق جملته الشهيرة "الدولة هي أنا"، مجسدا بذلك مبدأ الحق الإلهي في الحكم. عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ط2، 1990، ص5، ص532.

34- أحمد يوسف، بونابرت في الشرق الإسلامي (القاهر المقهور)، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005، ص41.

35- أحمد حافظ عوض، نابليون بونابرت في مصر، ص71.

36- مجالون: يعد شارل مجالون من المستشرقين المحنكين ومن أوائل العملاء الجسورين الفضوليين بعباد النظر، قامت فرنسا بتعيينه قنصلا عاما بالإسكندرية. زينب عبد العزيز، مائتا عام على حملة الفرنسيين، القاهرة، دار النهار للطباعة والنشر، 1998، ص157.

37- عصام محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص28.

38- الديراكتور: أو حكومة الإدارة، هي الحكومة التي تأسست في فرنسا على أساس دستور 1795 م، وقد بقيت إلى أن أسقطها نابليون بعد عودته من مصر سنة 1799 م وحل محلها نظام القنصلية، وصار نابليون فيها القنصل الأول. نبيل السيد الطوخي، صعيد مصر في عهد الحملة الفرنسية (1798-1801)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1997، ص110.

39- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص75/74.

40- عصام محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص25.

41- أحمد حافظ عوض، نابليون بونابرت في مصر، ص82.

42- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص79.

43- عمر اسكندر وسليم حسن، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر، ص101/100.

44- عصام محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص16.

45- زكريا الشلق، الحدائة والإمبريالية (الغزو الفرنسي إشكالية نهضة مصر)، دار الشروق، القاهرة، ط1، ص57.

46- عصام محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص17/16.

47- مراد بك: تولى حكم مصر بالاشتراك مع إبراهيم بك، قبل مجيء الحملة الفرنسية، وكان المماليك يعدون جيشاً لمقاومة الجيوش الفرنسية بقيادة مراد بك، إلا أن الجيوش المملوكية هُزمت واضطرت إلى التقهقر فرجع مراد بك إلى القاهرة، وكانت خيانة مراد بك أثناء ثورة القاهرة الثانية، حيث شارك في عمليات القتال ضد المصريين، ومنع عن القاهرة الإمدادات الغذائية التي كانت ترد إليها من الصعيد ومن الجزيرة، فيذكر أنه قد صادر شحنة من الأغذية والخراف كانت آتية من الصعيد لنجدة أهل القاهرة، وقدمها هدية إلى الجيش الفرنسي وقائده، فكادت القاهرة تسقط في مجاعة، بعدها سارع بإرسال الهدايا والإمدادات إلى جيش كليبر الذي يحاصر القاهرة، وقدم للفرنسيين المؤن والذخائر، وسلمهم العثمانيين اللاجئين إليه، وسعى إلى سحب المماليك الشرفاء الذين يقاتلون الفرنسيين داخل القاهرة إلى جواره؛ لينضموا إليه في معاهدته وينهي بذلك ثورة القاهرة، بعد ذلك انتقل مراد بك لمساندة الإنجليز عندما جاؤوا لمصر لطرده الحملة

الفرنسية..، أصابه طاعون قاتل مات به في 22 أبريل عام 1801. سامح جميل، أشهر الخونة في تاريخ مصر، مراد بك عميل الإنجليز والفرنسيين الذي مات بالطاعون، مدونة رسالة النيل، 27-06-2019،

https://nilemessage.blogspot.com/2019/06/blog-post_515.html

48- إبراهيم بك: ولد في 1735م ولمهارته وذكاءه أصبح دفتر دار ثم شيخا للبلد، اقتسم إبراهيم حكم مصر مع مراد بك فصار إبراهيم شيخا للبلد يقوم بالشؤون الإدارية، بينما كان يقوم مراد بشئون الجيش، ظل حكمهما المشترك قائما حتى مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر 1798م، ووقوع معركة إمبابة في 22 يوليو 1798م بين المماليك والفرنسيين، كانت نتيجة المعركة منطوية، ظهر فيها فرق القوة العسكرية بين الطرفين، ففريق المماليك كان يستعمل الفروسية؛ أما نابليون فاستخدم المدافع والبارود والأسلحة الحديثة، وبعد انتصار نابليون فرّ مراد بك إلى الصعيد، بينما إبراهيم بك إلى الشرقية ومنها إلى الشام، توفي سنة 1817م. وسيم عفيفي، إبراهيم بك، الفصل الختامي في حكاية خيانات المماليك، موقع تراثيات، 26 فيفري 2017، <http://www.toraseyat.com>، 21:30.

49- نخبة من أساتذة التاريخ، المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص 74.

50- المرجع نفسه، ص 74.

51- عبد الرحمن الراجعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 74.

52- محمد فؤاد شكري، الحملة الفرنسية وظهور محمد علي، ص 140.

53- محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص 46.

54- زكريا الشلق، الحداثة والإمبريالية (الغزو الفرنسي إشكالية نهضة مصر)، ص 65.

55- المرجع نفسه، ص 99.

56- جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية، مؤسسة هنداوي، دط، 2017، ص 34/33.

57- الجبرتي (1754م- 1835م): شيخ المؤرخين، مصري ولد بالقاهرة وتعلم بالأزهر، شهد وأرخ للحملة الفرنسية على مصر وأحداثها، ولصرعات الولاة العثمانيين في كتابيه "مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين، عجائب الآثار في التراجم والأخبار". محمد سعيد العشماوي، مصر والحملة الفرنسية، ص 28.

58- عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج 3، ص 4.

59- عبد الرحمن الراجعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 135.

60- ناصر أحمد إبراهيم، مائتا عام على الحملة الفرنسية (رؤية مصرية)، مكتبة الدار العربية للكتاب، دط، ص 196.

61- جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية، ص 41.

62- المرجع نفسه، ص 55.

63- عبد الرحمن الراجعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 136.

64- المرجع نفسه، ص 71.

65- محمد شبارو، المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني، ص 16.

66- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ص 23.

67- محمد فؤاد شكري، الحملة الفرنسية وظهور محمد علي، ص 114.

68- رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث 1601م-1977م، ص 743.

69- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ج 1، ص 23.

70- جورج يانج، تاريخ مصر من عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل، تعريب علي أحمد شكري، مكتبة مدبولي، ط 2، 1996، ص 28.

71- محمد فؤاد شكري، الحملة الفرنسية وظهور محمد علي، ص 81.

- 72- أحمد زكريا الشلق، الحداثة والإمبريالية (الغزو الفرنسي إشكالية نهضة مصر)، ص 51.
- 73- أحمد يوسف، بونابرت في الشرق الإسلامي (القاهر المقهور)، ص 82/83.
- 74- محمد فؤاد شكري، الحملة الفرنسية وظهور محمد علي، ص 76.
- 75- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 132.
- 76- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ص 51.
- 77- الحروب الثورية الفرنسية: هي حروب قام بها قادة الثورة الفرنسية ضد ممالك أوروبا المتحالفة ضدها.
- 78- أمل شحاتة، 1800م إغتيال القائد العسكري الفرنسي الجنرال كليبر في قصره بالقاهرة، قناة أخبار مصر،
20:30، <https://www.maspero.eg>
- 79- إسماعيل أحمد ياغي، العالم العربي في التاريخ الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1997، ص 212.
- 80- أمل شحاتة، 1800م إغتيال القائد العسكري الفرنسي الجنرال كليبر في قصره بالقاهرة، قناة أخبار مصر،
20:00، <https://www.maspero.eg>
- 81- إسماعيل أحمد ياغي، العالم العربي في التاريخ الحديث، ص 215.
- 82- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ص 57.
- 83- إسماعيل أحمد ياغي، العالم العربي في التاريخ الحديث، ص 216/215.
- 84- عمر الإسكندري وسليم حسن، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل اليوم، ص 119.
- 85- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ص 65.
- 86- أحمد زكريا الشلق، الحداثة والإمبريالية (الغزو الفرنسي إشكالية نهضة مصر)، ص 105.
- 87- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ص 61.
- 88- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ص 49.
- 89- إسماعيل أحمد ياغي، العالم العربي في التاريخ الحديث، ص 211/210.
- 90- محمد فؤاد شكري، الحملة الفرنسية وظهور محمد علي، ص 77.
- 91- عمر الإسكندري وسليم حسن، تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل اليوم، ص 119.
- 92- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 115.
- 93- أحمد زكريا الشلق، الحداثة والإمبريالية (الغزو الفرنسي إشكالية نهضة مصر)، ص 105.
- 94- محمد رفعت، تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة (من سنة 1798م إلى سنة 1849م)، ص 65.
- 95- المرجع نفسه، ص 66/65.
- 96- عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ص 449.

الدور الإصلاحي للصحافة الجزائرية قبل الثورة - الشيخ أبو اليقظان أنموذجا 1926 – 1938 -

*The Reformist Role of the Algerian Press before the Revolution:
-Abou Al-Yakdhan as a Model-*

أ.د. مقلاتي صحراوي

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة جامعة باتنة 1 (الجزائر)

Smeguella@gmail.com

ط.د. نسرين سقاي*

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة جامعة باتنة 1 (الجزائر)

nesrinesakai@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/09/01 تاريخ القبول: 2021/09/13 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: يعد الشيخ أبو اليقظان من المساهمين في الحركة الإصلاحية الوطنية والعربية، وتحل صحافته مكانة متميزة في تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، ذلك أنها غطت عددا كبيرا من المواضيع ذات الصلة بتطور القضايا الوطنية الجزائرية، خلال فترة هامة جدا وصعبة مرت بها الجزائر، و جاء هذا البحث ليتناول مضمون هذه الصحافة وأهم قضاياها، وقد خلص إلى تنوع محتوياتها من الفكر والسياسة والاجتماع والثقافة والتربية، فأبو اليقظان - من خلال صحفه - برز كأحد أقطاب الإصلاح الداعي بالعودة إلى أصول الإسلام ومنابعه الحقيقية عن طريق الدعوة، التوجيه الأخلاقي ومعالجة القضايا الاجتماعية مركزا على التعليم العربي الإسلامي خارج دوائر السلطات الفرنسية، وهو من المهتمين بالقضايا الوطنية المصيرية التي لطالما واجهت رواد الحركة الوطنية الجزائرية إلى جانب شخصيات أخرى كابن باديس، كما برز اهتمامه بالقضايا العربية أين سجل موقفه المساند لفلسطين في جميع مراحلها، وكان من المدافعين عن وحدة الأقطار العربية وعدم المساس بها مهما زادت وافتعلت الخلافات.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح؛ صحافة أبو اليقظان؛ قضايا الصحافة اليقظانية.

Abstract : -Sheikh Abou Al Yakdhan, is one of the contributors to the National and Arab Reform Movement. His press has a prominent position in the history of the Arab press in Algeria. It covered many topics related to the development of Algerian national issues, During a very important and difficult period that Algeria went through. This study aims at identifying the content of the press and its most important issues. It concluded that its content varied to include thought, politics, meeting, culture and education. Through his newspapers, Abou Al Yakdhan emerged as one of the poles of reform calling for a return to the fundamentals of Islam and its true sources through Dawah, moral guidance and addressing social issues focusing on Islamic Arab education outside the circles of the French authorities. He was interested in the crucial national issues that faced the pioneers of the Algerian national movement, along with other personalities such as Ibn Badis. His interest in Arab issues was also reflected in the record of his position in support of Palestine in all its phases. He was an advocate of the unity of Arab countries and of their non-prejudice no matter how much the differences were ignited.

Keywords: Reform; Abu Aliakdhan press; Aliakdhanite press affairs Model role; Example; Revolution.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

لقد كان نصيب الجزائر 132 سنة من الاحتلال الفرنسي، ذاق فيها كل ألوان التعذيب النفسي والجسدي، وخاض أبناء الجزائر عبر التاريخ معارك طويلة بالدم والقلم في صد المستعمر ورد كيده، وقد رافقت الصحافة جهود المصلحين منذ ظهور الحركة الإصلاحية، بعد أن تأكد لهم أن المدرسة والنوادي والجمعيات والمساجد لم تعد كافية للنهوض بالمجتمع، فكان لزاما عليهم أن يجدوا منبرا أكثر جدوى لإيصال أفكارهم إلى نطاق أوسع فكانت الصحافة أحد هذه المنابر، وإذا أتينا إلى الصحف لنستطلعها أو نسأل عنها فإننا لا نجد من يجهل دور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وقائدها الإمام عبد الحميد بن باديس، ولكننا نجد في المقابل عالما فذا آمن بالدور النهضوي للصحافة، ولكن لا نسمع له نفس الصيت ألا إنه الشيخ أبو اليقظان، هذا الأخير الذي كان على شاكلة رفقاءه في الإصلاح، سباقا للنشر والكتابة في هذا المجال، وقام ببذل الغالي والنفيس للقيام بإصدار الصحف والجرائد ذات الطابع الإسلامي والعربي الإصلاحي.

وقد تناول هذا البحث جزءا من تاريخ نضال الشيخ إبراهيم أبي اليقظان "1888/1973" من خلال صحفه الثمانية بين 1926/1939 التي أوقفها الإدارة الاستعمارية الواحدة تلو الأخرى، في فترة العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي، حيث كان التصييق على الصحافة العربية عموما والصحافة الإصلاحية خصوصا. وجاء هذا البحث ليكشف عما انطوت عليه الصحافة اليقظانية من مبادئ وقضايا في غاية الإثارة والأهمية، ومن هذا المنطلق توقفنا عند التساؤل التالي: كيف كان دور صحافة أبي اليقظان في الإصلاح؟

ويسعى البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف يُمكن إجمالها في الآتي:

- التعريف بموضوعات وقضايا الصحف اليقظانية في فترة ما قبل الثورة.
- الكشف عن دور الصحافة اليقظانية في الإصلاح بمختلف مجالاته.
- توضيح الخصائص الفنية للصحافة اليقظانية وأخلاقياتها.

وفي إطار عملية جمع المادة العلمية عن الموضوع وقفنا على دراسات أكاديمية خاصة بأبي اليقظان، لكنّها في عمومها تميل إلى الجانب الأدبي أو التاريخي، ويمكن القول إن الدكتور محمد ناصر قد برز في كتاباته عن هذا الجانب، وتعد مؤلفاته في الجانب الصحفي لأبي اليقظان مرجعا أساسيا مثل كتابه أبو اليقظان وجهاد الكلمة، ومن بين الدراسات الأكاديمية عن أبي اليقظان نذكر دراسة زكية منزل غرابة حول الفكر الإصلاحي عند أبي اليقظان، وهي عبارة عن رسالة ماجستير بجامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.

واستدعى هذا البحث منهجين أساسيين هما:

- المنهج التاريخي: بالتطرق إلى حياة أبي اليقظان والعصر الذي عاش فيه، والمحطات التي مر بها بغية معرفة العوامل التي ساعدته أو أثرت في الجانب الصحفي.
- المنهج الوصفي (المسحي): قصد إعطاء القارئ صورة وفكرة عن صحف أبي اليقظان وأهم القضايا التي اهتمت بها.

وتتكئ خطة البحث على ستة محاور أساسية هي:

- أولاً: الشيخ إبراهيم أبو اليقظان... حياته وأثاره
 ثانياً: مفهوم الإصلاح عند أبي اليقظان.
 ثالثاً: مكانة الصحافة في الفكر اليقظاني.
 رابعاً: اهتمامات وقضايا صحافة أبي اليقظان.
 خامساً: أخلاقيات العمل الصحفي في فكر أبي اليقظان.
 سادساً: سمات الكتابة الصحفية عند أبي اليقظان.

2. أولاً: الشيخ إبراهيم أبو اليقظان... حياته وأثاره

هو حمدي إبراهيم بن عيسى، ولد يوم الاثنين 24 صفر 1306هـ الموافق ل 05 نوفمبر 1888، بالقرارة، لقب نفسه بأبي اليقظان نسبة إلى الإمام الرستمي الخامس أبي اليقظان بن أفلح بن عبد الرحمان بن رستم. نشأ في عائلة فقيرة جداً خاصة بعد وفاة والده- كان عمره سنة واحدة- أين تولت أمه رعايته وتربيته مع إخوته، وتحدى أبو اليقظان هذه الصعوبة وثابر على تحصيل العلم والمعرفة فالتحق في سن متأخرة بالكتاب- بعد ثمانية سنوات- وتمكن من إتقان الكتابة والقراءة، وحفظ القرآن الكريم على يد الحاج إبراهيم بوسحابة واستظهره كله على يد الإمام الشيخ إبراهيم بن كاسي سنة 1905، ثم انتقل إلى معهد الحاج عمر بن يحيى فأخذ عنه مبادئ الفقه والأخلاق والتوحيد.

تتلمذ الشيخ إبراهيم أبو اليقظان على أيدي العديد من المشايخ والأئمة في جميع مراحل تعلمه منهم الحاج علي بن حمو، الحاج إبراهيم بن صالح، ملاي صالح بن كاسي، الحاج إسماعيل زرقون، عبد الرحمان بن عمر الفرضي، كما درس على يد الشيخ "أطفيش" في بني يزقن، وسافر إلى البيت الحرام سنة 1909 أين تلقى الدروس الدينية عن مشايخ الحرم، وفي هذه الرحلة زار طرابلس وبيروت، دمشق ومصر وأزمير.⁽¹⁾

وبرزت شخصية أبي اليقظان كرجل علم وأدب وشعر في تونس بشكل كبير إلى أن تعدى الأمر إلى النشاط السياسي، حيث نشط الروابط الثقافية بين البلدين وخاصة بعد انطلاق أول بعثة علمية من بني ميزاب في اتجاه جامع الزيتونة، ولقد ضمت هذه البعثة عدداً من الشعراء والسياسيين والكتاب فقد كان من بينهم إبراهيم أبو اليقظان إلى جانب شخصيات أخرى مثل محمد علي دبوز، حمود بن سليمان رمضان، مفدي زكريا، عبد العزيز الثميني... الخ.

ترأس أول بعثة علمية إلى تونس بعد غلق المدرسة الصديقية بتبسة وعاد إلى مدينة القرارة وفتح مدرسة بها سنة 1914، لكن سرعان ما أغلقت لأسباب قاهرة، وفي السنة نفسها أنشأ نادي أدبي لتدريب التلاميذ على الخطابة والشعر والإنشاد، وعاد إلى تونس سنة 1916 في بعثة علمية أخرى أين تعرف على عبد العزيز الثعالبي الذي ساهم احتكاكه معه في الانخراط في الحزب الدستوري التونسي، ثم عاد إلى الجزائر سنة 1926 أين قرر إنشاء صحافة عربية إسلامية إصلاحية مهمتها الأولى الإصلاح والدفاع عن حقوق الشعب وصلت إلى ثمانية جرائد.

توفي أبو اليقظان يوم الجمعة 25 صفر 1393هـ الموافق ل 30 مارس 1973 عن عمر بلغ 85، وترك ثمانية صحف وإنتاج كبير من الكتب المتنوعة والرسائل قلة منها مطبوع والباقي مازال مخطوط.⁽²⁾

3. ثانياً: مفهوم الإصلاح عند أبي اليقظان

يعرف الإصلاح لغة من خلال جذر كلمة (صلح وصلحا وصلوحا) أي الشيء الذي زال عنه الفساد، فعندما يقال صلحت حال الرجل أي زال عنها فسادها⁽³⁾، وجاء في مختار الصحاح أن الإصلاح ضد الإفساد، والاستصلاح ضد الاستفساد⁽⁴⁾، أما أساس البلاغة فقد جاء فيه: (صلحت حال فلان، وهو على حال صالحة)⁽⁵⁾.

واختلف تعريفه اصطلاحاً باختلاف رؤى العلماء والمفكرين والدعاة، ومن بين التعاريف اخترنا تعريف عبد الرحمن حبنكة الميداني حيث قال عن الإصلاح: "إنه خطة من خطط العمل لخدمة أفراد المسلمين وجماعتهم بغية إصلاحهم وحمايتهم من الانحراف عن صراط الله، إلى سبل الضلال والغي والفسق والفجور فالردة والكفر، والشقاء العاجل والآجل، وبغية حماية المجتمع الإسلامي من التفكك والانهيار بعوامل الفساد، التي قد تظهر فيه من قبل ذوي الانحراف فيه عن صراط الله، وما يكون من نتيجة انحرافهم من عدوى وتأثير على هيكل المجتمع الإسلامي بوجه عام"⁽⁶⁾ أما خالد الحازمي فيرى أن: "الإصلاح يقتضي التعديل، والتحسين، ولكن لا يلزم أن يحصل منه النماء والزيادة، فهو إذن يؤدي جزءاً من مدلول التربية."⁽⁷⁾

وإذا أردنا أن نقف على مفهوم الإصلاح عند "أبي اليقظان"، فإنه يركز على الحالة الأساسية التي تعيشها الجزائر من صور التخلف والجمود، والتي كانت تستدعي في نظره جهوداً كبيرة في سبيل تغيير الأوضاع إلى الأحسن، حيث يقول: "يجب أن نغير من أساليب الحياة، وأن نتخذ من الأوضاع الجديدة المادية، والمعنوية ما يتفق وديننا، وآدابنا كي نحفظ مركزنا في الوجود، ونتقي عوادي الدهر بها."⁽⁸⁾

وقد أثار هذا المفهوم حفيظة خصوم الحركة الإصلاحية في الجزائر، ذلك أن الصراع كان منطلقاً من فئة تؤمن بالتطور وضرورة مجاراة التقدم الحاصل، وإعطاء العقل مكانته من التفكير والإبداع ومن عملية التغيير والإصلاح، وفئة أخرى ترى أن سبب التخلف الذي يعيشه المجتمع هو هذا التقبل للمدنية الزائفة، وابتعاد الأمة عن إرثها، ومن ثم فإن البقاء على هذا الوضع هو الأسلم.⁽⁹⁾

4. ثالثاً: مكانة الصحافة في الفكر اليقظاني

إن ميل أبي اليقظان للصحافة لم يكن وليد تكوين إعلامي، وإنما هو شعور رافقه مع مرحلة التعلم، إذ كان شغوفاً بمطالعة الصحف والمجلات، ويتابع كل ما ينشر فيها من أحداث خاصة ما تعلق بقضايا العالم العربي والإسلامي⁽¹⁰⁾، وقد كتب أبو اليقظان مصرحاً عن هذه الثروة المعلوماتية التي اكتسبها بالقول: "فأول ما استيقظت عندما التفت إلى جريدة الزهرة اليومية في حوادث الحرب الطرابلسية، ثم نشأ هيامي بجريدة الشرق مصر والشام والعراق وغيرها، فكنت مولعاً بسائر الجرائد والمجلات التي تصدر عن الشرق ووادي النيل، عندما قامت حرب البلقان، وذلك مثل جريدة الحق، ومجلة الشيخ عبد العزيز جاويش ومجلة المنار"⁽¹¹⁾

ويتجلى الحب الذاتي للصحافة عند أبي اليقظان، إلى درجة تشبيهها بالحياة، فهو القائل: ⁽¹²⁾

إن	الصحافة	للشعوب	حياة والشعب	من غير	اللسان	موات
فهي	اللسان	الذلق	الذي بيانه	تتدارك	الغايات	
فهي	الوسيلة	للسعادة	والهنا وإلى	الفضائل	والعلا	مرقاة

ولعل هذا الشغف كان وراء الحاح أبي اليقظان على التعريف بأهمية الصحافة، خاصة بعد أن لاحظ عزوف الناس عن قراءتها بسبب الموقف المعادي لخصوم الحركة الإصلاحية الذين نعتوا الصحافة بأنها صد عن ذكر الله، مستغلين بذلك الجهل الذي جثم في نفوس العامة من الناس، إضافة إل عامل آخر ساهم الى حد بعيد في انصراف الناس عن الاهتمام بالصحف، تمثل في طغيان التفكير المادي على عقول بعض الناس وهو ما أشار إليه في قوله: "هناك قسم من الجمهور عظيم يتخذونها - أي الجرائد - ظروفا للف أمتعتهم عوض الكاغد، اقتصادا للمال فيما يزعمون، وهناك من يرى قوائم حساباته أجل منها قدرا، وأجزل فائدة." (13)

وقد بين أبو اليقظان دورها في تلقين العلوم والمعارف العلمية المختلفة، فهي قناة لتعريف الناس بما يستجد في عالم المعرفة، كما يتحدث عن دورها في تسهيل مهام العالم وتذليل مصاعبه، إذ يقول: "فلا يكلفه الأمر - العالم - إلا أن يرسل كلمته في جريدة أو مجلة فإذا النفوس قد استيقظت وإذا العيون قد تفتحت وإذا الأفكار قد تنبعت، وإذا القلوب قد اتجهت نحو غاية واحدة وتوحدت على مبدأ سام، وإذا الحواس كلها تتعاون على البر والتقوى." (14)

وبناء على ذلك، دعا "أبو اليقظان" المصلحين أن يتخذوا من الصحافة وسيلة للوصول بأفكار الحركة الإصلاحية إلى كافة أرجاء البلاد، وأكد هذه القناعة بالقول: "لا وسيلة للعالم المصلح أحسن من الجرائد للدعوة والإرشاد إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لاسيما في هذا العصر الذي كثر فيه دعاة الإلحاد وانتشرت الخرافات والبدع..." (15) وكانت أولى محاولات أبي اليقظان في مجال الصحافة، أن تطلع الى تحرير صحيفة كان قد أسماها قوت الأرواح، وأرسلها إلى الحاج عمر العنق، مبادلة على صحيفة كان قد أرسلها هذا الأخير لأبي اليقظان بعنوان الرحيق المختوم وكان ذلك عام 1913م (16)، وقد شهد سليمان الباروني لأبي اليقظان بهذا المجهود الصحفي، وهو ما شجعه ليدخل معترك الصحافة أثناء تواجده بتونس، فقد حركت تونس في نفسه أحاسيسه الوطنية، وألهبت نزعته تلك ما كان يراه على أعمدة صحافتها من نضال قومي وشعور وطني، فكان يساهم بالمقال والشعر على صفحات "المنير" التونسية، و"لسان الشعب" و"المنتقد" لابن باديس و"النجاح" لعبد الحفيظ الهاشمي و"الفاروق" لعمر بن قدور (17)

وقد تضافرت مجموعة من الدوافع والظروف في سبيل دخول أبي اليقظان الممارسة الصحفية أهمها: (18)

- اشتداد المعارضة ضد البعثة العلمية الموفدة من ميزاب إلى تونس، والتي كان هدفها تشويش عقول العامة من الناس بما ألصقته من التهم ضد منظمي البعثة، فكا السبيل لإخماد صوت هؤلاء هو إصدار صحيفة لتوعية الرأي العام وإبراز الفوائد التي تجنيها الأمة من هذه البعثات.
- تأثير الأحداث التي كان يمر العالم العربي والإسلامي في نفس أبي اليقظان.

- قرار المجلس الدولي بفرنسا عام 1925، بإلغاء مطلب الميزابيين إعفاءهم من التجنيد الإجباري، والذي كانت قد ألزمت به الجزائريين سنة 1912، وقاومه الميزابيون بحكم معاهدة 1882م.⁽¹⁹⁾

- الشعور الوطني النابض الذي أخذ يمتد وينتشر في أعقاب الوعي الإصلاحي الذي ظهر بصفة خاصة حوالي 1925 منتظما في الشمال حول صحيفة المنتقد، وبزعامة الشيخ ابن باديس، وفي الجنوب في الحركة الإصلاحية التي يتزعمها الشيخ بيوض إبراهيم.⁽²⁰⁾

وهكذا يتضح أن ظروف ظهور صحافة الشيخ أبي اليقظان لم تكن بالعادة فقد كانت في مواجهة يومية مع التعسف الاستعماري الفرنسي، لذلك عدت فعلا مرحلة جهاد هامة في تاريخ الحركة الإصلاحية والصحفية بالجزائر بواسطة القلم إلى جانب صحافة ابن باديس وغيرها.

وقد تمثلت الممارسة الجادة له في مجال الصحافة في إصداره لثمانية جرائد جزائرية، ساهمت كلها في التوعية العامة للأمة، وتعبئة الجماهير، وهذه الصحف هي:

1- وادي ميزاب (1930/1926): أنشأ أبو اليقظان (وادي ميزاب) التي كانت باكورة جرائده والتي كانت تطبع في تونس وتوزع في الجزائر⁽²¹⁾، وقد كتب في أول مقال له فيها: "من المحزن أن تعيش الجزائر في عصرنا هذا، بدون صحافة إلا نحو صحيفتين أو ثلاث، وأبشع من ذلك وأنكى أن تبقى أمتنا ولها مكانتها في التاريخ، ومنزلتها في الاجتماع وهي بكساء خرساء لا لسان لها يعبر عن مقاصدها... ولتلافي هذه الحالة الأسيئة عقدنا العزم بعون الله على إنشاء جريدة وطنية إسلامية باسم وادي ميزاب تصدر مرة كل جمعة بعاصمة الجزائر".⁽²²⁾

لقد صدر منها 119 عددا منذ نشأتها والى غاية تعطيلها يوم 18 جانفي 1930، وقد واجهتها صعوبات جمة ومن أبرزها ذلك الواقع لمؤلم الذي كانت تعيشه الصحافة الوطنية في الجزائر، إضافة إلى فقدان وسائل الطباعة العربية مما اضطر معها أبو اليقظان إلى تحمل المشاق لطبع جريدته هذه بتونس وهو امر يبعث على الإعجاب والتقدير حقا فليس من السهل أن يتحمل فرد مسؤولية جريدة تطبع بتونس وجمهورها ومحريها بالجزائر على ان تصدر في موعدها المحدد لها من كل أسبوع بدون تخلف مدة 26 شهرا أصدرت من خلالها 119 عددا.⁽²³⁾

2- ميزاب (1930/1930): بعد أن أفرجت الإدارة الفرنسية عن قلم "أبي اليقظان" المحظور، وبعد سنة من تعطيل "وادي ميزاب" أصدر أبو اليقظان صحيفة جديدة باسم "ميزاب" طبع عددها الأول والوحيد "بتونس"، وذلك في الخامس والعشرين من جانفي 1930م، حيث جاء حافلا بالمواضيع القيمة ولاسيما المقال الافتتاحي ومقال لصاحب الجريدة عن فلسطين، ومن سوء حظ ميزاب أن غضب الوالي العام "بوردي" عليها فكتم أنفاسها في المهد.⁽²⁴⁾

3- المغرب (1931/1930): في محاولة منه لإبعاد أنظار المستعمر، لجأ "أبو اليقظان" هذه المرة إلى إصدار صحيفته الجديدة والتي أسماها "المغرب" باسم السيد "تعموت عيسى" ودون افتتاحية تبرز السياسة الإعلامية لها، وقد برز العدد الأول من "المغرب" الأسبوعية في السادس والعشرين من شهر ماي 1930م بالجزائر، طبع منها اثنان وثلاثين عددا بالمطبعة الإرشادية، في حين طبعت الأعداد الستة الأخيرة بالمطبعة

العربية التي أنشأها "أبو اليقظان" في فيفري 1931م، وقد بلغ عدد السحب إلى 2500 نسخة.⁽²⁵⁾

4-النور (1933/1931): برزت صحيفة "النور" في الخامس عشر سبتمبر 1931م، أي بعد حوالي ستة أشهر من تعطيل رفيقتها "المغرب" ويشير "سيف الإسلام الزبير" إلى اتجاهها بالقول: "ونظرا لصرامتها مع رجال الزوايا يكاد القارئ يقول أن صاحبها قد أنشأها لمكافحة الطرقيين وجريدتهم "البلاغ الجزائري" التي كانت تصدر يومئذ، وكان "ابن باديس" قد أشاد بظهورها إذ اعتبرها جريدة إرشادية تجعل للأبحاث الاقتصادية الوقتية مقاما أولا فيها، وأشاد بصاحبها الذي لم يلتفت للماضي وحوادثه المظلمة.⁽²⁶⁾

ولعل الملفت للنظر في هذه الجريدة هو ان اغلب مقالاتها الافتتاحية لم تكن لأبي اليقظان وهو أمر يختلف تمام الاختلاف عن الصحف السابقة واللاحقة، إذ أسند مهمة كتابة المقالات الافتتاحية للشيخ "عدون بلحاج شريقي" الذي كان يوقع مقالاته باسم "سعيد"، وقد اهتمت جريدة النور بأبناء العالم الإسلامي فكان له قراؤها المنتشرون في المشرق العربي، في القاهرة وبغداد وطرابلس... وعمان وامتدت حتى وصلت زنجبار شرقا وكانت أفئدة القراء هناك تهوى إليها وتنتظر بروزها بفارغ الصبر وآية ذلك ما كان يتلقاه صاحبها من رسائل الإعجاب والتأييد.⁽²⁷⁾

5-البستان (1933/1933): استخدم فيها أبو اليقظان السخرية كأحد أهم وسائل الكتابة الصحفية، وهو أسلوب فكاوي يحمل في ظاهره جدية الكاتب بينما يقرأ بين السطور تهكما غير متوقع.⁽²⁸⁾

وقد ذكر الأسباب الحقيقية لظهور هذه الجريدة بأسلوبها الجديد حين قال: "وقد غيرنا أسلوبنا الجدي الدسم فاتخذنا جريدة البستان، جريدة هزيلة فكاوية وتوارينا فيها كذلك باسم الأخ عموت، كما فعلنا ذلك في جريدة المغرب لعلنا نسلم من عوائق التعطيل... ويقول في مكان آخر إنما فعلنا ذلك مبالغة في الحيلة فالدافع الأساسي هو التحايل أمام سلطة جائزة والحق أن اللجوء إلى مثل هذا الأسلوب كثيرا ما عرفت به عهود الظلم والاستبداد في العالم كله".⁽²⁹⁾

6-النبراس (1933/1933): بعد حوالي أسبوع من قرار تعطيل صحيفة "البستان"، قام "أبو اليقظان" بإصدار صحيفة جديدة تحت اسم "النبراس" تعبيراً عن إصراره وتحديه للسلطة الفرنسية، وقد برز العدد الأول منها في الواحد والعشرين من شهر جويلية 1933م، ولم تستمر "النبراس" في الصدور، فقد توقفت بعد بروز ستة أعداد فقط، وذلك في الخامس من شهر أوت 1933م، بعد أن صدر في حقها قرار التعطيل والذي لم يخرج عن كونه سياسياً بحتاً.⁽³⁰⁾

فقد وجه هذه الجريدة إلى الشعب لبث الوعي الثقافي وغرس القيم الاجتماعية فقد اشتملت شتى المجالات الاجتماعية الثقافية والسياسية... الخ، وهي في الوقت نفسه اللسان الصادق الذي يعبر عن ضمائر الأمم".⁽³¹⁾

7-الأمة (1938/1933): ما إن توقفت "النبراس" إثر قرار التعطيل، حتى برزت "الأمة" كصحيفة جديدة برئاسة "أبي اليقظان" في الثامن من سبتمبر سنة 1933م، ونظرا لملاحقات السلطة الفرنسية فقد سارع "أبو اليقظان" إلى توقيف صحيفته، وقد حاول إزاء هذه الأوضاع أن يعتزل الصحافة، غير أن نداء الجمهور بضرورة العودة كان من وراء بروز "الأمة" من جديد، حيث ظهر العدد الثاني منها في الخامس والعشرين من

سبتمبر 1934م، وقد فتحت منبرها لأصحاب الفكر والثقافة من داخل الوطن وخارجه نذكر منهم: «مبارك الميلي»، «العربي التبسي»، «المكي بن إدريس العمراوي»، «محمد عبد الهادي التازي»، وغيرهم...⁽³²⁾.

كانت تهدف من وراء المقالات والمواضيع المنشورة فيها لإيقاظ الأمة العربية الجزائرية، حيث تعالج مشاكلهم دينيا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، وكانت تهدف إلى تطهير المجتمع الإسلامي من أدران الخلق الفاسدة، وتوجيهه إلى وجهة السعادة الأبدية الخالدة، وهي حياة العزة والكرامة كما كانت تسعى إلى تكوين المجتمع الجزائري تكوينا صحيحا حتى يشبع بالأخلاق الفاضلة ويتغذى بالأفكار الصحيحة ويخطط طريقه المستقيم في الحياة الرفاهية والمعيشة الجيدة.

8- الفرقان (1938/1938): تعتبر صحيفة "الفرقان" آخر العناوين التي أصدرها "أبو اليقظان" في سياق مشروعه الإصلاحي، وقد برز العدد الأول منها في الخامس جويلية من عام 1938م بالعاصمة، وطبعت أعدادها الستة بالمطبعة العربية التي كان يمتلكها، ولأنها لم تختلف عن سابقتها من حيث الشكل والمضمون واللهجة رغم قلة أعدادها، فقد صدر في حقها قرار المصادرة يوم 5 جويلية 1938م، وهو تاريخ العدد السادس والأخير من الصحيفة⁽³³⁾.

وفيما يلي جدول يمثل ترتيب صحف أبو اليقظان وفق تاريخ الصدور والتعطيل ومجموع أعداد كل جريدة:

الجدول رقم 01: يوضح الترتيب الزمني لصدور صحف أبي اليقظان⁽³⁴⁾

اسم الجريدة	تاريخ الصدور	تاريخ التعطيل	مجموع الأعداد
وادي ميزاب	01 أكتوبر 1926	18 جانفي 1929	119
ميزاب	25 جانفي 1930	25 جانفي 1930	01
المغرب	29 ماي 1930	09 مارس 1931	38
النور	15 سبتمبر 1931	03 ماي 1933	78
البستان	27 ماي 1933	13 جويلية 1933	10
النبراس	21 جويلية 1933	23 أوت 1933	06
الأمة	08 سبتمبر 1933	06 جوان 1933	170
الفرقان	05 جويلية 1938	03 أوت 1938	06

وبعد استحالة مواصلة العمل الصحفي تحول أبو اليقظان إلى مجال التأليف، وقد كتب في جرائد جزائرية منها جريدة الفاروق لعمر بن قنور سنة 1914، جريدة المنير التونسية للشاذلي المزالي حوالي سنة 1916، كما كتب في جريدة البصائر الجزائرية، أما الجرائد العربية المشرقية فيقول عنها: "أما الدول العربية فلم أكتب عنها ولا فيها شيئا"⁽³⁵⁾.

كما كان الشيخ أبو اليقظان في احتكاك مع صحافيين جزائريين منهم الأمير خالد صاحب الإقدام العربية الفرنسية، عمر بن قنور صاحب جريدة الفاروق، الشيخ عبد الحميد بن باديس صاحب مجلة الشهاب، مبارك الميلي صاحب "المنتقد" والسعيد الزاهري صاحب "البرق" والطيب العقبى صاحب الإصلاح، والبشير الإبراهيمي صاحب البصائر"⁽³⁶⁾.

5. رابعا: اهتمامات وقضايا صحافة أبي اليقظان

لقد استطاعت صحافة أبي اليقظان رغم العراقيل والمضايقات المتنوعة أن تؤدي رسالتها الإصلاحية كاملة غير منقوصة، وساهمت في نشر الوعي وتغيير الواقع والدفع بعجلة النهضة نحو التغيير الشامل من خلال الاهتمام بكافة المجالات، ويمكن حصر ذلك فيما يلي:

1.5. **التربية والتعليم:** لقد شخّص أبو اليقظان الوضع العام في الجزائر ووجد أنّ الجهل هو المتسبب الحقيقي فيما لحق البلاد من أمراض وأوضاع مزرية، كما أدرك أن السبيل إلى نهضة حقيقية ينطلق من أرض صلبة تبنى على العلم، يؤكد أبو اليقظان ذلك في قوله: "جست نبض الأمة فوجدتها مريضة بالجهل مرضا مزمنًا، ولا توجد بها بسببه أي شهية لأغذية العلم اللذيذة المنعشة ففتحت أنهرها لمعالجة الأمة، من هذا المرض الفتاك، وإقناعها بوجود مداواته بدواء العلم الناجع الشافي، فكان الإقبال منها يتزايد نحو مناهل العلم والعرفان"⁽³⁷⁾

وقد صنف علاقة الناس بالتعليم إلى ثلاثة أصناف هي:⁽³⁸⁾

- الصنف الأول: منقطع ومنصرف عن التعليم انقطاعا كليًا.
- الصنف الثاني: لهم رغبة في العلم، لكن رغبتهم في الكسب وحب المال أكبر.
- الصنف الثالث: لهم رغبة في العلم، لكن الفقر حال دون ذلك.

كما ربط أبو اليقظان بين الوطنية والتعليم ربطا ذكيا، فلا يمكن لأي أمة أن تتحرر ما لم تتحرر من الجهل، وقد عالج وضعية التعليم في الجزائر وبين سلبات الكتابيب وتعليم المدارس الفرنسية، فالأولى تعتمد على الطرق التقليدية وتحد من حرية التلميذ، ويجهل فيها المعلمون تدريس الكثير من المواد، أما الثانية فتجرد الناشئة من الدين والأخلاق والوطنية.⁽³⁹⁾

وتجسيدا لهذا التخطيط، راح يكرّس صحفه كلها لمقاومة الجهل محذرا منفرا، وداعيا إلى الاهتمام البالغ بالعلم والتعليم، من خلال نشر المدارس الحرة، وإصلاح أساليب التعليم القديمة وفق مناهج العصر الحديث، وبث النوادي الأدبية لتقويم الأخلاق وتعميم المعرفة.

2.5. **بناء الشخصية العربية المسلمة:** كان أبو اليقظان يهدف من وراء عمله الصحفي إلى المحافظة على الهوية الدينية والوطنية للجزائر بصفة عامة، في وقت ازدادت فيه شراسة الاحتلال الفرنسي لضربهما معاً، وقد عالج أبو اليقظان النواحي السلبية في مسألة الشخصية الوطنية بصراحة وصدق، فكان شديد التنديد بالأخلاق الانهزامية، ووقف من الحركات ذات الطابع العنصري، أو الطائفي موقفا حازما، قاومها بعنف ورد على ما كتب في هذا الشأن من مقالات سواء كانت مكتوبة بأقلام أجنبية استعمارية أو بأقلام جزائرية مأجورة، كما حارب أيضا كل نزعات الفرنسية والمسوخ والإدماج⁽⁴⁰⁾

وقد اعتبر أبو اليقظان أن كل أعماله الصحفية أو تأليفه هو لعامة المسلمين دون أي اعتبار، ويهدف من ورائها إلى إسعادهم والرجوع بهم إلى المنابع الحقيقية للإسلام فيقول: "رسالتي إنسانية لا يقظانية ولا مذهبية، أنا إذا كتبت أو أوعظت، إنما أوجه نصائحي ووعظي وإرشادي إلى كل المسلمين إلى جادة الحق

والإسلام.⁽⁴¹⁾

كما كان كثير التحذير من الغزو الفكري الغربي الذي يستهدف في المسلمين دينهم قبل كل شيء، حيث كتب عددا من المقالات المطولة وضع فيها الحكمة من التشريع الإسلامي وما يتمتع به من مرونة جعلته صالحا لكل زمان ومكان، ما يجعل المسلم في غير حاجة إلى التقليد والتبعية لأحد معتمدا في ذلك على الآلة العقلية والنقلية، مبينا حكمة التوحيد وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وحكمة الإيمان بالله واليوم الآخر وتأثير ذلك في سلوك الفرد وعلاقته بالمجتمع، وحكمة الإيمان بالقضاء والقدر.⁽⁴²⁾

5.3. العمل على إحياء اللغة العربية: بين أبو اليقظان أن اللغة العربية من أبرز مظاهر الاعتزاز بالشخصية الجزائرية، فلغة القرآن الكريم عنصر أصيل في تكوين هذه الشخصية، ولكنها غريبة بين أهلها، تختلط فيها مفردات من الفرنسية، والبربرية، والأنكى من ذلك أنه إذا حصل إشكال بين المتخاطبين بالعربية واختلط عليهم أمر المحادثة، التجأوا إلى الفرنسية ليتفاهموا.

وقد طالب أبو اليقظان الحكومة الفرنسية في كل العرائض التي كان يرفعها، بإعطاء اللغة العربية من الاعتبار ما تعطيه للفرنسية سواء بسواء، بل إنه راح يطالب الحكومة الفرنسية علنا، بأن تعترف صراحة بأن اللغة الرسمية في الجزائر المسلمة هما اللغتان الفرنسية والعربية لا الفرنسية فقط، وأكد بأن محاولاتها في إبعاد اللغة العربية فاشلة، لأنها لغة القرآن الكريم، قائلا: "... وإذا كان لابد من خلود العربية وبقائها ما بقي القرآن والسنة في هذا الوجود فهل يجني أعداؤها غير العناء والتعب، وأشواك العداوة والبغضاء من كافة الناطقين بالضاد".⁽⁴³⁾

كما أخذ أبو اليقظان على عاتقه مسؤولية إعادة إحياء اللغة العربية من خلال التركيز على صلتها بالعقيدة الإسلامية، وعلاقتها بالشخصية الوطنية والقومية، وواقعها بين الاستعمار وحمايتها، ودورها كأداة للتعويض الحضاري، وقد عبّر عن ذلك في قوله: "إن اللغة العربية كما لا تخفى ليست لغة قومية خاصة، ولا لسان فئة ممتازة، بل هي لغة عالمية عامة لأنها لغة دين عالمي عام، ألا وهو الدين الإسلامي، فهي لغة القرآن، ولسان السنة القويمية، وترجمان بليغ بين الأسلاف والأخلاف... وأن مقاومتها والسعي في أمانتها ليس مقاومة لها ولا للعنصرية العربية فحسب، بل مقاومة للبشر كافة، وبني الإنسان أجمعين، إذ لا سعادة حقيقية للبشر بغير الإسلام، ولا إسلام حقيقي بغير اللغة العربية"⁽⁴⁴⁾.

5.4. محاربة التبشير المسيحي: لقد اعتبر أبو اليقظان مهمة محاربة المبشرين ضمن مكملات رسالته الإصلاحية، وأعلن منذ بداية حياته الصحفية بأن التبشير آلة استعمارية في ثوب كهنوتي، كما تفتن للخطط الاستعمارية التي زرعت المراكز التبشيرية في أنحاء القطر الجزائري لاسيما في المناطق النائية من الجبال والقرى والصحراء، حيث يكثر الفقر والجهل والمرض.

وراح يلاحق بصحفه ومقالاته تحركات المبشرين، وحمل الحكومة مسؤولية سكوتها عنهم، كما عاتب الآباء الذين يؤمنون مراكزهم ومدارسهم بدعوى المعاملة الحسنة ومجانبة التعليم وكشف لهم ما يتستر خلف هذه التسهيلات من ويلات تستهدف القضاء على عقيدة النشء، كما عني أبو اليقظان بتبنيه المسلمين

في مشارق الأرض ومغاربها على التضامن جميعا لمحاربة هذا الوباء⁽⁴⁵⁾.

كما فضح التواطؤ السافر بين الاستعمار والمبشرين قائلا: "إن جماعات المبشرين مازالوا يلهمون ويمرحون في خططهم الماكرة من غير أن يلوا على شيء، وكيف يرجعون عن غيهم، وهم يجدون من الحكومة كل مناصر وكل مؤازرة، ويلاقون منها من وسائل التشجيع والتنشيط، وهم على باطل، ما لم يلاق منها المسلمون عشر معشار، وهم على حق".⁽⁴⁶⁾

5.5. **الإهتمام بالمرأة المسلمة:** أدرك أبو اليقظان مثل غيره من رجالات الإصلاح، بأن المرأة ركيزة المجتمع، واستهدافها يمس مصلحة المجتمع بأكمله، وهو لهذا ما فتئ يرد على دعوات السفور والفجور بمقالات تفحم مزاعم المغرضين تجاه الدين الإسلامي ونظرته إلى المرأة.

وقد تلخصت وجهة نظره انطلاقا من موقفه الإصلاحية دائما بأن: "مسألة السفور والحجاب ليست مسألة جمود وحركة، ورقي وانحطاط وعلم وجهل، بل هي مسألة تدين وتجرد، عفاف وتهتك، عقل وطيش، وجمله هذه، فتنة من فتن أوروبا خدعت بها أغرار المسلمين لينصرفوا عن واجباتهم الدينية والوطنية الحقيقية".⁽⁴⁷⁾

5.6. **محادبة الآفات الاجتماعية:** شكل الخمر والبغاء والقمار أساس المفساد إبان الفترة الاستعمارية، وقد كانت صحف أبو اليقظان منبرا لتبيان أثر هذه الآفات على المجتمع الجزائري، موضحا مفسادها توضيحا دقيقا، كما ألح على التعاون بين فئات الشعب ومسؤولية لمقاومة هذه السموم، وحدد لكل فئة مجالات اختصاصها، من أجل الوقوف أمام هذا التيار الجارف.⁽⁴⁸⁾

ويبدو أن آفة الدعارة والفسق كانت من أشد الأمراض انتشارا تحت الحكم الاستعماري، ما جعل أبا اليقظان يكتب عنها عددا من المقالات يوضح فيها مفساد الزنا والأخطار المترتبة عنها، وفي هذا الصدد كان دائم التنديد بأولئك المتفرنجين الذين جرفهم تيار الانحلال الغربي فراحوا يطعنون الوطن في الصميم، إما بسلوكهم الشخصي المريض، وإما بما يخلقونه من وسائل القصف، والدعارة بدعوى عمارة الوطن.⁽⁴⁹⁾

كما ربط أبو اليقظان بين التربية والتعليم ورأى أنها أسبق بالعناية من التعليم، حيث يقول: "إن أساس الحياة الحقيقية إنما هي التربية الصحيحة، وأن هذا النوع من التربية قد وضع الله ورسوله قواعده في القرآن الكريم والسنة القويمة".⁽⁵⁰⁾

5.7. **تبنّي المشاكل العربية والدولية:** خصص أبو اليقظان في جرائده أعمدة عن أبناء الحجاز وعمان وتركيا ومصر وجميع الأقطار العربية والإسلامية، فمثلا نجده يتكلم في جريدة المغرب عن أوضاع الدولة العثمانية قائلا: (الأسطوانة* أصبحت العلائق بين الدولة العثمانية وإمارة البلغار غير متوترة كما كانت من قبل وذلك بسبب إنهاء الباب العالي الخبر إلى بلغاريا أن الحكومة العثمانية عازمة على معاملة بلغاري مقدونية بشفقة ولين وتعيين لجنات يعهد إليها الجولان في العالي الخبر إلى بلغاريا أن الحكومة العثمانية عازمة على معاملة بلغاري مقدونية بشفقة ولين وتعيين لجنات يعهد إليها الجولان في الأيالات المراقبة لإجراء الإصلاحات على الوجه المطلوب).⁽⁵¹⁾

كما أنه كان مهتما بكل ما يكتب فى الصحف الأوروبية عن الجزائر والقضايا العربية، فيترجم المقالات ويرد عليها وينقلها بدون تعليق إذا فيها فائدة وخدمة للقضية العربية، وقد تجلى هذا الاهتمام أكثر فى صور عديدة كعنايته المستمرة بأبناء هذا الوطن العربي، إذ نلمس أحاسيس خاصة وعاطفة إسلامية تجاه أخبار الوطن العربي، وفى الاهتمام ببعض الزعماء العرب أمثال شكيب أرسلان وسليمان البارونى باشا، وعبد العزيز الثعالبي، والأمير خالد... الخ.⁽⁵²⁾

وتعتبر مراسلة الأمير شكيب أرسلان إلى الشيخ أبي اليقظان بخصوص أعداد من جريدة وادي ميزاب دليلا على المكانة، والتي جاء فيها: "أنى تلقيت رزمة عظيمة من أعداد جريدتكم... وقرأت أشياء لذيدة فسألت الله لكم . النجاح وما من حاجة إلى البيان، إن القطر الجزائري يهمننا كما الأقطار الشرقية".⁽⁵³⁾ ومن أهم القضايا التي كانت تشغل أبا اليقظان، ذلك التفريق المريع الذي أصاب البلاد العربية، وهو ما زاد من محتتها، ومن هنا كان لا ينفك يندد بمظاهر الفرقة والانقسام، ويذكر العرب المسلمين عموما والجزائريين خصوصا بتاريخهم وحضارتهم، ومثيرا بطريقة مقصودة عواطف الأخوة التي تربط بين أوطانهم مهما تباعدت.⁽⁵⁴⁾

كما كان حريصا كل الحرص على تتبع مجريات الأحداث الدولية وجعل القارئ على اطلاع دائم بها، كالحرب الإيطالية الحبشية التي أفرد لها عمودا خاصا بها فى جريدة الأمة أبرز من خلاله الجانب الشرعي فى نضال الأحباش من وطنهم، وكتب عن الثورة فى اسبانيا وفضح دسائس اليهود ومؤامراتهم فى أوربا وفى إيطاليا بصفة خاصة، وهو بهذا كان يساند دائما الحركات التحريرية فى كل مكان من بلاد العالم، ويهاجم بأسلوبه العنيف الظلم والاستبداد مهما كان مصدره.⁽⁵⁵⁾

8.5. القضية الفلسطينية:

اعتبر أبو اليقظان القضية الفلسطينية قضية العرب والمسلمين جميعا وذلك لصلتها الوثيقة بمصالح المسلمين وأماكنهم المقدسة، وفى مقدمتها المسجد الأقصى المبارك الذي يعتبر القبلة الأولى للمسلمين ومكان إسراء الرسول صلى الله عليه وسلم، وأحد المساجد الثلاثة الأولى فى الإسلام التي تشد إليها الرحال عدا كونها من بلاد المسلمين.

ولعل من أبرز ما كتب أبو اليقظان من مقالات لمعالجة القضية الفلسطينية نجد عدة عناوين منها " فلسطين تناشد العالم الإسلامي العطف"، "فلسطين الشهيدة والاستعمار الغاشم"، "هل العالم الإسلامي تخلى عن فلسطين"، "فلسطين تنادي وتستغيث، فهل من مجيب؟"... والكثير من العناوين التي لا يمكن حصرها، وكلها تعبر عن موقف أبي اليقظان ومساندته للقضية الفلسطينية.

وقد أدرك منذ الوهلة الأولى أن الحوادث الدامية التي انفجرت بين العرب واليهود حول حائط المبكى سنة 1929 ليست دينية بل هي مؤامرة صهيونية، حيث يقول: "...إن كل من يمعن النظر ويدقق البحث فى قوادم المسألة وخوافيها، يجد أن المسألة ليست مسألة المبكى والبراق، وإنما حقيقة المسألة هي السرطان الصهيوني الناشب مخالفه فى غلصمة العالم، الظاهرة عوارضه الراهنة فى فردوس الإسلام وجنته الأرضية

ومقر أنبياء الله فلسطين".⁽⁵⁶⁾

ولم يتخل عنها بتوقف صحافته عام 1938، بل استبدل مقالاته النارية بالمشاركة الفعلية، حيث كان عضوا عاملا في لجنة إعانة فلسطين التي كونها توفيق المدني عام 1948، ويذكر توفيق المدني بأن أبا اليقظان جمع وحده من التبرعات ما يساوي نصف ما جمعه الأعضاء الباقون.⁽⁵⁷⁾

9.5. **الدعوة إلى الوحدة الاجتماعية:** أدرك أبو اليقظان مثل غيره من رجالات الإصلاح بأن التماسك الاجتماعي بين أفراد الوطن الواحد هو الطاقة القوية التي تدفع بالأمة جمعاء إلى الأمام، لذلك وجدناه يدعو للوحدة من خلال العديد من المقالات مثل "إنما المؤمنون إخوة"، و"نحن وأنتم" هذا الأخير الذي كتب فيه قائلا: "كفى كفى أيها السادة من "نحن وأنتم"، فقد جعل من قوتنا ضعفا ومن كثرتنا قلة ومن عزنا ذلة ومن غنانا فقرا ومن علمنا جهلا، كفى من قولكم هذا مالكي، هذا حنفي، هذا أباضي، هذا تيجاني... فقد فتح هذا بين صفوفنا المتراصة للغير ثغرات واسعة، فأجج نارها على بعضنا، وإلى قلوبنا فأفعمها حقدا على بعضنا، وإلى ألسنتنا فأنطقها ضد بعضنا، وإلى جموعنا فشتت شملها، وإلى أموالنا فبددها وإلى أخلاقنا فأفسدها وإلى قوميتنا فأهانها وإل بلادنا فجاس خلالها وإلى ديننا فهتك حرمة... أفبعد كل هذا نبقي في نحن وأنتم".⁽⁵⁸⁾

إن أبا اليقظان يرى أن المجتمع الجزائري بتركيباته المتنوعة، واختلافاته الإقليمية والمذهبية يجب أن تنصهر داخل الوحدة الشاملة للمجتمع الجزائري، من أجل أن تتوحد ضد العدو الأجنبي الدخيل وهو المستعمر الفرنسي الذي يختلف حقا في تركيبته وخصائصه ومميزاته اختلافا بينا عن المجتمع الجزائري. وكان يستغل كل الفرص لتوصيل أفكاره لاسيما المواسم الدينية، حيث يستخرج ما فيها من عبرة تدعو إلى التضامن والمحبة، والعمل الجماعي في سبيل مصلحة الاسلام والمسلمين قاطبة، كما كانت صحفه مجالاً للدعوة إلى الوحدة بين المسلمين جميعا سواء كان ذلك على المستوى الوطني أو العربي والإسلامي، مهاجما بكل حرارة الفتن ومحاولات التفريق بصرف النظر عن مصادرها وأصحابها.⁽⁵⁹⁾

10.5. **الاهتمام بالاقتصاد:**

لقد ركز أبو اليقظان في صحفه على بعض القضايا الاقتصادية التي تخدم منطقتة في القرارة أو تخدم الاقتصاد الوطني عموما منها كلامه عن الزراعة وعن بعض الأنشطة والحرف والتجارة، وهذا ما يزيد من شمولية شخصيته التي لم تقتصر على الجانب الصحفي فقط.

ثم إن الظروف التي كانت تمر بها النهضة الوطنية نفسها كانت في حاجة أكيدة وشديدة إلى نهضة اقتصادية قوية تمد المشاريع بالمال اللازم، من هنا وجد أبو اليقظان نفسه معنيا بالتجارة الأهلية وما يلحقها من طرف التجار اليهود من مناورات، إضافة إلى الحيل الاحتكارية الاستعمارية وما ينجم عنها من ظلم فادح للأهالي.⁽⁶⁰⁾

ولعل هذا الواقع المرير هو الذي دفعه لأن يحث مفكري الأمة الجزائرية للسعي في فتح مصرف أهلي، يؤسس على القواعد الإسلامية المقررة في الفقه الإسلامي، ويسيرونه بالأساليب العصرية ويغذونه من

رؤوس أموال المسلمين في الجزائر، فحسب رأيه هو الوسيلة الوحيدة التي تنقذ الفلاح والتاجر الأهلي من تعاستهما، ولقد عرضته هذه الأفكار الجريئة إلى الاستئطاق من طرف السلطات الحاكمة.⁽⁶¹⁾

كما دعا الشيخ أبو اليقظان للاهتمام أكثر بمختلف الأنشطة الاقتصادية فهو في كل مناسبة كان يدعو للتعلم الفني والصناعي وإنشاء الشركات والنقابات والجمعيات التجارية وربط الأبناء بالتجار وتعويدهم الكد والكسب وتجنبيهم الكسل والاعتماد على الغير، وكانت دعوته صريحة ليفتح الأهالي عيونهم على النظريات الاقتصادية العالمية، ولتحسين أساليبهم التجارية وتطويرها، كما دعاهم لتأسيس بنك وطني أهلي لكسر احتكارات المعمرين واليهود، كما خصص للأزمة الاقتصادية عام 1929 أعمدة ومقالات لتحليلها ودراسة مدى تأثيرها على الاقتصاد الجزائري، حيث عم الركود والكساد مما سبب مشاكل اقتصادية واجتماعية عميقة.⁽⁶²⁾

6. خامسا: أخلاقيات العمل الصحفي في فكر أبي اليقظان

حدد أبو اليقظان للعمل الصحفي عددا من المبادئ والأخلاقيات أهمها:

6.1. **الإرتفاع بمضمون الرسالة الصحفية:** الصحافة بهذا المفهوم يجب أن تتجه إلى ترقية اهتمامات الناس والسمو بعقولهم، وهذا من صميم تصور الإسلام الذي يدعو إلى الكلمة النافعة التي تربي الإنسان في أبعاده الخلقية والفكرية والدينية وقد دلت النصوص القرآنية على ذلك كقوله تعالى: ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴾ (إبراهيم/ 24)، وقد أكد أبو اليقظان على هذا المطلب مرارا مع كل إصدار جريدة جديدة، خاصة وأن كثيرا من الصحف التي عاصرتة قد انحرفت عن أداء الدور المنوط بها، وأدى بها مسارها إلى حدوث ممارسات غير مسؤولة، وتحول بعضها الى أدوات لنشر الفساد والأكاذيب، وخلق المشاحنات وتتبع العورات والترويج لمبادئ وأفكار معينة لحساب فئة من الناس على حساب أخرى.⁽⁶³⁾

6.2. **الصراحة:** ويصرح أبو اليقظان عن مبدئه هذا بقوله: "إن الدواء الناجح لا يكون بالدهن على الوبر وإمراره على ظاهر الجرح فإن هذا لا يزيد المريض إلا خطورة واستفحالا فهلاكاً فموتا، وإنما يكون بسبر أغوار الجرح وتطهيره بأنواع المطهرات وإزالة ما فسد منه، ثم وضع الدواء له وتضميده".⁽⁶⁴⁾

6.3. **الجدة والمرونة:** إن إنشاءه للصحافة العربية في الجزائر ولأول مرة يعتبر مثالا بسيطا للجدة، وتحوله من عنوان إلى عنوان لإصدارها دليل على التكيف والمرونة، وحل المشاكل حسب الظروف الجديدة، وإصراره على استمرار الصحافة دليل على السعي وراء مقاصد وأهداف نبيلة يجب عليه أن يبلغها لصالح المجتمع مهما كان الثمن غاليا ومكلفا ماديا وجسديا أو نفسيا.⁽⁶⁵⁾

6.4. **الصدق:** وهو أحد الشروط المهمة التي يراها أبو اليقظان ضرورية للصحافة الإصلاحية، إذ يجب الابتعاد عن قلب الحقائق وغش الأمة، ذلك أن الصحافة كلما كانت صادقة، كان ذلك أدعى لخلق نوع من العلاقة المتبادلة من الثقة بين الجريدة وجمهورها.⁽⁶⁶⁾

وكانت نصيحته لمن يمتهن الصحافة بأن يتحرى الصحفيون الصدق والإيمان بالمبدأ المقدس مع

الاستماتة والدفاع عنه.⁽⁶⁷⁾

5.6. **عدم الخضوع للضغط الخارجي**: يرى أبو اليقظان ضرورة ألا تخضع الصحيفة لأية مساومة خارجية، يمكن أن تؤدي إلى انحرافها عن هدفها الأسمى، هي التفاتة مبكرة عن عصره، إذ أصبح هذا المطلب الذي نادى به أبو اليقظان أحد المطالب المهمة التي تنادي بها وسائل الإعلام في عصرنا.⁽⁶⁸⁾

وقد أبلى أبو اليقظان لتحقيق هذه المبادئ بلاء كبيراً، فقد تعرض في الكثير من المرات لمواجهات عنيفة مع السلطة الاستعمارية بالاستجواب تارة، ومصادرة صحفه تارة أخرى، ولم يستسلم لمساوماتها، إذ كان يفضل مصادرتها على أن يتخلى عن المبدأ الذي اتخذه شعاراً، وكما تحدى مضايقات السلطة، فتحديه للظروف العادية والإمكانات الفنية والمطبعة، كان أكبر شاهد على ثباته على مبادئه، إذ كثيراً ما تكبد مشاق طبع جريدة وادي ميزاب في تونس كي توزع بالجزائر في وقتها المحدد على أظن ينقاد لمساومات أصحاب المطابع.

7. سادساً: سمات الكتابة الصحفية عند أبي اليقظان

إن الخصائص الفنية الصحفية الموجودة في فترة العشرينيات والثلاثينيات تختلف تماماً عن الخصائص المعروفة لدينا اليوم نظراً للتطور الذي شهدته الكتابة، ففي الفترة المذكورة كانت الكتابة الصحفية لا تكاد تخرج عن كونها لون من الألوان الأدبية مثلها مثل النشر، لذلك جاءت المقالات الصحفية لا تخلو من هذه الصفات حيث كانت المسحة الأدبية واضحة تمام الوضوح⁽⁶⁹⁾، وقد تميز أسلوب أبو اليقظان الصحفي بعدد من المميزات أهمها:

1. **الأطالة والاستقلال الفكري**: إن الأصالة والاستقلال الذاتي في الأفكار ميزة من مميزات الذكاء والعبقرية التي تبدو في نوعية الإنتاج المتميزة، والإصلاح المفيد، إن آراء الشيخ أبي اليقظان في عمومها تمتاز بهذه الصفة العلمية باستثناء ما يتعلق بالدين والعقائد، والمقصود بذلك هو اعتماده أصلاً على ذكائه وأفكاره وآرائه الخاصة فيما ينشئه من أعمال، ولم يجبره على تحمل مشاق إنشاء الصحافة وتحريرها في الجزائر، وطبعها في تونس، ثم إعادتها إلى الجزائر، ثم توزيعها على القراء أسبوعياً، إلا أهدافه الأصيلة.⁽⁷⁰⁾

2. **التفصيل والتحليل**: من مميزات الكتابة عند أبي اليقظان أنه طویل النفس في الكتابة، وأبرز مقالاته ولاسيما الافتتاحيات تتسم بالطول، ويعتبر هذا التويل نتيجة طبيعية لمفهوم الكتابة الصحفية عند كتاب عهد الإصلاح عامة لرغبتهم الشديدة في إيصال ما يريدون قولهم إلى قرائهم وإقناعهم بأفكارهم، كان يدفعهم إلى التفصيل والتحليل والتعليل والتكرار في بعض الأحيان⁽⁷¹⁾ كما يستخدم منهجية خاصة في موضوعه بحيث يجعل له مقدمة وعرض وخاتمة مع تقييم الموضوع الواحد إلى عناوين فرعية كثيرة ومتعددة أو نشره في حلقات نظراً لطوله وحرصه الشديد على تفصيله وعدم ترك الجزئيات منه.

وفي عرضه لمقالاته غالباً ما يستشهد بالأمثلة من الواقع، أو آيات من القرآن الكريم وأحاديث نبوية وأشعار... الخ، وأمثال عربية وهذا ما يدعم التعليل والفهم بسرعة، وطول مقالاته يضمني عليها طابع البحث أو المحاضرة "وهو ما يجعل المقال خليطاً من الخطبة والمحاضرة والبحث".⁽⁷²⁾

7.3. **الصراحة:** وقد جنت عليه صراحته أكثر من مرة فكانت سببا في أن تعطل له السلطات الاستعمارية ثماني جرائد في ثلاثة عشرة سنة، لأنها لم تستطع أن تستسيغ لهجته الحارة، من ذلك هذا المقال الذي راح يهاجم فيه أحد المسؤولين العسكريين في غرداية لأنه مزق جواز سفر لأحد المواطنين، وداسه برجله وحرمه من السفر وهو في أشد الحاجة إليه، فقط لأنه لم يحيه التحية العسكرية المعروفة، اغتاز أبو اليقظان من هذه الإهانة وكتب مقالا عنيفا ضد هذا الحاكم هز السلطات المسؤولية مفاده: "... أي شخص يجترح تلك الهنة الشنعاء، ويمثل تلك المهزلة الأسيفة وهو يشعر بأن في دماغه ذرة من العقل، وبين جنبيه قلب يحس ويشعر أم أي نفس تثور ثائرتها لمجرد عدم المبايعة لها، وتمزق شرف الدولة، وتخرق حرمة من احترمته، وتحمل بائسا مسكينا مشقة السفر في خطر الليل أو حريق النهار...".⁽⁷³⁾

فهو يتبع الوضوح في الأفكار والقصد وذلك عن طريق المباشرة، وهذا رغم الانتقادات التي وجهت له على هذه الصراحة، لأنها غالبا ما جلبت له المشاكل والعراقل إلا أنه فضل هذا الوضوح لأنه كان يرى بأنها أنجح طريقة للمعالجة، ف"المرحلة التي تمر بها الأمة تستدعي من المصلحين الصراحة لا الهمس والمباشرة والقصد لا التملق والنفاق والتدجيل والمداهنة".⁽⁷⁴⁾

وكان يرى أن أسلوب الهمس وعدم إتباع الصراحة يدل على ضعف في شخصية الكاتب، من جهة ومن جهة ثانية دلالة على الخوف من الخصم فيقول: "فإن الخصم مهما سفلت قيمته وانحطت ليرى في نفسه للصدق قيمته، وللصراحة شأنها وللحق روعته وجلالته وان تظاهر بخلاف ذلك".⁽⁷⁵⁾

7.4. **الشمولية:** نعني بالشمولية تناول موضوعاته المشاكل الإنسانية بمختلف أبعادها الحضارية بصورة تشمل جميع المذاهب والأجناس، وبالخصوص الشعب الجزائري المسلم مشرقا ومغربا شمالا وجنوبا، فلو يستعرض الإنسان مقالات أبو اليقظان الصحفية، لا يجد خصوصيات أبو اليقظان إلا في مناسبات قليلة، فهو يكتب من أجل الرقي بالإنسانية إلى مصاف الحرية، والتحرر من الكفر والإلحاد، ومن سرطان الاستعمار والصهيونية ومن الظلم والبؤس والمرض والجهل.⁽⁷⁶⁾

7.5. **الأسلوب الخطابي:** وهي طريقة تهدف إلى إثارة العواطف وتنبهها، وليس ثمة أكثر تأثيرا على وجدان المتلقي من الصيغ المباشرة الخطابية كالصيغ الاستفهامية والبلاغية والتكرار، فهي أداة صالحة لتوضيح الفكرة في ذهن القارئ واقتناعه بها، وغالبا ما يتعمد طريقة التساؤل لاستدراج القارئ وتشويقه بغية متابعة أو تسهيل وصول المضمون له وأمثلة هذا الأسلوب غالبية كثيرا على جرائده كقوله: "مالي أراكم أيها السادة في نزاع وشقاق، وتطاحن على القشور والسفاسف، وأمامكم أعمال كثيرة وأشغال خطيرة أفواهاها فاغرة ومجالاتها شاغرة!".⁽⁷⁷⁾

وقد استعان ربما بهذا الأسلوب لأن هدف هذه المقالات موجه عادة بغرض الإصلاح لذلك كان عليه أن يكسب عواطف المصلحين ويستنهض همهم.

7.6. **الأسلوب التهكمي:** هو من بين الأساليب غير المباشرة، الغرض منها إيصال المعلومة أو الفكرة عن طريق السخرية من الشيء، فقد استخدم أبا اليقظان أساليب منها هذا الذي عبر به عن الواقع المراد تغييره

بطريقة يمكن القول عنها هزلية، وما ساعده في ذلك اطلاعه على بعض الجرائد التونسية نظرا لعلاقته بهذا البلد- والمصرية والجزائرية التي كانت تستخدم هذا الأسلوب.⁽⁷⁸⁾

السخرية عند أبي اليقظان ليست ذات مسحة مرحة أو مضحكة وإنما هي لون من التعبير عن السخط وعدم الرضا بالواقع، وقد طالعنا أبو اليقظان ببعض المقالات التي آثر أن يعالجها بمثل هذا الأسلوب خاصة ما نشر منها في جريدة البستان التي تعبر عن اتجاهها الصحفي في مواضيعها بطريقة فكاهية نقدية، وطريقة السخرية عند أبي اليقظان معبرة عن مدى تدمره وسخطه وعدم رضاه عن الواقع الذي يعيشه.

7.7. **التنبؤ:** امتاز أبو اليقظان بهذه الخاصية، فقد تنبأ بالاستقلال منذ سنة 1926 كنتيجة حتمية للكفاح المسلح، وقد تظن الدكتور صالح خرفي لهذه الظاهرة في الشيخ فقال: "... وبطولة هي الأخرى، تعلق المفكر الثائر بطلائع هذا المستقبل قبل خمسين عاما، في يوم كان فيه المستعمر يعتقد أنه استوى على عرش البلاد".⁽⁷⁹⁾

8.7. **الحماسة:** يغلب على مقالات أبي اليقظان الطابع الحماسي في معالجة القضايا المتنوعة إلى درجة يمكن الحكم عليه بالاندفاع من شدة هذه الحماسة، وربما هذا الأسلوب راجع إلى عوامل مختلفة من أبرزها أن صحافة ما بين الحربين كانت صحافة خاصة لإبداء الرأي والمبدأ قبل أن تكون إعلامية وخبرية، وكانت صحافة هادفة إلى نشر الوعي والثقافة والتربية، أما السبب الآخر في هذا الحماس هو طبيعة أبو اليقظان النفسية التي تتميز بهذه الصفة، وعلى الخصوص عند معالجته للقضايا الحساسة.⁽⁸⁰⁾

وهناك سبب آخر يكمن في شخصيته أيضا وهو كونه شاعرا ويميل إلى كل ما هو جميل بنفس حساسة مرهفة تجاه ما يمس الوجدان فيقول: "...أنا صناعتي الأصلية الفلاحة، ففيها رياضي وفيها أنس وحشتي... وأنا طبعي طبع شاعر يميل بفطرته إلى المناظر الجميلة من مزارع وأشجار، ونخيل وظلال في سائر فصول السنة، وخصوصا الربيع الذي هو ريحانة فصول السنة".⁽⁸¹⁾

9.7. **الأسلوب الرمزي:** استخدم أبو اليقظان أسلوب الرمز، الذي لجأ إليه العديد من الكتاب الصحفيين في وقت كانت الصحافة العربية تعيش تحت حكم مستعمر يحاسب على الخاطرة ويعاقب على الهمس، وللرمز طرق متنوعة من التعبير، استعملها أبو اليقظان على النحو الآتي:

10.7. **الرؤى والأحلام:** من خلال هذه الحيلة يتسنى للكاتب الصحفي الإفصاح عن كثير من الأشياء التي كان يتحرج من ذكرها صراحة، ففي إحدى مقالاته يقول أبو اليقظان: "عندما أخذت مضجعي، رأيت كأن رجلا جميل الطلعة... قال: نحن نعلم أنكم تحملتم كثيرا من الإرهاق والعذاب، فأبشر إن السعادة قد بدأت تلاحظكم بعينها، فيعود العسر يسرا والشدة رخاء والعبودية حرية، ستتلاشى قريبا هذه الأزمة".⁽⁸²⁾

11.7. **الحوار:** كان أبو اليقظان يستعمل هذه الطريقة من حين لآخر، ومن أبرزها تلك السلسلة من المقالات التي كان يعرض فيها بخصوم الحركة الإصلاحية، تحت عنوان "حديث المفلسين"، وهي محاوره شبة مسرحية أجراها على لسان زعماء المحافظين الذين يطلق عليهم أسماء فكاهية مضحكة، ويعبر على ألسنتهم بما يشعرون به من مشاعر الخيبة والفشل من عدم نجاح مخططاتهم في القضاء على الحركة

الإصلاحية. (83)

8. خاتمة

مما سبق يمكن الوصول إلى استنتاجات بشأن أبي اليقظان وصحفه، فقد برز الشيخ كأحد أعمدة الإصلاح في الجزائر والوطن العربي عامة، انطلاقاً من قناعته بضرورة الاهتمام بأمور المسلمين، كما كان للقضايا التي حرص على تناولها من خلال مسيرته الصحفية أعظم الأثر في الجزائر، حيث دفعت بالنهضة في الشمال والجنوب أشواطاً واسعة، ورغم ما تحملته الصحافة اليقظانية من مشاق المضايقات الاستعمارية إلا أنها لم تغفل قضايا الوطن العربي والعالم، فقد شكلت صحفه موسوعة معارف تنوعت محتوياتها من الفكر والسياسة والاجتماع والثقافة والتربية.

وقد تمكنت الصحف اليقظانية بناء على ذلك أن تحتل موقعا متميزا بين غيرها من الصحف الإصلاحية، ومنحها ذلك شهرة ورواجا كبيرين داخل الوطن وخارجه، خاصة أنها تميزت بأسلوب مليء بالعاطفة والحماسة والوطنية والجرأة التي تقترب من حدود المجازفة أحيانا، فقد كان ذلك هو الخط الذي رسمه أبو اليقظان لصحافته المجاهدة في سبيل الإصلاح الوطنية طيلة ثلاثة عشر سنة لم يحني فيها للمستعمر ظهرا.

ولعل التوصية التي تليق بهذا البحث هي إجراء دراسات أكثر دقة في منهج تحليل المحتوى من أجل تكميم هذه القضايا والموضوعات الفرعية ومعرفة أكثرها تناولها وتحليل الأسباب التي دعت إلى ذلك.

9. قائمة المراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- المعاجم والقواميس:
 - الحبر خليل، (1973)، المعجم العربي الحديث، باريس، مكتب لاوس.
 - الرازي أبو بكر، مختار الصحاح، (1986)، مادة صلح، لبنان، مكتبة لبنان.
 - الزمخشري أبو القاسم، (1998)، أساس البلاغة، تحقيق شامل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، مج1، باب الصاد.
 - المؤلفات:
 - الحازمي خالد بن حامد، (2000)، أصول التربية الإسلامية، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، ط1.
 - الزبير سيف الاسلام، (1985)، تاريخ الصحافة في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط02، ج06.
 - سعد الله أبو القاسم، (1998)، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، الجزائر، دار الغرب الإسلامي، ط01، ج05.
 - فرصوص أحمد محمد، (1991)، أبو اليقظان ابراهيم كما عرفته، الجزائر، دار البعث.
 - الميداني حبنكة، (1996)، فقه الدعوة إلى الله وفقه النصيح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دمشق، دار القلم، ج01.

- ناصر محمد، (1980)، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- الأطروحات:
- منزل غرابة زكية، (2001)، الفكر الاصلاحى عند الشيخ أبي اليقظان، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدعوة والإعلام والاتصال، جامعة الأمير عبد القادر.
- المقالات في الجرائد
- أبو اليقظان، إبراهيم، (1903)، الدولة العثمانية، جريدة المغرب، العدد 32.
- أبو اليقظان، إبراهيم، (1930)، مسألة فلسطين، صحيفة ميزاب، العدد 1.
- أبو اليقظان، إبراهيم، (1936)، الاحتفال السنوي لجمعية الشبيبة الإسلامية بالجزائر، جريدة الأمة، العدد 101.
- أبو اليقظان، ما هو حقنا من التعليم، وادي ميزاب، العدد 08، 19/11/1926
- أبو اليقظان، بشرى لكم يا عشاق اللغة العربية، المغرب، العدد 33، 12/02/1933.
- أبو اليقظان، ماذا يريد المبشرون بالمسلمين؟ الأمة، عدد 161، 0504، 1938
- أبو اليقظان، نحن إلى التربية أحوج منا إلى العلم، وادي ميزاب، عدد 01، 02، 03
- أبو اليقظان: نحن وأنتم، وادي ميزاب، العدد 26، 01/04/1927.
- أبو اليقظان، مسألة فلسطين، وادي ميزاب، عدد 01، 25، 01، 1930
- المقالات في المجلات
- بوجليدة أحمد، (1997)، أبو اليقظان عميد النضال الصحفي في الجزائر، مجلة الجيش لمديرية الإعلام والاتصال والتوجيه الجزائر، العدد 105.
- سيف الإسلام الزبير، ()، آخر حديث لعميد الصحفيين أبو اليقظان، مجلة الأصالة، عدد 14، 15.
- موسى بن إبراهيم حريزي، (1999)، أبو اليقظان العبقريّة والفكر الحضاري، مجلة الحياة، العدد 02، جمعية التراث، غرداية، الجزائر.
- (خيرى الرزقي: الشيخ أبو اليقظان ومواجهة السياسة الفرنسية في الجزائر 1926/1938، المجلة التاريخية الجزائرية، العدد 04، 2017، جامعة محمد بوضياف، المسيلة ص، 92، 94)
- عبد الرحمن بن عمر: دور صحافة الحركة الوطنية في الحفاظ على مقومات الشعب الجزائري، المجلد التاسع، مجلة الحوار المتوسطي، المجلد التاسع، العدد 03، ديسمبر 2018).
- مواقع الانترنت:
- خيرى الرزقي، جريدة الأمة للشيخ أبو اليقظان وموقفها من القضايا الوطنية، على الرابط: <http://www.univ-emir.dz/download/semin-adab/khairi-razki.pdf> تاريخ الزيارة: 20/02/2019.

10. الحواشي والإحالات:

- 1- أحمد محمد فرصوص، ص 31
- 2- خيرى الرزقي، ص 92، 94
- 3- الحبر، 1973، 749

- 4- أبو بكر الرازي، 1986، ص154
- 5- أبو القاسم الزمخشري، 1988، ص544
- 6- حبنكة الميداني، 1996، ص63
- 7- خالد بن حامد الحازمي، 2000، ص23
- 8- محمد ناصر، 1980، ص87
- 9- زكية منزل غرابية، 2001، ص41
- 10- محمد ناصر، 1980، ص12
- 11- سيف الإسلام الزبير، ص283-284
- 12- محمد ناصر، 1980، ص20
- 13- زكية منزل غرابية، 2001، ص92
- 14- زكية منزل غرابية، 2001، ص95
- 15- زكية منزل غرابية، 2001، ص100
- 16- محمد ناصر، 1980، ص13
- 17- محمد ناصر، 1980، ص16
- 18- زكية منزل غرابية، 2001، ص89
- 19- محمد ناصر، 1980، ص21
- 20- محمد ناصر، 1980، ص20
- 21- أبو القاسم سعد الله، 1998، ص292
- 22- أحمد محمد فرصوص، 1991، ص117
- 23- محمد ناصر، 1980، ص179
- 24- زكية منزل غرابية، 2001، ص51
- 25- سيف الإسلام الزبير، 1985، ص76
- 26- سيف الإسلام الزبير، 1985، ص77
- 27- محمد ناصر، ص224، 226
- 28- محمد ناصر، 1980، ص234
- 29- محمد ناصر، 1980، ص237
- 30- محمد ناصر، 1980، ص95
- 31- محمد ناصر، 1980، ص247
- 32- خيرى الرزقي، 2019
- 33- زكية منزل غرابية، 2001، ص59
- 34- عبد الرحمن بن عمر: دور صحافة الحركة الوطنية في الحفاظ على مقومات الشعب الجزائري، المجلد التاسع، مجلة الحوار المتوسطي، المجلد التاسع، العدد 03، ديسمبر 2018
- 35- الزبير سيف الإسلام، ص156
- 36- الزبير سيف الإسلام، ص156
- 37- زكية منزل غرابية، 2001، ص107
- 38- أبو اليقظان، ما هو حقنا من التعليم، وادي ميزاب، العدد 08، 19/11/1926
- 39- محمد ناصر، 1980، ص48

- 40- أحمد بوجليدة، 1997، ص 10
- 41- الزبير سيف الإسلام، ص 143
- 42- محمد ناصر، 1980، ص 42
- 43- محمد ناصر، 1980، ص 137
- 44- أبو اليقظان، بشرى لكم يا عشاق اللغة العربية، المغرب، العدد 33، 12 / 02 / 1933
- 45- محمد ناصر، 1980، ص 80، 81
- 46- أبو اليقظان، ماذا يريد المبشرون بالمسلمين؟ الأمة، عدد 161، 0504، 1938
- 47- محمد ناصر، 1980، ص 62
- 48- محمد ناصر، 1980، ص 77
- 49- محمد ناصر، 1980، ص 76
- 50- أبو اليقظان، نحن إلى التربية أحوج منا إلى العلم، وادي ميزاب، عدد 01، 02، 03
- 51- أبو اليقظان، 1903، ص 17
- 52- خيرى الرزقي، 2019
- 53- خيرى الرزقي، 2017، ص 92
- 54- محمد ناصر، 1980، ص 131
- 55- محمد ناصر، 1980، ص 279
- 56- أبو اليقظان، مسألة فلسطين، وادي ميزاب، عدد 01، 25، 01، 1930
- 57- محمد ناصر، 1980، ص 141
- 58- أبو اليقظان: نحن وأنتم، وادي ميزاب، العدد 26، 01 / 04 / 1927
- 59- محمد ناصر، 1980، ص 66، 70
- 60- محمد ناصر، 1980، ص 149
- 61- محمد ناصر، 1980، ص 152
- 62- محمد ناصر، 1980، ص 203
- 63- زكية منزل غرابية، 2001، ص 102
- 64- زكية منزل غرابية، 2001، ص 104
- 65- حريزي موسى بن إبراهيم، 1999، ص 39
- 66- زكية منزل غرابية، 2001، ص 103
- 67- الزبير سيف الإسلام، ص 146
- 68- زكية منزل غرابية، 2001، ص 103
- 69- محمد ناصر، 166
- 70- حريزي موسى بن إبراهيم، 1999، ص 42
- 71- محمد ناصر، 1980، ص 165
- 72- محمد ناصر، 165
- 73- أحمد بوجليدة، 1997، ص 11
- 74- محمد ناصر، 1980، ص 158
- 75- محمد ناصر، 1980، ص 159
- 76- حريزي موسى بن إبراهيم، 1999، ص ص 44-45

- 77- محمد ناصر، 1980، ص 169
78- محمد ناصر، ص 170
79- حريزي موسى بن إبراهيم، 1999، ص 50
80- خيرى الرزقي، 2017، ص 106
81- محمد ناصر، ص 163
82- محمد ناصر، 1980، ص 174
83- محمد ناصر، 1980، ص 176

تحليل أنشطة المتون النحوية وتقويمها في: متن الأجرومية، وملحة الإعراب والألفية، ولامية الأفعال

Analyzing and evaluating the Activities of Grammatical Texts in: Matn al-Ajrumiyyah, Milhat Al-Irab, Alfiat Ibn Malik, and Lamiat El Afa al.

اسماعيل خنطوط
جامعة 20 أوت 1955 . سكيكدة (الجزائر)
khentout@outlook.com

سفيان بوعنينة*
مخبر التراث الأدبي الجزائري الرسمي والهامشي،
جامعة 20 أوت 1955 . سكيكدة (الجزائر)
s.bouaninba@univ-skikda.dz

تاريخ الاستلام: 2021/08/03 تاريخ القبول: 2021/09/02 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: من بين المراجع التي لا تزال مُعتمَدةً في تعليم النحو والصرف في بعض الجامعات كالأزهر، وبعض المعاهد الإسلامية والمدارس القرآنية في الجزائر، والمحاضر العلمية في موريتانيا، متن الأجرومية في النحو لابن آجروم، مع شرحه؛ التحفة السنية لمحي الدين عبد الحميد، ومتن ألفية ابن مالك في النحو والصرف مع شرح ابن عقيل، ومتن ملحة الإعراب وشرحه للحريري، ومتن لامية الأفعال لابن مالك مع شرح فتح الأفعال لبحرق اليمني، فهي بالنسبة إليهم المقررات التعليمية التي تقوم عليها العملية التعليمية، وعليها المعول في تكوين جانبيين مهمين من مستويات النظام اللغوي عند المتعلم، وهما المستوى التركيبي والمستوى الصرفي. وعليه آثرت تحليل محتوى هذه المقررات لإدراك مدى تحقق معياري الواقعية والبساطة فيها؛ لكونهما يتفرعان عن معيار من أهم معايير اختيار المحتوى التعليمي، وهو معيار المنفعة، الذي ترتبط أهم قواعده بالقاعدة النحوية وتطبيقاتها، لذا انطلق التحليل من الأمثلة اللغوية المتوفرة بكثرة في المستويين التركيبي والصرفي، للمتون النحوية السابقة وشروحها.

الكلمات المفتاحية: المتون؛ المقررات التعليمية؛ النظام اللغوي؛ الواقعية؛ البساطة.

Abstract : Among the references that are still relied upon in teaching grammar and morphology in some universities such as Al-Azhar, and some Islamic institutes and Quranic schools in Algeria, and some scientific spheres in Mauritania, Matn El Ajourumiya in grammar, written by Ibn Ajrom with his explanation; The masterpiece of Muhyi al-Din Abd al-Hamid, the text of the Alfiyyah of Ibn Malik in grammar and morphology, explained by Ibn Aqil, Milhat Al Irab text and its explanation by al-Hariri, and the text of Lamiyya al-Afaal by Ibn Malik with the explanation of Fath Al-Akfal by Buhrak al-Yamani. For them, they are the educational courses on which the educational process is based, and they depend on the formation of two important aspects of the levels of the language system for the learner, namely the structural and morphological levels. Accordingly, I analyzed the content of these

* المؤلف المرسل.

courses to realize the extent to which the standards of realism and simplicity were achieved because they are branched from one of the most important criteria for choosing educational content, which is the criterion of utility, the most important of which is related to the grammatical rule and its applications. So the analysis proceeded from the linguistic examples that are abundantly available at the structural and morphological levels, for the previous grammatical texts and their explanations.

Keywords: Contents; educational courses; linguistic system; realism; simplicity.

1. مقدمة:

يجب أن تحتوي مقدمة المقال على تمهيد مناسب للموضوع، ثم طرح لإشكالية البحث ووضع الفرضيات المناسبة، بالإضافة إلى تحديد أهداف البحث ومنهجيته.

إنّ الغرض من تصنيف المتون تعليمي، فهي تهدف إلى تثبيت العلوم وترسيخها في ذهن المتعلم، وهي بهذا تشترك مع التطبيقات والأنشطة اللغوية في ترسيخ المكتسبات التعليمية وتثبيتها، إلا أن هناك اختلافاً في طبيعة الشيء المراد ترسيخه، فالمتون ترمي إلى تنمية الملكة اللغوية، بينما تهدف الأنشطة والتطبيقات اللغوية - بالدرجة الأولى - إلى تنمية الملكة التواصلية، فغاية المتون ضبط قوانين الملكة اللغوية، أما الأنشطة والتطبيقات فترومي إلى تنمية الملكة التواصلية، وعليه فإن الاختلاف بينهما غايته التكامل، الأولى تسهل على الطالب استحضار القواعد اللغوية من خلال أبيات شعرية محفوظة في الذاكرة، لكن الذي ينقلها من حالة المعرفة الذهنية المجردة، إلى طور المهارة أو الملكة التواصلية، هو المران والتدريب من خلال الأنشطة المتنوعة، وقد أدرك ابن خلدون أهمية الأنشطة اللغوية في تنمية الملكة التواصلية، حينما قارن بين كتاب سيويه ومؤلفات النحاة المتأخرين.

كما أدرك اللسانيون المعاصرون أهمية الأنشطة اللغوية في ترسيخ المكتسبات القبلية، فأعطوها مكانة خاصة في حقل تعليمية اللغات، فهي وسيلة لتثبيت البنى اللغوية الجديدة واستثمارها، وأداة لتقويم الأخطاء اللغوية وتصويبها، ومجال مهم لتنمية الملكة اللغوية والتبليغية⁽¹⁾.

فلا تكاد تجد عملية تعليمية معاصرة خالية من الأنشطة اللغوية، فالنشاط اللغوي يظهر الدور الذي يقوم به المتعلم، وينمي نشاطه الذاتي ومشاركته الإيجابية، مع تنشيط العمليات العقلية المنمّية لمهارات التفكير وأنماطه.

لذا وضع المهتمون بحقل تعليمية اللغات شروطاً ومعايير لاختيار المحتوى التعليمي والأنشطة المتضمنة فيه، ومن أبرز معايير اختيار المحتوى التعليمي ثلاثة؛ هي: معيار الصدق، ومعيار الدلالة، ومعيار المنفعة، وكل معيار من المعايير السابقة تتفرع عنه معايير فرعية تؤطر المحتوى التعليمي وتنظمه.

وعليه رأينا الاعتماد في التحليل على بعض المعايير الفرعية لمعيار المنفعة⁽²⁾، الذي يرمي إلى تحقيق المهارة التواصلية، وتفعيل المخزون اللغوي للمتعلم في المواقف التواصلية، اعتماداً على المعيارين الفرعيين الآتيين:

- ملاءمة المستوى العقلي للطلبة.

- الاستجابة لحاجات المجتمع.

وسنحاول في هذا البحث الوقوف على ملائمة المحتوى للمستوى العقلي للطلبة، انطلاقاً من قاعدتي البساطة والواقعية، وهما قاعدتان ضروريتان خاصتان بصياغة النحو التعليمي، بغية الإجابة عن الإشكالية الآتية:

ما مدى فاعلية التطبيقات والأنشطة اللغوية المتضمنة في شروح المتون اللغوية في ضوء قاعدتي البساطة والواقعية؟

لكي يتحقق معيار ملائمة المحتوى التعليمي للمستوى العقلي للطلبة، لا بد من توفر القواعد الضرورية لصياغة اللغة التعليمية، وقد ذكر أولدين خمسة قواعد خاصة بصياغة النحو التعليمي، بيد أنها صالحة لبقية المستويات الأخرى، وهذه القواعد هي: الواقعية، والبساطة، والوضوح، والتراكمية، وكونها مألوفة وغير تقنية⁽³⁾.

وسنكتفي هنا بالوقوف على قاعدتي الواقعية والبساطة، اللتين أشار إلى مضمونهما عبد الرحمان الحاج صالح تحت مقياس الاختيار للمادة اللغوية، إذ الغرض عنده من تعليم اللغة بمختلف مستوياتها هو تحصيل المتعلم للملكة اللغوية التي تمكنه من التعبير الدقيق - كتابياً وشفوياً - عن جميع الأغراض وجميع ما تقتضيه الحياة العصرية، ولا يتسنى له ذلك إلا من خلال مجموعة من الألفاظ والتراكيب الوظيفية التي تشترك في استعمالها جميع فنون المعرفة⁽⁴⁾.

فالقاعدة الأولى - الواقعية - تتصل بالألفاظ التي يشترط فيها أن تكون وظيفية، وأن تسد حاجيات المتعلم التبليغية، من خلال ارتباطها بالواقع اللغوي وألا تكون مجافية له، وقد ذكر الحاج صالح ثلاثة مقياس - استخرجها علماء اللسان - يجب مراعاتها أثناء اختيار الألفاظ اللغوية، هي: (المظهر اللفظي، والمظهر الدلالي، والمظهر النفساني الاجتماعي)، ثم رتبها من حيث الأهمية والتقديم أثناء التطبيق، بادئاً بالمعيار الدلالي ثم الاستعمالي ثم اللفظي⁽⁵⁾.

أما القاعدة الثانية - الوضوح - وتتصل بالتراكيب، ويتجلى معيار الوضوح في نظر الحاج صالح من خلال تحقق مقياسين هما: عدم اللبس، وكثرة الاستعمال، إلا أن حصر التراكيب كثيرة الاستعمال صعب جداً، لكثرة هذه التراكيب وتشعبها، فهي تمثل النحو كله⁽⁶⁾.

2. أولاً: الواقعية:

لا بد أن تُرتب الألفاظ المتناولة في الدروس اللغوية بالواقع اللغوي، وألا تكون مجافية له، باعتبار أن اللغة جهاز متكامل تعمل فيه الأنظمة اللغوية الأربع لتمكين الفرد من التعبير والتواصل، ضمن الظروف الاجتماعية والثقافية السائدة، ولكي يتحقق ذلك يتحتم انعكاس الواقع بكل حمولاته ومفاهيمه الدلالية

على المحتوى التعليمي، وأن يُحْمَلِ واضعو المناهج اللغوية، التراكيب والنصوص اللغوية المفاهيم والأفكار والتصورات التي تعكس ثقافة المجتمع، لأن نجاعة المحتوى التعليمي للغة يقاس بمدى تمثله للواقع اللغوي.

وهناك ثلاث قضايا ضرورية يجب عدم إغفالها أثناء إعداد التطبيقات والأنشطة اللغوية، لأهميتها في تكوين الملكة التواصلية، ولكونها تجسد المظهرين الدلالي والاستعمالي عند الحاج صالح:

- القضية الأولى: تحديد المواقف العامة التي يتوقع أن يمر بها المتعلم في تعامله اليومي، وتشمل: (البيانات الشخصية، السكن، العمل، وقت الفراغ، السفر، العلاقات مع الآخرين، المناسبات العامة والخاصة، الصحة والمرض، التربية والتعليم، في السوق، في المطعم، الخدمات، البلدان والأماكن، اللغة الأجنبية، الجو (المناخ)، المعالم الحضارية والثقافية، الحياة الاقتصادية، الدين والقيم الروحية، الاتجاهات السياسية والعلاقات الدولية، العلاقات الزمانية والمكانية).

- القضية الثانية: تحديد المفردات الأساسية التي تلبى حاجات المبتدئين من الدارسين انطلاقاً من المواقف السابقة.

- القضية الثالثة: تعرف الملامح الحضارية البارزة للأمة الإسلامية والتي ينبغي على متعلم اللغة العربية أن يتعرف عليها وأن يلم بها كمنطلق لفهم الحضارة الإسلامية في ماضيها وحاضرها⁽⁷⁾.

1.1.2. المستوى التركيبي :

بلغت الأمثلة اللغوية في المستوى التركيبي (9827) مثلاً؛ نصيب المتون منها (1167) مثلاً: الأجرومية: (186) مثلاً⁽⁸⁾، ملحة الإعراب: (396)⁽⁹⁾، ومتن الألفية: (585) مثلاً⁽¹⁰⁾، أما الشروح فقد تنوعت أمثلتها بين أمثلة قرآنية وحديثية وشواهد شعرية وأمثال وحكم وأمثلة توضيحية عامة، وبلغ عددها: (8660) مثلاً. وتفصيلها مبين في الجدول الآتي:

الجدول:01

المجموع	أمثلة الشروح					أمثلة المتن	المتون النحوية
	أمثلة توضيحية عامة	الأمثال والحكم	الشواهد الشعرية	الحديث	القرآن		
1480	1102	16	24	2	150	186	الأجرومية / التحفة السنية
2328	1634	2	82	2	212	396	ملحة الإعراب/ وشرحها
6019	3825	39	885	43	642	585	متن الألفية/ شرح ابن عقيل
9827	6561	57	991	47	1004	1167	المجموع

عينة الدراسة: محتوى باب الإعراب والبناء، في المتون وشروحها.

وقد تم تصنيف الأمثلة المتناولة في باب الإعراب والبناء، بناء على المواقف العامة التي يتوقع أن يمر بها المتعلم في تعامله اليومي، كما ذكرها رشدي أحمد طعيمة في كتابه: الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وأضفت إليها مواقف أخرى تدور حولها بعض أمثلة المحتوى النحوي، هي: أخبار عامة، الألوان والأشياء، الحيوانات والحشرات، العقوبات والاعتداءات، الأخلاق السيئة، الأعداد، القتال والحرب، المدح والذم والفخر، كما أدرجنا الموت مع موقف الصحة والمرض، والقيم الأخلاقية مع الدين والقيم الروحية.

ويبين الجدول الموالي توزيع الأمثلة على المواقف الممثلة للواقع اللغوي، في باب الإعراب والبناء كالاتي:

الجدول: 02

النسبة المئوية العامة	النسبة المئوية الخاصة	الألفية/ شرح ابن عقيل	النسبة المئوية الخاصة	ملحة إعراب وشرحها	النسبة المئوية الخاصة	الأجرومية/ التحفة	المواقف العامة
8,94%	56,63%	64	12,38%	14	30,97%	35	البيانات شخصية
/	/	/	/	/	/	/	السكن
0,39%	40%	2	/	/	60%	3	العمل
/	/	/	/	/	/	/	وقت الفراغ
0,95%	/	/	/	/	100%	12	السفر
2,29%	17,24%	5	3,44%	1	79,31%	23	العلاقات مع الآخرين
0,95%	/	/	8,33%	1	91,66%	11	المناسبات العامة والخاصة
0,23%	66,66%	2	/	/	33,33%	1	الصحة والمرض والموت
1,02%	23,07%	3	/	/	76,92%	10	التربية والتعليم
/	/	/	/	/	/	/	في السوق
/	/	/	/	/	/	/	في المطعم
/	/	/	/	/	/	/	الخدمات
1,18%	100%	15	/	/	/	/	البلدان والأماكن
/	/	/	/	/	/	/	اللغة الأجنبية
/	/	/	/	/	/	/	الجو (المناخ)
/	/	/	/	/	/	/	المعالم الحضارية والثقافية
0,47%	100%	6	/	/	/	/	الحياة الاقتصادية
6,73%	42,35%	36	20%	17	37,64%	32	الدين والقيم الروحية والأخلاقية
0,15%	/	/	100%	2	/	/	الاتجاهات السياسية والعلاقات الدولية
1,10%	64,28%	9	14,28%	2	21,42%	3	العلاقات الزمانية والمكانية
11,87%	45,33%	68	26,66%	40	28%	42	أخبار عامة
53,60%	34,56%	234	37,96%	257	27,47%	186	كلمات معزولة عن السياق
0,15%	/	/	50%	1	50%	1	الألوان والأشياء
1,02%	61,53%	8	15,38%	2	23,07%	3	الحيوانات والحشرات
3,08%	64,10%	25	5,12%	2	30,76%	12	العقوبات والاعتداءات

الأخلاق السيئة	6	33,33%	1	5,55%	11	61,11%	1,42%
الأعداد	2	16,66%	/	/	10	83,33%	0,95%
القتال والحرب	/	/	/	/	17	100%	1,34%
المدح والذم والفخر	/	/	/	/	26	100%	2,05%
المجموع	382	30,24%	340	26,92%	541	42,83%	99,98%

يشتمل باب الإعراب والبناء في المتون الثلاثة وشروحها، على: 1263 مثالا، نصيب متن الأجرومية وشرح التحفة السنية 382 مثالا، بنسبة قدرها 30,24٪، أما ملحة الإعراب وشرحها للحريري فقد تضمنا 340 مثالا، بنسبة قدرها 26,92٪، وتأتي ألفية ابن مالك وشرح ابن عقيل في المقدمة، بـ 541 مثالا، ونسبة قدرها 42,83٪.

غير أن الملاحظ على هذه النتائج هو ارتفاع نسبة الأمثلة النحوية التي تنتمي إلى موقف: كلمات معزولة عن السياق، بحيث بلغت: 186 مثالا في متن الأجرومية والتحفة السنية، بنسبة قدرها: 48,69٪، وبلغت في متن ملحة الإعراب وشرحها للحريري: 257 مثالا من مجموع 340 مثالا، وبنسبة قدرها: 75,58٪، أما متن الألفية وشرح ابن عقيل فقد بلغ عدد الأمثلة المعزولة عن السياق: 234 مثالا، من مجموع 541 مثالا، وبنسبة قدرها: 43,25٪.

وعليه فإن مجموع الأمثلة المعزولة عن السياق هو: 677 مثالا، وبنسبة قدرها: 53,60٪، من مجموع 1263 مثالا في المتون النحوية الثلاثة وشروحها المذكورة، أي أن نسبة الكلمات المعزولة عن السياق أكثر من نسبة بقية المواقف التواصلية، فالكلمة المعزولة عن السياق لا تصلح للتواصل، فقد يمثل بها بعض النحاة لتقريب القاعدة النحوية، بيد أنها لا تكون ملكة لغوية لعزلتها، فلا بد من توظيفها في مقام تواصلية. ومن ثم فإن أكثر من نصف الأمثلة المتضمنة في محتوى الإعراب والبناء هي كلمات تفتقر إلى السياق التواصلية؛ أي أنها غير مرتبطة بالمواقف التواصلية العامة، مما يجعلها غير واقعية. خاصة إذا أضفنا إليها انعدام الأمثلة التي تنتمي إلى المواقف الآتية: (السكن، وقت الفراغ، في السوق، في المطعم، الخدمات، اللغة الأجنبية، الجو (المناخ)، المعالم الحضارية والثقافية)، فقد كانت نسبتها: 0٪.

أما ما تبقى من المواقف التواصلية فيغلب عليها تكرار الأمثلة وبساطتها وقلة عددها؛ فالنسبة المئوية للمواقف المتبقية تتراوح بين النسب الآتية:

- أقل من (1٪): العمل، السفر، المناسبات العامة والخاصة، الصحة والمرض والموت، الحياة الاقتصادية، الاتجاهات السياسية والعلاقات الدولية، الألوان والأشياء، الأعداد.
- بين (1/2 ٪): التربية والتعليم، البلدان والأماكن، العلاقات الزمانية والمكانية، الحيوانات والحشرات، الأخلاق السيئة، القتال والحرب.
- بين (2/3 ٪): العلاقات مع الآخرين، المدح والذم والفخر.
- بين (3/7 ٪): العقوبات والاعتداءات، الدين والقيم الروحية والأخلاقية.

- بين (8/9٪): البيانات شخصية.

- بين (11/12٪): أخبار عامة.

2.2. المستوى الصرفي:

ضمّن بحرق شرحه فتح الأفعال - شرح اللامية- كثيرا من الأوزان الصرفية، وتنوعت ما بين أوزان للأفعال وأخرى للأسماء، لكنه أكثر من التمثيل لأوزان الفعل المجرد رباعياً وثلاثياً مضموماً ومكسوراً ومفتوحاً، بحيث بلغ عدد الأمثلة ألفي مثال، وصرّح بأن ما ذكره يمثل معظم مواد اللغة فلا يفوت على من عرفه إلا القليل⁽¹¹⁾.

وسنسى في هذه الدراسة تصنيف الأفعال التي ذكرها بحرق في شرحه، انطلاقاً من معيار الواقعية، باعتباره أحد أوجه الأساس اللساني الذي تناوله عبد الرحمان الحاج صالح أثناء تفصيله في الأساس اللساني الذي يقول فيه: اللسان هو قبل كل شيء أداة تبليغ، فحيوية اللغة في كثرة استعمالها في التخاطب اليومي، فهي ظاهرة اجتماعية، وهذا يقتضي خضوع وحداتها الجديدة أو القديمة لقبول المتكلمين أو ورفضهم، أي أن الواقعية لا تتحقق إلا بالشيوع في الاستعمال، والشيوع نابع من قوانين اجتماعية نفسانية لغوية يخضع لها السلوك اللغوي، فإن لم يراعها القائمون على المنهاج التعليمي أثناء الاختيار، فقد يكون ذلك من أقوى العوامل على انزواء اللفظ الموضوع وامتناع الناس من استعماله، ومن ثم امتناع التلاميذ أيضاً من الإقبال عليه لعدم إيجادهم إياه في محيطهم غير المدرسي⁽¹²⁾.

والجدول الآتي يوضح الأفعال التي ذكرها بحرق في شرحه للامية الأفعال، ويصنفها انطلاقاً من المعيار السابق، بغية معرفة مدى توفر المحتوى الصرفي على معيار الواقعية:

الجدول: 03

الأفعال	عدد الأمثلة	الأمثلة الواقعية	النسب المئوية	الأمثلة غير الواقعية	النسب المئوية
الفعل الرباعي	100	44	44٪	56	56٪
فَعَلَ المضموم	100	90	90٪	10	10٪
فَعَلَ المكسور	370	309	83,51٪	61	16,48٪
ما اشتركا فيه	50	49	98٪	01	02٪
ما اشترك فيه فَعَلَ وَفَعَلَ وَفَعَلَ جميعاً، وهو المثلث	30	29	96,66٪	01	03,33٪
ما فاؤه واو من فَعَلَ المفتوح كوعد	70	57	81,42٪	13	18,57٪
ما عينه ياء كباع	80	79	98,75٪	01	01,25٪
ما لامه ياء كرضي	60	56	93,33٪	04	06,66٪
ولمضاعفه اللازم كحنّ	100	64	64٪	36	36٪
والمعدي كمدّه	120	98	81,66٪	22	18,33٪

ولما عينه واو كقال	130	108	83,07%	22	16,92%
ولما لامه واو كدعا	80	69	86,25%	11	13,75%
وللحلقي المفتوح كمنع	170	153	90%	17	10%
والمكسور كيبيغي	06	06	83,33%	/	/
والمضموم كيدخل	14	14	100%	/	/
ولغير الحلقي المضموم كنصر	220	204	92,72%	16	7,27%
والمكسور كضرب	160	145	90,62%	15	9,37%
ومما يجوز كسره وضمه كعتل	140	121	86,42%	19	13,57%
المجموع	2000	1695	84,75%	305	15,25%

يظهر الجدول السابق أن (1695) فعلا من أصل (2000) فعل التي تمثل عينة الدراسة، وبنسبة (84,75%)، تحقق فيها معيار الواقعية، باعتبارها أفعال متداولة ويكثر استعمالها بين المتكلمين، يقابلها (305) فعل، بنسبة (15,25%)، تفتقر إلى معيار الواقعية، وتفصيل ذلك فيما يلي⁽¹³⁾:

- الفعل الرباعي: بلغ عدد أفعال هذا النوع (100) فعل، الأفعال المتداولة منها (44)، ونسبتها المئوية (44%)، أما غير المتداولة فقد بلغ عددها (56) فعلا بنسبة (56%)، ومن أمثلة هذا الأخير: دريخ: طأطأ رأسه، جربز الرجل وجرمز: انقبض واجتمع، كرفس: مشى مشي المقيد، قرفط في مشيه: قارب خطوه، خذرف: أسرع، قرقف: ارتعد...

- فَعْلُ المضموم: بلغ عدد هذا النوع في المحتوى الصرفي (100) فعل، نصيب الأفعال المتداولة منها (90) فعلا بنسبة (90%)، أما غير المتداولة فقد كان عددها (10) أفعال بنسبة (10%)، منها قولهم: غَرَضَ اللحم: طري، وَطَفَ وَطْفًا فهو واطف: طويل شعر العينين، بَدَغَ فهو بَدَغٌ: سمين ناعم، طَفَّلَ فهو طَفِلٌ: رخص ناعم...

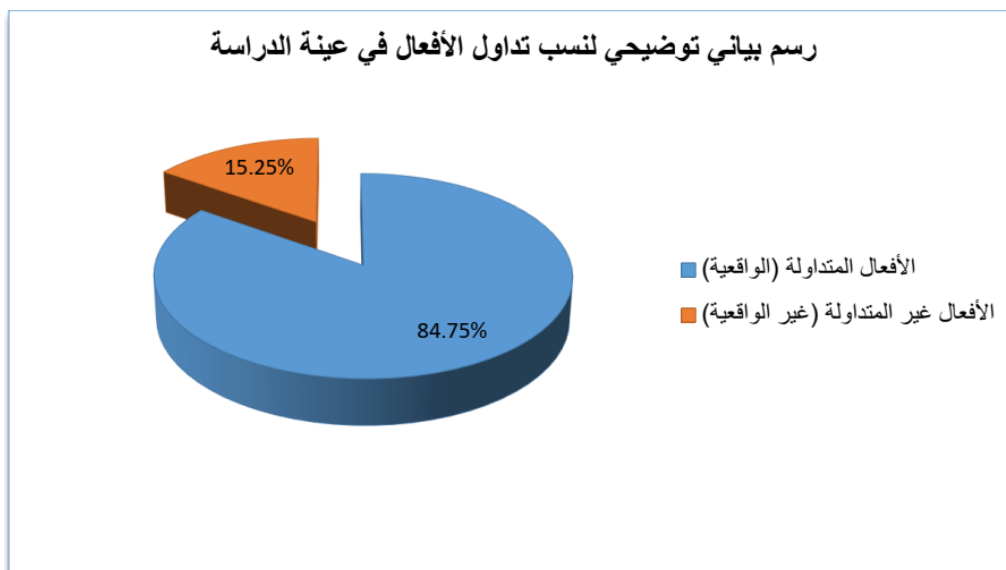
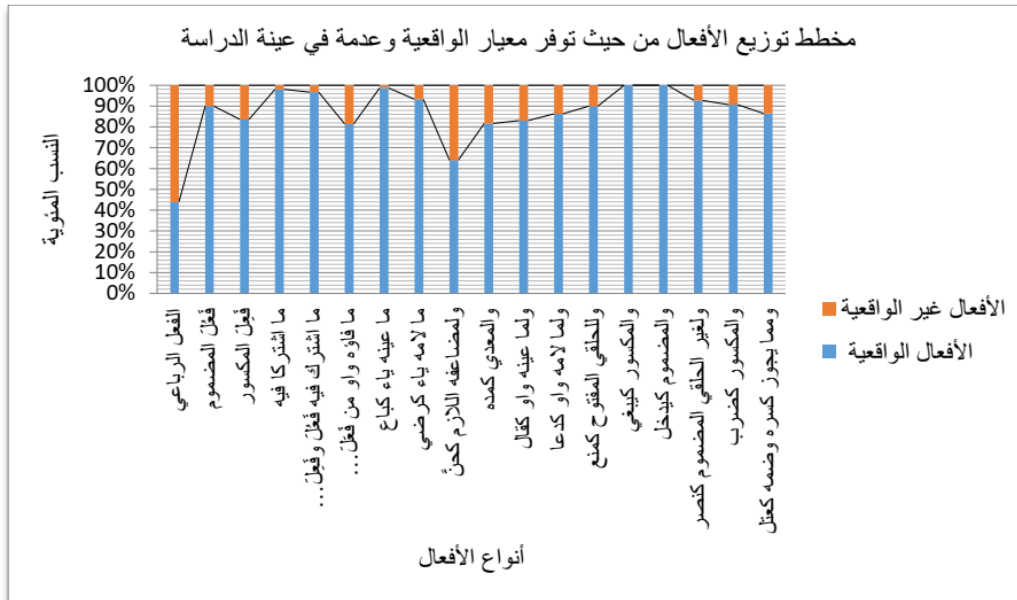
- فَعْلُ المكسور: تعد أفعال هذا النوع أكثر الأفعال في الجدول، إذ بلغ عددها (370) فعلا، الأفعال المتداولة والمستعملة منها (309) فعلا، بنسبة (83,51%)، وبلغ عدد الأفعال قليلة الاستعمال (61) فعلا بنسبة (16,48%)، منها قولهم: هَرِثَ الوعاء: اتسع، غَرِثَ: جاع، عَرِثَ الشيء: غَلِظَ، شَكِرَتِ الناقة فهي شكراء: امتلأت ضرعها، حَمَسَ المكان: صَلَبَ، عَبَسَ الوسخ به: يَبِسُ، مَشِطَتِ كتفه: عطلت عن العمل... - ما اشتركا فيه: يصل عدد الأفعال التي اشترك فيه فَعْلٌ وَفَعِلٌ (50) فعلا، كلها أفعال واقعية يكثر تداولها باستثناء فعل واهو هو: جِثِلَ شعره وجِثِل: كثر والتف.

- ما اشترك فيه فَعْلٌ وَفَعِلٌ وَفَعَلٌ جميعاً، وهو المثلث: يبلغ عدد أفعال هذا النوع (30) فعلا، كلها متداولة يكثر استعمالها باستثناء فعل واحد هو: مَضَرَ اللبن: حمض.

- ما فاؤه واو من فَعَلٍ المفتوح كوعد: يصل عدد أفعال هذا النوع (70) فعلا، جاء نصيب الأفعال المتداولة (57) فعلا، بنسبة (81,42%)، ونصيب غير المتداولة (13) فعلا بنسبة (18,57%)، ومن هذه الأخيرة قولهم: وَخَذَ البعير يَخُذُ: أسرع، وَكَسَ الشيء يَكْسُ: نقص، وَشَطَّ الفأس يَشِطُّ: ضيق خرتها بقطعة خشب، وَجَنَ الثوبَ القصارُ يجنّه: دقّه...

- ما عينه ياء كباع: يبلغ عدد أفعال الفعل الثلاثي معتل العين بالياء (80) فعلا، كلها متداولة باستثناء فعل واحد وهو الفعل: خَارَ اللهُ يَخِيرُ: قَدَّرَ لَهُ الْخَيْرَ.
- ما لامه ياء كرضي: يبلغ عدد أفعال الثلاثي معتل اللام بالياء (60) فعلا، منها (56) فعلا، بنسبة (93,33%) يتحقق فيها معيار الواقعية، ولا يتحقق ذلك في (04) أفعال بنسبة (06,66%)، منها قولهم: زقاه الماء يزقيه: رفعه⁽¹⁴⁾، سدى الثوب يسديه مدّ سداه لينسجه.
- ولمضاعفه اللازم كحنّ: يبلغ عدد أفعال مضاعف اللام اللازم (100) فعل، يتداول منها (64) فعلا، وغير المتداول منها (36) فعلا، منها قولهم: غَبَّ اللحمَ يَغْبُ: بات، دَفَّ إليه يَدْفُ: دبّ، شَفَّ الدرهم يَشْفُ: زاد...
- والمعتدي كمدّه: أما المضاعف المتعدي لمدّ فقد بلغ عدد أفعاله (120) فعلا، يكثر استعمال أغلبها البالغ عددهم (98) فعلا، بنسبة (81,66%)، ولا تنتمي (22) فعلا المتبقية إلى الأفعال نادرة الاستعمال أو الغريب، ونسبتها (18,33%) منها قولهم: غَثَّه فِي الْمَاءِ يَغْتُهُ كَغَطَّهُ يَعْطُهُ، نَثَّ الْخَبْرَ: نشره، لَزَّهُ يَلْزُهُ: ألصقه... - ولما عينه واو كقال: أما الفعل الثلاثي الأجوف الذي يكون حرف العلة فيه واوا كقال، فقد ورد منه في المدونة (130) فعلا، يكثر استعمال (108) منها بنسبة (83,07%)، وينذر استعمال (22) فعلا، بنسبة (16,92%) كقولهم: لاب الطائر يلوب: حام حول الماء ليرده فلم يصله، مائه يموته فانمات: أذابه فانذاب، ناد ينود: مال...
- ولما لامه واو كدعا: أما الفعل الثلاثي معتل اللام بالواو، فقد وصل عدد أفعاله في المدونة (80) فعلا، يكثر استعمال (69) فعلا منها، بنسبة (86,25%)، ويقل تداول (11) فعلا بنسبة (13,75%)، كقولهم: رفا الثوب يرفوه: ألحمه، ضحا الطريق يضحو: برز...
- وللحلقي المفتوح كمنع: بلغ عدد الأفعال المضارعة التي يكون ماضيها - فَعَلَ - حلقي العين أو اللام ويكون مضارعها مفتوحا (170) فعلا على القياس، يكثر تداول (153) فعلا بنسبة (90%)، ويقل استعمال (17) فعلا بنسبة (10%)، منها قولهم: بحرّه يبحرّه: شقّه، جرح يجترّح لعياله: كسب، ثغر الإناء يثغره: ثلمه...
- والمكسور كيغي: كل الأفعال متداولة ومستعملة.
- والمضموم كيدخل: كل الأفعال متداولة ومستعملة.
- ولغير الحلقي المضموم كنصر: أما ما كانت عين مضارعه أو لامه غير حرف حلقي ويكون مضموم العين فقد ورد منه (220) فعلا، عدد المتداول منها (204) بنسبة (92,72%)، وقليل الاستعمال (16) فعلا بنسبة (07,27%)، منها قولهم: نبث القبر ينبثّه: نبشه، سقرته الشمس تسقرقه: أحرقتّه⁽¹⁵⁾، فلذّه يفلذّه: قطعته، رتج الباب يرتجها: أغلقه...
- والمكسور كضرب: بلغ عدد الأفعال الثلاثية على وزن (فَعَلَ) ويكون مضارعها يفعُل، (160) فعلا، يكثر استعمال (145) فعلا منها بنسبة (90,62%)، ويقل تداول (15) فعلا، بنسبة (09,37%) منها قولهم: عضبه: قطعته، ألته حقّه يألته: نقصه، رفته: أعطاه...
- ما يجوز كسره وضمه كعتل: أما ما يجوز كسره وضمه من مضارع الفعل الثلاثي فَعَلَ، فقد حصره

بحرق اليميني في (140) فعلا، يكثر استعمال (121) فعلا، بنسبة (86,42%)، ويقبل استعمال (19) فعلا بنسبة (13,57)، منها قولهم: كَثَبَهُ، يَكْتَبُهُ وَيَكْتَبُهُ: صَبَّه، هرت اللحم يَهْرُثُهُ وَيَهْرُثُهُ: مزقه، حزره يحزُرُهُ وَيَحزُرُهُ: قَطَعَهُ، قَمَسَهُ في الماء يَقْمِسُهُ وَيَقْمِسُهُ: غَوَّصَهُ، ذرق الطيرُ يذُرُقُ وَيذُرُقُ: سَلَحَ... .



يظهر الرسم البياني الأخير أن المحتوى التعليمي في لامية الأفعال المشتمل على (2000) فعل أغلبها يتحقق فيها معيار الواقعية، إذ بلغت نسبة الأفعال المتداولة (84,75%)، بمجموع (1695) فعلا، أما النسبة التي لا يتحقق فيها هذا المعيار فلا تتجاوز (15,25%) بمجموع (305) فعل، وهي نسبة لا تصل إلى خمس أفعال المدونة.

غير أن طريقة عرض وتقديم هذه الثروة اللغوية يجعلها شبيهة بعرض أصحاب المعاجم القديمة

للوحدات المعجمية، فهي بهذا تفتقر إلى السياق التواصلية، ولا ترتبط بالموافق التواصلية ضمن النصوص اللغوية بأنواعها المختلفة، فالطالب يحفظها ويدرسها، لكنه لا يستعملها ضمن مقام تواصلية، مما يعدها عن معيار الواقعية، لضعف الاستعمال.

3. ثانياً: البساطة:

يرتبط هذا المعيار بطبيعة القاعدة اللغوية بأن تكون مبسطة؛ عن طريق الحد من الفئات أو التقسيمات الفرعية، أو من خلال ترك التفاصيل غير الجوهرية، وتجنب المفاهيم المبهمة أو المصطلحات الغامضة أو المضللة⁽¹⁶⁾. وهذا ما سبق الإشارة إليه عند الحاج صالح حينما اشترط معياري عدم اللبس، وكثرة الاستعمال، أثناء اختيار التراكيب النحوية، فعدم اللبس يمكن تفسيره بتجنب المفاهيم غير واضحة المعالم أو المصطلحات الغامضة والمضللة، أما كثرة الاستعمال فتشمل الحد من الفئات والتقسيمات الفرعية والإكثار من التفاصيل غير الجوهرية والخلافات التي لا تساهم في تنمية الملكة اللغوية للمتعلم. وقد قسم علي أبو المكارم مؤلفات النحو العربي التعليمية إلى ثلاث مستويات، لكل مستوى جملة من المعايير التي تميزه عن غيره⁽¹⁷⁾:

المستوى الأول: يتم عرض القاعدة النحوية فيه دون الغوص في التقسيمات والتفصيلات، وعدم ذكر الآراء والخلافات، والبعد عن الاحتجاج وما يقتضيه من شواهد وتعليقات.

المستوى الثاني: يتجرد هذا المستوى من التفصيلات حيناً ويميل حيناً إلى ذكرها، ويلتزم حيناً بالبعد عن الخلافات ويحتوي أحياناً عليها، وينصرف حيناً عن ذكر الشواهد ويتحرى حيناً عرضها.

المستوى الثالث: يصحب القاعدة - في هذا المستوى - قدر من التقسيم والتفصيل، مع الإشارة إلى بعض الآراء وأهم أسانيدها، وذكر شيء من الحجج للتدليل عليها والتعليل لها.

وهو بهذا يختلف عن الطرح السابق، إذ يرى أن النحو التعليمي مستويات، يختلف فيه المستوى الأول عن الثاني، والثاني عن الثالث، ومن هذا المنطلق فإن متن الأجرومية بشرح التحفة السنية يعد مستوى أول، وملحة الإعراب وشرحها للحريري، تندرج ضمن المستوى الثاني، وألفية ابن مالك بشروحها وحواشيها تندرج ضمن المستوى الثالث.

وهذا ما يظهر -مثلاً- في باب المبتدأ والخبر، في المتون الثلاثة السابقة وشرحها؛ فمتن الأجرومية وشرحها التحفة السنية، يكتفي بتعريف المبتدأ والخبر، وضرب الأمثلة لهما، ثم ذكر قسمين من أقسام المبتدأ، وهما الظاهر والمضمر، مع التمثيل لكل قسم. ثم تقسيم الخبر إلى قسمين، هما: المفرد وغير المفرد، وجعل هذا الأخير أربعة أشياء؛ شبه الجملة بقسميها، والجملة بقسميها، فهو لم يتجاوز بيان مفهوم المبتدأ والخبر، مع التمثيل، وذكر أقسامهما⁽¹⁸⁾.

أما الحريري فقد ذكر -زيادة على ما في الأجرومية - خمس حالات للابتداء بالنكرة، وحالتين لتقديم الخبر على المبتدأ وجوباً، ثم حذف الخبر وجوباً وجوازاً. ولم يأت بالشواهد الشعرية، والخلافات

النحوية، والتفريعات الجزئية⁽¹⁹⁾.

وأما ألفية ابن مالك وشرحها لابن عقيل، فهي من المستوى الثالث، لإضافة صاحبها قضايا كثيرة لم يُتطرق إليها في المستوى الأول والثاني وهي:

تقسيم المبتدأ إلى قسمين: مبتدأ له خبر، ومبتدأ له مرفوع سد مسد الخبر.

أحوال المبتدأ الذي يكون وصفاً مع مرفوعه، وما يجوز من وجوه الإعراب في كل حال.

عامل الرفع في كل من المبتدأ والخبر، واختلاف العلماء في ذلك.

تقسيم الخبر المفرد إلى قسمين: جامد ومشتق، مع ذكر ما يلحق ذلك إذا جرى المبتدأ على غير ضميره من بروز الضمير وجوبا.

الخبر لا يكون شبه جملة، وإن وقع ما يوهم ذلك، فهو على تقدير الجملة أو المفرد، وما شبه الجملة

إلا من متعلقات الخبر المحذوف.

أضافاً أنواعاً كثيرة من مسوغات الابتداء بالتركبة بحيث بلغت أربعة وعشرون مسوغاً.

ذكرنا حالات أخرى لتقديم الخبر على المبتدأ وجوبا وجوازا، وكذلك مواضع الحذف الجائز والواجب

في طرفي الإسناد.

تعدد الأخبار.

بلغ عدد الشواهد الشعرية في باب المبتدأ والخبر (48) شاهداً.

ولهذا تعد ألفية ابن مالك وشرحها لابن عقيل في وقتنا هذا من قبيل النحو العلمي؛ فلا يتم التعرض

إليها في أغلب الجامعات إلا للاستشهاد ببعض آياتها، فلا تعد مكوناً أساسياً من مكونات المحتوى

التعليمي، كما هو الحال في بعض مراكز التعليم الدينية. بل بلغ الأمر ببعضهم إلى اعتبارها مجموعة

طلاسم وألغاز، تحتاج إلى شروح وافية، وأن عدمها أفضل من وجودها، كما أنها ساهمت في ضياع

القواعد النحوية⁽²⁰⁾.

وقد أدرك كثير ممن شرح متن الألفية أنه لا ينتمي إلى المستوى الأول أو الثاني، وأن «واضعه لم يضعه

للصائم عن هذا العلم جملة، ولو قصد ذلك لم يضعه هذا الوضع؛ إذ كثير منه (مبني) على أخذ الفوائد

والقواعد والشروط من التمثيلات والمفهوم والإشارة الغامضة، والمبتدئ لا يليق به هذا التعليم ولا يسهل

عليه قصد الإفادة. وإنما يليق بالمتعلم جمل الزجاجي وما أشبهه مما يسهل تصوره ويقرب متناوله. أما إذا

كان الطالب قد شدا في النحو بختم كتاب يفتح له به اصطلاح العلم، وزاول أبوابه، وتنبه لجملة من

مقاصده ومسائله فهو المستفيد بنظم ابن مالك، لأنه يضم له ما انتشر، ويجمع له ما تشتت عليه، ويصير له

في النحو قوانين يعتمد عليها ولا يخاف انطماس فهمه عليه»⁽²¹⁾.

وبعد إحصاء القواعد التي يتضمنها المحتوى النحوي في المتون السابقة، نرى أن عددها يبلغ (773)

قاعدة، تتوزع على المتون الثلاثة وشروحها كالاتي:

الأجرومية بشرح التحفة السنية: 97 قاعدة.

ملحة الإعراب: 162 قاعدة.

الألفية: 514 قاعدة، أغلبها قواعد عامة.

وبما أن قواعد الألفية يغلب عليها طابع النحو العلمي، ولا يتوفر فيها معيار البساطة، فقد اكتفت هذه الدراسة بتتبع قواعد متني الأجرومية والملحة وشروحهما، لقياس مدى توفر معيار البساطة باعتباره قاعدة من قواعد النحو التعليمي، وقد استند تحليل هذه القواعد على ثلاثة معايير هي:

قلة الفئات والتقسيمات الفرعية.

ترك التفاصيل غير الجوهرية.

تجنب المفاهيم والمصطلحات الغامضة.

وتم تقسيم كل معيار إلى خانتين، [نعم/ لا]، بحيث توضع علامة (√) في الخانة (نعم) إن كان المعيار متحققا، والعلامة (x) في الخانة (لا)، أما إن لم يتحقق أحد المعايير فإننا نضع عدد الحالات التي تم فيها مخالفة أحد المعايير المذكورة.

وقد تحصلنا على النتائج الآتية:

الجدول: 04															
معايير						أبواب متن ملحّة لإعراب وقواعدها				معايير					
تجنب المفاهيم والمصطلحات الغامضة		ترك التفاصيل غير الجوهرية		قلة الفئات والتقسيمات الفرعية				تجنب المفاهيم والمصطلحات الغامضة		ترك التفاصيل غير الجوهرية		قلة الفئات والتقسيمات الفرعية		أبواب متن الأجرومية وقواعدها	
لا	نعم	لا	نعم	لا	نعم	عدد القواعد	رقم الباب	لا	نعم	لا	نعم	لا	نعم	عدد القواعد	رقم الباب
x	√	x	√	x	√	02	01	x	√	x	√	x	√	04	01
x	√	x	√	x	√	/	02	x	√	x	√	x	√	04	02
x	√	x	√	x	√	/	03	x	√	x	√	x	√	18	03
x	√	x	√	x	√	/	04	x	√	x	√	x	√	09	04
x	√	x	√	x	√	03	05	x	√	x	√	x	√	06	05
x	√	x	√	x	√	02	06	x	√	x	√	x	√	03	06
x	√	x	√	x	√	03	07	x	√	x	√	x	√	02	07

x	√	x	√	x	√	03	08	x	√	x	√	x	√	04	08
x	√	02	x	01	x	03	09	x	√	x	√	x	√	03	09
x	√	01	√	02	x	01	10	x	√	x	√	x	√	02	10
x	√	x	√	x	√	01	11	x	√	x	√	x	√	03	11
x	√	x	√	x	√	02	12	x	√	x	√	x	√	02	12
x	√	x	√	x	√	01	13	x	√	x	√	x	√	04	13
x	√	02	x	x	√	02	14	x	√	x	√	x	√	02	14
x	√	x	√	x	√	03	15	x	√	x	√	x	√	04	15
x	√	x	√	x	√	01	16	x	√	x	√	x	√	02	16
x	√	x	√	x	√	03	17	x	√	x	√	x	√	03	17
x	√	x	√	x	√	03	18	x	√	x	√	x	√	04	18
x	√	03	x	x	√	01	19	x	√	x	√	x	√	05	19
x	√	x	√	x	√	02	20	x	√	x	√	x	√	03	20
x	√	x	√	x	√	01	21	x	√	x	√	x	√	02	21
x	√	x	√	01	x	05	22	x	√	x	√	x	√	02	22
x	√	x	√	x	√	01	23	x	√	x	√	x	√	02	23
x	√	01	x	x	√	03	24	x	√	x	√	x	√	02	24
X	√	X	√	X	√	02	25	X	√	X	√	X	√	02	25
x	√	x	√	x	√	03	26	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	27	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	28	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	04	29	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	30	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	31	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	03	32	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	04	33	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	34	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	04	35	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	06	36	/	/	/	/	/	/	/	/
x	x	x	√	01	x	03	37	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	02	38	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	39	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	40	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	04	41	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	04	42	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	01	x	x	√	01	43	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	06	44	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	05	45	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	12	46	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	05	47	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	07	48	/	/	/	/	/	/	/	/

x	√	x	√	x	√	14	49	/	/	/	/	/	/	/	/
X	√	X	√	X	√	01	50	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	02	51	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	04	52	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	05	53	/	/	/	/	/	/	/	/
x	√	x	√	x	√	01	54	/	/	/	/	/	/	/	/
X	√	X	√	X	√	07	55	/	/	/	/	/	/	/	/
01		10		05		162	/	/	/	/	/	/	/	97	مجموع

يظهر الجدول السابق أن متن الأجرومية وشرحه التحفة السنية، لم تسجل فيه أي حالة إخلال بمعايير البساطة، بخلاف متن ملحّة الإعراب وشرحه للحريري، المتضمن 162 قاعدة، وقع فيها:

05 تقسيمات فرعية.

10 تفاصيل غير جوهرية.

من أمثلة التقسيمات الفرعية، ذكره للخلاف الموجود في أَل التعريف، هل هي الألف واللام أو اللام فقط، يقول الحريري⁽²²⁾:

وآلة التعريف أَل فمن يرد تعريف كَبَد مبهم قال الكَبَد.

وقال قوم إنها اللام فقط إذ أَلَف الوصل متى يدرج سقط.

والمذهب الأول للخليل بن أحمد، وحجته أن اللام إذا أفردت كانت كغيرها من اللامات. أما غيره من النحويين فيرون أن اللام وحدها للتعريف، لأن الهمزة تسقط عند الوصل، كما أن التعريف نقيض التنكير، فلما كان التنكير بالتونين وهو حرف واحد، وجب كون التعريف مثله بحرف واحد، لأن الشيء يحمل على نقيضه كما يحمل على نظيره.

ثم ذكر سبب تسكين اللام وأنه راجع إلى تشبثها بالاسم الداخلة عليه، والإيدان بامتزاجها به، وحلولها بمنزلة جزء منه، أما الألف فقد دخلت عليه للتمكن من النطق بها إذا كانت في أول الكلام.

ترك التفاصيل غير الجوهرية:

ذكر الحريري بعض التفاصيل غير الجوهرية، منها⁽²³⁾:

ذكره لبعض اللغات المسموعة في كلمة "كَبَد" أثناء شرحه للبيت الذي يقوله فيه:

وآلة التعريف أَل فمن يرد تعريف كَبَد مبهم قال الكَبَد.

فقد ذكر أن هذا البيت جمع بين اللغتين المسموعتين في الكَبَد، لأنه يقال كَبَد على وزن فَعَلٌ، ثم يخفف فيقال كَبَد على وزن فَعَلٌ، وقد وردت في بيت المتن بالتسكين ثم بالكسر.

تفصيله في حركة همزة الوصل حينما تكلم على صياغة فعل الأمر إذا كان حرف مضارعه الثاني الذي

يلي حرف المضارعة ساكناً، مثل: يحذر، ينطلق، يستخرج.

تفصيله في حالة همزة الوصل إذا سبقت بساكن، سواء أكان هذا الساكن متصلا بفعل أو اسم أو حرف.

ذكره بعض التعليقات لوضع بعض المصطلحات كـ "الضم والفتح والكسر والجزم"، في قوله: «وإنما سمي الضم الرفع؛ لأن الضمة من الواو، ومخرج الواو من الشفتين، وهما أرفع الفم. وسمي الفتح نصبا؛ لأن الفتح من الألف، والألف حرف منتصب يمتد إلى أعلى الحنك. وسمي الكسر جزا؛ لأنه من الياء التي تهوي عند النطق سفلا، فكأنه مأخوذ من جزّ الحبل، وهو سحبه، أو من جزّ الجبل، وهو سفحه، وإنما سمي الجزم جزما لقطع الحركة، إذ الجزم في اللغة القطع؛ لقولهم: جزمت اليمين، أي قطعتها»⁽²⁴⁾.
فهذه التعليقات تندرج ضمن التعليقات غير التعليمية، ولا أثر لها في ملكة المتعلم التواصلية، بل تصرف جهده في أمر لا يضره الجهل به.

4. خاتمة

في الختام توصل البحث إلى جملة من النتائج والملاحظات نختصر الكلام عنها كالآتي:
بالنظر في محتوى مدونة الدراسة، نرى أن التجديد - بمفهوم المعتدلين - لم يلامس إلا جوانب يسيرة من مستويات الدرس اللغوي، فطريقة العرض والشرح لا زالت تنطلق من المتون لتصل إلى الشروح والحواشي، إذ تجد غالبا للمتن الواحد شروحا عدة، يتدرج الطالب - بعد حفظ المتن - في استيعاب شروحه من الأصغر إلى الأكبر، كما يتدرج من المتن المختصر كالأجرومية إلى الأراجيز المطولة كالألفية وشروحها الكثيرة وحواشيها المتعددة.

باستثناء شرح التحفة السنية على الأجرومية لمحي الدين عبد الحميد، فقد خالف صاحبها الطريقة المعتمدة في شرح المتون، من حيث العرض، وقلل من الاستطرادات والحشو واكتفى بما هو دال، واتسم شرحه بالوضوح والألفة، بحيث يسهل على الطالب فهمه، كما أنه أكثر من الأمثلة والتمارين المتنوعة، وأتبع أغلب الدروس بأسئلة لتقويم مدى تحقيق الأهداف.

وعليه فإن التجديد الوحيد الذي تم إدخاله على شروح المتون السابقة، هو تجديد محي الدين عبد الحميد في كتابة التحفة السنية، وقد امتاز شرحه هذا بوضوح العبارة، وجودة العرض والترتيب، وكثرة الأسئلة والتمرينات وتنوعها؛ بحيث أدخل أنواعا عديدة من التمارين لا عهد للشروح النحوية بها.

- أكثر الأمثلة النحوية المتضمنة في شروح المتون غير تواصلية، بناء على أن أكثر من نصف الأمثلة المتضمنة في محتوى الإعراب والبناء هي كلمات تفتقر إلى السياق التواصلية؛ أي غير مرتبطة بالمواقف التواصلية العامة، مما يجعلها غير واقعية. خاصة إذا أضفنا إليها انعدام الأمثلة التي تنتمي إلى المواقف الآتية: (السكن، وقت الفراغ، في السوق، في المطعم، الخدمات، اللغة الأجنبية، الجو (المناخ)، المعالم الحضارية والثقافية)، فقد كانت نسبتها: (0٪)، وهذا ما يكاد يفقدها معيار الواقعية.

- ضرورة تجريد شروح المتون من بعض القضايا غير الدالة، كالتفسيرات الجزئية، والاختلافات الشكلية، المحشوة في المحتوى، والاكتفاء بما يخدم الأهداف التعليمية. وأيضا تجديد المفردات الأساسية التي تلبى حاجات الطلبة، وتجديد طريقة شرح المتون وعرضها، حتى يتعزز فيها معيار البساطة.

- ينبغي تدارك هذا الأمر من خلال إعداد شروح جديدة للمتون المعتمدة، أو وضع مراجع أخرى مساعدة تسد النقص الذي يوجد في الشروح القديمة.

5. قائمة المراجع:

1. بحرق اليميني، جمال الدين محمد بن عمر، (2006)، فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، ط01.
2. الحريري، أبو محمد القاسم بن علي، (1924)، شرح ملحمة الإعراب، مصر، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، (د ط).
3. عبد الرحمان الحاج صالح، (2007)، الجزائر، بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر (د ط).
4. عبد الرحمان الهاشمي، محسن علي عطية، (2014) تحليل مضمون المناهج المدرسية، عمان، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط02.
5. رشدي أحمد طعيمة، (1982) الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مكة المكرمة، معهد اللغة العربية، جامعة أم القرى، (د ط).
6. زهور شتوح، (2010، 2011)، تعليمية التمارين اللغوية في كتاب اللغة العربية للسنة الرابعة متوسط، دراسة وصفية تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر.
7. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، (2007) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تح: محمد إبراهيم البنا وآخرون، مكة المكرمة، السعودية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط01.
8. ابن عقيل، القاضي بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمان، (2014) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب: محمي الدين عبد الحميد، منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، بيروت، لبنان، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، ط01.
9. علي أبو المكارم، (1993) تعليم النحو العربي عرض وتحليل، القاهرة، دار الثقافة العربية، (د ط).
10. محمد كامل حسين، (1976) اللغة العربية المعاصرة، مصر، دار المعارف، (د ط).
11. محي الدين عبد الحميد، (1994) التحفة السنوية بشرح المقدمة الأجرومية، دمشق، مكتبة دار الفيحاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط01.
12. نورة خليفة آل ثاني، (2013-2014) النحو التعليمي وواقع تعليم اللغة العربية (مدارس قطر أنموذجا)، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر، قطر.

6. الحواشي :

- (1) ينظر: زهور شتوح، تعليمية التمارين اللغوية في كتاب اللغة العربية للسنة الرابعة متوسط، دراسة وصفية تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة، (2010، 2011)، ص07.
- (2) معنى ذلك أن يكون المحتوى وظيفيا يستجيب لمتطلبات الفئة المستهدفة بالتعليم، ويسهم في تمكينها من مواجهة المشكلات التي تواجهها في الحياة، والتكيف مع متطلبات البيئة الطبيعية والاجتماعية التي تعيش فيها. ينظر: ينظر: عبد الرحمان الهاشمي، محسن علي عطية: تحليل مضمون المناهج المدرسية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط02، 2014، ص274.

- (3) ينظر: نورة خليفة آل ثاني، النحو التعليمي وواقع تعليم اللغة العربية (مدارس قطر أنموذجا)، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر، رسالة ماجستير، 2013، 2014، ص 53-57.
- (4) ينظر: عبد الرحمان الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر، الجزائر، (د ط)، 2007، ص 206.
- (5) ينظر: عبد الرحمان الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص 208-2011.
- (6) ينظر: عبد الرحمان الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص 2012.
- (7) ينظر: رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، معهد اللغة العربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (د ط)، 1982، ص 08، 09.
- (8) ينظر: محي الدين عبد الحميد، التحفة السنوية بشرح المقدمة الأجرومية، مكتبة دار الفيحاء للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 1994.
- (9) ينظر: الحريري، أبو محمد القاسم بن علي، شرح ملححة الإعراب، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، (د ط)، 1924.
- (10) ابن عقيل، القاضي بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمان، شرح ابن عقيل على ألفية مالك، ومعه كتاب: محمي الدين عبد الحميد، منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، بيروت، لبنان، ط01، 2014.
- (11) ينظر: بحرق اليميني، جمال الدين محمد بن عمر، فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط01، 2006، ص 10.
- (12) ينظر: عبد الرحمان الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص 185-189.
- (13) ينظر: بحرق اليميني، فتح الأقفال وحل الإشكال، ص 11-72.
- (14) يستعمل هذا الفعل بهذا المعنى عند أهل بلدية السبت وضواحيها بدائرة عزابة ولاية سكيكدة، الجزائر، فحينما يقصد أحدهم مكان جلب الماء كالبئر أو الحنفية لرفعه في الأوعية المخصصة لذلك، يقول - مثلا - لمن سأله عن وجهته وماذا يريد أن يفعل؟ رايح نزقي.
- (15) يستعمل هذا الفعل عندنا في منطقة غرب ولاية سكيكدة، ولكن بإبدال السين شيئا، مع تشديد التاء، يقولون: شَقْرْتُ، أي غيرت لونه من حالته الأصلية إلى الحمرة.
- (16) ينظر: نورة خليفة آل ثاني، النحو التعليمي وواقع تعليم اللغة العربية، ص 54.
- (17) ينظر: علي أبو المكارم، تعليم النحو العربي عرض وتحليل، دار الثقافة العربية، القاهرة، (د ط)، 1993، ص 56.
- (18) ينظر: محي الدين عبد الحميد، التحفة السنوية بشرح المقدمة الأجرومية، ص 87-90.
- (19) ينظر: الحريري، أبو محمد القاسم بن علي، شرح ملححة الإعراب، ص 75-83.
- (20) ينظر: محمد كامل حسين، اللغة العربية المعاصرة، دار المعارف مصر، (د ط)، 1976، ص 56.
- (21) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تح: محمد إبراهيم البنا وآخرون، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى مكلة المكرمة، السعودية، ط01، 2007، ج09، ص 485.
- (22) ينظر: الحريري، شرح ملححة الإعراب، ص 13، 14.
- (23) الحريري، شرح ملححة الإعراب، ص 14، 18، 20، 21.
- (24) الحريري، الملححة، ص 31.

تطوير مهارة الكتابة الأكاديمية

- بحث في الخصائص والأدوات -

*Developing Academic Writing Skills
- Search in Features and Tools -*

د/ أحمد ذيب*

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة (الجزائر)

Ahmed25dib@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/03 تاريخ القبول: 2021/09/23 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص:

بالرغم من بلوغ الطلاب مرحلة الدراسات العليا إلا أنَّ مشكلة التعبير التخصصي تظلُّ العائق الذي يهتجسون به، ولربما يستحضر الباحث في ذهنه كثيرًا من المعاني والأفكار، لكن - وبسبب ضعف مهارة التعبير - تظلُّ أفكاره حبيسة الخيال لا تبرحه.

وتهدف هذه الدراسة إلى التعريف بمهارة الكتابة الأكاديمية، وتجليه خصائصها المنهجية وموضوعاتها الفنية، مع الإرشاد إلى أهم السبل المساعدة على تقويتها وترقيتها.

الكلمات المفتاحية:

تجويد؛ ترقية؛ الكتابة الأكاديمية؛ البحث العلمي.

Abstract :

Although students reach post- graduate studies, the problem of specialized expression remains the obstacle they are experiencing. The researcher may evoke in his mind a lot of meanings and ideas, but - because of the poor skill of expression - his ideas remain trapped in the imagination.

This study aims at introducing the academic writing skill, identify its methodological and scientific characteristics, and guide students to the best ways ameliorate it.

Keywords:

Academic writing ; Scientific Research ; Research Methods ; Mastery.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إنَّ الكتابة من أشرف الصنائع وأعلاها درجة؛ فهي وعاءُ الفكر، وزينةُ المعنى، وترجمانُ العلم، بها تتأدَّى العلوم والأفكار؛ ومن خلالها تَتَكشَّفُ الآراء والأنظار.

ومن الأمر الطبيعي الذي لا بدَّ منه، ولا وَعَى عنه أن يكون لكلِّ باحث حصيلة لغوية كافية تُمَكِّنُه من ترجمة أفكاره والتعبير عن رؤاه. وكلِّما زادت سَهْمَتُه من هذه الحصيلة كُلِّما لَانَتْ له الكتابة وَتَهَيَّأتْ له أعطافُها.

وربما يستحضر الباحث في ذهنه كثيرًا من المعاني والأفكار، لكن - وبسبب قصور التعبير - تظلُّ أفكاره حبيسة الخيال لا تبرحه.

ومن هنا تجيء هذه الدراسة للتعريف بالكتابة الأكاديمية، وتجليه خصائصها المنهجية ومُواضَعَاتِهَا الفنية، مع الإرشاد إلى أهم السبل المساعدة على تقويتها وترقيتها.

✓ فما حقيقة الكتابة الأكاديمية؟

✓ وما هو موقعها في البحث العلمي؟

✓ وما هي أهم خصائصها المعرفية والمنهجية؟

2- حقيقة الكتابة الأكاديمية

عبارة « الكتابة الأكاديمية » هي تركيب نعني يتألَّف من كلمتي « الكتابة » وهي المنعوت، أي: الموصوف. أمَّا نعته فهو « الأكاديمية » وهي صفته التي تعلَّقت به، فتميَّز بها عن غيره.

وكي يتضح مدلول المركَّب جملةً لا بدَّ من توضيح مدلول كل لفظ من ألفاظه على حدِّته.

1-1- الكتابة:

تذهب كافة المصادر اللغوية إلى تفسير الكتابة بالجمع والضم، أي: جمع شيء إلى شيء، ومنه: الكتيبة؛ لِاجْتِمَاعِ الْعُسْكَرِ وَأَنْضِمَامِ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ، وَكُلُّ شَيْءٍ ضَمَمْتَ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ فَقَدْ كَتَبْتَهُ⁽¹⁾.

وأما في الاصطلاح، فقد عرَّفَهَا ابن خلدون بأنها « رسوم وأشكال حرفية على الكلمات المسموعة الدالَّة على ما في النَّفْسِ »⁽²⁾.

1-2- الأكاديمية:

الأكاديمية: تعود هذه التسمية (akademeia) إلى اسم البستان الذي أسَّس فيه أفلاطون مدرسته الفلسفية، وقد كانت عبارة عن محمية (حرم) مقدس يقع على أحد أبواب أثينا الملقب بـ (أكاديموس).

وفي الراهن ترمز الأكاديمية (academia) إلى مؤسسات التعليم العالي (الجامعات) التي تلتزم نماذج إرشادية متفق عليها بين المتخصِّصين (الجماعة العلمية).

وبناءً على ما سبق من بيانات لغوية واصطلاحية لمفردتي « الكتابة » و« الأكاديمية » يمكن القول: إنَّ المقصود بـ « الكتابة الأكاديمية » في هذه الدراسة:

هي تعبير مخصوص عن أفكار مخصوصة بطريقة مخصوصة
 - قولنا (تعبير مخصوص): هو قَيْدٌ أَوَّلٌ يُحَدِّدُ طبيعة هذا التعبير، فالكتابة الأكاديمية هي نسق لغوي خاص له أدواته وألفاظه وتراكيبه وخصائصه.
 وبهذا القيد يُحترز عن الكتابة الأدبية، وكذا المكاتبات الرسمية كالتوثيق والتقارير..
 - وقولنا: (عن أفكار مخصوصة) قَيْدٌ ثانٍ يفيد طبيعة النصوص المكتوبة، فهي عبارة عن عرض للمعلومات العلمية المتخصصة.
 - وقولنا: (بطريقة مخصوصة) قَيْدٌ ثالثٌ لإفادة شروط الكتابة الأكاديمية ومتطلباتها، فهي عملٌ لفظيٌّ محكومٌ بقواعد فنية معينة.
 وطوعاً لذلك يمكن اقتراح تعريف آخر للكتابة الأكاديمية، فيقال: هي مهارة لغوية يُعبر بها الباحث عن أفكاره ونتائج قريحته.

2- أهمية الكتابة الأكاديمية ومدّيات الحاجة إليها:

للكتابة العلمية فوائد جمة، يمكن إيجازها في المستويات الآتية:

1-2- المستوى الفكري:

للتعبير العلمي يدٌ فاعلةٌ في ترقية القدرات العقلية وتنميتها؛ فالباحث حينما يجهد في تخيير التعابير الجيدة، فإنه بذلك يروّض فكره ويمرّنه على حسن المحاولة والاجتهاد.

(Write every day as writing is agenerative process and putting pen to paper helps you to think more clearly)

بل إنَّ الاقتدار اللغوي هو أحد العلائم التي يُستدل بها على ذكاء الباحث وفطنته. يقول باوند - عميد هارفارد-: « الرجل الذي لا تبلغ غرائزه اللغوية النضج لا يمكن أن يفكر تفكيراً متقناً، أو يصل إلى نتائج دقيقة»⁽³⁾، وقریباً منه قول لويس تيرمان: «إنَّ الاختبار اللغوي له قيمة أعظم من أيّ اختبار آخر للذكاء»⁽⁴⁾. ويرى المستشار النفسي أحمد فخري أنَّ المرء حينما يعزم على كتابة أمر ما، فإنه يُطلق مجموعة من الخلايا في الفص الصدغي للدماغ المعروف كنظام تفعيل شبكي، ونتيجة لذلك يقوم العقل بتكثيف كمية التركيز على المعلومات التي يكتبها المرء، ومن ثم تزداد قدرة الحفظ وعمل الذاكرة بشكل أفضل وتركيز أعلى⁽⁵⁾.

ففي كل تخصص تبث الكتابة الأكاديمية على ممارسة التفكير النقدي وتذكية المحاورات العلمية.

(In every discipline, writing helps us learn to think critically about our own ideas and the ideas of others

to become a good academic reader you must approach the text as something that needs a response from you)

2-2- المستوى المعرفي:

فالكتابة العلمية هي أفضل وسيلة لتوثيق الأفكار وتخليدها، فلولا الكتب المدونة « لبطل أكثر العلم،

ولغلب سلطان النسيان سلطان الذكر، ولما كان للناس مفرع إلى موضع استذكار. ولو تَمَّ ذلك لحرّمتنا أكثر النفع»⁽⁶⁾.

2-3- المستوى النفسي :

للكتابة العلمية أهمية نفسية تتمثل في اكتساب الجرأة على التعبير، وتعزيز الثقة بالنفس، وتقدير الذات. فمن أجلى مظاهر الشخصية القويّة: القدرة على التعبير عن المشاعر الكامنة، فمن توفّق في التعبير عن أفكاره بطريقة علمية كان ذلك أدعى لتحفيز النفس وتقوية الثقة بها.

كما أنّ للكتابة دور فاعل في التخفيف من الكآبة والأحزان، وقد أفادت دراسة أجراها الباحثان «كارين بايكي» و«كاي ويلهيلك» في الولايات المتحدة أنّ الكتابة التعبيرية تنفع بشكل كبير في أوقات الضغط والتوتر والحزن والغضب، كما أنّ دمج الكتابة التعبيرية في الخطة العلاجية يعطي مفعولاً يُضاهي المفعول الذي يعطيه الدواء، ويحسن من الصحة الجسدية ويحمي من الأزمات القلبية⁽⁷⁾.

3- خصائص الكتابة الأكاديمية (Guidelines on Academic Writing):

سبق البيان أنّ اللغة الأكاديمية هي لغة مخصوصة، تتسم بجملة من الخصائص المميّزة، وهي كالآتي:

3-1- الأمانة العلمية (academic integrity):

من أكد شروط الكتابة الأكاديمية أصالة التعبير، فلا يصحّ أن تكون عبارات البحث مسترقة ولا مختلصة ولا مغتصبة.

فمن النواقض الكبرى في البحث العلمي أن يعتمد الباحث إلى انتحال عبارات الناس ليُوهم القراء أنها من نتاج قريحته.

ولا يذهب عنّا أنّ الباحث إذا بدأ مسيرته العلمية بالانتحال والانتكال على الغير أَلَفَ ذلك وضرّ به، حتى يصير له عادة فلا ينشط له سَعْيٌ، ولا يَتَمُّ له اجتهادٌ.

3-2- المسؤولية والالتزام (The Responsibility):

إنّ الكاتب مسؤول عن النصّ الذي يكتبه، ومُحَاسَبٌ على كل ما تخطّه يمينه. وإحساسه بالمسؤولية يدعوه إلى التحلّي بالجدية في مختلف مراحل البحث: القراءة، والنقل والتحليل، والتوثيق والاستنتاج..

فالباحث الأكاديمي لا يضع كلماته هكذا ارتجالاً يملئها عفوّ الخاطر، وإنما يحسب لكلّ كلمة حسابها، فما من كلمة توضع في البحث إلا وهي تعبر - في الأصل - عن معنى دقيق.

3-3- العقلانية:

تقوم الكتابة العلمية على المنطق العقلاني وإثبات الحجة وتقديم البراهين والإقناع، فلا مجال فيها للمبالغات والغموض⁽⁸⁾.

فالنبرة الهادئة - بحسب مارك توين - هي لغة تجعل الأعمى يقرأ، والأطرش يسمع⁽⁹⁾. ومن أهم مظاهر التعقل في الكتابة الأكاديمية أن تكون مكتوبة بلغة حذرة مُتَيْقِظَةً، تتحامي - قدر المستطاع - عن القطع والإدعاء فيما لا يقبل القطع ولا التأكيد.

3-4- الحضور والتفاعل (Interaction):

سبق البيان أنّ العقلانية هي إحدى شروط الكتابة الأكاديمية، لكن لا يعني ذلك أن يضع الباحث عباراته في قوالب ناضبة؛ مجردة من الحماس الذي يُغذّي عملية الاتصال مع القراء. فالعاطفة والانفعال بالنسبة للكاتب كالخميرة بالنسبة إلى الخبير، لا أهمية لأحدهما دون الآخر، فالكتابة من دون عواطف، أو من دون إنفعال، هي كتابة للنسيان⁽¹⁰⁾. ومن العلامات المؤكدة لحضور الكاتب تبنيه أسلوب الحوار مع القارئ الافتراضي، فالمكاتبة تنوب عن المحاوراة المباشرة، فالباحث ليس مراسل أخبار، ولا مصوّر فوتوغرافي، وإنما هو محاور ذكيّ العقل، نشيط الذهن.

وتسير المحاوراة هنا وفق طريق ثنائيّ المسلك يجمع بين:

○ محاوراة المؤلفين الذين اقتبس الكاتب عنهم.

○ محاوراة القارئيين المُفترَضين.

فالحوار يقوِّي الأطروحة ويبعث على الثقة بموادها، ومن تأمل كتابات المتقدمين وجدهم يكثرون من أسلوب الفنتلة (فإن قيل كذا قلنا كذا)، وهو عبارة عن حوار افتراضي يستحضر من خلاله المؤلف حجة الخصم ثم يجيب عنها.

3-5- حسن التنظيم (Good Organization):

من أهم ما يُميّز الكتابة الأكاديمية دقّة التَّنظيم وضبط التَّقسيم، فهي كتابة منظّمة تُراعي متطلّبات التعبير العلمي، من مُقدّمة وعرض وخاتمة، كما تلتزم الأنظمة الفنتية، كنظام ترقيم، ونظام التوثيق، ونظام الفهارس. وهي بذلك تختلف عن الكتابة الحرّة التي تقنع بنسج توليفات مرسلّة لا يضبطها ضابط، أين تزاحم فيها النكات والمُلمح الفوائد العلمية والأفكار الوازنة.

3-6- التخصّص (Specialization):

من الواضح أنّ لكلّ علم لغته الوظيفية الخاصة به، تُعبّر عن مسأله وقضاياها بطريقة تتساق مع طبيعته ووظيفته، وتميّزه عن سائر العلوم لفظاً ودلالةً وتركيباً.

وقد أشار الرازي (ت606هـ) إلى الاختلاف بين المصطلحات النحوية والأصولية من حيث مدلولاتها بقوله: « إذا قلنا في النحو فعل وفاعل، فلا نريد به ما يذكره علماء الأصول »⁽¹¹⁾.

ويقول الجرجاني: « إنّ الحقّ والباطل يُستعملان في المعتقدات، لا في المُجتهّدات التي تحتكم إلى الصواب والخطأ »⁽¹²⁾.

فالمناطقة - مثلاً - شكّلوا لغتهم النّظرية وأبعدوها عن الدّوال والمفاهيم النّحوية، حتى أصبحت نفس الوحدة المصطلحية تستعمل في المنطق بمعنى، وفي الصناعة النحوية بمعنى مغاير، فما يُسمّيه سيويه « الكلم » يُسمّيه الفارابي « الألفاظ الدالة »، وما يُسمّيه سيويه « الأفعال » يُسمّيه الفارابي « الكلم » وهكذا.. ومن لطيف ما يُذكر في هذا السياق: ما نقله ابن خلدون عن أبي القاسم بن رضوان كاتب بالدولة

المريّنة أنه أنشد مطلع قصيدة ابن النحوي دون أن ينسبها:
لم أدر حين وقفتُ بالأطلالِ ... ما الفرقُ بين جديدها والبالِي
فقال له أبو العباس بن شعيب على البديهة: هذا شعر فقيه، فقال له: ومن أين لك ذلك، فقال: من قوله
ما الفرق؟ هي من عبارات الفقهاء وليست من أساليب كلام العرب⁽¹³⁾.

7-3- الوضوح (Clarity):

إنَّ العبرة في لغة البحث العلمي أن تكون واضحة مفهومة بذاتها، يتلقاها القارئ في رضا وارتياح؛ فكلّ
من وضع من البشر كتاباً فإنّما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح كما يقول الزركشي (794هـ)⁽¹⁴⁾.
وقد جعل ابن جماعة (ت733هـ) تحري إيضاح العبارة أحد الأركان التي يصحّ يقوم عليها التصنيف⁽¹⁵⁾.

8-3- السّلامة من الأخطاء اللغوية:

من أخطر ما يشنأ الكتابة الأكاديمية ويُضعف الثقة بها ما يرتكبه الكاتب من أخطاء لغوية ونحوية
وصرفية.

إنَّ اللّغة العلمية تتطلب الاستخدام الصّحيح للألفاظ والمفردات، والبناء الصحيح لل فقرات، وتوخي
الربط المنطقي بين مختلف الجملة والعبارات، واحترام أدوات الربط والترقيم والرموز..
وليس ينبغي من ذلك سوى إدامة النّظر في كتب النحويين والاستهداء بقواعدهم ومقرراتهم.

9-3- الموضوعية (Objectivity):

الموضوعية: مصدر صناعي من موضوع، وتعني: التعامل مع الموضوعات العلمية كما هي في واقع
الأمر.

فهي بذلك تشمل:

- تجريد الأفكار والأحكام من النّزعات الشخصية.
- التّفصّي عن الأحكام المسبقة والتعصّب للأفكار والأشخاص.
- خلوها من النمطيات والمسلّمات والتعميمات.
- تغليب المعارف (الاهتمام بالأفكار والمعومات) على حساب المواقف.
- التحلّي بعفة القلم والبعد عن المهورات والشّائم، وفرض الآراء بالقوّة.

10-3- الوحدة والتماسك (Cohesion):

وتعني أن تكون جمل النّص وفقراته مترابطة متلاحمة الأجزاء ضمن نسق منطقي يأخذ بعضه برقاب
بعض ليدعم الفكرة الرئيسيّة ويُقوّي الثقة بها. فلا ينتقل من فقرة إلى أخرى إلا بعد التّحقّق من وجود
مناسبة بينهما، فيأتي « الكلام متحدّراً كتنحدر الماء المنسجم، سهولة سبك وعذوبة ألفاظ، حتى يكون
للجملة من المنشور والبيت من الموزون وقع في النفوس وتأثير في القلوب ما ليس لغيره »⁽¹⁶⁾.



4- وسائل تنمية ملكة الكتابة العلمية:

الكتابة صناعة، وهي محوطة إلى أسباب كثيرة، وأدوات جمة، نذكر منها:

4-1- تحقيق الكفاية من علوم اللغة العربية:

من تصدى لعمل التأليف يجب أن يكون ريثاً من علوم اللغة العربية نحواً وصرفاً وبلاغةً. والمقصود بالنحو: القواعد العامة التي تتعلق بتركيب الجملة، وضبط مفرداتها، وموقع كل مفردة في سياقها.

وأما الصرف: فهو يبحث في بناء الكلمة المفردة ومشتقاتها وأصولها، وما اعترها من تغيير أو تبديل، من حيث الزيادة على حروفها الأصلية، أو الإعلال والإبدال والحذف. أما البلاغة فتبحث في وسائل تجويد المعنى واللفظ وفنون التعبير الخيالي والمباشر، واختيار الكلمات والأساليب المناسبة للموضوع⁽¹⁷⁾.

4-2- مخالطة النصوص القرآنية:

من أظهر المعاون على إعلاء التعبير وتجويد الأسلوب إدامة النظر في آي القرآن الكريم، فهي مصدر الفصاحة، ومنهل البلاغة.

فقلماً تجد أدبياً بلغ بأدبه المراتب إلا وقد نهل من منابع القرآن حتى روي، واثمّاح من معينه الصافي حتى تضلع، وقد ذكروا أن الفرزدق قيد نفسه وآلى أن لا يحلّ قيده سنة حتى يحفظ القرآن الكريم⁽¹⁸⁾. ويكشف ابن خلدون عن سرّ تفوق الإسلاميين على الجاهليين في خطبهم ومحاوراتهم فيري أنه يعود إلى مدارستهم للطبقة العالية من القرآن الكريم والحديث الشريف، فقد روض الكلام ملكاتهم وسما بها⁽¹⁹⁾.

وإذا كان القرآن الكريم قد شغل أذهان وقلوب العالمين وظلّ منبعًا ثريًا للفكر والمعرفة في عطاء متواصل لا ينضب له معين عبر العصور، فإنه بقي ملهمًا للقرائح وشاحدًا للعقول، ومعلمًا للبلاغة وفنّ القول⁽²⁰⁾.

3-4- مطالعة كتب الأدباء:

من الطرق المعينة على تجويد ملكة الكتابة العلمية: مطالعة كتب الأدباء الملهمين، ومحاولة تقليدهم ولو على التدرّج حتى يستقيم للمطالع منهجًا خاصًا في الكتابة.

وقد كان من وصية البشير الإبراهيمي لطلّبه « ونصيحتنا إلى هؤلاء وإلى ناشئتنا الكاتبة أن ينظروا لأنفسهم وأن يعتمدوا عليها، وأن يُدمنوا القراءة لأنّار فحول الكتاب من قداماء ومحدثين، وأن يحملوا أقلامهم على احتذائها بالتدرّج...»⁽²¹⁾.

ومن الكتب المفيدة في ذلك: كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع، وكتب الجاحظ (البيان والتبيين والحيوان)، وكتب ابن قتيبة (عيون الأخبار وأدب الكاتب)، وكتاب الكامل لابن المبرد، وكتب أبي العباس ثعب (الفصيح، قواعد الشعر، معاني القرآن، المجالس)، وكتاب الأغاني للأصبهاني، وكتاب الآمالي للقالبي، وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه، وشرح ديوان المتنبي للبرقوقي.

فإذا قضى الطالب نهتمه من مُدَوَّنات الأقدمين مضى إلى كتب الأدباء المعاصرين، كالبشير الإبراهيمي، والرافعي، ومصطفى المنفلوطي، وجبران خليل جبران. وعلي الطنطاوي، ومحمود شاعر، وأحمد أمين.

4-4- القراءة في المعاجم اللغوية:

تعتبر المعاجم رافدًا مهمًا من روافد تنمية الحصيلة اللغوية واكتساب ألفاظ جديدة؛ فهي مادة اللّغة العربية وذخيرتها.

وتكون قراءة المعاجم بالتدرّج، يبدأ الطالب بمعجم مختصر كمختار الصحاح، يُكثر من مطالعته والنظر فيه، فإذا ما قرّ في ذهنه انتقل إلى معجم موسّع - وليكن لسان العرب لابن منظور - يتخذه وردًا يتابه مرة بعد أخرى.

ويذكر الطناحي في ترجمة أبي فهر محمود شاعر أنه قرأ « لسان العرب » كلّها، و« الأغاني » كلّها، وهو طالب بالثانوي⁽²²⁾.

5-4- حفظ الأساليب:

إنّ الاستفادة من المصادر السابقة تتوقف على عنصر الحفظ، فهو من ضرورات الملكة اللغوية ولوازمها.

ومن فوائد الحفظ التي يطول بها باع الطالب: أنّه يُقرّب العبارات إلى الاستعمال حتى تصير من قلمه على طرف الثّمَام.

كما أنّ الحفظ يعين على تفهّم عبارات العلماء وتبصّر مواقع استعمالها في التراكيب، وقد ذكر أبو علي الفارسي أنّ شيخه أبا بكر ابن السراج قال لهم: « إذا لم تفهموا كلامي فاحفظوه؛ فإنكم إذا حفظتموه فهتموه »⁽²³⁾.

والذي يُراجع تراجم العديد من الأدباء والشعراء يجد أنهم استظهروا عشرات الآلاف من أبيات الشعر الجيدة حتى إذا تهيأوا للكتابة والنظم عملوا على نسيانها والتخلّص من سلطانها، بعد أن استقامت لغتهم واستوت قرائحهم⁽²⁴⁾.

إذا تمهّد هذا، فإنّ الطريقة المقترحة هي: أن يعمد الطالب إلى كاتب من الأدباء، فيجمع نتاجه الأدبي في صعيد واحد، ثم يقرأه كلّ تباعاً، ولا يتنقل خلال ذلك لكاتب آخر، ثم يعمد بعد ذلك إلى موضوع يُشبه تلك الموضوعات التي تناولها ذلك الكاتب، فيحاكيه فيها وينسخ على منوالها⁽²⁵⁾.
لكن تجدر الإشارة إلى أنّ حفظ تلك الأساليب هي مرحلة مؤقتة يجب أن تُستتبع بمرحلة الإنشاء والابتكار؛ لأنّ استمرار الحفظ يفضي - مع مرور الوقت - إلى استحكام التقليد وإضعاف القدرة على المِران والابتكار.

4-6- قراءة الكتب المتخصّصة في فن الكتابة:

مثل صبح الأعشى للقلقشندي، والبيان والتبيين للجاحظ، والمثل السائر لابن الأثير، وريحانة الكتاب لابن الخطيب..

4-7- التشبع بالثقافة العصرية الجادة:

على الرغم من أننا في عصر التخصص إلا أنه لا بد للكاتب من الإلمام بشيء من العلوم العصرية والإفادة من مكتسباتها المعرفية والمنهجية.

يقول ابن الأثير: «إنّ صاحب هذه الصناعة يحتاج إلى التشبث بكل فن من الفنون حتى إنه يحتاج إلى معرفة ما تقوله النادبة بين النساء والماشطة عند جلوة العروس»⁽²⁶⁾.

4-8- تكوين قاعدة فكرية خاصة بالموضوع الذي يراد الكتابة فيه:

أشار الأستاذ محمد الشنطي إلى أنّ الاطلاع على المصادر الأساسية للموضوع ومراجعته أمراً بالغ الأهمية قبل الشروع بالكتابة؛ وذلك لإرساء قاعدة مرجعية ينطلق منها الكاتب، ولا بد أن يلتزم الأمانة في النقل والإشارة إلى المصادر.

ويستحسن أن تُصاغ الأفكار المنقولة بأسلوب الكاتب كي تبرز شخصيته الذاتية؛ لأنّ إعادة الصياغة تضيف على الفكرة رونقاً خاصاً وتضيف إليها ظلالاً جديدة⁽²⁷⁾.

4-9- الممارسة والتطبيق:

سبق التنبيه إلى ضرورة الحفظ في ترسيخ الأساليب وتثبيتها في الذهن، إلا أنّ حافظة الطالب مهما اتسعت فإنها لا تقوى على الاحتفاظ بتلك الأساليب لأمد طويل.

وإنّ الذي يضمن قرارها في الذهن هو كثرة الاستعمال والتوظيف لتلك العبارات المحفوظة، يقول أحمد المعتوق: «إنّ ممارسة الكتابة فيها إنعاش وإنماء للمخزون اللغوي، فالقارئ يحتاج إلى تفسير ما يمر به من عبارات وألفاظ، إضافة إلى أنّ صور العبارات والألفاظ التي يراها القارئ تعمل أحياناً كحوافز ومؤثرات تساعد على انتشال ما قد ركد وترسب من مدلولاتها ومعانيها في قاع الذاكرة»⁽²⁸⁾.

5- دليل إرشادي لإجادة الكتابة الأكاديمية:

الكتابة الأكاديمية فنُّ مُنظَّم محكوم بقواعد وأصول، منها ما يرتبط بتنظيم العمل الكتابي (كتابة المقدمة، والمضمون الفكري، والخاتمة)، ومنها ما يرتبط بكتابة الفقرة، ومنها ما يتصل بآليات الكتابة: (إملاء - نحو - ترقيم)، ومنها ما يتصل بقواعد استخدام أدوات الربط بين الجمل وال فقرات. وبالإمكان تلخيص أهم الخطوات الإجرائية في النقاط الآتية:

التفكير المسبق في موضوع الفقرة والتخمين في طريقة عرضها:

1

do an initial analysis of the subject

يقول أبو الهلال العسكري: « إذا أردت أن تصنع كلامًا فأخطر معانيه ببالك، وتنوِّق له كرائم اللفظ، واجعلها على ذكر منك؛ ليقرب عليك تناولها، ولا يتعبك تطليها »⁽²⁹⁾.
وإِراعى في هذه المرحلة استحضار عاملين أساسيين، هما:

- السياق (Context)
- والاتجاه (Direction)

تسجيلها على شكل جمل موجزة (رؤوس أقلام)

2

بعد أن ترسم الأفكار الأساسية في ذهن الكاتب يحرص على تسجيلها على شكل جمل موجزة (رؤوس أقلام)

structuring your writing clearly

Make a note of the structure of the text you want to write – and list its main headings.

ولا يحسن بالباحت في هذه المرحلة أن يهتجس بتحسين العبارات وتزيين الألفاظ (الديكور)؛ وإنما يُرجئه إلى المرحلة النهائية.

Do not aim for perfection on the first draft. Let it flow, and then come back to polish it

وإِراعى في ذلك تحديد المصطلحات والاتجاهات الأساسية في الفقرة المراد كتابتها.

identify the key terms and directions

تُوضع كل فكرة جزئية على شكل فقرة:

3

تُوضع كل فكرة جزئية على شكل فقرة، ويسأل الباحث نفسه عند الفراغ من كتابة الفقرة: ما هي الفكرة الأساسية التي تحدتُ عنها في الفقرة؟ وهل هي واضحة؟
ومما يساعده في ذلك محاولة وضع عنوان افتراضي لكل فقرة كما هو صنيع المشتغلين على تحقيق المخطوطات.

اتصال موضوع الفقرة بموضوع البحث:

يجب أن يكون موضوع الفقرة متصلاً بالموضوع الأساسي للكتاب (إما تفريراً أو تدليلاً، أو توضيحاً ، أو تقسيماً، أو تأصيلاً، أو تمثيلاً...)، فإذا ما نَدَّ عن ذلك كان استطراداً وتطويلاً.

مراعاة البناء السليم للفقرة:

يُراعى البناء السليم للفقرة (paragraph structure)، فالفقرة تتألف من مجموعة من الجمل المترابطة في المعنى، تحمل أفكاراً جزئية في سياق فكرة أشمل، وتحمل الفقرة جملة تمهيدية (مفتتح)، وجمل رئيسية وجملة ختامية، يهدف جميعها إلى تطوير حجتك:

ويُراعى في صياغة الفقرة التوجيهات الآتية:

○ ترك المسافة البادئة "indented" (05 مسافات) بغرض التمييز.

○ إظهار الفكرة الرئيسية في الجملة الأولى من الفقرة (main point of sentence)، أو الثانية على الأكثر، فتكون الأولى كالمهاد لها، ولا يحسن تأخيرها إلى آخر الفقرة، ومعلوم أن الجزء المتقدم من الجملة يكون هو المقصود بلفت الانتباه⁽³⁰⁾.

○ الجملة مركب إسنادي أفاد فائدة معينة، وهي تتكوّن من مسند (الخبر/ فعل)، ومسند إليه (المبتدأ / الفاعل) وما زاد عن ذلك فهو فضلة⁽³¹⁾، ولذا يفضل اعتماد النمط المتسلسل في بناء الفقرة، والذي يُقدّم فيه الكاتب المسند إليه، ثم يخبر عنه بسلسلة من الجمل، كأن تقول مع الجصاص في بيان معنى النسخ: « ليس كل ما يبين به مدة الحكم يكون نسخاً ولا في (معنى النسخ)؛ لأنه إذا قيل: صم سائر الأيام إلا يوم الفطر لم يكن نسخاً ولا في (معنى النسخ)، لأنّ النسخ وما في معناه له شريطة متى عدت زال المعنى، وهو أن يكون في التقدير بقاء الحكم فيرد بعده ما يبين آخر مدته. فأما ما كان معلوماً مع ورود الأمر أنه غير لازم في وقت إما بسمع أو بعقل فليس ذلك في معنى النسخ في شيء⁽³²⁾».

فمعنى النسخ هو الركن الأساسي (المسند إليه) جاء الإخبار عنه في نمط متسلسل من الجمل الموضحة. وقد يستخدم الكاتب النمط المتصاعد، أين يُقدّم أحد متممات الجملة (كالظرف والجار والمجرور)، ليستبقي أساسها إلى النهاية، ومثاله قول الإبراهيمي:

« ففي الوقت الذي كان فيه جمال الدين الأفغاني يضع أساس الوطنية الإسلامية على صخرة الإسلام الصحيح، ويهيب بالمسلمين أن ينفذوا أيديهم من ملوكهم ورؤسائهم وفقهائهم، لأنهم أصل بلائهم وشقائهم، وفي الوقت الذي كان محمد عبده يطيل ذلك البناء ويعليه كان مصطفى كامل - على إخلاصه لدينه ووطنه - يوجه الأمة المصرية إلى مقام الخلافة العظمى المتداعي⁽³³⁾».

فالتصاعد هنا يأتي من تأخير الفكرة واستبطائها إلى النهاية، فلا تقف على حقيقة في الجملة الأخيرة.

○ يجب أن يكون الغرض الأساسي من توالي الجملة داخل الفقرة هو تطوير الفكرة وتنميتها، وليست مجرد تراكم إنشائي (إضافات كمية)⁽³⁴⁾.

○ ينتقل الباحث في الفقرة من العام إلى الخاص إذا كان منهج البحث استدلالياً، حيث يُقرّر القاعدة ثم يشرح في سرد الشواهد والأدلة. بينما ينتقل من الخاص إلى العام إذا اختار لبحثه المنهج الاستقرائي⁽³⁵⁾.

○ الفقرة هي مجموعة من الجمل المترابطة تعالج فكرة ما بطريقة تفصيلية، وشرطها أن تكون متناسقة مع

مثيلاتها من حيث الطول والقصر.

○ التحامي - قدر الإمكان- عن الاقتباسات المباشرة (الحرفية) فلا تقل: قال المؤلف، ودكر المؤلف، ويرى المؤلف، وإنما حاول إدماج الكلام المنقول داخل فقرات من صياغته؛ ليخف كلامك ولا يتقل على القارئ.
using your own words to put forward the meaning of the original text. In a paraphrase you do not directly.

○ التقليل - قدر الإمكان- مما يمكن تسميته بـ « المُثَقَّلَاتِ اللفظية» نحو: الجمل الطويلة، والجمل الاعترافية، وأدوات الربط، والضمائر، والمحسنات اللفظية.

○ يُفَضَّلُ أن تكون المسافة بين المبتدأ والخبر- وكذا بين الفاعل والفعل - قصيرة بقدر الإمكان.

○ يُفَضَّلُ التقليل من ضمائر المتكلم (جمعاً ومفرداً)، والاستعاضة عنها ببناء الفعل للمجهول، أو بإيراد الفعل في حالة المصدر، مثل: يمكن، الملاحظ، يلاحظ، وهذا ما يقابل كلمة (ON) المستعملة في الفرنسية.

○ ينصح باجتنااب اللغة الإحصائية (أغلب، معظم، أكثر) فلا يصح إطلاقها دون إجراء عمليات إحصائية دقيقة.

○ يُفَضَّلُ تجنّب المصطلحات الأجنبية إلا للحاجة؛ فهي ليست دليلاً على الاقتدار وسعة الاطلاع.

○ يُفَضَّلُ أن لا يتعدى حجم الفقرة ربع الصفحة (ما بين 200 إلى 400 كلمة).

”normal” paragraph is going to be somewhere between 200 and 400 words long

تحسين المطلع (المفتتح) الذي تبدأ به الفقرة:

- تحسين المطلع (المفتتح) الذي تبدأ به الفقرة؛ ويكون بحسب علاقة الفقرة بما قبلها، مراعاة للتسلسل والتتابع، وليعتبر الطالب بالعبارات الآتية:

○ عبارات التأسيس: وبناء على ذلك، تأسيساً على ذلك.

○ عبارات الاستنتاج، ولهذا، ولذلك، نتيجة لذلك، طوعاً لذلك، وبترشح من ذلك..

○ عبارات التلخيص: (تستخدم في نهاية المباحث والفصول)، وخالص القول، وإجمال القول، مجمل القول..

○ عبارات الإضافة والاستطراد والتفريع: يضاف إلى ذلك، تكملة لما سلف، واستطراداً نقول، ومما ينخرط في هذا..

○ عبارات الاستدراك والاعتراض: بالرغم من ذلك، مهما يكن من أمر..

○ عبارات الاستفهام، والسؤال الذي نطرحه هاهنا، هنا يبرز سؤال مؤداه..

○ عبارات التحقيق والاختيار: والمرضى، والمختار، وتحقيق القول.

○ عبارات التنبيه: ويجدر التنبيه، ويلاحظ، تجدر الإشارة، ومما لا يجدر إغفاله..

مناسبة المفردة لجاراتها:

الحرص على أن يكون معنى المفردة ملائمة لجاراتها مؤانسة لأخواتها، متفقة متناسبة مع بعضها البعض.

المراوحة بين فترات الكتابة تنشيطاً للذهن:

8

يُنصح بالمراوحة بين فترات الكتابة تنشيطاً للذهن وجماماً للنفس؛ لأنَّ القلم حَزُونٌ، فاحتل عليه بالمفارقة المؤقتة التي يصاحبها عمق التفكير وغزارة الشعور.

مراجعة المسودة:

9

مراجعة المکتوب بغرض تصويب الأخطاء الإملائية، وإعادة النظر في التراكمات، ومراجعة علامات الترقيم.

6- الأخطاء الشائعة في الكتابة الأكاديمية (Common Errors):

يمكن تقسيم هذه الأخطاء إلى المستويات الآتية:

6-1- أخطاء الضبط والشكل سواء ما تعلق بالأفعال أو بالأسماء، كالخلط بين الخُطة، والخِطة، والقَبول والقَبول.

6-2- أخطاء في دلالة الألفاظ، وذلك باستخدام كلمة في غير معناها الصحيح فتذهب إلى معنى آخر، كمن يقول «أدان» قاصداً بها الإدانة، والعرب لم تستخدم هذا الفعل إلا في معنى «الدين»⁽³⁶⁾ وكمن يقول: فلان يتواجد بمكان كذا، يريد: أنه موجود بمكان كذا، وهذا خطأ؛ لأنَّ التواجد من الوجد، وهو الشوق⁽³⁷⁾.

وكمن يعبر عن «المشاعر» بـ «الشعور» وهو خطأ؛ لأنَّ المشاعر هي موضع المناسك: جمع مشعر. وكمن يستعمل «سويا» بمعنى المعية، وهو خطأ؛ لأنَّ السويّ في اللّغة يُطلق على من لا عيب له وكمن يقول «يغطي هذا البحث» بمعنى يشمل، وهو خطأ؛ لأنَّ كلمة «غطي» في اللّغة جاءت بمعنى ستر وأخفى، ولم تأت بمعنى الشمول.

وكمن يقول: «يعتبر هذا الأمر ظاهرة»، بمعنى: يعد، وهو خطأ؛ لأنَّ يعتبر من «العبرة» وهو بمعنى العظة.

6-3- أخطاء نحوية وصرفية، ومما يكثر الخطأ فيه:

- الاشتقاق: اشتقاق بعض الكلمات اشتقاقاً غير صحيح، ومخالفة قواعد الصرف العربي، ومن ذلك:
- أخطاء في اشتقاق اسم الفاعل، كقولهم: هذا أمر «مشين» وصوابه: «شائن» لأنه اسم فاعل من الثلاثي «شان» وكقولهم: هذا أمر ملفت للنظر، وصوابه: لافِت للنظر لأنه اسم فاعل من الثلاثي لفت، وقولهم: هذا فصل هام، وصوابه: مهم؛ لأنَّ «هام» اسم فاعل من الفعل الثلاثي «هم» بمعنى: نوى فعل شيء. أمّا إذا أردنا أنه ذو أهمية، فهو اسم فاعل من الرباعي «أهم» فيصاغ بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر «مهم» وكقولهم «شيق» وصوابه: شائق؛ لأنه اسم فاعل مصوغ من الفعل الثلاثي «شاق».

- ويقع الخطأ باشتقاق الصفة المشبهة، كقولهم «بواسطة» والصواب: «بوساطة» لأن «الواسطة» تعني: وسط الشيء.

- ويقع الخطأ في اشتقاق اسم المفعول، كقولهم «فاقد» والصواب: «مفقود» وقولهم: الواقع «المعاش» والصواب: «المعيش» لأنها من الفعل عاش يعيش، مثل: باع يبيع، وقولهم: «عديم الفائدة» وصوابه: «معدوم»؛ لأنه اسم مفعول من الثلاثي «عدم».
- أخطاء في اشتقاق صيغ الجمع، كقولهم: «طرق التدريس» وصوابه: «طرائق التدريس»؛ لأن طرق جمع طريق، وطرائق: جمع طريقة؛ ولأنها على وزن «فعلية» فتجمع وزن فعائل، وقولهم «إنتاج» والصواب: «نتاج» لأن «إنتاج» لم ترد مصدرًا لهذا الفعل، وكقولهم «تقييم الطلبة» وتقييم السلعة يريدون أن يجعل لها قيمة، وهذا خطأ وصوابه: «تقويم»؛ لأن الفعل منها «قوم» يرد بمعنيين: أن يجعل للشيء قيمة، والثاني: بمعنى عدل وأصلح، أما تقييم فلا وجود لها في قواميس اللغة.
- وكقولهم «صدفة» والصواب: «مصادفة»؛ لأن كل فعل على وزن «فاعل» لا يكون مصدره إلا على وزن «فعال» أو «مفاعلة»، وكقولهم «المبحث الرئيسي» وصوابه: «الرئيس» دون ياء النسبة؛ لأنه لا حاجة لإلحاق ياء النسبة بالصفة المشبهة، وقولهم «مؤتمر دولي» والصواب: أن ينسب إلى مفرد «دولة».
- أخطاء في اشتقاق الأفعال، كقولهم «احتار» وصوابه: «حار» وكقولهم «يعيق» وصوابه: «يعوق، ويقولون: «يُوصف» من الفعل «وصف، والصواب: يصف، نحو: وعد يعد؛ لأن الفعل المثال الواوي تحذف فاؤه من المضارع إذا كان على وزن يفعل بكسر العين.
- أخطاء في بناء الجمل، تأتي الأخطاء الشائعة في بناء الجملة عند الباحثين في عدة صور:
- توالي الإضافات، يقولون «رئيس قسم شؤون مجلس الأساتذة» فتوالي أربع إضافات على هذا النحو لم يعهد في كلام فصيح، فكلمة «رئيس» مضاف، والأربع الأخيرة كل واحد منها مضاف إليه، والصواب أن يُقال: رئيس القسم لشؤون مجلس الأساتذة.
- الفصل بين المضاف والمضاف إليه، كقولهم «مدير عام الجامعة» إذ لا يصح الفصل بين المضاف والمضاف إليه، وصوابه: المدير العام للجامعة.
- تعدد المضافات مع فصل المضاف الأول عن المضاف إليه، كقولهم «وصف وتحليل البحث» وصوابه: وصف البحث وتحليله.
- إقحام بعض المفردات الزائدة، كأن يقول: الفقه عبارة عن معرفة الأحكام، وصوابه: الفقه: معرفة الأحكام..
- تقديم ما حقه التأخير، كقولهم «ممنوع الدخول» والصواب: الدخول ممنوع؛ لأن «الدخول» مبتدأ معرفة، و«ممنوع» خبر نكرة، فلا وجه لتقديم خبر نكرة على مبتدأ معرفة. ويوقولون «نفس الصفحة» و«نفس المصدر» والصواب: «المصدر نفسه»؛ لأن «نفسه» و«نفسها» توكيد، ولا يجوز للمؤكد أن يتقدم على المؤكد.
- إرجاع الضمير إلى المتأخر لفظًا، يقولون: ضمن زيارته لمشروع الجزيرة وقف الوزير على.. وهذا خطأ؛ لأنه لا يجوز إرجاع الضمير (الهاء في زيارته) إلى المتأخر لفظًا (الوزير).
- تعريف ما حقه التنكير، كقولهم: لا يحب الكلام «الغير المفيد» والصحيح: «غير المفيد»؛ لأن

القاعدة النحوية تجيز إدخال (ال التعريفية) على المضاف إليه ولا تجيز دخولها على المضاف.

- أخطاء المعنى في بناء الجملة، كقولهم: «تعليم العربية لغير الناطقين بها» وهذا خطأ، والصواب «للناطقين بغيرها»؛ لأنَّ بناء الجملة على الوجه الأول يتسع في دلالته ليشمل الناس والبهايم معاً.

- أخطاء في التذكير والتأنيث: يكثر الخلط بين الاسم المذكر والمؤنث؛ إذ يذكرون ما حقه التأنيث أو العكس، فيقولون «بضع أيام» والصواب: «بضعة»؛ لأنَّ حكم «بضع» حكم العدد من ثلاثة إلى تسعة، أي تخالف المعدود في التذكير والتأنيث.

- أخطاء في تعدية الأفعال ولزومها، وتكون باستعمال الفعل اللازم متعدياً، والمتعدي لازماً، أو بتعدية الفعل بحرف غير الحرف المحدد لتعديته، أو بغير حرف من حروف التعدية.

ومن أمثلة ذلك: «أجاب على» والصواب: «أجاب عن» وكقولهم «اجتمع فلان مع فلان» والصواب «اجتمع فلان وفلان»؛ فما كان على وزن «تفاعل» يقتضي وقوع الفعل من أكثر من واحد، وكقولهم «ينبغي عليك» والصواب: «ينبغي لك»؛ لأنَّ الفعل «ينبغي» يتعدى بحرف اللام، وكقولهم «تحرى في الأمر» والصواب: «تحرى الأمر»؛ لأنَّ الفعل «تحرى» يتعدى دون حرف جر، ونظيره أيضاً «حاز على» صوابها: حاز الشرف.

- في كتابة العدد وتمييزه، ومن أمثلتها كتابة العدد من ثلاثة إلى عشرة، كقولهم الأمهات الأربعة، والقاعدة أنَّ الأعداد من (3-10) تخالف المعدود تذكيراً وتأنيثاً في كل الأحوال مفرداً ومركباً ومعطوفاً عليه.

4-6- أخطاء إملائية:

كتابة بعض الحروف التي تنطق ولا تكتب، «مررت بقاضي» والصواب: «قاص»؛ لأنه يجب حرف العلة في الاسم المنقوص غير المعرّف بالألف واللام إذا جاء نكرة مرفوعاً أو مجروراً، ويثبت مكانه التنوين كسرتين، ويكتبون «ذالك» كتابة صوتية بزيادة الألف، والصواب: «ذلك». ويكتبون «ما الاستفهامية» إذا وقعت مجرورة بحرف جر بالألف (مما، عما، لما)، والصواب بغير ألف.

7- خاتمة وتوصيات:

قبل أن تلفظ هذه الورقة أنفاسها الأخيرة أود التنبيه إلى أنَّ عملية الكتابة الأكاديمية هي قضية مفتوحة محوجة باستمرار إلى تطوير وتحسين.

وفيما يلي إيجاز لأهم النتائج الواردة في المقال:

- الكتابة الأكاديمية هي المهارة اللغوية التي يُعبّر بها الباحث عن أفكاره ونتائج قريحته.
- للكتابة العلمية فوائد جمّة، تشمل المستوى الفكري، والنفسي، والمعرفي، والاجتماعي..
- اللّغة الأكاديمية هي لغة خاصة، تتسم بجملة من السمات المائزة، وقد جمعها البحث في عشر نقاط: الأمانة، والمسؤولية، والعقلانية، والتفاعل، والتنظيم، والتخصص، والوضوح، والسلامة من الأخطاء، والتماسك.
- الكتابة صناعة، وهي محوجة إلى أسباب كثيرة، وأدوات جمّة، وهي: الكفاية اللغوية، ومخالطة

النصوص القرآنية، ومطالعة كتب الأدباء، وحفظ الأساليب، والقراءة في المعاجم، والكتب المؤلفة في فن التأليف، والثقافة العصرية، والممارسة والتطبيق.

- أرشد البحث إلى جملة من الوسائل المعينة على ترقية الكتابة الأكاديمية، من أهمها: التفكير في موضوع الفقرة قبل كتابتها، وتسجيل الخطوط العريضة على شكل رؤوس أقلام، ووضع كل فكرة على شكل فقرة، ومراعاة البناء الصحيح للفقرة (اعتماد النمط التصاعدي)، واستيفاء شروط الفقرة العلمية (الاتصال بموضوع البحث، التناسب في الحجم، تطوير الفكرة وتسلسلها)

وإنَّ البحث إذ يُسجَّل هذه النتائج فهو يوصي بالآتي:

- أوصي بتقرير مقياس « الكتابة الأكاديمية » أو « أسس الكتابة والتحرير » يعنى بتقوية وتجويد مهارة الكتابة العلمية.

- إعادة تكييف طرائق التدريس بما يخدم مهارة الكتابة الأكاديمية ويلبي احتياجاتها؛ إذ أنَّ طريقة التحفيظ والتلقين الآلي عاجزة عن ترقية لغة الطلاب.

- حث الطلاب على أن تخصص كراس مستقل يجمع فيه ما يختاره ويتذوقه من كلمات وعبارات وتراكيب جديدة.

ملحق بأسئلة الكتابة الأكاديمية:

يحسن بالباحث أن يُسائل نفسه عقب الانتهاء من كل مبحث الأسئلة الآتية:

م	السؤال	نعم	لا
01	فقرات المبحث هل هي سالمة من الأخطاء اللغوية؟		
02	مفردات الفقرة هل هي واضحة؟ وهل هي على وزن واحد؟		
03	فقرات المبحث هل هي متقاربة في الحجم؟		
04	هل تحققت من أن كل فقرة تحكي فكرة جزئية؟		
05	أفكار الفقرات هل هي متسلسلة؟		
06	منسوب الاقتباس في الفقرات هل هو كثير أم قليل؟		
07	مطالع الفقرات هل هي مناسبة للسياق؟		
08	هل راجعت المسودة بشكل جيد؟		

والحمد لله رب العالمين

6. قائمة المراجع:

- الزركشي، ب. ا. (1957). البرهان في علوم القرآن. القاهرة: دار عيسى البابي.
- الشريف، م. (2004). الطرق الجامعة للقراءة النافعة. جدة: دار الأندلس الخضراء.
- حكمت، ا. (2000). قاموس المصطلحات الجامعية. القاهرة: الدار العربية للموسوعات.
- الإبراهيمي، ح. ا. (1997). آثار الإبراهيمي. بيروت: دار الغرب.

- صالح، ع. ا. (1969). التربية الحديثة. القاهرة: دار المعارف.
- ابن خلدون، ع. ا. (1988). المقدمة. بيروت: دار الفكر.
- أبو بكر، ا. (1994). الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف.
- الصوفي، ع. ا. (2007). فن الكتابة. بيروت: دار الفكر المعاصر.
- الشنطي، م. (2001). فن التحرير العربي. جدة: دار الأندلس.
- الرازي، ف. ا. (1420). مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث.
- الطناحي، م. (1422). مقالات الطناحي. بيروت: دار البشائر.
- العسكري، أ. ه. (1419). الصناعتين، الكتابة والشعر. بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن جني، ع. (1988). الخصائص. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.
- البشير، ع. (2016). تكوين الملكة اللغوية. بيروت: مركز نماء.
- ابن الجواليقي، م. (1981). شرح أدب الكاتب لابن قتيبة. بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن الأثير، ا. (1999). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. القاهرة: دار نهضة مصر.
- الجرجاني، ع. (1983). التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية.
- قطامي، ي. (1992). مقدمة في الموهبة والإبداع. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

7. الحواشي:

- (1) ينظر: النظم المستعذب، ج2، ص111، المطلع على ألفاظ المقنع، ص384، ولسان العرب، ج1، ص700.
- (2) ابن خلدون، المقدمة، ت: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1988)، ص524.
- (3) نقلاً عن موسى الشريف، الطرق الجامعة للقراءة النافعة، (جدة: دار الأندلس الخضراء، ط1، 2004)، ص31.
- (4) صالح عبد العزيز، التربية الحديثة، (القاهرة: دار المعارف، ط4، 1969م)، ج3، ص190. وقطامي يوسف، مقدمة في الموهبة والإبداع، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992)، ص41.
- (5) مقال بعنوان: الكتابة لغة تطور الإنسان وتحفظ صحته، مجلة عرب48، بتاريخ22ماي2006م
- (6) الجاحظ، كتاب الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج1، ص37.
- (7) مقال بعنوان: الكتابة لغة تطور الإنسان وتحفظ صحته، مجلة عرب48، بتاريخ22ماي2006م.
- (8) سعد الشهري، الكتابة الأكاديمية، خصائصها ومتطلباتها اللغوية مقال منشور على الشبكة العنكبوتية، ص6
- (9) نقلاً عن عبد اللطيف الصوفي، فن الكتابة، (بيروت: دار الفكر المعارص، 2007)، ص55.
- (10) ميم فوكس، نقلاً عن عبد اللطيف الصوفي، فن الكتابة، مرجع سابق، ص29.
- (11) الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث، ط3، 1420هـ)، ج1، ص63.
- (12) الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403-1983)، ص135.
- (13) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص797.
- (14) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل، (القاهرة: دار عيسى البابي، ط1، 1957)، ج1، ص14.
- (15) ابن جماعة، تذكرة السامع، ت: محمد العجمي، (بيروت: دار البشائر، 2008)، ص29.

- (16) محمد الشنطي، فن التحرير العربي (جدة: دار الأندلس، 2001)، ص 25
- (17) الشنطي، فن التحرير العربي، مرجع سابق، ص 25.
- (18) ينظر: ابن الجواليقي، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، ت: مصطفى الرافي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص 280.
- (19) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 796.
- (20) الشنطي، فن التحرير العربي، مرجع سابق، ص 13.
- (21) الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، (بيروت: دار الغرب، ط1، 1997)، ج 2، ص 295.
- (22) محمود الطناحي، مقالات الطناحي، (بيروت: دار البشائر، 1422هـ)، ج 1، ص 182.
- (23) ابن جني، الخصائص، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط4، د، ت)، ج 1، ص 217.
- (24) الشنطي، فن التحرير العربي، مرجع سابق، ص 26.
- (25) البشير عصام المراكشي، تكوين الملكة اللغوية، (الرياض: مركز نماء، ط1، 2016)، ص 176.
- (26) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ت: أحمد الحوفي، (القاهرة: دار نهضة مصر، د، ت)، ج 1، ص 6.
- (27) الشنطي، فن التحرير العربي، مرجع سابق، ص 47.
- (28) أحمد المعتوق، الحصيلة اللغوية، عالم المعرفة رقم 212، 1996/1417، الكويت، ص: 273.
- (29) أبو هلال العسكري، الصنائع، الكتابة والشعر، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1419هـ)، ص 133.
- (30) فعلى سبيل المثال تقول: تدفقت المياه غزيرة في مجرى النهر، وتؤخر (غزيرة) فتقول: المياه تدفقت في مجرى النهر غزيرة، فمع أنها صحيحة، لكن أثرها مغاير. ينظر: الشنطي، فن التحرير العربي، مرجع سابق، ص 30.
- (31) تقول مثلاً: الأصيل أصيل في الشدة والرخاء. فالأصيل الأولى: مسند إليه، والثانية: مسند، و(في الشدة والرخاء) فضلة. وفي الجملة الفعلية: تظهر معان الناس في الملمات. (تظهر): مسند. (معادن الرسائل): مسند إليه. (في الملمات): فضلة. ينظر: الشنطي، فن التحرير العربي، مرجع سابق، ص 31.
- (32) الجصاص، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف، 1994)، ج 1، ص 152.
- (33) الإبراهيمي، الآثار، مرجع سابق، ج 3، ص 66.
- (34) الشنطي، فن التحرير العربي، مرجع سابق، ص 34.
- (35) (م، ن)، ص 39 بتصرف.
- (36) حمد إبراهيم، أخطاء لغوية شائعة في كتابة الأبحاث العالمية، ص 11.
- (37) حمد إبراهيم، أخطاء لغوية شائعة في كتابة الأبحاث العالمية، ص 11.

أصول النظر الإسلامي (المبادئ العشرة)

Fundamentals of Islamic View (The Ten Principles)

د/ أسامة بلرهمي *

خريج جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (الجزائر)

oussamabelerahmi07@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/03 تاريخ القبول: 2021/09/23 تاريخ النشر: 2021/11/14



ملخص: لكل علم مبادئه ومصادره وقواعده، بها تربط الفروع بالأصول والجديد بالقديم، فكل علم يحتاج إلى أصول تضبطه وقواعد تنظمه، ولكن وضع هذه الأصول والقواعد وتمييزها عن غيرها هو نابع ونتاج عن تصوّر معيّن ومنظومة فكرية واضحة، هو المعبر عنها بالمنطق أو العقيدة، فالمنظومة الفكرية المتبناة هي التي ترسم معالم الأصول المتبعة والقواعد المفعلة، فمنطق الإنسان النظري ومبناه الفكري هو الذي يرسم توجهاته التقعيدية التأصيلية، فهو الموجّه للجزء القانوني العملي فيه، فقبل أصول الفقه أو أصول القانون، هناك منطق الأصول أو فلسفة القانون، وهذا ما سنحاول بيانه في هذا المقال، وبيان ماهية أصول النظر ومبادئ الفكر في التشريع الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: اليقين؛ الظن؛ الاجتهاد؛ النقل؛ العقل.

Abstract :

Each science has its own principles, sources, and rules, by which branches are linked to the fundamentals and the new to the old. Every science needs assets that control it and rules that regulate it. However, setting these principles and rules and distinguishing them from others is the result of a specific conception and a clear intellectual system, which is expressed by logic or belief, so it is the adopted intellectual system that draws the features of the followed fundamentals and the rules that are in force. Man's original fundamental orientations are drawn by his theoretical logic and his intellectual structure. He is the one who tends to guide the practical legal part. Before the principles of jurisprudence or the principles of law, there is the logic of assets or the philosophy of law. This will be explained in this article, in addition to the clarification of the concept of the fundamentals of View and the principles of thought in the Islamic legislation..

Keywords: certainty; uncertainty; assiduity; legal texts; mind.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلّل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله، وبعد:

فلكلّ علم وفنّ مبادئه ومصادره وقواعده، بها تربط الفروع بالأصول والجديد بالقديم، فكلّ علم يحتاج إلى أصول تضبطه وقواعد تنظمه، ولكن وضع هذه الأصول والقواعد وتمييزها عن غيرها هو نابع ونتج عن تصوّر معيّن ومنظومة فكرية معيّنّة، هو المعبر عنها بالمنطق أو العقيدة، فالمنظومة الفكرية المتبنّاة هي التي ترسم معالم الأصول المتبعة والقواعد المفعّلة، فأصول الفقه مثلا - في الفكر والمنطق الإسلامي - نابع عن تصوّر اعتقادي معيّن، فهو الجزء التفعيلي للجزء النظري (العقيدة)، فعقيدة الإنسان ومنطقه النظري هو الذي يرسم توجهاته التعيدية التأصيلية، فمن كان يؤمن مثلا بالفكر الإسلامي، فستكون من أجدياته الإيمان بالوحي وبنصوص الوحي وضرورة حاكميتها على الحياة العامّة، ومن كان متشبعا بالفكر العلماني، فإنّ نصوص الوحي لا تمثّل له كثير اعتبار إلاّ في أضيق الحدود بحسب تغلغل ذلك المنطق فيه، فيكون مؤمنا أكثر بما يراه ويسمعه، وهكذا، فنجد دائما أنّ المبنى الفكري والنظري للإنسان هو الموجّه للجزء القانوني العملي فيه، فقبل أصول الفقه أو أصول القانون، هناك منطق الأصول أو فلسفة القانون، أي الأصل والجذر النظري لذلك القانون أو لذلك الفقه، وهذا ما أردت البحث فيه وبيانه من خلال هذا المقال، وهو الأصول النظرية لأصول الفقه العملية.

1.1. أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في كونه لا يردّ الفروع إلى أصولها فقط كما جرت العادة، وإنّما يتجاوز ذلك إلى ردّ الأصول إلى أصولها والقواعد إلى معاقدها، وقد قيل من حصّل الأصول حصّل الفنون فكيف بمن تنبّه إلى أصل الأصول ومنطق العقول .

1.2. إشكالية البحث:

انطلاقا ممّا سبق بيانه في أهمية الموضوع، فإنّ الإشكالات الرئيسة التي يطرح نفسه، هو على هذا العنوان: ما هي أصول النظر في الفكر الإسلامي ؟ أو بطريقة أخرى : ما هي قواعد البناء النظري لفلسفة القانون في الفقه الإسلامي ؟

1.3. أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق النقاط التالية:

- معرفة الأصول النظرية للبناء الفكري الإسلامي

- التنبيه على أنّ هذه المنطلقات هي بوصلة النظر لكلّ بحث في العلوم الشرعية

1.4. منهج المعالجة:

تطلب الأمر لتحقيق أهداف هذا البحث الاعتماد على المنهج التحليلي والاستقرائي، فالنظر والبحث في قواعد الشريعة وأصولها نجد أنّها ترجع إلى هذه المنطلقات .

1. 5. **الدراسات السابقة:** لم تمرّ عليّ دراسة أكاديمية في نفس هذا الموضوع، وإنّما من باب المشاكلة اللفظية مع مبادئ المناطق العشرة صنعت هذا العنوان
1. 6. **خطة البحث:** وللإجابة عن إشكالية البحث وضعت خطة مكوّنة من مقدمة وعشرة فروع أو مبادئ وخاتمة، وهي على النحو الآتي:
- مقدمة: وفيها العناصر التالية: أهميّة الموضوع وإشكالية البحث وأهداف البحث ومنهج المعالجة، وكذا الدراسات السابقة وفي الأخير خطة البحث
- المبدأ الأول: الانقياد للنصوص الشرعية
- المبدأ الثاني: دلالة الاستصحاب دلالة معتبرة
- المبدأ الثالث: المظنة تقوم مقام المثنة
- المبدأ الرابع: لا إنكار في مسائل الاجتهاد ولكن الردّ على المخالف
- المبدأ الخامس: دلالة الترك دلالة معتبرة إذا توفرت شروطها
- المبدأ السادس: تحقيق المصلحة مطلوب مقصود شرعا في الدارين إذا توفرت شروطها وضوابطها
- المبدأ السابع: لا تعارض بين العقل والنقل
- المبدأ الثامن: مراعاة الواقع بحسب تقسيم الأحكام الشرعية
- المبدأ التاسع: الشريعة كلّ متكامل
- المبدأ العاشر: أصل الاجتماع ونبد الفرقة مقصد شرعي
- خاتمة: وتضمنت أهمّ النتائج والتوصيات

2. تمهيد:

إنّ فلسفة الفقه الإسلامي تعتمد على مجموعة من النظريات أو الأصول النظرية التي من خلالها ينبثق ما يسمّى بأصول الفقه، والذي بدوره يعتبر مردّ المسائل الفقهية المختلفة (سواء كان باب العبادات أو المعاملات أو الإيمانيات أو غيرها)، فالبناء الفكري أولاً لأنّه المحدّد للمنهج المتبع ثانياً، ولهذا كانت هذه أوّل دعوة الرّسل جميعاً، فقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء 25]، وقال تعالى أيضاً: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [التحل 36]، لأنها بداية دعوة الناس، ومحور ارتكاز بناء الشخصية الفكرية، وعلى صلاحها يبنى تكوين المسلم، وترسخ مقوماته، وتسمو غاياته، فتستقيم له عبادته، وتنبل أخلاقه، وتصحّ معاملاته.

ومن هاهنا كان تصحيح العقيدة، هو بداية انطلاقة الدعوة، كما عند البخاريّ، أن النبيّ ﷺ أمر معاذاً حين بعثه إلى أهل اليمن، فقال: « ... فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك؛ فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم.....¹»، فما هي مقومات الفكر الإسلامي وما هي منطلقاته ومرتكزاته؟

3. المبدأ الأول: الانقياد للنصوص الشرعية

والمقصود هنا هو جعلها أساسا ومنطلقا للقانون الذي يعيشه الإنسان، فهو مصدر القانون بالنسبة للمسلم، سواء كان من جهة الوجود أم من جهة العدم في مختلف المجالات، بمعنى أن تكون النصوص أصلا للإثبات والإنشاء في مجال العبادات والعقائد وأصول المعاملات وغيره، وأما من جهة العدم فعلى ألا تعود القوانين والقواعد على النصوص بالإبطال والهدم، وذلك في مجال المعاملات والعبادات معقولة المعنى، فالقانون فيها هنا هو بحسب العرف والعادة والمصلحة بشرط عدم المخالفة، إذ الأصل في العادات الإباحة²، وهكذا يكون الانقياد للنصوص الشرعية من الجهتين.

يقول الشاطبي رحمه الله: «والقاعدة المستمرة في أمثال هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات..... وما كان من العادات يكتفى فيه بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدلّ الدليل على خلافه»³.

إن التسليم للنصوص وفق هذا المعيار هو أصل الأصول لأنها تمثل الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهي كلام رب العالمين إما مباشرة (القرآن الكريم) أو بواسطة (السنة النبوية)، وكلام الله عدل كله، حق كله، حكمة كله، ولو لم نعقل كثير من معناها، فيكفينا التسليم الأول العام بأنها من عند رب العالمين، لنعتمد ثانيا بأنها حكمة ومصلحة وحق ولو لم نفقه كثيرا من معناها وحقها - خاصة في الجانب التعبدية والغيبية العقدي - قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء 107]، وطبعا هذا من حيث المنطلق العام، والذي يأتي بعد التأكد من صحة النصوص ودلالاتها، فكما هو معلوم فإن النصوص الشرعية ينظر إليها من جهتين: جهة الثبوت وجهة الدلالة.

أما جهة الثبوت: فالقرآن الكريم ثابت بالتواتر المفيد للعلم اليقيني الضروري⁴، فهذا لا خلاف ولا نقاش فيه، وأما السنة النبوية: ففيها الصحيح وفيها الضعيف؛ فالضعيف مطروح من أصله فليس مجالاً للعمل، وأما الصحيح: فهو إما ثابت بالتواتر أو بطريق الأحاد⁵، وكلاهما معمول به صحيح يثبت بمثله الأحكام بكل أنواعها إذ لا فرق؛ فالأول لأنه يفيد اليقين⁶، وما أفاد اليقين فهو من العلم الضروري عند الجميع، والثاني لأنه يفيد غلبة الظن⁷، وما أفاد الظن الغالب فالعمل به أيضا مقبول لدى الفطر والعقول السليمة، بل ويفيد اليقين إذا احتفت به القرائن على القول الصحيح⁸.

وأما من جهة الدلالة: وهذا في القرآن والسنة، فإما أن تكون النصوص فيهما صريحة الدلالة (منطوقها مفهومها) فهذه لا مجال للاجتهاد فيها والرأي من جهة الاستنباط، وإما الانقياد فقط، وإما أن تكون النصوص فيها غير صريحة الدلالة، فهذه إما أن يجري عمل سابق على معناها فيجري عمل الصحابة والتابعين على مقتضاها، فيكون حجة على من بعدهم، إذ عمل الصحابة حجة معتبرة على من بعدهم⁹، فتكون في حكم صريحة الدلالة، وكذلك إذا احتفت القرائن على المعنى¹⁰، وإما أن يغلب الظن على معنى دون آخر بمغلب من المغلّبات المعتمدة شرعا، فهذه يعمل بغالب الظن فيها - كما مر معنا - وإما أن يبقى

الخلاف فيها قائما بين المعبرين من أهل العلم (الصحابة إلى من بعدهم) فهذه من المسائل الاجتهادية، ولكل دليله وحجته¹¹

ومن هذا المنطلق تكون النصوص الشرعية هي أصل الأصول ومردّ الفروع، إذ أنّها ميزان صحيح لقياس المعقول والمنقول، وكثير ممّن وقع في المحذور في الفكر والنظر مع وجود الأثر، فلضعف الانقياد فيه وقلة الثقة به، وهذا الانقياد والخضوع، قد لا يأتي وقد لا يتحصّل بالتعلّم والنظر فقط، بل يحتاج إلى التوفيق والإعانة من ربّ العباد، قال تعالى: ﴿... إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾ [الأنفال 29]، وفي مقابل ذلك قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء 82]، فليس كلّ ناظر في النصوص الشرعية - قرآن أو سنة - يستفيد منها، بل قد يكون العكس كما في الآية، فالإنسان لوحده ضعيف لا يستقلّ لوحده في الوصول إلى الحقائق ما لم يعنه ويتولّه ربّ البرية، وفهم هذا يورث الانقياد والخضوع ودوام التعلّم والاستعانة .

ومن الانقياد للنصوص: الحفاظ على دلالات النصوص ففهم النصوص بالنصوص أولاً، ثمّ بمن عايش وواقع النصوص، وهذا من فقه الواقع، ذلك أنّ الألفاظ وعاء المعاني، والمقصود من الدليل هو المدلول، لكنّ الدليل هو الموصل للمدلول، فلا يوصل إليه إلاّ به، ولنا أنّ كلام الشّخص المحتمل، أقوى الدلالة في توضيحه هو بيان المتكلّم نفسه، فمحل الخطأ فيه قليل ولا يكون إلاّ من جهة واحدة، وهي جهة الصدق والكذب، أمّا تفسير غيره فاحتمال الخطأ فيه - افتراضاً - أكبر، ذلك أنّ مورد الاحتمال فيه من جهتين: جهة الصدق والكذب/ وجهة الخطأ والصواب لأنّه من باب التأويل، وعليه فما كان من جهة واحدة فهو أقرب للصواب ممّا هو من جهتين، من باب الترجيح بين الأدلّة، حتّى لو قلنا أنّ كلاهما ظنيّ، وهذا على افتراض أنّ الكلام هنا بين شخصين، فإنّ كان الكلام لله تعالى، فإنّ الاحتمال الأوّل منعدم أصلاً يقيناً، وبالتالي فيكون الأمر المتعارض فيه هو بين اليقين والظنّ، والحكم هنا واضح، وفي هذا يقول تعالى: ﴿..... إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم 23].

وإن كان النص من النبي ﷺ فإنّه تبع لكلامه تعالى، إذ يقول تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ [النجم 4-5]، والنبيّ أمين على هاتاه الشريعة لا يتعدّى ما أوحى إليه، فتفسيره بيان .

فإن قيل: هذا يصحّ لو كانت الأحاديث النبوية كلّها ثابت بطريق صحيح يقيناً، فنسلم بهذا مع المتواترات لكن مع الأحاد فلا، لأنّه يجوز على الثقله فيه الخطأ والصواب والصدق والكذب، وهما احتمالان اثنان، وبهذا يتساوى الظنّ مع ظنّ تفسير غيرهما .

يقال: أنّ احتمال الصدق والكذب والخطأ والصواب من الرواة منقذ وليس بقادح، لأنّ احتمال صدقهم وكذبهم مع إمكانيته بعيد عنهم لأنّهم التّابعون وتابعيهم وتابعي تابعيهم وتلاميذهم الذين عرف عنهم في الجملة شدة حرصهم على أمور الدين والديانة، فلا يكذبون في أمور الدنيا ليكذبوا عن رسول الله مع شيوع خبر قوله ﷺ: «(من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)»¹²، ثمّ إنّ نقاد الحديث تتبعوهم شبرا بشبر ذراعاً حتى تأكّد عندهم أنّ ما نقلوه هو قول المصطفى ﷺ، أمّا احتمال الخطأ والصواب منهم، فهم أهل العربية سليقة وأهل البلاغة طلاقة، فمن يقارن بهم في هذا، لذلك ذهب الجمهور إلى جواز

نقل الحديث بالمعنى منهم¹³ .

وحتى مع الاحتمال المذكور عنهم سابقا، فإن نفس الاحتمال في غيرهم ممن جاء بعدهم أكثر بكثير، فعقلا ألا يوجد ترجيح هنا، وقد قال النبي ﷺ في الأوائل: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...»¹⁴ قال النووي عن هؤلاء: «الصحيح أن قرنه ﷺ: الصحابة، والثاني: التابعون، والثالث: تابعوهم»¹⁵ .

فانظر ماذا قال النبي عن الأوائل، وانظر إلى ما قاله عن الأواخر في الشق الثاني من نفس الحديث: «... ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»¹⁶ . قال ابن الجوزي رحمه الله: «يعني أنهم لا يتورعون في أقوالهم، ويستهيئون بالشهادة واليمين»¹⁷ ، وعليه كان احتمال الصدق والكذب منهم منقح وقد يكون قادحا، فكيف بعد هذا نجعل الزأين في ميزان واحد، وكلا الاحتمالين واحد، فبان الترجيح إذن، وطبعا فالكلام هنا عن أصل النظر والفكر، لا عن المسائل الجزئية التي قد يتغير الحكم فيها تبعا لتغير المناط والعلّة.

أما تفسير التصوص بمن عايش وواقع التصوص: فهذا من فقه الواقع، إذ الأصل في فهم الكلام أن يكون بالعرف المقارن لا بالعرف اللاحق، لذلك يقول الشاطبي رحمه الله: «إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية...»¹⁸ . ويقول بعد هذا: «فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على معهود العرب في ألفاظهم الخاصة وأساليب معانيها...»¹⁹ ؛ لذلك كانوا أفهم لها من غيرهم، وإلا ولو لم يكن الأمر كذلك؛ أي لم يكن الأمر على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا، ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا، إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام²⁰ .

وبناء عليه وعلى ما هو معلوم من أن الألفاظ وعاء المعاني، فإن الجيل الأوّل هم أفهم الناس لهذه الشريعة، لأنها نزلت بلسانهم وفي وقتهم، فكانوا أفهم لها من غيرها، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن فهمهم هو الأصل من جهة مباشرتهم للوقائع والنوازل، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب²¹ ، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فمن المعلوم أن من شافه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره، وإن لم يكن نبيا، فكيف بالأنبياء؟ فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد أبقراط وجالينوس من النحاة، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء والنحاة، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يعلمه غيرهم»²² - وطبعا فليس المقصود هنا الأخذ باختيارات أفراد الصحابة العلمية أو العملية لاسيما مع وقوع الخلاف بينهم فيها، وإنما الحديث عن منهجهم في التعامل مع النصوص الشرعية، والاستدلال بها، والأخذ بما اتفقوا عليه، أو شاع من أقوالهم ولم يعلم بينهم فيه خلاف من المسائل -.

ويزيد على هذا أن أصل النظر عند العالم غيره عند غيره، فإن الأوّل قد عايش الأدلة وعرف التأويل،

فاختلط فكره بفكر النصوص فكانت له ملكة ذاتية تكاد تطابق مقاصد النص، لذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم هم أفقه الناس، ولكن هذا يشترط فيه زيادة عن العلم المعرفي، التقوى التورانية، قال تعالى: ﴿...إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾ [الأنفال 29]، وفي هذا يقول صاحب مختصر الروضة: «لكن من المعلوم بالوجدان أن النفوس يصير لها فيما تعانیه من العلوم والحرف ملكات قازة فيها تدرك بها الأحكام العارضة في تلك العلوم والحرف، ولو كلفت الإفصاح عن حقيقة تلك بالمعارف بالقول، لتعدّر عليها»²³، وهم كانوا المقدمين في هذا أيضا

4. المبدأ الثاني: دلالة الاستصحاب دلالة معتبرة

ولا نقصد هنا الاستصحاب الفقهي، فهذا أمره معلوم، إنما قصدنا هنا الاستصحاب الفكري²⁴ وأصل النظر، فما صحّ أولاً صحّ ثانياً، لأنه لا دليل على التغيير، والنبی ﷺ هو خاتم الأنبياء، ورسالته هي خاتمة الرسالات، وما فهم أولاً من النصوص والشريعة هو أصل الفهم لما مضى من الأسباب²⁵، والأصل بقاء ما كان على ما كان إلاّ بدليل ناقل ولا دليل على التغيير والتبديل، ونقول تنزّلاً - باعتبار وجود أدلة وحجج على التغيير - فإنّ أرجحية الأول تقدّم على ظنّ التغيير، إذ الأول منطلق من أدلة شرعية وبمباركة صاحب الشريعة الذي بيّن لأصحابه منهج الاجتهاد في زمانه ليواصلوا حمل الزاية فكان في قوّة يقين الدلالة، أما ظنّ التغيير فلا رجحان فيه أصلاً ليكون راجحاً فيكون في مرتبة الظنّ على الأكثر، واليقين مقدّم على الظنّ بإجماع أهل العقل والنظر، فما هي بعد ذلك منطلقات التغيير والتبديل الشرعية لتقارن مع ما سبق، وما هو دليل تغير الأحكام بتغير الزمان بالمفهوم المطلق حتّى نقول به، ولنا أنّ الأصل في الأحكام أنّها صالحة لكلّ زمان ومكان، وهذه قاعدة كلية عامّة، وخاصّة الأحكام الثابتة التي كان القصد فيها أن تكون ثابتة لا تتغيّر بتغير الزمان والمكان، لأنّ مصالحتها ثابتة لا يدرك لها معنى للتغيير والتبدل، والأصل أنّ العلة الثابتة كالأصل الثابت، ومن ذلك الأمور العقديّة والأمور التعبدية وأصول المعاملات والأخلاق وغيره، فإنّها ثابتة في أصل وضعها، فيبقى حكمها ووضعها كذلك، والأصل هنا هو الوضع الأول لها كما جاءت من عند النبي ﷺ فتبقى كذلك، يقول الشاطبي رحمه الله: «...لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصلح على الإطلاق، فلا بدّ أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال»²⁶، فإن قيل قد ظهرت قضايا جديدة لم تكن سابقاً، فيقال: ليس الكلام هنا عن الجزئيات، وإنّما الكلام عن طريقة ومنهج النظر والاجتهاد ومنطلقاته ومصادره، وإلاّ فالجزئيات تتغير لتغير العلة والأوصاف والأعراف وغيرها، وهذا أمر واضح لا غبار عليه، وليس الكلام فيه.

5. المبدأ الثالث: المظنة تقوم مقام المثنة²⁷.

المعنى أنه يعمل بالظنّ الغالب عند عدم اليقين، باعتبار أنّ الظنّ الغالب يمثل الطرف الرّاجح، وهذا عقلاً مقبول، بل هو الواجب، فإذا كانا طرفين، الأول منهما راجح والآخر مرجوح، فمن المنطق السليم اتباع الرّاجح وترك المرجوح عند التعارض، وهذا الواقع هنا عند العمل بالظنّ الغالب، إذ تركه وعدم العمل به يعني أعمال ضده، وهو الطرف المرجوح، وهذا لا يصحّ في المنطق السليم، ولذلك كان من قواعد الشرع الحكيمّة: العمل بالظنّ الغالب.

يقول العزّ بن عبد السلام: « ومعظم مصالح الدّنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشّرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشّرع أنّ تحصيل المصالح المحضّة، ودرء المفاسد المحضّة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأنّ تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأنّ درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأنّ تقديم المصالح الرّاجحة على المرجوحة محمود حسن، وأنّ درء المفاسد الرّاجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك²⁸، وهذا إقرار بأنّ العقول السليمة تقرّ العمل بالظنّ الرّاجح في معظم أمورها ومصالحها، لأنّ الرّاجح هو الظنّ الغالب، فيقول رحمه الله بعد ذلك: «وما يحدد عن ذلك في الغالب إلّا جاهل بالصّالح والأصلح والفاقد والأفسد، فإنّ الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلّا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة»²⁹، ويعمل به في باب الشريعة في جهتين:

أ-جهة صحّة النّص: والمقصود به نصّ حديث النبي ﷺ، لأنّ القرآن الكريم ثابت قطعاً، وذلك من خلال الثقة في نقلة الحديث إذا كان من أخبار الأحاد، لأنّ خبر الأحاد يفيد الظنّ، لكنّه الظنّ الرّاجح في مقابل المرجوح، ذلك أنّ علماء الحديث اشترطوا في النّاقل وطريق النّقل ما يرجح رجحانا غالبا صحّته.

فمن شروط الحديث الصّحيح: أن ينقله عدل تامّ الضّبط عن مثله بطريق صحيح إلى النبي ﷺ من غير علة ولا شذوذ³⁰، فكيف يكون حال النّقل والسند بعد ذلك؟ طبعا سيكون صحيحا غالبا مع وهم الخطأ، وبخاصّة إذا علمنا أنّ العدالة تعني: سلامة الدّين من الفسق والمروءة من القوادح، وقال بعضهم: هي هيئة راسخة في النّفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتّى تحصل ثقة النّفس بصدقه، فلا ثقة عموما بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب³¹، وأنّ الضّبط يعني: كون الرّاي غير كثير الغلط والخطأ بل خطؤه نادر³².

كما وجب التنبه على أنّ حديث الأحاد لا يعني الواحد أو الطريق الواحد، ففرق بين الواحد والأحاد، فالأحاد هو ما دون التواتر، فيكون أكثر من واحد، لكنّه لا يصل إلى درجة التواتر فقط، فإذا كان الأمر كذلك فلا يقول عاقل بعدم صحّة نقله أبدا، وإلّا لن يقبل قول أبدا، ولضاعت إذا من باب أولى معظم العلوم بضياح أقوال علمائها، مع أنّ المخالفين في هذا يقبلون في آرائهم هم بمن لم تتوفر فيهم أدنى شروط الدقّة والضّبط، فها هي أقوال الفلاسفة الأوّلين تقبل وتنقل، بل وتؤخذ مسلمات، مع أنّها لم توضع أصلا في ميزان التقدّ النقلي أو على الأقلّ لم تصل إلى مستوى النقد الحديثي الذي امتاز به المسلمون، لأنّهم الأمة الوسط العدل

ب-جهة فهم النّص: من خلال الثقة في فهم مجتهدى الأمة وعلمائها، وهذه الثقة مبنية على أسس علمية سليمة، إذ الثقة بالعلماء إذا توافرت فيهم شروط الأهلية - أهلية الاجتهاد المعتمدة شرعا - تجعل من اجتهادهم في المسائل الاجتهادية طبعا - إذ لا مساع للاجتهاد في مورد النّص³³ - من الظنّ الرّاجح له ولمن قلّده واتبعه، ولمن تتبّع شروط الاجتهاد علم ذلك، إذ في مجموعها تنبئ عن إحاطة العالم بالمسألة إحاطة علمية كافية في استنباط الحكم فيها (إحاطة لغوية، مقاصدية، أصولية، عقلية، واقعية، مآلية)³⁴

6. المبدأ الرابع: لا إنكار في مسائل الاجتهاد ولكن الرد على المخالف

وقد وردت هذه القاعدة في كتب الفقه على صيغ مختلفة، أشهرها صيغتان: لا إنكار في مسائل الخلاف، ولا إنكار في مسائل الاجتهاد، لكنني اخترت منها هذه العبارة لأنها الأصح إذ هناك خلاف في الحقيقة بين المسألتين فيقول ابن القيم رحمه الله: « وقولهم: إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها - ليس بصحيح وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم، والصواب ما عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوبا ظاهرا مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه فيسوغ فيها - إذا عدم فيها الدليل الظاهر الذي يجب العمل به - الاجتهاد لتعارض الأدلة أو لخباء الأدلة فيها »³⁵.

والمقصود بمسائل الاجتهاد، هي المسائل التي اختلف فيها الفقهاء على أكثر من رأي ولكل دليله المعتبر، إلا أنه يجب قبل إطلاق الحكم الانطلاق من نقطة مهمة، وهي بيان أن: الخلاف قسمان كما قال ذلك ابن أبي العز الحنفي وعرفهما، فجاء عنه رحمه الله: « ثم إن أنواع الافتراق والاختلاف في الأصل قسمان: اختلاف تنوع، واختلاف تضاد: واختلاف التنوع على وجوه: منه ما يكون كل واحد من القولين أو الفعلين حقا مشروعاً... مثله اختلاف الأنواع في صفة الأذان والإقامة والاستفتاح ومحل سجود السهو والتشهد وصلاة الخوف وتكبيرات العيد ونحو ذلك، مما قد شرع جميعه، وإن كان بعض أنواعه أرجح أو أفضل، ومنه ما يكون كل من القولين هو في المعنى القول الآخر، لكن العبارتان مختلفتان، كما قد يختلف كثير من الناس في ألفاظ الحدود وصوغ الأدلة والتعبير عن المسميات ونحو ذلك، ثم الجهل أو الظلم يحمل على حمد إحدى المقالتين وذم الأخرى والاعتداء على قائلها ونحو ذلك

وأما اختلاف التضاد: فهو القولان المتنافيان، إما في الأصول وإما في الفروع، عند الجمهور الذين يقولون: المصيب واحد، والخطب في هذا أشد؛ لأن القولين يتنافيان³⁶، وضرورة ذكر هذه النقطة ليعلم كيف تنزل القاعدة، فالقاعدة تنزل على الخلاف الأول وما شابهه وهذا واضح لا إشكال فيه؛ لأن لكل الطرفين دليل معتبر ينطلق منه فيكون الأخذ بأحد القولين هو أخذ بدليل معتبر وليس في هذا إشكال.

أما بالنسبة للقسم الثاني فيتوجه فيه الكلام على جهتين توفيقاً بين قواعد الشرع الأخرى ودفعاً للتعارض عنها: فإذا كانت المسألة المجتهد فيها لها مأخذ قوي جرى الحكم فيها على أصول الاستنباط المعهودة، ولم يدخل صاحبها في باب التأويلات - بحيث لا تحتل التأويل - واستفرغ وسعه في البحث عن الحق فيها، وكان قبل ذلك من أهل الاجتهاد فهذا يدخل في القاعدة، لأنه يدخل في حديث النبي ﷺ: « إذا حكم الحاكم فاجتهد... »³⁷ فيسقط عنه الإثم ولكن يبقى وجوب النصح والبيان له قائماً إن ضعف قوله³⁸، فإن اختل ضابط من الضوابط المذكورة: بأن كان المأخذ ضعيفاً أو دخل في غير مدخل التأويل أو خالف نصاً صريحاً أو ظاهراً أو إجماعاً أو لم يكن من أهل الاجتهاد والنظر كان مردوداً عليه وينكر عليه ولم تشمل القاعدة؛ وهذا لأن طرفه يعتبر طرفاً مرجوحاً والأصل أن يعمل بالطرف الرّاجح؛ لأنه عمل بغلبة الظنّ المعتبر شرعاً - وقد مرّ معنا ذلك في المبدأ الثالث - لذلك قيد بعضهم القاعدة بقوله: لا إنكار فيما يسوغ فيه الاجتهاد ما لم يخالف نصاً من كتاب أو سنة أو إجماع³⁹.

ومن أمثلة الخلاف المذموم غير المعذور: الخلاف في التوحيد وأصول الإيمان وأركان الإسلام وحجية الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان... إلخ⁴⁰؛ والخلاف فيها مذموم منكر على صاحبه؛ لضعف مأخذها ومخالفتها النصوص الصحيحة التي بيّنتها نصوص السنة أو جرى عليها عمل الصحابة والتابعين فكان كالإجماع بينهم، وكذا لمخالفتها الفطر السليمة أيضا، وعلى كل فمرجع الأمر إلى الدليل والحجة.

يقول الزركشي رحمه الله: «وأما جمهور الأمة فقد قالوا: إن هذه المسائل منها ما لا يسوغ فيه الاجتهاد، ومنها ما ليس كذلك. والتي لا يسوغ فيها الاجتهاد، وهي التي أدلتها قاطعة فيها، فإننا نعلم بالضرورة أنها من دين النبي ﷺ كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر، والمخطئ في هذا كافر لتكذيبه الله تعالى ورسوله. ومنها ما ليس كذلك كجواز بيع الحصا وتحريم الخنزير والمخطئ في هذه آثم غير كافر.

وأما التي يسوغ فيها الاجتهاد فهي المختلف فيها، كوجوب الزكاة في مال الصبي ونفي وجوب الوتر، وغيره مما عدت فيها النصوص في الفروع، وغمضت فيها الأدلة ويرجع فيها إلى الاجتهاد، فليس بآثم»⁴¹، ويقول النووي رحمه الله: «ولم يزل الخلاف في الفروع بين الصحابة والتابعين فمن بعدهم رضي الله عنهم ولا ينكر محتسب ولا غيره على غيره، وكذلك قالوا: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على من خالفه إذا لم يخالف نصا أو إجماعا أو قياسا جليا»⁴².

7. المبدأ الخامس: دلالة الترك دلالة معتبرة إذا توفرت شروطها

عرّف عضد الدين الإيجي الترك فقال: «الترك هو عدم فعل المقدور، سواء كان هناك قصد من التارك أو لا، كما في حالة الغفلة والنوم، وسواء تعرّض لصدّه أو لم يتعرّض، وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمّى تركاً؛ ولذا لا يقال: ترك فلان خلق الأجسام»⁴³، إذا الترك هنا: هو كَفَّ النفس عن الفعل مع القدرة عليه، فهو فعل؛ لأنّ الترك كَفَّ، والكفّ فعل.

فيقول السرخسي: «فإن قيل تركه الفعل الذي يكون إيجادا فعل مقصود منه على ما هو مذهب أهل السنة والجماعة أن: ترك الفعل فعل لما فيه من استعمال أحد الضدين والانتهاه به يتحقق، قلنا: هو كذلك...»⁴⁴.

فالترك عموما ثلاثة أقسام: إما ترك مع وجود الشيء مع عدم القدرة على فعله، وإما ترك مع عدم وجود الشيء أصلا أو عدم خطوره بالبال أصلا، وإما ترك مع وجود الشيء مع القدرة على فعله أو توفر الدواعي على فعله⁴⁵. والحجة هنا هي في القسم الأخير وهي القدرة على فعل الشيء لكن يمتنع عن فعله قصدا، وذلك الامتناع حجة، إذ الأصل في النبي ﷺ أنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر كما جاء في الآية: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف 157]، فلا يترك شيئا من باب التشريع إلا وأمر به أو نهى عنه، فما تركه إذا فليس إذا من الشريعة (عقيدة وعبادة)؛⁴⁶ إذ الأصل في العبادات - وكذا الأمور الغيبية - الحظر إلا بنص⁴⁷ بخلاف طبعا العادات والمعاملات التي الأصل فيها

الإباحة إلا إذا خالفت نضاً، وبهذا ينغلق الباب أمام كثير من المستحدثات المستقبحات في بابي العقيدة والعبادة.

ولا يقال هنا إنَّ الترك عدم، والعدم لا يتعلّق به حكم، بل يقال: إنَّ التَّرك من هذه الجهة قسمان: الترك العدمي المحض والترك الفعلي أو التَّرك الَّذي هو فعل، والفرق بين القسمين أنَّ الأوَّل هو ترك بغير إرادة التَّرك، فلم يخطر بالبال أصلاً لعدم وجوده أو لعدم وجود أسبابه أو التَّرك لعدم الدَّاعي إلى فعله: فهذا ترك محض، ومن أمثلته: ترك النَّبي ﷺ جمع القرآن في مصحف واحد لعدم الدَّاعي؛ أما التَّرك الَّذي هو فعل: فهو التَّرك المقصود؛ أي الَّذي توفرت الدَّواعي إلى فعله ولم يفعله⁴⁸، لذلك يذكره الأصوليون في أقسام الفعل المكلف به، ويستدلون عليه بعدة أدلّة، منها قوله تعالى: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 79]، فسَمَى الله تعالى ترك الفعل منهم فعلاً، ومنها قول النَّبي ﷺ: «عرضت عليّ أعمال أمتي، حسنها وسيئها، فوجدت في محاسن أعمالها: الأذى يماط عن الطَّريق، ووجدت في مساوئ أعمالها: التَّخاعة تكون في المسجد لا تدفن»⁴⁹ فجعل ترك دفنها ممن يراها عملاً سيئاً. ومن أمثلة هذا القسم: ترك الأذان والإقامة في صلاة العيدين، ترك التلّفظ بالنية عند الدَّخول في الصَّلاة .

ومن جهة أخرى فإنّه حتّى التَّرك العدمي المحض⁵⁰ يمكن القول فيه: أنّه كما لم يتعلّق به نهي، فإنّه لم يتعلّق به أمر أيضاً، فدلالة السكوت المحض دلالة ضعيفة، فهي بحسب القرائن والمتعلّقات، وقاعدة الفقهاء أنّه: لا ينسب لسكوت قول⁵¹، وفي القاعدة الأخرى: السكوت في معرض الحاجة والبيان بيان⁵²، ويجمع بين الأمرين بالقول بأنَّ السكوت المحض لا دلالة فيه، ولكن يطلق الحكم على السكوت إذا عضد بقرائن، لذلك جاء في القاعدة الثانية التقييد بقوله: (في معرض البيان)؛ ومعرض البيان من القرائن الموضّحة؛ وعليه فالسكوت المحض لا دلالة فيه أصلاً ولكن يربط بقواعد أخرى.

ومن ذلك أنّ الأصل في العبادات التحريم، والأصل في العادات الإباحة⁵³، فهاتان قرينتان، ففي باب العبادات - ويدخل فيها الأمور الغيبية لأنّها أولى منه⁵⁴ - الأصل فيها الحظر إلا بنصّ، فما كان من سكوت هنا فهو على الحظر، لذلك يقول الشافعي رحمه الله: «ولكنّا نتبع السنّة فعلاً أو تركاً»⁵⁵، ويقول ابن القيم رحمه الله: «فإنَّ تركه ﷺ سنّة كما أنّ فعله سنّة، فإذا استحَببنا فعل ما تركه؛ كان نظير استحبابنا ترك ما فعله، ولا فرق»⁵⁶ وبالعكس في العادات والمعاملات، فالأصل فيها الإباحة، فما كان من سكوت فيه فهو على الإباحة ابتداءً، ذلك أنّ أمر الإحداث يرجع عند النَّاس في الغالب إلى مصلحة يرونها⁵⁷، فإنَّ الشَّرع يدعو إلى تحقيق المصالح ودفع المفسدات بشروطها، ولكن المصالح المطلوبة - كما سيأتي معنا في الشَّرع القادم - هي المصالح معقولة المعنى التي ظهر فيها حكمة ومصلحة وعلّة معقولة منتفع بها غير مخالفة للشَّرع وهذا باتفاق، ومما لا يخفى أنّ هذا يظهر في الباب الَّذي يلتفت فيه إلى المعاني وهو باب العادات والمعاملات، ولا يظهر في الباب الَّذي لا يلتفت فيه إلى المعاني وهو باب العبادات والأمور الغيبية والأمور التي مبناهما على الخبر.

7. المبدأ السادس: تحقيق المصلحة المطلوب مقصود شرعا في الدارين إذا توفرت شروطها وضوابطها

- تحقيق المصلحة هي أصل أصول الشريعة الإسلامية ومن القواعد الأولى فيها، قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء 107]، ولكن المصلحة في المفهوم الشرعي لها طابع ومدلول خاص تجمع وتحقق مطالب الإنسان المسلم في حاضره وغائبه؛ فلأنها مصلحة دينية فهي تنظر إلى الوجودين: الوجود الدنيوي والوجود الآخروي، فتحقق الترابط بينهما فلا تنفك المصلحة الدنيوية فيه عن المطالب الآخروية بحال.

وقد عبّر أبو حامد الغزالي عن هذه الحقيقة فقال: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»⁵⁸، فالمصلحة في الشرع يجب أن تحقق أحد هذه المقاصد الخمس بالطريق والمفهوم الشرعي، لأنّ هذه المقاصد هي مطالب ومقاصد العقل الإنساني، ولكن هذه لا تكفي في المفهوم الشرعي حتى تكون بالأسلوب والفهم الشرعي⁵⁹، وطبعاً فهذا يحتاج إلى ضبط شرعي من خلال اتباع الضوابط والقواعد الشرعية، لذلك فالشريعة تراعي الوسائل والمقاصد معاً، فالغاية لا تبرّر الوسيلة، ولكن القاعدة: أنّ الوسائل لها أحكام المقاصد⁶⁰، وهذه المصلحة إما أن تكون ثابتة دلّت عليها النصوص الشرعية أو الإجماع، وإما أن تكون مصالح مستجدة يفرضها تطوّر الزمان والمكان، وهي التي يطلق عليها بالمصالح المرسلّة⁶¹، وهذه أيضاً مطلوبة معمولة بها شرعاً إذا توافرت شروطها وكانت في باب العادات والمعاملات لئلا تتعارض القواعد.

وقد تعرّض الأصوليون لمبحث المصلحة المرسلّة في موضعين: الموضع الأوّل عند بحثهم الأدلّة المختلف فيها، والموضع الثاني عند بحثهم لموضوع المناسب كمسلك من مسالك العلّة في باب القياس. قال الشوكاني في مسلك المناسبة: «ويعبّر عنها بالإخالة، وبالمصلحة وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمّى استخراجها تخريج المناط»⁶².

ولكن نلاحظ أنّه في باب الأدلّة المختلف فيها، يطلقون عليها - المصلحة المرسلّة أو الاستصلاح - أما في مسالك العلّة فيطلقون عليها - المناسب المرسل - ومنه فلها في كتب الأصول تسميات مختلفة، وهذا لاختلاف جوانب الدّراسة، يقول البوطي في ذلك: «وهذه التعبيرات وإن كانت تبدو مترادفة لوحدة المقصود بها، إلا أنّ كلّ منها ناظر لهذا المقصود من جهة معيّنة، ذلك أنّ كلّ حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب: أحدها: جانب المصلحة المترتبة عليه، وثانيها: جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، وثالثها: بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة، أي المعنى المصدري، فمن نظر إلى الجانب الأوّل عبّر بالمصالح المرسلّة وهي التسمية الشائعة، ومن نظر إلى الجانب الثاني عبّر بالمناسب المرسل... ومن نظر إلى الجانب الثالث عبّر بالاستصلاح أو الاستدلال»⁶³.

وعلى كلِّ فالمصلحة المرسلّة معتبرة بشروطها عند الفقهاء، لذلك يقول القرافي: « يحكى أنّ المصلحة المرسلّة من خصائص مذهب مالك، وليس كذلك، بل المذاهب كلّها مشتركة فيها، فإنهم يعلّقون ويفرّقون في صور التّفوض وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرّد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسلّة »⁶⁴، ولكن كما يقول القرافي رحمه الله أيضا: « فإنّ مالكاً يشترط في المصلحة أهليّة الاجتهاد؛ ليكون الناظر متكيّفاً بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عمّا يخالفها، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلاً بالأصول، فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيهجم على مخالفة أخلاق الشريعة من غير شعور »⁶⁵

9. المبدأ السابع: لا تعارض بين العقل والنقل

يراد بالنقل: النصوص القرآنية أو النبوية الصّحيحة، ونريد بالعقل: ما ينتجه من رأي، فلا نريد به مادّة وما هيته، فذلك لا يفيدنا هنا ليلاً ندخل في الخلاف المشهور في ماهية العقل، ولكن لماذا لا تثار هذه المسألة إلّا عندما تخالف الشريعة أو يؤتى برأي جديد مناقض للأصول والمقاصد، فدائماً ما يفترض أنّ العقل هو الرّأي وأنهما معا ضدّ النقل، وهذا افتراض في أصله باطل إذ لا تعارض في الحقيقة⁶⁶، كما سيظهر معنا، وينظر في هذا من عدّة جهات ونقاط:

إنّه لا يوجد نقل محض في الشريعة إلّا من حيث الأصل، وإلّا فالنقل يؤدّي بالعقل، والعقل مفتقر إلى النقل، يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرّأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أن الرّأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل...»⁶⁷، ويؤيد هذا الطّرح ابن القيم في قوله: «الأدلة السمعية نوعان: نوع دلّ بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي، فهو عقلي سمعي، ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد، وما لا يقوم التنبيه على الدليل العقلي منه فهو يسير جدّاً»⁶⁸

أنّ العقل يفيد الرّأي، والعقل لو كان صواباً دائماً، لما اختلفوا في متوجهه، بل بالعكس فالاتفاق فيه قليل ويكاد ينحصر في العلم الضروري، وهذا نتفق وإياكم أنّ الشّرع لم يأت بخلافه، لأنّها الفطرة التي خلقها الله في الإنسان، وهو خالق الفطرة وصاحب الأمر فلا تناقض، قال تعالى: ﴿...ألا له الخلق والأمر...﴾ [الأعراف: 54]، فالعقل إذا أو الرّأي، إمّا العلم الضروري: فهذا لا خلاف أنّ الشّرع موافق له غير مخالف له بحال⁶⁹، وإمّا علم نظري: فهو بحدّ ذاته مختلف فليس رأياً واحداً لنقول أنّ النقل يوافق أو يخالفه، فقد يخالف هذا ولكن في المقابل يوافق هذا، وبالتالي لا مجال للطّرح، فهو وإن خالف رأياً فقد وافق آراء، وإلّا لو كان رأياً واحداً متفقاً عليه بين الجميع لكان من العلم الضّروري ولما خالفه الشّرع، بدليل أنّ الإجماع حجّة، وهو في مقام النصوص الصريحة في الدلالة والحكمية، وما الإجماع إلّا اجتماع وتوافق الآراء.

العقل قاصر عن إدراك كلّ الحقائق، فيقول تعالى: ﴿...وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ [النساء: 28]، والعقل جزء من الكلّ، والجزء من الكلّ لا يتجاوز الحكم الكوني للكلّ، فيكون عقل الإنسان من الضعف والقصور ما

هو حقّ لكّله وهو الإنسان، فإذا كان الإنسان لا يستطيع على كلّ شيء، فيستطيع على بعضه فقط، ويختلف ذلك البعض من شخص لآخر بحسب ما ركبّه فيه المولى عزّ وجلّ من القدرة والقوّة، فإنّ حكم العقل كذلك، فهو لا يستطيع على كلّ شيء، وإتّما على بعض الشيء، فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « واحتجوا على أن المعرفة لا تحصل بمجرد العقل بقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾ [الأحقاف 26]، وهذه الآية وأمثالها تدل على أن السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله، فتبيّن أن العقل الذي هو مناط التكليف لا يحصل بمجرد الإيمان النافع والمعرفة المنجية من عذاب الله، وهذا العقل شرط في العلم والتكليف لا موجب له»⁷⁰، وعليه فالعقل يحتاج إلى مستند لتتم له المعرفة، وذلك المستند هو النصوص.

وانطلاقاً من هذا يمكن التنبية على جزئية متعلّقة بهذا المبدأ، وهو أنّ الرّجال يعرفون بالحقّ ولا يعرف الحقّ بالرّجال، ذلك أنّ رأي الرّجل غير معصوم لأنّ مبناه العقل والرّأي وقد بيّنّا قصوره عن إدراك الحقيقة منفرداً لوحده دائماً، والعصمة فقط في كلام الله ورسوله (الوحي)، أمّا كلام الرّجال فيحتاج إلى الميزان، فإن وافقه فهو حقّ وإن خالفه فهو باطل، فلا عبرة لكلام كان من كان إذا خالف الدليل المعتمد - وبهذا تنضبفت الفتاوى ولا تشدّ - ويتعلّق بهذا أيضاً طبيعة دلالة النصوص.

إن النصوص كما مرّ معنا في الشروط السابقة قسمان من حيث الدلالة: إمّا صريحة الدلالة: فهذه منطوقها مفهومها، فيكفي لناطق سليم بالعربية عارف بمبناها أن يعقل معناها، فالحكم بها هو حكم الله تعالى لوضوح معناها ودلالاتها الواضحة على حكم الله تعالى، وإمّا غير صريحة الدلالة، وهذه إمّا ظاهرة في أحد طرفيها: فوجب العمل به من جهة غلبة الظنّ ولكن لا نقطع به كالأول، وإمّا أنّها غير واضحة الدلالة على أحد طرفيها، فهذه يدخل فيها المجتهد برأيه ويجتهد للوصول إلى حكم الله تعالى فيها، ولكن قد يصيبه وقد يخطئه - لأنّه إعمال للعقل وحكم العقل النظري لا يفيد القطع كما مرّ معنا - لذلك لا ينسب الحكم فيه أنّه حكم الله تعالى، فقال النبي ﷺ: «... وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنّك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»⁷¹.

وعليه فإنّه إذا خالف أحدهم النصوص القطعية والصريحة فكلامه مردود، وهو من إنكار معلوم من الدّين بالضرورة، لأنّه خالف الوحي المفيد للعلم الضروري الذي يتفق فيه العقل والنقل، ومن خالف غلبة الظنّ فكلامه مرفوض أيضاً لمرجوحية جهته، ولكن يناقش ويبين له، ومن خالف في مسألة محتملة فرأيه رأي من الآراء التي تحتمل الخطأ والصواب، وكلّ يعتقد صواب رأيه، والحقّ عند الله تعالى واحد⁷² مهما تعددت الأقوال والآراء والاجتهادات، ولا يكون هنا رأي العالم حجّة على غيره من العلماء إلاّ لمن قلده واتبعه من دون العلماء - لأنّه حكم اجتهادي فيه رأي، والحكم الاجتهادي - في أصل وضعه - غير يقيني لما فيه من الرّأي، لذلك يذكر العلماء هنا القاعدة التي ذكرناها سابقاً: ألا إنكار في مسائل الاجتهاد، طبعاً بالمفهوم الذي ذكرناه سابقاً.

10. المبدأ الثامن: مراعاة الواقع بحسب تقسيم الأحكام الشرعية

يقول ابن القيم رحمه الله: « ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجر، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله⁷³، ففهم الواقع ومراعاته من ضرورة إطلاق الحكم الشرعي، ولكن هذا حيث الأحكام المعللة المبنية أساسا على العلل والأعراف والمصالح، ذلك أن الأحكام الشرعية قسمان: قسم تعبدية غير معقول المعنى فلم تظهر حكمته للمجتهد، وقسم معقول المعنى شرع تبعا لمصلحة ما أو لعرف ما متغير، فيتغير الحكم بتغيره، فذكر ابن القيم رحمه الله هذا التقسيم فقال: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة: كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه، والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له: زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة»⁷⁴.

فالقسم الأول، وهو التعبدية غير معقول المعنى للناظر فيه، فهذا أحكامه لا تقبل التبديل ولا التغيير لا بحسب الزمان ولا بحسب المكان، ذلك أنه لم يعقل لها علة نقيس عليها أو يتغير الحكم بتغيرها، وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله: «فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا، ولا تخصيصا لعمومها، ولا تقييدا لإطلاقها، ولا رفعا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضها، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع، وما كان شرطا فهو أبدا شرطا، وما كان واجبا فهو واجب أبدا أو مندوبا أبدا، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»⁷⁵، فهذا النوع من الأحكام ثابت في كل حال.

أما القسم الثاني، وهو قسم معقول المعنى، وهي الأحكام المعللة التي بنيت أحكامها على علة ومعان، فمتى ثبتت العلة ثبت معها الحكم، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما كما يقول الأصوليون⁷⁶، ومن ذلك الأحكام المبنية على العرف والعادة أو على تحقيق مصلحة معينة، يفوت المقصد من الحكم بفواتها، لأنها قصد منها تحقيق تلك المصلحة، أو مراعاة ذلك العرف، فهذه الأحكام هي المقصودة بقاعدة الفقهاء: « أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان»⁷⁷؛ أي الأحكام الاجتهادية المبنية على علة ومصالح معينة تكون الأحكام بتحقق هذه العلة والمصالح بشروطها طبعا، فهذه العلة والمصالح قد تكون قابلة للتغير والتبدل بتبدل الزمان والأعراف وغيره، وهذا هو القسم المقصود بالقاعدة أولا .

11. المبدأ التاسع: الشريعة كل متكامل

الشريعة كل متكامل: الفقه والعقيدة، أي كلها تشكل الحقيقة الدينية الواحدة المتكاملة، وحديث جبريل المشهور شاهد ذلك، فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: « بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى

جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا» قال: صدقت. فعجبنا له يسأله ويصدقه! قال: فأخبرني عن الإيمان؟ فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر؛ وتؤمن بالقدر خيره وشره» قال: صدقت قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل» قال: فأخبرني عن أماراتها؟ قال: «أن تلد الأمة ربته، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان!» ثم انطلق فلبث مليا ثم قال: «يا عمر أتدري من السائل؟» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»⁷⁸.

فأجابه في الأخير أنّ هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم، وذكر من الدين الإيمان باعتباره من الأمور العقديّة الفكرية، وذكر الإسلام باعتباره الأمور العمليّة، فلم يفرّق هنا بين الجانبين، فكلاهما من الدين، بل إنّ العلماء الأوائل لم يفرّقوا حتّى في الاصطلاح بينهما، فكّله كان يسمّى فقها سابقا ولذلك كان التعريف المنقول عن أبي حنيفة للفقّه يحمل المعاني جميعا، فعرفه رحمه الله بقوله: «معرفة النفس ما لها وما عليها»⁷⁹، وسمّى كتابه بالفقّه الأكبر⁸⁰، ويقول أبو حامد الغزالي رحمه الله في ذلك: «ولقد كان اسم الفقّه في العصر الأول مطلقا على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب ويدلك عليه قوله عز وجل: ﴿... ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ [التوبة 122]، وما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقّه دون تفرّعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجارة...»⁸¹، وجاء في البحر المحيط: «والحق أنّ اسم الفقّه يعمّ جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصّل به إلى معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب والقيام بحقّ العبودية وغير ذلك»⁸².

فيستبين لنا من خلال ما مضى أنّ الفقّه بمفهوم كثير من السابقين وهو المفهوم العام كان مرادفا لمفهوم الشريعة والدين ككل، فإلى جانب الأحكام العمليّة المكتسبة كان أيضا يشمل الأحكام العلميّة النظريّة، ولكن نقل الفقّه -أي مفهوم مصطلح الفقّه- كما قال الزركشي في البحر المحيط إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال⁸³، وعليه فإنّ التمايز الحاصل بينهما هو تمايز اصطلاحى وليس تمايزا حقيقيا، وهذا كان مقصودهم أوّلا عند أفراد كلّ فن بالتصنيف والتمييز بينها، وعليه فينبني على هذه المقدّمة أنّه يجب أن تكون أصولها واحدة، فالأصول والقواعد التي تضبط الفقّه يجب أن تكون نفسها التي تضبط العقيدة لأنّهما حقيقة واحدة، وما كان كذلك كان من اللازم أن تكون منطلقاتها واحدة، ولذلك يقول الشاطبي رحمه الله: «إنّ الشريعة كما أنّها عامّة في جميع المكلفين وجارية على مختلف أحوالهم، فهي عامّة أيضا بالنسبة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كلّ مكلف؛ فإليها نردّ كلّ ما جاءنا من جهة الباطن، كما نردّ إليها كلّ ما في الظاهر»⁸⁴.

12. المبدأ العاشر: أصل الاجتماع ونبذ الفرقة مقصد شرعي

وذلك باتباع الوصية القرآنية بالاعتصام بحبل الله جميعا، واتباع سنة النبي ﷺ باتباع الجماعة والنهي عن الفرقة، ولكن لتحقيق ذلك وجب السير على المنهج الذي يحقق ذلك، إذ لكل غاية طريقها ولكل مقاصد وسائلها، وطريق الجماعة السير على قواعد الجماعة، قال النبي ﷺ: «يد الله مع الجماعة»⁸⁵، وأصل ذلك العمل بمقتضى النصوص وما ينبنى عليها، أقربها دلالة إلى أقربها، عملا بالقطعيات ثم بغلبة الظن، لأن العمل بالمنصوص متفق عليه فيجمع ولا يفرق، وعدم فتح باب التأويل، إلا فيما يجب وبشروطه اللغوية والدلالية، لأن التأويل هو الذي يؤدي إلى التنازع والخلاف؛ لأنه من باب الرأي، والرأي المحض يختلف لتفاوت العقول؛ لذلك وضع علماء الأصول شروطا للعمل بالتأويل، ذلك أن التأويل خلاف الأصل، فإن جعل أصلا وعمل به بغير شروطه كان تحريفا وتزييفا لا تأويلا. يقول ابن حزم رحمه الله: «التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر؛ فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة - فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك أطرح، ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنه باطل»⁸⁶؛ لذلك كانت التأويلات البعيدة للنصوص أول سبيل فرقة المسلمين .

13. الخاتمة

وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نحدد ونذكر بأهم نقاط هذا البحث المتواضع، والتي أجملها في النقاط التالية مراعيًا في ذلك ترتيبها الوجودي في البحث:

- 1- الانقياد لنصوص الوحي هو أهم مبدأ وأصل المبادئ الأخرى من مبادئ النظر في الفكر الإسلامي، وهو السمة البارزة المميزة عن باقي الشرائع، فشريعتنا شريعة ربانية - ربانية المصدر.
- 2- الأصل في الشريعة الإسلامية أنها صالحة لكل زمان ومكان، وهذا من خصائص هذه الشريعة الغراء، لذلك كانت دلالة الاستصحاب دلالة معتبرة ما لم ينقضها نص.
- 3- العمل بغلبة الظن هو عمل بالجانب الزجاج في مقابل المرجوح، وهذا منطوق عقلي أيضا.
- 4- باب الاجتهاد بشروطه الشرعية مفتوح إلى قيام الساعة، لأن الوقائع غير متناهية، ولا تخلو واقعة من حكم لله فيها فيبقى الاجتهاد قائما لقيامها، فلا ينكر على المجتهد اجتهاده إذا راعى الشروط الشرعية.
- 5- الترك إن كان من باب الكف فهو فعل، وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم حجة قائمة معتبرة.
- 6- جلب المصالح ودرء المفسدات من قواعد الشرع الأصيلة، بشرط أن تفهم على حقيقتها الشرعية وسيلة وقصدا.

- 7- افتراض التعارض بين النقل والعقل طعن في الشريعة: مذموم مرفوض مردود عليه.
- 8- مراعاة الواقع وتغيير المصالح معتبر شرعا، ولكن في وضعه الصحيح وبنظره السليم، ومحله الأحكام معقولة المعنى بحسب تغيير العلة وثباتها.
- 9- الشريعة: عقيدة وعبادة ومعاملة، هي كل متكامل وحقيقة مترابطة تنبع من مشكاة واحدة.
- 10- الدعوة إلى الاجتماع ونبذ الفرقة مقصد ومطلب شرعي أساسي.

14. المصادر والمراجع:

- 1- الأمدى علي بن محمد، (1424هـ/2003م)، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، (ط1)، الرياض، دار الصميعي.
- 2- البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، (1423هـ/2002م)، صحيح البخاري، (ط1)، دمشق، دار ابن كثير.
- 3- البوطي محمد سعيد رمضان، (1393هـ/1973م)، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (ط2)، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- 4- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر العقل، الرياض، مكتبة الرشد.
- 5- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، (1411هـ/1991م)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (ط2)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- 6- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، (1422هـ)، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، (ط1)، السعودية، دار ابن الجوزي.
- 7- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، (1425هـ/2004م)، مجموع الفتاوى، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- 8- الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، (ط1)، الرياض، مكتبة المعارف.
- 9- ابن حزم الأندلسي أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- 10- حيدر علي، (1423هـ/2003م)، درر الحكّم شرح مجلّة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، طبعة خاصة، الرياض، دار عالم الكتب.
- 11- خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، (ط8)، مكتبة الدعوة الإسلامية - شباب الأزهر.
- 12- الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، (1413هـ/1992م)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله العاني، ط2.
- 13- السبكي تقي الدين وابنه تاج الدين، (1424هـ/2004م)، الإبهاج شرح المنهاج، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين صغيري، (ط1)، الإمارات العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - الإمارات العربية المتحدة.
- 14- السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمان، (1426هـ)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم الخضير ومحمد بن عبد الله آل فهيد، (ط1)، الرياض، مكتبة دار المنهاج.
- 15- السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد، (1414هـ/1993م)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، (ط1)، حيدر آباد، لجنة إحياء المعارف العثمانية.
- 16- ابن عبد السلام عز الدين السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
- 17- السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد، (1419هـ/1998م)، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، (ط1)، مكتبة التوبة.
- 18- سيك ديارا، (1431هـ/2010م)، الفروع الفقهية المندرجة تحت قاعدة المظنة تنزل منزلة المثنة، (ط1)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- 19- السيوطي جلال الدين، (1418هـ/1997م)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، (ط2)، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- 20- الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد.

- 21- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، (2004م/1425هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، (ط1)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 22- الشنيطي محمد الأمين، (1426هـ)، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، (ط1)، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد.
- 23- الشوكاني محمد بن علي، (1421هـ/2000م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الاثري، (ط1)، الرياض، دار الفضيلة.
- 24- ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان الشهرزوري، (1406هـ/1986م)، مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق، دار الفكر.
- 25- الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي، (1419هـ/1998م)، شرح مختصر الزوضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط2).
- 26- ابن العربي أبو بكر المالكي، (1418هـ/1997م)، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، تعليق: جمال مرعشلي، (ط1)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 27- ابن أبي العز الحنفي علي بن علي، (1411هـ/1990م)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، (ط2)، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- 28- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، (1426هـ/2005م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ، تعليق: عبد الرحمان البراك، (ط1)، الرياض، دار طيبة.
- 29- العسقلاني ابن حجر، (1427هـ/2006م)، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد الحميد بن صالح آل أعوج سبر، (ط1)، بيروت، دار ابن حزم.
- 30- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، (1426هـ/2005م)، احياء علوم الدين، (ط1)، بيروت، دار ابن حزم.
- 31- ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد، (1419هـ/1998م)، روضة الناظر وجنة المناظر، تقديم: شعبان محمد اسماعيل، (ط1)، مكة المكرمة، المكتبة المكية/ الرياض، المكتبة التدمرية / بيروت، مؤسسة الريان.
- 32- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، (1416هـ/1995م)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، (ط1)، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- 33- القاري الملا علي، (1419هـ/1998م)، منح الزوض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، (ط1)، بيروت، دار البشائر الإسلامية.
- 34- ابن القيم الجوزية، (1423هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (ط1)، الرياض، دار ابن الجوزي.
- 35- ابن القيم الجوزية، (1432هـ)، إغاثة اللهفان في مصاديد الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس ومصطفى ايتيم، (ط1)، جدة، مجمع الفقه الإسلامي.
- 36- ابن القيم الجوزية، (1425هـ/2004م)، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمان العلوي، (ط1)، الرياض، مكتبة أضواء السلف.
- 37- ابن كثير إسماعيل بن عمر، (1434هـ/2013م)، اختصار علوم الحديث، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، (ط1)، الرياض، دار الميمان.
- 38- مجموعة من المصنفين، (1434هـ/2013م)، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (ط1)، الرياض، دار الفضيلة.
- 39- المقرئ أبو عبد الله محمد بن محمد، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الإسلامي.
- 40- ابن الملقن سراج الدين عمر بن علي، (1429هـ/2008م)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: خالد الرباط وجمعة فتحي، (ط1)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

- 41- التّوحي يحيى بن شرف، (1347هـ/1929م)، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (ط1)، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر.
- 42- النيسابوري مسلم بن الحجاج القشيري، (1424هـ/2003م)، صحيح مسلم، تحقيق: صدقي جميل العطار، (ط1)، بيروت، دار الفكر.
14. الحواشي:

- ¹ - متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم: 7372، ص 1820، ومسلم في كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم 19، ص 39، واللفظ للبخاري.
- ² - انظر هذه القاعدة في: الأشباه والنظائر للسيوطي، ج 1 ص 102، يقول ابن تيمية في هذه القاعدة: « وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيها عدم الحظر؛ فلا يحظر منه إلا ما حظر الله سبحانه وتعالى والعادات الأصل فيها العفو؛ فلا يحظر منها إلا ما حزمه، وإلا لدخلنا في قول الله تعالى: ﴿ قل أرى أنتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ﴾ يونس 59 ... » انظر: القواعد التورانية الفقهية، لابن تيمية، ص 163-164.
- ³ - الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، ص 173.
- ⁴ - يقول الأمدى في الفرق بين العلم الضروري والنظري: « الضروري: هو الذي لا يفتقر في العلم به إلى نظر ودليل يوصل إليه، وما يفتقر إلى ذلك فهو نظري لا ضروري » الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن الأمدى، ج 2 ص 8، ويقول بعد هذا: « اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره خلافا للسمنية والبراهمة » الإحكام للأمدى، ج 2 ص 22.
- ⁵ - الإحكام للأمدى، ج 2 ص 20، وخبر الأحاد: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر، ينظر: الإحكام للأمدى، ج 2 ص 43.
- ⁶ - الإبهاج شرح المنهاج، تاج الدين السبكي، ج 5 ص 254، قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر السمعاني، ج 2 ص 248.
- ⁷ - الظن: « وهو ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع » الإحكام للأمدى، ج 2 ص 43.
- ⁸ - فيقول الأمدى رحمه الله: « والمختار حصول العلم بخبره إذا احتفت به القرائن » الإحكام للأمدى، ج 2 ص 44.
- ⁹ - يقول الشاطبي رحمه الله: « سنة الصحابة رضي الله عنهم سنة يعمل عليها، ويرجع إليها، والدليل على ذلك أمور.... » الموافقات للشاطبي، ص 766، فذكر الشاطبي مجموعة من الأدلة على قوله هذا، قال فيها محقق الكتاب، عبد الله دراز في الحاشية: « مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية، أي إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفة فإننا نجد هذا كسنة للنبي » ينظر: حاشية الموافقات، عبد الله دراز، ص 766، وقال الشاطبي أيضا بعد ذلك: « جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة حجة ودليلا، وبعضهم يعدّ قول الصحابة بإطلاق حجة ودليلا، ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من السنة . وهذه الآراء وإن ترجح عند العلماء خلافها - ففيها تقوية تضاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعبرين، فتجدهم إذا عتبنوا مذاهيبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة . وما ذلك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مأخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم ممّا يجب متابعتهم وتقليدهم فضلا عن النظر معهم فيما نظرنا فيه » الموافقات للشاطبي، ص 768.
- ¹⁰ - خلف الأصوليون نقاشا سابقا حول إفادة خبر الواحد العدل للعلم، فانقسموا إلى أقوال، والصحيح أن إفادة القطع أو الظن سواء من حيث الدلالة أو الثبوت هو أمر نسبي، يقطع به البعض ويظنّ فيه آخر بحسب ما عنده من ملكة في ذلك الفنّ، فمن قوي فهمه وإطلاعه على مسألة ما حصل عنده اليقين فيها ما لم يحصل عند غيره، وإن كانت في أصلها ظنّية، وهكذا، ومن كان مثلا درايته برجال حديث قوية حصل له الاطمئنان إلى حديث أحاد ما لم يحصل عند غيره، وهذا واضح، لذلك يقول ابن القيم رحمه الله: « بيان أن كون الشيء قطعيّا أو ظنّيّا أمر نسبي إضافي لا يجب الاشتراك فيه، فهذه الأخبار تفيد العلم عند من له عناية بمعرفة ما جاء به الرسول ﷺ ومعرفة أحواله ودعوته على التفصيل دون غيرهم » مختصر الصواعق المرسلّة، لابن القيم الجوزية، ص 1402، لذلك فالتقسيم الذي ذكرناه إلى ما يفيد العلم والظنّ، هو من حيث الأصل، وإلا فقد ذهب كثير من العلماء - ومنهم الأئمة الأربعة - إلى إفادة خبر الأحاد العلم، وقد حكى الأمدى هذا في: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2 ص 43-44 وابن القيم في مختصر الصواعق المرسلّة، ص 1472، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي، ج 5 ص 255-256، وغيرهم كثير، وهذا راجع إلى ما قلناه، وعلى كلّ فسواء

- أفاد اليقين أو الظنّ الغالب، فالعمل به واجب في كلّ الأحوال عقلا وسمعا، قال الأمدي رحمه الله: « مذهب الأكثرين جواز التعبد بخير الواحد العدل عقلا... » الإحكام للأمدي، ج 2 ص 59، وقال السبكي: « قال الجمهور - في وجوب العمل بخير الواحد- يجب العمل به سمعا » الإبهاج شرح المنهاج، ج 5 ص 307.
- ¹¹ - يقول عبد الوهّاب خلاّف: « فإن كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دل على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن ينفذ فيها ما دل عليه النص؛ لأنه ما دام قطعي الورود فليس ثبوته وصدوره عن الله أو رسوله موضع بحث وبذل جهد، وما دام قطعي الدلالة فليست دلالاته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد... أما إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورود والدلالة أو أحدهما ظني فقط ففيهما للاجتهاد مجال » علم أصول الفقه، عبد الوهّاب خلاّف، ص 216-217.
- ¹² - أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: ما يكره من النياحة على الميت، رقم: 1291، ص 312.
- ¹³ - ينظر: فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، شمس الدّين السخّاوي، ج 3 ص 120.
- ¹⁴ - متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم: 2652، ص 645، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب: فضل الصحابة ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم، رقم: 2533، ص 1255، واللفظ للبخاري.
- ¹⁵ - شرح مسلم للتوّوي، ج 16 ص 85.
- ¹⁶ - هذا الجزء هو تتمّة حديث: خير الناس قرني، وقد سبق تخريجه أعلاه.
- ¹⁷ - التوضيح لشرح الجامع الصحيح، سراج الدّين ابن الملقن، ج 16 ص 526.
- ¹⁸ - الموافقات للشاطبي، ص 255.
- ¹⁹ - الموافقات، ص 256.
- ²⁰ - الموافقات، ص 258-259.
- ²¹ - الموافقات، ص 670.
- ²² - درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج 1 ص 184-185.
- ²³ - شرح مختصر الرّوضة، نجم الدّين الطّوفي، ج 3 ص 192.
- ²⁴ - الاستصحاب في العموم: « هو التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل » شرح مختصر الرّوضة، نجم الدّين الطّوفي، ج 3 ص 147.
- ²⁵ - وطبعا القصد هنا: فهم الشّرع بمقصود الشّرع من التكليف، لأنهم أهل اللسان والبيان، وكذا عايشوا التنزيل، وارجع إلى ما نقلناه عن الشاطبي رحمه الله في هذا الشأن، ص 7، وليس أن يفهم الشّرع بمقصود ه هو - المكلف - فهذا منفي عن الشريعة، لأن مقاصد العباد تختلف وتتضارب، فلن تكون إذا شريعة واحدة بل شرائع، يقول الشاطبي رحمه الله: « قصد الشّارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع.... والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشّارع » الموافقات، ص 417، ويقول أيضا: « كلّ من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكلّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل » الموافقات، ص 418، ويجزم بعدم مخالفتها إذا حافظ على دلالتها بحفظ أصل أصول الاستدلال - وقد ذكرته في المبدأ الأوّل- وما كان خلاف ذلك فأقله أنّه من الظنّ الذي لا يغني عن الحقّ شيئا، وقد ورد ذمّ من جعل الظنّ بغير أصل قصده ومنطلقه، فيقول تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ﴾ التجم 23.
- ²⁶ - الموافقات، ص 238.
- ²⁷ - وردت هذه القاعدة بعبارات مختلفة، انظر: الفروع الفقهية المندرجة تحت قاعدة المظنة تنزّل منزلة المثنة، ديارا سيالك، ج 1 ص 85-92.
- ²⁸ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعزّ ابن عبد السلام، ج 1 ص 5.
- ²⁹ - قواعد الأحكام، ج 1 ص 6.
- ³⁰ - ينظر تعريف الحديث الصحيح في كلّ من: مقدّمة ابن الصّلاح، ص 11-12، واختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، ص 96.

- نخبة الفكر ، لابن حجر العسقلاني، ص 166.
- ³¹ - مذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، ص 171 - 172.
- ³² - مذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، ص 171.
- ³³ - درر الحكّام شرح مجلّة الأحكام، علي حيدر، ج 1 ص 32.
- ³⁴ - ارجع إلى شروط الاجتهاد في كتب الأصول لتدرك ذلك، فانظر مثلا شروط الاجتهاد في: المستصفى للغزالي، ج 4 ص 5 - 17، البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ج 6 ص 199 - 205، روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي، ج 2 ص 334 - 337.
- ³⁵ - أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم الجوزية، ج 5 ص 242 - 243.
- ³⁶ - شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، ص 778 - 779.
- ³⁷ - أخرجه البخاري في كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: 7352، ص 1814، ومسلم في كتاب: الأفضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، فأصاب أو أخطأ، رقم: 4378 ص 865.
- ³⁸ - قال ابن القيم رحمه الله: « وقولهم - إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها - ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى أو العمل، فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعا شائعا وجب إنكاره اتفاقا، وإن لم يكن كذلك فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله » أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم الجوزية، ج 5 ص 242 - 243.
- ³⁹ - موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مجموعة من المصنفين، ج 5 ص 445.
- ⁴⁰ - قال الأمدى: « مذهب الجمهور من المسلمين أنه ليس كل مجتهد في العقلية مصيبا » الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدى، ج 4 ص 215، وذلك لأن الشرح قد نصب من الأدلة ما يوصل إلى المطلوب عند النظر التسليم
- ⁴¹ - البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ج 5 ص 240.
- ⁴² - شرح صحيح مسلم، يحيى بن شرف النووي، ج 2 ص 24.
- ⁴³ - المواقف، عضد الدين الإيجي، ج 2 ص 162.
- ⁴⁴ - أصول السرخسي، لأبي بكر السرخسي، ج 1 ص 79.
- ⁴⁵ - يقول الشاطبي في الاعتصام: « إطلاقه القول بأن الترك لا يوجب حكما في المتروك إلا جواز الترك غير جار على أصول الشرع الثابتة، فلنقرر هنا أصلا لهذه المسألة لعل الله ينفع به من أنصف من نفسه، وذلك أن سكوت الشارع عن الحكم في مسألة ما أو تركه لأمر ما على ضربين:
- أحدهما: أن يسكت عنه أو يتركه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقرر لأجله، ولا وقع سبب تقريره، كالنوازل الحادثة بعد وفاة النبي ﷺ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تبين في الكليات التي كمل بها الدين، وإلى هذا الضرب يرجع جميع ما نظر فيه السلف الصالح مما لم يسنه رسول الله ﷺ على الخصوص مما هو معقول المعنى، كتضمين الصناعات ومسألة الحرام والجدد مع الإخوة وعول الفرائض، ومنه جمع المصحف ثم تدوين الشرائع وما أشبه ذلك، مما لم يحتج في زمانه عليه السلام إلى تقريره....
- والضرب الثاني: أن يسكت الشارع عن الحكم الخاص أو يترك أمرا ما من الأمور، وموجبه المقتضي له قائم، وسببه في زمان الوحي وفيما بعده موجود ثابت، إلا إنه لم يحدّد فيه أمر زائد على ما كان في ذلك الوقت، فالسكوت في هذا الضرب كالنص على أن القصد الشرعي فيه أن لا يزداد فيه على ما كان من الحكم العام في أمثاله ولا ينقص منه؛ لأنه لما كان المعنى الموجب لشرعية الحكم العقلي الخاص موجودا، ثم لم يشرع ولا نبه على استنباطه، كان صريحا في أن الزائد على ما ثبت هنالك بدعة زائدة ومخالفة لقصد الشارع؛ إذ فهم من قصده الوقوف عندما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه » الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، ج 2 ص 281.
- ⁴⁶ - ويتأيد هذا بقوله تعالى: « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا » المائدة 3.
- ⁴⁷ - لأنه لا تكليف قبل ورود الشرع، قال الغزالي رحمه الله: « ... لأن الحكم لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص » المستصفى، لأبي حامد الغزالي، ج 1 ص 299، والعبادات وما في حكمها لا يستقل العقل بإحاطة إدراكها، فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « واحتجوا على أن المعرفة لا تحصل بمجرد العقل بقوله تعالى: « وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا

أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْتَدْتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ « الأحقاف 26، وهذه الآية وأمثالها تدل على أن السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْعَقْلَ الَّذِي هُوَ مَنَاطُ التَّكْلِيفِ لَا يَحْصُلُ بِمَجْرَدِهِ الْإِيمَانَ النَّافِعَ وَالْمَعْرِفَةَ الْمُنْجِيَةَ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ، وَهَذَا الْعَقْلُ شَرْطٌ فِي الْعِلْمِ وَالتَّكْلِيفِ لَا مَوْجِبٌ لَهُ « درء تعارض العقل والنقل، ج 9 ص 19-20.

⁴⁸ - ويعرف كونه ﷺ لم يفعله من طريقتين ذكرهما ابن القيم رحمه الله بقوله: « وأما نقلهم لتركه ﷺ فهو نوعان، وكلاهما سنة: أحدهما: تصريحهم بأنه ترك كذا وكذا ولم يفعله، كقوله في شهادة أحد: (ولم يغسلهم ولم يصل عليهم) ... والثاني: عدم نقلهم لما لو فعله لتوفرت همهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحد منهم على نقله، فحيث لم ينقله واحد منهم البتة ولا حدث به في مجمع أبدا علم أنه لم يكن، وهذا كتركه التلفظ بالنية عند دخوله في الصلاة » أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، ج 4 ص 264.

⁴⁹ - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها، رقم 553، ص 258.

⁵⁰ - على افتراض أنه ممكن حصوله من النبي ﷺ فيما يخص التشريع.

⁵¹ - ويدخل فيه السكوت القولي والسكوت الفعلي، ينظر هذه القاعدة في: الأشباه والتظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين السيوطي، ج 1 ص 233.

⁵² - ينظر القاعدة وشرحها: درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ج 1 ص 66.

⁵³ - وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية: « تصرفات العباد في الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى » مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج 29 ص 16-17.

⁵⁴ - لأن الأصل فيها الخبر والنصوص، لقوة جانب التعبد فيها، قال الشاطبي رحمه الله: « الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني، أما الأول: فيدل عليه أمور: منها الاستقراء؛ فإننا وجدنا الطهارة تتعلّى محل موجبها، وكذلك الصلوات خُصّت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة إن خرجت عنها لم تكن عبادات.. » الموافقات، ج 2 ص 300.

⁵⁵ - فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، ج 4 ص 540.

⁵⁶ - أعلام الموقعين، ج 4 ص 265.

⁵⁷ - « والضابط في هذا والله أعلم أن يقال: إن الناس لا يحدثون شيئا إلا لأنهم يرونه مصلحة؛ إذ لو اعتقدوه مفسدة لم يحدثوه؛ فإنه لا يدعو إليه عقل ولا دين، فما رآه الناس مصلحة؛ نُظِرَ فِي السَّبَبِ الْمُحْوَجِ إِلَيْهِ؛ فَإِنْ كَانَ السَّبَبُ الْمُحْوَجِ إِلَيْهِ أَمْرًا حَدَثَ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَيْرِ تَفْرِيطٍ مَتًّا؛ فَهَذَا قَدْ يَجُوزُ إِحْدَاثُ مَا تَدْعُو الْحَاجَةَ إِلَيْهِ، وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ الْمُقْتَضِي لِفَعْلِهِ قَائِمًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، لَكِنْ تَرَكَهُ النَّبِيُّ ﷺ لِمَعَارِضٍ زَالَتْ بِمَوْتِهِ، وَأَمَا مَا لَمْ يَحْدَثْ سَبَبٌ يَحْوِجُ إِلَيْهِ، أَوْ كَانَ السَّبَبُ الْمُحْوَجِ إِلَيْهِ بَعْضُ ذُنُوبِ الْعِبَادِ فَهَذَا لَا يَجُوزُ الْإِحْدَاثُ، فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ الْمُقْتَضِي لِفَعْلِهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَوْجُودًا، لَوْ كَانَ مَصْلِحَةً وَلَمْ يَفْعَلْ: يَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَصْلِحَةٍ، وَأَمَا مَا حَدَثَ الْمُقْتَضِي لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ مِنْ غَيْرِ مَعْصِيَةِ الْخَلْقِ؛ فَقَدْ يَكُونُ مَصْلِحَةً... » اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية، ج 2 ص 100-101.

⁵⁸ - المستصفي من علم الأصول، ج 2 ص 481-482.

⁵⁹ - فيقول الشاطبي رحمه الله: « المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفسادها العادية... فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس » الموافقات، ص 239-240.

⁶⁰ - ذكر المقرئ من قواعده قاعدة: سقوط اعتبار المقصود بوجوب سقوط اعتبار الوسيلة، ينظر: القواعد لأبي عبد الله المقرئ، ج 1 ص 329.

⁶¹ - وقد عرّفت بعدة تعريفات منها: تعريف الشاطبي: « الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسله » الموافقات، ص 424، وعرّفت أيضا في كتابه الاعتصام فقال: « فإن المصالح المرسله يرجع معناها إلى اعتبار

- المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه مناسباً « الاعتصام، ج 3 ص 5-6.
- ⁶² - إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، ص 896.
- ⁶³ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 329.
- ⁶⁴ - نفائس الأصول للقرافي، ج 9 ص 4095.
- ⁶⁵ - نفائس الأصول، ج 9 ص 4092.
- ⁶⁶ - يقول ابن القيم رحمه الله: « أن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم » مختصر الصواعق المرسلّة، لابن القيم الجوزية، ص 544.
- ⁶⁷ - الموافقات للشاطبي، ص 490.
- ⁶⁸ - مختصر الصواعق المرسلّة، لابن القيم الجوزية، ص 291.
- ⁶⁹ - إلا في حال خوارق العادات والكرامات، وهذه ليست حالات دائمة، وإنما استثناءات.
- ⁷⁰ - درء تعارض العقل والنقل، ج 9 ص 19-20.
- ⁷¹ - جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير (المغازي)، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، رقم: 1731، ص 875.
- ⁷² - ينظر: الأحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، ج 4 ص 222، المستصفى للغزالي، ج 4 ص 42-43 و ص 49، البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ج 6 ص 241-242.
- ⁷³ - أعلام الموقعين، ج 2 ص 165.
- ⁷⁴ - إغاثة اللّهفان، لابن القيم الجوزية، ج 1 ص 570-571.
- ⁷⁵ - الموافقات، ص 46.
- ⁷⁶ - انظر هذه القاعدة في: أعلام الموقعين، ج 5 ص 528-529.
- ⁷⁷ - أعلام الموقعين، ج 4 ص 337.
- ⁷⁸ - متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل للنبي عن الإيمان...، رقم 50، ص 23، وأخرجه مسلم في كتاب: الإيمان، باب: الإيمان والإسلام والإحسان، رقم 8، ص 31، واللفظ لمسلم.
- ⁷⁹ - منح الزوض الأزهر في شرح الفقه الأكبر: الملاء علي القاري، ص 49.
- ⁸⁰ - البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي، ج 1 ص 23.
- ⁸¹ - أحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي، ص 41-42.
- ⁸² - البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي، ج 1 ص 23.
- ⁸³ - المصدر نفسه، ج 1 ص 19.
- ⁸⁴ - الموافقات، ص 383.
- ⁸⁵ - أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، رقم: 2166، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، سنن الترمذي، ص 490، قال ابن العربي المالكي في هذا الحديث: «وهذا كله وإن لم يكن لفظه صحيحاً، فإن معناه صحيح جداً» عارضة الأخوذ بشرح صحيح الترمذي، أبي بكر بن العربي المالكي، ج 9 ص 10.
- ⁸⁶ - الأحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج 1 ص 42.



أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد (وفق الترتيب الهجائي)

مجلة الشهاب: مجلد: 07 - عدد: 03 - ربيع الثاني 1443هـ / نوفمبر 2021م

- | | | |
|----------------------|-------------------------------|-----------------------------|
| ■ عماد حمدي إبراهيم | ■ سيدي محمد ولد محمد الأمين | ■ إبراهيم رحمانى |
| ■ فتيحة بوشعالة | ■ صالح نعمان | ■ أبوبكر لشهب |
| ■ ماحي قندوز | ■ عباس منصر | ■ أحمد عامر باي |
| ■ محمد أنس سرميني | ■ عبد الرحمن السنوسي | ■ الجباري عثمانى |
| ■ محمد دباغ | ■ عبد القادر داودي | ■ العيد حذيق |
| ■ محمد لطفي كينة | ■ عبد القادر مهاوات | ■ الياسين بن عمراوي |
| ■ محي الدين اسطنبولي | ■ عبد المجيد لخذاري | ■ بدر الدين زواقة |
| ■ مصطفى ويتن | ■ عبد المنعم نعيمة | ■ حسية حسين |
| ■ مقلاتي صحراوي | ■ عبيد بوداود | ■ حكيم بوغازي |
| ■ منوبة برهاني | ■ عزوز مناصرة | ■ حمزة بوخزنة |
| ■ ميلود عمارة | ■ علي أبو الفتاح حسين العبادي | ■ خالد محجوب |
| ■ نبيل موفق | ■ علي آجقو | ■ خريف زتون |
| ■ نجيب بن خيرة | ■ علي باللموش | ■ ديارا سيك |
| ■ نور الدين عباسي | ■ علي زواري أحمد | ■ سامي رياض بن شعلال |
| | ■ عماد جراية | ■ سمحاء عبد المنعم عطا عطية |



TABLE OF CONTENTS

ALSHEHAB JOURNAL

Vol. 7, N°. 3, Rabi' al-Thani 1443 – November 2021

ARTICLES	page number
<i>The Footnotes of Mullah Khosrow and Shihab and the Topics of the Qur'an Sciences in them - The Introduction of Interpretation of Al-Baydawi as a Model-</i>	07
<i>Said Hawwa's Approach in " Interpretation Basis"</i>	25
<i>Narrators of the Prophet's Hadith whom Al-Bazzar described in his Musnad book by saying: "He is not strong." - "Applied Models"</i>	41
<i>The Care of the Critical Imams with the Reasons of the Text "An Applied Study through "Explanation of the Reasons of Al-Tirmidhi by Ibn Raab "</i>	81
<i>Efforts of the Scholars of the Islamic Maghreb in Teaching the Noble Prophetic Hadith: Muhammad bin Jawzi al-Kalbi, through his book 'Al-Anwar Al-Sunni in Sunni Expressions' as a model</i>	95
<i>Customization of General Text by Custom: Its concept, Authoritative Power, Divisions, and Effect on Devising Sharia Rules</i>	123
<i>The Famous saying that is based on a weak saying:An applied Fundamental Study - Chapter of Purity as a Model -</i>	163
<i>Reasoning principles of juridical principle for Imam Malik via the Mudawwana</i>	181
<i>The methods to mutual contradiction repelling between definitive evidence and individually reported</i>	213
<i>Maliki School's Regulations for Using a Weak Saying: From Theorizing to Revelations and the Impact of this on some Contemporary issues "The Partial Lease as a Model"</i>	239
<i>Yahya bin Yahya Al-Laithi and the Percentage of his Saying in Canceled Interest -A Jurisprudential Study</i>	265
<i>Bank transfers described by the jurisprudential and the ruling on taking a fee for them</i>	279
<i>The Impact of Medical Negligence on the Emergence of Medical Crime- The maternity Section in Algerian Hospitals as a Model- (A Jurisprudential Legal Study)</i>	291
<i>Endowment investment between Sharia Controls and Economic and Financial Standards</i>	315
<i>Etiquette of Scientific Response in Jurisprudential Calamities, Rspnse of Ibn Marzouq al-Talmisani (T.: 842 AH) to Al-Ghubrini (T.: 772 AH) as an example</i>	331
<i>Taking Fatwas on Social Media in the Shadows of the Prophet's Sunnah- Diagnosis of Reality and Warning about Consequences</i>	353
<i>Issues in which the Malikis disagreed with the Origin of their Doctrine of Inheritance</i>	371
<i>Protection of Water Resources in the light of Jurisprudence and Fundamental Principles</i>	387
<i>Jurisprudential Puzzles, a Study of Maliki Jurisprudence, Al-Desouki's Footnote as a Model</i>	401
<i>The Effect of Islamic Jurisprudence's Codification on Freedom of IJTIHED</i>	431
<i>Sun and Shadows "Axial Love and Its Absorptive Dimensions " - Analytical Reading in the system of logic of the bird by Farid Al-Din Al-Attar-</i>	447
<i>Moderate Sufi Concepts of Imam Ibn Badis Through his Interpretation of " Madjaalis Tdkir "</i>	469
<i>The Prophetic Approach in Preventing Political Crime: The Case of Medina as a Model</i>	493
<i>Stations from the Biography of The Judge andFaqih El HadjAddaoudiAttlemceni (died 1272 AH / 1854 AD</i>	509
<i>Scientific Communication between Djerba and Oued MizabAbu Ya`qub Yusuf bin Muhammad Al-Musabi (T: 1187 AH) as a model</i>	547
<i>The Role of the Mozabite Scientific Missions to Tunisia in Preserving National Identity. The mission of Abu Al-Yaqdhan 1914-1926 as a Model</i>	561
<i>Achieving the title of the «Book alwade» attributed to Abi Zakaria Al-Janaouni and the relationship between it and «Diwan Al-Janaouni»</i>	575
<i>Communication of Scholars of Far Maghreb with Algeria during the Ottoman era</i>	593
<i>The Role of the French The Role of Orientalists in the Napoleon Bonaparte Campaign in Egypt 1798AD</i>	605
<i>The Reformist Role of the Algerian Press before the Revolution -Abou Al-Yakdhan as a Model-</i>	627
<i>Analyzing and evaluating the Activities of Grammatical Texts in: Matn al-Ajrummyah, Milhat Al-Irab, Alfiat Ibn Malik, and Lamiat El Afa al.</i>	649
<i>Developing Academic Writing Skills - Search in Features and Tools -</i>	667
<i>Fundamentals of Islamic View (The Ten Principles)</i>	685

Editorial Board

First: From within the university (University of El Oued):

1. Mostafa Hamidatou, mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz
2. Ibrahim RAHMANI, rahmani-brahim@univ-eloued.dz
3. Hamza boukhezna, hamzaboukhezna@gmail.com

Second: From the national universities:

1. Abid Boudaoud (*Maskara University*) a.boudaoud@univ-mascara.dz
2. Chaouki Nadhir (*Ghardaia University*) chaouki.nadir@gmail.com
3. Mahi kandouz (*Telemcen University*) wassime78@hotmail.com
4. Messaoud Feloussi (*Batna1 University*) messaoudfeloussi@yahoo.com
5. Mohamed Boukemmache (*khenchela University*) mboukemmache@gmail.com
6. Noura Ben Hacene (*Batna1 University*) nourabenhacene@yahoo.fr

Third: From outside the country:

1. Abdelkader Bekhouche (*Qatar University*) bekhouche@qu.edu.qa
2. Abdelkader Chachi (*Istanbul Sabahattin Zaaim University-Turkey*) drchachi54@gmail.com
3. Abdul Haq hamiche (*Hamad ben khalifa University - Qatar*) hamichemail@gmail.com
4. Abelazize Dakhan (*Sharjah University-UAE*) adakhan@sharjah.ac.ae
5. Ali Abouelfateh Houcine Al-abbadi (*Nilleine University-Sudan*) aliaboualfateh@gmail.com
6. Badrane benlahcen (*Ibn Khaldun Center For HSS- Qatar*) bbenlahcene@gmail.com
7. Deara Siak (*Al-Furqan Islamic University-Ivory Coast*) isaague22@hotmail.com
8. Emad hamdi Ibrahim (*Al Wasl University, Dubai- UAE*) dremadhamdi2@gmail.com
9. FakhriSabri Mohamed Radi (*al'uma University- Palestine*) fakhriradi72@gmail.com
10. Hicham Yosri Mihamed Al-arabi (*Nadjan University-Saudi*) elkhallal@hotmail.com
11. Kathafi Alghananime (*Sharjah University-UAE*) d.kathafi@hotmail.com
12. Mohamed Anas Sarmene (*Istanbul May 29 University-Turkey*) anassarmene@gmail.com
13. Nadjib Ben Khira (*Sharjah University-UAE*) nadjibhistory@gmail.com
14. Rachid Kahous (*Abdel Malik Alssaadi University - Morocco*) rachid1433@yahoo.com
15. Rahab Yousuf (*beny souef University- Egypt*) dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg
16. Salah Noaman (*King Khaled University-Saudi*) salahnaamane@gmail.com
17. Samha Abdelmoneem Abou Elaata Aatia (*El azhar University- Egypt*) samhaa1984@hotmail.com
18. Semai Mohamed (*Sharjah University-UAE*) dr.semai_m@yahoo.fr
19. Walid Hussain (*Qassim University- Saudi*) walid517@hotmail.com
20. Youcef Nasser (*International Islamic University -Malaysia*) youcef.nasser@gmail.com
21. Ziad EL Rouashed (*Istanbul University-Turkey*) guller_guler@yahoo.com

Proofreading

1. Abdelkader Houba (abdelkader-houba@univ-eloued.dz)
2. Laid Heddig (alalde1980@gmail.com)
3. Yacine Bahi (yacine.maliki@gmail.com)
4. Abdelghani Houba (Abdelghani.houba@gmail.com)



ALSHEHAB JOURNAL

Quarterly Specializing in Research and Islamic studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El Oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Legal Deposit Number: 6182-2015

Vol. 7, N°. 3, Rabi' al-Thani 1443 – November 2021

Honorary President of the Journal

Omar FERHATI

recteur@univ-eloued.dz

Director of Journal

Ibrahim RAHMANI

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

Editor in chief:

Mostafa HAMIDATOU

mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

Deputy Chief Editor

Hamza boukhezna

boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

All correspondence should be addressed to:

Director of Al shehab Journal – Institute of Islamic Sciences – University of El Oued.

PO Box 789 El-oued 39000 Algeria

E-mail: alshihab@univ-eloued.dz

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

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

