



فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB

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

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 04 - العدد: 04 - ربيع الثاني 1440 هـ / ديسمبر 2018 م

مجلة الشهاب

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

13

المجلد 04 العدد 04



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. 4, N° 4 – rbye althani 1440 – December 2018



فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB

الشهاب

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة السواي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 04. العدد: 04. ربيع الثاني 1440 هـ / ديسمبر 2018 م



منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :

فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB



متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد: 04 - عدد: 04 - ربيع الثاني 1440 هـ / ديسمبر 2018 م

مدير المجلة مسؤول النشر
أ.د. إبراهيم رحمانى

المدير الشرفي
أ.د. عمر فرحاتي

هيئة التحرير

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

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

أ.د. أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)

أ.د. رشيد كهوس (المغرب)

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

أ.د. صالح خالد الشقيرات (السعودية)

أ.د. عبد القادر شاشي (تركيا)

أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)

أ.د. علي العجين (الأردن)

أ.د. فاطمة الزهراء عواطي (الإمارات ع م)

أ.د. يوسف عبد اللاوي (جامعة الوادي)

أ.د. نورة بن حسن (جامعة باتنة)

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

مدينة الوادي 39000 ولاية الوادي - الجزائر.

البريد الإلكتروني: alshahab@univ-eloued.dz الموقع الإلكتروني: www.univ-eloued.dz

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 - 2015.

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

(أ) من جامعة الوادي:

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

(ب) من الجامعات الوطنية:

- أ.د. الأخضر الأخضر (جامعة وهران) أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)
أ.د. سليمان ناصر (جامعة ورقلة) أ.د. عز الدين كيحل (جامعة بسكرة)
أ.د. سليمان ولد خسال (جامعة المدية) أ.د. محمد خالد اسطنبولي (جامعة أدرار)
أ.د. صالح بوشيش (جامعة باتنة) أ.د. محمد سنيني (جامعة البليدة)
أ.د. صالح حمليل (جامعة أدرار) أ.د. مقلاتي صحراوي (جامعة باتنة)
أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة) أ.د. مولود عويمر (جامعة الجزائر 2)
أ.د. عبد القادر بن عزوز (جامعة الجزائر 1) أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر)
أ.د. نوار بن الشلي (جامعة الأمير عبد القادر)

(ج) من خارج الوطن:

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

المحتويات

مجلة الشهاب - مجلد : 04 - عدد : 04 - ربيع الثاني 1440 هـ / ديسمبر 2018 م

الموضوع	رقم الصفحة
- بين يدي هذا العدد	08
• أثر الصوت القرآني في تدبر القرآن الكريم .	
كـ محمد الصالح ستي ، د/ عبد الرحمان معاشي (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)	09
• دراسة مقارنة بين حاشية سعدي جلبي (945هـ) وزاده القوجوي (950هـ) على تفسير البيضاوي (685هـ) - سورة الزمر أنموذجاً -	
كـ د/ نبيل صابري (جامعة الجزائر1)	37
• نظرات وقضايا في فقه التمكين - قراءة في أسباب وشروط نهضة الأمة من خلال القرآن الكريم -	
كـ د/ عمر بن سكا (الرشيدية - المغرب)	63
• إعراب القرآن الكريم بين فهم أسلوبه ومعرفة قانون علم الإعراب في مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري.	
كـ د/ عبد الرؤوف عباس (جامعة الوادي)	85
• المعالجة القرآنية لإشكالية الخوف عند الداعية والمدعو "دعوة سيدنا موسى عليه السلام أنموذجاً"	
كـ عاشور بن بوزيان (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)	103
• تناوب استعمال حروف المعاني في الخطاب النبوي - دراسة في أحاديث نبوية من "صحيح البخاري"	
كـ د/ عبد الحميد بوترة (جامعة الوادي)	137
• الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الزواة وتعديلهم	
كـ د/ عمر بن صالح كنيش (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة)	163
• فقه التسمية على الذبيحة في القرآن الكريم	
كـ د/ خالد تواتي (جامعة الوادي)	195
• فقه النوازل عند فقهاء المالكية المغربية «أهميته وخصائصه ومميزاته»	
كـ د/ عبد العزيز وصفي (مركز البصائر للبحوث والدراسات - المغرب)	227
• دور التوثيق في تحقيق مقصد حفظ المال	
كـ أحمد لشهب (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة)	297
• قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز - جمعا وتوثيقا ودراسة -	
كـ حكيم شوال (جامعة الوادي) أ د/ نور الدين صغيري (جامعة تبوك - السعودية)	321
• اختلاف الطبيعة البشرية وأثره في الاختلاف الفقهي .	
كـ أ / علي زواري أحمد (جامعة الوادي)	377

● حقوق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام .

399 ك ه / لزهـر خديجة (جامعة الجزائر1)

● الطقوس والشعائر الدينية بين معقولية العقل ومعقولية الروح .

433 ك ه نبيـل سيساوي (جامعة باتنة 1)

● المدرسة الكلامية السنية في الغرب الإسلامي قبل ظهور الأشعرية.

455 ك ه ط د / شافعي محمد عبد اللطيف ، أد / عبد الغني عكالك (جامعة الجزائر1)

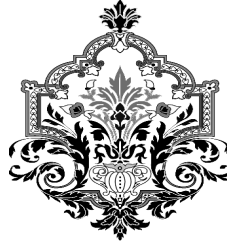
● وضعية تعليمية اللغة العربية إبان الاحتلال الفرنسي من خلال كتاب التعليم للأهالي في الجزائر لموريس بولار 1910 م .

473 ك ه د / محمد رافة (جامعة الشلف)

● 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.

أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| ● إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي) | ● عبد المجيد مباركية (جامعة الوادي) |
| ● أكرم بلعمري (جامعة الوادي) | ● علي كرباع (جامعة الوادي) |
| ● حكيم بوغازي (جامعة مستغانم) | ● قبلي بن هني (جامعة الأغواط) |
| ● حياة عبيد (جامعة الوادي) | ● ماحي قندوز (جامعة تلمسان) |
| ● خالد حباسي (جامعة الوادي) | ● محمد أنس سرميني (تركيا) |
| ● رشيد كهوس (المملكة المغربية) | ● مختار نصيرة (جامعة الأمير ع ق) |
| ● رمضان حينوني (م ج تامنراست) | ● مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1) |
| ● سليمان ولد خسال (جامعة الجزائر1) | ● مصطفى قنبر (قطر) |
| ● صحراوي مقالتي (جامعة باتنة 1) | ● معمر قول (جامعة الوادي) |
| ● عبد الرحمن تركي (جامعة الوادي) | ● ميلود عمارة (جامعة الوادي) |
| ● عبد الرحمن طيبي (جامعة الوادي) | ● نورة بن حسن (جامعة باتنة 1) |
| ● عبد القادر مهاوات (جامعة الوادي) | |



قواعد النشر في المجلة

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

- اندراج البحث ضمن تخصص المجلة.
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.

- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من أربعة عشر صفحة إلى ثلاثين صفحة من بعد إدخال البحث في قالب المجلة.

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

- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحاً بكون بحثه ليس جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى (يُدرج في ملف البحث).
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف (يُدرج في ملف البحث).
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.

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

- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه نسختان من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين يدي هذا العدد

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

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

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

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

يسعدنا أن نرفّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد التسلسلي الثالث عشر (المجلد الرابع، العدد الرابع) 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 السهاء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها وينفع بها، ويبارك الجهود.

أسرة المجلة

أثر الصوت القرآني في تدبر القرآن الكريم

بقلم

محمد الصالح ستي (*) / د / عبد الرحمن معاشي (**)



ملخص

الصوت القرآني هو تلك الحلاوة والطلاوة التي تزين القرآن الكريم، لما فيه من جمال في ألفاظه وتراكيبه، وانسجام وتناسق في أساليبه وحركاته، فيخترق أذن سامعه، ويصل إلى سويداء فؤاده، فيخشع القلب لعظمته، وتنقاد الجوارح للعمل به، وهذا هو كمال تدبر القرآن الكريم.

ويتضمن الصوت القرآني محاور ثلاثة: أولها مخارج الحروف وصفاتها لدلالاتها على معنى الكلام، وثانيها التكرار القرآني بما له من أثر في توكيد المعاني، وإبراز جمال النظم القرآني، وثالثها الفاصلة القرآنية بما ترسمه من لوحات صوتية بديعة، تستعذبها الأذن وتطيب بها النفس، وما لها من دور في إظهار مواضيع القرآن ومقاصده المختلفة.

الكلمات المفتاحية:

القرآن؛ التدبر؛ الصوت؛ الحروف؛ التكرار؛ الفاصلة.

مقدمة

الحمد لله رب الأرباب، مسبب الأسباب، منزل أعظم كتاب، هدى ونورا لأولي الألباب، والصلاة والسلام على النبي محمد وآله والأصحاب.

وبعد: فقد أيد الله تعالى خاتم أنبيائه بالمعجزة الخالدة والسراج المنير؛ كتاب عظيم ووحى مبين، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، تحدى

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. taleb.se@gmail.com

(**) أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. maachiabdou@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/03/14 تاريخ القبول: 2018/06/28

به تعالى العرب في أعز ما يملكون، وأكثر ما به يتباهون؛ قوة البيان واتساع الخيال، وبراعة التنعيم والتطريب في الكلام، فاندحشت من نظمه عقولهم، وأبلى من بيانه نفوسهم؛ وتكملت من سحره أفواههم، لأنهم إنما سمعوا من خلاله ضرباً من الكلام لا قبل لهم به، ونوعاً من النظم والأنغام لا طاقة لهم عليها، فاخترق القرآن آذانهم، وتسلسل إلى قلوبهم، وامتلك نفوسهم، فلم يجدوا بداً من أن يقرّوا بإعجازه، ويسجدوا لعظمته.

ففي القرآن إذن سر عظيم ونظم بديع، نابع من ذلك التناسق العجيب بين ألفاظه وأساليبه، والانسجام الكبير في حركاته وسكناته، وهذا ما يصطلح عليه بالصوت القرآني، وإذا ما وقع القرآن على لسان مرتل بارع وقارئ متقن، فإن حلاوته تزداد تأثيره يعظم، فيستنير العقل بفهم هذا الكلام الجليل، وتستطيب النفس بسماعه، ويخشع القلب لعظمته، وتنقاد الجوارح للعمل به، وهذا هو كمال تدبر القرآن الكريم، وعليه فهناك علاقة وطيدة وصلة وثيقة بين صوت القرآن الكريم وتحقيق تدبره، تدفعنا إلى طرح التساؤل الآتي:

ما أثر الصوت القرآني في تدبر كلام الله سبحانه وتعالى؟

وسنحاول الإجابة على هذا التساؤل باتباع الخطة الآتية:

تمهيد: نعرف فيها كلاً من التدبر والصوت القرآني.

المطلب الأول: الدلالة الصوتية لمخارج الحروف وصفاتها وأثرها في التدبر.

المطلب الثاني: التكرار الصوتي في القرآن الكريم وأثره في التدبر.

المطلب الثالث: الفاصلة القرآنية وأثرها في التدبر.

الخاتمة: نذكر فيها أهم نتائج البحث.

تمهيد:

سنخصص هذا التمهيد لتعريف كلا من التدبر والصوت القرآني

أولاً: تعريف التدبر**أ- التعريف اللغوي:**

- قال ابن فارس: "الدال والباء والراء أصل هذا الباب أنَّ جَلَّه في قياس واحد، وهو آخر الشيء وخلفه خلاف قبله، والتدبير: أن يدبّر الإنسان أمره، وذلك أنه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره".¹

- وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي: "والتدبير نظرٌ في عواقب الأمور، ويقال استدبر فلان أمره ما لم يكن استقبل؛ أي نظر فيه مستديراً فعرف من عاقبته ما لم يعرف من صدره، ويقال تدبّر نظر في أدباره أي عواقبه".²

- وقال الزبيدي: "التدبر هو التفكير والتفهم في دبر الأمور".³
من خلال هذه التعاريف اللغوية يمكن القول أن كلمة التدبر في اللغة تدور حول ثلاثة معاني:

- 1- مؤخرة الشيء ونهايته.
- 2- النظر في عواقب الأمور.
- 3- التفكير والتفهم.

ب- التعريف الاصطلاحي

لا يكاد يُستعمل مصطلح التدبر إلا مضافاً إلى القرآن الكريم، حتى أصبح الذهن لا ينصرف إلا لهذا المركب الإضافي عند إطلاق مصطلح التدبر، وقد تعددت تعاريف العلماء لمصطلح التدبر، نذكر منها:

- عرفه الزمخشري: "تَدَبَّر الأمر: تأمَّله والنظر في إدباره وما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه، وتدبر القرآن تأمل معانيه وتبصّر ما فيه".⁴

- وعرفه القرطبي: "التفكر فيه - يعني القرآن - وفي معانيه".⁵
 - أما الإمام أبو حيان فعرفه: "التفكر في الآيات، والتأمل الذي يُفصي بصاحبه إلى النظر في عواقب الأشياء".⁶
 من خلال هذه التعاريف يمكن تقديم تعريف جامع للتدبر وهو: "إطالة التفكير في معاني آيات القرآن، والنظر في عواقبها وما فيها من دقائق وأسرار خفية، واستخراج ما فيها من حكم وهدايات؛ ليخشع القلب ويتأثر، فتساق له الجوارح بالعمل والطاعة".

ثانياً: تعريف الصوت القرآني

الصوت لغة هو جنس لكل ما وقر في أذن السامع⁷، وينسب إلى الإنسان، وإلى مظاهر الطبيعة كالرعد والرياح والمياه، وإلى مختلف الحيوانات، إلا أن صوت الإنسان هو أكمل وأفهم الأصوات بما أكرمه الله تعالى من نعمتي النطق والعقل.
 والصوت البشري هو رنين الصوت الناشئ في الحنجرة والحجرات الصوتية المختلفة، والصادرة إرادياً من خلال الفم والأنف، إما على شكل مزيج أو سلسلة متصلة من الأصوات الكلامية الأولية؛ التي تستخدم بوضوح عند الكلام والتهيل والهتاف والإلقاء والترتيل ...⁸

أما نسبة الصوت إلى القرآن فهو من باب الاستعارة؛ حيث أن القرآن الكريم ليس بمخلوق ناطق يصدر أصواتاً؛ بل إن المقصود بالصوت القرآني هو ذلك الأثر الخاص الذي يتولد في أذن سامع القرآن؛ وإن لم يكن يفقه من لغة العرب شيئاً، فيشق صوت القرآن أذنه ويحترق قلبه ويفعل فيه العجائب، وليس هناك أبلغ وصفاً للصوت القرآني من قول الوليد بن المغيرة - على شركه وتكبره - لما سمع القرآن فقال قولته المشهورة: "والله إن له حللوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله ..."⁹، فالصوت القرآني هو تلك الحللوة التي تكتنفه والطلاوة التي تزينه، لما فيه من جمال في ألفاظه

أثر الصوت القرآني في تدبر القرآن الكريم محمد الصالح ستي، د. عبد الرحمن معاشي

وتراكيبه، وانسجام وتناسق في أساليبه، وائتلاف في حركاته وسكناته، وسمو في فواصله وغنّاته.

فالله تعالى هو الذي رتل هذا القرآن ونظمه، فجاء في أحسن حلة وأبهى صورة، قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَرَقَلْنَهُ تَرْيَلًا﴾ (الفرقان 32)، فالصوت القرآني هو هذا الترتيل الرباني للقرآن، بما ضمّنه تعالى من نظم وتناسق، يخترق الآذان ويتسلل إلى القلوب، فيحصل الخشوع والتدبر.

والصوت القرآني يدور على محاور ثلاثة: مخارج الحروف وصفاتها، والتكرار في القرآن، والفاصلة القرآنية، ولكل محور من هذه المحاور أثره على القلب وعمله في النفس.

المطلب الأول

الدلالة الصوتية لمخارج الحروف وصفاتها وأثرها في التدبر

تعد معرفة مخارج الحروف وصفاتها من أهم فصول التلاوة، وأشرف أصول القراءة، ذلك أن الحروف أصل الكلام كله، وعليها مدار تأليفه، كما قال الإمام أبو عمر الداني: "اعلموا أن قطب التجويد وملاك التحقيق معرفة مخارج الحروف وصفاتها، التي بها ينفصل بعضها من بعض وإن اشتركا في المخرج"¹⁰، فالكلام لا يمكن أن يتضح مبناه أو يفهم معناه؛ إلا إذا كان المتكلم سليم المخارج سوي الصفات، والقرآن الكريم أشرف كلام وأحسن مقال، تكلم به الكبير المتعال، فلزم أن يُعتنى في تلاوته بإتقان المخارج والصفات حتى لا ينحرف عن حقيقته، ولا يفهم منه غير مراد قائله، ومن هنا كانت عناية علماء التجويد الفائقة بهذا الباب، فصدّروا به كتبهم ومنظوماتهم، وجعلوه قبة هذا العلم، وقطب الرحي التي تدور عليها جميع أحكامه.

وللإشارة فإن علماء النحو كالخليل بن أحمد الفراهيدي في معجمه (العين)، وسيبويه في كتابه (الكتاب)، وابن جني في كتابه (سر صناعة الإعراب)؛ قد سبقوا

علماء التجويد إلى دراسة الأصوات العربية، لكن دراستهم لها كانت محدودة فيما يتناسب والموضوعات التي كانوا يعالجونها، فالخليل إنما ذكرها لتوضيح منهجه في ترتيب معجمه، وسيبويه إنما ذكرها لتوضيح ما يجوز فيه الإدغام وما لا يجوز فيه، وابن جنّي ذكرها لحاجته إليه من الناحية الصرفية، إلا أن علماء التجويد كانت دراستهم لأصوات الحروف أشمل وأدق، وارتبطت أساساً بمعالجة ما سمّوه باللحن الخفي، فقد قسّموا اللحن إلى قسمين هما: اللحن الجليّ: وهو الخطأ الظاهر في الحركات خاصة وقالوا بأنه ميدان عمل النحاة والصرفيين، واللحن الخفيّ: وهو الخلل الذي يطرأ على الأصوات من جراء عدم توفيتها حقوقها من المخارج أو الصفات أو ما يطرأ لها من الأحكام عند تركيبها في الكلام المنطوق، وقالوا هذا ميدان علماء التجويد.¹¹

وسوف ندرس الدلالة الصوتية للحروف العربية من خلال دراستها مفردة؛ حيث أنه لكل حرف مخرجا وصفات يتميز بها عن غيره، ثم دراستها مركبة؛ فقد تنشأ بعض الصفات من جراء تركيب حرفين فأكثر، لنتهي إلى مسألة غاية في الأهمية ألا وهي الجرس الصوتي وإيقاعه المؤثر لبعض الألفاظ القرآنية؛ من خلال تحليل مخارج وصفات حروفها.

أولاً: الدراسة الصوتية للحروف المفردة

جرت عادة علماء التجويد على النظر إلى الصوت من ناحيتين؛ الأولى: النقطة التي يتكون فيها الصوت أو يخرج منها، وسموها (المخرج)، والثانية: الكيفية المصاحبة لتكوّن الصوت في مخرجه، وسموها (الصفة)، وغالبا ما يكون للصوت الواحد أكثر من صفة، بعضها يتعلق بطريقة مرور النَّفس في المخرج، وبعضها يتعلق بحالة الوترين الصوتيين عند النطق بالصوت، وغير ذلك.¹²

فلا يكفي معرفة مخرج الحرف لتحديد صوته وتمييزه عن غيره، بل يجب أن نردف

على ذلك معرفة كل صفاته؛ والتي هي الأساس في تمييز الحروف التي لها مخرج واحد، قال ابن الجزري: " كل حرف شارك غيره في المخرج فإنه لا يمتاز عنه إلا بالصفات، وكل حرف شارك غيره في الصفات فإنه لا يمتاز عنه إلا بالمخرج، ولولا ذلك لالتحّدت أصوات الحروف في السمع، فكانت كأصوات البهائم لا تدل على معنى، ولما تميّزت ذواتها".¹³

وعليه فإن لكل حرف في العربية مخرجا وخمس صفات، ومنها ما يزيد بصفة أو صفتين، وسوف لن نذكر مخارج الحروف وصفاتها بالتفصيل، فهذا مبسوط في كتب التجويد، إلا أننا سنبرز أهمية معرفة المخارج والصفات في سلامة التلاوة وتدبرها؛ من خلال تقديم أمثلة عن بعض الحروف التي يمكن أن تنحرف عن مخرجها، أو تُعطى غير صفاتها، فيتغيّر بذلك معنى الكلام، وينحرف عن مقصده، حيث أن الإخلال بالمخرج أو الصفة يمكن أن يؤدي إلى تغيير صوت الحرف، أو تحويله إلى حرف آخر، فيتغير معنى الكلمة أو تصبح من المهمل اللغوي الذي لا معنى له، فيؤثر ذلك على فهم وتدبر القرآن الكريم.

وقد عدّ علماء التجويد هذا النوع من الإخلال من اللحن الخفي، وهو عندهم من الكراهة والقبح كلحن الإعراب الذي تتغير فيه الحركات وينقلب به المعاني، قال ابن مجاهد: " اللحن في القرآن لحنان: جليّ وخفيّ، فالجليّ لحن الإعراب، والخفيّ ترك إعطاء الحرف حقه من تجويد لفظه".¹⁴

واللحن الخفي في مخارج الحروف وصفاتها، باب واسع لا يمكن حصره في بحث كهذا، لكننا سنقتصر على ذكر بعض الأمثلة، منها:

1- حرف الحاء: يخرج من وسط الحلق، فإذا تقدم إلى أقصى الحلق تحول إلى حرف الهاء خاصة إذا كان ساكنا نحو: (فسبحه).

2- حرف الدال: إذا تأخر هذا الحرف عن مخرجه قليلا فإنه يتحول إلى حرف الدال

- أو الزاي، وإذا انخفض قليلا عن مخرجه نتج بدلا منه حرف التاء.
- 3- حرف العين: يخرج هذا الحرف من وسط الحلق، فإذا سكن وجاء بعده هاء فقد يتحول إلى حرف الحاء نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾ (يس 60).
- 4- حرف الغين: يخرج من أدنى الحلق، فإذا أتى ساكنة وبعده شين متحركة قد يتحول إلى حرف الحاء نحو قوله تعالى: ﴿يَقْتَنُونَ مَلَائِكَةً مِّنكُمْ﴾ (آل عمران 154)، فيتغير المعنى من الغشيان إلى الخشية
- 5- حرف التاء: إذا تحرك مخرج هذا الحرف إلى الأسفل قليلا نتج عنه حرف التاء، وإذا تأخر إلى الخلف قليلا نتج عنه حرف السين.
- 6- حرف الضاد: إذا تقدم مخرجه إلى رؤوس الثنايا تحول إلى حرف الطاء، وإذا انحرف إلى أصول الثنايا تحول إلى حرف الدال.
- 7- حرف القاف: يخرج من أقصى اللسان فوق، فإذا تحرك إلى الأسفل تحول إلى حرف الكاف.
- 8- حرف السين: يخرج من رأس اللسان ومن بين أصول الثنيتين، فإذا تأخر عن مخرجه إلى وسط اللسان خاصة إذا أتى ساكنة وبعده حرف الجيم فقد يتحول إلى شين، نحو (المسجد) تصير (المشجد).
- وقد يتحول إلى الطاء بسبب المجاورة نحو: (استطاعوا، المستقيم ...).
- 9- حرف اللام: يخرج من رأس حافة اللسان وما يحاذيه من اللثة، فإذا تقدمت قليلا إلى رأس اللسان تحولت إلى نون، خاصة إذا جاءت ساكنة وبعدها نون متحركة فتدغم فيها، نحو (أرسلنا، جعلنا...)
- 10- حرف الدال: يخرج من رأس اللسان مع أصول الثنية، فإذا تأخر إلى حافة اللسان فقد يتحول إلى ضاد، خاصة إذا جاء قبل أو بعد حرف مستعل نحو: (يصدر، تصديه ...)، وقد يتحول إلى زاي كذلك لاقتراب المخرج.¹⁵

ثانيا: الدراسة الصوتية للحروف المركبة

إضافة إلى أصوات الحروف مفردة، فإن لبعض الحروف في القرآن الكريم أصواتا خاصة عند تركيبها، كالأصوات الناشئة عن تطبيق الإدغام والإخفاء والمد... وهذه الأصوات تعتبر نقطة الانعطاف أو مفترق الطرق؛ الذي منه يتميز علم التجويد عن علم اللغة، فعلم التجويد يختص بجملة من الأحكام والأصوات، تجعل ترتيب كلام الله تعالى يختلف عن قراءة غيره من كلام العرب.

بل إن هذه الأصوات والأحكام التجويدية هي التي أبهرت أدباء العرب وأرباب اللغة عند سماعهم لنظم القرآن وترنيمه ووقعه على النفس، ومن أهم هذه الأحكام: أحكام الإدغام العام، وأحكام النون والميم الساكنين والمشددين، وأحكام المد.

ثالثا: أثر الجرس الصوتي لبعض الألفاظ القرآنية في التدبر

لقد عُني القرآن الكريم عناية بالغة بإذكاء حرارة الكلمة وتوهج العبارة؛ وذلك من خلال تناغم الحروف في التراكيب، واختيار الكلمات الموحية بالمعنى، فجاءت كل لفظة بمكانها المناسب لها، حيث أنه لا يمكن استبدالها بغيرها، وإن كانت تظهر أنها مرادفة لها.

ولعل من أهم الدراسات القرآنية الحديثة في القرآن وبلاغته؛ محاولة الربط بين مخارج الحروف وصفاتها في الكلمة والمعنى الذي تدل عليه، وأثر ذلك على النفس، " وكل كلمة من القرآن الكريم لها استقلالية خاصة تمنحها إياها حروفها المعينة، مما تكسبها صوتيا خاصة سمعية متفردة، تختلف عما سواها من الكلمات التي تؤدي المعنى نفسه، تلك الاستقلالية الصوتية التي نتحدث عنها تكون إما في الصدى المؤثر، وإما في البعد الصوتي الخاص، وإما بتكثيف المعنى بزيادة المبنى، وإما بإقبال العاطفة، وإما بزيادة التوقيع، فهي حينما تصك السمع، وحينما تهبيء النفس، وحينما تضفي صيغة التأثير فزعا من شيء، أو توجهها لشيء أو طمعا في شيء وهكذا... "16.

وسنذكر بعض الأمثلة لألفاظ قرآنية لها دلالة صوتية موحية بمعناها:

أ- الألفاظ الدالة على الفزع

لقد وردت الألفاظ القرآنية الدالة على الفزع والشدة والهول بحروف شديدة
مجهورة ذات أصوات مدوية صاخبة، تصك الأذان وتفزع القلوب وترعب الأبدان،
فاستطاعت أصوات حروف تلك الألفاظ حقيقة أن ترسم صورة واقعية للحدث،
ومن ذلك لفظة (يصطرخون): وردت في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا
نَعْمَلْ مَبْلَغًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ (فاطر:37).

أول ما يطرق أسماعنا ونحن نسمع هذه اللفظة صوت غليظ محشرج مختلط
الأصداء، إنه صوت المنبوزين والمغضوب عليهم في جهنم، فيُخِيلُ إليك وأنت تسمع
اللفظة بجرسها الغليظ، غلظ الصراخ المختلط المنبعث من كل مكان، كما أن تنافر
مخارج وصفات حروف هذه الكلمة يدل على مدى ازدحام أهل النار وتدافعهم،
وارتفاع أصواتهم واختلاطها حتى لا يستطيع السامع تمييز بعضها عن بعض لكثرتها
وغلبة الرعب عليها، فهي أصوات متنافرة تنافر الحروف التي تألفت منها اللفظة.

وقد اجتمعت في هذه اللفظة ثلاثة حروف استعلاء (الصاد، والطاء، والخاء) منها
حرفين مطبقين، لتوحي بتعالى الأصوات باستمرار وزيادة، وإطباق الخوف والرعب
والرهبة على الناس، وصوت الرء بما فيه من تكرار وارتجاج وتذبذب في الحركة،
يوحي بتكرار الحدث وشدته.

وما قوله تعالى في الآية الكريمة (يصطرخ) بدلا من (يصرخ)؛ إلا لأن الأولى أقوى
وأعنف وأدل على التعبير عن المعنى في التصادم الارتطام، وكما قيل الزيادة في المبنى
دلالة على الزيادة في المعنى، أما لفظ (فيها) فجاء للتشديد ولتوكيد الحدث دون فصل
أو تراخ؛ إذ لم يقل (وهم فيها يصطرخون) لكي لا يتوهم السامع بتراخي الحدث
فتنفصم عراه.¹⁷

إذن نلمح من خلال هذا التحليل دلالة حروف هذه الكلمة بمخارجها وصفاتها على صورة العذاب الغليظ والشديد الذي يجلب بأهل النار، أعادنا الله منها ومن عذابها.

ب- الألفاظ الدالة على البشارة والطمأنينة

على النقيض مما سبق نجد أن الألفاظ الدالة على البشارة والأمن للمؤمنين جاءت حروفها سهلة لينة دالة على ما يلقاه المؤمنون من فرح وسكينة وهناء في جنة النعيم. ومن ذلك لفظة (سلسيلا) في قوله تعالى: ﴿عَيْنَاهُمَا سَلْسِيلًا﴾ (الإنسان: 18). حيث يوحي لفظ السلسيل بالسلاسة والسهولة والعدوبة، باختيار هذه الأصوات الرقيقة اللطيفة (السين، واللام، والباء)، وبتكرار حرف السين وما فيه من صفيح وهمس، مما يزيد هذه اللفظة رقة ونعما، وبمشابهة هذه اللفظة لكلمة (سبيل)؛ التي تستعمل عادة في مسالك الخير والإنفاق والفلاح، وتدل على كون هذه العين في الجنة متاحة قريبة المتناول.¹⁸

المطلب الثاني

التكرار الصوتي في القرآن الكريم وأثره في التدبر

التكرار لغة: من الكر أو من التكرير وهي بمعنى الرجوع على الشيء وإعادته مرة بعد أخرى.¹⁹

أما اصطلاحاً: فهو عبارة على تكرير كلمة فأكثر باللفظ والمعنى.²⁰ وقد تعددت أوجه التكرار في القرآن الكريم؛ منها تكرار القصة القرآنية، تكرار الموضوع القرآني، تكرار الإيقاع الصوتي...، وهذا الأخير هو الذي سيكون محل عناية في هذه الدراسة؛ حيث يُقصد بتكرار الإيقاع الصوتي في القرآن تكرار حرف أو كلمة أو آية أو أسلوب، وما لهذا من أثر بإظهار جمال النظم القرآني ونغمه السامي من جهة، ومن جهة أخرى الأثر على المعنى بإيقاظ العقول وتحريك القلوب وإلهاب

النفوس لفهم وتدبر كلام الرب تبارك وتعالى، وسوف نعالج هذه الفكرة من خلال التطرق إلى تكرار الحرف في الكلمة أو في كلمات متتالية، ثم تكرار الكلمة نفسها، إضافة إلى تكرار الآية والأسلوب القرآني، وسنقدم في كل نوع أنموذجا أو أكثر بما يتضح به المعنى، ويكون مقاسا لما يشبهه.

أولاً: تكرار الحرف

ونقصد به تكرار الحرف في الكلمة الواحدة أكثر من مرة؛ سواء كان في أولها أو وسطها أو آخرها، أو تكرار الحرف نفسه في عدة كلمات قرآنية متتالية.

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿فَكَبِكُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ (الشعراء: 94).

نلاحظ في كلمة (ككبوا) كيف تكرر حرفي الكاف والباء، بما يوحى بتتابع وتكرار السقوط في جهنم من مكان إلى آخر بلا انتظام حتى يسقط بعضهم فوق بعض في قعر جهنم، فيخيّل إلينا التكرار في هذه اللفظة جرسا يمثل صوت الحركة التي تتم بها عملية الكبكية في النار.

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "الكبكية: تكرير الكب، جعل التكرير (في اللفظ) دليلا على التكرير في المعنى، وكأنه إذا ألقى في جهنم (ينكب) كبة مرة بعد مرة حتى يستقر في قعرها".²¹

وقال سيد قطب: "ككبوا.. وإنما لنكاد نسمع من جرس اللفظ صوت تدافعهم وتكفئهم وتساقطهم بلا عناية ولا نظام، وصوت الكركبة الناشئ من الكبكية، كما ينهار الجرف فتتبعه الجروف، فهو لفظ مصور بجرسه لمعناه".²²

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ذُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأَدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ (آل عمران: 185).

انظر إلى كلمة (ذحرح) كيف تكرر فيها حرفي الزاي والحاء، فكان هذا التكرار تعبيرا بليغا ورسما دقيقا لصورة تكرر فعل الذحرح، والتي تستعمل في دفع أو جذب الشيء الثقيل حتى تحركه قليلا قليلا، فكأن حجم الذنب يجعله ثقيلًا في ميزان الله

تعالى ويقرب المذنب من النار، قريبا يكاد يشك معه أنه قادر على الإفلات منها، وإذا برحمة الله تعالى يُزحزح عن النار ويدخل الجنة.²³

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴾ (سورة الناس 4-5).

تكرر صوت السين في كلمة (الوسواس) وهو حرف مهموس مصمت مستقل، يدل على خفاء صوت الوسوسة التي يلقيها الشيطان في روع الإنسان حينما يزين له ارتكاب المعاصي واقتراف المنكرات، وتكرار حرف السين دلالة على تكرر الوسوسة، فالشيطان لا يأتي للإنسان مرة واحدة ثم ينصرف، بل يتردد على الإنسان مرات عديدة ومن جهات مختلفة حتى يوقعه في حباته، كما قال الله تعالى على لسانه: ﴿ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُ مِنَ الْغَايِبِينَ أَحَدٌ مِنَ آلِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا ذُرِّيَّتًا مَوَافِقًا ﴿١٧﴾ ﴾ (الاعراف 17)، بهذا كان تكرار حرف السين في هذه السورة وما له من صفات، تصويرا بليغا لوسوسة الشيطان في طبيعتها وهيأتها.

ثانيا: تكرار الكلمة القرآنية

تتكرر الكلمة القرآنية بغية توكيد المعنى وتثبيتته في العقول والقلوب، والنماذج على ذلك كثيرة منها:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿ كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴾ (الفجر 21).

إن الجرس الصوتي من تكرار كلمة (دك) ثلاث مرات في هذه الآية، يكاد يجعل المنظر مرئيا والأصوات المنبعثة من المشهد مسموعة، وقد ساعد على رسم هذه الصورة في الخيال، صوت الدال والكاف المكرر، وكلاهما صوتان شديدان انفجاريان، ينحبس معها الصوت فترة من الزمن ثم ينفجر، وهو ما إن ينحبس وينفجر مع صوت (الدال) حتى ينحبس وينفجر مرة أخرى مع صوت (الكاف)، وهذه المرة بشدة أكبر، لأنه حرف مشدّد.

إن جرس كلمة (دكّ) المكررة بحروفها وأصواتها، تكاد ترسم صورة حسية ومشهدا مرثيا لقدرة الله تعالى في إطباق الأرض بعضها على بعض، وتوالي الضغط والدك عليها، حتى تفنى ولا يبقى منها شيء.²⁴

النموذج الثاني: ﴿ الْقَارِعَةُ ۝١ مَا الْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ۝ ﴾ (القارعة 1-3)

القارعة اسم من أسماء يوم القيامة والقارعة الشدة، سميت بذلك لأنها الساعة التي يقرع قلوب الناس هولها، وعظيم ما ينزل بهم من البلاء عندها.²⁵

وإذا ما تأملنا في الحروف المؤلفة لهذه الكلمة وهي القاف الممدودة ثم العين والتاء المربوطة، فنجد أن كل حرف يرسم صورة من صور الهول يوم القيامة، فحرف القاف القوي الشديد الانفجاري، دلالة على وقع هذا اليوم الشديد على الناس وما يكونون عليه من فزع وخوف، والمد له دلالة على امتداد أصواتهم بالصراخ والعيول لهول ما يلقونه، ثم حرف الراء المكرر دلالة على تكرار النفخات يوم القيامة؛ الأولى للنفاء والثانية للبعث والثالثة للحشر، وحرف العين المجهور الذي ينحسب فيه النفس دلالة على انحباس الأنفس وشخوص الأبصار لهول ما يحدث، ثم حرف التاء المهموس دلالة على الهمس والتخافت الذي يكون بين الخلائق في ذلك المقام، قال تعالى: ﴿ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ﴾ (طه 108).²⁶

إذن فكلمة القارعة بأصوات حروفها المتناوبة بين الشدة والتكرار والجهر والهمس شكلت إيقاعا صوتيا قويا، يقرع الأذان ويفزع القلوب من شدة وهول ذلك اليوم، ثم إن تكرار الكلمة ثلاث مرات متتالية زاد الصوت قوة والمعنى توكيدا والموقف هولاً.

ثالثا: تكرار الآية القرآنية

إذا ما تحدثنا عن تكرار آية قرآنية أكثر من مرة في السورة الواحدة، تحضرنا مباشرة سورة رائعة، تسمى بعروس القرآن لما فيها من زينة وجمال؛ ألا وهي سورة الرحمن.

فقد تكررت آية: ﴿ فَيَا أَيُّهَا الْآءِ رَبِّكُمَا تَكْذِبَانِ ﴾ في هذه السورة إحدى وثلاثين

مرة، وإيقاع صوتها يتنوع بتنوع السياق، ويتميز التكرار في سورة الرحمان في أن جله يأتي عقب آية قصيرة لها إيقاع خاص يخاطب الروح والعقل، يسودها تارة التخويف والتهديد كقوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن، 31)، وتارة يسودها نبرة الدعوة إلى التأمل والتفكير نحو: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿١٦﴾ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن 26-27)، وتسودها تارة نبرة التحدي نحو: ﴿يَمَعْشَرِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَعْظَمْتُمْ أَنْ تَفْقَهُوا مِنْ آفَاتِنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (الرحمن، 33)، ونبرة البشارة نحو: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ﴿٤٦﴾﴾ (الرحمن، 46)، إضافة إلى هذا الإيقاع الصوتي المتميز، فقد زاد أسلوب الاستفهام في قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ آيَةٍ رَبِّكُمْ كَذَّبْتُمْ﴾ الأمر تأثيراً، لما في هذا الأسلوب من دعوة صريحة إلى إعمال العقل وتحريك الفؤاد للتفكير والتدبر في نعم الله تعالى وآلائه؛ التي لا تُعد ولا تُحصى.

رابعاً: تكرار الأسلوب القرآني

يتنوع الأسلوب القرآني بين الإخبار والإنشاء في نسق بديع ونظم ماتع، ويتكرر الأسلوب في القرآن بنفس الأداة وعلى نفس السياق، ليرسم بذلك صورة إيقاعية جميلة تستعذبها الأذن ويتنبه بها القلب والعقل، وعادة ما يتكرر أسلوب الاستفهام؛ لما له من أثر في إذكاء للعقل وإثارة للنفس في التفكير والتدبر.
ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى في سورة الواقعة: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٨٨﴾ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْمَخْلُوقُونَ ﴿٨٩﴾﴾، فتأمل في هذا الأسلوب الاستفهامي المتكرر أربعة مرات، والمركب من كلمتي استفهام (أفرايتم، أنتم)، فلفظ (أفرايتم) دعوة بيّنة إلى التبصر والتأمل في هذا الآيات العظيمة؛ من خلق العباد، وإنبات الزرع، وإنزال الماء، وإيقاد النار، ولم يكتفي بهذا الاستفهام الأول، رغم أنه يؤدي المعنى ويبلغ المراد، بل أردف عليه استفهاماً ثانياً فيه من التحدي وإظهار عجز الكفار ما لا يخفى على أحد، بتوجيه السؤال إليهم في كل

يعد من قبيل الدراسات الحديثة التي لازالت تحتاج إلى كثير من البسط والإسهاب؛ حتى تتضح معالمها وتستبين عُراها، وتظهر قدرة الرب عز وجل في نظم هذا الكتاب العظيم الذي لا تفنى عجائبه.

وسوف نحاول أن نجلي هذه الفكرة من خلال التطرق إلى تعريف الفاصلة القرآنية، ثم نذكر أهم أنواع الفاصلة القرآنية من الناحية الصوتية، لنتهي إلى توضيح العلاقة بين الدلالة الصوتية للفاصلة والدلالة المعنوية والسياقية للآية، وهو ما يظهر أثر الفاصلة في فهم وتدبر القرآن الكريم.

أولاً: تعريف الفاصلة القرآنية

1- تعريف الفاصلة القرآنية لغة واصطلاحاً

لغة: الفاصلة من الفصل وهو بون ما بين الشيئين، أو الحاجز بين الشيئين²⁷.
اصطلاحاً: عرفها الإمام الزركشي بقوله: "الفاصلة هي آخر كلمة في الآية كقافية الشعر وقرينة السجع، وقال القاضي أبو بكر الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني. وفرق الإمام أبو عمرو الداني بين الفواصل ورؤوس الآي قال: أما الفاصلة فهي الكلام المنفصل عما بعده، والكلام المنفصل قد يكون رأس أي وغيرها، وكل رأس أي فاصلة، وليست كل فاصلة رأس آية، فالفاصلة تعم النوعين وتجمع الضربين"²⁸. ويعتبر الخليل الفراهيدي هو أول من استعمل مصطلح الفواصل في أواخر آيات القرآن الكريم²⁹.

ثانياً: أنواع الفاصلة القرآنية من حيث الدلالة الصوتية

سبق الإشارة إلى أن دراسات علماء اللغة لموضوع الفاصلة القرآنية قد انصبت على الجانب البلاغي فيها، وعلاقته بالمعنى والسياق، ولذا فقد كان تقسيمهم لأنواع الفواصل القرآنية مبنيًا على هذا الأصل، فأخذت الفاصلة بذلك عدة صور؛ من تقديم، وتأخير، وحذف، وإبدال... كل ذلك بحسب ما يقتضيه السياق.

لكن ما يعنينا في هذا البحث هو تمييز الفواصل القرآنية ومعرفة أنواعها من حيث الإيقاع الصوتي، خاصة ما تعلق بالحرف الأخير في الفاصلة، وهذا ما يهم فنّ الترتيل والتجويد، وبهذا الصدد نميز بين نوعين للفاصلة القرآنية: النسق الصوتي العنقودي، النسق الصوتي التمثالي.

النوع الأول: النسق الصوتي العنقودي:

وهو نسق للفاصلة القرآنية يجمع بين أصوات مختلفة في نوعها، لكنها متفقة في خصائصها الصوتية، بمعنى أن الفاصلة القرآنية تتألف من مجموعة من الأحرف المختلفة المخارج، المشتركة في صفة أو أكثر، واصطلاح عليه النسق العنقودي تشبيهاً بعنقود العنب الذي يتألف من حبات متشابهة لكنها مختلفة في الحجم واللون والشكل.³⁰

ولهذا النسق الصوتي في الفواصل القرآنية عدة نماذج نذكر منها:

1 - النسق المستعلي المطبق: وهو تتابع عدة حروف ذات صوت مستعل مطبق ويظهر ذلك جلياً في قوله تعالى: ﴿ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ وَظَنُوا مَا لَهُمْ مِنْ نَجْوَى ﴾ (٤٨) لَا يَسْمَعُ الْإِنْسَانُ مِنْ دَعَاؤِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَعُوْثُ قَنُوطًا ﴿٤٩﴾ وَلَئِنْ أَدْقَنْتَهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرْبٍ مَسَّهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَيَّ رَبِّ إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْبَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٥٠﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاؤٍ عَرِيضٍ ﴿٥١﴾ (فصلت 48-50)، فقد جمعت الفاصلة في هذه الآيات بين حروف الإطباق الأربعة الصاد والضاد والطاء والظاء وما تتميز به من استعلاء وقوة.

2- نسق الجهر: وهو تتابع عدد من الأصوات المجهورة، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آتَيْنَاكَ آتَيْنَا أَتَيْنَا فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ (١١) ذَلِكَ بِمَا عَصَيْتُمْ إِيَّاهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكُ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ ﴿١٢﴾ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾ فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿١٤﴾ (غافر 11-14).

فقد تألفت الفاصلة في هذه الآيات من أربعة أحرف (اللام، والراء، والباء، والنون) وكلها حروف جهر، ولا تقتصر شبكة العلاقة الصوتية على هذا فقط، بل إن بينها علاقات صوتية أخرى تزيد من التلاحم في النسق الصوتي، فبين (اللام والراء) علاقة صوتية تبادلية نوّه إليها أبو حيان الأندلسي بقوله: "وأما الراء فمنحرفة من مخرج النون إلى اللام لمزية دمجها في ظهر اللسان عند الكلام، ولقرب مخارجها يبذل بعضها من بعض".³¹

وعلى هذا فإن اللام والراء من الحروف التي يجري عليها إدغام المتقاربين، كما أن بين النون واللام إدغام كامل في أحكام النون الساكنة، وما كان لهذه العلاقات الصوتية المتبادلة أن تتحقق لولا التقارب المخرجي والتماثل في الملامح الصوتية.

3- نسق الهمس: وهو تتابع عدد من الأصوات المهموسة، كما في قوله تعالى: ﴿فَيَذُرُهَا قَامًا ۝١٦ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ۝١٧ يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ، وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ (طه 106-108).

جمعت الفاصلة بين ثلاثة أصوات مهموسة (الفاء والتاء والسين).

4- نسق الغنة: وهو تتابع صوتي الغنة (النون والميم) في الفاصلة، وهو أكثر الفواصل في القرآن، لأن العرب مالت في سجعها وقوافيها إلى استعمال حروف المد مع حرفي الغنة النون والميم، قال سيبويه: "إنهم إذا ترنموا يلحقون الألف والياء والنون؛ لأنهم أرادوا مد الصوت، ويتركونه إذا لم يترنموا، وجاء في القرآن على أسهل موقف وأعذب مقطع".³²

ولا يخفى تقارب المخرج بين الميم والنون فالأول شفوي والثاني من طرف اللسان، كما أنها يتشابهان في صفات الجهر والانفتاح والإذلاق، فبين الحرفين تناغم كبير وعلاقات صوتية متعددة.

5- نسق الأصوات المائعة: وهو تتابع أصوات النون والميم واللام والراء، ويظهر

ذلك مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكَ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (٣٦) **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْيَصْبَاحُ فِي نُجَابِجِ الرَّجَاهِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (٣٥) في يُونُسَ أَيْنَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعُ وَيَذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٣٦) **يَجَالُ لَا تَلْهِمُهُمْ يُجَنِّدُهُ وَلَا يَبِيعُ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَابِ الْعِزَّةِ وَإِيْلَهُ أَرْكَبُونَ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ** ﴿ (النور 34-36).

ويجمع علماء الأصوات واللغويون أصوات النون والميم واللام والراء في حزمة صوتية واحدة، ويطلقون عليها الأصوات المائعة الرنانة أو أشباه الحركات؛ لأنها قريبة من الحركات من حيث الوضوح الصوتي والجهر، فأصوات الفواصل الأربعة تتفق في صفة الجهر.³³

7- نسق القلقلية: وهو تتابع عدة أصوات مقلقلة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ (١) **مِن شَرِّ مَا خَلَقَ** (٢) **وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ** (٣) **وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ** (٤) **وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ** (٥) ﴿ (سورة الفلق).

فقد جمعت الفاصلة بين ثلاثة أحرف من أحرف القلقلية (القاف، والباء، والداد)، وما تتميز به من صوت انفجاري شديد شكلت بذلك نسقا صوتيا قويا ومؤثرا.

النوع الثاني: النسق الصوتي التماثلي

يعد هذا النسق من أبرز الأنساق الصوتية في القرآن الكريم؛ ويعني اتفاق كلمات الفواصل المتتابة في الصوت الأخير، ويكثر هذا النوع في قصار السور أو ما يعرف بالمفصل، وله عدة أوجه أهمها:³⁴

1- الاتفاق في جميع الأصوات للكلمة التي تنتهي بها الآية: بمعنى تتكرر ذات الكلمة في نهاية كل آية، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ (١) **مَلِكِ النَّاسِ** (٢) **إِلَهُ النَّاسِ** (٣) **مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ** (٤) **الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ** (٥) **مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ** (٦) ﴿ (سورة الناس).

أثر الصوت القرآني في تدبر القرآن الكريم محمد الصالح ستي، د. عبد الرحمن معاشي

2- الاختلاف في صوت واحد: كما في قوله تعالى: ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ (العلق 1-2)، فكلمتي (خلق، وعلق) تختلفان في صوت واحد وهو الحاء والعين وكلاهما من حروف الحلق، أي بينهما تقارب كبير في المخرج.

3- الاختلاف في صوتين فأكثر: كما في قوله تعالى: ﴿ مَنَّكَ فِيهِ أَبَدًا ② ﴾ وَمُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾ (الكهف 3-4)، فكلمتي (أبدا، ولدا) تختلفان في حرفين ، وقوله تعالى كذلك: ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَآخِرَةَ هُمْ يُؤْمِنُونَ ③ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة 4-5)، فكلمتي (يؤمنون، والمفلحون) لا تتفقان إلا في الفاصلة وهو حرف النون.

ثالثا: العلاقة بين الدلالة الصوتية للفاصلة والسياق المعنوي

يختار القرآن الكريم الفاصلة القرآنية بدقة متناهية جدا، تدل على إعجاز بياني مبهر، ودلالة صوتية عجيبة الإيحاء، فمن الناحية المعنوية تتوافق الفاصلة القرآنية مع مضمون الآية، كما ثبت عن ذلك الأعرابي الذي سمع قارئاً يقرأ قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ رَكَبْتُمْ مِنْ بَدْرٍ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيْتَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (البقرة: 209) فقرأ (أن الله غفور رحيم)، ولم يكن يحفظ القرآن، فقال: إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا، الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه³⁵، وقد برع علماء البلاغة قديما وحديثا في استنباط لمسات بيانية ونكت لغوية في تناسق الفواصل والسياق المعنوي، ما تحار منه العقول وتعجب منه الأفتدة.

أما من الناحية الدلالية الصوتية عن السياق المعنوي فإن العقل يزداد حيرة والفؤاد يزداد تعجبا في أثر الإيقاع الصوتي للفاصلة القرآنية في إيصال المعنى المراد من الآية، سواء من جهة توافق المنظومة الصوتية لمجموعة من الآيات مع سياقها الموضوعي، أو من جهة الدلالة الصوتية للحروف التي تتكون منها الفاصلة في كل آية.

1- توافق المنظومة الصوتية لمجموعة من الآيات مع سياقها الموضوعي:

من مباحث علم التفسير الموضوعي ما يُصطلح عليه بالوحدة الموضوعية؛ والتي تعني وجود موضوع واحد تدور عليه كل السور، أو أن السورة تحتوي مواضيع عدة، كل باقية من الآيات لها موضوع معين، ولا ينفى هذا وجود علاقة و رابط بين هذه الموضوعات.

ويامعان النظر وإطالة التأمل في كتاب الله تعالى تجد أن هناك علاقة وطيدة بين السياق الموضوعي للآيات والفواصل القرآنية التي تنتهي بها، وكيف أن الفاصلة تتغير من موضوع إلى آخر، ما يزيد هذا الموضوع تناسقا وانسجاما ويقدمه في باقة صوتية متناغمة، تجلي المعنى وتوضح المقصود.

والنماذج القرآنية على ذلك كثيرة، وسنقتصر على بعضها:

النموذج الأول: سورة القيامة

تستهل سورة القيامة بقسم الله تعالى وجوابه وما يتصل به، ويستغرق ذلك ست آيات بفاصلة واحدة هي الهاء المسبوقة بالميم أو النون وهي: " القيامة، اللوامة، عظامه، بنانه، أمامه، القيامة "، ثم يتغير الموضوع إلى الحديث عن بعض أهوال يوم القيامة جوابا على سؤال من كذّب بهذا اليوم، فتتغير الفاصلة تبعا لذلك إلى حرف الراء المسبوق بمتحرك في قوله تعالى: ﴿فَأَنزِلْنَا بَصُرًا ۝٧ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ۝٨ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ۝٩﴾، ويتوالى الإيقاع بالفاصلة نفسها حتى الآية الثالثة عشر، حيث يتغير الموضوع إلى التحدث عن الإنسان وبعض أحواله، فتتغير الفاصلة تبعا لذلك إلى حرف الهاء في قوله: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۝﴾ وما بعدها حتى الآية التاسعة عشر، ثم يبدأ موضوع آخر بفاصلة أخرى على وزن (فاعلة) في ست آيات متتالية: (العاجلة، الآخرة، ناضرة، ناظرة، باسرة، فاقرة)، حتى إذا بدأ موضوع جديد يتحدث عن تصوير حالة الموت تحولت الفاصلة إلى حرف القاف المقلقل المدوّي في خمس آيات متتالية (التراق،

راق، الفراق، الساق، المساق)، ثم تبدأ فاصلة جديدة بموضوع جديد إلى آخر السورة وهي فاصلة الألف المقصورة.

فتأمل كيف أن الفاصلة في هذه السورة كان لها أثر بالغ وإيقاع ظاهر في تجلية المواضيع الهامة التي دارت عليها هذه السورة؛ بحيث شكلت هذه الفواصل بتناسقها وانسجامها منظومة صوتية رائعة تستعذبها الأذن، وتشق طريقها إلى سويداء القلب.

النموذج الثاني: سورة المدثر

تبدأ هذه السورة بثناء الله تعالى لرسوله ﷺ وإسداء بعض الأوامر والنواهي إليه في الآيات (1-7)، فنجد أن الفاصلة في هذه الآيات جاءت بالراء قبلها متحرك مع تقارب في الوزن: (المدثر، أنذر، كبر، طهر، فهجر، تستكثر، فصب)، ثم يتغير الموضوع عن بعض أحوال الآخرة، فيتغير إيقاع الفاصلة تبعاً لذلك إلى راء مسبوقة بمد في ثلاث آيات متتالية: (الناقور، عسير، يسير)، فإذا انتهى هذا الموضوع بدأ آخر فيه ألوان من التهديد والوعيد للمكذبين بفاصلة أخرى وهي الدال المنونة في سبع آيات متتالية: (وحيدا، ممدودا، شهودا، تمهيدا، أزيد، عنيدا، صعودا). ولا يخفى أثر الفاصلة في توضيح معاني هذه المواضيع، ورسم لوحة فنية وصوتية بديعة.

2- الدلالة الصوتية للحروف المكونة للفاصلة

سبق وأن أشرنا إلى العلاقة الصوتية لمخارج الحروف وصفاتها بمعنى الكلمة التي تتألف منها، وعلى نفس السياق التحليلي سنلاحظ أثر الدلالة الصوتية للحروف التي تتكون منها الفاصلة في معنى الآية التي تنتهي بها، وسنقدم نموذجا عن ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَالْعِدَّتِ صَبْعًا ۝۱ فَالْمُورِيَّتِ قَدْحًا ۝۲ فَالْمُغِيرَتِ صَبْعًا ۝۳ فَالْأَثَرْنَ بِوَهُ نَقْعًا ۝۴ فَوَسَطْنَ بِوَهُ جَمْعًا ۝۵ ﴾ (العاديات 1-5).

يمكن بيان شبكة العلاقات الصوتية الدلالية بين صوتي الحاء والعين والسياق الدلالي على النحو الآتي:

أ- التوافق بين صوت الحاء وأصوات الخيول أثناء سيرها المختلفة:

جاء صوت الحاء في نهاية فاصلة الآيات الثلاث الأولى، والحاء صوت احتكاكي مهموس يتناسب مع السياق الدلالي على النحو الآتي:

- الفاصلة الأولى: (ضبحا) والضبح أو الضباح هو صوت الخيل إذا جرت أو

أسرعت وهو صوت ليس بصهيل أو حمحمة إنما هو صوت أنفاسها.³⁶

وللخيل ثلاثة أصوات الصهيل عندما تكون واقفة، والحمحمة إذا أرادت

صاحبها، والضباح وهو صوت أنفاسها إذا كانت تجري أو تركض.³⁷

وقد أفاد قوله تعالى: ﴿وَالْمَدِينَتِ ضَبْحًا﴾ هذا المعنى، لربط صوت الضبح بعدو

الخيول. أما من الناحية الدلالية الصوتية للفاصلة "فقد أدى صوت الحاء وظيفتين

دلالية وإيقاعية، فقد ذكر ابن عباس أن الخيل إذا عادت قالت أح، أح³⁸، وهو

صوت يتماثل مع نطق صوت الحاء إذا ما أردنا التعرف على مخرجه الدقيق، كما أن

الهمس في الحاء وهو جريان النفس عند النطق بها يتناسب مع الأنفاس التي تلتقطها

الخيول في الجري وهي تقول أح أح .

- الفاصلة الثانية: (قدحا) يتجلى التناسب بين صوت الحاء الاحتكاكي ودلالة

القدح في قوله تعالى: ﴿فَالْمُورِيَّتِ قَدْحًا﴾، فالنار أو الشرر الذي يتطاير بفعل احتكاك أو

قدح حوافر الخيل بالحجارة يتناسب مع الملمح الاحتكاكي لصوت الحاء؛ إذ أن

صوت الحاء يتم إنتاجه بسبب احتكاك الهواء بالحلقة حينما يتم تضيق مجرى الهواء،

كذلك شرر النار ينتج عن احتكاك الحوافر بالحجارة.³⁹

ب- التوافق بين صوت العين وأجواء الحرب:

صور الإيقاع الأول لصوت الحاء الاحتكاكي المهموس صوت الخيل ومسيرتها إلى

الحرب، أما الإيقاع الثاني لصوت العين الاحتكاكي المجهور في قوله تعالى: ﴿فَأَثَرُنَّ يَوْمَ

نَقَعًا ۝ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾ فقد صور صوت الخيل في ساحة المعركة، إذ في هذه الساحة

تختلط أصوات الخيل بأصوات السيوف والمحارين ويكثر الصياح، وتعلو أصوات المحارين ويثور الغبار وتشتد الوغى، وكل هذه الأصوات تنسجم مع صوت العين الاحتكاكي المجهور، إذ أن العين ذات قيمة تعبيرية واضحة في تصوير الحركات والأصوات العنيفة.⁴⁰

ويعزز ما تقدم ذكره ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَأَتَيْنَاهُ بِهَا نَقْعًا ﴾، فالتنعق قيل أنه الغبار، وقيل يراد به الصياح، أي فهيجن في المغار عليهم صياحا وجلبة.⁴¹

الخاتمة

يمكن أن نخلص في نهاية هذا البحث إلى النتائج الآتية:

أولاً: الصوت القرآني هو تلك الحلاوة التي تكتنف القرآن الكريم، والطلاوة التي تزينه، لما فيه من جمال في ألفاظه وتراكيبه، وانسجام وتناسق في أساليبه، وائتلاف في حركاته وسكناته، وسمو في فواصله وغنائه، ويتضمن الصوت القرآني محاور ثلاثة: مخارج الحروف وصفاتها، التكرار القرآني، والفاصلة القرآنية.

ثانياً: التدبر هو إطالة التفكير في معاني آيات القرآن، والنظر في عواقبها وما فيها من دقائق وأسرار خفية، واستخراج ما فيها من حكم وهدايات؛ ليخشع القلب ويتأثر، فتنساق له الجوارح بالعمل والطاعة.

ثالثاً: يظهر أثر الصوت القرآني في التدبر من خلال النقاط الآتية:

1- مخارج الحروف وصفاتها وما لها من أثر هام في تركيب الكلام وتمييز بعضه عن بعض؛ بل إن انحراف الحرف عن مخرجه أو إعطائه غير صفاته قد يحوِّله إلى حرف آخر، فتختلف دلالة الكلام ويتغير معناه، كما أن لبعض الألفاظ القرآنية بما حوته من حروف أثرا بالغاً على القلب والنفس، فألفاظ الفزع تجد في حروفها جهراً وشدة وقلقلة تتناسب مع معناها، وألفاظ البشارة والتشويق تجد في حروفها لينا ويسراً وسهولة تتوافق مع مدلولها، وهذا من كمال إعجاز القرآن الكريم.

2- التكرار في القرآن والذي له عدة أنواع: فقد يتكرر الحرف في الكلمة أو في عدة كلمات متتالية، وقد تتكرر الكلمة أو الآية القرآنية، كما قد يتكرر الأسلوب القرآني، ولكل نوع من هذه الأنواع دور هام في توكيد المعاني وغرسها في النفوس، وكذا إبراز جمال النظم القرآني وإيقاعه الصوتي.

3- الفاصلة القرآنية والتي تعتبر من أهم ما ميّز القرآن الكريم عن غيره من كلام العرب، فرغم كون العرب أرباب الفصاحة والبيان؛ إلا أن القرآن الكريم بفواصله فاق أشعارهم بقوافيها ونثرهم بسجعه، ما حير عقولهم وكمّم أفواههم، فلم يستطيعوا أن يأتوا بشيء من مثله، وترسم الفواصل القرآنية بأنساقها المتنوعة لوحة صوتية جميلة بديعة، تستعذبها الأذن وتطيب بها النفس، كما أن الفواصل لا تنفك عن دلالة الآيات وسياقها المعنوي؛ بل إن دورها بارز في إظهار مواضع القرآن ومقاصده المختلفة.

- الحواشي والإحالات:

- 1: مقاييس اللغة، ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م، 324/2.
- 2: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: المهدي المخزومي وإبراهيم السمرائي، دار الهلال، القاهرة، 33/8.
- 3: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، الطبعة الأولى: 1422هـ/2001م، 266/11.
- 4: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مصدر سابق، 324/2.
- 5: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ت: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة: 2003م، 290/5.
- 6: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، 153/9.
- 7: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مصدر سابق، مادة (ص و ت)، 318/3.
- 8: الدقائق المحكمات في المخارج والصفات، هشام عبد الباري محمد راجح، دار الإيمان، 2006م، ص 56.
- 9: أخرجه الحاكم في المستدرک في حديث طويل عن ابن عباس، باب تفسير سورة المدثر، حديث رقم (3872)، وقال: حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.
- 10: التحديد في الإتيان والتجويد، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ت: غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م، ص 102.
- 11: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد، مطبعة الخلود، بغداد، الطبعة الأولى:

أثر الصوت القرآني في تدبر القرآن الكريم محمد الصالح ستي، د. عبد الرحمن معاشي

- 1406هـ/1986م، ص 50، بتصرف.
- 12 : أبحاث في علوم التجويد، غانم قدوري الحمد، دار عمار ، عمان ، ط الأولى: 1422هـ/2002م، ص 79.
- 13 : النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ت: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، 214/1.
- 14 : التحديد في الإتقان والتجويد، أبو عمرو الداني، مصدر سابق، ص 116.
- 15 : ينظر: الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، ت: أحمد حسن فرحات، دار عمار ، عمان، الطبعة الثالثة: 1417هـ/1996م، ص 143 وما بعدها.
- 16 : أثر الصوت في توجيه الدلالة، ساجدة عبد الكريم، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، العدد 3، آذار 2010 م، العراق، ص 301.
- 17 : ينظر: المرجع السابق، ص 301-303.
- 18 : المرجع السابق، ص 09.
- 19 : ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إساعيل بن حماد الجوهري، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ/1987م، 804/2.
- 20 : أنوار الربيع في أنواع البديع، علي صدر الدين ابن معصوم المدني، ت: شاكرا هادي شكر، مطبعة النعمان، العراق، طبعة: 1969م، 345/1.
- 21 : الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، جار الله محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ، 253/3.
- 22 : في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة السابع عشر، 1412 هـ، 2605/5.
- 23 : التنغيم في القرآن الكريم، سناء حميد البياتي، مرجع سابق، ص 13.
- 24 : ينظر المرجع السابق، ص 15.
- 25 : جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ / 2000م، 573/24.
- 26 : أثر الصوت في توجيه الدلالة، ساجدة عبد الكريم، مرجع سابق، ص 297، بتصرف.
- 27 : لسان العرب، جما الدين بن منظور، دار صادر ، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ، 521/11.
- 28 : البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1376 هـ/1957، 54-53/1.
- 29 : ينظر: فواصل الآيات القرآنية، كمال الدين عبد الغني المرسي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، ص 10.
- 30 : ينظر: الأسلوبية الصوتية في الفواصل القرآنية، عمر عبد الهادي عتيق، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، العراق، المجلد 16، العدد 3، ص 5.
- 31 : تذكرة النحاة، أبو حيان الأندلسي، ت: عفيف عبد الرحمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م، ص 25.
- 32 : الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، 355/3.

- 33 : الأسلوبية الصوتية في الفواصل القرآنية، عمر عبد الهادي عتيق، مرجع سابق، ص 7.
- 34 : ينظر: المرجع نفسه، ص 8-9.
- 35 : الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، 347/3.
- 36 : الصحاح، الجوهري، مصدر سابق، 385/1.
- 37 : ينظر: الكشاف، الزمخشري، مصدر سابق، 786/4.
- 38 : جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، مصدر سابق، 575/24.
- 39 : الأسلوبية الصوتية في الفواصل القرآنية، عمر عبد الهادي عتيق، مرجع سابق، ص 19.
- 40 : ينظر: من صور الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم، محمد السيد سليمان العبد، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، المجلد 9، العدد 36، سنة 1989م، ص 79.
- 41 : الكشاف، الزمخشري، مصدر سابق، 487/4.

The effect of Quranic sound in pondering the Quran

Mohammed salah setti & Dr. Abderrahmane maachi

taleb.se@gmail.com

maachiabdou@gmail.com

El- Emir abd el kader University



Abstract:

The Qur'anic sound is the sweetness and splendor that adorns the Holy Quran, because of the beauty in its words and structures, and harmony and consistency in its methods and movements, penetrates the ears of its listeners, and reaches to the serenity of his heart, and the heart lies to his greatness, and guided and driven to work, and this is the perfection of the Quran.

The Qur'anic sound includes three axes: the first is the exits of the letters and their descriptions for their significance on the meaning of the speech, and the second is the Qur'anic repetition, which has an effect on the affirmation of the meanings, highlighting the beauty of the Qur'anic systems, and the third of the Quranic pauses (verses), which it draws from exquisite sound paintings The ear is sweetly attracted by listening to it, and the soul got it pleasure. And its role in the showing the topics of the Quran and its various purposes.

Keywords:

Quran; Pondering; Letters ; repetition; pauses.

أثر الصوت القرآني في تدبر القرآن الكريم محمد الصالح ستي، د. عبد الرحمن معاشي

دراسة مقارنة بين حاشية سعدي جلبي (945 هـ)
وزاده القوجوي (950 هـ) على تفسير البيضاوي (685 هـ)
- سورة الزمر أنموذجاً -

بقلم
د/نبيل صابري (*)



ملخص

جاء هذا البحث كتقييم لفكرة لا جديد في الحواشي، ووضع حد لها، ودعم لنظرية جدية أصل الحواشي، ومكثتها، وذلك بدراسة مقارنة بين حاشية سعدي جلبي وزاده القوجوي على تفسير البيضاوي، وإبراز وجوه الاتفاق والافتراق، مع بيان منهج واستقلالية كل مفسر في عمله المنجز، معرجاً على تعريف كل مؤلف تعريفاً موجزاً، معتمداً على النص المخطوط المحفوظ بمكتبة كوبرلي بتركيا، وقد خلصت إلى أن المؤلفين بذلاً وسعاً في شرح عبارات البيضاوي، مع إضافة تعقيبات وتقييدات واستدراكات، أضفت على عملها صبغة التجديد، وكانت كالضرورة الملحة لحاجة الوقت، لا الفراغ والجمود والترف العلمي الذي عاب به بعض الباحثين فكر العصر العثماني.

الكلمات المفتاحية: حاشية؛ مقارنة؛ تفسير؛ عثمانى؛ مخطوط؛ منهج؛ مصادر؛ اتفاق؛ افتراق؛ تحليل؛ البيضاوي؛ تقليد؛ تجديد.

(*) دكتوراه في الكتاب والسنة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1.

Sabrinabil02@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/10/06 تاريخ القبول: 2018/10/21

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد؛

فقد قامت الدولة العثمانية على مبدأ الدين الإسلامي، ومن ثمّ اعتنى علماء الدولة بتبسيطه وتعليمه والتأليف فيه، في المجال العقدي والتفسيري والحديثي والفقهية، وإن من يطالع فهارس خزائنهم ليعجب من أعدادها الهائلة، شاهدة على التفوق الذي بلغ بهم من تدوين تلك الآثار، وما حوته من معارف.

يعد المجال التفسيري من أرحب المساحات كتابة فيه، فنجد الشروح والحواشي والتقريرات والتفسيرات الكاملة والجزئية، ولهذا التعدد مسوغاته، ولقد كان تفسير الكشاف والبيضاوي أكثر التفاسير احتفاءً بهما، فبلغت الحواشي العشرات، بل حتى المؤلف الواحد يساهم بمستويين؛ مختصر ومطول، ومن هذا المنطلق ارتأيت بيان جهود المفسرين الأتراك من خلال حواشيه، إلا أن البيان يعنونه بعض الإشكال في أن أصل الحواشي كما أنها تدل على عبقرية التأليف، نجد من يراها قدحا في الملكة، فهل حقيقة هي ضرب من الفتور والجمود في التفسير، وتقليد بين المحشّين حال تعددها، وابتغاء الوظيف؟ أم أنها دالة على تطور التعليم بدراسة النص القرآني تكميلا واستدراكا؟ وظاهرة من ظواهر التأليف وصلت مداها في القرن العاشر والذي بعده. لتحقيق الجواب عن هذا الإشكال اخترت حاشيتين من عالمين عاشا في الفترة والمكان نفسه، وكان عملهما متواطئا على تفسير البيضاوي، لإجراء مقارنة بينهما، مبرزاً جهديهما، ومسلطاً الضوء عليهما من حيث الطريقة والمنهج والمصادر، ونقاط الاتفاق والافتراق، ومكامن الضعف والقوة، مبرزاً مدى صحة الإشكال من خطئه، فكان العنوان: دراسة مقارنة بين حاشية سعدي جلبي (945هـ) وزاده القوجوي (950هـ) على تفسير البيضاوي (685هـ) -سورة الزمر أنموذجا-.

اعتمدت المنهج التحليلي في بيان منهج كل مفسر، والمنهج المقارني عند تعرضي

لأوجه التشابه والاختلاف، متمثلاً هدي في بيان جهود الدولة العثمانية في التفسير من خلال بعض تفاسير علمائها، كما يتجلى في إيضاح التجديد من التقليد بالوقوف مع الصلة بينها، وتحليل ملامحها، ولفت النظر إلى باقي المحفوظات لتحقيقتها ونشرها، أو على الأقل دراسة بعض جوانبها، والاستفادة من آرائها.

اعتمدت على النص المخطوط للحاشيتين، وكلتا النسختين محفوظتين بمكتبة كوبرلي_فاضل أحمد_، رقم حاشية سعدي جلبي المسماة بالفوائد البهية هي: 157، ورقم حاشية زاده القوجوي هي: 173، هذا

وإنني أنه بأن حاشية سعدي جلبي غير مطبوعة، وحاشية زاده مطبوعة قديماً وحديثاً، وهي غير المعتمدة في مقارنتي بعد النظر فيها؛ لاختلافها عن المخطوط المشار إليه، وذلك أن المؤلف له حاشيتين مختلفتين، مختصر ومطول، وقد تم طبع إحدهما وهي التي تكرر نشرها في الأسواق، أما المعتمدة في بحثي هذا فلم أقف عليها مطبوعة من جهة كونها غير الأولى لوقوفي على كبير اختلاف بينهما في الطول والقصر والزيادة والنقصان والاختصار، والمطبوع إضافة لاختلافه عن المخطوط فيه أخطاء بيّنة، لذلك كان الرجوع إلى الأصول الخطية أسلم في البحث، وأوثق في النقل، وأقرب من زمن المصنف، فهي منسوخة في القرن الحادي عشر.

اعتمدت خطة في مسار البحث تقسيمها كالآتي:

مقدمة: وفيها ذكر الإشكالية والأهداف والمنهج والخطة

المبحث الأول: التعريف بالمفسر سعدي جلبي وبحاشيته

المطلب الأول: التعريف بالمفسر سعدي جلبي

المطلب الثاني: التعريف بحاشيته

المبحث الثاني: التعريف بالمفسر زاده القوجوي وبحاشيته

المطلب الأول: التعريف بالمفسر زاده القوجوي

المطلب الثاني: التعريف بحاشيته

المبحث الثالث: عقد موازنة بين الحاشيتين

المطلب الأول: أوجه الاتفاق

المطلب الثاني: أوجه الافتراق

المطلب الثالث: قراءة تحليلية

خاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات، ويليهما ثبت للمصادر والمراجع

المبحث الأول: التعريف بالمفسر سحدي جليبي وبحاشيته

تناولت في هذا المبحث تعريفا موجزا للمؤلف وبحسب ما أتيح بين يدي من مصادر، ثم تعرّضت للتعريف بحاشيته من خلال طريقته ومنهجه ومصادره.

المطلب الأول: التعريف بالمفسر سحدي جليبي⁽¹⁾

اسمه: هو سعد الله بن عيسى⁽²⁾ بن أمير خان المولى الكامل الفاضل المعروف بسعدي جليبي، وقال محمد الغزي بعد أن أثبت في اسمه: عيسى بن أمير خان الأمير الفاضل، والهمام الكامل، المولى سعد الدين " قال ابن طولون: واسمه أحمد والصواب إنه عيسى كما تقدم، لأنه هو الثابت في الشقائق النعمانية، ومؤلفها أخبر بأحوال أهل الروم من غيره " ⁽³⁾، قلت: والثابت في الشقائق النعمانية هو سعد الله بن عيسى.

أصله ومولده: كان أصله من ولاية قسطنطيني وولد فيها، ثم أتى إلى مدينة قسطنطينية مع والده⁽⁴⁾.

دراسته وصفاته العلمية والعملية: نشأ على طلب العلم والمعرفة، وقرأ على علماء عصره، ثم وصل إلى خدمة المولى محمد الساميسوني، ثم صار مدرسا بمدرسة الوزير محمود باشا بمدينة قسطنطينية، ثم صار مدرسا بسلطانية بروسه، ثم صار مدرسا بإحدى المدارس الثمان، ثم صار قاضيا بمدينة قسطنطينية، ثم عزل عن ذلك، وأعيد ثانيا إلى إحدى المدارس الثمان، وعين له كل يوم مائة درهم، ثم صار مفتيا بقسطنطينية

دراسة مقارنة بين حاشية سحدي جليبي وزاده القوجوي على تفسير البيضاوي ... د. نبيل صابري

وداوم على ذلك مدة كبيرة، وكان فائق الأقران في أنواع العلوم وتدريسه وقضائه وإفتائه، وكان في قضائه مرضي السيرة محمود الطريقة، وكان في فتواه مقبول الجواب ومهديا إلى الصوب، وكان رحمه الله تعالى طاهر اللسان لا يذكر أحدا إلا بخير، وكان صحيح العقيدة، حسن الطريقة، مراعيًا للشرع الشريف، محافظًا للأدب، وكان هو من جملة الذين صرفوا جميع أوقاتهم في الاشتغال بالعلم، وقد ملك كتبًا كثيرة، واطلع على عجائب من الكتب، وكان ينظر فيها ويحفظ فوائدها، وكان قوي الحفظ جدا وقد حفظ من المناقب والتواريخ شيئًا كثيرًا، وقد بنى دار القراء بقرب داره بمدينة قسطنطينية⁽⁵⁾، ويحكى أنه نزلت به ضائقة الحاجة إلى طلب المنصب، فاجتهد في طلبه، فلم يحصل، وأعياه حتى هم أن يترك الطلب، فرأى في منامه قائلاً يقول له:

ثق بالله مسبب الأسبابا ... الرزق إذا أتاك دق البابا

فلما أصبح من ليلته إذا بطارق يطرق بابه، فأذن له، فلما دخل بشره بالمنصب، قال محمد الغزي: "وكان السيد عبد الرحيم العباسي خليلاً لسعدي جلبي لكل منهما بالآخر مزيد اختصاص، وللسيد عبد الرحيم فيه مدائح نفيسة في عدة قصائد، ومقاطع، ولما كان شيخ الإسلام والدي بالقسطنطينية في سنة سبع وثلاثين وتسعمائة اجتمع بالمذكور كثيراً، وكان إذ ذاك قاضي القسطنطينية، وذكره في المطالع البحرية فقال: قاضي قضاة المسلمين، وأولى ولاية الموحدين، وينبوع العلم واليقين، العادل العمل في أحكامه، والحركة في إقدامه، والمراقب لله في فعله وكلامه، إنسان عين الزمان، وإنسان عين البيان، إلى أن قال: ما قرن به فاضل بالروم إلا رجحه، ولا ألقى إليه مقفل من العلم إلا كشفه وأوضحه، له صادات عزائم، لا تأخذه في الله لومة لائم، إلى عفة ونزاهة، وإبانة وهمة عليية وصيانة، في أوصاف آخر، ومما قاله الشيخ الوالد فيه وأنشدنا إياه شيخنا القاضي محب الدين الحنفي، وأخبرنا أنه وجدته مكتوباً

في جدار مجلس المولى سعدي:

أوصاف سعدي مثل شمس الضحى ... ظاهرة في القرب والبعد
إذا عملت الشعر في مدحه ... فإنما أعمل، في سعدي " (6).

مصنفاته:

. الفوائد البهية: حواش مفيدة على تفسير البيضاوي (7)، متداولة بين فحول العلماء، وكان في ابتداء الأمر علق من أول سورة هود إلى آخر القرآن العظيم، فلما توفي قبل تكميلها جمع ولده الفاضل بيري محمد أفندي ما وقع على الأوائل من الهوامش، وأضافه إلى الأصل وكملمها، وكان والده المذكور أورد فيها تحقيقات لطيفة، ومباحث شريفة، لخصها من حواشي الكشاف وضم إليها من أبحاثه ما تيسر له، فوقع اعتماد المدرسين عليه، ورجوعهم إليه عند البحث والمذاكرة، وذيلوها بتذييلات عديدة (8).

. حاشية على العناية شرح الهداية للبابرتي.

. فتوى في مواضع من فصوص الحكم لابن عربي (9).

. منظومة في الحديث الشريف والفقهاء (10).

. رسالة في العقائد (11).

. وله رسائل وتعليقات وتحريرات معتبرة.

وفاته: توفي في سنة خمس وأربعين وتسعمائة، قال الغزي: "ذكر ابن طولون في وقائع سنة خمس وأربعين وتسعمائة أنه صلي على سعدي جلبي غائبة بجامع دمشق يوم الجمعة رابع عشر ذي القعدة، قال ابن طولون: وتوفي بعله النقرس، قال: وكانت وفاته عند صلاة الجمعة ثاني عيد الفطر من السنة المذكورة، قال: وأقيم مفتياً عوضه قاضي قضاة العسكر الأناضولي جوي زاده، وولي قاضي قضاة العسكر الإسطنبولي ابن قطب الدين الرومي الحنفي " (12).

المطلب الثاني: التعريف بحاشيته

تضمن التعريف بالحاشية؛ الحديث على طريقة المحشي في عرض المعلومات، والاستدلال لها، ومنهجه في معالجة المسائل وتناوله لها، وكذلك الحديث على استمداده البحثي، ولما كانت الطريقة والمنهج متقاربان، مزجت بينهما في استحضار عناصرهما.

الفرع الأول: طريقته ومنهجه

لما كان تفسير القاضي شديد الاختصار، بحيث لا تدرك معانيه إلا بالتمعن وقوة النظر، كانت هذه الحاشية شرحاً له، وفكاً لمقفله، وتقريباً لبعيده، وقد مكّنه من الإفادة تفوقه في العلم، ومنهجه الذي تبناه في التحشية، ويمكن تحديد طريقته ومنهجه في سورة الزمر عبر النقاط الآتية:

1. يصدر قول المصنف أولاً بعبارة: "قوله"، وينتهي أحياناً برمز: "آه"، وبعد نقل المراد شرحه من كلام المصنف يشرع في التفسير، وفي أثناء التحليل يختصر كلمة المصنف برمز: "المص"، والظاهر برمز: "الظا"، ورحمه الله برمز: "رح"، ورضي الله عنه برمز: "رض" وكل هذا سعياً في الاختصار.
2. عدم التطويل في الشرح، والاقتصار على ما يجلي الغموض.
3. الوقوف مع كل عبارة تدقّ على الفهم، وهو يمثل تقريباً كل تفسير البيضاوي، ما يعني أنه وقف مع غالب عباراته، إلا ما ظهر ظهوراً لا غرابة فيه ولا إشكال.
4. اعتماد أسلوب الفتيلة (فإن قلت: ... قلت: ...) بكثرة، وغايته تبسيط الشرح أكثر، وإن كانت هي في الغالب أسئلة يخرج بها عن الموضوع، وقد تستدعي حاشية أخرى عليها، ما يفسر ظهور عدة تقارير على حاشية سعدي كما جاء مذكوراً في مصنفات التراجم، والنسخة التي اعتمدتُ عليها في هذا البحث مُدبّلة، ولا يعني أنها كتبت كلها على الحاشية، بل قد تهتم أيضاً بعبارات البيضاوي المشكلة.

5. إذا كان كلام المصنف محتملاً، فإن سعدي جليبي يحترم قول غيره، ولا يتعصب لرأيه، بل يقول: "والظاهر"، "والله أعلم"، "وفيه نظر"، "فليتأمل"، "ولعل المصنف"، "ولعل هذا وجه تمرير المصنف"... وقد تكرر صنيعه هذا مرات.
6. لما كان تفسير البيضاوي من التفاسير التي أولت اهتمامها بالعقل، فإن الحاشية في العادة لا تخرج عن هذا السبيل، لذلك كان إيراد الآيات والأحاديث في الحاشية شبه منعدم، وإن كان بالإشارة إليه، كما في قوله: "على ما يشهد به مواضع من التنزيل"، "بناء على ما دل عليه ظاهر الأحاديث".
7. كان متوسطاً في مجال تخريج الحديث، فقد وقف على بعض الآثار والأحاديث وخرّجها بما يناسب المقام، وحكم عليها بالصحة أو الضعف، وعلى روايتها بالجرح أو التعديل، والبعض الآخر -خاصة ما تعلق بسبب النزول- لم يشر إليه ولو بكلمة واحدة، وكان اكتفاؤه في الحكم بقول الإمام ابن العراقي غالباً، أو قول شيخه، ولم أهد إليه؛ إلا أنه كان ميتاً أثناء تقييده، فقد كان يقول: "كذا قال شيخنا رحمه الله".
8. يورد الاعتراضات التي ذكرها العلماء على تفسير البيضاوي، ثم يجيب عنها.
9. يشرح الكلمات الغريبة بتعريف لفظي مختصر؛ قال: "الغرض ما يقصد ويطلب حصوله، والنتيجة ما يترتب على الفعل ويحصل منه".
10. يضيف ما رآه مفيداً وتضمنته الآية بأوجز عبارة؛ من تخرجات نحوية، وتعليقات صرفية، ونكات بلاغية.
11. يشير إلى ما وقع فيه المصنف من سهو؛ قال: "... غير ظاهر، بل الظاهر العكس..."، أو مخالفة الأصل المطرد، قال: "المصنف خالف لما علم من عادته؛ وهو جعل ما اتفق عليه أكثر القراء أصلاً".
12. يستدرك على المصنف بإضافة قول ثان، أو توجيه مكمل؛ قال: "قوله وهو كناية عن قدرته، ولا دليل على امتناع إرادة المعنى الحقيقي والله أعلم".

13. قد ينبه على ما وقع من أغلاط غيره، قال: "وإنما نبهت عليه مع ظهوره لأنه وقع فيه سهو من بعض مشايخنا".
14. رجع لعدة نسخ من البيضاوي، فكان يقول: "وفي بعض النسخ".
15. يربط بين السابق واللاحق، للاستغناء عن التكرار، قال: "وقد مرّ تفسير نظيرها في سورة إبراهيم بأبسط مما ذكر هنا فراجعها"، "تقدم في أول السورة"، "كما تقدم في الأنعام"، "وقد رده في سورة المؤمن".
16. ينسب أحيانا القول لقائله، أو المذهب لصاحبه؛ قال: "قوله: ونافع بحذف الثانية، يعني نون الوقاية، وهو قول أبي العباس وأبي سعيد وأبي علي وأبي الفتح وأكثر المتأخرين لأن الثقل جاء منها، وأما على قول سيبويه واختاره ابن مالك فالمحذوف نون الإعراب؛ لأنها المعرضة للحذف بالجزم".
17. يستند في تخريج الأقوال الفقهية بناء على مذهب الإمام البيضاوي؛ قال: "... إنما احتاج إلى أحد هذين التأويلين؛ لأن الارتداد لا يحبط العمل عند الشافعية".
18. يرجع لأقوال اللغويين في مشكل المفردات؛ قال: "قوله حافين؛ قال الأخفش: واحده حاف، وقال الفراء لا واحده".
19. يخالف المصنف في أشعريته ويذكر ما يراه صوابا.
20. ارتكز في مصادره على الكشاف للزخشي، وحواشيه، وله معهم نقولات وردود وتعقيبات وانتصارات للمصنف البيضاوي، وفي العنصر الثاني مزيد بيان.

الفرع الثاني: مصادره

ذكرت مصادر ترجمة سعدي جلبي أن حاشيته المسماة بالفوائد البهية اعتمدت في تلخيصها على حواشي الكشاف، وأضاف إليها من أبحاثه ما تيسر له، والسبب في هذا ظاهر، إذ من المعلوم أن تفسير البيضاوي اعتمد بشكل كبير على تفسير الزخشي، بل عده بعضهم اختصارا له، وإن لم يكن كذلك فهو تهذيب وتقريب وتخليص من

اعتزالياته، لذلك كثر رجوع المحشّين على البيضاوي لتفسير الكشاف وما كتب عليه للمقارنة والفهم أكثر، ما خلق صلة علمية كبيرة بين التفسيرين والحواشي التي كتبت عليهما، وهو ما يسوّغ لنا حضور تلك المصادر بقوة أثناء العملية التفسيرية، وبعد تبعية لمصادر المؤلف في سورة الزمر خلصت إلى ما يلي:

. تفسير الزمخشري: وهو أكثر مصدر معتمد عليه، فنجده يقول: "وفي الكشاف"، "خلاف ما في الكشاف"، "لم يذكر الزمخشري هذا الوجه"، "كما أشير إليه في الكشاف"، وليس غرضه التأكد مما كتبه الزمخشري، بل كان إضافة إلى نسبة القول إليه، وذكر النكات الفاتية، يوازن بين ما ذهب إليه وما رجّحه أو أضافه البيضاوي، وكثيرا ما كان ينتصر للثاني ويذكر وجه ذلك، قال: "قوله: لاستضرارهم، تعليل لقوله لا يرضى، وقوله رحمة تعليل للمعتل، وهذا أولى مما في الكشاف"، وإذا وقف المحشي على متابعة البيضاوي للزمخشري نبه على ذلك؛ قال: "ولعل المصنف اغتر بما في الكشاف"، "وفيه رد على الزمخشري".

. حاشية التفتازاني: تكرر الرجوع إليها؛ وهي من حواشي الكشاف، مختصرة من حاشية الطيبي، وقد تعامل معها بنفس تعامله مع تفسير الكشاف، فلا يكتفي بالنقل، بل يناقش ويردّ، قال: "وقول العلامة التفتازاني إذ عنه يتم الشرط بذكر المعطوف غير مسلم...".

. تفسير أبي حيان: وهو من أوسع التفاسير في تتبع المسائل النحوية، وله تعقبات كثيرة على الزمخشري، ذكره المؤلف مرتين ناسبا له الأقوال؛ قال: "وقرى برفع الدين، قرأ به ابن أبي عبله، نص عليه أبو حيان في البحر".

. التفسير الكبير للإمام الرازي: وهو من مصادر البيضاوي في تفسيره، تكررت الإشارة إليه، وقد ينبه إلى أن أصل كلام البيضاوي اختصار منه. تفسير النسفي: يعتبر اختصارا لتفسير البيضاوي والزمخشري.

. حاشية الطيبي: تعتبر حاشية الطيبي المسماة: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، أنفس حواشي الكشاف على الإطلاق.
 . المغني لابن هشام: وهو من المصادر اللغوية التي كثر تعويله عليها في ذكر الأصول والفروع والتخریجات عند اللغويين.
 . الإتقان للسيوطي، جمال القراء للسخاوي، التيسير للداني، "ابن الجوزي" من غير التنصيص على كتابه؛ جاء ذكر جميع هذه المصادر في بداية السورة عند حديثه عن مكيتها ومدنيها، وعدد آياتها.
 . كتب السنن ومصنفات الحديث عند تخريج الأحاديث.

المبحث الثاني: التعريف بالمفسر زاده القوجوي وبداشيته

جعلت في هذا المبحث مطلبين، الأول ذكرت فيه ترجمة يسيرة للمفسر، والثاني عرضت فيه تعريفا لحاشيته من خلال منهجه وطريقته ومصادره، على شكل نقاط موجزة ومركزة.

المطلب الأول: التعريف بالمفسر زاده القوجوي⁽¹³⁾

اسمه: محيي الدين محمد ابن الشيخ العارف بالله تعالى مصلح الدين مصطفى القوجوي الحنفي.

أصله: من الروم، أحد الموالى الرومية⁽¹⁴⁾.

دراسته وصفاته العلمية والعملية: قرأ على علماء عصره، ثم وصل إلى خدمة المولى الفاضل بن أفضل الدين، ثم صار مدرسا بمدرسة خواجه خير الدين بمدينة قسطنطينية، وتزوج بنت الشيخ العارف بالله الشيخ محيي الدين القوجوي، ثم غلب عليه داعية الفراغ والعزلة وترك التدريس، وعين له كل يوم خمسة عشر درهما بطريق التقاعد، وكان رحمه الله تعالى يستكثر ذلك ويقول: يكفيني عشرة دراهم، ولازم بيته واشتغل بالعلم الشريف والعبادة، وكان متواضعا متخشعا، مرضي السيرة، محمود

الطريقة، وكان محبا لأهل الصلاح، وكان يشتري من السوق حوائجه بنفسه ويحملها إلى بيته بنفسه مع رغبة الناس في خدمته وهو لا يرضى إلا أن يباشره تواضعا لله تعالى وهضما للنفس، وكان يروي التفسير في مسجده، ويجتمع إليه أهل البلد ويستمعون كلامه ويتبركون بأنفاسه، وانتفع به كثيرون، قال رحمه الله تعالى: إذا أشكل علي آية من آيات القرآن العظيم أتوجه إلى الله تعالى فيتسع صدري حتى يكون قدر الدنيا، ويطلع فيه قمران لا أدري أنهما أي شيء، ثم يظهر نور فيكون دليلا إلى اللوح المحفوظ، فأستخرج منه معنى الآية، وكانت له محبة عظيمة في هذا العبد الحقير (وهو صاحب كتاب الشقائق)، وإنه من جملة ما افتخرت به، وما اخترت منصب القضاء إلا بوصية منه، وكان قد أوصاني به " (15).

مصنفاته:

. حواش البيضاوي: كتب على تفسير البيضاوي حاشية حافلة جامعة لما تفرق من

الفوائد في

كتب التفاسير بعبارات سهلة واضحة ليتنفع به المبتدئ (16)، قال حاجي خليفة: "وهي أعظم الحواشي فائدة، وأكثرها نفعاً، وأسهلها عبارة، كتبها أولاً على سبيل الإيضاح، والبيان للمبتدئ في ثمان مجلدات، ثم استأنفها ثانياً بنوع تصرف فيه، وزيادة عليه؛ فانتشرت هاتان النسختان، وتلاعب بهما أيدي النساخ، حتى كاد أن لا يفرق بينهما، ولبعض الفضول متخبط تلك الحاشية، ولا يخفى أنها من أعز الحواشي، وأكثرها قيمة واعتباراً، وذلك لبركة زهده، وصلاحه " (17).

. الإخلاصية؛ تفسير سورة الإخلاص.

. شرح مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية للصغاني.

. شرح وقاية الرواية في مسائل الهداية للمحبوبي في الفقه، وهو شرح كبير ممزوج.

. شرح الفرائض السراجية.

دراسة مقارنة بين حاشية سحدي جلي وزاده القوجوي على تفسير البيضاوي ... د. نبيل صابري

. شرح المفتاح للعلامة السكاكي.
 . راحة الأرواح شرح قصيدة البردة.
 . تعليقة على شرح الهداية لابن مكتوم.
 . شرح قواعد الإعراب، وقد حقق في رسالة ماجستير بدمشق سنة 1994م من طرف: إسماعيل مروة.

وفاته:

توفي في سنة خمسين وتسعمائة كما جاء في الشقائق النعمانية، والكواكب السائرة، والشذرات، وفي كشف الظنون، وهدية العارفين⁽¹⁸⁾ أنه توفي في سنة إحدى وخمسين وتسعمائة.

المطلب الثاني: التعريف بحاشيته

إن التعريف بالحاشية تعريف بالمسلك الذي سلكه المفسر في بسطه لمتن الأصل، ولا يتم هذا إلا بتفصيل القول في منهجه المتبني في عرض القضايا، وطريقته المتبعة في التحليل، ومصادره المعتمدة في النقل، وتوضيحه كالاتي:

الفرع الأول: طريقته ومنهجه

يمكن تلخيص منهج المحشي في النقاط الآتية:

1. يُصدّر قول البيضاوي أولاً برمز: "قوله"، ثم بعد التنصيص عليه يُتبعه بالشرح، وليس له منهج مطرد في هذا، فأحياناً يقول "قوله" ويقصد به قوله تعالى، وأحياناً يتصرف في قول البيضاوي، بل قد يقدم ويؤخر من قوله، وفي بعض المرات لم أجد كلام البيضاوي مع التنصيص برمز "قوله"، ولعله من اختلاف النسخ، ويرمز لـ "المصنف" برمز "المص"، ولكلمة "فحينئذ" برمز "فح"، وكثير تكررهما.
2. الاستطراد الطويل في الشرح، والخوض في المسألة استدلالاً وشرحاً ومناقشة وترجيحاً.

3. عدم التوقف عند جميع عبارات المصنف، بل يركز فقط على التي تأخذ بسطاً في الشرح، وهي مع كثرتها، إلا أنه تجاوز جماً من العبارات، وقد يأتي في تحشيتها بما يزيل اللبس من غير تطويل.
4. يكشف عن كثير من معاني الآيات التي لم يتعرض لها البيضاوي، ويزيد البيان بالاستنباط والفوائد التي يمكن استخراجها.
5. يعتمد أحيانا إلى استحضار مدلول الآيات السابقة ليربط مع ما يريد شرحه على نسق المنهج التحليلي، وبأسلوب سهل مختصر.
6. أغنى مباحثه بالخلاف النحوي، والصرفي، والبلاغي، مازجا بينهم في التحليل، وله في هذا الباع والنفس الطولين، مع الترجيح والاختيار، فلا يكتفي باستحضار المسألة من مظانها اللغوية، وينص أيضا على مقررات العلم الذي يبحث فيه وقواعده، وله اهتمام كذلك بنسبتها تدعيها لرأي قائله.
7. توسط في مجال الشاهد الشعري، واستحضار أقوال العرب.
8. يتعرض أحيانا لبعض القصص التي تؤدي معنى ما يشرح، ويرويها بصيغة التمرير.
9. يكرّر أسلوب الفنقلة مرات.
10. أكثر من إيراد الشواهد القرآنية والحديثية، وأحيانا يفسرها ويذكر أقوال المفسرين فيها غير منسوبة.
11. أورد العديد من تفسيرات الصحابة والتابعين، كابن عباس، وقتادة، والسدي، ومقاتل، وعطاء، وقد يشرحها ويرجح بينها بما يناسب وجه الآية.
12. تغاضى عن جميع الأحاديث والآثار التي أوردها المصنف بالحكم عليها صحة أو ضعفا، وكذلك كان منهجه مع الأحاديث التي استشهد بها، أو أقوال الصحابة والتابعين، فلا ينص على مصدرها، ولا يذكر حكمها.

13. له اهتمام بأسباب النزول، فنجده يورد الكثير من روايات أسباب النزول، ويقتصر على محل الشاهد ثم يرمز بعبارته "الخ" الدالة على أن في الكلام بقية.
14. يذكر القراءات التي سكت عنها المصنف بنسبتها لمن قرأ بها، ويوجهها بتوسع.
15. يشرح غريب مفردات البيضاوي، ويطيل بذكر مشتقات الكلمة ومعانيها واستعمالاتها.
16. يعلل كثيرا مذهب القاضي في وجه اختياره، ثم يذكر الأوجه الأخرى وسبب إعراضه عنها، وعبارته المتداولة في هذا قوله: "ولم يرض المصنف به لأنه..."، أو "فلذلك اعتذر المصنف عنه..."، وقد يصوغ سؤالاً من عنده يناسب عبارة البيضاوي التي وكأنها جواباً عن سؤال، ثم يقول: "وأجاب المصنف".
17. الظاهر أن المحشي رجع لعدة نسخ من تفسير البيضاوي، حيث يقول: "وفي بعض النسخ"، "لم يوجد في بعض النسخ"، "هكذا في أكثر النسخ"، ويوردها عادة بعد إيراد قول المصنف.
18. لا يخطئ تفسير البيضاوي ولا يلتفت لهفواته، إلا ما ندر.
19. يقف مع بعض المسائل الشائكة، وينبه عليها بقوله مثلاً: "فيه بحث"، "وتقرير جوابه يستدعي تمهيد ومقدمة".
20. يتورع إذا أحس بقوة النزاع فيقول: "والله أعلم".
21. يخوض في معتركات الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة، وقد يطيل بالذبح عن أهل السنة انتصاراً للحق ولما أشار إليه المصنف بكلمة أو سطر، دالة على تحكمه في علم الكلام وتبحره في علم الطوائف، ويستدل لمذهب المصنف الأشعري ويقويه.
22. ينسب اختيار المصنف الفقهي للسادة الشافعية، ويوجهه، ويسكت عن المذاهب الأخرى.

23. تنوعت مصادره، وكثرت نقوله، وفي بعض الأحيان يصل لأسطر، وفي ما يلي مزيد بيان.

الفرع الثاني: مصادره

اعتمد المفسر زاده القوجوي جملة من المصادر والمراجع في حاشيته، بعضها أغفل مظانها فيروها بصيغة: "قيل"، "روي"، وبعضها يذكرها منسوبة، ويمكن حصرها في: الآيات القرآنية: حيث تكرر الاستشهاد بالقرآن في مواضع كثيرة جدا.

. الأحاديث النبوية: حيث يذكرها مرة بغير سند، ومرة بذكر راويها.
. أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم: وهم؛ ابن عباس، قتادة، أبو النجم، السدي، مقاتل، الأخفش، وعطاء.

. تفسير الزمخشري: تكرر النقل منه، والتعليق عليه، والاستدراك عليه، والانتصار لما اختار القاضي حال الخلاف.

. مفاتيح الغيب للإمام الرازي: وينقل عنه بقول: "وقال الإمام"، ويعدّ من مصادر البيضاوي في تفسيره.

. الغزنوي: ولعله عبد الصمد الحنفي، في تفسيره "تفسير الفقهاء وتكذيب السفهاء"، وقد نقل عنه نصا طويلا.

. تفسير البغوي المسمى بمعالم التنزيل.

. كتاب التيسير للداني.

. مدارك التنزيل للنسفي.

. حاشية الطيبي على الكشاف للزمخشري.

. الصحاح للجوهري.

. أبو البقاء النحوي: ولم يذكر كتابه.

المبحث الثالث: عقد موازنة بين الحاشيتين

بعد التعريف بكل حاشية من حيث الطريقة والمنهج والمصدر، اتضحت لنا معالم كل مفسر في مصنفه، وتجلت لنا الصناعة التحليلية بعد أن كانت محتجبة، وبرزت الطريقة المتبعة بشكل يمكّننا من دراسة وجه الشبه بينهما، وما هي أوجه الاتفاق والافتراق للوصول إلى مدى قيمة العملين، وما هي إضافاتهما، ومكان الضعف والقوة فيها، وهل كان السعي في التحشية ضعف المكنة الملجئة، أم نظام في التعليم وظاهرة من التنوع التأليفي، تطورت لتصل أوجها في القرن العاشر والحادي عشر.

المطلب الأول: أوجه الإتفاق

1. اعتماد مصادر الماتن البيضاوي؛ كتفسير الرازي، وخاصة الكشاف وما كتب حوله من اختصار أو حاشية، كحاشية الطيبي، ومدارك التنزيل للنسفي.
2. الانتصار لآراء القاضي في الغالب، والرد على الزمخشري وبعض حواشيه.
3. الاستناد إلى المذهب الشافعي في الاستدلال والتأصيل لما حكم به البيضاوي، وعدم الخوض في الخلاف الفقهي بين المذاهب، وسرد آراء الأئمة في ذلك.
4. الإعراض عن ذكر الإسرائيليات.
5. التركيز على المسائل اللغوية والجدلية أثناء الشرح، واستخدام قضايا المنطق والكلام.
6. غلبة النزعة العقلية غير النقلية.
7. شرح غريب المفردات.
8. تكرار أسلوب الفنقلة.
9. استغلاق العبارة في الشرح على المبتدئ، واستعصاؤها على المتوسط.
10. التورع في الجزم بما أراده القاضي عند الشك، واستعمال عبارات؛ "والظاهر"، "والله أعلم".

11. إضافة النكات العلمية والزوائد التي فاتت المصنف.

المطلب الثاني: أوجه الافتراق

1. طريقة سعدي جَلبي مطردة في إيراد قول القاضي من حيث الالتزام به بعد ذكر كلمة "قوله"، أما طريقة زاده فإنها غير مستقرة، فأحيانا لا يتقيد بقوله بل يتصرف فيه، وأحيانا يذكر كلمة "قوله" ثم يورد قوله تعالى، وليس قول المصنف، ما يسبب نوع تشتت في البحث عن الأصل.
2. تَبَّعَ سعدي عبارات المصنف شرحا أكثر من زاده، فلم يفته إلا القليل والواضح، بينما زاده يَختار ما يراه مناسباً للشرح.
3. تَوَقَّفُ سعدي مع القاضي في بعض المسائل ألفتُ للنظر أكثر من زاده الذي تكثر عنده القراءات الاحتمالية طلباً لسلامة وجه واختيار القاضي.
4. شَرَحَ سعدي أَلْخَص، وشرَّح زاده أغوص، فالأول يبتغي الوجازة في طرحه، والثاني يطنب بالزيادات وتشقيق القضايا واستنباط الفوائد.
5. يربط زاده بين الآيات أحيانا ويستحضر ما فات ليعرضها في أسلوب تحليلي سهل مختصر.
6. غابت الشواهد القرآنية والحديثية عند سعدي، بينما كثرت عند زاده وزادها بيانا.
7. أغفل سعدي أقوال مفسري الصحابة والتابعين وتابعيهم، بينما تكرر النقل عنهم عند زاده.
8. حَكَمَ سعدي على بعض الأحاديث التي أوردها الماتن البيضاوي بالصحة والضعف، وعلى رجالها بالجرح والتعديل، معتمدا على المصنفات الحديثية، بينما أهمل زاده هذا الجانب، وسكت عنه.
9. اهتم زاده بأسباب النزول، وذكرها، بينما رَغِبَ عنها سعدي.

10. تعاطى زاده القراءات القرآنية التي تجاوزها المصنف، ووجَّهها، بينما تغاضى عنها سعدي.

11. خاض زاده في مسائل خلاف أهل السنة للمعتزلة، وأطال فيها، بينما أوجز فيها سعدي.

12. اعتنى زاده بالشاهد الشعري وأقوال العرب والحكماء باقتضاب، بينما لم يُلحظ هذا عند سعدي.

13. خالف سعدي المصنف في أشعريته كمسائل المجاز ونبه عليها، بينما مشى زاده على وفق الأصل.

المطلب الثالث: قراءة تحليلية

لم يكن اختيار الشراح والمحشين لتفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي البيضاوي عن فراغ، بل كان قائماً على أسباب علمية تفرّد بها القاضي وبرع، أجملها الأستاذ محمد إدريس في أربع نقاط: المكنة العلمية، مصادره وكيفية تعاطيه معها، المنهج العلمي الذي سلكه، رشاقة عبارته وغزارة معانيها، ثم زاد سببين: خشية هؤلاء العلماء من ضياع فوائده، وما رآه بعض العلماء من تعرض بعض فاقدى الأهلية له تدريساً وشرحاً⁽¹⁹⁾، فكان لجميع هذه الأسباب وغيرها اهتماماً منقطع النظير، ولم أر تفسيراً -والله أعلم- بلغ هذه المنزلة الرفيعة.

بعد دراستي لحاشيتين مختلفتين عليه، انتهيت إلى أن الكتابتين كانت بينهما فوارق ملحوظة، منهجية وشكلية واستمدادية، جعلت كل واحدة مستقلة بذاتها، متميزة في طرحها، ما يُستنتج أن الاجتهاد كان حليفهما، والتقليد لم يطرق بابهما، فرغم أن الأصل المحشّى عليه واحد، والزمن واحد، والمكان واحد، إلا أن لكل كتاب خاصيته التي تجعله في مقابل الآخر، رغم تقاربهما أو اشتراكهما في قضايا كان لكل عملين آخرين أن يتقاربا فيها، فُرض من طبيعة الحواشي، ونمطها المشاع في معالجة المتون.

فليس لقول القائل: "أن ساحة الاجتهاد ضاقت بهم، ولم يعد لهم أي مكان يحتلونه فيها لذلك التجؤوا إلى الحواشي" تمام الوجاهة، وليس لمُعيب تحشية هؤلاء بوسم عصر العثمانيين بعصر انحطاطٍ جذبت فيه العقول وخورت فيه العزائم عن الاتيان بالجديد مطلق الصدق، بل إني أقول أن النظرة العابرة في ثنايا كتابين من تلك المواصفات تشدّ القارئ بقوة المادة وتضلع الكاتبتين في فنون العلوم ودقائق المشكلات، ما ينمّي إلغاء مقولة التقليد بينهما، وضعف المكنة الملجئة، والعجز عن تذوق مضمون أي نص.

ما يفسح لنا المجال لجعل أصل التحشية في وعاء الحركة العلمية التي كانت سائدة آنذاك هو الأنسب، ولكل عصر أدواته ووسائله ومسالكه في التلقي والتعليم، وإذا ألغينا فرضية المحاكاة، أتاحت لنا نمطية الاستقلالية، تلك النمطية التي كانت لونا من ألوان الثقافة السائدة في الشكل لا المضمون، والعرض لا الجوهر، كتعمية المعاني، وتكديس الألفاظ، والإيغال في الإيجاز أو الاستطراد بمناسبة أو غير مناسبة، والتركيز على المسائل اللغوية والإعرابية والبيانية والكلامية، بأسلوب جديلي، وبنزعة العقلانية المتهجمة على كل لغز ومشكل يستدعي نظرا وتأملا، قد ينتهي في الأخير بعدم القطع ورفع ثقل المسؤولية بقول "الله أعلم"، مع إضافة ما فات المصنف من فوائد وتعقيبات، واستدراكات وتقييدات وتنبهات.

فليس الذي أتى على مقفل المسائل ومعميات عبارة الماتن باستشراحها واستجلاء غامضها أو زيادة ترميزها، أن يعسر عليه خوض بحر التفسير، وركوب موج علوم التأويل، فيحلل، ويناقش، ويستدل، وهو هو من اعتمد في حاشيته أصولا وقواعد وأدوات تفسيرية لو سخرها في بناء أصل جديد لأتى بما هو مفيد، ومن خلال قراءة سريعة في أوجه الاتفاق والافتراق نلمح تلك الوقفات مع المسائل العقدية واللغوية، وإضافة الشواهد القرآنية والحديثية، واستدراك القراءات ونقد الطائفية، التي تعمل

مجتمعة مع غيرها في تقليص تلك الدعاوى التي من بينها "لا يخالف المتأخر منهم المتقدم إلا بتغيير العبارة" (20)، ولكم كان لتلك الحواشي من فوارق خدمت النص كلاً من جهتها، ولا يسع الباحث المدقق أحياناً إلا بتصفحها جميعاً، ولقد وصلت الزراية بعقول تلك الطبقة من العلماء المحشين أن وصف صنفهم بعدم بلوغ درجة الإمامة مهما بلغ من العلم، فالإبداع التأليني مقصور على الاستحداث، ومن ارتكز على غيره فلا جرم أن يبقى في طبقة دون طبقة هؤلاء (21).

إن الحديث عن قيمة الحاشيتين، وإضافتهما في باب تفسير القرآن، ومدى هزال منهجهما من نبوغه، جرننا إلى الحديث عن الخلاف القائم بين المؤيدين والناقدين لسلسلة المتون والشروح والحواشي والتقارير (22)، وهذا لوشائج الصلة بينهما، فدراسة حاشيتين دراسة مقارنة هي فرع من أصل الخلاف، وأحسب أنني قد أجبته على الإشكال المصدر في المقدمة، غير أنني متوقف في سحب كلامي على باقي الحواشي التي بلغت مئة ونيّف حاشية، فدراستي ركّزت على حاشيتين، ومن وسّع دراسته ليجعلها بين عدّة منها سيصل لنتائج قد لا تتفق وما ذكرته، أو قد تقيد المطلق، وتخصص العام، فهدفي نصفه الأول في بيان جهديهما، وثانيه في إظهار وجه الشبه والمباينة بينهما، لإبراز الجدلية من عدمه من خلال أكثر تفسير حظي بالحواشي وفي تمام ذروته، ولوضع حدّ أو قيودات على كلام من كانت نظرتهم لجميع الحواشي نظرة جمود ورجعية وإفساد في المنظومة التعليمية، تفسد العقل، وتقلل الإدراك، وتقضي على الشعور، فلا بد من التفريق بين شيئين قد يُخلط بينهما، أصل الحواشي، وكثرة الحواشي على النص الواحد، فمن كان مسفّها للأصل من أساسه، فقد يجد جوابه في البحث، ومن رزى بالكثرة الكاثرة فهذا قد يكون له وجه فيما يقول، خاصة لعلمي أن ما لم أتقيد به في البحث قد ينال الضعف بعضه، والهتة شطره، وهذا من طبيعة الأعمال الكثيرة المتشابهة على النص الواحد، فلئن سلّم وجهه، اعتلت أوجه، ومهما يكن فإن

الفائدة غير منعدمة.

خاتمة

كلام الله البالغ في الكمال تمامه، لا يستطيع أحد في الدنيا أن يجعل فهمه حكرا عليه وعلى بني مذهبه، وقد سلك العلماء في بيانه مذاهب متنوعة، وطرائق قديدا، تفاضلت بينها، وتماشت مع متطلبات وقتها، وبعد مرور أزمان، نظر الدارسون نظرة تمحيص، فرفعوا وخفضوا، ومن جملة المخفوضات نظام الحواشي، فاتهم المنهج بالقصور، وعيب الزمن بالجور، ورُمي محشّوه بتكريس النموذج الواحد بداعي الفتور.

من خلال مراجعتي لتفسير البيضاوي وحاشيته، أستطيع القول عن شارحيّ أنّهما بذلا وسعا في خدمة نص تقدمهما؛ لاقى قبولا بين أرباب الصناعة فمدحوه، ومن يراجع تفسير القاضي يدرك قيمة تلك العصاره من جهود سابقه محلاة بجهده الجهد، ولكن لشدة اختصاره اضطررا لتكميل فراغاته، وحل عيوباته، متذرعان بآلات خولتھما بجداره للإقدام عليه، حتى إني أكاد أجزم أن ذلك التفسير لا يقرأ إلا محشّيا، فلا ينال إلا بتوشيح من بصير وصابر على لجج الكلام، فجاء العملين كإفرازٍ لدواعي ملحة.

إن أصل الحاشية نظام ممدوح في ذاته، غني في قوامه، له نقائص قد تنقص وتزيد بحسب تحليل الناقد، -أبرزها ضغط العبارة، وقد ردّ من عدة أوجه- وفي محاولتي لقراءة الحاشيتين، وجدت تفاوتاً بينهما، في المنهج والطريقة والاستمداد، ما يعكس العزوف عن التقليد، والدلالة على تطور التعليم بدراسة النص القرآني تكميلا واستدراكا، فما الحاجة لإنشاء نص ثان قد يستغلق ويستدعي شرحا، وهكذا كلما استوعر تراث تجاهلناه وطلبنا غيره، فلا النص قرأنا، ولا المستوى رفعنا، وإنما كان القصد الدوران في فلك كتاب محكم سديد، وهذا من طبيعة التدرج في منازل التصنيف، ولكل وجهة هو مؤلّيا، ولو زدنا تأملا في كتب التفسير، لوجدناها

كحلقات في سلسلة طويلة، هذا مختصر، وهذا يضيف، وهذا يستدرك، وكما اتهمت الحواشي، ستتهم المختصرات، وما أكثرها في مصنفات المفسرين، حتى إن تفسير القاضي ليعد مختصراً لتفسير الكشاف، ما يجزنا في الأخير للوقوع في سبب لأسلافنا، وموروثهم، ولا يبقى لنا كتاب نتمجد به، وأصل نرتد إليه، وما ثمرة بحثي إلا وضع حد لتسفيه أصل حواشي التفسير.

أثناء البحث عنّي لي بعض المقترحات، أوجزها في:

. تحقيق الحاشيتين لمنزلةهما، وكذلك باقي حواشي التفسير المهملة، وإبراز مناهجها.

. توسيع البحث في مجال المقارنات بين كثرة حواشي التفسير، وتوجيه العناية لظاهرة المختصرات.

ثبت المصادر والمراجع

- أحمد الأدنهي، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان الغزي، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط1، 1997م.
- أحمد السبكي، عروس الأفراح، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م.
- أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون ط و ت.
- إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ط و ت.
- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.
- صلاح الخيمي، فهارس علوم القرآن الكريم لمخطوطات دار الكتب الظاهرية، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1983م.
- عادل نويهض، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض، بيروت، ط3، 1988م.
- عبد الحلي العكري، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1986م.
- عبد العزيز بن قاسم، الدليل إلى المتون العلمية، دار الصميعة، السعودية، ط1، 2000م.
- عبد اللطيف رياض زاده، أساء الكتب، تحقيق: محمد التونجي، ط3، 1983م.

- عبد الله بن عويقل السلمي، المتون والشروح والحواشي والتقاريرات في التأليف النحوي، مجلة الأحمدية، دبي، العدد الرابع، جمادى الأولى، 1420هـ.
- عمر كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثني، بيروت، بدون ط وت.
- محمد إدريس، اهتمام مفسري القرن الحادي عشر بتفسير البيضاوي أسبابه ومظاهره، مجلة جامعة دمشق، مجلد 29، العدد الثاني، 2013م.
- محمد الشوكاني، البدر الطالع، دار المعرفة، بيروت، بدون ط وت.
- محمد الغزي، الكواكب السائرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- محمد القوجوي، شرح قواعد الإعراب، تحقيق: إسماعيل مروة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1995م.
- محمد اللكنوي، الفوائد البهية، تحقيق: محمد النعماني، دار الكتاب الإسلامي، مصر، بدون ط وت.
- محمد بن الغزي، ديوان الإسلام، تحقيق: سيد حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
- محمد بن حسين الأنصاري، تكوين الذهنية العلمية، دار الميكان، السعودية، ط1، 2012م.
- محمد بن عابدين، رد المحتار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م.
- مصطفى جليبي، كشف الظنون، مكتبة المثني، بغداد، ط1، 1941م.
- يوسف سر كيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سر كيس، مصر، 1928م.

- الحواشي والإحالات:

- (1) ينظر أيضا: أحمد الأدهوي، طبقات المفسرين، ص377، محمد بن الغزي، ديوان الإسلام، 5/3، محمد اللكنوي، الفوائد البهية، ص78، عمر كحالة، معجم المؤلفين، 216/4، 302/11، عادل نويهيض، معجم المفسرين، 206/1، مصطفى جليبي، كشف الظنون، 191/1، 1306/2، 2022، محمد بن عابدين، رد المحتار، ص25، إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، 386/1، صلاح الخيمي، فهارس علوم القرآن الكريم لمخطوطات دار الكتب الظاهرية، 364/3، 481، عبد العزيز بن قاسم، الدليل إلى المتون العلمية، ص356.
- (2) أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص265.
- (3) محمد الغزي، الكواكب السائرة، 233/2.

دراسة مقارنة بين حاشية سعيدي جليبي وزاده القوجوي على تفسير البيضاوي ... د. نبيل صابري

- (4) أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 265.
- (5) أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 265.
- (6) محمد الغزي، الكواكب السائرة، 2/233.
- (7) قال الأستاذ عادل نويهض: " ويستفاد مما ذكره صاحب الشقائق أن له أكثر من حاشية واحدة، فهو يقول: وكتب حواشي مفيدة على تفسير البيضاوي " 1/206، قلت: يحتمل، ولم يذكر أحد من مترجميه ذلك.
- (8) أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 265.
- (9) خير الدين الزركلي، الأعلام، 3/88.
- (10) محفوظة بالمكتبة المركزية بالرياض، رقم 2724.
- (11) محفوظة بالمكتبة المحمودية بالمدينة النبوية، رقم 3/2785.
- (12) محمد الغزي، الكواكب السائرة، 2/233.
- (13) ينظر أيضا: أحمد الأدنوي، طبقات المفسرين، ص 382، مصطفى جلبي، كشف الظنون، 1/188، 449، 2/1689، 2020، عبد اللطيف رياض زاده، أساء الكتب، ص 157، عبد الحي العكري، شذرات الذهب، 10/409، محمد بن الغزي، ديوان الإسلام، 4/22، محمد الشوكاني، البدر الطالع، 2/269، خير الدين الزركلي، الأعلام، 7/99، إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، 2/238، عمر كحالة، معجم المؤلفين، 12/32، صلاح الخيمي، فهارس علوم القرآن الكريم لمخطوطات دار الكتب الظاهرية، 3/489 وغيرها، عادل نويهض، معجم المفسرين، 2/637، محمد القوجوي، شرح قواعد الإعراب، تحقيق: إسماعيل مروة، ص 19.
- (14) محمد الغزي، الكواكب السائرة، 2/58.
- (15) أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 245.
- (16) أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 245.
- (17) مصطفى جلبي، كشف الظنون، 1/188، ذكر سركيس في معجمه أنها طبعت في ستة أجزاء ببولاق سنة 1263 وفي خمسة أجزاء في السنة نفسها ببولاق أيضا، وطبعت بالأسنانة سنة 1283 و1306 في أربعة أجزاء، ينظر: 2/1166، وقد تم طبعها حديثا بالأوفست مكتبة الحقيقة سنة 1411 و1419 في أربعة أجزاء، وكذلك بدار الكتب العلمية سنة 1419 و1433 في ثمانية أجزاء، وصور بدار إحياء التراث عن طبعة بولاق.
- (18) الشقائق، ص 254، الكواكب، 2/58، الشذرات، 10/409، كشف الظنون 2/1689، الهدية 2/238.
- (19) محمد إدريس، اهتمام مفسري القرن الحادي عشر بتفسير البيضاوي أسبابه ومظاهره، ص 491.
- (20) أحمد السبكي، عروس الأفراح، 1/22.

- (21) محمد القوجوي، شرح قواعد الإعراب، تحقيق: إسماعيل مروة، ص 29.
- (22) ينظر في هذا: عبد الله بن عويقل السلمي، المتون والشروح والحواشي والتقاريرات في التأليف النحوي، ص 264، محمد بن حسين الأنصاري، تكوين الذهنية العلمية، ص 93 وما بعدها.

A comparative study between the footnote of Saadi Chalabi (945 AH) And Zada al-Qujwe (950 e) on the interpretation of the Oval (685 e) -Surah Al-Zumor model-

Dr. Nabil Sabri

Sabrinabil02@gmail.com

Alger 1 university



Abstract

This research came in order to assess the "no new in the footnotes" and criticism, and to defend the theory of importance of the footnotes, and their scientific status, by a comparative study between the footnote of Saadi Chalabi and Zadeh al-Qujawi on the interpretation of the Ovalawi, highlighting the object of agreement and separation, With each author's definition of a summary, based on the manuscript text preserved at the Koblerli Library in Turkey. It was concluded that both authors had worked hard to explain the Oval language, adding new ideas and important clarifications that made the work new and useful in specialization. .

Keywords:

Annotation; interpretation; Ottoman; manuscript; approach; sources; agreement; separation; analysis; oval.

نظرات وقضايا في فقه التمكين قراءة في أسباب وشروط نهضة الأمة من خلال القرآن الكريم

بقلم

د/عمر بن سكا (*)



ملخص

هذا البحث يعيد طرح سؤال النهضة والشهود الحضاري من جديد لأمة إسلامية تاريخها الحضاري والمعرفي ملاً الأرجاء فكراً وعلماً، وكان يبعث على الفخر والاعتزاز، وهي في يوم الناس هذا تعاني-للأسف- ضعفاً وهواناً غير مسبوقين. وربما لم تجد لحد الساعة الوصفة المتكاملة للملئمة الجراح، واللحاق بركب الحضرة والقوة المادية والمعنوية الراشدة على حد سواء، لكن بمنهج التأصيل الشرعي للمصطلح والمفهوم القرآني "التمكين".

هذا البحث يقدم نظرات موجزة وقضايا كلية لشروط التمكين في الأرض وأسبابه ومقاصده في ضوء القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية:

التمكين؛ العزة؛ النهضة؛ العدل؛ التوكل؛ المجتمع المسلم؛ القوة .

(*) دكتوراه في الفكر الإسلامي ومقارنة الأديان - الرشيدية - المغرب.

omar250980@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/25 تاريخ القبول: 2018/11/05

مقدمة

بعد عقود من الاستعمار السياسي والثقافي الذي رزحت تحته المجتمعات العربية والإسلامية، انبرى عدد من المفكرين والمثقفين المسلمين كمالك بن نبي، و"أبو الحسن الندوي"، و"علي شريعتي"... وغيرهم لتوصيف الأمراض والأعراض البنيوية التي وسمت الواقع المعيش للأمة الإسلامية من الفقر والتخلف والتبعية وغيرها. دون إغفال طبيعة العلاج الكفيل ببعث الروح في هذا الجسد الشاحب من جديد. ولعل أبرز ما ميّز مشروعهم الإصلاحية هو الدفاع عن الهوية الحضارية للأمة، في مقابل رفض موجة التحديث على النمط الغربي الذي اندمجت فيه جل البلدان العربية والإسلامية بعد الاستقلال¹.

إن أدقّ مصطلح قرآني يعبر عند فكرة النهضة وشروطها أو الشهود الحضاري للأمة هو مصطلح "التمكين"، وقد ارتأيت أن اعمل على تأصيله والبحث في دلالاته وأبعاده المختلفة مستندا إلى القرآن الكريم إسهاما في ضبط عوامل النهضة الشاملة للأمة، وتحديد مفاتيح عزتها وقوتها المادية والمعنوية، وهو ما سأتناوله من خلال المحاور التالية: -معنى التمكين في الاصطلاح القرآني- أسباب وشروط التمكين- مقاصد التمكين وأهدافه.

تكمن الإشكالية الكبرى لهذا الموضوع في كثرة المشاريع "الإصلاحية" التي تروم التطوير والتحديث والخروج من حالة التخلف، التي اكتسحت الساحة الفكرية والسياسية للمجتمعات العربية، وتكاد تكون متناقضة في منطلقاتها وأطروحاتها... وبالفعل فقد أحسن مالك بن نبي القول حينما "شبه العالم الإسلامي بمریض دخل صيدلية، فيعالجه السياسي بما ظهر من أعراض أمراضه السياسية والفقيه بما ظهر من أعراض أمراضه العقائدية فهو يتعاطى حبة هنا ضد الجهل وقرصا هناك ضد الاستعمار ويتناول عقارا يشفي من الفقر، ولكن لا خيط ناظم يذهب إلى أصل

الأدواء و مبعثها ليشتغل عليه بدل الانغماس في علاج الأعراض². وأنا أخط هذه الأسطر كان الهدف الرئيسي الذي سطرته هو لفت الانتباه مرة أخرى إلى أهمية التدبر في كتاب الله تعالى، وأنه كتاب حافل بالتوجيهات الربانية والدروس والعبر التي لا تنتهي، كما أنه المرشد الأول لفهم سنن التاريخ، وحركة الإنسان في علاقته بالعمران وعمارة الأرض. إضافة إلى ذلك هناك مسألة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها تتمثل في ضرورة تأصيل المفاهيم القرآنية ودراستها بعمق وتوسع من أجل تجديد وترشيد المشروع الإصلاحي الإسلامي باستمرار والتأكيد على ثوابته في الآن نفسه.

ولا أزعم أنني أول من كتب في هذا الموضوع المتعلق بالتمكين من خلال القرآن الكريم، بل سبقني في ذلك عدد من المؤلفين والعلماء الذين توسعوا في عرض الأمثلة واستنباط الأسباب والشروط التي يقتضيها التمكين للأمم، وبالتالي عزتها ونصرها. ولعل أهم ما كتب في هذا الباب هو الكتاب القيم الذي ألفه الشيخ أحمد الشهري بعنوان: دراسات في ضوء القرآن الكريم، متحدثاً عن أسباب النصر والتمكين في دعوات المرسلين. إلى جانب ما كتبه محمد علي الصلابي في هذا السياق، وأخص بالذكر كتابه الموسوم ب: فقه النصر والتمكين.

بالنسبة للكتاب الأول عالج الشيخ أحمد الشهري عوامل النصر والتمكين من خلال دعوات المرسلين مركزاً على اثني عشر عاملاً من عوامل النصر والتمكين ضمن مباحث على النحو التالي:

- الإيمان الخالص لله - الصبر - الجماعة المناصرة - التواصل بالحق - تبليغ الدعوة - الحكمة في الدعوة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الجهاد - الضراعة - إقامة الدين.

أما فيما يخص المؤلف الثاني لعلي الصلابي فهو في الأصل رسالة دكتوراه عرض من

خلالها موضوع النصر والتمكين في ثلاثة أبواب؛ حيث ساق في البداية عددا كبيرا من قصص الأمم السابقة وعلاقتهم برسولهم وأنبيائهم وبالتالي مظاهر التمكين والنصر لهؤلاء المرسلين: (داود وسليمان عليهما السلام، محمد ﷺ، موسى ونوح عليهما السلام)، كما خصص فصولا للحديث عن الحركات الإسلامية الإصلاحية في البلدان العربية... ويهمننا أساسا الباب الذي خصصه للحديث عن شروط التمكين والنصر، وقد حصرها في القضايا التالية:

- الإيمان بالله والعمل الصالح - تحقيق العبادة ومحاربة الشرك، ثم التقوى، أما الأسباب فقد ذكر الأسباب التالية:

- إعداد الأفراد الربانيين - القيادة الربانية - محاربة أسباب الفرقة. ثم أسباب مادية تتمثل في:

- التفرغ والتخصص، والإدارة والتخطيط، والإعداد الاقتصادي والإعلامي وكذا الأمني.

وعن المنهج الذي انتهجته في تقديم هذا البحث، فهو أساسا تخريج ودراسة للمصطلح القرآني "التمكين"، وفق منهج استقراء الآيات القرآنية الكريمة ذات الصلة بالموضوع، مع عرض لجملة من القضايا والنظرات التي استنبطتها من تلك الآيات.

1- حديث القرآن الكريم عن التمكين للأمم:

كثيرة هي السنن الإلهية في الكون والخلق التي أشار إليها القرآن الكريم، بل وأولاهما اهتماما بالغا، وذكر الله تعالى أنه لا تبديل ولا تحويل لها، إنها قوانين ونواميس عليها يقوم خلق هذا العالم الفسيح بكل تعقيداته وتفصيله. قال تعالى: ﴿بَلَسَ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۗ وَلَسَ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ۗ﴾³، ووفق تلك السنن الإلهية العجيبة ينتظم أمر المخلوقات جميعها. ولعل سنة التمكين للعباد في الأرض مثال حي لتلك

السنن الكثيرة. . .

التمكين إجمالاً يعني فتح أبواب الخير والرزق أمام العباد ومدهم بالعلم والملك والسلطان من أجل القيام بمسؤوليات الاستخلاف التي من أجلها خلق الله تعالى الإنسان. والقرآن الكريم - في غيرها أية واحدة - يعرض أمامنا صوراً رائعة لمفهوم هذا التمكين، ويحدد عوامله وشروطه، كما يحذر من عاقبة خيانة هذه الأمانة العظيمة التي حملها الإنسان. ﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِمَّنْ فَزَرِ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِيًا مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ ﴾⁴.

إن موضوع التمكين في القرآن الكريم يكتسي أهمية بالغة، فيكفي أن نقرأ صفحات التاريخ التي يعرضها القرآن الكريم عن الأمم والشعوب الغابرة وكيف مضت فيهم سنة الله تعالى ومضت في أسلافهم، وهي سنة باقية إلى يوم القيامة. ولا شك أن الغاية والمقصد من ذكر أخبار الأمم السابقة وسرد سير الأنبياء والمرسلين مع أقوامهم في القرآن الكريم هو أخذ الدروس والعبر البليغة حتى يتسنى للصالحين من عباد الله في كل زمان ومكان معرفة عاقبة مخالفة منهج الله القويم، وكذا جزاء إتباع المنهج الرباني في الحياة وما يترتب على ذلك من أمن وتمكين ونصر.

من جهة أخرى، عند جردنا⁵ للآيات القرآنية الكريمة التي تتحدث عن سنة التمكين في الأرض، وتعرض إجمالاً لفقته التمكين وأسبابه وشروطه وعواقبه نجدها كثيرة ومتعددة ولكن تبقى على العموم في سياق ومنهج واحد فالقرآن الكريم تكلم عن أنواع التمكين، قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُهُ مِنْ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾⁶، وقال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ ﴾⁷. فإذا تأملت في الآيتين تلاحظ أن الآية الأولى أشارت للتمكين الجزئي ليوسف عليه السلام. والآية الثانية للتمكين الكلي في حقه، كما نجد أن القرآن الكريم أشار إلى

أسباب التمكين المعنوية والمادية في قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾⁸.

وأشار القرآن الكريم إلى شروط التمكين في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾⁹.

وأشار القرآن الكريم إلى مراحل التمكين¹⁰ في قصة بني إسرائيل من زمن موسى عليه السلام إلى العصر الذهبي في زمن داود وسليمان عليهما السلام. وأشار القرآن الكريم إلى أهداف التمكين في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾¹¹. كما أشار القرآن الكريم إلى سيرة بعض المصلحين من الأنبياء والمرسلين وبين صفاتهم التي أهلتهم إلى أن أكرمهم الله بالتمكين كيوسف وسليمان عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَبَ لِي مَلِكًا لَا يَتَّبِعِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾¹².

وأشار القرآن الكريم إلى تمكين الله لذي القرنين وصفاته الربانية وشكره لله على نعمة التمكين قال تعالى: ﴿ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴾¹³.

وأشار القرآن الكريم إلى صفات جيل التمكين قال تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكُفَّارِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ﴾¹⁴.

2- مفهوم التمكين في اللغة والاصطلاح:

- التمكين مصدر للفعل " مَكَّنَ " وهو من مزيد الثلاثي والأصل مكن وقد وردت مادة "م_ك_ن" في كتب اللغة ولم تخرج عن أصل وضعها قال الجوهري (مكَّنه الله من الشيء، وأمكَّنه بمعنى واحد. واستمكَّن الرجل من الشيء وتمكَّن منه، وفلان لا يمكنه النهوض: أي لا يقدر عليه. والمكَّن بيض الضب. قال الكسائي: أمكَّنت الضبَّ جمعت بيضها في بطنها)¹⁵.

وقال ابن منظور صاحب لسان العرب: "وقد مكَّنت الضبَّ وهي مكنون، وأمكنت

وهي تُمكن إذا أجمعت البيض في جوفها، وفي حديث أبي سعيد: "لقد كنا على عهد رسول الله ﷺ يهدى لأحدنا الضبة المكون أحب إليه من أن يهدى إليه دجاجة سميئة" 16 المكون التي جمعت المكن وهو بيضها، وقيل الضبة المكون التي على بيضها... والمكنة التمکن، تقول العرب: إن بني فلان لذووا مكنة من السلطان أي تمكن... وقال ابن سيده، والمكانة المنزلة عند الملك والجمع مكانات، ولا يجمع جمع تكسير، وقد مكن مكانة فهو مكين والجمع مكناء، وتمكن كمكن، وتمكن من الشيء واستمكن ظفر، والاسم من كل ذلك المكانة، قال أبو منصور: ويقال أمكنني الأمر، يمكنني فهو ممكن ولا يقال: أنا أمكنه بمعنى أستطيعه" 17.

والمكان عندهم هو المناسبة بين هذين الجسمين قال: (مكانا سوى. وإذا ألقوا منها مكاناً ضيقاً)، ويقال مكنته له فتمكّن، قال (ولقد مكانهم في الأرض - ولقد مكانهم فيما إن مكانهم فيه - أولم نمكّن لهم - ولیمكّننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم...) وأمكنت فلانا من فلان، ويقال: مكان ومكانة. قال تعالى: «اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ» وقوله: «ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ»، أي متمكن ذي قدر ومنزلة، ومكانات الطير ومكاناتها مقره.. " 18.

• تعليق:

مما سبق ذكره اعتمادا على مصادر اللغة ومعاجمها نستخلص إن مادة الكلمة "مكن" استعملت بمعان عديدة لكنها تبقى متقاربة لا تخرج عن أصل الاستعمال حيث أنها استعملت بمعنى القدرة على الشيء والظفر به، وكذلك بمعنى السلطان والقدر والمنزلة.

3- التمكين في اصطلاح القرآن الكريم:

من خلال استقراءنا لجملة من آيات القرآن التي وردت فيها كلمة "التمكين"، ومشتقاتها نجد القرآن الكريم يحدد لها معاني متعددة تتوافق تقريبا والمعاني التي

وردت وذكرت في معاجم اللغة. وفيما يلي نلخص أهم المعاني التي استعملت في اصطلاح القرآن الكريم.

- التمكين بمعنى السلطان والملك:

قال جل ذكره في شأن ذي القرنين ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ...﴾¹⁹. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: (أي أعطيناه ملكا عظيما ممكنا فيه من جميع ما يعطى الملوك من التمكين والجنود...) ²⁰. ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾²¹.

- التمكين بمعنى المنزلة والمكانة:

قال تعالى في شأن يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِيْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِضُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾²²، وقال تعالى في حق جبريل عليه السلام: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾²³. كما يقول تعالى في شأن يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾²⁴.

- التمكين بمعنى التهيئة والإعداد:

والشاهد من القرآن الكريم على هذا المعنى، والذي سبقت الإشارة إليه في الدلالة اللغوية هو قوله البارئ عز وجل: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ فَتَمَرَّتْ كُلُّ شَيْءٍ﴾²⁵، وقوله عز وجل أيضا: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾²⁶، ومعنى هذه الآية أي جعلنا هذا مقدمة وتهيئة لتمكينه في الأرض من هذا الطريق.

- التمكين بمعنى تسخير نعم الدنيا ومعاشها:

والشاهد من القرآن الكريم في هذا الصدد آيتان من كتاب الله الحكيم وهما:
- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ

يَذُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٢٧﴾.

- قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ إِيْمًا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَنَعًا وَأَبْصَرًا وَآيَةً ﴾²⁸.

يقول ابن كثير - رحمه الله - في معرض تفسيره لهذه الآية ما يلي: " ولقد مكنا الأمم السالفة في الدنيا من الأموال والأولاد وأعطيناهم ما لم نعطيكم مثله ولا قريبا منه"²⁹.

- التمكين بمعنى إقامة الدين:

بمعنى القدرة على موازنة شعائر الله في أمن واطمئنان، وكذا إظهار الدين ونصره وفي هذا الصدد نجد قوله تعالى: ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴾³⁰.

- التمكين بمعنى الفوز والفلاح:

والشاهد هنا آية واحدة من كتاب الله يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ بِأَمْرٍ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾³¹.

4- أسباب التمكين للأمم:

يطول الحديث عن أسباب التمكين، فهي متعددة وتمس جوانب كثيرة من حياة البشر، بل إنها ترتبط بكل ماله صلة بالوجود الإنساني على هذه الأرض بدءا بالعقيدة، والتشريع والمعاملات وانتهاء بكل ماله صلة بالماديات التي تقوم عليها حياة الناس من العمل وال عمران وجوانب الحضارة الأخرى. وتأتي أهمية هذا الكلام على اعتبار أن التمكين والنصر الحقيقيين يجب أن يكونا شاملين للجانبين المادي والروحي على السواء، وسنحاول في هذا المبحث حصر أهم أسباب التمكين معتمدين في ذلك على تحليل بعض الآيات القرآنية التي نستشف من سياقاتها معاني أسباب التمكين بمختلف أنواعه.

-يقول المولى جل وعلا: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾³². من خلال تأملنا لهذه الآية البليغة نستخلص سببا من أسباب التمكين من الأهمية بمكان وهو إعداد القوة والأخذ بالأسباب. يقول سيد قطب في معرض تفسيره لهذه الآية: "النص يأمر بإعداد القوة على اختلاف صنوفها وألوانها وأسبابها، ويخص "رباط الخيل" لأنه الأداة التي كانت بارزة عند من كان يخاطبهم بهذا القرآن أول مرة. . . ولو أمرهم بإعداد أسباب لا يعرفونها في ذلك الحين مما سيجد مع الزمن لخاطبهم بمجهولات محيرة - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - والمهم هو عموم التوجيه. إنه لا بد للإسلام من قوة ينطلق بها في الأرض لتحرير الإنسان وأول ما تصنعه هذه القوة في حقل الدعوة، إذ تؤمن الذين يختارون هذه العقيدة على حريتهم في اختيارها، فلا يصدوا عنها ولا يفتنوا كذلك بعد اعتناقها، والأمر الثاني أن ترهب أعداء هذا الدين فلا يفكروا في الاعتداء على "دار الإسلام" التي تحميها تلك القوة... والأمر الثالث أن يبلغ الرعب هؤلاء الأعداء أن لا يفكروا في الوقوف في وجه المد الإسلامي، وهو ينطلق لتحرير الإنسان كله في الأرض... والأمر الرابع أن تحطم هذه القوة كل قوة في الأرض تتخذ لنفسها صفة الألوهية، فتحكم الناس بشرائعها هي وسلطانها، ولا تعترف بأن الألوهية لله وحده، ومن ثم فالحاكمة له وحده سبحانه"³³.

ويعلق المفسر القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن" على معنى الآية قائلا: "أمر الله سبحانه بإعداد القوة للأعداء بعد أن أكد تقدمه التقوى، فإن الله لو شاء لهزمهم (الأعداء) بالكلام وبحفنة من تراب كما فعل الرسول ﷺ، ولكنه أراد أن يتلي بعض الناس ببعض بعلمه السابق وقضائه النافذ"³⁴

والكلام الذي سبق ذكره لا يتنافى إطلاقا مع معاني التوكل على الله إذ هو مقدمة كل عمل أو منهج يسلكه المسلم في حياته كلها، لأن كل شيء في هذا الوجود - كما هو

في عقيدتنا الإسلامية - يتم وفق مشيئة الله وإرادته، ولهذا وجب استحضر عقيدة التوكل على الله سبحانه وتعالى في الأخذ بالأسباب وإعداد القوة اللازمة للتمكين للدين والصلاح.

ولا غرابة في ذلك فمن توكل على الله - حق توكله - كفاه وكان له معينا ونصيرا، والآثار الدالة على ذلك في القرآن والسنة كثيرة نقتصر على ذكر البعض منها على سبيل المثال لا الحصر، يقول الله تعالى: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾³⁵. ويقول أيضا في آية أخرى: ﴿كَمْ مِّنْ بَيْتٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ وَبَيْتَهُ كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾³⁶ ويقول عز من قائل: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِغٌ أَمْرُهُ﴾³⁷، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّيَّ اللَّهُ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾³⁸.

أما الأحاديث الواردة في هذا الباب فهي كثيرة أيضا ومنها:

- 1 - عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "جاء رجل إلى النبي ﷺ على ناقه له فقال: يا رسول الله أضعها وأتوكل، فقال النبي ﷺ: إغقلها وتوكل"³⁹.
- 2 - عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفاصا وتروح بطانا"⁴⁰.
- 3 - وروي أيضا عن النبي ﷺ أنه قال: "أحرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز"⁴¹.

وفي الواقع لا ينبغي التقليل - بحال من الأحوال - من أهمية عقيدة التوكل على الله، ودورها الأهم في تحقيق النصر والتمكين وكذا في جعل المسلمين واثقين من أن النصر والتمكين بيد الله، كل ما عليهم فعله هو التوكل عليه سبحانه أولا ثم بعد ذلك يأتي دور القوة والأخذ بأسبابها من علم وعمل وتدبير... وهذا يعني أن التصور المشوه "للتوكل"، والذي غلب على أذهان الكثير من أبناء الإسلام جهلا منهم

بحقيقة التوكل ينبغي محوه من الأذهان، والإقبال على رب العالمين وفق المنهج الرباني الشامل الذي لا التباس ولا غموض فيه.

إن الفقرات السابقة أشارت إلى بعض جوانب أسباب التمكين التي يجب الأخذ بها في كل زمان ومكان إذا ما أرادت أمة من الأمم أن يمكن لها في الأرض، ونجملها في العرائض التالية:

- التوكل على الله - سبحانه - والأخذ بأسباب القوة.

- الأخذ بالأسباب المعنوية.

- الأخذ بالأسباب المادية.

ومن نماذج القوة المعنوية التي أشرنا إليها، إعداد وتربية جيل قادر على تحمل الأمانة والمسؤولية والتضحية من أجل عقيدته ودينه بما يملك من مال ونفس... وهذا ما نفهمه جليا إذا رجعنا إلى سيرة المصطفى محمد ﷺ حيث ضرب لنا مثلا رائعا في شخصية القائد الفذ وصاحب الدعوة الربانية الذي ربي أصحابه على جملة من المبادئ والقيم أهلتهم ليكونوا أهلا لصحبته والجهاد معه لنشر رسالة الإسلام... منها الإخلاص في العمل والتفاني فيه، وطاعة القائد والتزام أوامره، والصبر على الأذى. إنه جيل رباني بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فانظر كيف تحملوا ألوانا من العذاب من أجل الرجوع والارتداد عن دينهم فأبوا إلا أن يصمدوا ويثبتوا على عقيدتهم... وأنظر كيف صبرت تلك الثلة القليلة من المؤمنين على جهاد الكفار ورد عدوانهم.

وانظر كيف تنافس صحابة رسول الله ﷺ على الإنفاق في سبيل الله محتسبين أجرهم على الله، فاستحقوا بذلك مرتبة الرضوان، فمكن الله لهم ونصرهم على أعدائهم، حقا بدلهم الله سبحانه وتعالى الخوف بالأمن، والاستضعاف بالنصر والتمكين، والضعف بالقوة.

ومن نماذج القوة المعنوية أيضا أن تكون الأمة متحدة مترابطة الصفوف، لا متفرقة الأهواء والطرق. إن أي فئة إذا ما أرادت أن يمكن لها في الأرض يجب أن يجمع أمرها على قلب رجل واحد، وفي الحديث النبوي الشريف: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»⁴². فلا أسباب للتفرقة والفتنة في صفوفها، ولا سبيل للشقاق والنفاق بين أبنائها. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٥٣﴾ مِنَ الَّذِينَ بَرَفُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْراً كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ بَرِحُونَ ﴿٥٤﴾﴾⁴³.

والمتأمل لصفحات التاريخ الكثيرة يجد أن من أسباب التمكين والنصر: الاجتماع على كلمة سواء، أما الفرقة والاختلاف فهما من أبرز أسباب الضعف والهوان، وها هو واقع المسلمين في الوقت الحاضر لا يتقنون إلا لغة الحروب والنفاق ومخالفة المنهج القويم الذي جاء به نبي الرحمة ﷺ.

5- أهداف التمكين ومقاصده:

سبق وأن أشرنا إلى أن "الاستخلاف" هو الغاية من خلق البشر عموماً، وأن الإنسان عليه أن يقوم بأمر هذه الأمانة والمسؤولية الجسيمة وألا يفرط فيها حتى لا يستحق اللوم والعقاب على تفریطه وإخلاله بهذه المسؤولية، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿لَئِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴿٧٢﴾﴾⁴⁴، ويقول سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴿١٥٥﴾﴾⁴⁵.

يقول سيد قطب رحمه الله في معرض تفسيره للآية الأخيرة: "إذن فهي المشيئة العليا تريد أن تسلم لهذا الكائن الجديد في الوجود، زمام هذه الأرض، وتطلق فيها يده، وتوكل إليه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين، والتحليل والتركيب، والتحويل والتبديل، وكشف ما في هذه الأرض من قوى وطاقات، وكنوز وخامات، وتسخير

هذا كله - بإذن الله - في المهمة الضخمة التي وكلها الله إليه... وإذن فهي منزلة عظيمة، منزلة هذا الإنسان، في نظام الوجود على هذه الأرض الفسيحة، وهو التكريم الذي شاء له خالقه الكريم⁴⁶.

إن الله عز وجل أنزل الشرائع، وبعث المرسلين لتحقيق جملة من المقاصد والمصالح الشرعية التي تمكن هذا الإنسان المستخلف من تحقيق مقاصد وأهداف استخلافه على هذه الأرض التي من المفروض أصلاً أن يعمرها وينشر فيها الخير والصلاح، لا أن يعتو فيها فساداً وخراباً، لأن هذا ليس من مقاصد خلق الإنسان فالله تعالى لم يخلق شيئاً صغيراً أو كبيراً، ظاهراً أو خفياً، إلا وله مقصد وحكمة وغاية وهو سبحانه لم يجعل شيئاً على نحو معين، ولا على شكل معين إلا لمقصد وحكمة وغاية عرف ذلك أو لم يعرف وكذلك الشأن في كل ما شرع، وفي كل ما أمر به ونهى عنه، وما حلله وما حرمه⁴⁷.

بناء على نظرية مقاصد الشريعة ننتقل في الحديث عن أهداف التمكين ونحاول أن نجيب عن السؤال: ما الغاية والمقصد من تمكين الله تعالى لعباده في الأرض؟ وما الأهداف التي يجب على أمة التمكين أن تسطرها؟

لعل أهداف التمكين - بأنواعه التي تعرفنا عليها - كثيرة إلا أننا سنقتصر في هذا المبحث على ذكر بعض العناوين العريضة التي نراها مهمة.

أ- تحقيق مبدأ ومقصد العدل والقسط.

يقول الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا بَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوْتُمْ أَوْ نَعِرْتُمْ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾⁴⁸، ويقول أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا

تَعْمَلُونَ ﴿٤٩﴾، ويقول الله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (3).

أما نصوص السنة المطهرة والتي تتحدث عن العدل فكثيرة أيضا نقتصر على البعض منها:

- أخرج ابن ماجة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "جاء أعرابي إلى النبي ﷺ يتقاضاه دينا كان عليه فاشتد عليه حتى قال: أحج عليك إلا قضيتني، فانتهاه أصحابه فقالوا ويحك أتدري من تكلم؟ قال إني اطلب حقي: فقال النبي ﷺ هلا مع صاحب الحق كنتم؟ ثم أرسل إلى خولة بنت قيس فقال: إن كان عندك تمر فاقرضينا حتى يأتينا التمر فنقصيك فقالت نعم بأبي أنت وأمي يا رسول الله. فأقرضته فقضى الأعرابي وأطعمه فقال أوفيت أوفى الله لك فقال: (أولئك خيار الناس إنه لا قدست أمه لا يأخذ الضعيف فيها حقه) "50.

- وأخرج البخاري عن عروة "أن امرأة سرق في عهد رسول الله ﷺ في غزوة الفتح ففزع قومها إلى أسامة بن زيد يستشفعون له قال عروة: فلما كلمه أسامة فيها تلون وجه رسول الله ﷺ وقال: أتكلمني في حد من حدود الله. فقال أسامة: استغفر الله لي يا رسول الله يا رسول الله. فلما كان العشي قام رسول الله ﷺ خطيبا فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنما اهلك الناس أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرق لقطعت يدها "51.

إن العدل بكل معانيه السامية هو الغاية المثلى التي يجب على الأمة أن تسعى جاهدة لتحقيقه والعمل بمقتضاه في مجالات الحياة جميعها، فبالعدل يطمئن الناس على أرزاقهم وعلى أرواحهم وأعراضهم، حتى يتفرغوا للعبادة والعمل الصالح، وبالعدل يتحقق الأمان والهدوء في المجتمع، وبالعدل تتقوى شوكة الأمة وتتوحد وإذا غاب العدل وحل محله الظلم والطغيان فهذا نذير شؤم بالخراب والضعف وهناك قولة

مشهورة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول فيها "إن الله ينصر الدولة العادلة ولو كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة".

وبالتالي فالعدل وان كان في حد ذاته شرطا للتمكين، فهو يبقى غاية وهدفا مطلوب تحقيقه بين أبناء أمة تسعى للنصر والتمكين وتحظى بشرف الاستخلاف.

كيف السبيل للحديث عن التمكين لأمة الموارد الاقتصادية فيه لا تقسم بعدل وقسط بين أبنائها؟ كيف السبيل للحديث عن التمكين في مجتمع القوي فيها يأكل الضعيف؟ كيف السبيل للحديث عن التمكين في مجتمع تنتهك فيه حرمة العباد وتمضم حقوقهم؟ ثم كيف يعين الله - سبحانه وتعالى - أمة تنتهك فيها حرمة الدين والشرع ولا اعتبار فيها لحدود الله وأحكامه.

هذه الأسئلة وغيرها سنحاول أن نجد لها إجابات لعنا نخرج منها بخلاصات تؤسس لأهداف التمكين ومقاصده. يقول سيد قطب: "الذين إن مكناهم في الأرض، فحققنا لهم النصر وكتبنا لهم الأمر " أقاموا الصلاة"، فعبدوا الله ووثقوا صلتهم به واتجهوا إليه طائعين خاضعين مستسلمين، " وآتوا الزكاة" فأدوا حق المال وانتصروا عن شح النفس وتطهروا من الحرص وغلبوا وسوسة الشيطان وسدوا خلة الجماعة وكفلوا الضعاف فيها والمحاويج وحققوا لها صفة الجسم الحي - كما قال رسول الله ﷺ " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تدعى له سائر الجسد بالسهر والحمى " وأمروا بالمعروف "... فمدعوا إلى الخير والصلاح ودفعوا إليه الناس، " ونهوا عن المنكر"، فقاوموا الشر والفساد وحققوا بهذا وذاك صفة الأمة المسلمة لا تبقى على منكر وهي قادرة على تغييره ولا تقعد عن معروف وهي قادرة على تغييره، ولا تقعد عن معروف وهي قادرة على تحقيقه".

هؤلاء هم الذين ينصرون الله إذ ينصرون نهجه الذي أراده للناس في الحياة، مقرين بالله وحده دون سواه هؤلاء هم الذين يعدهم الله بالنصر على وجه التحقيق واليقين.

فهو النصر القائم على أسبابه ومقتضياته المشروط بتكاليفه وأعبائه، والأمر بعد ذلك يصرفه كيف يشاء فيبدل الهزيمة نصراً والنصر هزيمة، عندما تحتل القوائم، أو تهمل التكاليف. "ولله عاقبة الأمور" إنه النصر الذي يؤدي إلى الخير والصلاح المنظور فيه إلى هذه الغاية التي يتوارى في ظلها الأشخاص والذوات والمطامع والشهوات. . . وهو نصر له سببه وله ثمنه وله تكاليفه وله شروطه، فلا يعطي لأحد جزافاً ومحاباة ولا يبقى لأحد لا يحقق غايته ومقتضاه⁵².

ب- إقامة المجتمع الإسلامي الفاضل:

إن من أبرز أهداف التمكين إقامة مجتمع إسلامي تتحقق فيه معاني العبودية الشاملة لله - تعالى - الحاكمة فيه لله تعالى الدستور والقوانين التي تحكمه مُستقاة من شرع الله - تعالى -، مجتمع تتمثل بين أفرادهِ مبادئ وقيم الإسلام حيث العدل والمساواة والأخوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتواصي بالحق والتواصي بالصبر. . . يقول الله تعالى: ﴿ وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكُفْرٌ ۗ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ ۗ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ۗ ﴾⁵³ ويقول سبحانه: ﴿ وَلْتَعَسَّ مِنْكُمْ ءِئِمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾⁵⁴.

إن إقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية تعني جعل الدين بقيمه ومبادئه وعبادته وشرائعه مرجعاً ومصدراً يحكم حياة الناس على أساسه يضعون منهجهم في الحياة ويحددون نمط علاقاتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ونمط علاقاتهم ببعضهم البعض ونمط علاقاتهم بالآخرين من المخالفين في الدين.

إن غاية ومقصد التمكين إقامة دولة ومجتمع يكفل فيه حق المستضعفين والمعوزين والمحرومين إذ لا يجد الظلم والطغيان مكاناً له في المجتمع، ولا سبيل فيه للتلاعب بأرواح وأرزاق العباد، ولا سبيل للاحتكار والمصلحة الخاصة، ولا سبيل لأخذ

أموال الناس بالباطل بواسطة الربا والغش والرشوة والمحسوبية. إن مجتمعا شأنه يقوم على أسس العدل والمساواة والاحتكام للدين السمح هو المجتمع المنشود، لا مجتمع تتقاذفه الأهواء والنزاعات والمصالح المتضاربة، الناس فيه مختلفي الأهواء ومتضاربي النزعات والميول ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرُّوا ﴾⁵⁵، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ بَرَّوْا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾⁵⁶.

لا مجتمع تنتهك فيه حرمة الدين ويسفه فيه العلماء ويهان فيه الصالحون، إن الأمة إذا ما أرادت أن يمكن لها عليها أن تحفظ حقوق الله أولا، وتصون حقوق العباد ثانيا، وتعمل جاهدة من أجل الإصلاح وخير الدين والدنيا.

ج- إقامة الدين وتحرير الإنسان.

إن مختلف الشرائع والأحكام الدينية فرضت بالأساس لأجل مصالح معتبرة ومقاصد مرجوة سواء ظهرت وعرفها الناس أم لم تظهر، وعلى رأس هذه المصالح مراعاة مصالح العباد، فما من أمر محظور شرعا إلا كان حظره نتيجة مفسدة أو ضرر تنجم عنه، وفي المقابل ما من أمر واجب أو مندوب إلا كان طلب الإتيان به لمنفعة ومصلحة تتحقق نتيجة فعله، والأمثلة على هذا كثيرة جدا، فالخمر والزنا والسرقه... أمور محظورة ومحرمه شرعا لأن مفسدتها ظاهرة لا محالة، فالخمر أم الخبائث والزنا أضراره لا تحصى، والسرقه سطو واعتداء على حقوق العباد.

من جهة أخرى فالدين عموما جاء ليحرر الإنسان من جميع القيود الأرضية ويربطه بالخالق سبحانه حيث هو المستحق الأوحد للعبادة والتقديس جاء الدين ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ومن جور الدنيا إلى عدل الدنيا والآخرة جاء الدين أساسا ليؤكد أن الإنسان مخلوق مكرم يجب ألا يكون عبد غيره: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»⁵⁷، يقول الله تعالى: ﴿ لِلَّذِينَ إِذَا مَكَتَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾⁵⁸. وهذه

الآية الكريمة تقرر أمامنا حقيقة مفادها أن صفات الجيل المُمكَّن لهم يجب أن تكون كالتالي: - إقامة الصلاة - إيتاء الزكاة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي صفات إن دلت على شيء فهي تدل على شكر نعمة التمكين وإظهار الفضل ومطلق الطاعة لله عز وجل ومفهوم المخالفة يقتضي أن الأمة إذا ما فتحت لها أبواب الخير والبركات ومُكنت في الأرض، وعملت بنقيض الصفات التي أشرنا إليها سوف تنقلب أمامها النعمة نقمة، والأمان خوفاً، والملك ذلاً وهواناً.

الخاتمة

إن موضوع التمكين في القرآن الكريم وفقهه في واقع الأمر يحتاج إلى عمل ومجهود كبير نظراً لأهميته القصوى في حياتنا المعاصرة، إذ أن الأمة تمر - كما هو معلوم - بفترة عصبية من تاريخها، فنحن في أشد حاجة لدراسة فقه التمكين، وفقه سنن الله الجارية في الشعوب والأمم والمجتمعات والدول، وإنه لمن السهل على القارئ للقرآن الكريم أن يجد أن مادة التمكين متوفرة فيه تحتاج فقط إلى جمعها وترتيبها وتحليلها. إن وصول الأمة في هذا الوقت الحرج إلى التمكين المادي والمعنوي ليس بالأمر اليسير ولكن في الوقت ذاته ليس من باب المستحيلات بالرغم من كل ما يحكيه الأعداء من مكائد ومطبات، ومع ذلك كله يبقى في ضمير كل مسلم أمل وثقة بوعده الله الآتي لا محالة، إذ أن الأرض سيكتبها الله لعباده الصالحين، وما على الأمة إلا أن تنفث عنها غبار الجهل والتخلف وتنطلق على ضوء المنهج الرباني الفريد، وتحقق أسباب وشروط التمكين.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أقول إن هذا المقال ما هو إلا مجرد نداء وصرخة، لعلها تكون نقطة بداية لمزيد من البحوث المطولة في هذا الموضوع المهم الذي أصبحت الحاجة ماسة إليه أكثر من أي وقت مضى، وخاصة أننا دخلنا الألفية الثالثة وامتتنا الإسلامية لم تزل مصنفة ضمن ما يعرف بالعالم (المتخلف) وإنه في نظري لمن الواجب

على كل مسلم غيور على دينه وأمته أن يتساءل معي:
 - ما السبيل لإعادة مجد الأمة الغابر؟
 - كيف تعود أمة الإسلام أمة التمكين والنصر؟
 - كيف السبيل لتصحيح الصورة المشوهة عن الإسلام والمسلمين؟
 - كيف نضمن احترام الآخرين المخالفين لديننا وثقافتنا؟
 لعل يوما سعيدا يأتي نجد فيه أجوبة تشفي الغليل أمام كل هذه التساؤلات التي
 طرحناها في ختام هذا المقال.

- الحواشي والإحالات:

- 1 على سبيل المثال نذكر إسهامات المفكر الجزائري مالك بن نبي من خلال كتاباته: شروط النهضة، لبيك، وجهة العالم الإسلامي، الظاهرة القرآنية.
- 2 مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، وزارة الثقافة القطرية. ص: 34.
- 3- سورة فاطر. 43-44.
- 4- سورة الأنعام: 6.
- 5- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، صفحة: 846.
- 6- يوسف: 21.
- 7- يوسف: 56.
- 8- الأنفال: 60.
- 9- النور: 55.
- 10 - علي محمد الصلابي، فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم. دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط: 5، 2009، ص: 12.
- 11 - الحج: 41.
- 12 - ص: 36.
- 13 - الكهف: 84.
- 14 - المائدة: 54.
- أحمد بن حمدان بن محمد الشهري، دراسات في ضوء القرآن "عوامل النصر والتمكين في دعوات المرسلين"، صفحة: 9.
- 15 - الصحاح (6/ 2205) [موسوعة معاجم اللغة].
- 16 - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج: 4، ص: 351.

نظرات وقضايا في فقه التمكين د. عمر بن سكا

- 17- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان، ص: 162-163.
- 18- المفردات، ص: 471.
- 19- سورة الكهف: 84.
- 20- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، طبعة منقحة ومراجعة المكتبة العصرية، بيروت. ص: 364.
- 21- الحج:
- 22- سورة يوسف: 54.
- 23- سورة التكويد: 20.
- 24- سورة يوسف 56.
- 25- القصص: 57.
- 26- يوسف: 21.
- 27- سورة الأنعام: 6.
- 28- سورة الأحقاف: 26.
- 29- تفسير القرآن العظيم، طبعة منقحة ومراجعة، المجلد 4. صفحة: 144.
- 30- سورة النور: 55.
- 31- سورة الأنفال: 71.
- 32- الأنفال: 60.
- 33- سيد قطب، في ظلال القرآن، ص: 1543.
- 34- محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، الجزء: العاشر، ص: 57.
- 35- محمد: 7.
- 36- البقرة: 249.
- 37- الطلاق: 2-3.
- 38- الطلاق: 3.
- 39- رواه الترمذي في صفة القيامة، (668/4) رقم 537.
- 40- صححه الألباني، صحيح تخريج المختارة 617، الصحيحة: 310، أحاديث البيوع.
- 41- رواه مسلم. كتاب القدر، باب الأمر بالتقوى: (252/4)، رقم 2664.
- 42- رواه الترمذي. كتاب الزهد باب التوكل على الله (573/4) رقم 2344.
- 43- الروم: 32.
- 44- الأحزاب: 72.
- 45- البقرة: 30.
- 46- في ظلال القرآن، ص: 56.

- 47 - أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، ص: 41.
- 48 - النساء: 135.
- 49 - المائة: 09.
- 50 - من حديث أبي سعيد الخدري. رواه ابن ماجة في سننه: 295/8. (صححه الألباني، صحيح ابن ماجة، صفحة: 1984).
- 51 - صحيح البخاري، كتاب المغازي، من حديث عروة بن الزبير، رقم: 4053. (صحيح).
- 52 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص: 2427 - 2428.
- 53 - العصر: 1-3.
- 54 - آل عمران: 104.
- 55 - آل عمران:؟
- 56 - الأنعام: 159.
- 57 - انظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص: 290.
- 58 - الحج: 41.

**'Questions and Views on the Jurisprudence of Empowerment'
'ATTAMKINE' 'in the light of the Holy Qur'an' '**

Dr.Omar BEN SAGA

omar250980@gmail.com

Alrashidia - Morocco

Abstract

This research rests again the question of the Muslim Renaissance "ANNAHDA" or what is called "the civilized witness" "الشهود الحضاري" for an Islamic "OUMMA" Nation that is immersed in the background of civilized and scientific backwardness and n has not yet found the integral recipe for healing wounds. And in order to catch up with urbanization and the physical and moral strength of both, but with the legal approach of the term and the Koranic concept "empowerment" (التمكين).

Key Words: Empowerment; Pride; Renaissance; Justice; Trust; Muslim Society; Power.

نظرات وقضايا في فقه التمكين د. عمر بن سكا

إعراب القرآن الكريم بين فهم أسلوبه ومعرفة قانون علم الإعراب في مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري

بقلم

د/ عبد الرؤوف عباس (*)



ملخص

حاول هذا المقال الوقوف على ارتباط إعراب القرآن الكريم بفهم أسلوبه وسياقه، ويتعدى ذلك مجرد فهمنا لقانون الإعراب، وهذا من خلال تحليل أمثلة من كتاب مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري، حيث نعرج على المفهوم الصحيح لعلم الإعراب، ونبيّن مدى أهمية ارتباطه بمعرفة تفسير القرآن الكريم، ونفرّق بين علم الإعراب كقانون يرتبط بمعرفة أصول اللغة، أي نظامها الشعري والنثري، وإعراب القرآن الذي يتطلّب معرفة سياقه وأسلوبه ولغته، ولغة القرآن تختلف عن لغة الشعر والنثر في الأسلوب والسياق والمقصدية.

الكلمات المفتاحية:

الإعراب؛ التفسير؛ الأسلوب؛ ابن هشام الأنصاري.

مقدمة

نظرا للأهمية التي يحظى به النص القرآني لدى العلماء الباحثين العرب أعطت نظرية الغلط الإعرابي التي أثارها ابن هشام الأنصاري القيم البحثية التي تتماشى مع طبيعة النص القرآني ومعرفة أسلوبه أثناء الخوض في العملية الإعرابية لهذا النص، لذا جاءت فكرة البحث للتطلّع إلى ما يجمع بين الإعراب كنظام لغوي مجرد والقرآن كنص لغوي

(*) أستاذ محاضر بقسم اللغة العربية، جامعة الوادي - الجزائر.

arouati2018@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/23 تاريخ القبول: 2018/11/13

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

له خصوصيته الأسلوبية التي تميّزه عن بقية النصوص. وتم تقسيم البحث إلى أربعة مباحث، المبحث الأول هو الإطار المنهجي للبحث والذي تضمن أهمية البحث ومشكلته وهدفه ومنهجه وإجراءات البحث ومدوّنته، أما المبحث الثاني فتناول المنظومة المصطلحية والتعريفية لعناصر البحث (الأسلوب، الإعراب، علم الإعراب، مغني اللبيب، ابن هشام..)، وأما المبحث الثالث فقد خصص للدراسة التحليلية وتحليل النماذج الرابطة للموضوع والتي عرضها ابن هشام في مغني اللبيب. وفي نهاية البحث خرج الباحث ببعض النتائج إضافة إلى المصادر التي اعتمدها في البحث.

المبحث الأول: الإطار المنهجي .

1.1. الهدف والمنهج وإشكالية الدراسة:

جاء هذا المقال في إطار التعريف بخطورة إعراب القرآن الكريم دون الوقوف على أسلوبه ومعناه التفسيري؛ لأنه نص تكليفي ونحن متعبدون بمعانيه، كما أننا متعبدون بألفاظه، وبذلك فإن التحليل النحوي للنص القرآني إذا أدى إلى إنشاء بنية دلالية موازية ومخالفة لمقصود الشارع من الخطاب يعتبر تحليلاً مستبعداً من عمل المعرب، يقول الإمام ابن القيم في هذا السياق: «لا يجوز أن يحمل كلام الله عز وجل ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما، فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره»¹، لذا تقوم هذه الدراسة على الوصف والتحليل، لتعالج أحد النماذج التي يقدمها التراث اللغوي وهو كتاب مغني اللبيب في إعراب القرآن الكريم كمعطى تفسيري؛ لأن المنهج الوصفي يتيح إمكانية جمع

المعلومات وتصنيفها بدقة والتوصل إلى إجابات علمية دقيقة عن تساؤلات الدراسة التي يمكن طرحها فيما يأتي: هل يكون إعراب القرآن الكريم مبنيًا على النظر إلى فهم علم الإعراب فقط؟ أي بم يحتمله فهم تركيب جملة كما ذكر ابن القيم؟ أم لا بدّ من الوقوف على فهم سياقه العام وأسلوبه المتخصص؟ ومن أهم الدراسات السابقة التي تعرضت لدراسة مغني اللبيب نذكر: (علم الإعراب في التراث اللغوي عند العرب من القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري): دراسة لسانية تاريخية، أحمد بلحوت، دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 2004، ومقال: (ابن هشام أنحى من سيويوه)، صالح الأشر، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، عدد 40، سنة 1965.

2.1. عيئة البحث وحدوده الموضوعية :

تمت المعالجة البحثية لفكرة الموضوع في كتاب مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري، وتم فرز الأمثلة التي طرحها ابن هشام والتي تتناولها فكرة موضوع البحث التي تم طرحها.

المبحث الثاني : المنظومة المصطلحية للموضوع

1.2 الأسلوب:

كلمة أسلوب لغة كما في لسان العرب تحتمل ثلاث دلالات: السطر من النخيل، الطريق أو المذهب، فنون القول، فالأسلوب يحمل معنى الطريق، فإذا قلنا سلك أسلوب شخص ما إذا اتبعت طريقته كما أن له معنى طريقة الأديب في الكتابة، عن طريق اختياره لألفاظ محددة للتعبير بها عن معاني مختلفة، فلكل أديب أسلوبه الخاص به يؤثر على المتلقي ويترك فيه بصمات ذاته، قال ابن منظور: «يقال للسطر من النخيل: أسلوب، وكل طريق متمد فهو أسلوب، قال: والأسلوب الطريق، والوجه، والمذهب؛ يقال: أنتم في أسلوب سوء، ويجمع أساليب، والأسلوب الطريق تأخذ فيه، والأسلوب، بالضم: الفن؛ يقال: أخذ فلان في أساليب من القول أي أفانين منه؛ وإنَّ

أَنَّه لَفِي أُسْلُوبٍ إِذَا كَانَ مُتَكَبِّرًا؛ قَالَ: أُنُوفُهُمْ، بِالْفَخْرِ، فِي أُسْلُوبٍ، * وَشَعْرُ الْأُسْتَاهِ بِالْجُبُوبِ يَقُولُ: يَتَكَبَّرُونَ وَهُمْ أَحْسَاءُ، كَمَا يُقَالُ: أَنْفٌ فِي السَّمَاءِ وَاسْتِ فِي الْمَاءِ، وَالْجُبُوبُ: وَجْهُ الْأَرْضِ، وَيُرْوَى: أُنُوفُهُمْ، مِلْفَخْرٍ، فِي أُسْلُوبٍ أَرَادَ مِنَ الْفَخْرِ، فَحَذَفَ النُّونَ. وَالسَّلْبُ: ضَرْبٌ مِنَ الشَّجَرِ يَنْبُتُ مُتَنَاسِقًا، وَيَطُولُ فَيُؤَخَذُ وَيُمَلُّ، ثُمَّ يُشَقَّقُ، فَتَخْرُجُ مِنْهُ مُشَاقَّةٌ بِيضَاءُ كَاللَّيْفِ، وَاحِدَتُهُ سَلْبَةٌ، وَهُوَ مِنْ أَجْوَادِ مَا يَتَّخِذُ مِنْهُ الْحَبَالَ، وَقِيلَ: السَّلْبُ لَيْفُ الْمُقْلِ، وَهُوَ يُؤْتَى بِهِ مِنْ مَكَّةَ. اللَّيْثُ: السَّلْبُ لَيْفُ الْمُقْلِ، وَهُوَ أَبْيَضٌ؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: غَلِطَ اللَّيْثُ فِيهِ؛ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: السَّلْبُ نَبَاتٌ يَنْبُتُ أَمْثَالَ الشَّمْعِ الَّذِي يُسْتَنْصَبُ بِهِ فِي خِلْقَتِهِ، إِلَّا أَنَّهُ أَعْظَمُ وَأَطْوَلُ»²

ولما كان لكل تعريف لغوي مدلول موضوعي يحتاج لحدود واضحة لصياغة المفهوم العلمي المنتمي لميدانه فإن النحاة العرب فرقوا بين الكلام كبنية والكلام كخطاب وهي مقابلة بين الوضع والاستعمال في اللغة: إذ هي كوضع شيء واستعمال شيء آخر، وهذا قريب مما أثبتته اللسانيات الحديثة من التفريق بين الكلام واللغة، إذ اللغة تمثل الوضع والكلام يمثل الاستعمال، واللغة في وضعها مشتركة بين الجميع لكن استعمالها يختلف فيبرز هناك الأسلوب، كأن الأسلوب هو طريقة استعمال أو ضاع اللغة عند كل فرد أي هو الطريقة في التعبير الممثلة للكلام كخطاب، وتختص به البلاغة.

يقال للقرآن أسلوب جسد إعجازه وأفحم من يعارضه لذا جاء اهتمام علماء البلاغة بأسلوب القرآن خاصة، والموضوع الأساسي للبلاغة هو النظر في التلازم القائم بين طرق التعبير وبين الأغراض، لذا إذا تناول الباحث نصا معينا، محللا عناصره، مبينا العلاقات الرابطة بينها ونتائج تركيبها على هيئة مخصوصة، إذا تناول ذلك كله في إطار منظومة معرفية معينة (علم التفسير، تحليل الخطاب، .. الخ)، فإن حاصل البحث هو بيان مفصل للمعنى المجمل الذي يفهمه المتلقي، أو هو الذي نسميه المعنى المفصل (كان هذا ما نعنيه بالأسلوب القرآني أي كيف نفسر الخطاب في منظومة القرآن الكريم

ومن منظوره) أي كيف النظر في المراجع والإحالات الاجتماعية وثقافية واسعة، التي يبنى عليها المعنى القرآني، فالمعنى المجمل ناتج عن ظاهر اللفظ أما المعنى المفصل فهو الناتج عن معطيات التخاطب وهو الذي يسمى المعنى القرآني.

2.2 ترجمة مختصرة لابن هشام الأنصاري:

هو أبو محمد عبد الله بن يوسف الأنصاري الخزرجي، ولد سنة 708هـ بالقاهرة، وبها توفي سنة 761هـ، تتلمذ على جماعة من العلماء أشهرهم ابن المرحل والتبريزي وابن السراج وأخذ عن أبي حيان، من تأليفه: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، شرح شذور الذهب، شرح قطر الندى، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، وغيرها.³

1.3.2 تعريف مختصر بكتاب المغني:

كتاب "مغني اللبيب" هو شرح موسّع لمقدمة "قواعد الإعراب" التي وضعها ابن هشام للمبتدئين في علم الإعراب، ويرى الدكتور فخر الدين قباوة على ضوء هذه المعطيات، أن المغني هو الحلقة الثالثة في سلسلة جهود ابن هشام في التأسيس لعلم الإعراب، بعد القواعد الصغرى وهي رسالة قواعد الإعراب، والقواعد الكبرى وهو الكتاب الذي كان ضياعه سبباً لتأليف المغني.⁴

2.3.2 سبب التسمية:

من خلال التمعّن في عنوان الكتاب يمكن أن نستجلي بعض مقاصد ابن هشام من هذا المصنف:

أولاً: أن يكون فيه غنية عن غيره، أي كفاية ووفاء بالمباحث المنشورة في غيره من الكتب.

ثانياً: أن المغني يتسم بتركيز العبارة إلى درجة الاستغلاق في بعض المواضع، مما يجوج لزاماً إلى بسط وبيان للمقصود، ويميل ابن هشام إلى مثل هذا الأسلوب عادة

عند نقل المذاهب المختلفة في المسألة وتخريجها على كل مذهب منها، وربما كان هذا هو الذي أدى به إلى أن يعنون كتابه بـ"مغني اللبيب"، فهو لا يغني إلا من كان لبيبا عاقلا يحسن فك العبارة وفهم المقاصد.

3.3.2 أهمية المغني:

كتاب "مغني اللبيب" - باعتبار دقته من حيث منهج التأليف - حظي باهتمام الدارسين، وصار محورا لحركة علمية معتبرة، تجسدت في عشرات الأعمال من بين شرح وحاشية ونظم وغير ذلك، فممن شرحه: شرح المغني: لأحمد بن محمد بن الملا، وعنوانه: "منتهى أمل الأريب في الكلام على مغني اللبيب".⁵

- شرح القاضي مصطفى ابن الحاج حسن الأنطاكي.⁶

- حاشية مصطفى بن بير محمد المعروف بعزمي زاده.⁷

4.3.2 موضوع المغني:

المغني كتاب في علم الإعراب، يقول ابن هشام في مزالق إغفال المعنى في التحليل الإعرابي: «وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفردا ومركب»⁸، ويقول في موضع آخر: «وها أنا مورد بعون الله أمثلة متى بني فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر في موجب المعنى حصل الفساد، وبعض هذه الأمثلة وقع للمعربين فيه وهم بهذا السبب»⁹، ويقول في الجهة الثانية من الباب الخامس: «أن يراعي المعرب معنى صحيحا ولا ينظر في صحته في الصناعة».¹⁰

وقد جاءت أبواب كتاب المغني مرتبة على النحو الآتي: فأول ذلك باب المفردات أو الأدوات وحروف المعاني، يتبعه باب الجمل وأقسامها، فالباب الثالث في أشباه الجمل، ثم الباب الرابع في أحكام يكثُر دورها ويقبح بالمعرب جهلها، تناول فيه كثيرا من الفروق النحوية والشروط وغير ذلك، ويظهر جليا أن هذه الأبواب الأربعة تعالج "مادة لغوية" في إطار توظيفها الإعرابي، فالسمة الجامعة بين هذه الأبواب هي

أنها تعالج المعطيات النَّحوية التي يوظفها المعرب لتحليل الكلام. فإذا انتقل الناظر إلى الباب الخامس "في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها"، شعر القارئ بقفزة موضوعية، فبينما هو يقرأ الكتاب على ضوء سؤال: ماذا نعرب؟ إذا هو ينتقل إلى سؤال آخر هو: كيف نعرب؟ ويصاحب هذا السؤال القارئ في باقي الأبواب: الباب السادس: "في التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها"، ثم "في كيفية الإعراب"، وهو الباب السابع، وأخيراً "في ذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية" وهو الباب الثامن.

2.4 علم الإعراب وارتباطه بإعراب القرآن الكريم:

1.4.2 الأمر الأول: المعنى اللغوي لكلمة الإعراب، حيث إن جذرها المعجمي

(ع ر ب) يدور حول ثلاثة معانٍ¹¹:

- 1- البيان والظهور: ومنه أعرب فلان عما في نفسه: أي أبان وأظهر.
- 2- التغير والتحول: ومنه قولهم: عربت معدة البعير، أي تغيرت وحدث فيها خلل وفساد.

3- الإجادة والتحسين: ومنه قولهم: جارية عروب: أي ضحاكة متحبة إلى زوجها.

2.4.2 الأمر الثاني: المعنى الاصطلاحي للإعراب:

يتبين في كتاب سيبويه هذا المصطلح في دلالاته على المظاهر الصوتية التي تلحق آخر الكلمات لمقتضى العامل، أما الرماني يقرر هذا المفهوم في "حدوده" بصفة مباشرة فيقول: «الإعراب تغيير آخر الاسم لعامل»¹²، وقد نبّه السهيلي إلى هذا في إشارة ذكية حيث يقول: «الإعراب الذي هو الرفع والنصب والخفض محله أواخر الكلم، ولبعض النحويين في تعليل ذلك كلام يرغب عنه، والحكمة فيه عندي - والله أعلم - أن الإعراب دليل على المعاني التي تلحق الاسم نحو كونه فاعلاً أو مفعولاً وغير ذلك، وتلك المعاني لا تحصل للاسم إلا بعد حصول العلم بحقيقته ومعناه، فوجب أن لا يتقدم الإعراب للاسم ولا يتوسطه في الوجود، وأن يترتب مدلوله وهو

الوصف بعد مدلول الاسم، وهو المسمى الموصوف بذلك الوصف. والله أعلم»¹³. إن تتبع دلالات مصطلح الإعراب في التراث اللساني العربي لم يقف عند هذا الحد، بل أسفر عن مفهوم آخر ليس كالمفهوم السابق، وإنما هو مفهوم ينتمي إلى إجراءات البحث اللغوي، وهو "التحليل" الذي يدل عليه مصطلح الإعراب في سياقات كثيرة؛ إذ ارتبط مصطلح الإعراب عند من بحثوا في إعراب القرآن ومعانيه. مثل: أبي البقاء والنحاس والأخفش الأوسط. بالقرآن والقراءات، أي بنص منجز يحتوي على الضبط الإعرابي الصوتي الذي يقتضيه التركيب، يقول أبو البقاء العكبري في مقدمة كتابه "التبيان في إعراب القرآن": «فأول مبدوء به من ذلك تلقف ألفاظه عن حفاظه، ثم تلقي معانيه ممن يعانيه، وأقوم طريق يسلك في الوقوف على معناه، ويتوصل به إلى تبين ألفاظه ومغزاه، معرفة إعرابه، واشتقاق مقاصده من أنحاء خطابه»¹⁴. وجمعاً بين هذه المفاهيم يمكن أن نستشف أن الإعراب تحيل للنصوص بهدف إلى بيان مستوى من مستويات المعاني.

5.2 علم الإعراب:

الإعراب كعلم تداخل مفهومه في التراث مع علم النحو، فيظهر كتاب دلائل الإعجاز هذا التداخل، لأن فكرة النظم نفسها عند الجرجاني قائمة على مفهوم مراعاة معاني النحو.¹⁵

أما كتاب مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري ففرّق بين علم النحو وعلم الإعراب، حيث يقول: «ما يتيسر به فهم كتاب الله المنزل، ويتضح به معنى حديث نبيه المرسل، فإنهما الوسيلة إلى السعادة الأبدية، والذريعة إلى تحصيل المصالح الدينية والدينية، وأصل ذلك علم الإعراب الهادي إلى صوب الصواب»¹⁶. فالكثير من أبواب الكتاب تثبت أن ما يعالجه "المغني" هو التطبيقات التحليلية للنصوص، لا الأبواب النحوية: مثل: - الباب الخامس: في ذكر الأوجه التي يدخل على المعرب الخلل من جهتها¹⁷، - الباب السادس: في التحذير من أمور اشتهرت بين

المعربين والصواب خلافها¹⁸، وهنا يظهر بوضوح توظيف مصطلح الإعراب بمعناه التحليلي الذي يهدف إلى استجلاء المعنى التركيبي للنص انطلاقاً من وصف مكوناته على ضوء المعطيات النحوية.

فعلم الإعراب لا يراد منه إلا الأصول التي يتولد منها الإجراء، أي الضوابط التي يتعين على المعرب معرفتها للتعامل مع نص معين، وبذلك فإن مصطلح علم الإعراب يصير مرادفاً لأصول عملية الإعراب، وفي هذا السياق عرف أحمد بلحوت علم الإعراب بأنه «علم بيان تفسير الكلام»¹⁹، فربط الإعراب بالعملية التفسيرية للكلام، لأنه فهم عن ابن هشام في المغني هذا الاهتمام، لذا كان كتاب المغني لابن هشام بُني على أن إعراب القرآن الكريم مرتبط تماماً بفهم أسلوبه وتفسيره، وفيما يأتي نوضح أمثلة من الكتاب في علم الإعراب؛ فإن بعض عناصر عملية الفهم اللغوي ينبغي أن تكون حاضرة حضوراً فعلياً واعياً عند المعرب، ومن هنا كان مدخل ابن هشام إلى مراعاة معامل المعنى في الإعراب إذ يقول: «وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه: مفرداً أو مركباً، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور على القول بأنها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه»²⁰، فأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه، وهذا يدل على أن عملية الفهم سابقة لعملية الإعراب، ولا يمكن إعراب وحدة ما إذا لم تعلم دلالتها لأنه لا يمكن تحديد علاقاتها الدلالية بالوحدات الأخرى على ضوء المنطق اللغوي.

المبحث الثالث: الدراسة التحليلية:

1.3 فهم لغة القرآن والتفريق بينها وبين لغة الشعر والنثر في إطار الأسلوب القرآني:

من المسائل التي تعرض لها ابن هشام الأنصاري عند حديثه عن جهات الاعتراض، تفرقة المهمة بين بعض الخصائص الاستعمالية في الشعر والنثر، وهذا ما يشير إلى معيار أسلوب آخر ينبغي التنبيه إليه في التعامل مع هذين الجنسين من الكلام، يقول ابن هشام في حديثه عن الشروط النحوية: «النوع الرابع عشر: تجويزهم في

الشعر ما لا يجوز في الثر، وذلك كثير، وقد أفرد بالتصنيف. وعكسه، وهو غريب جدا، وذلك بدلا الغلط والنسيان، زعم بعض القدماء أنه لا يجوز في الشعر، لأنه يقع غالبا عن ترو وفكر»²¹.

في إطار التفريق بين اللفظ والمعنى كان لعلماء اللسان العربي نصيب وافر من هذا البحث، بل إن نصيبهم كان متميزا تميزا واضحا بالنسبة إلى غيرهم، ذلك لأن عامة العلماء الذين توجهوا إلى دراسة معاني النصوص إنما كانوا يرمون إلى معنى نص معين هو نتاج لسياق لغوي واجتماعي وثقافي محدد، أي أنهم كانوا يرمون إلى كشف معنى لخطاب تكتنفه قرائن محددة للوصول إلى "مراد المتكلم". وقد تبلورت هذه النظرة الغائية بشكلها الناضج في ما عرف عند علماء الأصول بـ"نظرية المقاصد"²²، والتي يرجع الفضل في بسطها وإيضاح معالمها إلى الأصولي الفذ أبي إسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات في أصول الشريعة". وعلى غرار هذا التصور؛ فإن علم التفسير مثلا قائم على هذه الغاية، وهي مراد الشارع سبحانه في خطابه للمكلفين. وأما علماء العربية فإن طبيعة ميدانهم كانت تملي عليهم طلب معنى آخر هو "المعنى النحوي"، أي معنى الشكل التركيبي المجرد المتعالي عن النص المادي، ولذلك فإن نتائج بحوثهم كانت معطيات وأدوات وآليات لغيرهم من دارسي النصوص، لأن أي نص هو: شكل لساني، ثم مادة تتدخل فيها معاملات نفسية واجتماعية وثقافية... الخ.

لما كان الإعراب علما يهدف إلى التفسير النحوي للنصوص بوضعها أولا في سياقها المعرفي التخصصي الذي يأخذ بالاعتبار كل ما هو من قبيل الاختيارات الدلالية أو الأسلوبية التركيبية كان على المعرب فيه أن يكون وقّافا على أسلوبه وسياقه قبل الإعراب. وهي في الحقيقة قضية استنتاجية غير مصرح بها بوضوح، وفحواها أن القرآن الكريم يحمل أسلوبيا على ما هو أوضح وأبين وأبعد عن كل صور الاعتلاج والتكلف والبعد عن الصياغة البيانية المستحسنة في اللسان العربي، ولهذا المعيار ارتباط وثيق بمسألة

إعراب القرآن الكريم بين فهم أسلوبه ومعرفة قانون علم الإعراب د. عبد الرؤوف عباس

الإعجاز القرآني، وما لها من أهمية في دراسة القرآن الكريم من كل جوانبه، ومن الجانب اللغوي-على وجه الخصوص-في كل مستوياته، لأنه من أهم مظاهر الإعجاز. وقد كانت هذه النقطة ببال كثير من المفسرين اللغويين، فنجد الزمخشري يقول: «ومن حق مفسر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز، أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه، والبلاغة على كمالها، وما وقع به التحدي سليما من القادح، فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل»²³.

ويقول ابن الطيب الفاسي في معرض نقده لبعض تحريجات ابن جني النحوية: «وارتكاب التأويل في الآي والأحاديث بقدر الإمكان؛ إنها يسوغ إذا سلم من التكلف والركاكة الخارجة عن نهج الفصاحة»²⁴، وكذلك يشير إلى هذا المفهوم أبو حيان الأندلسي في البحر المحيط، مع تركيز على مسألة البون بين النظم القرآني، والنظم المحتمل في الكلام البشري، يقول في سياق بيان شرطه في إعراب القرآن: «.. منكبا في الإعراب عن الوجوه التي تنزه القرآن عنها، مبينا أنها مما يجب أن يعدل عنه، وأنه ينبغي أن يحمل على أحسن إعراب وأحسن تركيب، إذ كلام الله تعالى أفصح الكلام، فلا يجوز فيه جميع ما يجوز النحاة في شعر الشماخ والطرماح وغيرهما، من سلوك التقادير البعيدة والتراكيب القلقة والمجازات المعقدة»²⁵.

مع مراعاة مقامات الخطاب وسياقات ورود النص، كما بينه عبد القاهر الجرجاني، وهذه المعرفة المشروطة بهذا الشرط هي التي يتحدث عنها ابن قتيبة في قوله: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما اختص الله به لغتها دون جميع اللغات»²⁶.

2.3. تجليات الدراسة في كتاب مغني اللبيب :

المثال الأول:

ينتقد ابن هشام من أعرب قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ

كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿ (سورة القصص: 62) على تقدير: تزعمونهم شركاء، والأولى أن يقدر: تزعمون أنهم شركاء، مستدلاً على ذلك بآية أخرى هي نظير هذه الآية في أسلوبها، وهي قوله تعالى: ﴿ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَصَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ (سورة الأنعام: 94)، فرأى أن: الغالب على زعم ألا يقع على المفعولين صريحا، بل على أن وصلتها، ولم يقع في التنزيل إلا كذلك».²⁷

ويوضح هذا المثال حمل آية قرآنية على آية أخرى من أجل تقاربها أسلوبيا ودلاليا، إلا أنه يزيدنا فائدة أخرى: هي استقراء الوجه الاستعمالي في النص إذا كان استعمالا لغويا، أي وجها شائعا، ولذلك كان تحليل الآية بتقدير المضمرة على وجهه، تحليلا سائغا لورود نظيره، فالنص القرآني في نظر ابن هشام يرد بعضه إلى بعض في تراكيبه وأساليبه وأفانين التعبير فيه، لذا طبق في إعراب هذه الآية قاعدة الحمل الأسلوبى لما حملها على الآية المناظرة لها في سورة أخرى، وتندرج قاعدة الحمل الأسلوبى عند المفسرين تحت قاعدة أوسع هي قاعدة: "تفسير القرآن بالقرآن"، كما بين الزركشي ذلك في قوله: «أحسن طريق للتفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه قد بسط في آخر».²⁸

لذا يقول ابن هشام في الحمل الأسلوبى في إعراب القرآن الكريم مبيِّنا جهات الاعتراض على المعرب: «الجهة السابعة: أن يحمل كلاما على شيء، ويشهد استعمال آخر في نظير ذلك الموضع بخلافه».²⁹

المثال الثاني:

يرى ابن هشام في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى □ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ □ ذَلِكَمُ اللَّهُ □ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ﴾ (الأنعام: 95)، إنه عطف على: (فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى)، ولم يجعله معطوفا على: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ)، لأن عطف الاسم على الاسم أولى، ولكن مجيء قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ﴾

مِنَ الْحَيِّ وَيُنْجِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا □ وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿الروم: 19﴾، بالفعل فيها يدل على خلاف ذلك»³⁰.

يظهر من خلال هذا المثال أن ابن هشام يعتمد على آية نظيرة للآية المحللة من أجل مقارنة شكلها التركيبي، فأية الأنعام تحتمل أن يكون عطف (مخرج) فيها على (فالق)، بالنظر إلى اتحادهما في الجنس والصيغة والعائد، كما تحتمل أن يكون العطف على (يخرج)، بالنظر إلى اتحادهما في الاشتقاق والدلالة، وكذلك بالنظر إلى تقاربهما في العمل من جهة أن اسم الفاعل يعمل عمل الفعل في كثير من الحالات. ولئن كان للاحتمال الأول مرجحات بنوية أكثر، خاصة مرجح اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في الاسمية كما أشار إليه ابن هشام في توجيهه الزمخشري فإن ورود نظير للآية لا يحتمل إلى وجه العطف الثاني، يرجح أسلوبيا أن هذا الوجه هو المقصود في آية الأنعام، وهذا يدل على أن تحصيل الانسجام الأسلوبي عند ابن هشام مقدم على أولويات القواعد النحوية.

المثال الثالث:

في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لَيْسَرَ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ □ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [سورة الشورى: 51] تحتمل (كان) الأوجه الثلاثة، فعلى الناقصة الخبر إما (لبشر)، و(وحيا) استثناء مفرغ من الأحوال، فمعناه موحيا أو موحى، أو (من وراء حجاب)، بتقدير: أو موصلا ذلك من وراء حجاب، و(أو يرسل) بتقدير أو إرسال، أي أو ذا إرسال، وإما (وحيا) والتفريغ في الأخبار، أي ما كان تكليمهم إلا إحياء أو إيصالا من وراء حجاب أو إرسالا، وجعل ذلك تكليما على حذف مضاف، و(لبشر) على هذا تبيين، وعلى التمام والزيادة فالتفريغ في الأحوال المقدره في الضمير المستتر في (لبشر)»³¹.

يقترح علينا ابن هشام في هذا المثال مثلا صورية كثيرة لتفسير البنية في الآية الكريمة، منطلقها كلها من تحديد وظيفة (كان) في الجملة، ويمكن تفصيل الأمر

بالشكل التالي:

الحالة الأولى: كان ناقصة، وعلى هذا يكون إعراب الجملة على أحد الأوجه التالية:
أ-خبر كان هو متعلق شبه الجملة (لبشر) المقدم على اسمها الذي هو المصدر المؤول من (أن يكلمه الله)، وما بعد حرف الحصر (إلا) أحوال على التأويل، فوحيا مؤول بمشتق بحسب صاحب الحال، فإذا كان صاحب الحال هو اسم الجلالة فالتقدير: موحيا .

ب-خبر كان هو (وحيا)، فهو موضع التفرغ في الاستثناء وما بعده عطف عليه، وتقدير الكلام حينئذ: وما كان تكليم الله لبشر إلا وحيا أو من وراء حجاب أو إرسالاً. وقول ابن هشام: "وجعل ذلك تكليماً على حذف مضاف" مقصوده أن أصل الكلام: إلا تكليم إجماع أو تكليماً من وراء حجاب أو تكليم إرسال، فهو من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.³²

الحالة الثانية: كان تامة، لأنها في سياق نفي، وعليه ف (أن يكلمه الله) في تأويل مصدر في محل رفع فاعل، والتفرغ كذلك في الأحوال مثل الحالة الأولى.

الحالة الثالثة: كان زائدة، فالمصدر المؤول رفع بالابتداء، والتفرغ في الأحوال إلا أن الحال (وحيا) سدت مسد الخبر، فهو حال من مصدر مرفوع بالابتداء. فهذه مجموعة تفسيرات يمكن أن تقدم لهذه البنية لا يحكم لأحدها بالترجيح من جهة الصناعة إلا بقدر فصاحة الصورة المخرج عليها: لغويا وبيانياً. ونلاحظ أن كل هذه التفسيرات قد اعتمدت على آليات التخريج المختلفة من تقدير وتأويل، إلا أن الضابط الوحيد هو صحة الصورة.

المثال الرابع:

في قوله تعالى: ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾ [سورة ق:31] أي إزلافاً غير بعيد، أو زمناً غير بعيد، أو أزلفتها الجنة-أي الإزلاف-في حالة كونه غير بعيد، إلا أن هذه الحال

مؤكد، وقد يجعل حالا من الجنة فالأصل غير بعيدة، وهي أيضا حال مؤكدة³³، أي: يكون المقدر مصدرا، أي: وأزلفت الجنة إزالفا غير بعيد، أو يكون المقدر ظرفا، وجعله ابن هشام ظرف زمان بتقدير زما غير بعيد، أو يكون المقدر ضميرا من مصدر الفعل.

وفي الجدول الآتي نختصر ما بقي من آيات وردت في المغني بين ابن هشام أن الوجه الصواب في إعرابها يكون حسب معطيات النص القرآني:

اسم السورة ورقم الآية	تأويلاتها الإعرابية حسب السياق	موضع تأويلها في المغني
سورة الشورى: 11	اختلف في زيادة الكاف وفي زيادة الاسم أو الضمير.	203/1
سورة البقرة: 25	أن تكون اسما بمعنى وقت، فلا تحتاج على هذا إلى تقدير وقت، والجملة بعده في موضع خفض على الصفة، فتحتاج إلى تقدير عائد منها، أي: كل وقت رزقوا فيه.	266/1
سورة الأنفال: 05	اختلف في كون الكاف للقسم وبين ابن هشام أنها لا تصلح للقسم.	625/2
سورة الليل: 14	اختلف في لفظ (تلظى) بين الماضي والمضارع، ورجح ابن هشام الثاني لورود قراءات وتفسيرات ب: تلظى.	653/2
سورة الأنعام: 154	أ- "الذي" موصول اسمي، وهو التحليل المشهور في النحو العربي، ويترتب عليه حاجة جملة الصلة إلى تقدير عائد، أي: تماما على الذي أحسنه. ب- "الذي" موصول حرفي، بمنزلة ما، وعليه فإن جملة الصلة لا تحتاج إلى عائد، والتقدير: تماما على إحسانه. ج- "الذي" نكرة موصوفة، وهذا التصور سيكون له أثره في تحليل ما بعده، حيث يعرب "أحسن" صفة مجرورة.	650/2

الختامة ونتائج الدراسة:

- بنى ابن هشام تصوره لعلم الإعراب على تطبيقاته في فرع خاص من فروع هو إعراب القرآن الكريم
النظر في النص سابق منطقياً ومنهجياً على النظر في القانون النحوي الذي يوصف في ضوءه.
القرآن الكريم نص منسجم من حيث التوظيف اللغوي لذا فإنّ تخريج المواضع الملبسة من القرآن الكريم على وجه يخالف هذه المعطيات الابتدائية يعتبر غفلة عن المعاملات الأولية للخطاب القرآني، بمعنى أنه وصف للخصائص اللغوية للقرآن بغير ما هي عليه.
على معرب القرآن أن يوفق بين قواعد الإعراب في القانون النحوي وبين معطيات النص.

- أيضاً يمكن أن يتبين للباحث أنّ كتاب مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري ليس مجرد كتاب في قانون الإعراب بل هو من الكتب المساعدة على تفسير القرآن الكريم وبيان مغازي التفسير وكيفية الإعراب الصحيح للقرآن الكريم، وعدم إمكانية فصل إعرابه عن فهم سياقه وأساليبه ومعانيه.

- الحواشي والإحالات:

1. التفسير القيم، ابن قيم الجوزية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1، 01، 1990، ص277
- 2 - لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1414هـ / 2003م، 1/473، 474
3. ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، تحق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الفكر، ط02، 1979، (68/2)
- 4- ينظر: شرح قواعد الإعراب للكافيجي، تحق فخر الدين قباوة، دمشق، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط02، 1993، ص08-09
- 5 - ابن هشام أنحى من سيبويه، صالح الأشر، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، ع40، 1965، (307/40)
- 6 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ومعه إيضاح المكنون وهدية العارفين في أسماء المؤلفين، إسما عيل البغدادي، بيروت، دار الفكر، دط، 1990، (1754/2)

إعراب القرآن الكريم بين فهم أسلوبه ومعرفة قانون علم الإعراب د. عبد الرؤوف عباس

- 7- كشف الظنون، حاجي خليفة، (1753/2)
- 8 - مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، ط03، 1972، (605/2)
- 9 - المرجع السابق، (607/2)
- 10 - نفسه، (618/2)
- 11 - بنظر: مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، تحق، عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، دط، 1979، (299/4)، وينظر: لسان العرب، جمال الدين ابن منظور الإفريقي، تحق عامر أحمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط01، 2003، (683/1)
- 12 - الحدود في النحو، أبو الحسن الرماني، تحق بتول قاسم ناصر، مجلة المورد، بغداد، مجلد23، عدد01، سنة 1995، ص37
- 13 - نتائج الفكر في النحو، السهيلي، تحق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط01، 1992، ص66
- 14 - التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العكبري، بيروت، دار الفكر، دط، 2005، (07/1)
- 15 - ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحق ياسين الأيوبي، بيروت، المكتبة العصرية، ط01، 2000، ص87، وص127
- 16 - مغني اللبيب، ابن هشام، (13/1)
- 17 - المرجع السابق، (605/2)
- 18 - نفسه، (749/2)
- 19 - علم الإعراب في التراث اللغوي عند العرب من القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري: دراسة لسانية تاريخية، أحمد بلحوت، دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 2004، ص517
- 20 - مغني اللبيب، (605/2)
- 21 - المرجع السابق، (679/2)
- 22 - انظر تأصيل الشاطبي لنظرية المقاصد في: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط، دط، 1991. والقراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء، يحيى رمضان، عالم الكتب الحديث، إربد، ط01، 2007، ص150 وما بعدها.
- 23 - الكشف عن حقائق التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، ومعه حاشية ابن المنير الإسكندراني المالكي المسماة: الإنصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط الأخيرة، 1966، (189/1)
- 24 - فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، محمد بن الطيب الفاسي، تحق محمود يوسف فجال، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط02، 2002، (710/2)
- 25 - البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط01، 1993، (103/1)
- 26 - تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، ط02، 1973، ص12
- 27 - مغني اللبيب، (681/1)

- 28 - البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ط01، 2004، (113/2)
- 29 - مغني اللبيب، (681/2)
- 30 - نفسه، (681/2)
- 31 - مغني اللبيب، (641/2).
- 32 - ينظر هذه المسألة في: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، تحق حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، ط01، دتا (130/3)
33. ينظر: مغني اللبيب، (643/2-644).

Qoran I'ràb; between understanding his style and knowledge the law of i'ràb science -moughni Al-labib d'ibn hichem al'ansàri-

Dr. Abderraouf Abbas
arouati2018@gmail.com
El-oued University

Abstract:

This article presents the model developed by Arab grammarians under the name "al-I'ràb"; In relation with the Qoran; And his relationship to understanding his style.

We aimed in this article as a goal, the analysis of Examples. What was presented Ibn Hichem Al'Ansàri in his book of Moughni Al-labib

In the examples of the fifth section of this book, we wanted to clarify, and the analysis of the main causes of the inconsistency of gram-matic interpretations in the context of (Al-i'ràb Science), the research in Qoran I'ràb This choice takes into account the importance of this work in the elaboration of an operational and revealing theory for the grammatical analysis which takes into account not only the explanation of the grammatical composition of the text treated. , but also its grammatical interpretation while referring to its semantic, contextual, and the purpose.

Keywords:

Al-i'ràb; Qoran; style; grammairiens; moughni Al-labib d'ibn hichem al'ansàri.

المعالجة القرآنية لإشكالية الخوف عند الداعية والمدعو دعوة سيدنا موسى عليه السلام أنموذجا

بقلم

عاشور بن بوزيان (*)



ملخص

يلفت نظرنا ونحن نقرأ سيرة سيدنا موسى عليه السلام كثرة ذكر الخوف في مختلف أطوار حياته عليه السلام، حيث نجد ذكر الخوف في طفولته وفي شبابه ويتكرر الخوف أيضا قبل بعثة سيدنا موسى عليه السلام وبعدها، وبما أن مهمة الأنبياء هي الدعوة إلى الله تعالى، جاءت هذه الدراسة لتبحث في مشكلة الخوف في العمل الدعوي، وتبرز أهم أنواع الخوف الذي يعتري الداعية والمدعو على حد سواء، وكذلك البحث عن الحلول التي نواجه بها تحدي الخوف، انطلاقا مما جاء في قصة سيدنا موسى عليه السلام في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: الخوف؛ موسى عليه السلام؛ الداعية؛ المدعو؛ العلاج.

مقدمة

يعد القرآن الكريم المصدر الأول للدعاة إلى الله تعالى في استلهام قواعد الدعوة وطرقها ووسائلها، فقد عرض القرآن الكريم لسير الأنبياء عليهم السلام في الدعوة إلى الله تعالى، وكيف تعاملوا مع جمهور الدعوة وكذا التحديات والمشاق والعقبات التي واجهوها في سبيل تبليغ رسالات ربهم .

(*) ماجستير في العلوم الإسلامية من جامعة باتنة 1، باحث في مرحلة دكتوراه العلوم في الدعوة الإسلامية، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة. achour_0007@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/05/28 تاريخ القبول: 2018/07/16

وتطرق القرآن الكريم إلى أحوال المدعوين وكيف كانت مواقفهم من أنبيائهم، وقص علينا أصنافهم وفتاتهم ودرجات إيمانهم، ونماذج من صبرهم وتحملهم للمشاق التي اعترضتهم في سبيل الإيمان بالله تعالى ووحدانيته، فكما بين القرآن حال الدعاة فقد بين أحوال المدعوين أيضا.

وتميز القرآن في عرضه لسير الدعاة وحال المدعوين المطالبين بالاستجابة للوحي، بالتفصيل عند التطرق للعقبات التي واجهها الدعاة، وأبرز المشاكل والعقبات التي كانت تحول دون توصيل كلمة الله للعالمين، كما أشار أيضا للعقبات التي واجهت المدعوين وهم يتحسسون طرق الهداية والإيمان .

ولم يقف القرآن الكريم عند حد التشخيص للمشكلات التي تعترض الداعية والمدعو فحسب - على أهمية ذلك - بل وصف العلاج، وقدم الحلول التي تزيح هذه العراقيل والعقبات والعوائق، وهذا مطلب جدير بعناية الباحثين والدارسين وخاصة الدعاة، فمن القرآن يستلهم الداعية الحلول للمشاكل والعقبات التي تعترض سبيل الدعوة، ولا شك أن أنجع علاج للمشاكل هو العلاج القرآني .

والناظر في القرآن الكريم لا يفوته التنبيه لكثرة ذكر "الخوف" في قصة سيدنا موسى عليه السلام، حيث نجد حضورا قويا لهذه المشكلة "الخوف" في مختلف أطوار حياة موسى عليه السلام ، في طفولته وفي شبابه ، وقبل بعثته وبعدها، وقد وردت في سور عديدة كسور الأعراف والنمل والشعراء والقصص والعنكبوت... وغيرها من السور الكريمة.

أهمية الموضوع: يعتبر الخوف تحد كبير يعرقل مسيرة الدعوة الإسلامية ، سواء كان من قبل الداعية أو من قبل المدعو وقد عدّه فتحي يكن أحد أسباب التساقط في طريق الدعوة عندما قال: "الخوف على النفس والرزق أو الخوف من الموت والفقر.. وأثر هذا السبب بليغ وكبير في النفس البشرية حيث يؤدي إلى إحباطها وزرع الوهن فيها

والشيطان يدخل من هذا الباب على المؤمنين والعاملين والدعاة يخوفهم يعدهم ويمنيهم...والذين يتساقطون على طريق الدعوة بهذا السبب كثيرون ولكن القليل الذين يعترفون بذلك ويقولون¹.

أهداف البحث: أسعى من خلال هذا البحث لتحقيق مجموعة من الأهداف منها:

- المساهمة في إثراء الدراسات التأصيلية المتعلقة بفقهاء الدعوة من القرآن الكريم.
- استنباط حلول قرآنية لمشكلة الخوف في الدعوة، والاستفادة منها في الواقع الدعوي المعاصر.

- إبراز مواطن التأسي بالنبي موسى عليه السلام في الدعوة رغم العراقيل التي واجهته .

- إيقاد شعلة الإيمان في الدعاة المترددين وتشجيعهم على بذل الجهد في العمل الدعوي وذلك بالاقتران بسيدنا موسى عليه السلام وأخذ العبرة من سيرته.
- التنبيه لأهمية العناية بالمدعويين ودراسة المشاكل والصعوبات التي تعترضهم من أجل تذليلها والقضاء عليها .

إشكالية البحث :

يعالج البحث إشكالية الخوف في العمل الدعوي، ومدى تأثيره على الداعية والمدعو، ويحاول الباحث الإجابة على بعض الأسئلة الفرعية المتعلقة بهذه الإشكالية منها :

- ما تعريف الخوف؟
- ما هي أبرز أنواع الخوف عند الداعية والمدعو في قصة سيدنا موسى عليه السلام؟
- ما هي الحلول التي قدمها القرآن الكريم لمعالجة ظاهرة الخوف عند الداعية والمدعو؟

الدراسات السابقة :

لم أعر خلال بحثي في هذا الموضوع - في حدود علمي - على دراسات ذات صلة مباشرة تطرقت إلى إشكالية الخوف عند الداعية والمدعو في قصة موسى عليه السلام، ولكن يجدر التنويه ببعض الدراسات التي تطرقت إلى بعض ما ورد في بحثنا منها مقال منشور في مجلة البيان (العدد 350- 2017/06/27) ، تحت عنوان: "على خوف من فرعون" للباحث فايز بن سعيد الزهراني، وقد حاول الباحث في هذا المقال استنباط بعض الفوائد الدعوية من قصة موسى عليه السلام، ومما يؤخذ على الباحث في هذه الدراسة هو عدم استقصائه للآيات التي تحدثت عن الخوف حيث أشار فقط إلى بعض منها، كما لم يشر إلى تأثير الخوف على الداعية والمدعو في قصة موسى عليه السلام.

وهناك بعض الدراسات التي تطرقت إلى موضوع الخوف ولكن دون حصره فقط في قصة سيدنا موسى عليه السلام منها:

- مقال الباحث محمد يوسف الديك الموسوم بـ "الخوف في ضوء القرآن الكريم"، والمنشور في مجلة جامعة المدينة العالمية "مجمع"، (العدد 12، أبريل 2015).
- رسالة الماجستير التي أعدها الباحث عبد القادر محمد فتحي المطري، والموسومة بـ: "الخوف في القصص القرآني"، إشراف الدكتور حاتم التميمي، جامعة القدس، فلسطين، 1433هـ/2011م.
- بحث بعنوان: "انفعال الخوف عند الأنبياء و قيمه الإيجابية (دراسة في القصص القرآني)" من إعداد: عودة عبد الله، رسمية عبد القادر، إبراهيم مصطفى، مجلة الجامعة الأردنية 2011.

منهج البحث : لقد كان منهجي في هذا البحث هو جمع الآيات المتعلقة بموضوع الخوف في قصة سيدنا موسى عليه السلام، ثم قراءتها وتحليلها، والوقوف على أبرز مشاهد الخوف عند الداعية والمدعو، ومحاولة استنباط الحلول التي تعالج مشكلة

الخوف، وقد استعنت في سبيل تحقيق ذلك بكتب التفسير كما اعتمدت على مقاربات في المنهج الاستقرائي .

وقد حاولت في هذا البحث التطرق لمشكلة الخوف عند الداعية والمدعو وأهم الحلول التي نعالج بها هذه المشكلة من خلال قصة سيدنا موسى عليه السلام وذلك وفق الخطة التالية :

المبحث الأول: الخوف في بيئة موسى عليه السلام

المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث الواردة في العنوان

المطلب الثاني: ملامح بيئة موسى عليه السلام

المطلب الثالث : الخوف عند أم موسى

المبحث الثاني : الخوف عند الداعية أنواعه وعلاجه في قصة موسى عليه السلام

المطلب الأول : أنواع الخوف عند الداعية

المطلب الثاني : علاج الخوف عند الداعية

المبحث الثالث : الخوف عند المدعو في قصة موسى

المطلب الأول : أنواع الخوف عند المدعو

المطلب الثاني: علاج الخوف عند المدعو

المبحث الأول

الخوف في بيئة موسى عليه السلام

• المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث الواردة في العنوان

تعريف الخوف لغة واصطلاحاً:

لغة: الخوف هو الفزع والدُّعر، قال ابن فارس رحمه الله: الخاء، والواو، والفاء أصل واحد يدل على الدُّعر والفزع، يقال: خفت الشيء خوفاً، وخيفة.. مصدر خاف².
واصطلاحاً: للخوف في الاصطلاح معان عدة منها: الاضطراب: "هو اضطراب

في النفس؛ لتوقع نزول مكروه، أو فوات محبوب، ومنه إخافة السبيل³
 "اضطراب القلب وحركته من تذكر المخوف. وقيل: الخوف قوة العلم بمجاري
 الأحكام، وهذا سبب الخوف، لا أنه نفسه، وقيل: الخوف هرب القلب من حلول
 المكروه عند استشعاره.⁴

توقع المكروه: وعرف الراغب الأصفهاني الخَوْف بقوله: توقّع مكروه عن أمانة
 مظنونة، أو معلومة، كما أنّ الرّجاء والطمع توقّع محبوب عن أمانة مظنونة، أو
 معلومة، ويضادّ الخوف الأمن، ويستعمل ذلك في الأمور الدنيوية والأخروية...
 والتَّخَوُّفُ: ظهور الخوف من الإنسان، قال: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ [النحل/47].⁵

تألم القلب: وعرفه الغزالي بأنه: "عبارة عن تألم القلب واحتراقه بسبب توقع
 مكروه في الاستقبال."⁶

ونلاحظ أن مختلف التعاريف الاصطلاحية تكاد تجمع على أن الخوف هو توقع
 المكروه سواء وجدت القرينة الدالة عليه أو لم توجد.

تعريف الداعية:

يعرف البيانوني الداعية بقوله: هو المبلغ للإسلام والمعلم له والساعي إلى تطبيقه،
 فهو القائم بالدعوة⁷ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا.
 وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرًا جَاهِدًا﴾ [الأحزاب: 45-46].

ويأتي في مقدمة الدعاة رسل الله عليهم السلام، "فالدعوة إلى الله هي وظيفة رسل
 الله جميعاً، ومن أجلها بعثهم الله تعالى إلى الناس، فكلهم بلا استثناء دعوا أقوامهم
 ومن أرسلوا إليهم إلى الإيمان بالله، وإفراده بالعبادة على النحو الذي شرعه لهم،
 وهكذا جميع رسل الله دعوا إلى الله، إلى عبادته وحده، التبرؤ من عبادة ما سواه، قال
 تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ
 هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

المُكذِّبِينَ ﴿[النحل: 36]﴾، فرسل الله هم الدعوة إلى الله، وقد اختارهم الله لحمل دعوته وتبليغها إلى الناس.⁸

تعريف المدعو:

"هو من توجه إليه الدعوة وهو الإنسان مطلقاً قريباً أو بعيداً مسلماً أو كافراً، ذكراً أو أنثى...".⁹

ويعرفه عبد الكريم زيدان بقوله: "الإنسان، أيّ إنسان كان، هو المدعو إلى الله تعالى؛ لأنّ الإسلام رسالة الله الخالدة، بعث الله به محمداً ﷺ إلى الناس أجمعين، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾، وهذا العموم بالنسبة للمدعوين لا يستثنى منه أيّ إنسان مخاطب بالإسلام ومكلّف بقبوله والإذعان له، وهو البالغ العاقل مهها كان جنسه ونوعه ولونه ومهنته وإقليمه، وكونه ذكراً أو أنثى، إلى غير ذلك من الفروق بين البشر".¹⁰

• المطلب الثاني : ملامح بيئة موسى عليه السلام

لقد تميزت البيئة التي ولد فيها موسى عليه السلام وبعث فيها بعد ذلك بالفساد في جميع المجالات، فلقد كان الحكم الفاسد لفرعون وملائته يجثم على قلوب بني إسرائيل لفترة طويلة، ومن أبرز ملامح هذه البيئة الفاسدة ما يلي:

أولاً: فساد فرعون وملائته

لقد ذكر القرآن الكريم طغيان فرعون ﴿أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [طه: 24]، وظلمه الشديد ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الاعراف: 103]، كما جمع فرعون بين الاستكبار والإجرام ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ [يونس: 75].

ولم يكتف عند هذا الحد من الطغيان والفساد بل خرج من طبيعته البشرية وادعى الألوهية وأراد الوصول إلى الله تعالى ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [القصص: 38].

ثانيا: اضطهاد بني إسرائيل

لقد تعرض بنو إسرائيل في عهد فرعون لأبشع معاملة وكانوا يعيشون في ذل كبير، ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4].

وحتى بعد بعثة موسى عليه السلام استمر فرعون وملائته في إيذاء بني إسرائيل ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْدُرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الاعراف: 127].
والدليل أيضا على أنهم كانوا في محنة عظيمة قولهم لموسى عليه السلام شاكين حالهم بأنهم أوذوا قبل وبعد مجيئه إليهم.

• المطلب الثالث: الخوف عند أم موسى

يتضح من خلال تتبع قصة موسى عليه السلام أن الخوف لازمه وهو طفل صغير فقد عاشت أمه الخوف العظيم من فرعون وجنوده فكانت حريصة على سيدنا موسى كل الحرص، وقد ألهمها الله تعالى بحل يصعب على الأم تطبيقه ولكنها الضرورة التي لا مناص منها فوضعت فلذة كبدها في تابوت ثم رمته في اليم وقد أثرت عليها هذه الحالة أيما تأثير وقد ذكر القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7].

ويصف القرآن الكريم شدة حزن وخوف أم موسى فيقول: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ

مُوسَى فَارِعًا إِنَّ كَادَتْ لِتُبَدِّي بِهِ لَوْلَا أَنَّ رَبَّنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾ [القصر:

[10].

ويصور لنا سيد قطب خلاصة لذلك فيقول: لقد ولد موسى في ظل تلك الأوضاع القاسية التي رسمها قبل البدء في القصة ولد والخطر محقق به، والموت يتلفت عليه، والشفرة مشرعة على عنقه، تم أن تحتز رأسه.. وها هي ذي أمه حائرة به، خائفة عليه، تخشى أن يصل نبؤه إلى الجلادين، وترجف أن تتناول عنقه السكين. ها هي ذي بطفلها الصغير في قلب المخافة، عاجزة عن حمايته، عاجزة عن إخفائه، عاجزة عن حجز صوته الفطري أن ينم عليه عاجزة عن تلقينه حيلة أو وسيلة.. ها هي ذي وحدها ضعيفة عاجزة مسكينة. هنا تتدخل يد القدرة، فتتصل بالأم الوجلة القلقة المدعورة، وتلقي في روعها كيف تعمل، وتوحي إليها بالتصرف¹¹.

المبحث الثاني

الخوف عند الداعية مظهره وعلاجه في قصة موسى .

• المطلب الأول: أنواع الخوف عند الداعية

أولاً: الخوف عند الابتلاء

الابتلاء سنة إلهية تنطوي في طياتها حكم قد يدرك المسلم أسرارها في وقت وقوعها وقد لا يدرك أسرارها إلا بعد زمن كبير و"البلاء والابتلاء كلاهما امتحان واختبار، ويكونان بالسراء والضراء، ويقعان شرعا وقدرًا، فالتكاليف الشرعية فعلا كانت أو تركًا، وكذلك مقادير الخير والشر، كل ذلك مما يُمتحن به العبد، وإن كان استعمال الابتلاء في الشر والضر والأمر الشاقه أغلب".¹²

ولابد من الإشارة إلى اختلاف العلماء في عصمة الأنبياء " فذهب كثير منهم إلى أنهم معصومون من تعمد الذنب مطلقًا، وأن ما نسب إليهم من ذلك فهو من الخطأ والنسيان أو فعل خلاف الأولى مما يقال في مثله: حسنات الأبرار سيئات المقربين،

وذهب كثير من أهل العلم إلى أن الأنبياء تجوز عليهم صغائر الذنوب ولكنهم لا يقرون عليها، فهم معصومون من الإقرار على الذنوب بل يبادرون بالتوبة النصوح وتكون التوبة في حقهم كما لا ويكونون بعدها خيرا وأفضل مما كانوا قبلها، وهذا ما رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية قال رحمه الله: "وَلَهَذَا كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ وَأَثَمْتُهَا أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ إِنَّمَا هُمْ مَعْصُومُونَ مِنَ الْإِقْرَارِ عَلَى الذُّنُوبِ وَأَنَّ اللَّهَ يَسْتَدْرِكُهُمْ بِالتَّوْبَةِ الَّتِي يُحِبُّهَا اللَّهُ فَإِنَّهُ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَإِنْ كَانَتْ حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتِ الْمُقْرَبِينَ. وَأَنَّ مَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنْ ذَلِكَ إِنَّمَا كَانَ لِكِبَالِ النَّهْيَةِ بِالتَّوْبَةِ لَا لِنَقْصِ الْبِدَايَةِ بِالذَّنْبِ. وَأَمَّا غَيْرُهُمْ فَلَا تَحِبُّ لَهُ الْعِصْمَةُ".¹³ وعلى كل تقدير فما يصيب الأنبياء من المصائب والبلايا ليس لذنوب ارتكبوها فإنهم إما معصومون من تعمد الذنوب مطلقا كما ذكرنا وإما من الإقرار عليها، ولكن تكون المصائب في حقهم لحكم عظيمة منها رفع درجاتهم، ومنها أن يكونوا أسوة لمن بعدهم من أممهم، ومنها ألا يغفلوا فيهم أتباعهم فيخلعوا عليهم ما هو من خصائص الألوهية.¹⁴

ولقد وقع سيدنا موسى في ابتلاء عظيم و في معصية ما كان ليقترفها لولا الخطأ، معصية قتل النبطي عندما أراد أن يفض النزاع بينه وبين الإسرائيليين الذي استغاثه، لقد نتج عن هذه المعصية حالتين من الخوف عند سيدنا موسى عليه السلام خوف من الله تعالى لارتكابه معصية - رغم عدم الإصرار والتعمد - وخوف من أهل القتل وما يتبع ذلك من ثأر وقصاص ويعبر القرآن الكريم عن هذا المشهد الذي ابتلى فيه سيدنا موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ١٥ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ١٦ قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ ١٧ فَاصْبِرْ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ

بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِحُهُ قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَعَوِيٌّ مُبِينٌ¹⁸ فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْطِشَ بِالَّذِي هُوَ
عَدُوُّهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ ﴿[الفصص: 19.15].

ونلاحظ النتيجة المباشرة لهذه المعصية في قوله تعالى: فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا
يَتَرَقَّبُ، ويقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: يقول تعالى مخبرا عن موسى عليه السلام
لما قتل ذلك القبطي إنه أصبح ﴿في المدينة خائفا﴾ أي من معرفة ما فعل ﴿يترقب﴾ أي
يتلفت ويتوقع ما يكون من هذا الأمر، فمر في بعض الطرق فإذا ذلك الذي استنصره
بالأمس على ذلك القبطي يقاتل آخر، فلما مر عليه موسى استنصره على الآخر فقال
له موسى: ﴿إنك لعوي مبين﴾ أي ظاهر الغواية كثير الشر، ثم عزم موسى على
البطش بذلك القبطي، فاعتقد الإسرائيلي لخوره وضعفه وذلته أن موسى إنما يريد
قصده لما سمعه يقول ذلك، فقال يدفع عن نفسه ﴿يا موسى﴾ أتريد أن تقتلني كما
قتلت نفسا بالأمس؟ وذلك لأنه لم يعلم به إلا هو وموسى عليه السلام، فلما سمعها
ذلك القبطي لقفها من فمه، ثم ذهب بها إلى باب فرعون وألقاها عنده فعلم فرعون
بذلك، فاشتد حنقه وعزم على قتل موسى، فطلبوه فبعثوا وراءه ليحضره لذلك.¹⁵

ثانيا: الخوف عند الاغتراب

مغادرة الأوطان والأهل من المحن التي تعترض سبيل الداعية إلى الله تعالى، فيجد
الداعية نفسه أحيانا مجبرا على مهاجرة وطنه ومفارقة أهله وولده في سبيل الدعوة،
والمأمل في تاريخ دعوة الأنبياء عليهم السلام يلاحظ أن الهجرة تكاد تكون سنة
مطردة في الدعوة إلى الله تعالى فقد تعرضوا لمحن الهجرة وإحنها وهم أفضل الخلق
وأزكاهم منزلة عند الله تعالى، وقد هاجر سيدنا محمدا عليه أفضل الصلاة والسلام
مرغما من مكة إلى المدينة المنورة، ويخبرنا الحديث عن شدة تعلق النبي عليه السلام
بوطنه فيقول: «ما أطيبك من بلدة وأحبك إلي، ولولا أن قومك أخرجونني ما سكنت

غيرك». وموسى عليه السلام لم يعد له مقام في مصر بعد قتله للقبطي، وأصبح وجوده في مصر مصدر خوف دائم وترقب لا ينتهي، وما عساه أن يفعل أمام قوة وبطش فرعون وملئه، وأمام هذا الموقف العظيم يجد موسى عليه السلام نفسه في موقف آخر ومشقة أخرى وخوف آخر ويعبر القرآن الكريم عن الحالة النفسية التي كان يعيشها موسى عليه السلام بقوله: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾.

وهذا الخروج الاضطراري لا شك أن له تبعات وتكاليف فخروجه ليس للنزهة أو السياحة "فلما أخبره ذلك الرجل بما تمالأ عليه فرعون ودولته في أمره، خرج من مصر وحده ولم يألَف ذلك قبله، بل كان في رفاهية ونعمة ورياسة" فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ " أي يتلفت ﴿قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ أي من فرعون وملئه، فذكروا أن الله سبحانه وتعالى بعث ملكا فأرشده إلى الطريق ﴿ولما توجه تلقاء مدين﴾ أي أخذ طريقا سالكا فرح بذلك، ﴿قال عسى ربي أن يهديني سواء السبيل﴾ أي الطريق الأقوم، ففعل الله به ذلك، وهداه إلى الصراط المستقيم في الدنيا والآخرة، فجعله هاديا مهديا¹⁶

ويقول سيد قطب في هذا الموقف العظيم الذي عاشه موسى عليه السلام: ومرة أخرى نلمح السمة الواضحة في الشخصية الانفعالية، التوتر والتلفت، ونلمح معها التوجه المباشر بالطلب إلى الله، والتطلع إلى حمايته ورعايته، والالتجاء إلى حماه في المخافة، وترقب الأمن عنده والنجاة: ﴿رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾.¹⁷

ويذكر القرآن الكريم بعد ذلك سفر موسى إلى مدين وحالته النفسية عند ذلك فيقول: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [القصص: 21-22]. فموسى عليه السلام متوجه لمكان يجله ولا يعلم عنه شيئا، ولا يعرف أي طريق يسلك وليس له زاد يبلغه، لذلك لجأ موسى إلى ربه يطلب الهداية في تكشف الطريق

الصحيح. وقد ذكر المفسرون ما لاقاه موسى عليه السلام من مشقة وجهه في سفره إلى مدين، وفي تفسير ابن كثير عن ابن عباس: "سار موسى من مصر إلى مدين، ليس له طعام إلا البقل وورق الشجر، وكان حافيا فما وصل مدين حتى سقطت نعل قدمه. وجلس في الظل وهو صفوة الله من خلقه، وإن بطنه لاصق بظهره من الجوع، وإن خضرة البقل لترى من داخل جوفه وإنه لمحتاج إلى شق تمرة.¹⁸

ونلاحظ من خلال الحوار الذي دار بين موسى وشعيب عليهما السلام أن حالة الخوف ما زالت مسيطرة على موسى رغم ابتعاده عن مصر وحاكمها الظالم: ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمَثَّيَ عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: 20-25].

مما جعل شعيب عليه السلام يطمئنه "ويزيل عن نفسه الخوف لأنه أصبح في مأمن من أن يناله حكم فرعون لأن بلاد مدين تابعة لملك الكنعانيين وهم أهل بأس ونجدة، ومعنى نبيه عن الخوف نبيه عن ظن أن تناله يد فرعون. وجملة نجوت من القوم الظالمين تعليل للنهي عن الخوف، ووصف قوم فرعون بالظالمين تصديقا لما أخبره به موسى من رومهم قتله قصاصا عن قتل خطأ، وما سبق ذلك من خبر عداوتهم على بني إسرائيل"¹⁹.

ثالثا: الخوف عند رؤية المعجزات

يسجل لنا القرآن الكريم موقفا آخر من مواقف الخوف في قصة سيدنا موسى عليه السلام وهو خوفه عند رؤية المعجزات، كما جاء في سور طه والقصص والنمل، يقول تعالى في سورة طه: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى. قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى. قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى. فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى. قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى. وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى. لِنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾ [طه: 17-23].

وتصف الآيات من سورة النمل شدة خوف موسى عليه السلام من رؤية الحية: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ. إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النمل: 10-11].

كما قال عز وجل في سورة القصص: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ. اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [القصص: 31-32].

لقد كان لهذه الحية أوصافا عظيمة تبعث الخوف في نفس من يراها فهي "تضطرب وتشبه الجان في حركتها السريعة مع عظم خلقتها واتساع فمها، واصطكاك أنيابها بحيث لا تمر بصخرة إلا ابتلعها تنحدر في فيها، تتقعقع كأنها حادرة في واد." 20

رابعا: الخوف من ضيق الصدر وتلعثم اللسان

يعترف موسى عليه السلام في دعائه لله عز وجل بمشكلتين تعيقان عملية تبليغ الدعوة على الوجه الأكمل تتمثل الأولى في ضيق الصدر والثانية في تلعثم اللسان وصعوبة النطق - ولعل الأولى سبب في الثانية - وهاتان المشكلتان تحولان دون فقه المدعوين لدعوة موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [طه: 25-36]. ونتيجة لذلك يطلب موسى التأييد بشرح الصدر وإرسال أخيه هارون معه، ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ﴾ [القصص: 13].

وفي سورة القصص يصرح موسى عليه السلام بالميزة التي تميز بها هارون عليه السلام وهي فصاحة اللسان: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون﴾ [القصص: 34]. أما في سورة الشعراء فتشير الآيات

بصراحة إلى تخوف موسى من مشكلة ضيق الصدر وعدم طلاقة اللسان والخوف من التكذيب وكذلك الجرم القديم وهو قتل النبطي يقول تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ. قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ﴾ [الشعراء: 10-13].

إن الداعية المخلص في دعوته لا يتحرج من الإفشاء بخوفه والاعتراف بمواطن ضعفه لاسيما إذا كان ذلك في صالح الدعوة وهذا من علامات الصدق والحرص على نجاح الدعوة. ويقول صاحب الظلال: "والظاهر من حكاية قوله - عليه السلام - أن خوفه ليس من مجرد التكذيب، ولكن من حصوله في وقت يضيق فيه صدره ولا ينطق لسانه فلا يملك أن يبين، وأن يناقش هذا التكذيب ويفنده، إذ كانت بلسانه حبسة هي التي قال عنها في سورة طه: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ ومن شأن هذه الحبسة أن تنشئ حالة من ضيق الصدر، تنشأ من عدم القدرة على تصريف الانفعال بالكلام، وتزداد كلما زاد الانفعال، فيزداد الصدر ضيقا.. وهكذا..

وهي حالة معروفة، فمن هنا خشى موسى أن تقع له هذه الحالة وهو في موقف المواجهة بالرسالة لظالم جبار كفرعون. فشكا إلى ربه ضعفه وما يخشاه على تبليغ رسالته، وطلب إليه أن يوحى إلى هارون أخيه، ويشركه معه في الرسالة اتقاء للتقصير في أداء التكليف، لا نكوصا ولا اعتذارا عن التكليف. فهارون أفصح لسانا ومن ثم هو أهدأ انفعالا فإذا أدركت موسى حبسة أو ضيق نهض هارون بالجدل والمحااجة والبيان" ²¹.

وقريب من هذا الموقف ما حدث مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما أراد النبي عليه السلام إرساله لقريش زمن الحديبية "فبلغ عنه أشرف قريش ما جاء له، فقال: يا رسول الله، إني أخاف قريشا على نفسي، وليس بمكة من بني عدي بن كعب أحد يمنعني، وقد عرفت قريش عداوتي إياها، وغلظتي عليها، ولكنني أدلك على

رجل أعز بها مني، عثمان بن عفان.

فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان، فبعثه إلى أبي سفيان وأشرف قريش، يخبرهم أنه لم يأت لحرب، وإنه إنما جاء زائرا لهذا البيت، ومعظم حرمة. "22 وعمر بن الخطاب في هذا الموقف لم يتحرج من إبداء خوفه من قريش، للأسباب الموضوعية التي قدمها كانهدام العصابة التي تمنعه من أذى قريش، ويقترح بعد ذلك الرجل الأصلاح لهذه المهمة وهو عثمان بن عفان رضي الله عنه الذي تتوفر له عصابة قوية تدود عنه الخطر في مكة.

خامسا: الخوف من صنيع السحرة

يتجدد الخوف عند موسى عليه السلام وهو يعرض دعوة ربه، يحدث ذلك في المشهد الذي يحاول فيه سحرة فرعون استرهاب الناس بسحر عظيم ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى. قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى. فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى. قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى. وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ [طه: 65-69].

أما مصدر خوف موسى في هذا المشهد، فقد فسر عدة تفسيرات "إما من جيلة البشرية حين ذهبل عن الدليل وهو قول الحسن، وإما لأنه خاف أن يخالج الناس شك فلا يتبعوه قاله مقاتل، أو خاف أن يتأخر نزول الوحي عليه في ذلك الوقت، أو خاف أن يتفرق بعض القوم قبل أن يشاهدوا غلبته، أو خاف تمادي الأمر عليه وتكرره"23 ويذهب ابن كثير في تفسير خوف موسى في قوله تعالى ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ بالخوف على الناس أن يفتنوا بسحرهم، ويغتروا بهم قبل أن يلقي ما في يمينه، فأوحى الله تعالى إليه في الساعة الراهنة، أن ألق ما في يمينك يعني عصاك فإذا هي تلقف ما صنعوا، وذلك أنها صارت تيننا عظيما هائلا ذا قوائم وعنق ورأس

وأضرّاس، فجعلت تتبع تلك الحبال والعصي حتى لم تبق منها شيئاً إلا تلقفته وابتلعتة، والسحرة والناس ينظرون إلى ذلك عياناً جهرة نهاراً صحوة، فقامت المعجزة واتضح البرهان ووقع الحق وبطل السحر.

ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا سَاحِرًا وَلَا يَفْلَحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾، فلما عاين السحرة ذلك وشاهدوه، ولهم خبرة بفنون السحر وطرقه ووجوهه، علموا علم اليقين أن هذا الذي فعله موسى ليس من قبيل السحر والحيل، وأنه حق لا مزية فيه، ولا يقدر على هذا إلا الذي يقول للشيء كن فيكون، فعند ذلك وقعوا سجداً لله، وقالوا آمناً برب العالمين رب موسى وهارون.²⁴

سادساً: الخوف من الملأ

لقد شكل الملأ - كما ورد في القرآن الكريم - تحدياً عظيماً أمام رسل الله تعالى في سبيل نشر الدعوة، والمقصود بالملأ "هم أشرف القوم وقادتهم ورؤساءهم وساداتهم، فهم إذن البارزون في المجتمع وأصحاب النفوذ فيه، الذين يعتبرهم الناس أشرافاً وسادة، أو يُعتَبَرُونَ حسب مفاهيم المجتمع وقيمه أشراف المجتمع وسادته، ومن ثمَّ يستحقون - في عرف الناس - قيادة المجتمع والزعامة والرئاسة فيه، وقد يباشرون ذلك فعلاً، وإطلاق كلمة الملأ على هؤلاء في القرآن الكريم بهذا المعنى هو من قبيل بيان الواقع، لا من قبيل بيان استحقاتهم فعلاً للشرف والسيادة والقيادة والرئاسة، ويشبه هذا الإطلاق ما ورد في رسائل النبي ﷺ إلى رؤساء فارس والروم ومصر، فقد جاء في بعض هذه الرسائل مخاطبة الرسول الكريم ﷺ إلى رئيس الروم بعبارة: "إلى عظيم الروم"، فإطلاق هذه العبارة على رئيس الروم من قبيل بيان واقعه، وهو أنه عظيم في نظر الروم لرئاسته لهم، وليس بياناً لاستحقاقه هذا الوصف.²⁵

وقد وردت آيات عديدة تصور خوف سيدنا موسى وأخيه هارون من فرعون وملائه أي السلطة الحاكمة وقد تجلّى هذا الخوف في ما يلي:

أ- إفراط السلطة وطغيانها

﴿قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى. قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: 45-46]

فموسى وهارون يخافان أن يبادر إليهما فرعون بعقوبة ربما حتى قبل الاستماع إليهما فدعوا "مستجيرين بالله تعالى شاكيين إليه أن يبدر إليهما فرعون بعقوبة، أو يعتدي عليهما فيعاقبهما وهما لا يستحقان منه ذلك، قال عبد الرحمن بن زيد ﴿أَنْ يَفْرِطَ﴾ يعجل، وقال مجاهد: يسلط علينا، وقال ابن عباس ﴿أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ يعتدي.²⁶

ب- الخوف من القتل:

لقد خاف موسى من التصفية الجسدية وخاصة أن القوم يريدون محاكمة موسى ومعاقبته على قتل رجل منهم ﴿وَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ [الشعراء: 10-15].

ج- الخوف من التكذيب والاستهزاء وتشويه الدعوة:

لقد كان خوف موسى على الدعوة واضحا ومنشأ هذا الخوف هو تسخير السلطة الحاكمة المتمثلة في فرعون وملائته لكل إمكانياتها لصد الناس عن دعوة موسى عليه السلام، ووصف القرآن موقف موسى لما كلف بتبليغ الدعوة إلى فرعون وقومه ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ. قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ [الشعراء: 10-15].

وفي سبيل القضاء على دعوته وجهت سهام الطعن تارة صوب موسى وتارة صوب دعوته، فاتهم بالجنون ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ تَعْقِلُونَ. قَالَ لَئِنِ اتَّخَذتِ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمُنْجُونِينَ﴾ [الشعراء: 27-29].

وعندما أراهم موسى عليه السلام الآيات والمعجزات قالوا عنها سحر مبین رغم اعترافهم في قرارة أنفسهم أن ما جاء به موسى ليس سحرا باعتراف سحرة فرعون

أنفسهم يقول القرآن: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ. وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: 13-14].

وورد شبيه هذا أيضا في سورة القصص: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَى وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ. وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [القصص: 36-37]. وفي سورة الذاريات: ﴿فَتَوَلَّىٰ بُرْكُنَيْهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ. فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ [الذاريات: 39-40].

ولقد صدق توقع موسى عليه السلام في تكذيب فرعون له ولدعوته كما في الآيات الكريمة: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ. أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر: 1-37].

ولم يتوقف الحد عند التكذيب فقط بل تعداه إلى الخط من قيمة موسى عليه السلام والتقليل من شأنه وشأن أخيه هارون ومن مظاهر ذلك الضحك والاستهزاء والسخرية مما جاء به موسى والاستكبار عن الإيمان رغم الآيات البينات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ. وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: 46-48].

كما منع استكبار فرعون وتجبره تقبل ظهور نبي من وسط قوم ضعاف يقعون تحت سيطرته، فقال عنه القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ. فَقَالُوا أَنْتُمْ لَيْسَرِينَ مِثْلَنَا وَقَوْمُهُمْ لَنَا عَابِدُونَ﴾ [المؤمنون: 45-47].

• المطلب الثاني: علاج الخوف عند الداعية

سنحاول في هذا المطلب أن نذكر من القرآن الكريم بعض التوجيهات لعلاج الخوف عند الداعية، ولا نقول أن ما سنذكره هو العلاج الأكيد للخوف وإنما نحاول أن نذكر بعض التوجيهات المستنبطة من الآيات الكريمة في هذا المجال.

أولاً: الدعاء

الدعاء وسيلة عظيمة من وسائل تفريج الكرب وقضاء الحوائج ودفع الابتلاءات، وقال ﷺ: «من فُتِحَ له منكم باب الدعاء فتحت له أبواب الرحمة، وما سئل الله شيئاً يعطى أحب إليه من أن يُسأل العافية؛ إن الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل؛ فعليكم عباد الله بالدعاء»²⁷.

وقال ابن القيم رحمه الله في الدعاء: هو طلب ما ينفع الداعي وطالب كشف ما يضره أو دفعه، فالمسلم يدعو الله رغبة في جلب الخير، وكذلك لصرف الشر واتقائه، لذلك قيل في الدعاء بأنه: الابتهاج إلى الله بالسؤال، والرغبة فيما عنده من الخير والتضرع إليه في تحقيق المطلوب، والنجاة من المرهوب²⁸.

وحيثما نتدبر الآيات التي تحدثت عن خوف موسى عليه السلام نجد ذكر الدعاء مباشرة بعد ذكر مشاهد الخوف المتعددة وكأن الآيات تنبهنا إلى أهمية الدعاء في طرد المخاوف التي قد تعترى الداعية ومن الأمثلة على ذلك دعاء موسى عليه السلام وهو في حالة الخوف والترقب لحظة خروجه من مصر ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [القصاص: 21] ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [القصاص: 22].

لقد سأل موسى ربه بأن ينجيه من آل فرعون وأن يدلّه على الطريق السوي "فذكروا أن الله سبحانه وتعالى بعث ملكاً فأرشدته إلى الطريق ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ﴾ أي أخذ طريقاً سالكا فرح بذلك، ﴿قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ أي الطريق الأقوم، ففعل الله به ذلك، وهداه إلى الصراط المستقيم في الدنيا والآخرة،

فجعلله هاديا مهديا.²⁹ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وإذا دعا العبد ربه بإعطاء المطلوب ودفعت المرهوب؛ جعل له من الإيمان بالله ومحبته ومعرفته وتوحيده ورجائه وحياة قلبه واستنارته بنور الإيمان ما قد يكون أنفع له من ذلك المطلوب إن كان عرضاً من الدنيا».³⁰

ثانيا: الاعتراف والصدق

الصدق منجاة من القلق والخوف والهلم، والاعتراف بالذنب راحة نفسية للمذنب وموسى عليه السلام لا يداري خوفه أو ذنبه بل يبوح بما يراه مصدرا لخوفه فقد أجاب فرعون لما ذكره بذنبه بأنه فر لخوفه منهم: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ. قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِينَ. فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: 19-21].

وقد اعترف قبل ذلك لله عز وجل بأنه قتله للقبطي وضيق صدره وتلعثم لسانه يشكلان له هاجسا يمنعه من الذهاب لفرعون ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. قَوْمٌ فِزَعُونَ أَلَا يَتَّقُونَ. قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون. وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ. وَهُمْ عَلَيَّ ذُنُوبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُون﴾ [الشعراء: 10-14].

بعد هذا الصدق والاعتراف من موسى عليه السلام يأتي الحل الإلهي لهذه المخاوف والهواجس ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: 15].

ثالثا: السفر

لقد جاء الرجل الصالح ليخبر موسى بكيد فرعون وملائته ورغبتهم في قتله، وفي الوقت نفسه يعرض عليه حلا لما هو فيه من ضيق وخوف وينصحه بالخروج من مصر: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [القصص: 20] ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: 21] ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [القصص: 22].

لقد كانت الأولوية هي النجاة والخروج من مصر ولم تحدد الوجهة، لذلك ذهب بعض المفسرين إلى " أن موسى خرج وما قصد مدين ولكنه سلم نفسه إلى الله تعالى وأخذ يمشي من غير معرفة طريق فأوصله الله إلى مدين، وقد يؤيد هذا التفسير ما روي عن ابن عباس أنه خرج وليس له علم بالطريق إلا حسن ظنه بربه، ويحتمل أن يكون معنى قول ابن عباس أنه لما خرج قصد مدين لأنه وقع في نفسه أن بينه وبينهم قرابة لأنهم من ولد مدين بن إبراهيم وهو كان من بني إسرائيل لكن لم يكن له علم بالطريق بل اعتمد على فضل الله تعالى".³¹

وندرك أهمية السفر في القضاء على مخاوف سيدنا موسى عليه السلام الفوائد العظيمة التي حصلت بعد خروجه "فهجرة موسى أو خروجه من أرض مصر بنصيحة رجل من أقصى المدينة بالابتعاد عن مصر، كانت خيرا كلها، فإنه صاهر شعبيا عليه السلام، وأوحى الله إليه بالنبوة، وكانت نصيحة الرجل له من تيسير الله له وفضله عليه لأنها كانت سببا في نجاته وبعثته، وهكذا فإن من توكل على الله صانه وحماه"³²

ويعد السفر سنة الأنبياء وهم يواجهون تعنت أقوامهم فقد أوحى الله لنبيه محمد ﷺ وأذن له بالهجرة لما اشتد أذى المشركين للرسول والمسلمين، وهاجر قبل النبي عليه السلام أنبياء كثر "فإبراهيم - عليه السلام - أبو الأنبياء يدعو قومه إلى التوحيد الخالص والعقيدة الصحيحة فيتآمرون عليه، ويكيدون له، ويتعصبون ضد دعوته، فيترك بلده الذي ضاق به، ويودع أهله الذين تآمروا عليه، ويفر من كوثى في سواد الكوفة إلى حران ثم إلى الشام، والقرآن الكريم يقص علينا ذلك فيقول: ﴿فَارَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾. ولوط - عليه السلام - لما رأى أن النار لم تحرق عمه إبراهيم، وأنه خرج منها كأنه لم يدخلها آمن لإبراهيم، وصدقه فيها جاء به، وخرج معه مهاجرا ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.³³

رابع: الزواج

رغم خروج موسى عليه السلام من مصر إلى أرض مدين إلا أن حالة الخوف لم تفارقه بعد، ونستنتج ذلك من جواب سيدنا شعيب عله السلام لموسى لما قص عليه ما لاقاه بأرض مصر، فقال له شعيب عليه السلام مطمئنا بأن لا يخاف وقد ذكر ذلك في الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمَنِّي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: 23-28].

ولا يمكن أن نهمل ملاحظة ما جاء في القرآن الكريم بعد تطمين سيدنا شعيب لموسى عليهما السلام بعدم الخوف، ذلك العرض الكريم الذي تقدم به سيدنا شعيب عليه السلام لموسى وهو الزواج من إحدى ابنتيه في إشارة عظيمة لأهمية الزواج بالنسبة للداعية، لما يوفره من سكن وراحة نفسية: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ. قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُكَيِّحَكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجَ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ. قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجْلِينَ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [القصص: 26-28].

لقد كان زواج موسى عليه السلام حلا للهموم والمشاكل التي لحقته جراء خروجه من مصر واغترابه في مدين ولا يخف علينا الفوائد النفسية العظيمة للزواج، وقد قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21].

وبالإضافة إلى الإمتاع النفسي والجسدي المترتب على الزواج، فإن من آثار الزواج أيضا بلوغ الكمال الإنساني "فالرجل لا يبلغ كماله الإنساني إلا في ظل الزواج الشرعي

الذي يتوزع فيه الحقوق والواجبات توزيعاً ربانياً قائماً على العدل والإحسان والرحمة"34

وبعد رحلة شاقة يطمئن موسى عليه السلام في أرض مدين وقد صار له بيتا يأوي إليه وزوجة تتقاسم معه أعباء الحياة في كنف صهره شعيب عليه السلام.35

خامسا: الإيمان بنصر الله

إن استشعار عظمة الله تعالى وجليل قدرته من أعظم ما يزيد في إيمان الداعية ويثبتها في المواقف الصعبة والابتلاءات العظيمة، فاللجوء إلى الله والتوكل عليه في الأزمات هو الحصن الحصين للداعية، فلا ملجأ من الله إلا إليه.

ونلاحظ التوجيهات القرآنية لمعالجة الخوف في الآيات الكريمة تركز على استشعار وجود الله تعالى والإيمان المطلق في تأييده ونصره وأنه لا يضيع عباده الداعين المخلصين له، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: 45-46] وقال أيضا في سورة الشعراء: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. قَوْمٌ فِزَعُونَ إِلَّا يَتَّقُونَ. قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ. وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ. وَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ. قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: 10-15].

ويعلق سيد قطب رحمه الله فيقول: "فأية قوة؟ وأي سلطان؟ وأي حماية ورعاية وأمان؟ والله معها ومع كل إنسان في كل لحظة وفي كل مكان، ولكن الصحبة المقصودة هنا هي صحبة النصر والتأييد، فهو يرسمها في صورة الاستماع، الذي هو أشد درجات الحضور والانتباه، وهذا كناية عن دقة الرعاية وحضور المعونة. وذلك على طريقة القرآن في التعبير بالتصوير.36

ثم يطمئن الله عز وجل رسوله موسى عليه السلام ويبيشره بأنه هو الغالب والمتصر فلا يخش شيئا مادام الله معه ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ. وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ

يُكَذِّبُونَ. قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنْ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ ﴿[الفصم: 33-35].

المبحث الثالث

الخوف عند المدعو في قصة موسى

نتطرق في هذا المبحث إلى أنواع الخوف عند المدعو - جمهور الناس - انطلاقاً من قصة سيدنا موسى عليه السلام والحديث عن الحلول التي عرضها القرآن الكريم في سبيل معالجة هذه المشكلة.

• المطلب الأول: مظاهر الخوف عند المدعو

أولاً: الخوف من الفتنة

إن البيئة الفاسدة في مصر التي تحدثنا عنها سابقاً، كانت تعرقل انتشار دعوة موسى عليه السلام، إلا أنه ورغم العراقيل والتضييق فقد آمن بعض الشباب بدعوة موسى عليه السلام وهم خائفون من بطش فرعون وجبروته، وهذا ما يذكره القرآن الكريم في سورة يونس: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ. وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ. فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [يونس: 83-86].

ويذكر ابن كثير في تفسيره أن الحجج التي جاء بها موسى عليه السلام لم تقنع إلا عدد قليل من قوم فرعون فلم "يؤمن بموسى عليه السلام مع ما جاء به من الآيات البينات، والحجج القاطعات والبراهين الساطعات، إلا قليل من قوم فرعون من الذرية، وهم الشباب على وجل وخوف منه ومن ملئه أن يردوهم إلى ما كانوا عليه من الكفر، لأن فرعون لعنه الله كان جباراً عنيداً مسرفاً في التمرد والعتو، وكانت له سطوة ومهابة يخاف رعيته منه خوفاً شديداً".³⁷

وقد اختلف في شأن هؤلاء الذرية هل هم من قوم موسى أي من بني إسرائيل أم من

قوم فرعون؟" فقال ابن عباس: الذرية التي آمنت لموسى من غير بني إسرائيل من قوم يسير «منهم امرأة فرعون، ومؤمن آل فرعون، وخازن فرعون، وامرأة خازنه».. وقال مجاهد في قوله: هم أولاد الذين أرسل إليهم موسى من طول الزمان ومات أبائهم، واختار ابن جرير قول مجاهد في الذرية أنها من بني إسرائيل، لا من قوم فرعون لعود الضمير على أقرب المذكورين، وفي هذا نظر، لأنه أراد بالذرية الأحداث والشباب، وأنهم من بني إسرائيل، والمعروف أن بني إسرائيل كلهم آمنوا بموسى عليه السلام وقد كانوا يعرفون نعتة وصفته والبشارة به من كتبه المتقدمة، وأن الله تعالى سينقذهم به من أسر فرعون ويظهرهم عليه، ولما جاء موسى آذاهم فرعون أشد الأذى، ﴿قَالُوا أَوْزِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِينَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾، وإذا تقرر هذا فكيف يكون المراد إلا ذرية من قوم موسى وهم بنو إسرائيل ﴿عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ﴾ أي وأشرف قومهم أن يفتنهم، ولم يكن في بني إسرائيل من يخاف منه أن يفتن عن الإيمان³⁸.

والذي نخلص إليه أن هذه الذرية سواء كانت من قوم موسى أو قوم فرعون فقد كانت تعاني من مشكلة الخوف المتمثل في فتنة فرعون لهم ليصدهم عن الإيمان بدعوة موسى عليه السلام.

ثانيا: الخوف من فرعون

ويتجلى ذلك في خوف بني إسرائيل وهم خارجون من مصر من جيش فرعون الذي سار يتعقبهم للنيل منهم، فعبروا عن خوفهم هذا لموسى عليه السلام كما جاء في القرآن الكريم: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ. قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ. فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: 52-63].

ثالثا: الخوف من الجهاد

ويحضر الخوف مرة أخرى عند المدعوين - قوم موسى - عندما طلب موسى عليه السلام دخول بيت المقدس وما حولها، قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا

جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ. قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ﴿٢٢-٢٤﴾ [المائدة: 22-24].

ويذكر ابن كثير في تفسير هذه الآيات أن موسى لما أمر قومه بدخول الأرض المقدسة³⁹ اعتذروا بأن في هذه البلدة التي أمرتنا بدخولها وقتال أهلها قوما جبارين ذوي خلق هائلة وقوى شديدة، وإنا لا نقدر على مقاومتهم ولا مصاولتهم، ولا يمكننا الدخول إليها ما داموا فيها، فإن يخرجوا منها دخلناها، وإلا فلا طاقة لنا بهم⁴⁰. بل ذهب بهم الخوف من ملاقات العدو أبعد من ذلك فتخلوا عن موسى وأمروه أن يقاتل لوحده "وهذا نكول منهم عن الجهاد ومخالفة لرسولهم، وتخلف عن مقاتلة الأعداء".⁴¹

ويذكر ابن كثير بعد ذلك موقف المقداد بن الأسود في غزوة بدر ومدى شجاعة الأنصار والمهاجرين في الدفاع عن الإسلام واستعدادهم لبذل أنفسهم في سبيل الرسالة والرسول فيقول: وما أحسن ما أجاب به الصحابة رضي الله عنهم يوم بدر رسول الله ﷺ، حين استشارهم في قتال النضير فتكلم أبو بكر رضي الله عنه فأحسن، ثم تكلم من تكلم من الصحابة من المهاجرين ورسول الله ﷺ يقول: «أشيروا علي أيها المسلمون» وما يقول ذلك إلا ليستعلم ما عند الأنصار لأنهم كانوا جمهور الناس يومئذ، فقال سعد بن معاذ: كأنك تعرض بنا يا رسول الله فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا، إنا لصبر في الحرب، صدق في اللقاء لعل الله أن يريك منا ما تقر به عينك، فسر بنا على بركة الله، فسر رسول الله ﷺ بقول سعد ونشطه ذلك، وممن أجاب يومئذ (المقداد بن عمرو الكندي) رضي الله عنه، كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: لقد شهدت من المقداد مشهدا، لأن أكون أنا صاحبه أحب إلي مما عدل به، أتى رسول

الله ﷻ وهو يدعو على المشركين فقال: والله يا رسول الله لا نقول كما قالت بنو إسرائيل لموسى ﴿أذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون﴾ ولكننا نقاتل عن يمينك وعن يسارك ومن بين يديك ومن خلفك .⁴²

•المطلب الثاني : علاج الخوف عند المدعو

أولاً: التوكل على الله والاستعانة به

يعد التوكل على الله تعالى من أعظم الحلول لمعالجة الخوف والقلق ونستتج ذلك من توجيه القرآن الكريم إلى ضرورة التوكل على الله تعالى والاستعانة به بعد كل مشهد من مشاهد الخوف عند المدعويين، وكمثال على ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُمُ الْهَتَاكُ قَالَ سَنَقْتُلُنَّ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 127-129]

لقد أصاب الخوف بني إسرائيل عندما سمعوا تهديد فرعون، وللخروج من هذه المحنة أمرهم موسى "بالاستعانة بالله تعالى، والصبر على بلاء الله، وإثما أمرهم أولاً بالاستعانة بالله، فلأن من عرف أنه لا مدبر في العالم إلا الله تعالى، انشرح صدره بنور معرفة الله تعالى، وحيث يسهل عليه أنواع البلاء، ولأنه يرى عند نزول البلاء أنه إنما حصل بقضاء الله تعالى وتقديره.⁴³

وفي سورة يونس يُطمئن موسى عليه السلام الذرية التي آمنت به على خوف من فرعون بضرورة التوكل على الله تعالى ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ. وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 83-86].

وينبه ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين إلى أهمية التوكل على الله تعالى والتسليم

له في القضاء على الخوف فيقول: "والذي يحسم مادة الخوف هو التسليم لله، فإن من سلم لله واستسلم له، وعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له - لم يبق لخوف المخلوقين في قلبه موضع أيضاً، فإن نفسه التي يخاف عليها قد سلمها إلى وليها ومولاها، وعلم أنه لا يصيبها إلا ما كتب لها، وأن ما كتب لها لا بد أن يصيبها، فلا معنى للخوف من غير الله بوجه، وفي التسليم أيضاً فائدة لطيفة، وهي أنه إذا سلمها الله فقد أودعها عنده، وأحرزها في حزره وجعلها تحت كنفه، حيث لا تنالها يد عدو عاد ولا بغي باغ عات." 44

ثانياً: الدعاء

يبرز الدعاء أيضاً في قصة موسى عليه السلام كسلاح فعال في طرد الخوف عند المدعوين، ففي كل موقف من مواقف الخوف عند المدعو إلا ويحث القرآن الكريم على الدعاء من ذلك ما جاء في دعاء المؤمنين بدعوة موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ. فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [يونس: 84-86].

وكذلك رد السحرة - بعد أيمانهم - على تهديد فرعون بتسليم أمرهم إلى الله تعالى ودعوته بأن ينجيهم مما هم فيه: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُومٌ فِي الْمَدِينَةِ لِيُتَخَرَّجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ. لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ. قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ. وَمَا نُنْفِئُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ [الاعراف: 123-126].

ثالثاً: السفر

لم تفلح حوارات موسى عليه السلام ولا الحجج التي جاء بها في إقناع فرعون بالإيمان بالله تعالى، وكذلك لم تلق مطالب موسى عليه السلام أي استجابة من فرعون فيما يخص إطلاق بني إسرائيل وإرسالهم مع موسى عليه السلام، وقد ذكر ذلك في سورة طه: ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ

جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى ﴿طه: 47﴾.

ورغم أن موسى عليه السلام قد أرفق مطلب تخلص بني اسرائيل من فرعون بمعجزات باهرة إلا أن فرعون قابل ذلك بالتكذيب بعد محاوره كبيرة بين فيها موسى عليه السلام جوهر دعوته: ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى. إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى. قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى. قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى. قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى. الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى. كُلُّوا وَارْزَعُوا أَنْعَمَكُمُ إِنِّي فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى. مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى. وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى ﴿طه: 47-56﴾.

وفي ظل تعنت فرعون وتجبره وبقاء بني اسرائيل تحت طائلة العذاب والهوان أمر الله تعالى موسى عليه السلام بأن يخرج ببني اسرائيل من مصر إلى مكان آخر يأمنون فيه من بطش فرعون وجاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَحْشَى ﴿طه: 77﴾. وقال في سورة الشعراء أيضا: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ ﴿الشعراء: 52﴾.

وفي هذا دلالة عظيمة على أهمية السفر إلى مكان آمن إذا كان المؤمن يخاف على نفسه ودينه، وقد هاجر المسلمون من مكة إلى الحبشة فرارا بدينهم ونجاة من أذى قريش وطغيانها، وقد أورد ابن إسحاق في سيرته: لما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هو فيه من العافية، بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء، قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة، مخافة

الفتنة، وفرارا إلى الله بدينهم، فكانت أول هجرة كانت في الإسلام.⁴⁵

الخاتمة

تصحح قصة سيدنا موسى عليه السلام بعض الأخطاء في فهم العمل الدعوي وما يتعلق به من شروط وصفات تخص الداعية والمدعو، ومما يمكن استخلاصه في ختام هذا البحث ما يلي:

1- قعد الكثير من الخيرين عن النهوض بالعمل الدعوي بسبب بعض الأوهام والتصورات الغير صائبة في فهم العمل الدعوي، من ذلك اعتقاد البعض أن الداعية إلى الله تعالى يجب أن يكون ملاكا يمشي على الأرض وتناسوا بأن الداعية بشر يصيب ويخطئ وليس نموذجا للكمال الإنساني، فأنبياء الله تعالى وهم قدوتنا وأسوتنا يصيبهم ما يصيب البشر وما هو سيدنا موسى عليه السلام يعلن خوفه لله تعالى في غير ما عقده ويعالج القرآن الكريم هذه المشكلة الظرفية ويمضي موسى عليه السلام في دعوته.

2- تعتري المدعويين لحظات ضعف ووهن، فلا يجب القسوة عليهم أو تأنيبهم بل الحل يكمن في الاستماع إليهم وتفهم وضعياتهم ودراستها دراسة موضوعية.

3- الحل ليس بالضرورة أن يكون في مواجهة ما نعترضه من عراقيل وصعوبات، فالانسحاب المؤقت أحيانا يكون حلا مناسباً عندما لا تكون الظروف مهيأة، فنبتعد قليلا عن المشكلة ريثما تنهياً الأسباب ويتم الاستعداد، لذلك كان السفر والهجرة من الحلول الفعالة في العمل الدعوي.

4- الإخلاص عند الداعية وحده لا يكفي - على أهميته - ما لم يصاحبه الصواب في العمل، فالداعية الذي يجد أن إمكانياته محدودة في بعض المجالات يجب عليه الاستعانة بالخبراء والمختصين وأصحاب المهارات، ويظهر ذلك جليا في اعتراف موسى عليه السلام بوجود مشكلتين تعيقان توصيل رسالته لفرعون وقومه وهما مشكلتي "التلثم" و "ضيق الصدر" ولذلك طلب موسى عليه السلام من الله عزوجل أن يؤيده بهارون عليه السلام الذي يتميز بـ: "فصاحة اللسان".

5- في إدراك الداعية لإمكانية "رفض الاستجابة من المدعوين" حصن منيع من الوقوع في بعض الممارسات السلبية كاليأس والتراجع وجلد الذات أو اتهام النفس بالقصور والشك في إمكانياته وقدراته، فرغم تأييد الله عز وجل لموسى عليه السلام بمعجزات باهرة إلا أن فرعون وملائته لن يؤمنوا بدعوة موسى عليه السلام ولم يستجيبوا له، وحتى بني إسرائيل أنفسهم - قوم موسى - لم يخلصوا لموسى عليه السلام وعصوه وأمره مرات كثيرة رغم انه استنقذهم من بطش فرعون وسطوته.

6- قوة الصلة بالله تعالى دعاء وتوكلا من أعظم أسباب التوفيق في العمل الدعوي، بالنسبة للداعية والمدعو ولا يجب الاستهانة بالدعاء والتوكل على الله في مواجهة عقبات الدعوة

ونسأل الله تعالى التوفيق والهداية وأن يعيننا على فهم كتاب الله تعالى وتدبره والتوفيق في العمل به فهو القادر على ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

- الحواشي والإحالات:

- ¹ المتساقطون في طريق الدعوة، كيف ولماذا؟، فتحي يكن، دار الشهاب، باتنة، ص 84.
- ² مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، أبو الحسين، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م، ص 336.
- ³ معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، ص 180.
- ⁴ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1416 هـ - 1996 م، ج1، ص 508.
- ⁵ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي، دمشق بيروت دار القلم، الدار الشامية - الطبعة: الأولى - 1412 هـ، ص: 303.304.
- ⁶ إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، بيروت، دار المعرفة، ج4 ص 155.
- ⁷ المدخل إلى علم الدعوة، محمد أبو الفتح البيانوني، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط3، 1995، ص 153.
- ⁸ أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، دمشق، مؤسسة الرسالة، الطبعة: 9، 1421 هـ - 2001 م، ص 308.
- ⁹ المدخل إلى علم الدعوة، البيانوني، ص 169.
- ¹⁰ أصول الدعوة، ص 373.
- ¹¹ في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم، دار الشروق. القاهرة. ج5، ص 2678.
- ¹² فقه الابتلاء وأقدار الله المؤلمة، أبو فيصل البدراني، بلا بيانات نشر، ص: 16.
- ¹³ مجموع الفتاوى، تقي الدين بن تيمية، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف

المعالجة القرآنية لإشكالية الخوف عند الداعية والمدعو عاشور بن بوزيان

- الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية دط، 1416هـ/1995م، ج11، ص415.
- 14 فقه الابتلاء وأقدار الله المؤلمة ص: 45.
- 15 مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق: محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت - لبنان، الطبعة: السابعة، 1402 هـ - 1981 م، ج2 ص8.
- 16 مختصر تفسير ابن كثير ج 2 ص 9.
- 17 في ظلال القرآن، سيد قطب، ج5، ص2685.
- 18 مختصر تفسير ابن كثير ج2 ص 10.
- 19 التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، دط، 1984 هـ، ج20 ص104.
- 20 مختصر تفسير ابن كثير ج2 ص 12.
- 21 في ظلال القرآن، ج 5 ص 2589.
- 22 السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين،، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر. دط، دت، ج2، ص315.
- 23 غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 هـ، ج4، ص557.
- 24 مختصر تفسير ابن كثير، ج2، ص486.
- 25 أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص: 380.
- 26 مختصر تفسير ابن كثير ج2، ص482.
- 27 سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م، حديث 3409.
- 28 طريقك إلى الدعاء المستجاب، أزهرى أحمد محمود، دار ابن خزيمة، ص 5، 7.
- 29 مختصر تفسير ابن كثير، ج2، ص 9.
- 30 طريقك إلى الدعاء المستجاب، ص 5، 7.
- 31 غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، ج5، ص337.
- 32 التفسير المنير للزحيلي، ج9، ص33.
- 33 الهجرة النبوية - دراسة وتحليل، محمد السيد الوكيل، السنة الثانية عشرة - العدد الأول - محرم صفر ربيع أول 1400هـ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ص: 173.
- 34 الزواج في ظل الإسلام، عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، الدار السلفية، الكويت، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م، ص: 23 وما بعدها.
- 35 في ظلال القرآن، سيد قطب، ج5، ص2689.
- 36 في ظلال القرآن، سيد قطب، ج5، ص2590.
- 37 مختصر تفسير ابن كثير، ج2، ص203.
- 38 مختصر تفسير ابن كثير، ج2، ص 203.

- ³⁹ عن ابن عباس قال: هي الطور وما حوله، وكذا قال مجاهد وغير واحد والمراد بالأرض المقدسة: بيت المقدس وما حوله، ويقال لها: إيليا، وتفسيرها: بيت الله. ويعني بالجبارين: قوما كانوا فيها من العماليق وهم بنو عملاق بن لاوذ، انظر مختصر تفسير ابن كثير، ج 1، ص 503، 504.
- ⁴⁰ مختصر تفسير ابن كثير، ج 1، ص 503، 504.
- ⁴¹ مختصر تفسير ابن كثير، ج 1، ص 503، 504.
- ⁴² مختصر تفسير ابن كثير، ج 1، ص 503، 504، وانظر: سيرة ابن هشام، تح: السقا، ج 1، ص 615.
- ⁴³ التفسير المنير للزحيلي، ج 9، ص 54.
- ⁴⁴ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج 2، ص 32.
- ⁴⁵ سيرة ابن هشام، ت السقا، ج 1، ص 321.

Quranic treatment of the problem of fear in both the preacher and the called. The call of our master Moses peace be upon him as a model

Benbouziane Achour

achour_0007@yahoo.fr

Emir Abdelkader University- Constantine

Abstract:

As we read the biography of our master Moses peace be upon him, there is a great deal of mention of fear in the various stages of his life, where we find the mention of fear in his childhood and youth, and fear is also repeated before the mission of our master Moses peace be upon him. This study examines the problem of fear in advocacy work, highlighting the most important types of fear in both the preacher and the called, as well as the search for solutions in which we face the challenge of fear, based on the story of our master Moses peace be upon him in the Holy Quran.

Keywords:

Fear, Moses peace be upon him, Breacher, Called, Treatment.

تناوب استعمال حروف المعاني في الخطاب النبوي دراسة في أحاديث نبوية من "صحيح البخاري"

بقلم

د / عبد الحميد بوتريعة (*)

ملخص

نعمَلُ في هذا المقال على الوقوف على بعض حروف المعاني التي لا يكادُ نصُّ أو قولٌ يخلو منها، والتي كان لها حضورٌ واضحٌ في بنية الحديث النبوي الشريف، وتناوب استعمالها في تراكيبه، ودورٌ كبيرٌ في تلاحم عناصره ومكوناته، وأثرٌ متميزٌ في توجيه دلالته، من خلال ما سندرُسُه في جملة أحاديث نبوية من "صحيح البخاري" وقوفاً عند الدلالات التي تحملها تلك الحروف في البنية النصية لهذه الأحاديث.

الكلمات المفتاحية:

تناوب؛ حروف المعاني؛ الحديث النبوي؛ معنى الحرف؛ في؛ الباء؛ على؛ أو؛ دلالة.

مقدمة

إن من أهم العلوم الانسانية علم اللسان بما يهدف إليه من معرفة كلام العرب صوتاً ولفظاً وتركيباً ودلالةً، ومن الوحدات اللغوية التي يُعنى بها هذا العلم والتي لها دورٌ كبيرٌ في تلاحم عناصر التراكيب، وتوجيه دلالاتها ما سمَّاه النحاة "حروف المعاني"، هاته الحروف التي أفرد لها النحاة واللغويون والأصوليون أبواباً بل مصنفاتٍ بالدراسة، لاسيما من حيث حضورها في الكلام، وتناوب استعمالها في

(*) أستاذ محاضر، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الوادي - الجزائر.

تاريخ الإرسال: 2018/06/22 تاريخ القبول: 2018/10/01

hamid752007@yahoo.com

التراكيب، وتعدّد معانيها باختلاف سياقاتها، فالأصل في معرفة دلالة هذه الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف فيما ذكره الإمام السيوطي هو التأمل في الكلام واختلافه باختلاف مواقعها واستنباط الأحكام والمقاصد بحسبها.

ومن النصوص العالية النصّ النبويّ حديث رسول ﷺ، النصّ الثاني بعد كلام الله قداسةً والأعلى فصاحةً، والأسمى بلاغةً، الذي لا يُتَدَى إلى تحصيل معناه إلاّ بفهم كلام العرب مفرداتٍ وتراكيبٍ، فكان لا بدّ من معرفة دلالات حروف المعاني فيه كونها أكثر حضوراً في الكلام، ولا يكاد نصّ أو قولٌ يخلو منها.

من هنا نعملُ في هذا المقال على الوقوف على بعض حروف المعاني التي كان لها حضورٌ واضحٌ في بنية الحديث النبويّ الشريف، وأثرٌ متميّزٌ في توجيه دلالاته من خلال ما سندرُسُه في جملة أحاديث نبويّةٍ من "صحيح البخاري" وقوفاً عند الدلالات التي تحملها تلك الحروف في البنية النصّية لهذه الأحاديث.

- الإشكالية : فيم يبرز استعمال حروف المعاني في الحديث النبويّ الشريف من كتاب "الجامع الصحيح"؟ وما الدلالات التي تحملها تلك الحروف في البنية النصّية للحديث الشريف؟

وقد تفرّغ عن هذه الإشكالية جُملةً من الإشكالات الآتية:

- ما مفهوم الحرف لغة واصطلاحاً؟ وما الفرق بين حروف المباني وحروف المعاني؟

- ما المعنى الأصليّ والمعاني المجازية التي تُفيدها كلٌّ من أحرف الجرّ (في، الباء، على) وحرف العطف (أو)؟

- ما الدلالات التي تُفيدها هاته الأحرُف في الحديث النبويّ الشريف؟

- أهداف البحث:

إنّ مقالنا هذا نهْدفُ من ورائه إلى جملةٍ من الأهداف تتمثّل فيما يأتي:

تناوب استعمال حروف المعاني في الخطاب النبويّ د. عبد الحميد بوترة

- 1- معرفة حروف المعاني وأهميتها حضورها في الكلام .
- 2- المعاني الأصلية والمعاني المجازية لحروف المعاني (في، الباء، على، أو)
- 3- الشروح المُجملة لمجموعة الأحاديث النبوية (محلّ الدراسة)
- 4- الكشف عن "حروف المعاني" وحضورها في الحديث النبويّ ، وتناوب استعمالها في تراكيبه، وتعدّد معانيها باختلاف سياقاته، والدلالات التي تحمّلها في البنية النصّية للحديث
- 5- الكشف عن المعاني التي تُفيدها حروف المعاني (في، الباء، على، أو) في الأحاديث النبوية الشريفة .

- منهج الدراسة:

لتحقيق هذه الدراسة أهدافها، وللتمكن من معالجة الموضوع بطريقة علمية دقيقة اعتمدنا المنهج الوصفي المشفوع بالتحليل وذلك من خلال تناول تعريف حروف المعاني ومعانيها، وهذا باستقراء ما جاء عن اللغويين والنحاة من أقوالٍ وتعريفاتٍ على تعدّد آرائهم واختلاف اتجاهاتهم ، إضافةً إلى عرض المعنى الإجمالي لكلّ حديث نبويّ شريف باستقراء أقوال علماء الحديث وشراحه في كتب الشروح والحواشي. فضلاً عن جمع ما ذكّر في دلالات هذه الحروف حسب تأويلات النحويين وتعليقات الأصوليين مع دراسة تلك الدلالات وترجيح ما يُمكن ترجيحه باعتبار القرائن اللغوية والحالية، وهذا ما اقتضى منّا توظيف المنهج الاستدلالي لمناسبه الحكم والترجيح.

- الدراسات السابقة:

- التوجيه النحويّ وأثره في دلالة الحديث النبويّ الشريف دراسة في الصحيحين، نشأت علي محمود عبد الرحمان.
- التضمنين بين حروف الجرّ في صحيح البخاري دراسة نحوية دلالية، إيناس

شعبان.

- محمد درباس، ماجستير، الجامعة الإسلامية غزة كلية الآداب قسم اللغة العربية.
- دلالات الحروف وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، رجب محمد سالم رفاعي.
- **خُطَّة الدراسة:**

انطلاقاً من إشكاليّة البحث الرئيسة، وإشكالاته الفرعية اعتمدنا الخُطَّة الآتية:

-مقدّمة

-تعريف الحرف لغةً واصطلاحاً

-تعريف حروف المباني

-تعريف حروف المعاني

1- الحرف "في" ومعانيه

-الحديث الأول، شرحه، دلالة "في" فيه

-الحديث الثاني، شرحه، دلالة "في" فيه

-الحديث الثالث، شرحه، دلالة "في" فيه

2- الحرف "الباء" ومعانيه

-الحديث الأول، شرحه، دلالة "الباء" فيه

-الحديث الثاني، شرحه، دلالة "الباء" فيه

3- الحرف "على" ومعانيه

-الحديث الأول، شرحه، دلالة "على" فيه

-الحديث الثاني، شرحه، دلالة "على" فيه

4- الحرف "أو" ومعانيه

-الحديث، شرحه، دلالة "أو" فيه

- خاتمة

أولاً - تعريف الحرف:

أ- لغة : جاء في لسان العرب: الحرفُ من حروف الهجاء، والحرفُ الأداة التي تُسمَّى الرابطة لأنها تربط الاسم بالاسم والفعل بالفعل، كعَنْ وعلَى ونحوهما، قال الأزهري: كلُّ كلمةٍ بُنيتْ أداةً عاريةً في الكلام لتفرقة المعاني فاسمُها حَرْفٌ، وإن كان بناؤها بحرفٍ أو فوق ذلك مثل حتى وهَلْ وبلْ ولعلَّ، وكلُّ كلمةٍ تقرأ على الوجوه من القرآن تُسمَّى حَرْفًا، تقول: هذا في حَرْفِ ابن مسعود أي في قراءة ابن مسعود. والحرفُ في الأصل: الطَّرْفُ والجانبُ، وبه سُمِّي الحرفُ من حروف من الهجاء، وروى الأزهري عن أبي العباس أنه سُئِلَ عن قوله نزل القرآن على سبعةٍ أحرفٍ فقال: ما هي إلا لغاتٌ.

وحرفاً الرأس: شِقَاؤه، وحرفُ السفينة والجيل: جانبها، والجمع أحرفٌ وحروفٌ وحرفَةٌ، وحرفٌ عن الشيء يحرفُ حَرْفًا والحرفُ وتحرفَ. واحرورَفَ: عدلَ. قال الأزهري: وإذا مال الإنسان عن شيءٍ يُقالُ تحرفَ وانحرفَ واحرورَفَ¹ فالحرفُ إذن يعني: حَرْفُ الهجاء، والأداة، والقراءة، والشق، والجانب، والعُدول والانحراف.

ب- اصطلاحاً: لقد ميَّز اللغويون الحرفَ بينَ صنفين: حروف المباني وحروف المعاني.

ثانياً - حروف المباني :

هي التي تُبنى منها الكلمات كزاي (زيد)²، وهي حروف الهجاء التسع والعشرون حرفاً. وكلُّ واحدٍ منها رمزٌ مجردٌ لا يدلُّ إلا على نفسه ما دام مستقلاً لا يتصلُّ بحرفٍ آخر، فإذا اتصل بحرفٍ أو أكثر نشأ عن هذا الاتصال ما يُسمَّى (الكلمة)، فإتصال الفاء بالميم مثلاً يوجِدُ كلمة (فم).³ فسُمِّيَتْ حروف الهجاء بحروف المباني لأنَّ الكلمة تُبنى وتتكوّن صيغتها منها، فهي أساسُ بنية الكلمة، وهي غيرُ حُرُوف الرِّبْط.⁴

ثالثا - حروف المعاني :

ذَكَرَ الكفويّ مفهوم الحَرْفِ عِنْدَ النحاة: ما جاءَ بِمعنى لَيْسَ بِاسمٍ ولا فِعْلٍ، والمعنى الذي وُضِعَ لَهُ الحَرْفُ سِوَاءَ ما كانَ نِسْبَةً أَوْ مُسْتَلزَمًا لها هو المَعَيَّنُ بِتَعْيِينٍ لا يَحْصُلُ فِي الذهنِ إِلا بِذِكْرِ المُتَعَلِّقِ.⁵

وقد أوردَ المرادي حدَّ الحَرْفِ قائلاً: « قال بعض النحويين: لا يُجْتاحُ فِي الحَقِيقَةِ إِلى حدِّ الحَرْفِ، لِأَنَّهُ كَلِمٌ مَحْصُورَةٌ، وَلَيْسَ كَمَا قال، بَلْ هو مِمَّا لا يَدُّ مِنْهُ، ولا يُسْتَعْنَى عَنْهُ، لِيُرْجَعَ عِنْدَ الإِشْكَالِ إِليهِ، وَيُحْكَمَ عِنْدَ الإِخْتِلافِ بِحَرْفِيَّةِ ما صَدَقَ الحدُّ عَلَيْهِ. وقد حدَّ بِحدودٍ كَثِيرَةٍ. وَمِنْ أَحْسَنِها قَوْلُ بَعْضِهِم: الحَرْفُ كَلِمَةٌ تُدَلُّ عَلَى مَعْنَى فِي غَيْرِها فَقط... فَمَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ فَلَيْسَ بِحَرْفٍ: كَهَمْزِي النَقْلِ وَالوَصْلِ، وَياءِ التَّصْغِيرِ، فَهَذِهِ مِنْ حُرُوفِ المَهْجَاءِ، لا مِنْ حُرُوفِ المَعَانِي، فَإِنَّها لَيْسَتْ بِكَلِمَاتٍ بَلْ هِيَ أَبْعَاضُ كَلِمَاتٍ. »⁶

وقد عَدَّ عَبَّاسُ حَسَنُ الحُرُوفِ الَّتِي هِيَ مِنْ أَقْسامِ الكَلِمَةِ "أَدواتِ الرِيبِ" اِعْتِقادًا عَلَى ما ذَهَبَ إِليهِ النحاة إِذ قال: «النحاة يُسَمُّونَ الحُرُوفَ الَّتِي هِيَ مِنْ أَقْسامِ الكَلِمَةِ "أَدواتِ الرِيبِ" لِأَنَّ الكَلِمَةَ إِما أَنْ تُدَلَّ عَلَى ذاتِ، وإِما أَنْ تُدَلَّ عَلَى مَعْنَى مَجْرَدٍ، أَي حَدَثٍ وإِما أَنْ تُرِيبَ بَيْنَ الذاتِ والمَعْنَى المَجْرَدِ مِنْها، فَالاسمُ يُدَلُّ عَلَى الذاتِ، والفِعْلُ يُدَلُّ عَلَى المَعْنَى المَجْرَدِ مِنْها، والحَرْفُ هو الرِيبُ، وهو يَخْتَلِفُ اِخْتِلافًا كاملاً عَنِ الحَرْفِ المَهْجائِيِّ الَّذِي تُبْنَى مِنْهُ صِيعَةُ الكَلِمَةِ، كالباءِ، والتاءِ، والجيمِ وَغَيرِها مِنْ سائِرِ أَحْرَفِ المَهْجَاءِ، وَتُسَمَّى هَذَا أَحْرَفِ البِنااءِ »⁷.

وحروف المعاني في ما ذكره النحاة نوعٌ من هذه الأدوات (حروف الريب) لأتمها تفيدهُ معنىً جديدًا تجلبه معها، ومن هذه الحروف حروف الجرِّ، وحروف العطف، والنواصب والجوازم.⁸

ومَّا ذَكَرَهُ المرادي أَنَّ جُمْلَةَ حُرُوفِ المَعَانِي ثَلَاثَةٌ وَسَبْعُونَ حَرْفًا، كَمَا ذَكَرَ ما ذَهَبَ إِليهِ

بعض النحويين في عددها نيفاً وتسعين حرفاً. وجميعها منحصرة في خمسة أقسامٍ من حيث بنيتها: أحادي، ثنائي، ثلاثي، رباعي، خماسي.⁹

هذا من حيث عددها، أمّا من حيث معانيها: فلها نحو من خمسين معنى للحرف الواحد، أو ما يزيد، إذ قال المرادي: « ذكر بعض النحويين للحرف الواحد نحو من خمسين معنى، وزاد غيره معاني أخر.. وهذه المعاني المشار إليها يرجع غالبها إلى خمسة أقسام: معنى في الاسم خاصّة كالتعريف، ومعنى في الفعل خاصّة كالتنفيس، ومعنى في الجملة كالنفي والتوكيد، وربط بين مفردين كالعطف في نحو: زيد وعمرو، وربط بين جملتين كالعطف في نحو: جاء زيدٌ وذهب عمرو. »¹⁰.

أمّا أقسام الحرف فهي ثلاثة: مختص بالاسم، ومختص بالفعل، ومشارك بين الاسم والفعل؛ فالمختص بالاسم فمنه ما لم ينزل من الاسم منزلة الجزء وهو لا يعمل كلام التعريف، ومنه ما لم ينزل منزلة الجزء وحقه أن يعمل، فإذا عمل فأصله أن يعمل الجر، وأمّا المختص بالفعل فهو أيضاً منه ما ينزل منه منزلة الجزء وهو لا يعمل كحرف التنفيس، ومنه ما لم ينزل منزلة الجزء فحقه أن يعمل، وإذا عمل فأصله أن يعمل الجزم، لأن الجزم في الفعل نظير الجر في الاسم، ولا يعمل النصب إلا لشبهه بما يعمل، وأمّا المشترك فحقه ألا يعمل لعدم اختصاصه بأحدهما.¹¹

سنكتفي في هذه الدراسة على بعض الحروف التي كان لها حضور واضح في بنية الحديث النبوي الشريف، وأثر في دلالاته من خلال ما سنعرضه في جملة أحاديث نبوية وقوفاً عند الدلالات التي تحملها تلك الحروف في نسق النص النبوي، وسياقة الوارد فيه، هاته الحروف متمثلة في أحرف الجرّ (في، الباء، على)، وحرف العطف (أو).

1- الحرف "في": له تسعة معانٍ:

أ-الظرفية: وهي الأصل فيه، الظرفية حقيقة نحو: الماء في الكوز، سرت في النهار. أو مجازية نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾¹².

- ب-المصاحبة، نحو قوله تعالى: ﴿ اذْخُلُوا فِي أُمَمٍ ﴾¹³ أي مع أمم.
- ج-السببية والتعليل، نحو قوله تعالى ﴿ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾¹⁴.
أي بسبب ما أفضتُم فيه.
- د-المقايسة وهي الواقعة بين مفضولٍ سابقٍ وفاضلٍ لاحقٍ ، نحو قوله تعالى: ﴿ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾¹⁵
- هـ-الاستعلاء - بمعنى على - كقوله تعالى ﴿ وَلَا صَلْبَنَّاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ ﴾¹⁶
و-الإلصاق - بمعنى الباء - كقول الشاعر¹⁷ :
ويركبُ يومَ الرّوعِ فيها فوارس *** بصيرون في طعن الأباهر والكلى .
(أي بطعن)
- ز-بمعنى (إلى) ، كقوله تعالى: ﴿ فَرُدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ ﴾¹⁸ (أي إلى أفواههم).
- ح-أن تكون بمعنى (من) كقول امرئ القيس¹⁹:
وَهَلْ يَعْمَنُ مَنْ كَانَ أَحَدْتُ عَهْدَهُ *** ثَلَاثِينَ شَهْرًا فِي ثَلَاثَةِ أَحْوَالِ .
(أي من ثلاثة أحوال)
- ط-أن تكون زائدة، كما في قوله تعالى ﴿ ازْكَبُوا فِيهَا ﴾²⁰ (أي اركبوها).²¹

الحديث الأول :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «عَذَّبْتُ امْرَأَةً فِي هِرَّةٍ حَبَسْتُهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا ، فَدَخَلْتُ فِيهَا النَّارَ» قَالَ فَقَالَ: «وَاللَّهِ أَعْلَمُ، لَا أَنْتِ أَطْعَمْتِهَا وَلَا سَقَيْتِهَا حِينَ حَبَسْتِهَا، وَلَا أَنْتِ أَرْسَلْتِهَا، فَأَكَلَتْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ»²².

- شرح الحديث:

ورد هذا الحديث برواياتٍ عدّةٍ منها روايةٌ ربطتها، وفي روايةٍ تأكلُ من حشرات الأرض، ومعناه كما ذكر النووي عذبتُ امرأةً بسبب هِرّةٍ، ومعنى دخلت فيها أي

بِسَبَبِهَا ، وَخَشَاشِ الْأَرْضِ هِيَ هَوَامُّ الْأَرْضِ وَحَشَرَاتُهَا. وَفِي الْحَدِيثِ دَلِيلٌ تَحْرِيمِ قَتْلِ الْهَرَّةِ ، وَتَحْرِيمِ حَبْسِهَا بِغَيْرِ طَعَامٍ أَوْ شَرَابٍ ، وَظَاهِرُ الْحَدِيثِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَرْأَةَ كَانَتْ مُسْلِمَةً وَإِنَّمَا دَخَلَتِ النَّارَ بِسَبَبِ الْهَرَّةِ.²³

- دلالة " في " في الحديث:

الأصل في معنى (في) أن تكون ظرفيةً إلا أنّها في هذا الحديث حملت معنى آخر ، وهو السببية والتعليل ، قال العيني «قوله (في هرة) ، أي في شأن هرة أو بسبب هرة. قوله (فدخلت فيها) أي بسببها»²⁴. قال ابن مالك: تَضَمَّنَ هَذَا الْحَدِيثُ اسْتِعْمَالَ (فِي) دَالَّةً عَلَى التَّعْلِيلِ ، وَهُوَ مَا خَفِيَ عَلَى أَكْثَرِ النَّحْوِيِّينَ ، وَمَعَ وِرْوَدِهِ فِي الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ ، وَالْحَدِيثِ ، وَالشَّعْرِ الْقَدِيمِ²⁵. فَاسْتِعْمَالَ (فِي) فِي الْمَوْضِعَيْنِ مِنَ الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ عَلَى مَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيلِ ، وَيَكُونُ مَعْنَى الْحَدِيثِ عَذَابَ امْرَأَةٍ حَاصِلٌ بِسَبَبِ مَوْتِ هَرَّةٍ حَبَسَتْهَا فَمَاتَتْ جُوعًا ، فَدَخَلَتْ لِأَجْلِهَا النَّارَ ، وَهُوَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَرَأَنِيُّ فِي تَأْوِيلِ هَذَا الْحَدِيثِ²⁶ ، وَالكَرْمَانِيُّ²⁷ ، وَالْعَسْقَلَانِيُّ²⁸.

- الحديث الثاني:

« عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : جَاءَ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي وَأَنَا بِمَكَّةَ ، وَهُوَ يَكْرَهُ أَنْ يَمُوتَ بِالْأَرْضِ الَّتِي هَاجَرَ مِنْهَا ، قَالَ : يَرْحَمُ اللَّهُ ابْنَ عَفْرَاءَ ، قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَوْصِي بِإِلِي كُلِّهِ ؟ قَالَ : لَا ، قُلْتُ : فَالْشُّطْرُ ؟ ، قَالَ : لَا ، قُلْتُ : الثُّلُثُ ؟ قَالَ : فَالْثُّلُثُ ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ ، إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ ، وَإِنَّكَ مَهْمَا أَنْفَقْتَ مِنْ نَفَقَةٍ فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ ، حَتَّى اللَّقْمَةُ الَّتِي تَرْفَعُهَا إِلَى فِي امْرَأَتِكَ ، وَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَكَ ، فَيَتَّبِعَ بِكَ نَاسٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا ابْنَةٌ »²⁹.

- شرح الحديث:

يُشِيرُ هَذَا الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ إِلَى نَوْعٍ نَمَّا كَانَ الْمُسْلِمُونَ فِي عَهْدِ الرَّسُولِ ﷺ

يبتغونَ مِنْ تَخَيَّرِ أَفْضَلِ الْقُرْبَاتِ إِلَى اللَّهِ ، فهذا الصحابيُّ الجليل سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - لَمَّا أَحَسَّ بِثِقَلِ الْمَرَضِ ، وَخَشِيَ أَنْ يَكُونَ أَجَلُهُ قَدْ دَنَا رَأَى أَنْ يُوصِيَ بِثَلْثِي مَالِهِ صَدَقَةً ، وَيَتْرَكَ الثَّلْثَ لَوْرَثَتِهِ ، فَاسْتَأْذَنَ النَّبِيَّ ﷺ ذَلِكَ ، فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ ، فَاسْتَأْذَنَ فِي النِّصْفِ ، فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ ، فَاسْتَأْذَنَ فِي الثَّلْثِ فَأْذَنْ لَهُ ، وَقَدْ بَيَّنَّ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِسَائِرِ الْمُسْلِمِينَ الثَّوَابَ وَالْأَجْرَ الَّذِي يَلْحَقُ الْمُتَصَدِّقَ لِنَسِّ قَبْلَ مَوْتِهِ فَقَطْ ، بَلْ ثَوَابُهُ أَيْضًا فِي تَرْكِ أَوْلَادِهِ وَوَرَثَتِهِ فِي غَنَى عَنِ الْمَسْأَلَةِ وَالْحَاجَةِ ، حَتَّى لَوْ كَانَتِ الصَّدَقَةُ بَسِيطَةً ، وَحَتَّى اللَّقْمَةُ الَّتِي يَضَعُهَا فِي فَمِ زَوْجَتِهِ يَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ³⁰ .

- دلالة " في " في الحديث:

إِنَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ شَرَّاحُ الْحَدِيثِ إِضَافَةً إِلَى النِّحَاةِ وَالْأَصُولِيِّينَ فِي دَلَالَةِ حَرْفِ الْجَرِّ فِي قَوْلِهِ ﷺ (فِي أَيَدِيهِمْ) أَيُّ بِأَيْدِيهِمْ ، أَوْ الْمَعْنَى كَمَا ذَكَرَ الْعَيْنِيُّ : يَسْأَلُونَ بِالْكَفِّ اللَّقَاءَ فِي أَيَدِيهِمْ³¹ . وَهُوَ مَا ذَكَرَهُ أَيْضًا الْكِرْمَانِيُّ³² ، فَالْحَرْفُ (فِي) جَاءَ بِمَعْنَى الْبَاءِ ، وَهَذَا مَا وَرَدَ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ ، وَابْنِ مَالِكٍ . وَالظَّاهِرُ أَنَّ قَصْدَهُمْ فِي مُرَادِفَتِهَا لِلْبَاءِ أَنَّهَا تَصُلُّ إِلَى الْمَفْعُولِ بِالْبَاءِ لِيَصِحَّ الْمَعْنَى . وَعَلَى هَذَا فَ (يَتَكَفَّفُونَ) عَلَى تَقْدِيرِ مَأْخُودٍ مِنَ (الْكَفِّ) الَّذِي هُوَ التَّرَكُّ ، وَالْمَعْنَى حِينَئِذٍ يَسْأَلُونَ النَّاسَ مَا يَكْفُهُمْ عَنِ الْجُوعِ بِأَيْدِيهِمْ³³ .

الحديث الثالث:

« عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ ؛ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَدَّفَ فِي النَّارِ »³⁴ .

- شرح الحديث:

هذا الحديثُ يُبَيِّنُ لَنَا ثَمَرَةَ الْإِيمَانِ الْكَامِلِ الرَّاسِخِ فِي قَلْبِ الْإِنْسَانِ ، وَبَيِّنُ مَا تَحْصُلُ بِهِ تِلْكَ الْمَرْتَبَةُ ، وَفِيهِ حِصٌّ عَلَى التَّحَلِّيِّ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ السَّامِيَةِ الْعَالِيَةِ ، وَإِثَارَةُ الْعَاطِفَةِ لِمَحَبَّتِهَا ، وَالرَّغْبَةَ فِي تَحْصِيلِهَا ، وَلِلْإِيمَانِ أَثَرٌ عَظِيمٌ فِي النَّفْسِ حَتَّى كَأَنَّ صَاحِبَهُ

ذاق شيئاً مطعوماً حلواً، فقد شبه الإيمان بالشيء الحلو الذي يُطعم³⁵، فحلاوة الإيمان فيما بينَ ﷺ تتطلَّب التحلِّي بثلاث خصالٍ، أولها محبة الله ورسوله التي تبعث على امتثال أوامره، والانتهاز عن معاصيه، ومحبة الرسول ﷺ تتطلَّب سلك طريقه والتخلُّق بأخلاقه، وثانيها محبة العباد خالصةً لله، وثالثها كُزه العودة في الكفر ككُزه إلقاءه في النار، وهو حدُّ فاصلٍ بين الهلاك والفناء، والنجاة والفوز³⁶.

- دلالة "في" الحديث:

في تفسير معنى حرف الجرِّ (في) ذَهَبَ الكرمانى إلى أن (يعودُ في الكفر) بمعنى الاستقرار أي (يستقرُّ في الكفر)، وتعديةُ الفعل يعودُ بآلة الظرف لا بكلمة الانتهاء (إلى)³⁷، بينما العيني رأى عكس ذلك وقد عبَّ على ما ذهب إليه الكرمانى قائلاً: «وَأَنْ يَكْرَهُ الْعُودَ. فَإِنْ قُلْتَ: الْمَشْهُورُ أَنْ يُقَالَ: عَادَ إِلَيْهِ، مُعَدَّى بِإِلَى لَا بِنِي، قُلْتَ: قَالَ الْكِرْمَانِي: قَدْ ضَمَّنَ فِيهِ مَعْنَى الْإِسْتِقْرَارِ، كَأَنَّهُ قَالَ: أَنْ يَعُودَ مُسْتَقَرًّا فِيهِ، وَهَذَا تَعْسُفٌ، وَإِنَّمَا: فِي هَذَا بِمَعْنَى: إِلَى، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ لَتَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾³⁸، أي تصيرنَّ إلى مِلَّتِنَا³⁹، وهذا هو الوجهُ الأقربُ إلى المعنى المقصود في سياق هذا الحديث النبوي⁴⁰. وهذا نظير قوله تعالى: ﴿فَرُدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾⁴¹، أي إلى أفواههم⁴².

2- حرف "الباء":

حرف مختصُّ بالاسم ملازمٌ لعمل الجرِّ، وقد ذكَّر المرادي لها ثلاثة عشر معنى⁴³:

أ- الإلصاق: وهو أصل معانيها وهو ضربان: حقيقي نحو (أَمْسَكْتُ الْجَبَلَ بِيَدِي) أي أَلصَقْتُهَا بِهِ، ومجازي نحو (مررتُ بزيدٍ)، أي التَصَقُّ مروري بموضعٍ يقربُ منه.

ب- التعدية: هي القائمة مقام الهمزة في إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به نحو قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾⁴⁴.

ج- الاستعانة: هي الداخلة على آلة الفعل نحو (كتبت بالقلم) و (ضربت بالسيف) ومنه قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾⁴⁵

د-التعليل: هي التي تصلح غالباً في موضعها اللام كقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ﴾⁴⁶

ه-المصاحبة: أي معنى (مع) كقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ﴾⁴⁷، أي مع الحق.

و-الظرفية: أي معنى (في) نحو قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ﴾⁴⁸.

ز-البدل: وهي بمعنى (بدل) كقوله الحماسي⁴⁹:

فَلَيْتَ لِي بِهِمْ قَوْمًا إِذَا رَكِبُوا *** شَنُوا الْإِغَارَةَ فُرْسَانًا وَرُكْبَانًا

ح-المقابلة: هي الباء الداخلة على الأثنان والأعواض نحو: (اشتريتُ الفرسَ بألفٍ).

ط-المجاورة: وهي بمعنى (عن) نحو قوله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا﴾⁵⁰.

ك-الاستعلاء: أي بمعنى (على) كقوله تعالى ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّ إِلَيْكَ﴾⁵¹، أي على قنطار.

ل-التبعيض: بمعنى (من) التبعيضية كقوله تعالى: ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾⁵²، أي منها.

م-القسم: نحو بالله لأفعلن. وهي أصل حروف القسم.

ن-أن تكون بمعنى (إلى) نحو قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾⁵³، أي إلى.

وذكر عباس حسن المعنى الرابع عشر⁵⁴، وهي للتوكيد، وهي الزائدة نحو قوله

تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾⁵⁵، والتقدير (ولا تلقوا أيديكم).

- الحديث الأول:

عن أبي بردة عن أبيه، عن النبي ﷺ قَالَ: « مَنْ مَرَّ فِي شَيْءٍ مِنْ مَسَاجِدِنَا أَوْ أَسْوَاقِنَا بِنَبَلٍ، فَلْيَأْخُذْ عَلَيَّ نَصَاهَا، لَا يَعْقِرُ بِكَفِّهِ مُسْلِمًا »⁵⁶.

- شرح الحديث:

التَّبَلُّ هي السَّهَامُ التي يُرْمَى بها، وأطرافها تكون دائماً دقيقةً ننفذ فيما تصيبه من المرمى، فإذا أمسك الانسان بها وقى الناسَ شرَّها، وإذا تركها هكذا فربَّما تُؤذي أحداً من الناس، ربَّما يأتي أحدٌ بسرعةٍ فتخدشه، أو يمرُّ الرجلُ الذي يمسك بها وهي مفتوحة غير ممسكة فتخدشهم أيضاً. ومثل ذلك أيضاً العصي، ومثله أيضاً الشمسية، فكلُّ شيءٍ يُؤذي المسلمين يُوجِّهُ النبيُّ ﷺ ويأمرُ بأن يتجنَّبهُ الإنسانُ لأنَّ أذيةَ المسلمين ليست بالهينة. 57

- دلالة "الباء" في الحديث:

الأصلُ في الباء دلالتها على الإلصاق سواءً أكانَ حقيقياً أم مجازياً، إلا أننا حين نستقري بنية هذا الحديث النبويِّ واجدُونَ أنَّ المعنى الذي تُفيدةُ الباء في قوله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم (بِتَّبَلِّ) هو المصاحبة أي بمعنى (مع) مقترنة بالحالية، أي (من مَرَّ مصاحباً للنبل)، وليست الباء فيه مثل الباء في قولك - يزيد - فإتَّها للإلصاق⁵⁸، ويمكن أن يقدر ممسكاً النبل. 59

قد نصَّ الزمخشري على أنَّها - الباء - يُعنى عنها وعن مصحوبها الحال، والحال المقدر من الجار والمجرور موقعها⁶⁰.

وهذا ما هو واضح في هذا الحديث في تقدير الجارِّ والمجرور (بنبل) بالحال، أي: (من مَرَّ في شيءٍ من مساجدنا أو أسواقنا حال مصاحبتة نبلاً فليأخذ...)، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِّنَّا﴾⁶¹، أي معه⁶²

- الحديث الثاني:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ». 63

- شرح الحديث:

يُرشدُ النبيُّ في هذا الحديث الشريف المسلمين إلى الإبرادُ بالظُّهر في شدة الحرِّ،

والإبراد تأخير الصلاة إلى أن يبرد الوقت، يُقال أبرد إذا دخل في البرد، كأظهر إذا دخل في الظهيرة، فُستحب تأخير الظهر على قول جمهور أهل العلم في شدة الحر إلى أن يبرد الوقت، وينكسر الوهج⁶⁴.

- دلالة "الباء" في الحديث:

إننا حين نقف على قوله صلى الله عليه وسلم (أبردوا بالصلاة) نجد الباء حرف الجر المسبوق بالفعل (أبردوا) المتبوع بالاسم المجرور (الصلاة) قد دل على معناه الأصلي الإلصاق، كما يمكن أن يدل على غيره، هذا المعنى الذي يفهم من السياق النص النبوي، وقد اختلف العلماء فيهن فقد ذكر العيني قول الزمخشري في حقيقة الإبراد الدخول في البرد، والباء للتعدية، والمعنى إدخال الصلاة في البرد، ويُقال معناه أفعالها في وقت البرد. وذكر أيضاً في قوله ﷺ (بالصلاة) معناه (أخروا عنها مبردين)، وقيل أيضاً الباء زائدة، ومعنى أبردوا أخروا على سبيل التضمين⁶⁵.
فالباء إذن يمكن أن تُحمّل من خلال البنية التركيبية الواردة في النص النبوي على أنها دالة على المعنى الأصلي لها وهو الإلصاق، أي إلصاق أداء الصلاة - صلاة الظهر - بالإبراد، وتأخيرها إلى حين تنكسر شدة الحر كما جاء في فتح الباري⁶⁶. وهذا هو فيما يبدو المعنى الأرجح. كما يمكن أن تكون زائدة فلا تجلب معنى جديداً، بل يُؤكد ويُقوي المعنى العام في الجملة كلها⁶⁷، وهو هنا معنى الإبراد بالصلاة، وتأخيرها إلى هذا الوقت، ويكون تقدير الكلام (أبردوا الصلاة) أي أدخلوها في هذا الوقت وقت الإبراد.

3- الحرف "على":

حرف جر أصلي يجز الظاهر والمضمر، وأشهر معانيه ثمانية:
أ- الاستعلاء: وهو المعنى الأصلي والأشهر لهذا الحرف، ويدل على أن الاسم المجرور به قد وقع فوقه المعنى الذي قبل (على) وقوعاً حقيقياً مباشراً، نحو قوله

تناوب استعمال حروف المعاني في الخطاب النبوي د. عبد الحميد بوترة

تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾⁶⁸، أو مجازياً نحو قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾⁶⁹.

ب-الظرفية: نحو قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا﴾⁷⁰.

ج-المجاورة: نحو: إذا رضي عليّ الأبرارُ غضب الأشرارُ، أي: رضي عنيّ.

د-التعليل: نحو: اشكر المحسنَ على إحسانه، وكافئه على صنيعه، أي: لإحسانه، ولصنيعه.

هـ-المصاحبة: نحو البرُّ أن تبذل المال على حبك له، وحاجتك إليه، أي مع حبك له.

و-أن تكون بمعنى (من) نحو قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾⁷¹، أي من الناس.

ز-أن تكون بمعنى (الباء). نحو قوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ...﴾⁷².
أي: بالآ أقول.

ح-الاستدراك: كقولك (فلانٌ لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا يئأس من رحمة الله)⁷³.

- الحديث الأول: عن عبدالله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: قال: «سألت النبي ﷺ: أي العمل أحبُّ إلى الله تعالى؟ قال: الصَّلَاةُ على وقتها. قلت: ثم أيُّ؟ قال: برُّ الوالدين. قلت: ثم أيُّ؟ قال: الجهادُ في سبيل الله. قال: حدّثني بهن، لو استزدتُه لَزَادَنِي»⁷⁴.

- شرح الحديث:

سأل عبد الله بن مسعود رسول الله عن أحبِّ الأعمال إلى الله وأفضلها عنده، ليكون حرصه عليه أشدَّ، وعنايته به أكبرَ، فأجابه الرسول ﷺ بأنَّ الأحبَّ والأفضلَ درجةً والأكثرُ ثواباً الصَّلَاةُ على وقتها⁷⁵. فإذا وقعت الصَّلَاةُ في وقتها كانت أحبَّ إلى

الله مِنْ غَيْرهَا مِنَ الْأَعْمَالِ⁷⁶. ثُمَّ سَأَلَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ عَمَّا يَلِي ذَلِكَ ، فَقَالَ لَهُ ﷺ: بَرَّ الْوَالِدَيْنِ. ثُمَّ سَأَلَهُ عَمَّا يَلِي ذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. قَالَ الطَّبْرِيُّ: فَظَهَرَ أَنَّ الثَّلَاثَةَ تَجْتَمِعُ فِي أَنَّ مَنْ حَافِظٌ عَلَيْهَا كَانَ لِمَا سِوَاهَا أَحْفَظًا، وَمَنْ ضَيَّعَهَا كَانَ لِمَا سِوَاهَا أَضْيَعًا.⁷⁷

- معنى "على" في الحديث:

جوابُ النَّبِيِّ ﷺ على سؤال ابن مسعود عن أحب العمل إلى الله جاء مختصراً وموظفاً حرفَ الجرِّ (على) في قوله (الصلاة على وقتها)، فـ (على) في هذه الجملة الاسميّة يبدو معناها الظاهر هو الاستعلاء. قال العيني: « قوله (على وقتها) استعمال لفظة على بالنظر إلى إرادة الاستعلاء على الوقت، والتمكّن على أدائها في أيّ جزءٍ من أجزاءها ». ⁷⁸

وذكر العسقلاني أقوالاً مختلفةً في دلالة هذا الحرف إذ قال: « ويمكن أن يكون أخذه من لفظة (على) لأنها تقتضي الاستعلاء على جميع الوقت، فيتعين أوله. قال القرطبي وغيره: قوله (لوقتها) اللام للاستقبال، مثل قوله تعالى: ﴿ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾⁷⁹ أي مستقبلات عدتهن، وقيل للابتداء، كقوله تعالى: ﴿ أقم الصلاة لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾⁸⁰. وقيل أي في وقتها.. »⁸¹ نرى أن المعنى الذي تدلُّ عليه (على) هو (في) الظرفية لأن الوقت ظرفٌ بها.⁸² فالنبي ﷺ يحضُّ على الصلاة في وقتها، وهو أحب الأعمال من غيرها سواء أكان في أول وقتها أو في أثنائها، والاحتراز عن إيقاعها آخر الوقت أو خارجه.⁸³ هذا كقوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾⁸⁴، أي في غفلة من أهلها⁸⁵ وحين الغفلة هو وقت غفلة أهل المدينة حين استراحتهم، وكان موسى مجتازاً المدينة وحده.⁸⁶

- الحديث الثاني: عَنْ جُنْدَبِ بْنِ سُفْيَانَ الْبَجَلِيِّ، قَالَ: صَحَّحْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَضْحِيَّةَ ذَاتِ يَوْمٍ، فَإِذَا أَنَاسُ قَدْ ذَبَحُوا ضَحَايَاهُمْ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَلَمَّا انصَرَفَ، رَأَاهُمْ

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ ذَبَحُوا قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَقَالَ: « مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا أُخْرَى، وَمَنْ كَانَ لَمْ يَذْبَحْ حَتَّى صَلَّيْنَا فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ ».⁸⁷

- شرح الحديث:

يَأْمُرُ النَّبِيُّ ﷺ فِي هَذَا الْحَدِيثِ بِالتَّسْمِيَةِ عَلَى الذَّبِيحَةِ ذَبِيحَةَ الْأَضْحِيَّةِ، وَالتِّي تَحَدَّدَ وَقْتُهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ، لِأَنَّ ذَبْحَهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ لَا يُعَدُّ أَضْحِيَّةً، بَلْ هِيَ لَحْمٌ يُتَنَفَّعُ بِهِ، أَوْ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لِأَهْلِهِ.⁸⁸

- دلالة "على" في الحديث:

كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ أَنَّ (عَلَى) لَهَا مَعَانٍ عَدَّةٌ، وَالِاسْتِعْلَاءُ هُوَ الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّةُ لَهَا، لَكِنْ هَلْ فِي هَذَا الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى فِي قَوْلِهِ ﷺ (فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ). عَرَضَ الْعَيْنِي فِي هَذَا الْحَرْفِ مَعَانِي عَدَّةً، مِنْهَا الْمَصَاحِبَةُ، أَوْ بِمَعْنَى الْبَاءِ، إِذْ قَالَ: «وَأَعْلَمُ أَنَّ وَقْتَ الْأَضْحِيَّةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ يَذْبَحُهَا مَقْرُونَةً بِالتَّسْمِيَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ (عَلَى) هُنَا فِيهَا مَعْنَى الْمَصَاحِبَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ (ارْكَبْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ)، أَيْ مُصَاحِبًا بِاسْمِ اللَّهِ... وَقَالَ الدَّوَادِي أَيْ: بِاسْمِ اللَّهِ. وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ. وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لَا يُقَالُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ لِأَنَّ اسْمَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، وَيَرْدُ بِهَا ذَكَرْنَاهُ»⁸⁹. وَنَجَدُ الْإِمَامَ النَّوَوِي فِي شَرْحِهِ "صَحِيحَ مُسْلِمٍ" عَرَضَ أَرْبَعَةَ أَوْجُهٍ فِي هَذَا الْحَرْفِ وَمَعْنَاهُ قَائِلًا: «وَقَالَ الْقَاضِي يَحْتَمِلُ أَرْبَعَةَ أَوْجُهٍ، أَحَدُهَا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ فَلْيَذْبَحْ لِلَّهِ، وَالْبَابُ بِمَعْنَى اللَّامِ، وَالثَّانِي مَعْنَاهُ فَلْيَذْبَحْ بِسُنَّةِ اللَّهِ، وَالثَّلَاثُ بِتَسْمِيَةِ اللَّهِ عَلَى ذَبِيحَتِهِ إِظْهَارًا لِلْإِسْلَامِ وَمُخَالَفَةً لِمَنْ يَذْبَحُ لِغَيْرِهِ وَقَمْعًا لِلشَّيْطَانِ، وَالرَّابِعُ تَبَرُّكًا بِاسْمِهِ وَتَيَمُّنًا بِذِكْرِهِ كَمَا يُقَالُ سِرٌّ عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ، وَسِرٌّ بِاسْمِ اللَّهِ»⁹⁰، إِلَّا أَنَّهُ أَكَّدَ عَلَى أَنَّ (عَلَى) بِمَعْنَى الْبَاءِ «قَوْلُهُ ﷺ (فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ) هُوَ بِمَعْنَى رِوَايَةِ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللَّهِ، أَيْ قَائِلًا بِاسْمِ اللَّهِ، هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ فِي مَعْنَاهُ»⁹¹، وَهَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾⁹² أَيْ مُتَعَيِّنٌ وَوَاجِبٌ قَوْلِ الْحَقِّ عَلَى اللَّهِ فِ (عَلَى) بِمَعْنَى الْبَاءِ، وَ (حَقِيقٌ) فَعِيلٌ بِمَعْنَى

مفعول، أي محقوق بأن لا أقول على الله غير الحق ، أي مجعول قول الحق حقاً علي⁹³.
فدلالة (على) على معنى الباء هو المعنى الأصوب والأرجح في الحديث النبوي فيما
نرى لأن العبد يتقرب إلى مولاه بهذه الأضحية مُستعيناً بذكر اسمه عز وجل، وتبركاً
وتيمناً به.

4- الحرف "أو" : حرف عطف يعطف ما بعده على ما قبله ، وقد عدّه الرماني من
الحروف الهوامل.⁹⁴ ومذهب الجمهور أنّها تُشرك في الإعراب لا في المعنى نحو (قام
زيدٌ أو عمرو) فالفعل واقعٌ من أحدهما. أمّا ابن مالك قال إنّها تُشرك في الإعراب
والمعنى لأنّ ما بعدها مُشاركٌ لما قبلها في المعنى الذي جيئَ بها لأجله ، لأنّ كلّ واحدٍ
منهما مشكوكٌ في قيامه⁹⁵، ودَكَر لها المرادي ثمانية معانٍ⁹⁶، أمّا ابن هشام الأنصاري
فقد أحصى لها اثني عشر معنىً وهي :

أ-التخيير : وهذا هو المعنى الأصلي لها، وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يمتنع فيه
الجمع، نحو (تزوِّج هنداً أو أختها).

ب- الشك : نحو قوله تعالى : ﴿لَيْسْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾.⁹⁷

ج- الإبهام : نحو قوله تعالى : ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.⁹⁸

د- الإباحة : وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يجوز فيه الجمع، نحو (جالس العلماء
أو الزهاد).

هـ- الجمع المطلق : كالواو نحو قول جرير⁹⁹:

جاءَ الخلافةَ أو كانتَ لهُ قدرًا كما أتى رَبَّهُ موسىَ على قَدَرٍ

و- الإضراب : كبَل بشرطين : تقدّم نفي، أو نهي، وإعادة العامل، نحو (ما قام زيدٌ
أو عمرو)

ز- التقسيم : نحو (الكلمة اسمٌ أو فعلٌ أو حرفٌ).

ح- أن تكونَ بمعنى (إلا) في الاستثناء ، وهذه ينتصبُ المضارعُ بعدها بإضمارٍ،

كقولك (لَأَقْتُلَنَّهٗ أَوْ يَسْلَمَ)

ط- أن تكون بمعنى (إلى)، وهي كالتي قبلها في انتصاب المضارع بعدها بأن مضمرة، نحو (لَأُلْزِمَنَّكَ أَوْ تَقْضِيَنِي حَقِّي).

ك- التقريب: نحو (ما أذري أسلم أَوْ وَدَّعَ).

ل- الشرطيَّة: نحو (لأضربنَّهٗ عاش أَوْ مات).

م- التبويض: نحو قوله تعالى ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾¹⁰⁰، وهي المرادُ بها معنى التفصيل السابق، فكل واحدٍ ممَّا قبل (أو) التفصيليَّة وما بعدها بعض لما تقدَّم عليهما من المُجْمَل.¹⁰¹

- نص الحديث :

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رضي الله عنه - قَالَ: «صَعَدَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى أُحُدٍ وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ، فَجَفَّ بِهِمْ، فَضْرَبَهُ بِرِجْلِهِ. وَقَالَ: اثْبُتْ أُحُدُ، فَمَا عَلَيْكَ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدَانِ»¹⁰².

- دلالة (أو) في الحديث :

الأصل في هذا الحرف دلالته على التخيير، وهو حرف عطف إذ يربط ما بعده بما قبله، ففي حديثه ﷺ الموجه إلى جبل "أحد" وظف هذا الحرف في قوله (فإنما عليك نبيٌّ أو صديقٌ أو شهيدان). قال القسطلاني: «أو بمعنى الواو لقوله ﷺ في مناقب الصديق فإنما عليك نبيٌّ وصيديقٌ وشهيدان، فيكون لفظ أو شهيد بالالف هنا بالافراد للجنس، ولأبي ذر وصيديق بالواو أو شهيد بالالف قبل الواو، فقيل أو بمعنى الواو أيضًا.

وقيل تغيير الأسلوب للإشعار بمغايرة الحال لأن النبوة والصديقية حاصلتان بخلاف الشهادة فإنها لم تكن وقعت حينئذ فالأولان حقيقة، والثالث مجاز¹⁰³، وهذا ما ذكره العسقلاني في فتح الباري¹⁰⁴، والكرماني في الكواكب الدراري¹⁰⁵.

أما ابن مالك فهو أيضًا لم يبعُد عن هذا؛ فقد ذَكَر استعمال (أو) بمعنى الواو إلا أَنَّهُ قَيَّدَهُ بأمن اللبس، واستشهد بقول النبي ﷺ وبقول ابن عباس، إذ قال: «وتضمَّنَ الرابع والخامس استعمال (أو) بمعنى الواو، فإنَّ معنى (فما عليك إلا نبيُّ أو صديقٌ أو شهيدٌ): فما عليك إلا نبيُّ أو صديقٌ أو شهيدٌ. وكذا قول ابن عباس رضي الله عنهما: (ما أخطاك ثنتان: سرفٌ أو مخيلةٌ). معناه ما أخطاك ثنتان: سرفٌ ومخيلةٌ. ونظائرهما عند أمن اللبس كثيرة»¹⁰⁶ ف(أو) خرج معناها في هذا الحديث النبوي عن المعنى الأصلي التخيير إلى معنى الجمع الذي دلَّت عليه الواو، وهذا هو التخريج الصحيح والمعنى السليم، والنبي ﷺ كما عُرِفَ عنه فهو أبلغُ العرب وأفصحهم، وقد أوتي جوامع الكلم، فلا أعرف منه بلغة العرب ولسانها ومعانيها منه ﷺ أحدٌ.

الخاتمة

إنَّ مِنْ أَهَمِّ ما يُمكنُ أَنْ نَخْلُصَ إِلَيْهِ فِي هذه الدراسة هو أَنَّ الحديث الشريف كونه خطاباً نبوياً وهو من النصوص العالية، يأتي ثانياً بعد كلام الله عزَّ وجلَّ فصاحةً وبلاغةً وقداسةً، تشكَّلت بنيته التركيبية بانتظام مُحكمٍ وسبكٍ دقيقٍ وجمالٍ عجيبٍ، عملت فيه حروف المعاني دوراً فاعلاً في ترابطٍ مُكوناته، وتوجيهٍ دلالاته، وتحديد مقاصده وأبعاده، فتناوبت استعمالها، وتعددت معانيها؛ فلم تقف على معناها الأصلي، بل تجاوزته إلى معاني مجازية كانت الأنسب تخريجاً والأرجح تأويلاً، هاتيه الحروف التي درسناها من أحرف الجرِّ (في، الباء، على) وحرف العطف (أو) تبرزُ فاعليتها، وتنجلي قيمتها ليس بالنظر إليها مُفردةً مستقلةً بذاتها، وإنما من خلال حضورها الواضح وتموُّعها المناسب ضمن عناصر السلسلة الكلامية الواقعة فيها، وإفادتها معنىً مُحدداً يطابق فيه الكلام مقتضى الحال.

- الحواشي والإحالات:

¹ ينظر: لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1419هـ/1999م، مادة

- (حرف)، 127/3-129.
- ² الكُلِّيَّات معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة، أبو البقاء الكفوي، إعداد ووضع فهرس عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، ط2، 1419هـ/1998، ص395.
- ³ النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف مصر، ط5، دت، 13/1.
- ⁴ هامش المصدر نفسه، عباس حسن، 13/1.
- ⁵ ينظر: الكُلِّيَّات، الكفوي، ص394.
- ⁶ الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، تح فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1413، 1هـ/1992م، ص20.
- ⁷ هامش النحو الوافي، عباس حسن، 66/1.
- ⁸ ينظر: المصدر نفسه، عباس حسن، 66/1.
- ⁹ ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، ص28-29، وينظر: رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي، تح أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق، سوريا، ص28-32.
- ¹⁰ الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، ص25.
- ¹¹ ينظر: المصدر نفسه، المرادي، ص25-27.
- ¹² البقرة: 179.
- ¹³ الأعراف: 38.
- ¹⁴ النور: 14.
- ¹⁵ التوبة: 38.
- ¹⁶ طه: 71.
- ¹⁷ البيت لزيد الخير (الخيل) الطائي، ينظر: شعر زيد الخيل الطائي جمع ودراسة وتحقيق أحمد مختار البزرة، دار المأمون للتراث، سوريا، ط1، 1408هـ/1988م، ص67.
- ¹⁸ إبراهيم: 9.
- ¹⁹ البيت لامرئ القيس في ديوانه، ضبط وتصح مصطفى عبد الشافي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط5، 1425هـ/2004م، ص123.
- ²⁰ هود: 41.
- ²¹ ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، ص250-252، وجامع الدروس العربية، مصطفى الغلايني، تح منصور علي عبد السميع وثناء محمد سالم ومحمد محمود القاضي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 1434هـ/2013م، ص607، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، مكتبة مصر للطباعة، مصر، ص246-247.

- ²² صحيح البخاري، ترقى وترقى محمد فؤاد عبد الباقي وأحمد محمد شاكر، دار ابن حزم، القاهرة، مصر، ط1، 1430هـ/2010م، كتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء، (رقم 2365)، ص280، وفي صحيح مسلم، كتاب السلام، باب تحريم قتل الهرة، (رقم 2242)، ص1068.
- ²³ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط1، 1349هـ/1930م، 240/14.
- ²⁴ عمدة القاري، العيني، تح عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1421هـ/2001م، 249/21.
- ²⁵ الحديث النبوي في النحو العربي، محمود فجال، أضواء السلف الرياض، مع السعودية، ط2، 1997م، ص222.
- ²⁶ ينظر: التوجيه النحوي وأثره في دلالة الحديث النبوي الشريف دراسة في الصحيحين، نشأت علي محمود عبد الرحمان، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط1، 2011م/1432هـ، ص97.
- ²⁷ الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرمانى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1365هـ/1937م، 179/10.
- ²⁸ فتح الباري، ابن حجر، تح هاني الحاج، المكتبة التوفيقية القاهرة، مصر، ط3، 2012م، 458/6.
- ²⁹ صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكفؤوا الناس. (2742)، ص382.
- ³⁰ ينظر: فتح الباري، العسقلاني، 472/5-473، وينظر: الأدب النبوي، محمد عبد العزيز الخولي، اعت عبد المجيد طعمه الحلبي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 1423هـ/2002م، ص320.
- ³¹ عمدة القارئ، العيني، 48/14.
- ³² الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرمانى، 62/12.
- ³³ ينظر: التوجيه النحوي وأثره في دلالة الحديث النبوي الشريف، نشأت على محمود عبد الرحمان، ص97-99.
- ³⁴ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، (رقم 14)، ص11.
- ³⁵ ينظر: في ظلال الحديث النبوي ومعالم البيان النبوي، نور الدين عتر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1434هـ/2013م، ص41-42.
- ³⁶ ينظر: فتح الباري، العسقلاني، 88/1-89، وينظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال، ضبط أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد الرياض، السعودية، 66/1-98. وينظر: في ظلال الحديث النبوي معالم البيان النبوي، نور الدين عتر، ص42-43.
- ³⁷ ينظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرمانى، 100/16.
- ³⁸ الأعراف: 88.

- ³⁹ عمدة القارئ، العيني، 1/241-242.
- ⁴⁰ ينظر: التضمنين بين حروف الجرّ في صحيح البخاري دراسة نحوية دلالية، إيناس شعبان محمد درباس، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية غزة كلية الآداب قسم اللغة العربية، دت، ص 86.
- ⁴¹ إبراهيم: 9.
- ⁴² ينظر: دلالات الحروف وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، رجب محمد سالم رفاعي، دار الكتب مصر، د ط، 2002م، ص 51.
- ⁴³ ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، ص 36-45، والإنقان في علوم القرآن، السيوطي، ص 233-234، وجامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، ص 598-600.
- ⁴⁴ البقرة: 17.
- ⁴⁵ النمل: 30.
- ⁴⁶ البقرة: 54.
- ⁴⁷ النساء: 170.
- ⁴⁸ آل عمران: 123.
- ⁴⁹ البيت ل: قريضا بن أنيف، ديوان الحماسة، باب الحماسة، أبو تمام، شرح وتعليق أحمد حسن بسح، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1418هـ/1998م، ص 11.
- ⁵⁰ الفرقان: 59.
- ⁵¹ آل عمران: 75.
- ⁵² الإنسان: 6.
- ⁵³ يوسف: 100.
- ⁵⁴ ينظر: النحو الوافي، عباس حسن، 2/493-494.
- ⁵⁵ البقرة: 195.
- ⁵⁶ صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب المرور في المسجد، (رقم 452)، ص 63.
- ⁵⁷ ينظر: شرح رياض الصالحين، ابن العثيمين، دار الوطن للنشر الرياضي، السعودية، (د.ط)، 1425هـ، 550-549/2.
- ⁵⁸ ينظر: عمدة القارئ، العيني، 4/318-319، وفتح الباري، العسقلاني، 1/732.
- ⁵⁹ التضمنين بين حروف الجرّ في صحيح البخاري دراسة نحوية دلالية، إيناس شعبان محمد درباس، ص 82.
- ⁶⁰ معاني الحروف، الرماني، تح عرفان بن سليم العشا حسونة، المكتبة العصرية صيدا، لبنان، ط 1، 2005م، ص 7.
- ⁶¹ هود: 48.

- 62 ينظر: دلالات الحروف وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، رجب محمد سالم رفاعي، ص 17.
- 63 صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظَّهر في شدَّة الحرِّ، (رقم 536)، ص 71.
- 64 ينظر: فتح الباري، العسقلاني، 20/2-21.
- 65 ينظر: عمدة القارئ، العيني، 5/29.
- 66 فتح الباري، العسقلاني، 20/2-21.
- 67 ينظر: النحو الوافي، عباس حسن، 2/450.
- 68 الرحمان: 26.
- 69 البقرة: 253.
- 70 القصص: 15.
- 71 المطففين: 1-2.
- 72 الاعراف: 105.
- 73 ينظر: النحو الوافي، عباس حسن، 2/509-511، والجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، 476-479، وجامع الدروس العربية، الغلاييني، ص 605-606.
- 74 صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، (رقم 527)، ص 71.
- 75 الأدب النبوي، محمد عبد العزيز الخولي، ص 93.
- 76 فتح الباري، العسقلاني، 2/13.
- 77 ينظر: المصدر نفسه، العسقلاني، 6/7.
- 78 عمدة القارئ، العيني، 5/20.
- 79 الطلاق: 1.
- 80 الاسراء: 78.
- 81 فتح الباري، العسقلاني، 2/14.
- 82 الكواكب الدراري في شرح صحيح الكرمانى، 4/180، وحاشية على مختصر ابن أبي جمرة للبخاري، الشنواني، مطبعة مصطفى الباى الحلبي وأولاده بمصر، (دط)، (د.ت) ص 184.
- 83 ينظر، عمدة القارئ، العيني، 5/21.
- 84 القصص: 15.
- 85 دلالات الحروف وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، رجب محمد سالم رفاعي، ص 35.
- 86 ينظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984م، 20/88.
- 87 صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (فليذبح على اسم الله)،

- (رقم 5500)، ص 680.
- ⁸⁸ ينظر: فتح الباري، العسقلاني، 679/9، وصحيح مسلم بشرح النووي، 112/13.
- ⁸⁹ عمدة القاري، العيني، 170/21.
- ⁹⁰ صحيح مسلم بشرح النووي، 111/13-112.
- ⁹¹ المصدر نفسه، 111/13.
- ⁹² الأعراف: 105.
- ⁹³ ينظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، 38/9.
- ⁹⁴ معاني الحروف، الرماني، ص 77.
- ⁹⁵ ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، ص 227-228.
- ⁹⁶ ينظر: المصدر نفسه، المرادي، ص 227-231.
- ⁹⁷ الكهف: 19.
- ⁹⁸ سبأ: 24.
- ⁹⁹ ديوان جرير، جرير بن عطية الخطفي، دار بيروت، بيروت لبنان، دط، 1406هـ/1986م، ص 211.
- ¹⁰⁰ البقرة: 135.
- ¹⁰¹ ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تح محمد محي الدين عبد الحميد، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1411هـ/1991م، 74/1-80.
- ¹⁰² صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب، (رقم 3686)، ص 445.
- ¹⁰³ إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، القاهرة، ط 7، 1323هـ، 6/102.
- ¹⁰⁴ ينظر: فتح الباري، ابن حجر، تخريج هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، مصر، ط 3، 2012م، 64/7.
- ¹⁰⁵ ينظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح الكرمانى، 224/14.
- ¹⁰⁶ شواهد التوضيح و التصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ابن مالك، تح طه محسن عبد الرحمان، مكتبة ابن تيمية، العراق، ط 2، 1413هـ، ص 174.

The alternation of the use of prepositions of meaning in the prophetic discourse A study in Prophetic Hadiths of "Sahih Bukhari"

Dr. Abdelhamid Bouteria

hamid752007@yahoo.com

El-oued University



Abstract

This article tends to recognize some of the preposition meanings ,which have a clear presence in all its texts and prophetic Hadiths ,and its alternations use in its structures , and its great role in the cohesion of its elements and components . Based on what use intend to study in a set of prophetic Hadiths from . We analyze these semantic concepts in bedded in these propositions within the textual structures of these Hadiths .

Keywords:

meaning letters; prophetic hadiths; rotation use; the structure.

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتعديليهم

بقلم

د/ عمر بن صالح كنيش (*)

ملخص

يُعنى هذا البحث بدراسة حياة الإمام مظفر بن مدرك، وبيان مكانته وأثره في علم الحديث ونقد الرجال. وتظهر أهميته في كون الرجل مرجعاً في هذا الفن مع عدم وجود دراسة تناولته حسب اعتقادنا. وقد استخدمت المنهج الاستقرائي المقارن لجمع مادة البحث وتحليلها. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها: أن الإمام مظفر بن مدرك من كبار أئمة الحديث ونقاده في القرن الثاني الهجري، لكنه لم يشتهر ولم يكثر كلامه في الرجال، بالإضافة إلى ذلك فهو من رواة الحديث، وقد أكثر الإمام أحمد من الرواية عنه في مسنده. ومما يوصى به: مزيد من البحوث حول حياة أئمة النقد المتقدمين غير المشتهرين وجمع أقوالهم في الجرح والتعديل.

الكلمات المفتاحية: مظفر بن مدرك؛ تجريح الرواة وتعديليهم؛ نقد الحديث.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

(*) دكتوراه في الكتاب والسنة - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة.

omarscholar@gmail.co

تاريخ الإرسال: 2018/06/05 تاريخ القبول: 2018/11/08

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

أما بعد؛

فإن معرفة المتكلمين في الرجال فرع هام من فروع علم الحديث، والكشف عن مسالكهم ومناهجهم - ولو من الجانب التوثيقي - خطوة في إدراك وتحصيل المعرفة الحديثية الضرورية لطالبه.

ولقد كانت المدرسة العراقية رائدة في هذا الاتجاه خلال القرن الثاني الهجري، بحيث أخرجت لنا كوكبة من المحدثين النقاد، فيهم من انتدب لهذا الشأن واشتهر به وتكلم في أكثر الرجال، وفيهم - على جلالته ونبله - من لم يشتهر، وكان كلامه يقع في الرجل بعد الرجل.

ومن الصنف الثاني الإمام الحافظ المجدد مظفر بن مدرك الخراساني، نزيل بغداد وشيخ ابن معين وأحمد بن حنبل في الحديث وصنعته.

أهمية البحث وبواعث اختياره:

- تصريح يحيى بن معين أنه كان يأخذ هذا الشأن - صنعة الحديث - عن هذا الإمام، وهي عبارة هامة تقفنا على مكانته النقدية مما يستوجب البحث في حياته وجمع أقواله وإبرازها.

- عدم وجود دراسة - بحسب علمي - اهتمت بدراسة حياة هذا الإمام أو جمعت أقواله.

مشكلة البحث: تتمثل مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

- من هو الإمام أبو كامل مظفر بن مدرك، وما هي آراؤه في الرجال والحديث، وما قيمتها مقارنة بآراء غيره؟

- ما مدى إسهام هذا الإمام في نقد الحديث، وما أثره على من جاء بعده من الأئمة؟

- وهل روى الأئمة عنه في كتب السنة؟

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

أهداف البحث: يهدف البحث إلى:

- إضاءة الجوانب الشخصية والعلمية للإمام مظفر بن مدرك، وبيان مكانته العلمية ومعرفة آرائه في الجرح والتعديل.
- الإشارة إلى مرويات هذا الإمام في بعض المصنفات الحديثية وكتب السنة والدلالة على مضامها.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتفتيش في الفهارس العلمية المختلفة، ومواقع المكتبات والفهارس على شبكة الإنترنت، لم أعثر على دراسات سابقة طرقت هذا الموضوع.

منهج البحث: اعتمدت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي والمقارن.

- فبالنسبة للاستقراء:** استعنت عموماً ببعض البرمجيات الإلكترونية، لاستخراج مادة البحث المتفرقة في كتب الجرح والتعديل وبعض الكتب التاريخية ومصنفات السنة.
- أما المقارنة والتحليل:** فاستعملتها للنظر في الرواة المتكلم فيهم، وملابس رواياتهم والحكم عليهم، وترجيح أحد الأقوال فيهم.

إجراءات البحث:

- ترجمة الإمام مظفر بن مدرك ترجمة تستوفي حياته الشخصية والعلمية.
- حصر الرواة الذين عدلهم أو جرحهم الإمام مظفر بن مدرك.
- ذكر ترجمة موجزة للراوي، تتضمن اسمه ونسبه وكنيته وسنة وفاته ومن خرج له.

- أسوق كلام الإمام مظفر بن مدرك من مصادره التي ذكرته، على اختلاف الصيغ الواردة عنه.

- أذكر أقوال أئمة التقد بعد ذلك، مع تقديم أقوال يحي بن معين (لتصريحه بأنه كان يأخذ عنها)، ثم أقوال أحمد ثم غيرهما من الأئمة، لأجل المقارنة واستخلاص

النتائج المناسبة.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى أربعة مباحث، مع مقدمة وخاتمة كالآتي:

- المقدمة: - وهي هذه -
- المبحث الأول: ترجمة الإمام مظفر بن مدرك.
- المبحث الثاني: الرواة الذين عدّهم مظفر بن مدرك
- المبحث الثالث: الرواة الذين جرّحهم مظفر بن مدرك
- المبحث الرابع: مرويات الإمام مظفر بن مدرك في كتب السنة - مسند أحمد نموذجاً -

- الخاتمة: واستخلصت فيها نتائج ما تقدم من مباحث

- فهرست المصادر والمراجع

هذا وأسأل الله عز وجل أن يعينني على ما قصدته من وراء هذا البحث، وأن يجعله صواباً خالصاً لوجهه.

المبحث الأول: ترجمة الإمام مظفر بن مدرك

اسمه ونسبه وكنيته:

هو مظفر - بتشديد الفاء المفتوحة - بن مدرك، أبو كامل، الخراساني، ثم البغدادي. قال ابن سعد: "أبو كامل مظفر بن مدرك، وكان من أبناء أهل خراسان"⁽¹⁾، وقال الخطيب: "خراساني الأصل"⁽²⁾.

وخراسان: بلاد واسعة أول حدودها مما يلي العراق، وآخرها مما يلي الهند⁽³⁾...، وخراسان المعاصرة تقع في خمس دول، وهي: تركمانستان، وأفغانستان، وإيران، وأوزبكستان، وطاجيكستان⁽⁴⁾.

والبغدادي؛ نسبة إلى بغداد التي سكن بها، قال ابن معين: "وكان أبو كامل بغدادياً"

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

من الأبناء" (5). قال الدوري: "وَهُوَ مِنَ الْأَبْنَاءِ، يَعْنِي يَحْيَى بْن مَعِينٍ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ" (6). ولا يعرف تاريخ نزوله بها، ولكن الظاهر أنه نزلها واستوطنها - وهي عاصمة الدولة العباسية آنذاك - وهو شاب لم يتجاوز عقده الثاني، والدليل على ذلك قوله عن الليث بن سعد: "ما قدم علينا ههنا من ناحية الشام رجل أصحَّ حديثاً من ليث بن سعد" (7)، والليث بن سعد أُرُخَّ قدومه بغداد في شوال سنة إحدى وستين (161هـ)، قال أبو صالح: "خرجنا مع الليث بن سعد إلى بغداد سنة إحدى وستين ومائة، خرجنا في شوال، وشهدنا الأضحى ببغداد" (8).

والمفروض إذا كانت ولادته قبل الأربعين ومائة أو نحو ذلك - كما سيأتي في قول الذهبي - وشهد مقدم الليث، أن يكون نزل بغداد قبل ذلك أي وهو صغير والله أعلم. يتأيد ذلك بما جاء في بعض الروايات التي تشير إلى سماعه من إسرائيل بن يونس (9) - وإسرائيل كوفي وقد توفي سنة ستين ومائة أو بعدها بقليل -، وكذلك روايته عن شعبة المتوفى سنة ستين ومائة (10).

ولادته: قال الإمام الذهبي: "ولد قبل الأربعين ومائة، أو نحو ذلك" (11).

وفاته:

أ- اتفقت المصادر التاريخية على وفاته سنة مائتين وسبعة (12)، روى الخطيب بسنده عن إبراهيم الحربي، قيل له: رأيت أبا كامل؟ قال: لا، لم أره، مات في سنة مات روح بن عبادة، سنة سبع ومائتين (13).

وقال الذهبي: "وقال إبراهيم الحربي: مات سنة سبع ومائتين" (14).

ولكن إذا رجعنا إلى تاريخ وفاة روح بن عبادة، نجدهم قد اختلفوا فيها؛ فذكرت وفاته سنة خمس ومائتين، وذكرت سنة سبع ومائتين (15)، والذهبي نفسه الذي ذكر وفاة مظفر بن مدرك سنة سبع ومائتين ونقل قول إبراهيم الحربي في ذلك، يحكم بالوهم على من زعم أن وفاة روح بن عبادة كانت سنة سبع!! قال الذهبي: "قال"

خَلِيفَةُ وَمُطَيَّنٌ: مَاتَ سَنَةَ خَمْسٍ وَمِائَتَيْنِ، زَادَ غَيْرُهُمَا، فَقَالَ: فِي جُمَادَى الْأُولَى، وَوَهُمَ الْكُذَيْبِيُّ، فَقَالَ: مَاتَ سَنَةَ سَبْعٍ⁽¹⁶⁾، ثم جزم بوفاة روح كما في الكاشف⁽¹⁷⁾ والعبر⁽¹⁸⁾ وتذكرة الحفاظ⁽¹⁹⁾ وميزان الاعتدال⁽²⁰⁾ سنة خمس ومائتين !! فإذا كان قول إبراهيم الحربي صحيحا ونقله الذهبي مختصرا من قول الخطيب البغدادي، فيلزم أن تكون وفاة روح بن عبادة - وفق ترجيحه - سنة سبع لا خمس، أو يشير إلى أن قول إبراهيم الحربي في وفاتها المتزامنة فيه نظر.

ثم إذا سلمنا بوفاة مظفر بن مدرك سنة سبع ومائتين، فكيف يقول الذهبي إنه توفي كهلا - كما سيأتي - ، وهو القائل قبل ذلك: إن ولادته كانت قبل سنة أربعين أو نحو ذلك!! هل يقال لمن جاوز سنه الخامسة والستين حين الوفاة قد توفي كهلا!!؟
أما الحفاظ ابن حجر - رحمه الله - فذكر عن الكندي - وهو ابن امرأة روح - وفاة روح سنة سبع ومائتين وأشار إلى رجحانه، وذكر سنة خمس ومائتين - وهو ما جزم به البخاري وابن المثنى وابن حبان - وقال: هو أصح⁽²¹⁾، وكان قد أرخ وفاة مظفر بن مدرك سنة سبع ومائتين⁽²²⁾.

وأحسن في تقريب التهذيب حيث ذكر الاحتمالين فقال: "مات (روح بن عبادة) سنة خمس أو سبع ومائتين"⁽²³⁾.

ب- وذكر البخاري عن مُحَمَّد بن المُبَارَك أَبُو جَعْفَر قَالَ: مَاتَ أَبُو كَامِلٍ مَظْفَر بن مدرك، بغدادي سنة خمس وتِسْعِينَ، من الأَبْنَاء⁽²⁴⁾.

ولا يبعد أن يكون هذا القول صحيحًا؛ فمحمد بن عبد الله بن المبارك، أبو جعفر من الحفاظ المتقنين، وقد روى عن أبي كامل وسمع منه، بخلاف إبراهيم الحربي فإنه لم يدركه، أو أدركه ولم يره.

قال الذهبي: "قلت: هو من أقران علي بن الجعد، ولكنه مات قبله بدهر"⁽²⁵⁾، فلهذا لم يشتهر، وقال أيضًا: "توفي كهلا فلم يشتهر اسمه"⁽²⁶⁾.

شيوخه وتلاميذه:

شيوخه: شيوخ الإمام مظفر بن مدرك من كبار أهل العلم بالحديث، ومنهم: زهير بن معاوية، وكان من أثبت الناس فيه⁽²⁷⁾، والحَمَّادان؛ حمَّاد بن زيد وحمَّاد بن سَلَمَة، وقد أكثر عنهما⁽²⁸⁾، وشُعْبَة بن الحَجَّاج⁽²⁹⁾، ونقل عنه قوله: "ذَكَرُوا لِشُعْبَةَ حَدِيثًا، لَمْ يَسْمَعُهُ، فَجَعَلَ يَقُولُ: وَاحْزَنَاهُ"⁽³⁰⁾، وإبراهيم بن سعد، وقَدَّمه أحمد فيه⁽³¹⁾، وشريك النَّخعي، والليث بن سعد، ومالك بن أنس⁽³²⁾، وغيرهم كثير.

والمصادر التاريخية شحيحة في ذكر شيوخ الإمام ابن مدرك في خراسان قبل نزوله بغداد وسكنه بها، ولكن المعروف أن تلك البلاد قد أخرجت لنا في تلك الفترة علماء كبار على غرار عيسى بن ماهان (ت 160هـ)، وإبراهيم بن طهمان ومحمد بن ميمون (ت 168هـ)، وعبد الله بن المبارك (ت 181هـ)، وعبد العزيز الدراوردي (ت 187هـ)، وحفص بن عبد الرحمن (ت 199هـ)، والنظر بن شميل (ت 204هـ).

- وما يلاحظ على شيوخ الإمام مظفر بن مدرك، أنهم من الثقات الكبار والأئمة الأعلام، ولا نكاد - بالاستقراء في مسند أحمد خاصة - أن نجد فيهم ضعيفاً، اللهم إلا عبد الله بن عمر العُمري - وهو ضعيف ضعفاً محتملاً - وله عنه في مسند أحمد رواية واحدة⁽³³⁾، والمسعودي (عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة)، وهو صدوق لكنه اختلط بأخرة، ومن سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط والله أعلم، وله عنه رواية واحدة في مسند أحمد⁽³⁴⁾، وقيس بن الرِّبيع - وقد ضعفه جمهور النقاد - وله عنه رواية واحدة - حسب استقصائي - في مستدرک الحاكم⁽³⁵⁾، وبهذا يصدق فيه أنه كان لا يحمل عن كل أحد، وكان لا يحدث إلا عن الثقات⁽³⁶⁾.

- كما يلاحظ اختلاف مواطن شيوخه؛ فمنهم كوفيون، وبصريون، وبغدادية، وفيهم بعض من نزل بغداد من غير أهلها.

تلاميذه: ومنهم أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وقد أخذنا عنه صنعة الحديث

ومعرفة الرجال، كما أخذنا عنه الحديث⁽³⁷⁾، قال ابن معين: كنت أخذ منه ذلك الشأن⁽³⁸⁾، وقال إبراهيم الحري: "وكان يسمع منه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وكان أول ما جاء إليه لم يحدثهم سنة شيئاً، فعدوا الأيام فلما تمت سنة جاءوا فحدثهم"⁽³⁹⁾.

ومنهم أيضاً: عباس بن عبد العظيم، أبو الفضل، قال ابن عدي: "سمعت عبدان يقول: كان لعباس بن عبد العظيم عليّ أبي كامل مجلس في حديث فضيل بن سليمان لا ينظر له في غيرها"⁽⁴⁰⁾.

ومنهم: أبو خيثمة زهير بن حرب، وأبو معمر القطيعي، ومجاهد بن موسى، ومحمد بن سعدان، ومحمد بن عبد الله بن المبارك المخرمي .

صفاته: أشارت المصادر التاريخية والحديثية التي ترجمت للإمام مظفر بن مدرك، إلى مجموعة من الصفات الخلقية التي كان يتميز بها ومنها:

- وقارُه وصلاحه: فذكر يحيى بن معين أنه كان رجلاً صالحاً، قل من يشبهه⁽⁴¹⁾، وقال أحمد: كان له وقار وهيئة⁽⁴²⁾، لا يتكلم إلا أن يسأل فيجيب ويسكت⁽⁴³⁾، وقال النسائي: الثقة المأمون، الرجل الصالح⁽⁴⁴⁾.

- وكان معظماً، ومقدماً في القوم، قدموه ليسأل شريكا⁽⁴⁵⁾، وكان ابن مهدي ينظر رآيه في بعض الرواة⁽⁴⁶⁾.

- له عقلٌ سديد⁽⁴⁷⁾.

مكانته في الحديث والجرح والتعديل:

- **توثيق العلماء له:** اتفق النقاد على جلالته وتوثيقه، لم يشذّ منهم أحد، قال ابن سعد: "وكان ثقة"⁽⁴⁸⁾، وأثنى عليه أحمد ووصفه بالإنقان⁽⁴⁹⁾، وعن ابن معين: "ثقة، صاحب حديث"⁽⁵⁰⁾، وقال النسائي: "ثقة مأمون"⁽⁵¹⁾، وقال أبو داود: "ثقة ثقة"⁽⁵²⁾، وذكره ابن حبان في الثقات⁽⁵³⁾، وقال أبو حاتم: "صدوق"⁽⁵⁴⁾، وقال ابن عبد البر:

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتعديلهم د. عمر بن صالح كنيش

- "هو عندهم صدوق ثقة" (55)، وقال الذهبي: "الإمام، الثَّابُّ، الحَافِظُ، المَجُودُ" (56).
- كان بمنزلة وكيع عند الكوفيين، وابن مهدي عند البصريين (57).
 - كان أحمد يقدم مظفرا في حديث إبراهيم بن سعد على ابنه يعقوب بن إبراهيم - وهو من كبار المحدثين ومدار حديث أبيه (58) - قال أبو داود: "سمعت أحمد ذكر حديثا عن أبي كامل، يعني: مظفر بن مدرك عن إبراهيم بن سعد، قيل له: يعقوب لا يقول كذا، فقال: ليس منهم مثله، قلت: لأبي عبد الله: أبو كامل؟ قال: نعم" (59).
 - لا يحمل العلم عن كل أحد.
 - متقن (60)، وله بصر بالحديث والرجال (61).
 - لم يكن يكتب إلا عن ثقة.
 - لم يكن يدلّس، قال الحاكم: "فأما مدينة السلام بغداد، فقد خرج منها جماعة من أئمة الحديث مثل... وأبي كامل مظفر بن مدرك، وأبي محمد يونس بن محمد المؤدب، وهم في الطبقة الأولى من أهل بغداد لا يذكر عنهم، وعن أقرانهم من الطبقة الأولى التَّدليس" (62).

- وذكره الذهبي في الطبقة الثالثة فيمن يعتمد قوله في الجرح والتعديل (63).
- كان ممن يرى جواز الرواية بالمعنى - فيما يظهر - فقد قال أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ، بِمَعْنَاهُ قَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ لِي، أَوْ قَالَ: لَيْسَ لِنَبِيِّ، أَنْ يَدْخُلَ بَيْتًا مُزَوَّغًا» (64).

المبحث الثاني: الرواة الذين وثقهم مظفر بن مدرك

بالاستقراء في كتب الرجال والتراجم والعلل، لم نجد من الرواة الذين وثقهم الإمام مظفر بن مدرك سوى منصور بن المعتمر، والليث بن سعد، وفيما يلي تفصيل ذلك:

1. منصور بن المعتمر ابن عبد الله، السُّلمي، أبو عتاب الكوفي (ت 132هـ) - ع -

قول مظفر بن مدرك:

- "أثبت النَّاسَ في إبراهيم، منصور" (65).

قلتُ: سبق ذكر عبد الله بن المبارك من علماء خراسان، ولكننا لا نعلم إذا ما كان بالفعل من شيوخ مظفر بن مدرك، ولكن فيما يتعلق بمنصور عن إبراهيم، نجد أول من أشار إلى ذلك هو عبد الله، فقد ذكر الخطيب عنه قوله: "إِذَا جَاءَكَ سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، فَكَأَنَّكَ تَسْمَعُهُ يَعْنِي مِنَ النَّبِيِّ ﷺ" (66)، وقال أيضا: "مَا أَجْمَعَ النَّاسُ عَلَى شَيْءٍ إِجْمَاعَهُمْ عَلَى هَذَا الْإِسْنَادِ سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ" (67)، فهل يمكن أن نقول إن مظفرا قد أخذ ذلك عنه؟

أقوال أئمة النقد:

اتفق الأئمة النقاد على توثيق منصور بن المعتمر، قال البخاري: "كان من أثبت الناس" (68)، وقال إبراهيم بن موسى: "أثبت أهل الكوفة منصور ثم مسعر" (69)، وقال ابن مهدي: "لم يكن بالكوفة أحفظ من منصور" (70)، وقال سفيان الثوري: "ما خلفنا بعدي بالكوفة آمن على الحديث من منصور بن المعتمر" (71)، وقال ابن معين: "منصور من أثبت الناس" (72)، وقال الدارقطني: "أحد الأثبات" (73) وقال العجلي: "ثقة ثبت في الحديث، كان أثبت أهل الكوفة وكان حديثه الفدح لا يختلف فيه أحد" (74).
ووثقه أبو حاتم (75)، وذكره ابن حبان في الثقات (76).

وقال يحيى القطان: "ما أحد أثبت عن مجاهد وإبراهيم من منصور" (77)، وقال عبد الله بن أحمد: "سألتُ أبي: من أثبت الناس في إبراهيم: قال: الحكم بن عتيبة، ثم منصور" (78)، وسئل ابن معين: "الأعمش عن إبراهيم أحب إليك أو منصور؟ قال: منصور"، وقال: "إذا اجتمع منصور والأعمش قدم منصور" (79)، وقال ابن محرز: "سمعتُ يحيى، وقيل له: من كان أثبت أصحاب إبراهيم وأحبهم إليك؟ قال: منصور" (80)، وقال ابن أبي خيثمة: "سئل يحيى بن معين - وأبي حاضر - عن منصور والأعمش؟ فقدّم منصورا" (81)، وقال أبو حاتم: "الأعمش حافظ يخلط ويدلس،

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

ومنصور أتعن لا يخلط ولا يدلّس" (82) وقال ابن أبي خيثمة: "رأيت في كتاب علي بن المدني، سئل أيُّ أصحاب إبراهيم أعجب إليك؟ قال: إذا حدثك عن منصور ثقة فقد ملأت يدك لا تريد غيره" (83).

ولعل من أسباب تقديم منصور على الأعمش بصفة عامة أمران:

الأمر الأول: قدم سماعه، وقدم السماع من المرجّحات عند العلماء، قال يحيى بن سعيد القطان: "منصور أقدم سماعاً من الأعمش، سمع من ربعي بن حراش، يعني منصوراً" (84).

وقال أبو داود: "طَلَبَ مَنْصُورُ الْحَدِيثَ قَبْلَ وَقْعَةِ الْجَمَاهِمِ، وَالْأَعْمَشُ طَلَبَ بَعْدَ الْجَمَاهِمِ" (85).

قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله -: " مِنْ جُمْلَةِ الْمُرْجَّحَاتِ عِنْدَهُمْ (عند المحدثين) قَدَمَ السَّمَاعِ، لِأَنَّهُ مَطْنَةٌ قُوَّةٌ حَفِظَ الشَّيْخُ" (86).

الأمر الثاني: قلة أحاديثه مقارنة بالأعمش، قال أحمد: " وَكَذَا مَنْصُورٌ أَصَحُّ حَدِيثًا مِنَ الْأَعْمَشِ لِقَلَّةِ حَدِيثِهِ" (87).

النتيجة: منصور بن المعتمر ثقة، أثبت الناس في إبراهيم، وقد اتفق قول ابن مدرك مع عامة النقاد فيه.

2. الليثُ ابن سَعْدِ ابن عبد الرحمن، الفَهْمِيُّ، أبو الحارثِ المِصْرِيُّ (ت175هـ) -ع-

قول مظفر بن مدرك:

• "ما قدم علينا ههنا - من ناحية الشام - رجلٌ أصحَّ حديثاً من ليث بن سعد" (88).

أقوال أئمة النقد:

أولاً: من وافق مظفر بن مدرك في اللفظ: قال أحمد بن حنبل: "أصح الناس حديثاً عن سعيد بن أبي سعيد المقبري ليث بن سعد، يفصل ما روى عن أبي هريرة، وما روى عن أبيه، عن أبي هريرة، هو ثبت في حديثه جدا" (89)، وقال أيضاً: "ما أصح"

حديثه" (90)، وقال أيضا: "كثير العلم، صحيح الحديث" (91)، وقال ابن سعد: "وكان ثقة كثير الحديث صحيحه" (92).

ثانيا: توثيق الأئمة له: اتفق أئمة النقد على توثيق الليث بن سعد، فوثقه ابن المديني (93) وابن معين (94) وأحمد (95) والنسائي (96)، ويعقوب بن شيبه (97) والعجلي (98)، وقال أحمد: "ما في هؤلاء المصريين أثبت من الليث بن سعد، لا عمرو بن الحارث ولا أحد" (99). قال الدارقطني: "والليث بن سعد، فيما ذكر يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، أصح الناس رواية عن المقبري، ومن ابن عجلان عنه، يقال إنه أخذها عنه قديما" (100). وقال ابن خراش: "صدوق صحيح الحديث" (101)، وقال الفلاس وابن بكير (102) وأبو زرعة (103): "صدوق".

قلت: وقد ساق أحمد بن حنبل في مسنده سبع روايات لمظفر بن مدرك عن الليث ابن سعد (104).

النتيجة: الليث بن سعد ثبت ثقة، صحيح الحديث، اتفق النقاد على ذلك، ولم يخالف مظفر بن مدرك أقوالهم.

المبحث الثالث: الرواة الذين جرحهم مظفر بن مدرك

كما في حال التوثيق، لم نجد كثير رواة جرحهم هذا الإمام، بل عامة من وقفنا عليهم أربعة وهم:

1. أيوب بن عتبة اليمامي، أبو يحيى القاضي (ت160هـ) - ق -

قول مظفر بن مدرك:

• قال الدوري: "سمعت يحيى يقول قال أبو كامل: محمد بن طلحة، وفليح بن سليمان، وأيوب بن عتبة ليسوا هم بشيء قال يحيى: قد أدركهم أبو كامل" (105). وقال يحيى بن معين: "كان يقال ثلاثة كان يتقي حديثهم محمد بن طلحة بن مصرف، وأيوب بن عتبة، وفليح بن سليمان. قلت له ممن سمعت هذا؟ قال: من أبي كامل

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

مظفر بن مدرك" (106).

قال الدَّوري: "سَمِعْتُ يَحْيَى يَقُولُ أَبُو كَامِلٍ صَاحِبِنَا كَانَ قَدْ لَقِيَ مُحَمَّدَ بْنَ طَلْحَةَ وَفَلِيحًا وَأَيُّوبَ بْنَ عَتْبَةَ وَكَانَ لَا يَرْضَاهُم" (107).

وقال ابن أبي خيثمة: "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، قَالَ: سَمِعْتُ وَاللَّهِ أَبَا كَامِلٍ مُظْفَرَ يَقُولُ: أَيُّوبُ بْنُ عَتْبَةَ كَانَ يُضَعَّفُ حَدِيثَهُ. قَالَ يَحْيَى: وَأَيُّوبُ بْنُ عَتْبَةَ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ؛ قَالَ أَبُو كَامِلٍ أَوْ لَمْ يَقُلْ" (108).

أقوال أئمة النقد:

أولاً: ما نقل عن ابن معين:

- أ- اتفق الرواة عن ابن معين على نقل تضعيفه لأيوب بن عتبة.
- فعن الدَّارمي (109) وابن طهمان (110) وابن محرز (111) وابن أبي خيثمة (112)، ومعاوية بن صالح (113)، وابن أبي مريم (114): ضعيف (الحديث).
- وعن الدَّوري: ليس بالقوي (115)، وقال ابن الجُنَيْد: ضعيف، ليس بذلك القوي (116).
- وعن أبي حاتم (117) ومعاوية بن صالح مرة (118) والدَّوري (119) في رواية، وابن أبي خيثمة أيضاً (120): ليس (حديثه) بشيء (لا يساوي فلساً).
- ب- وتفرد المفضل الغلابي عنه وقال: لا بأس به (121).
- وضعه ابن المديني (122)، والجوزجاني (123)، وأبو زرعة (124)، ومسلم (125)، والعقيلي (126)، وقال البخاري: "عندهم لين" (127)، وقال النسائي: "مضطرب الحديث" (128).
- وقال الدَّارقطني: يُترك، ومرة: يُعتبر به، شيخ (129)، وقال أيضاً: "ضعيف" (130).
- وهناك من قوى أمره قليلاً:
- قال أحمد: "ثقة إلا أنه لا يقيم حديث يحيى بن أبي كثير" (131)، وقال أبو زرعة: "قال

لي سليمان بن داود بن شعبة اليمامي: وقع أيوب بن عتبة إلى البصرة وليس معه كتب، فحدث من حفظه وكان لا يحفظ فأما حديث اليمامة ما حدث به ثمة فهو مستقيم" (132).

وقال أبو حاتم: "أيوب بن عتبة فيه لين، قدم بغداد ولم يكن معه كتبه فكان يحدث من حفظه على التوهم فيغلط وأما كتبه في الأصل فهي صحيحة - عن يحيى بن أبي كثير" (133).

وقال الفلاس: "ضعيف وكان سيء الحفظ، وهو من أهل الصدق" (134).

وقال ابن عدي: "أحاديثه في بعضها الإنكار، وهو مع ضعفه يكتب حديثه" (135).

قال الذهبي: "ضعفه لكثرة مناكيره" (136).

وقال ابن حجر: "ضعيف" (137).

النتيجة: أيوب بن عتبة ضعيف، ضعفه عامة النقاد، وقد وافق مظفر بن مدرك النقاد في ذلك، أو وافقوه على ذلك.

2. فليح بن سليمان ابن أبي المغيرة الخزاعي أو الأسلمي، أبو يحيى المدني (ت168هـ) - ع -

قول مظفر بن مدرك:

• قال ابن أبي خيثمة: "سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ يَقُولُ: وَاللَّهِ أَبَا كَامِلٍ مَظْفَرًا يَقُولُ: فُلَيْحٌ كُنَّا نَتَّهَمُهُ؛ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَصْحَابَ الزُّهْرِيِّ" (138).

وَقَالَ أَبُو عُبَيْدٍ الْأَجْرِيُّ: "سَأَلْتُ أَبَا دَاوُدَ: أْبَلْغَكَ عَنْ يَحْيَى ابْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْشَعِرُ مِنْ أَحَادِيثِ فُلَيْحٍ؟ قَالَ: بَلْغَنِي عَنْ يَحْيَى ابْنِ مَعِينٍ، قَالَ: كَانَ أَبُو كَامِلٍ مَظْفَرٌ بِنِ مَدْرِكٍ يَتَكَلَّمُ فِي فُلَيْحٍ، قَالَ أَبُو كَامِلٍ: كَانُوا يَرُونَ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ رِجَالَ الزُّهْرِيِّ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَهَذَا خَطَأٌ عَسَى يَتَنَاوَلُ رِجَالَ مَالِكٍ" (139).

قال أبو الوليد الباجي: "قَالَ أَبُو بَكْرٍ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ، سَمِعْتُ أَبَا كَامِلٍ مَظْفَرًا

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

يَقُول: كُنَّا نَتَهَمُهُ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ" (140).

أقوال أئمة النقد:

ما نقل عن ابن معين: اتفقت الأقوال عن يحيى بن معين في شأن فليح بن سليمان، أنه ضعيف لا يحتج بحديثه.

- ففي رواية ابن الجنيد⁽¹⁴¹⁾ والدارمي⁽¹⁴²⁾ وابن محرز⁽¹⁴³⁾ وابن البرقي⁽¹⁴⁴⁾ وابن أبي خيثمة⁽¹⁴⁵⁾: هو ضعيف (الحديث).

- وعن الدوري عنه: لا يحتج بحديثه⁽¹⁴⁶⁾، ولم يقو أمره⁽¹⁴⁷⁾.

- وفي رواية معاوية بن صالح: ليس بثقة⁽¹⁴⁸⁾.

- وعن ابن أبي خيثمة: هو صالح، وليس حديثه بشيء⁽¹⁴⁹⁾، (أو ليس حديثه بذاك الجائز)⁽¹⁵⁰⁾.

- ونقل ابن شاهين عن ابن معين توثيقه!!⁽¹⁵¹⁾.

من وثقه أو توسط في أمره: قال الدارقطني: ثقة⁽¹⁵²⁾، وقال أيضا: ضعيف!!⁽¹⁵³⁾، وقال أيضا: "مختلفون فيه وليس به بأس"⁽¹⁵⁴⁾، وذكره ابن حبان في الثقات⁽¹⁵⁵⁾، وزاد في المشاهير: "من متقني أهل المدينة وحفاظهم"⁽¹⁵⁶⁾، وقال ابن عدي: "ولفليح أحاديث صالحة يرويها يروي عن نافع، عن ابن عمّر نسخة ويروي عن هلال بن علي عن عبد الرحمن بن أبي عمرة، عن أبي هريرة أحاديث ويروي عن سائر الشيوخ من أهل المدينة مثل أبي النضر وغيره أحاديث مستقيمة وغرائب وقد اعتمده البخاري في صحيحه وروى عنه الكثير وقد روى عنه زيد بن أبي أنيسة، وهو عندي لا بأس به"⁽¹⁵⁷⁾، وقال الحاكم: "اتفاق الشيخين عليه يقوي أمره"⁽¹⁵⁸⁾.

وقال ابن شاهين: "وهو إلى الثقة أقرب وحديثه جيد قليل المنكر والقول فيه قول يحيى عن نفسه هو ثقة والله أعلم"⁽¹⁵⁹⁾.

ويرى الذهبي أنه ليس بالمتين، وحديثه في رتبة الحسن، وغيره أقوى منه⁽¹⁶⁰⁾.

وإلى نحو ذلك ذهب ابن حجر فقال: "صدوق كثير الحديث" (161)، "احتج به البخاري وأصحاب السنن، وروى له مسلم حديثاً واحداً وهو حديث الإفك" (162).
من ضعفه: ضعفه ابن المديني (163)، وقال أبو حاتم (164)، والنسائي (165): "ليس بالقوي"، وقال أبو زرعة: "واهي الحديث، وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالمتين عندهم" (166)، وقال أبو داود: "ليس بشيء" (167).
 وقال بشار عواد معروف وشعيب الأرناؤوط: "ضعيف يعتبر به في المتابعات والشواهد" (168).

النتيجة: فليح بن سليمان ضعيف، وقد وافق أكثر النقاد مظفراً على قوله.

3. محمد بن طلحة بن مُصرّف، أبو عبد الله اليامي (ت 167 هـ) - خ م د ت عس ق -

قول مظفر بن مدرك:

• قال الدّوري: "سمعت يحيى يقول أبو كامل صاحبنا كان قد لقي محمد بن طلحة وفليحا وأيوب بن عتبة، وكان لا يرضاهم. قال يحيى، قال أبو كامل: قال محمد بن طلحة: أذكر أبي شبيها بالحلم، وكان أبو كامل يضعف محمد بن طلحة" (169).
 قال يحيى بن معين: "كان يُقال ثلاثة كان يتقى حديثهم محمد بن طلحة بن مصرف وأيوب بن عتبة وفليح بن سليمان قلت له ممن سمعت هذا؟ قال: من أبي كامل مظفر ابن مدرك" (170).

وقال الدوري: "سمعت يحيى يقول قال أبو كامل: محمد بن طلحة، وفليح بن سليمان، وأيوب بن عتبة ليسوا هم بشيء قال يحيى: قد أدركهم أبو كامل" (171).
 وقال ابن أبي خيثمة: "أخبرنا يحيى بن معين، قال: سمعت والله أبا كامل مظفر يقول: أمّا محمد بن طلحة فقال: أهاب حديث أبي والله ما أذكره إلا كالحلّم" (172).

أقوال أئمة النقد:

وردت عن يحيى بن معين فيه روايات مختلفة:

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

- رواية التوثيق: قال ابن أبي مريم: سمعت يحيى بن معين يقول: "محمد بن طلحة الأيامي، ثقة، يُقال: سمع من أبيه وهو صغير" (173).
- رواية ابن الجنيد (174) ومحمد بن عثمان بن أبي شيبة (175) وابن أبي خيثمة (176) وأحمد بن أبي يحيى (177) وعبد الله بن شعيب (178): صالح، أو صالح الحديث.
- رواية الدارمي عنه: ليس به بأس (179).
- رواية ابن محرز (180) وعبد الله بن أحمد بن حنبل (181) وإسحاق بن منصور (182) والدورقي (183): ضعيف الحديث.
- رواية الدوري: ليس بشيء (184).
- وقال أحمد بن حنبل: (صالح الحديث) (185) ثقة أو (لا بأس به) (186) إِلَّا أَنَّهُ كَانَ لَا يَكَادُ يَقُولُ فِي شَيْءٍ مِنْ حَدِيثِهِ حَدِيثًا (187) - يعني: إنما يعنعن - (188).
- وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: "صدوق" (189)، وقال الدارقطني: "عندي لا بأس به" (190)، وقال العجلي: "ثقة إلا أنه سمع من أبيه وهو صغير" (191)، وَقَالَ النَّسَائِيُّ: "ليس بالقوي" (192)، وذكره ابنُ جَبَّانٍ فِي الثَّقَاتِ وَقَالَ: "كان يخطئ" (193)، وقال ابن سعد: "له أحاديث منكرة" (194)، وقال عفان: "كان محمد بن طلحة يروي عن أبيه، وأبوه قديم الموت، وكان الناس كأنهم يكذبونه، ولكن من يجترئ أن يقول له أنت تكذب؟ كان من فضله وكان" (195)، وقال أبو داود: "يخطئ" (196).
- أما الذهبي فوثقه (197)، وزاد: "ويجيء حديثه من أداني مراتب الصحيح، ومن أجود الحسن" (198)، وقال أيضا: "صدوق مشهور، محتج به في الصحيحين" (199).
- وقال ابن حجر: "صدوق له أوهام، وأنكروا سماعه من أبيه لصغره" (200).
- وقال بشار عواد معروف وشُعيب الأرنؤوط: "ضعيف يعتبر به في المتابعات والشواهد" (201).
- النتيجة: هو ضعيف ضعفاً محتملاً، يمكن أن يحسن حديثه.

4. نجیح ابن عبد الرحمن السُّنْدِيّ، المدنيّ أبو معشر مولى بني هاشم مشهور بكنيته (ت170هـ) - الأربعة -

قول مُظفر بن مدرك:

• "كَانَ أَبُو مَعْشَرَ نَجِيحٌ رَجُلٌ لَا يَضْبِطُ الْإِسْنَادَ" (202).

أقوال أئمة النقد:

أولاً: من وافق مظفر بن مدرك في اللفظ: قال أحمد: "كان صدوقاً، لكنه لا يقيم الإسناد، ليس بذاك" (203).

وقال ابن معين: "أبو معشر، نجیح، مولى بني هاشم، ضعيفٌ، إسناده ليس بشيء، يكتب من حديثه الرقائق" (204)، وقال أيضاً: "يتقى أن يروى من حديثه المسند" (205).
وقال أبو زرعة: "هو صدوق في الحديث، وليس بالقوي" (206)، وقال أبو حاتم: "صدوق" (207).

وقال البخاري: "منكر الحديث" (208)، وقال أيضاً: "يخالف في حديثه" (209).
وضعفه ابن معين (210)، وابن سعد (211)، والنسائي (212)، وأبو داود (213)، وقال ابن المديني: "كان ذلك شيخاً ضعيفاً، ضعيفاً وكان يحدث عن محمد بن قيس، ويحدث عن محمد بن كعب بأحاديث صالحة، وكان يحدث عن المقبري وعن نافع بأحاديث منكرة" (214).

وقال ابن عدي: "قد حدث عنه الثوري، وهشيم، والليث بن سعد وغيرهم من الثقات، وهو مع ضعفه يكتب حديثه" (215).

قال ابن معين: "اكتبوا حديث محمد بن كعب في التفسير، وأما أحاديث نافع وغيرها، فليس بشيء، التفسير حسن" (216)، وقال أيضاً: "يكتب من حديثه الرقائق" (217)، وقال أحمد: "يكتب من حديث أبي معشر أحاديث عن محمد بن كعب القُرظي في التفسير" (218)، وقال أيضاً: "كان بصيراً بالمغازي" (219).

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

النتيجة: نجح السُّنْدي ضعيف الحديث لا يضبط الإسناد، وقد وافق مظفر بن مدرك سائر الأئمة في ذلك.

المبحث الرابع: مرويات الإمام مظفر بن مدرك في كتب السنة (مسند أحمد نموذجاً)

رواية الإمام أحمد بن حنبل في مسنده عن أبي كامل مظفر بن مدرك رواية مباشرة، فهو شيخه؛ لقيه وسمع منه كما مر سابقاً، وعادة ما يذكر الحديث من روايته بالاختصار على كنيته، فيقول: (حدثنا أبو كامل)، إلا في ستة مواضع ذكره بالكنية والاسم⁽²²⁰⁾، وفي موضع منها قال: حدثنا أبو كامل واسمه مظفر بن مدرك⁽²²¹⁾.

وقد روى عنه في مائتين وأربعة وعشرين موضعاً.

والجدول الآتي يبين ذلك:

عدد المواضع	اسم الراوي (من روى عنه مظفر بن مدرك)	اسم الكتاب
114	1. الحَمَّادان (حماد بن سلمة وحماد بن زيد)	مسند أحمد بن حنبل
40	2. إبراهيم بن سعد	
40	3. زهير بن معاوية	
08	4. شريك النَّخعي	
07	5. الليث بن سعد	
05	6. سعيد بن زيد	
02	7. نافع بن عمر	
01	8. عبد الله بن عمر العُمري	
01	9. يعقوب	
01	10. إسرائيل بن يونس	
01	11. الحسن بن سعد	
01	12. المسعودي	
01	13. زياد بن عبد الله بن علاثة	

01	14. محمد بن طلحة	
01	15. أبو عوانة	
المجموع: 224	عدد الرواة: 15	

نتائج البحث:

إن أهم ما يمكن استنتاجه في نهاية هذا البحث ما يلي:
أولاً: الإمام مظفر بن مدرك من كبار أهل العلم بالحديث، غير أنه لم يشتهر، وهو مجود ناقد لا يروي إلا عن ثقة.

ثانياً: لم يصلنا من حياة ونقد هذا الإمام على مكاتبه إلا الشيء القليل، والمصادر التاريخية والحديثية شحيحة للغاية في ذلك.

ثالثاً: لا يكاد يختلف قول مظفر بن مدرك عن قول عامة النقاد في جرح الرواة وتعديليهم.

رابعاً: أكثر دواوين السنة نقلاً لروايات أبي كامل مظفر بن مدرك، هو مسند أحمد بن حنبل رحمه الله

خامساً: لم يكن نقل ابن معين أو أحمد عنه نقل تقليد، بل كانا متحققين في الرواة والحديث، ينقلان التفاصيل الدقيقة في ذلك، وربما خالفاه.

التوصيات:

أولاً: يوصي الباحث بمزيد من البحث في حياة نقاد الحديث المتقدمين غير المشتهرين، وجمع وتفسير أقوالهم في الجرح والتعديل، وبيان منهجهم في الرواية والدراية.

وحبذا لو يأخذ البحث في ذلك منهجا استقرائيا على طريقة بعض الموسوعات الموضوعية في هذا المجال، كموسوعة أقوال أحمد أو موسوعة أقوال يحيى ابن معين أو الدارقطني...

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتعديليهم د. عمر بن صالح كنيش

ثانياً: كما يوصي الباحث بالنظر على ضوء ذلك في بعض المصطلحات الحديثة ومقارنتها بصنيع المحدثين النقاد وتطبيقاتهم المختلفة.

فهرس المصادر والمراجع

1. أحوال الرّجال، إبراهيم بن يعقوب الجوزجانيّ أبو إسحاق، تحقيق: عبد العليم البستوي، حديث أكاديمي - فيصل آباد، باكستان
2. الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكُنى، لابن عبد البر، تحقيق: عبد الله مرحول السوالمه، ط1، منشورات دار ابن تيمية - الرياض، 1405هـ - 1985م
3. تاريخ ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، ط1، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، 1427 هـ - 2006 م
4. تاريخ ابن معين (برواية الدارمي)، ليحي بن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق. 1400هـ
5. تاريخ ابن معين (برواية الدّوري)، ليحي بن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، ط:1. جامعة الملك عبد العزيز. كلية الشريعة - مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة. 1399 هـ - 1979 م
6. تاريخ ابن معين برواية ابن محرز، ليحي بن معين، تحقيق: محمد كامل القصار، ط1، مجمع اللغة العربية - دمشق، 1405هـ - 1985م
7. تاريخ أسماء الضّعفاء والكذّابين، لأبي حفص بن شاهين، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى، ط1، 1409هـ - 1989م
8. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط:1، دار الغرب الإسلامي - 2003م
9. التّاريخ الأوسط، للإمام البخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط1، دار الوعي - حلب، 1397-1977 هـ
10. التّاريخ الكبير، للإمام البخاري، طبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية - حيد آباد الدكن - الهند
11. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1422 هـ - 2002 م
12. تاريخ دمشق، لابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م

13. تحرير تَقْرِيب التَّهْذِيب، لِبشار عواد معروف وشُعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1417هـ - 1997م
14. تذكرة الحفاظ، للذهبي، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1419هـ - 1998م
15. التَّعْدِيل والتَّجْرِيح لمن خَرَّج له البخاري في الجامع الصَّحِيح، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: أبو لبابة حسين، ط1، دار اللواء - الرياض، 1406-1986م
16. تَقْرِيب التَّهْذِيب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، ط1، دار الرشيد - سوريا، 1406-1986م
17. تهذيب التَّهْذِيب، لابن حجر العسقلاني، ط1، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، 1326هـ
18. تهذيب الكمال في أسماء الرِّجال، للمزي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1400 - 1980م
19. توجيه النَّظَر إلى أصول الأثر، لطاهر الجزائري، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، 1416هـ - 1995م
20. الثَّقَات، لابن حبان، بمراقبة: محمد عبد المعيد خان، ط1، دائرة المعارف العثمانية بحيد آباد الدكن - الهند، 1393هـ - 1973م
21. الجرح والتَّعْدِيل، لابن أبي حاتم، ط1، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيد آباد الدكن - الهند ودار إحياء التراث العربي - بيروت، 1271هـ - 1952م
22. جهود الخراسانيين في خدمة علم الحديث في القرون الخمسة الأولى (رسالة دكتوراه)، إعداد: محمد سليمان حسين الوردات، إشراف: محمد علي قاسم العمري، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، 1433هـ - 2012م
23. خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرِّجال، للخزرجي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط5، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، دار البشائر - بيروت، 1416هـ
24. ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه، لابن شاهين، تحقيق: حماد الأنصاري، ط1، مكتبة أضواء السلف - الرياض، 1419هـ - 1999م
25. ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتَّعْدِيل، للذهبي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط4، دار البشائر - بيروت، 1410هـ - 1990م
26. سُؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين، ليحيى بن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، ط1، مكتبة الدار - المدينة المنورة، 1408هـ - 1988م
27. سُؤالات أبي عبد الله بن بكير وغيره لأبي الحسن الدَّارِقُطَني، للدَّارِقُطَني، تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، ط1، دار عمار للنشر - عمان، 1408هـ - 1988م

28. سؤالات أبي عبيد الأجرى أبا داود السُّجستاني في الجرح والتَّعديل، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، ط 1، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1403-1983 م
29. سؤالات البرقاني للدارقطني، لأبي بكر البرقاني، تحقيق: عبد الرحيم القشقرى، ط 1، كتب خان جميلي. لاهور - باكستان، 1404هـ
30. سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، لابن المديني، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، ط 1، مكتبة المعارف - الرياض، 1404هـ
31. سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف: شعيب الأرنؤوط، ط: 1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1405هـ - 1985م
32. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، ط 1، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1406 هـ - 1986 م
33. الضعفاء الصغير، للبخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط 1، دار الوعي - حلب، 1396 هـ
34. الضعفاء الكبير، للعُقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1404 هـ - 1994 م
35. الضعفاء والمتروكين، للدارقطني، تحقيق: عبد الرحيم محمد القشقرى، الناشر مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
36. الضعفاء والمتروكين، للنسائي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط 1، دار الوعي - حلب، 1396هـ
37. طبقات الحفاظ، للسيوطي، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1403هـ
38. العبر في خبر من غبر، للذهبي، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت
39. العلل الواردة في الأحاديث النبوية (علل الدارقطني)، للدارقطني، تحقيق وتخرّيج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، ط 1، دار طيبة - الرياض، 1405 هـ - 1985 م
40. العلل ومعرفة الرجال، لأحمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ط 1، دار الخاني، 1408هـ - 1988م
41. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للإمام الذهبي، تحقيق: محمد عوامة، ط 1، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، 1413هـ - 1992م
42. الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض بمشاركة عبد الفتاح أبو سنة، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418-1997م
43. الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة

44. الكنى والأسماء، للإمام مسلم، تحقيق: عبد الرحيم القشقرى، ط1، عبادة البحث العلمي بالجامعة الاسلامية - المدينة المنورة، 1404هـ - 1984م
45. مجرد أسماء الرّواة عن مالك، للرشيد العطار، تحقيق: أبو محمد سالم بن أحمد بن عبد الهادي السلفي، ط1، مكتبة الغرباء الأثرية، 1418هـ - 1997م
46. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان البستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط:1، دار الوعي بحلب، 1396هـ
47. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، للزّاهر مزني، تحقيق: محمد عجّاج الخطيب، ط:3، دار الفكر - بيروت. 1404هـ
48. المختلف فيهم، لأبي حفص ابن شاهين، تحقيق: عبد الرحيم بن محمد بن أحمد القشقرى، ط1، مكتبة الرشد - الرياض، 1420هـ - 1999م
49. المستدرّك على الصّحيحين، للحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1411هـ - 1990هـ
50. مسند أحمد بن حنبل، لأحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م
51. مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، لابن حبان، تحقيق وتعليق: مرزوق على إبراهيم، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة، 1411هـ - 1991م
52. معجم البلدان، ياقوت الحموي، ط2، دار صادر - بيروت، 1995م
53. معرفة الثّقات، للإمام العجّلي، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط1، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، 1405هـ - 1985م
54. المعرفة والتاريخ، ليعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط2، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1401هـ - 1981م
55. المغني في الضّعفاء، للذهبي، تحقيق: نور الدين عتر، 1391-1971م
56. من تكلم فيه وهو موثق أو صالح الحديث، للذهبي، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط1، 1426هـ - 2005م
57. من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية ابن طهّان)، ليحيى بن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث - دمشق
58. ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، للذهبي، تحقيق: علي محمد الجاوي، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، 1382هـ - 1963م
59. هدي السّاري مقدمة فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد القادر شيبه الحمد، ط1،

1421هـ - 2001م

- الحواشي والإحالات:

- (1) الطبقات الكبرى (243/7)
- (2) تاريخ بغداد (157/15)
- (3) ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان (350/2)
- (4) ينظر محمد سليمان حسين الوردات، جهود الخراسانيين في خدمة علم الحديث في القرون الخمسة الأولى (رسالة دكتوراه) (ص10)
- (5) تاريخ بغداد (157/15)
- (6) تاريخ ابن معين برواية الدوري (406/4 رقم 5004)
- (7) العلل ومعرفة الرجال (553/2 رقم 3616)، وتهذيب الكمال (101/28)، وسير أعلام النبلاء (295/8)
- (8) تاريخ بغداد (524/14)، وتاريخ ابن عساكر (187/29)، وتهذيب الكمال (107/15 و266/24)
- (9) ينظر مسند أحمد (117/39) ح (23712)
- (10) ينظر تاريخ الإسلام (71/4)
- (11) سير أعلام النبلاء (124/10)
- (12) الذهبي في تاريخ الإسلام (196/5)، والسير (127/10)، وتذكرة الحفاظ (262/1)، وابن حجر في تهذيب التهذيب (185/10)، والسيوطي في طبقات الحفاظ (ص162)، وابن العماد في شذرات الذهب (38/3)، والخزرجي في خلاصة تهذيب تهذيب الكمال (ص325)
- (13) تاريخ بغداد (157/15 رقم 7062)
- (14) تاريخ الإسلام (196/5)
- (15) ينظر تاريخ بغداد (385/9 رقم 4456)
- (16) سير أعلام النبلاء (406/9)
- (17) الكاشف (398/1 رقم 1593)
- (18) العبر في خبر من غير (272/1)
- (19) تذكرة الحفاظ (256/1)
- (20) ميزان الاعتدال (60/2)
- (21) تهذيب التهذيب (295/3)
- (22) تهذيب التهذيب (185/10)، وتقريب التهذيب (ص535 رقم 6722)
- (23) تقريب التهذيب (ص211 رقم 1962)
- (24) التاريخ الأوسط (278/2)
- (25) تاريخ الإسلام (196/5)
- (26) تذكرة الحفاظ (262/1)
- (27) تهذيب الكمال (99/28)
- (28) ولعل ابن سعد في الطبقات (243/7)، ومسلم في الكنى والأسماء (704/2) خصا اسم حماد بن سلمة بالذكر

- لكثرة ما روى عنه مظفر بن مدرك.
- (29) وذكره الذهبي نقلا عن ابن منده ممن روى عن شعبة كما في تاريخ الإسلام (71/4)
- (30) شرف أصحاب الحديث (ص 115)
- (31) تاريخ بغداد (157/15)
- (32) ذكره الذهبي في ترجمة مالك في سير أعلام النبلاء (53/8)، وينظر الرشيد العطار، مجرد أسماء الرواة عن مالك (ص 363 رقم 1461)
- (33) مسند أحمد (119/11) ح (6558)
- (34) مسند أحمد (127/7) ح (4027)
- (35) المستدرک (249/4) ح (7532)، والحق أن قيس بن الربيع هو كما قال ابن حبان: © قد سبرت أختبار قيس بن الربيع من رواية القدماء والمتأخرين وتبعتها فرأيت صدوقاً مأموناً حيث كان شاكراً فلما كبر ساء حفظه وامتنحن بإبن سوء فكان يدخل عليه الحديث فيجيب فيه ثقة منه بإبنيه فلما غلب المناكير على صحيح حديثه ولم يتميز استحق مجانبته عند الاحتجاج فكل من مدحه من أئمتنا وحث عليه كان ذلك منهم لما نظروا إلى الأئمة المستقيمة التي حدث بها عن سماعه وكل من وهاه منهم فكان ذلك لما علموا بما في حديثه من المناكير التي أدخل عليه ابنه وغيره®. المجروحين (218/2-219)
- (36) ينظر تاريخ بغداد (78/15)، وينظر تقريب التهذيب (ص 535 رقم 6722)
- (37) العلل ومعرفة الرجال (225/2 رقم 3826)، وتاريخ بغداد (178/15 رقم 7062)
- (38) تاريخ بغداد (157/15)
- (39) تاريخ بغداد (522/6)
- (40) الكامل في ضعفاء الرجال (129/7 رقم 1566)
- (41) العلل ومعرفة الرجال (596/2)
- (42) العلل ومعرفة الرجال (553/2)
- (43) تاريخ بغداد (78/15)
- (44) تهذيب الكمال (102/28)، وتهذيب التهذيب (185/10)
- (45) العلل ومعرفة الرجال (553/2)، وتهذيب الكمال (100/28)
- (46) العلل ومعرفة الرجال (553/2)
- (47) تاريخ بغداد (78/15)
- (48) الطبقات الكبرى (243/7)
- (49) العلل ومعرفة الرجال (553/2)
- (50) تاريخ بغداد (157/15)
- (51) تاريخ بغداد (157/15)
- (52) تاريخ بغداد (157/15)
- (53) ثقات ابن حبان (200/9 رقم 16003)
- (54) الجرح والتعديل (442/8)
- (55) الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى (ص 669 رقم 574)، وينظر إكمال تهذيب الكمال (

(242/11)

- (56) سير أعلام النبلاء (10/124)
- (57) ينظر تاريخ بغداد (15/157 رقم 7062)
- (58) سير أعلام النبلاء (9/492)
- (59) تاريخ بغداد (15/157)
- (60) العلل ومعرفة الرجال (1/493 رقم 1144)
- (61) تاريخ بغداد (15/78)
- (62) معرفة علوم الحديث (ص 111)
- (63) ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل (ص 184 رقم 162)
- (64) مسند أحمد (36/262) ح (21934)
- (65) العلل ومعرفة الرجال (2/553 رقم 3616)، وتهذيب الكمال (28/100)، وسير أعلام النبلاء (8/295)
- (66) الكفاية (ص 398)
- (67) الكفاية (ص 398)
- (68) التاريخ الكبير (7/346 رقم 1491)
- (69) الجرح والتعديل (8/179)
- (70) الجرح والتعديل (8/177)
- (71) الجرح والتعديل (8/178)
- (72) تاريخ ابن أبي خيثمة (1/162 رقم 369)
- (73) علل الدارقطني (4/412)
- (74) معرفة الثقات (2/299 رقم 1795)
- (75) الجرح والتعديل (8/179)
- (76) الثقات (7/473 رقم 11011)
- (77) الجرح والتعديل (8/177)
- (78) العلل ومعرفة الرجال (3/352 رقم 5557)
- (79) ينظر تهذيب الكمال (28/552)
- (80) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (1/119)
- (81) تاريخ ابن أبي خيثمة (1/519 رقم 2122)
- (82) الجرح والتعديل (8/179)
- (83) تهذيب الكمال (28/553)
- (84) العلل ومعرفة الرجال (3/260 رقم 5149)
- (85) تهذيب الكمال (28/549)
- (86) ينظر فتح الباري (1/366)، والناظر في كتاب العلل ومعرفة الرجال لأحمد يدرك مدى الترجيح بقدم السماع.
- (87) المعرفة والتاريخ (2/174)
- (88) العلل ومعرفة الرجال (2/553 رقم 3616)، وتهذيب الكمال (28/101)، وسير أعلام النبلاء (8/295)

- (89) تاريخ بغداد (524/14 رقم 6918)
 (90) تاريخ بغداد (524/14 رقم 6918)
 (91) الجرح والتعديل (179/7)، وتاريخ بغداد (524/14 رقم 6918)
 (92) الطبقات الكبرى (358/7 رقم 4072)
 (93) الجرح والتعديل (179/7)
 (94) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال رواية طهمان (ص 97 رقم 297)
 (95) تاريخ بغداد (524/14)
 (96) تهذيب التهذيب (462/8)
 (97) تهذيب الكمال (264/24)
 (98) معرفة الثقات (230/2 رقم 1565)
 (99) الجرح والتعديل (179 /7)، وتاريخ بغداد (524/14)
 (100) علل الدارقطني (153/8)
 (101) تهذيب الكمال (264/24)
 (102) تهذيب الكمال (264/24 - 267)
 (103) الجرح والتعديل (180/7)
 (104) مسند أحمد رقم: (7591، 11317، 16374، 26820، 26850، 27149، 27164)
 (105) تاريخ ابن معين برواية الدوري (408/3 رقم 1988)
 (106) العلل ومعرفة الرجال (596/2 رقم 3826)، وضعفاء العقيلي (108/1 رقم 128)، و 466/3 رقم 1522،
 و 85/4 رقم 1641)، والجرح والتعديل (292/7)
 (107) تاريخ ابن معين برواية الدوري (381/4 رقم 4882)
 (108) تاريخ ابن أبي خيثمة (343/1 رقم 1281)، وتاريخ بغداد (450/7 رقم 3420)
 (109) تاريخ ابن معين برواية الدارمي (ص 67 رقم 123)
 (110) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال رواية طهمان (ص 50 رقم 79)
 (111) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (72/1)
 (112) تاريخ ابن أبي خيثمة (343/1 رقم 1281)
 (113) ضعفاء العقيلي (108/1 رقم 128)
 (114) الكامل في ضعفاء الرجال (10/2 رقم 182)
 (115) تاريخ ابن معين برواية الدوري (138/4 رقم 3576)
 (116) سؤالات ابن الجنيد (ص 374 رقم 414)، و ص 401 رقم 539)
 (117) الجرح والتعديل (253/2 رقم 907)
 (118) ضعفاء العقيلي (108/1 رقم 128)
 (119) تاريخ ابن معين (86/2 رقم 3275)
 (120) تاريخ ابن أبي خيثمة (343/1 رقم 1282)
 (121) تاريخ بغداد (450/7)

- (122) سؤالات ابن أبي شيبة (ص 133 رقم 170)
 (123) أحوال الرجال (ص 195 رقم 187)
 (124) الجرح والتعديل (253/2)
 (125) الكنى والأسماء (2/908 رقم 3692)
 (126) ضعفاء العقيلي (1/108 رقم 128)
 (127) التاريخ الكبير (1/420 رقم 1347)، والتاريخ الأوسط (2/265 رقم 2551)
 (128) الضعفاء والمتروكون (ص 14 رقم 24)
 (129) سؤالات البرقاني (ص 14 رقم 13)
 (130) علل الدارقطني (8/275)
 (131) تاريخ بغداد (7/450 رقم 3420)
 (132) الجرح والتعديل (2/253)
 (133) الجرح والتعديل (2/253)
 (134) تاريخ بغداد (7/450 رقم 3420)
 (135) الكامل في ضعفاء الرجال (2/14)
 (136) المغني في الضعفاء (1/97 رقم 821)
 (137) تقريب التهذيب (ص 118 رقم 619)
 (138) تاريخ ابن أبي خيثمة (2/350 رقم 3313)
 (139) تهذيب الكمال (23/320 رقم 4775)
 (140) التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح (3/1054 رقم 1234)، وينظر ميزان الاعتدال (3/365)
 (141) سؤالات ابن الجنيد (ص 473 رقم 817)
 (142) تاريخ ابن معين برواية الدارمي (ص 190 رقم 695)
 (143) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (1/69)
 (144) تهذيب التهذيب (8/304)
 (145) تاريخ ابن أبي خيثمة (2/350 رقم 3315)
 (146) تاريخ ابن معين برواية الدوري (3/257 رقم 1212)
 (147) تاريخ ابن معين برواية الدوري (3/171 رقم 766)
 (148) الجرح والتعديل (8/59)
 (149) تاريخ ابن أبي خيثمة (2/350 رقم 3316)
 (150) تاريخ ابن أبي خيثمة (2/350 رقم 3314)
 (151) المختلف فيهم (ص 61)
 (152) نقله في الضعفاء والمتروكين ترجمة عبد الحميد بن سليمان (2/162)
 (153) العلل 4 الورقة 34، نقلا عن موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطني في رجال الحديث وعلله (2/521)
 (154) سؤالات أبي عبد الله بن بكير وغيره لأبي الحسن الدارقطني (ص 36 رقم 22)

- (155) الثقات (7/423 رقم 10282)
- (156) مشاهير علماء الأمصار (ص 225 رقم 1117)
- (157) الكامل (7/144)
- (158) تهذيب التهذيب (8/304)
- (159) المختلّف فيهم ص 62، مع أنه في كتابه تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين (ص 56 رقم 511) اكتفى بنقل ما قاله يحي فيهِ: ليس بشيء
- (160) ينظر تاريخ الاسلام (4/479)، وتذكرة الحفاظ (1/164)، والسير (7/352)، ومن تكلم فيه وهو موثق أو صالح الحديث (ص 426)
- (161) تقريب التهذيب (448 رقم 5443)
- (162) هدي الساري (ص 457)
- (163) سؤالات ابن أبي شيبة (ص 117 رقم 137)
- (164) الجرح والتعديل (7/85 رقم 479)
- (165) الضعفاء والمتروكون (ص 87 رقم 486)
- (166) تهذيب التهذيب (8/304)
- (167) تهذيب التهذيب (8/304)
- (168) تحرير تقريب التهذيب (3/165 رقم 5443)
- (169) تاريخ ابن معين برواية الدوري (4/381 رقم 4882)
- (170) العلل ومعرفة الرجال (2/596 رقم 3826)، وضعفاء العقيلي (1/108 رقم 128)، و(3/466 رقم 1522)، و(4/85 رقم 1641)، والجرح والتعديل (7/292)
- (171) تاريخ ابن معين برواية الدوري (3/408 رقم 1988)
- (172) تاريخ ابن أبي خيثمة (2/386 رقم 3523)
- (173) الكامل في ضعفاء الرجال (7/475)
- (174) سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحي بن معين (ص 402 رقم 546)
- (175) ضعفاء العقيلي (4/85)
- (176) الجرح والتعديل (7/292)
- (177) الكامل في ضعفاء الرجال (7/475)
- (178) الكامل في ضعفاء الرجال (7/475)
- (179) تاريخ ابن معين برواية الدارمي (ص 205 رقم 765)
- (180) تاريخ ابن معين رواية ابن محرز (1/67)
- (181) العلل ومعرفة الرجال (2/596 رقم 3827)
- (182) الجرح والتعديل (7/292)
- (183) الكامل في ضعفاء الرجال (7/475)
- (184) ضعفاء العقيلي (4/85)
- (185) كذا نقل الذهبي في تاريخ الاسلام (4/496)، وسير أعلام النبلاء (7/339)

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

- (186) كما في الجرح والتعديل 292/7، وميزان الاعتدال 3/ 588
 (187) العلل ومعرفة الرجال 435/1 رقم 969
 (188) سير أعلام النبلاء 7/339
 (189) الجرح والتعديل 7/292
 (190) سؤالات أبي عبد الله بن بكير وغيره لأبي الحسن الدارقطني ص 37 رقم 24
 (191) معرفة الثقات 2/241 رقم 1610
 (192) الضعفاء والمتروكون ص 93 رقم 541
 (193) الثقات 7/388 رقم 10546
 (194) الطبقات الكبرى 6/354 رقم 2648
 (195) طبقات ابن سعد 6/354 رقم 2648
 (196) سؤالات الأجرى ص 155 رقم 131
 (197) تاريخ الإسلام 4/497، وسير أعلام النبلاء 7/338، ومن تكلم فيه وهو موثق ص 453، والعبر في خبر من
 غير 1/193
 (198) سير أعلام النبلاء 7/338
 (199) ميزان الاعتدال 3/597
 (200) تقريب التهذيب ص 485 رقم 5982، وينظر هدي الساري ص 461-462
 (201) تحرير تقريب التهذيب 3/261 رقم 5982
 (202) العلل ومعرفة الرجال (2/553 رقم 3616)، والضعفاء الكبير (4/308)، وتهذيب الكمال (28/101)،
 وسير أعلام النبلاء (8/295)
 (203) العلل ومعرفة الرجال (1/412 رقم 875)
 (204) العقيلي (4/308 رقم 1909)، وتهذيب الكمال (29/326)
 (205) الكامل (8/311 رقم 1984)
 (206) الجرح والتعديل (8/495)
 (207) الجرح والتعديل (8/495)
 (208) الضعفاء الصغير (ص 115 رقم 380)
 (209) التاريخ الأوسط (2/205 رقم 2320)
 (210) تاريخ ابن معين برواية الدارمي (ص 220 رقم 829)
 (211) الطبقات الكبرى (5/488 رقم 1425)
 (212) ضعفاء النسائي (ص 101 رقم 590)
 (213) تاريخ بغداد (15/591 رقم 7256)
 (214) سؤالات محمد بن عثمان لابن المديني (ص 100 رقم 106)
 (215) الكامل في ضعفاء الرجال (8/321)
 (216) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية ابن طهمان) (ص 90 رقم 285)
 (217) ضعفاء العقيلي (4/308)

(218) الكامل في ضعفاء الرجال (312/8)

(219) الجرح والتعديل (494/8)

(220) ينظر الأرقام 12624، 12629، 21269، 21965، 23803، 26638

(221) رقم 12624

El- Imam Mudafar Ben Mudrik and his words in al – jarh wa aL-taadil.

Kenieche Omar Ben Salah

omarscholar@gmail.com

Emir Abdelkader University of Islamic Science – Constantine

Abstract:

This research is concerned with the study of the life of el- Imam *Mudafar Ben Mudrik* and his position on knowledge of hadith and criticism of men. The Importance of this research shows that this Imam is a reference in this science, and there are no other studies addressed it according to our information. The research applies Inductive and comparative approaches to collect and analysis items concerning the research. The most important findings of the research are: the Imam *Mudafar Ben Mudrik* is the leading scientists in the second century of hegira, but he is not famous, and his words criticizing narrators are few, Moreover, is one of the narrators el- hadith, *the Imam Ahmed* has narrated a lot about him in his *Musnad*. the research recommends further research about the lives of advenced Imams of criticism who are not famous. In addition to collect their words in *al – jarh wa aL-taadil*.

Key words:

Mudafar Ben Mudrik; al – jarh wa aL-taadil; criticising el- hadith .

الإمام مظفر بن مدرك وأقواله في جرح الرواة وتحديثهم د. عمر بن صالح كنيش

فقه التسمية على الذبيحة في القرآن الكريم

بقلم

د/ خالد تواتي (*)



ملخص

تناول البحث دراسة تحليلية مقارنة متمثلة في مسألتين تعد كالتأصيل للبحث؛ الأولى: حكم التسمية على الذبيحة وآلة الصيد عند إرسال كلب الصيد، والثانية: حكم ذبيحة أهل الكتاب، ثم أردفتها ببعض النماذج لمسائل معاصرة مختلف فيها، تحتاج إلى بيان كتكرار التسمية على الذبائح الكثيرة بالآلة الإلكترونية، واللحوم المستوردة المعلبة وغير المعلبة، وصرع الحيوان قبل ذبحه. الكلمات المفتاحية: التسمية؛ الذبيحة؛ الوسائل العصرية.

مقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجَسَدٍ مِنْ طِينٍ وَمِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب: 70، 71].

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الشريعة . عضو مخبر الدراسات الفقهية والقضائية . معهد العلوم الإسلامية . جامعة الوادي. eliitidal@yahoo.fr تاريخ الإرسال: 2017/08/14 تاريخ القبول: 2018/10/06

• معهد العلوم الإسلامية..... جامعة الوادي •

ألا وإن أصدق الكلام كلام الله تعالى، وأحسن الهدى هدى محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

أمّا بعد: فإن من المسائل المهمة التسمية على الذبيحة، حيث وردت عدة آيات وأحاديث تنص على مشروعيتها إما عن طريق النصوصية أو عن طريق الظهور أو الاستنباط كقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام:121]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة:4] وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:118].

وفي الصحيحين أنه قال: «ما أنهر الدم، وذكر اسم الله عليه فكلوه»⁽¹⁾، وغير ذلك من الأدلة.

وتظهر أهمية الموضوع أصالة في كونه يتصل مباشرة بالأحكام الفقهية المتعلقة بالحل والحرمه ضمن باب الذبائح وما تحويه من فقه تأصيلي يختص بالتسمية وتتصل محاوره بذيبة المسلم، وكذلك ذبيحة الكتابي الوارد في حقهم نص يميز الأكل من ذبائحهم مع اختلاف الفقهاء في اشتراط تسميتهم وعدمها، وكذلك ما يتفرع عن ذلك من مسائل معاصرة عمت بها البلوى سواء عند المسلمين أو عند أهل الكتاب، وقد سمت هذا البحث بـ: "فقه التسمية على الذبيحة في القرآن الكريم".

أما الإشكالية فتتمثل أساساً في: أثر التسمية على الذبيحة فيما يحل من الحيوان وما يحرم مما هو مستورد وما ليس بمستورد، وكذا ما استحدثت من وسائل عصرية للذبح، وكيفية تحقيق المناط في استخراج الحكم الشرعي؟ كما ترد التساؤلات الآتية:

هل التسمية على الذبيحة شرط لحلها أم لا؟

وما حكم الذبيحة المتروكة التسمية من المسلم والكتابي؟

وفي كيفية تطبيق التسمية على المذبوح ببعض الوسائل العصرية؟

فقه التسمية على الذبيحة في القرآن الكريم د. خالد تواتي

وأما الدراسات السابقة، فمعظمها عبارة عن مسائل متناثرة في بعض كتب الفتاوى المعاصرة وفي المجمعات الفقهية، فضلا عن وجودها في كتب التراث الفقهي للمذاهب وشروح الحديث ضمن أبواب معلومة.

ومن المصادر التي تناولت بعض المسائل المعاصرة كالصعق قبل الذبح، والضغط على الزر مع التسمية لذبح حيوانات كثيرة في وقت واحد، واللحوم المعلبة، ما يأتي:

- أبحاث هيئة كبار العلماء، لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية.

- بحوث في قضايا فقهية معاصرة، لمحمد تقي العثماني.

هذا، وقد سلكت في بحثي منهج الاستقراء والوصف والتحليل والمقارنة، وأعددت له الخطة الآتية.

خطة البحث:

- المبحث الأول: التسمية على ذبيحة المسلم
- المطلب الأول: مشروعية التسمية على الذبيحة
- المطلب الثاني: حكم التسمية على الذبيحة وآلة الصيد وعند إرسال كلب الصيد
- المبحث الثاني: ذبائح أهل الكتاب
- المطلب الأول: مشروعية الأكل من ذبائح أهل الكتاب
- المطلب الثاني: حكم ذبيحة أهل الكتاب بغير اسم الله تعالى
- المبحث الثالث: نماذج معاصرة في التسمية على الذبيحة
- المطلب الأول: التسمية في ذبح الحيوانات الكثيرة العدد
- المطلب الثاني: التسمية على الذبيحة المستوردة
- المطلب الثالث: الشهادات المكتوبة على العلب هل تحل اللحم المستورد
- المطلب الرابع: الذبح مع الصعق

المبحث الأول: التسمية على ذبيحة المسلم

من مقاصد الشريعة أنها جعلت ما يدخل في جوف ابن آدم متصفا بالطيب، وأن لا يكون خبيثا ومن ثم شرع لهم في بعض ما يأكلونه من المطاعم الطيبة من إنهار الدم مع التسمية التي تعد المقصد الأسمى لحل الذبيحة الطيبة فتزداد طيبا على طيب.

قال ابن القيم رحمه الله: "إن الله سبحانه وتعالى جعل ما لم يذكر اسم الله عليه من الذبائح فسقا وهو الخبيث، ولا ريب أن ذكر اسم الله على الذبيحة يطيبها ويطرد الشيطان عن الذابح والمذبوح، فإذا أخل بذكر اسمه لا بس الشيطان الذابح والمذبوح، فأثر ذلك خبثا في الحيوان، والشيطان يجري في مجاري الدم من الحيوان، والدم مركبه وحامله، وهو أخبث الخبائث، فإذا ذكر الذابح اسم الله خرج الشيطان مع الدم فطابت الذبيحة، فإذا لم يذكر اسم الله لم يخرج الخبث. وأما إذا ذكر اسم عدوه من الشياطين والأوثان فإن ذلك يكسب الذبيحة خبثا آخر" (2).

وقد تناولت في هذا المبحث مشروعية التسمية على الذبيحة كحكم عام، ثم أردفته بحكم التسمية على الذبيحة وآلة الصيد وعند إرسال كلب الصيد كحكم خاص؛ لارتباطه بالخلاف في شرطية التسمية وعدمها، وذلك ضمن المطلبين الآتين.

المطلب الأول: مشروعية التسمية على الذبيحة

لقد ثبتت مشروعية التسمية على الذبيحة بالكتاب والسنة.

أما الكتاب: فبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام:121]،

فيه تعليق الحل بذكر اسم الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة:4] وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا

ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:118] ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:119].

أما السنة: ففي الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «ما أنهر الدم، وذكر اسم الله عليه

فكلوه»⁽³⁾.

وفي الصحيح أنه قال لعدي: «إذا أرسلت كلبك وسميت فكل» قلت: فإن أكل؟ قال: «فلا تأكل، فإنه لم يمسك عليك، إنما أمسك على نفسه» قلت: أرسل كلبني فأجد معه كلبا آخر؟ قال: «لا تأكل، فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على آخر»⁽⁴⁾ فهذه النصوص تدل على مشروعية التسمية على الذبيحة. إلا أن الفقهاء اختلفوا في وجوبها واستحبها كما سيأتي.

المطلب الثاني: حكم التسمية على الذبيحة وآلة الصيد

وعند إرسال كلب الصيد

بعد الاتفاق على أصل مشروعية التسمية على الذبيحة اختلف العلماء في وجوبها وعدمه على أربعة مذاهب أذكرها مع أدلتها تم مناقشتها مع الترجيح.

المذهب الأول:

أن التسمية واجبة على الذائر عند الإرسال ويجب عليه أيضا عند الذبح والنحر فلا تحل ذبيحته ولا صيده إذا تركت عمدا.

وهو قول الحنفية ورواية عن مالك ورواية عن أحمد، وبه قال الثوري والحسن بن حي وعيسى وأصينغ، وقاله سعيد بن جبير وعطاء⁽⁵⁾ وعليه فتكون التسمية عند هؤلاء واجبة وجوب شرط لا تحل الذبيحة بتركها عمدا.

الأدلة: استدلوا على شرطية التسمية بالكتاب والسنة.

أولا: الأدلة من الكتاب

1- بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]⁽⁶⁾.

قالوا: لأنه لا يسمى فاسقا إذا كان ناسيا⁽⁷⁾.

2- وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 4]⁽⁸⁾.

الجواب على الاستدلال:

أن قوله: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا ﴾ المراد به ما ذبح للأصنام كما قال تعالى: ﴿ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ ﴾ [المائدة: 3] - ﴿ وَمَا أَهْلَ لِقَعْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [المائدة: 3] لأنه تعالى قال: ﴿ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ ﴾ [الأنعام: 121]، وقد أجمع المسلمون على أن من أكل متروك التسمية عليه فليس بفاسق فوجب حملها على ما ذكر جمعا بينه وبين الآيات السابقة وحديث عائشة رضي الله عنها الآتي (9).

ثانيا: الأدلة من السنة

ما ثبت عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبِكَ فَاذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَإِنْ أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَادْرِكْتَهُ حَيًّا فَادْبِحْهُ، وَإِنْ أَدْرَكَتَهُ قَدْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ فَكَلِّهِ، وَإِنْ وَجَدْتَهُ مَعَ كَلْبِكَ كَلْبًا غَيْرَهُ وَقَدْ قَتَلَ فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَيُّهَا قَتَلَهُ، وَإِنْ رَمَيْتَ بِسَهْمِكَ فَاذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ غَابَ عَنْكَ يَوْمًا فَلَمْ تَجِدْ فِيهِ إِلَّا أَثْرَ سَهْمِكَ فَكُلْ إِنْ شِئْتَ، وَإِنْ وَجَدْتَهُ غَرِيقًا فِي الْمَاءِ فَلَا تَأْكُلْ» (10).

فيه إيقاف الإذن في الأكل عليها، والمعلق بالوصف ينتفي عند انتفائه عند من يقول بالمفهوم، والشرط أقوى من الوصف، ويتأكد القول بالوجوب بأن الأصل تحريم الميتة وما أذن فيه منها تراعى صفته فالمسمى عليها وافق الوصف، وغير المسمى باق على أصل التحريم (11).

كما استدلوا على العفو عن الناسي بالسنة.

1- حديث: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» (12) فقد عفي النسيان عن الناس (13).

قال القرطبي: الناسي لا خطاب توجه إليه إذ يستحيل خطابه، فالشرط ليس بواجب عليه (14).

والجواب عليه: أن العلماء متفقون على تقدير رفع الإثم أو نحوه ولا دليل فيه العفو

عن النسيان⁽¹⁵⁾.

2- عن ابن عباس، أن النبي ﷺ، قال: «المسلم يكفيه اسمه فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل»⁽¹⁶⁾⁽¹⁷⁾.

وهو ظاهر في حل متروك التسمية مع النسيان، وأنها شرط مع الذكر.
المذهب الثاني: أن التسمية سنة.

وهو قول الشافعي والحسن، وروي ذلك عن ابن عباس وأبي هريرة وعطاء وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد وعكرمة وأبي عياض وأبي رافع وطاوس وإبراهيم النخعي وعبد الرحمن بن أبي ليلى وقتادة، وهو رواية عن مالك⁽¹⁸⁾.

الأدلة: استدلوا بالكتاب والسنة.

أولاً: الأدلة من الكتاب

1- بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: 3]، قالوا فأباح التذكية من غير اشتراط التسمية⁽¹⁹⁾.

الجواب: أن التذكية لا تكون إلا بالتسمية⁽²⁰⁾.

2- وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَاءُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]⁽²³⁾.

الجواب: أن أهل الكتاب يذكرون اسم الله على ذبائهم⁽²²⁾.

3- وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَاءُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]⁽²³⁾.

قال الخطابي: في هذا دلالة على أن معنى ذكر اسم الله على الذبيحة في هذه الآية ليس باللسان، وإنما معناه تحريم ما ليس بالمدكى من الحيوان، فإذا كان الذابح ممن يعتقد الاسم وإن لم يذكره بلسانه فقد سمي، وإلى هذا ذهب ابن عباس في تأويل الآية⁽²⁴⁾.

ثانياً: الأدلة من السنة

1- عن عائشة رضي الله عنها: أن قوما قالوا للنبي ﷺ: إن قوما يأتونا باللحم، لا

ندري: أذكر اسم الله عليه أم لا؟ فقال: «سموا عليه أنتم وكلوه»⁽²⁵⁾
 الجواب: أنه يحمل على ما شك فيه والذابح مسلم، أما ما تيقن أنه لم يسم عليه
 فتركه⁽²⁶⁾.

2- وعنهما رضي الله عنهما أنهما قالوا: يا رسول الله إن قوما حديثو عهد بالجاهلية
 يأتون بلحمان لا ندري أذكروا اسم الله عليها أم لم يذكروا، أفأكل منها؟ فقال رسول
 الله ﷺ: «سموا الله وكلوا»⁽²⁷⁾

الجواب:

قال ابن حجر: إنه أعله البعض بالإرسال، قال الدارقطني: الصواب أنه مرسل،
 على أنه لا حجة فيه لأنه أدار الشارع الحكم على المظنة وهي كون الذابح مسلماً وإنما
 شكك على السائل حداثة إسلام القوم فألغاه ﷺ بل فيه دليل على أنه لا بد من
 التسمية وإلا ليين له عدم لزومها وهذا وقت الحاجة إلى البيان⁽²⁸⁾.

المذهب الثالث: أنه لا يجوز أكل ما لم يسم عليه ولو كان تاركها ناسياً
 وهو قول الظاهرية، ورجحه الصنعاني⁽²⁹⁾.

الأدلة

1- بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، قالوا: إن ظاهر
 الآية يدل على الوجوب⁽³⁰⁾.

2- حديث عدي رضي الله عنه المتقدم؛ فإنه لم يفصل⁽³¹⁾.

المذهب الرابع: إن تركها عامداً كره أكلها.

قاله القاضي أبو الحسن وابن العربي من المالكية⁽³²⁾.

الجواب:

أن الله تعالى قال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 4] وقال: ﴿وَلَا
 تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، فبين الحالين وأوضح الحكمين. فقوله: "لا

فقه التسمية على الذبيحة في القرآن الكريم د. خالد تواتي

تأكلوا" نهي على التحريم لا يجوز حمله على الكراهة، لتناول في بعض مقتضياته الحرام المحض، ولا يجوز أن يتبعض، أي يراد به التحريم والكراهة معا⁽³³⁾

المذهب الخامس: تؤكل ذبيحة تارك التسمية عمدا إلا أن يكون مستخفا.

وبه قال أشهب، والطبري⁽³⁴⁾

الترجيح:

يبدو أن المذهب الأول أرجح وهو القول باشتراط التسمية للذاكر دون الناسي لقوة أدلتهم وضعف أدلة غيرهم ولما في أدلة المذاهب الأخرى من الاحتمال وكذلك ضعف تأويلهم للنصوص الصريحة في الأمر بالتسمية من الكتاب والسنة، والله أعلم.

المبحث الثاني: ذبائح أهل الكتاب

ويتعلق الكلام بمشروعية الأكل من ذبيحة أهل الكتاب كحكم عام، ثم بيان الخلاف في حكم ذبيحة أهل الكتاب من غير ذكر اسم الله تعالى، وذلك ضمن المطلبين الآتين.

المطلب الأول: مشروعية الأكل من ذبائح أهل الكتاب

لا يخفى أن المقصود من قوله تعالى: ﴿وَلَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ﴾ [المائدة: 5] ذبائحهم فهي جائزة لنا وحلال، وهي مستثناة من أصل تحريم ذبيحة المشركين؛ لذلك قال الخبر ابن عباس رضي الله عنهما: قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، ثم استثنى فقال: ﴿وَلَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ﴾ [المائدة: 5] يعني ذبيحة اليهودي والنصراني، وإن كان النصراني يقول عند الذبح: باسم المسيح واليهودي يقول: باسم عزيز، وذلك لأنهم يذبحون على الملة⁽³⁵⁾.

وقال القرطبي التذكية التي ذكرنا أنها هي التي تحتاج إلى الدين والنية، فلما كان القياس ألا تجوز ذبائحهم - كما نقول إنهم لا صلاة لهم ولا عبادة مقبولة رخص الله تعالى في ذبائحهم على هذه الأمة، وأخرجها النص عن القياس على ما ذكرناه من قول

ابن عباس (36).

المطلب الثاني: حكم ذبيحة أهل الكتاب بغير اسم الله تعالى

هذه المسألة متفرعة عن المسألة السابقة.

فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، عام استثنائي منه ذبائح

أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 5].

إن الطعام اسم لما يؤكل والذبائح منه، وهو هنا خاص بالذبائح عند كثير من أهل العلم بالتأويل، وأما ما حرم علينا من طعامهم فليس بداخل تحت عموم الخطاب (37).

تحرير محل الخلاف:

من المسائل التي ينبغي إخراجها من الخلاف:

ما أجمع عليه العلماء إلا من شذ منهم على أن ذبائح المجوس لا تؤكل لأنهم ليسوا أهل كتاب على المشهور عند العلماء (38).

وأنه لا بأس بأكل طعام من لا كتاب له كالمشركين وعبدة الأوثان ما لم يكن من ذبائحهم ولم يحتاج إلى ذكاة، إلا الجبن، لما فيه من إنفحة (39).

وكذلك إذا لم يسم أهل الكتاب أحدا، ولكن قصدوا الذبح للمسيح، أو للكوكب ونحوها، فإن ذلك محرم (40).

كما حكى الكيا الطبري وابن كثير الإجماع على حل ذبيحة الكتابي مع عدم العلم لعموم قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 5]، ولما ورد في السنة من أكله صلى الله عليه وسلم من الشاة المصلية التي أهدتها إليه اليهودية (41).

قال ابن قدامة: فإن لم يعلم أسمى الذابح أم لا؟ أو ذكر اسم غير الله أم لا؟ فذبيحته حلال؛ لأن الله تعالى أباح لنا أكل ما ذبحه المسلم والكتابي، وقد علم أننا لا نقف على كل ذابح.

وقد روي عن عائشة رضي الله عنها «أنهم قالوا: يا رسول الله، إن قوما حديثو عهد

بشرك، يأتوننا بلحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لم يذكروا؟ قال: سموا أنتم، وكلوا» (42) (43).

واختلفوا مع العلم بذبح الكتابي بغير اسم الله تعالى، هل تحل ذبيحته أم لا؟ على ثلاثة مذاهب، أذكرها مع أدلتها والمناقشة ثم سبب الخلاف مع الترجيح.

المذهب الأول:

تصح ذبيحة النصراني مطلقاً، وإن قال باسم المسيح.

وبه قال ابن عباس، وروى عن أبي الدرداء وعبادة ابن الصامت رضي الله عنهم، وهو قول عطاء، والزهري وربيعة والشعبي ومكحول، ورجحه ابن حزم، والشوكاني (44).

الأدلة:

1- قوله تعالى: ﴿وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: 5]، وصح الإجماع بأن دين الإسلام نسخ كل دين كان قبله (45).

2- أن ذبائحهم من طعامهم، وقد أباح الله لنا طعامهم من غير تخصيص، وقد علم سبحانه أنهم يسمون غير اسمه (46).

3- أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، وقوله: ﴿وَمَا أَهْلَ لَعْنِ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 3]، من باب العام والخاص، فأما ما أهل به لغير الله فعام في الكتابي وغيره، خص منه ذبيحة الكتابي فبقيت الآية على عمومها في غيره (47).

4- قال ابن عباس: قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، ثم استثنى فقال: ﴿وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: 5] يعني ذبيحة اليهودي والنصراني، وإن كان النصراني يقول عند الذبح: باسم المسيح واليهودي يقول: باسم عزيز، وذلك لأنهم يذبحون على الملة (48).

المذهب الثاني:

لا تصح ذبائهم بغير اسم الله.

وقالوا: إذا سمعت الكتابي يسمي غير اسم الله عز وجل فلا تأكل. وبه قال علي وعائشة وابن عمر رضي الله عنهم، وهو قول طاوس والحسن، وهو قول الشافعي، ورجحه ابن القيم⁽⁴⁹⁾.

الأدلة:

1- بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، ويدل عليه أيضا قوله: ﴿وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: 3]، فقد صرح القرآن بتحريم ما أهل به لغير الله، وهذا عام في ذبيحة الوثني والكتابي إذا أهل بها لغير الله، وإباحة ذبائهم - وإن كانت مطلقة - لكنها مقيدة بما لم يهلوا به لغيره، فلا يجوز تعطيل المقيد والغاؤه بل يجمل المطلق على المقيد، أي أن الآية أريد بها ما ذبحوه بشرطه كالمسلم⁽⁵⁰⁾.

2- قوله تعالى: ﴿وَلَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: 5]، عام فيما أهلوا به لله وما أهلوا به لغيره، خص منه ما أهل به لغيره، فبقي اللفظ على عمومته فيما عداه. قالوا: وهذا أولى لوجه:

أحدها: أنه قد نص سبحانه على تحريم ما لم يذكر عليه اسمه، ونهى عن أكله، وأخبر أنه فسق، وهذا تنبيه على أن ما ذكر عليه اسم غيره أشد تحريما وأولى بأن يكون فسقا.

الثاني: أن قوله: ﴿وَلَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: 5]؛ قد خص بالإجماع، وأما ما أهل به لغير الله فلم يخص بالإجماع، فكان الأخذ بالعموم الذي لم يجمع على تخصيصه أولى من العموم الذي قد أجمع على تخصيصه.

الثالث: أن الله سبحانه قال: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 173]، فحصر التحريم في هذه الأربعة فإنها محرمة في كل ملة، لا تباح بحال إلا عند الضرورة، وبدأ بالأخف تحريما ثم بما هو أشد منه، فإن تحريم الميتة دون

تحريم الدم، فإنه أخبث منها، ولحم الخنزير أخبث منها، وما أهل به لغير الله أخبث الأربعة.

ونظير هذا قوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: 33]، فبدأ بالأسهل تحريماً ثم ما هو أشد منه إلى أن ختم بأغلظ المحرمات، وهو "القول عليه بلا علم"، فما أهل به لغير الله في الدرجة الرابعة من المحرمات.

الرابع: أن ما أهل به لغير الله لا يجوز أن تأتي شريعة بإباحته أصلاً، فإنه بمنزلة عبادة غير الله.

وكل ملة لا بد فيها من صلاة ونسك، ولم يشرع الله على لسان رسول من رسله أن يصلي لغيره، ولا ينسك لغيره قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأنعام: 162 - 163].

الخامس: أن ما أهل به لغير الله تحريمه من باب تحريم الشرك، وتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير من باب تحريم الخبائث والمعاصي.

السادس: أنه إذا خص من طعام الذين أوتوا الكتاب ما يستحلونه من الميتة والدم ولحم الخنزير؛ فلأن يخص منه ما يستحلونه مما أهل به لغير الله أولى وأحرى.

السابع: أنه ليس المراد من طعامهم ما يستحلونه وإن كان محرماً عليهم، فهذا لا يمكن القول به، بل المراد به ما أباحه الله لهم فلا يحرم علينا أكله فإن الخنزير من طعامهم الذي يستحلونه، ولا يباح لنا، وتحريم ما أهل به لغير الله عليهم أعظم من تحريم الخنزير، وسر المسألة أن طعامهم ما أبيع لهم لا ما يستحلونه مما حرم عليهم.

الثامن: أن باب الذبائح على التحريم، إلا ما أباحه الله ورسوله، فلو قدر تعارض دليلي الحظر والإباحة لكان العمل بدليل الحظر أولى، لثلاثة أوجه.

أحدها: تأيده بالأصل الحاضر.

الثاني: أنه أحوط.

الثالث: أن الدليلين إذا تعارضا تساقطا، ورجع إلى أصل التحريم⁽⁵¹⁾.

3- أنه تعارض عمومان: العموم الحاضر، وهو قول الله تعالى: ﴿ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعْنَرِ اللَّهِ ﴾ [البقرة: 173] والعموم المبيح، وهو قوله: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ﴾ [المائدة: 5] والأشبه بالكتاب والسنة: ما دل عليه أكثر كلام أحمد من الحظر... وذلك لأن عموم قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَهْلَ لَعْنَرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَفَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمَرْدِيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ ﴾ [المائدة: 3] عموم محفوظ لم تخصص منه صورة، بخلاف ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾، فإنه يشترط له الذكاة المبيحة فلو ذكى الكتابي في غير المحل المشروع لم تبح ذكاته، ولأن غاية الكتابي: أن تكون ذكاته كالمسلم، والمسلم لو ذبح لغير الله، أو ذبح باسم غير الله لم يبيح، وإن كان يكفر بذلك، فكذلك الذمي؛ لأن قوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾ [المائدة: 5] سواء، وهم وإن كانوا يستحلون هذا، ونحن لا نستحله فليس كل ما استحلوه حل.

ولأنه قد تعارض دليلان، حاضر ومبيح، فالحاضر: أولى.

ولأن الذبح لغير الله، وباسم غيره، قد علمنا يقينا أنه ليس من دين الأنبياء عليهم السلام، فهو من الشرك الذي أحدثوه، فالمعنى الذي لأجله حلت ذبائحهم، منتف في هذا⁽⁵²⁾.

المذهب الثالث: أنه مكروه.

وهو قول الإمام مالك رحمه الله، حيث قال: أكره ذلك، ولم يجرمه⁽⁵³⁾.

وقال أيضا: ما ذبحوه لكنائسهم أكره أكله وما سمي عليه باسم المسيح لا يؤكل.

قال ابن عبد البر: والعرب عنده والعجم في ذلك سواء⁽⁵⁴⁾.

سبب الخلاف: يرجع سبب الخلاف إلى أمور:

1- في تعارض العمومين: عموم قوله تعالى ﴿ وَمَا أَهْلَ لَعْنَرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَفَةُ وَالْمَوْفُودَةُ ﴾

وَالْمَرْدِيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴿ [المائدة: 3]، مع عموم قوله:
﴿وَلَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: 5].

2- في تعارض الدليل الحاضر مع الدليل المبيح.

3- في تعارض ما حرم تحريم شرك وما حرم تحريم معصية.

الترجيح: الذي يظهر أنه لا تصح ذبائح أهل الكتاب بغير اسم الله؛ ذلك لأن أصل باب الذبائح على التحريم، إلا ما أباحه الله ورسوله، فلو قدر تعارض دليلي الحظر والإباحة لكان العمل بدليل الحظر أولى، لتأييده بالأصل الحاضر، ولأنه الأحوط، وأن الدليلين إذا تعارضا تساقطا، ورجع إلى أصل التحريم، كما ذكر ابن القيم رحمه الله.

المبحث الثالث: نماذج معاصرة في التسمية على الذبيحة

هذا المبحث يعد كالتفريع على ما تقدم في المبحثين السالفين، فهو يتناول بعض المسائل المعاصرة في الذبائح التي استحدثت فيها وسائل جد متطورة تعتمد على تذكية الذبيحة بأسرع زمن وتأتي على عدد كبير من الحيوانات المباحة الأكل كاستعمال الزر، وغير ذلك، مما أدى إلى اختلاف العلماء في حصول المقصود من الذبح وعدم حصوله بسبب كون هذه الآلات لم تكن من قبل وفي كونها وافية بالغرض المقصود من الذبح حتى تحل الذبيحة وتطيب، فكان اختياري لبعض المسائل المستجدة ضمن هذه المطالب.

المطلب الأول: التسمية في ذبح الحيوانات الكثيرة العدد

لا يخفى أن ما استحدثت من وسائل جديدة في ذبح الحيوانات الكثيرة العدد ربها للوقت وللمال مما عمت به البلوى في مذابح المسلمين، فهل التسمية الواحدة بالضغط على الزر تجزئ عن العديد من الذبائح أم لا بد من التكرار حتى تحل الذبيحة؟. ولبعض المعاصرين مسالك في إثبات ونفي التذكية الجماعية مع التسمية متكررة أو منفردة، أذكر مسالكهم فيما يأتي.

المسلك الأول:

إجزاء التسمية الواحدة إن جرى الذبح بصورة متتابعة دون توقف، وإلا لم يجز. وقد أفتت هيئة الفتوى في الكويت.. بأنه عند ذبح مجموعة كبيرة من الدواجن يكفي التسمية عليها مرة واحدة عند أولها إن جرى الذبح بصورة متتابعة دون توقف، فإن جرى توقف لسبب ما، فعلى الذابح أن يسمي على المجموعة الباقية من جديد. وقد جنح إلى هذا القول الدكتور محمد سليمان الأشقر⁽⁵⁵⁾.

الأدلة: استدلل هؤلاء بعموم الأدلة الرافعة للخرج عن هذه الأمة:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]؛ فإن التسمية في حال المجموعات الكبيرة، ولو ذبحت باليد على الطريقة الإسلامية، تكون مرهقة للذابحين، فإنه لو كلف مثلاً أن يذبح (1200) دجاجة في الساعة بمعدل دجاجة كل ثلاث ثوان، لكان إزامه بأن يقول "بسم الله والله أكبر" (1200) مرة في الساعة إرهاقاً له وعتناً شديداً، والعنت والخرج مرفوع في الشريعة.

وعليه، فتحقيقاً لمصلحة المكلف فإنه يرفع الحرج عنه في مثل هذه الواقعة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]⁽⁵⁶⁾.

ومنها: أنه لو كلف الذابح بالتسمية على ذبيحته فإنه يؤدي إلى تعطيل مصالح الناس عامة وإلحاق المشقة والعنت بهم، وبخاصة فيما هو من أصول معاشهم وقوام أبدانهم.

ولا يعترض بأن التسمية حق من حقوق الله تعالى فلا تسقط بحال؛ لأننا نقول: إنها وإن سقطت لفظاً فهي باقية حكماً، والله أعلم.

المسلك الثاني:

دفع مشقة تكرار التسمية بوضع آلة التسهيل مسجل فيها التسمية لتكون بدلاً عن فاعلها الأول.

ومن سلك هذا المسلك الدكتور وهبة الزحيلي حيث قال: الآن يتعذر تحقيق التسمية في المسالخ الآلية، فما المانع من أن يوضع جهاز تسجيل وتسجل عليه التسمية⁽⁵⁷⁾.

الأدلة: واستدل على أجزاء المسجل عن تكرار التسمية من الذابح من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن فتح المسجل يعد فعل فاعل، وتكرار ذلك كأن إنسانا يكرر.

الوجه الثاني: بالقياس على الأذان المسجل ؛ حيث إن أغلب البلاد الإسلامية

تعتمد في الأذان على الأذان المسجل.

الوجه الثالث: أنه إذا تعذر ذلك فالتسمية على المجموعة في حكم التسمية أيضا على

كل ذبيحة من هذه الذبائح لأنه يتعذر يقينا إذ بثوان معدودة قبل أن ينطق الإنسان

بالتسمية الآلة تذبح العشرات، ونحن لا نستطيع أن نلاحق الآلة في قضية تكرار

التسمية.

فإذن من الممكن أن نعتمد على المسجل، ومن الممكن أن نكتفي بالتسمية على

المجموعة، ولا يشترط أن يكون على كل واحدة منها⁽⁵⁸⁾.

مناقشة الأدلة:

نوقشت صورة استعمال المسجل والتنظير به من وجوه:

أولها: بأنه مخالف لقرار المجمع الفقهي بالرابطة على عدم جواز الأذان بالمسجل.

وثانيها: أن طرد القياس يؤدي إلى محاذير كثيرة؛ فنأتي بخطبة الجمعة فنقول في

استديو يخطب الخطيب، وتوضع المسجلات في المساجد⁽⁵⁹⁾.

وثالثها: افتقار التسمية إلى النية كما أن الأذان والإقامة كذلك، والمسجل بمنأى عن

ذلك فيبطل القياس⁽⁶⁰⁾.

سبب الخلاف مع الترجيح:

يرجع سبب الخلاف أساسا في تكرار التسمية وفي النيابة في الفعل والنية من غير

فعل الأدمي.

فمن رأى أن التسمية يجب تكرارها ولو بفعل غير الأدمي ولو مع عدم وجود النية بل هي مستصحبة من خلال تسجيل تسمية الذابح ابتداء فتصح التسمية المكررة بالمسجل.

ومن رأى أن النية لا بد أن تكون مستصحبة للعمل وهو التسمية قال بعدم جواز نيابة المسجل عن المكلف، وقال: يجزئ فيها الضغطة الواحدة للزر فهي تجزئ عن سائر التسميات رفعا للعت وللحرج، وهذا الرأي هو الصواب والقريب إلى أصول الشريعة، والله أعلم.

المطلب الثاني: التسمية على الذبيحة المستوردة

ذكر الدكتور محمد الأشقر: أن هذه المسألة في هذا العصر لا تأثير لها بالنسبة إلى المستورد من اللحوم من بلاد أهل الكتاب، فإن النصارى الآن لا يذكرون الله ولا المسيح ولا غيره على الذبائح، بل يذبحون للحم فقط، فالتسمية أمر بعيد عن أذهانهم كل البعد⁽⁶¹⁾.

والواقع أن الخلاف موجود في المسألة، كما أن التسمية ليست هي السبب الوحيد في عدم حلية الذبيحة، بل حتى كيفية الذبح ينبغي النظر فيها. كما سأذكره، وقد اشتملت المسألة على رأيين، أذكرهما فيما يلي.

الرأي الأول: عدم حلية اللحوم المستوردة.

وهو رأي جمهور العلماء المعاصرين.

الأدلة: من الأدلة على عدم حلية اللحوم المستوردة:

أولاً: أنه لا سبيل إلى معرفة ديانة ذابحه، فإن تلك البلاد يوجد فيها وثنيون، ومجوسيون، ودهريون وماديون بكثرة، فلا يحصل اليقين بكون الذابح من أهل الكتاب.

ثانيا: لو ثبت بالتحقيق، أو بحكم غلبة السكان أن ذابحه نصراني، فلا يعرف هل هو نصراني في الواقع، أو هو مادي في عقيدته، وقد سبق أن ذكرنا أن العدد الكثير منهم لا يعتقد بوجود خالق لهذا الكون، فليس هو نصرانيا في الواقع.

ثالثا: ولو ثبت بالتحقيق، أو على سبيل الحكم بالظاهر أنه نصراني، فإن المعروف من النصارى أنهم لا يلتزمون بالطرق المشروعة للذكاة، بل منهم من يهلك الدابة بالخنق، ومنهم من يقتله بغير فري الأوداج، ومنهم من يستعمل الطرق المشتبهة للتدويخ التي فصلناها.

رابعا: الثابت يقينا أن النصارى لا يذكرون اسم الله عند الذبح، والقول الراجح المنصور عند جمهور أهل العلم أن التسمية شرط لحل ذبائح أهل الكتاب أيضا.

وعند وجود هذه الوجوه القوية للمنع، لا يجوز لمسلم أن يأكل هذه اللحوم التي تباع في أسواق البلاد الغربية، حتى يتيقن في لحم معين أنه حصل عن طريق الذكاة الشرعية، وقد ثبت بحديث عدي بن حاتم رضي الله عنه أن الأصل في لحوم الحيوان المنع حتى يثبت خلافه، ولذلك منع رسول الله ﷺ من الصيد الذي خالط فيه كلاب غير كلاب الصائد، وكذلك ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال في الصيد: «إذا رميت سهمك، فاذكر اسم الله، فإن وجدته قد قتل فكل، إلا أن تجده قد وقع في ماء، فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك»⁽⁶²⁾

وبهذا يثبت أنه إذا اجتمع في حيوان وجوه مبيحة ووجوه محرمة، فالترجيح للوجوه المحرمة، وهذا أيضا يدل على أن الأصل في اللحوم المنع، حتى يثبت يقينا أنه حلال، وهذا أصل ذكره غير واحد من الفقهاء. وكذلك الحكم في اللحوم المستوردة، فإنها تتأتى فيها جميع الوجوه الأربعة المذكورة⁽⁶³⁾

هذا، وقد جنح بعض العلماء المعاصرين إلى جواز الأكل من ذبائح أهل الكتاب مطلقا إذا ذبحت بالذبح المشروع عندنا.

ترجيح جواز ذبيحة الكتابي إذا لم يعلم أنه ذكر اسم الله أو اسم غيره كالمسيح ونحوه، وسبق أيضا أن محل الخلاف في ذبيحة الكتابي ترجع أساسا إذا علم عدم ذكرهم لله تعالى بل يذكرون المسيح ونقلنا أقوال الصحابة رضي الله عنهم والعلماء وتم ترجيح القول بالمنع لتظافر الأدلة والاحتياط، وبناء على أن الأصل في الذبائح التحريم. وإذا علم ذلك، فتخرجنا على الراجح من المسألة الثانية وهي العلم بحال الذابح عند الذبح فلا يتحصل ثمرة عملية من ذلك، أي سواء تحققنا الذبح أو لم نتحقق، فالتحريم يبقى قائما.

أما على المسألة الأولى المجمع عليها عند الفقهاء كما تقدم وهو جواز ذبائحهم مع عدم العلم؛ فهنا يأتي الخلاف عند المعاصرين.

وفي تقديري أن الحل وعدمه راجع إلى الاجتهاد في تحقيق المناط في إدراك كون أهل الكتاب يذبحون الذبح الصحيح، أو يصعقون قبل الذبح حتى يتحقق الحل الشرعي؟ وهذا التحقيق يرجع إلى الجهات المختصة بإرسال من يراقب كيفية الذبح وفي ملاحظة التسمية على الحيوان، وإلا فإن الشبهة تبقى قائمة واثقاؤها واجب استبراء للدين.

فضلا عما ذكره الدكتور محمد الأشقر من أن التسمية مفقودة تماما عند أهل الكتاب في عصرنا، وأيضا فإن معظم ذبائحهم مبنية على الصعق للحيوان قبل الذبح، مما يجعله من الوقيد المحرم.

وقد ورد في فتاوى اللجنة الدائمة ما يدل على منع استيراد اللحوم المستوردة على سبيل الاحتياط⁽⁶⁸⁾.

حل مشكلة اللحوم المستوردة:

بالرغم من كون مسألة استيراد اللحوم قد تم بت الحكم الشرعي فيها إلا أن العديد من البلدان الإسلامية لاتزال تستورد اللحوم من البلدان الغربية مع ما فيها من

محاذير، ويمكن اجتناب تلك المحاذير وحل مشكلة الاستيراد بما وضعتها اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء من توصيات لصالح المملكة السعودية ولغيرها من البلدان، وتتلخص فيما يأتي:

1- الإكثار من تربية الحيوانات، والعناية بتنميتها، واستيراد ما يحتاج إليه منها إلى المملكة حيا، وتيسير أنواع العلف لها، وتهيئة المكان المناسب لتربيتها وتذكيته بالمملكة، وبذل المعونة لمن يعنى بذلك من الأهالي شركات أو أفرادا تشجيعا له، وتسهيل طرق توزيعها في المملكة.

وكذا الحال بالنسبة لإنشاء مصانع الجبن وتعليب اللحوم والزيوت والسمن وسائر الأدهان.

2- إنشاء مجازر خاصة بالمسلمين في البلاد التي يراد استيراد اللحوم منها إلى البلاد الإسلامية أو المملكة العربية السعودية، ويراعى في تذكية الحيوانات بها الطريقة الشرعية.

3- اختيار عمال مسلمين أمناء عارفين بطريقة التذكية الشرعية ليقوموا بتذكية الحيوانات تذكية شرعية في تلك الشركات بقدر ما تحتاج المملكة إلى استيراده منها.

4- اختيار من يحصل به الكفاية من المسلمين الأمناء الخبيرين بأحكام التذكية الشرعية وأنواع الأطعمة، ليشرف على تذكية الحيوانات وعلى مصانع الجبن وتعليب اللحوم ونحوها في الشركات التي تصدر ذلك إلى المملكة العربية السعودية. (69)

المطلب الثالث: الشهادات المكتوبة على العلب هل تحل اللحم المستورد

أما الشهادات المكتوبة على العلب أو على الكرتونات أنها مذبوحة على الطريقة الإسلامية، فقد ثبت بكثير من البيانات أنها شهادات لا يوثق بها، وقد قامت هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية مشكورة ببعث مندوبيها إلى المجازر الأجنبية التي تصدر منها اللحوم إلى البلاد الإسلامية، وقد بعث هؤلاء المندوبون بتقاريرهم لما

شاهدوه في تلك المجازر، وكلها تدل على أن هذه الشهادات لا يوثق بها إطلاقاً وليراجع لهذه التقارير فتاوى هيئة كبار العلماء. (70)

قال الشيخ عبد الله بن حميد رئيس المجلس الأعلى للقضاء في المملكة العربية السعودية: ما يرد من اللحوم المعلبة إن كان استيرادها من بلاد إسلامية أو من بلاد أهل الكتاب أو معظمهم وأكثرهم أهل الكتاب وعادتهم يذبحون بالطريقة الشرعية فلا شك في حله، وإن كانت تلك اللحوم المستوردة تستورد من بلاد جرت عادتهم أو أكثرهم أنهم يذبحون بالخنق أو بضرب الرأس أو بالصاعقة الكهربائية ونحو ذلك فلا شك في تحريمها، وكذلك ما يذبحه غير المسلمين وغير أهل الكتاب من وثني أو مجوسي أو قادياني أو شيعي ونحوهم فلا يباح ما ذكوه؛ لأن التذكية المبيحة لأكل ما ذكي لا بد أن تكون من مسلم أو كتابي عاقل له قصد وإرادة وغير هؤلاء لا يباح تذكيتهم.

أما إذا جهل الأمر في تلك اللحوم ولم يعلم عن حالة أهل البلد التي وردت منها تلك اللحوم هل يذبحون بالطريقة الشرعية أو غيرها، ولم يعلم حالة المذكين وجهل الأمر - فلا شك في تحريم ما يرد من تلك البلاد المجهول أمر عادتهم في الذبح؛ تغليبا لجانب الحظر، وهو أنه إذا اجتمع مبيح وحاضر فيغلب جانب الحظر، سواء أكان في الذبائح أو الصيد (71)

المطلب الرابع: الذبح مع الصعق

من الأهداف التي تتوخاها المسالخ إراحة الحيوان، ليكون إزهاق روحه بدون أن يحس بالألم.

ومن هنا فإن الطرق التي يبحثون عنها تهدف إلى تحقيق هذين الأمرين معا:

الأول: إزهاق روح الحيوان بدون ألم.

والثاني: تيسير العمل من أجل تسريعه، لخفض التكلفة، وبالتالي تجنب رفع

الأسعار.

وأكثر الطرق تعتمد لتحقيق ذلك: إفقاد الحيوان وعيه بأسلوب ما، ثم إجراء العمل على الجثة في أثناء فقدان الحيوان الواعي. ولم تزل المسالخ تبحث عن أدوات لذلك تيسر لها العمل، وتطور تلك الأدوات، وخاصة في البلاد الأجنبية، سعياً وراء السرعة وكثرة الإنتاج وخفض التكلفة، قدر المستطاع.

وقد عرف الآن من الطرق المستخدمة لذلك أنواع، بعضها لا يقره الشرع، وبعضها جائز، والطرق المعروفة المستخدمة هي:

- 1- الصعق الكهربائي.
- 2- التدويخ بغاز ثاني أكسيد الكربون.
- 3- ضغط الهواء داخل صدر الحيوان حتى يخنق.
- 4- التخدير⁽⁷²⁾.

قال محمد الأشقر: ونحن نرى أنه لا ينبغي استعمال هذه الطريقة في المسالخ في البلاد الإسلامية لما يأتي:

فيه المحاذير المذكورة في طريقة الصعق كلها.

2- أن الطيور تعلق من أرجلها في علاقات مثبتة في سيور محركة تمر بها على (الذباحة) والطيور ليست أجسامها على طول واحد، فقد تضرب الشفرة موضع الذبح من عنق الدجاج، فإن كان جسم الدجاجة أقصر ربما ضربت الرأس نفسه أو المنقار، فتقتله بما ليس ذبحاً شرعياً، وإن كان جسم الدجاجة أطول فتضربها في صدرها.

3- هذا بالإضافة إلى أن تحمل الدجاج للصدمة الكهربائية ليس بدرجة واحدة، فإن كان جسم الدجاجة أصغر من المعدل مات بالصعقة، وإن كان أكبر من المعدل لم

يفقد الوعي، فيكون صعقه تعذيباً له⁽⁷³⁾.

وقد تضافرت أقوال الفقهاء المعاصرين في المنع من استعمال طريقة الصعق الكهربائي.

قال الشيخ ابن باز رحمه الله: وأما ما ذبح على غير الوجه الشرعي كالحیوان الذي علمنا أنه مات بالصعق أو بالخنق ونحوهما فهو يعتبر من الموقوذة أو المنخنقة حسب الواقع، سواء كان ذلك من عمل أهل الكتاب أو عمل المسلمين وما لم تعلم كيفية ذبحه فالأصل: حله إذا كان من ذبائح المسلمين أو أهل الكتاب، وما صعق أو ضرب وأدرك حياً وذكي على الكيفية الشرعية فهو حلال⁽⁷⁴⁾.

وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: "وأما اللحوم المستوردة من الخارج فإن كانت من ذبائح المسلمين فالحكم فيها كما تقدم، وإن كانت من ذبائح أهل الكتاب اليهود والنصارى ولم يعرف عنهم أنهم يقضون على الحيوانات بالصرع الكهربائي ونحوه - فتؤكل، وإن عرف عنهم أنهم يخنقونها أو يصرعونها بالكهرباء مثلاً حتى تموت فلا تؤكل؛ لأنها ميتة، وإن كانوا من غير المسلمين وأهل الكتاب الشيوعيين والملحدين ومشركي العرب ومن في حكمهم - فلا تؤكل ذبائحهم"⁽⁷⁵⁾.

الخاتمة

من نتائج البحث المهمة المتوصل إليها:

- 1- من مقاصد الشريعة العظيمة أنها لم تحل ما يدخل في جوف ابن آدم إلا ما اتصف بالطيب، ولم تحرم إلا ما اتصف بالخبث.
- 2- أن الأمر بالتسمية على الذبيحة في الكتاب والسنة يعد من مقاصد الشريعة حيث إن الله سبحانه وتعالى جعل ما لم يذكر اسم الله عليه من الذبائح فسقا وهو الخبيث، وهو مفسدة، وعليه فإن الأمر بالتسمية يشتمل على مقصدين مكملين لمقصدين كليين وهما حفظ الدين وحفظ النفس.

- 3- أن الصحيح من الأقوال أن التسمية واجبة وشرط لحل الذبيحة.
- 4- أما ذبيحة أهل الكتاب فإنها لا تصح بغير اسم الله تعالى إذا علمنا ذلك منهم كما في المسألة الثانية.
- 5- أما التسمية في ذبح الحيوانات الكثيرة العدد، فقد ذكرت الخلاف فيها وأن سببه راجع

- إلى تكرار التسمية وفي النيابة في الفعل والنية من غير فعل الأدمي.
- ورجحت القول بإجزاء التسمية الواحدة بالضغط على الزر عن سائر التسميات رفعا للعتق وللحرج، وهو الرأي القريب إلى أصول الشريعة.
- 6- أما التسمية على الذبيحة المستوردة، فذكرت أن الحل وعدمه راجع إلى الاجتهاد في تحقيق المناط في إدراك كون أهل الكتاب يذبحون الذبح الصحيح، أو يصعقون قبل الذبح حتى يتحقق الحل الشرعي؟
- وإلا فإن الشبهة تبقى قائمة واتفأؤها واجب استبراء للدين.
- 7- حل مشكلة اللحوم المستوردة، بما وضعته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء من توصيات من تدابير لتحقيق شرط الذبح الصحيح وشرط التسمية الشرعية في المملكة السعودية ولغيرها من البلدان.
- 8- أما الشهادات المكتوبة على العلب على حلية اللحم المستورد فلا يعول عليها بتاتا، عند معظم الفقهاء المعاصرين.
- 9- وكذلك الذبح مع الصعق تخفيفا على الحيوان وتيسيرا للعمل وتسريعه، فيصير الحيوان من صنف الموقودة والنطيحة فلا يحل أيضا عند جمهور الفقهاء المعاصرين.
- والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

- 1- أبحاث هيئة كبار العلماء، لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية. عدد الأجزاء: 7 أجزاء من غير

ذكر الطبعة والسنة.

- 2- أحكام أهل الذمة، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). تحقيق: يوسف بن أحمد البكري - شاعر بن توفيق العاروري، طبعة: رمادى للنشر - الدمام، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1418 - 1997.
- 3- أحكام القرآن، للقاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا. طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م
- 4- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1991 م
- 5 - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للمحدث محمد ناصر الدين الألباني بإشراف زهير الشاويش، طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1399 هـ. 1979 م.
- 6 - الاستذكار، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المتوفى سنة 463هـ، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
- 7- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي 422هـ، المحقق: الحبيب بن طاهر، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- 8 - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، طبع: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة: السابعة، 1419 هـ - 1999 م.
- 9- بحوث في قضايا فقهية معاصرة، لمحمد تقي العثماني طبع: وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013 م.
- 10- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي المتوفى: 587هـ، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م
- 11 - البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لسراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، المشهور بابن الملقن 804 هـ، تحقيق أحمد بن سليمان بن أيوب. طبعة دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى 1425 هـ - 2004 م.
- 12 - التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناي العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ. تحقيق أبي عاصم بن عباس بن قطب، طبعة مؤسسة قرطبة. الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1995 م.

- 13 - الجامع لأحكام القرآن، للأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، المتوفى سنة 671 هـ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بمشاركة نخبة من المحققين. طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان. الطبعة الأولى: 1427هـ - 2006م.
- 14 - سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: 1182هـ)، طبع: دار الحديث، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- 15 - سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- 16 - سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبع: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- 17 - سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: 385هـ). حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004م.
- 18 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، الطبعة: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392.
- 19 - صحيح البخاري - "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، طبع: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- 20 - صحيح مسلم - "المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ"، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ).
- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبع: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 21 - صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، لمحمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.
- 22 - صحيح وضعيف سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ) مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.
- 23 - فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، طبع: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.
- 24 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، 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. طبعة: دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.
- 25- فتح القدير، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250 هـ). الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414 هـ
- 26 - المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري المتوفى سنة 456 هـ. طبعة دار الفكر، بيروت. الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- 27-المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي المتوفى: 483 هـ، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414 هـ - 1993 م.
- 28 - المغني على مختصر الخرقى، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، طبع: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة.
- 29- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة. وقد صدرت في 13 عددا، أعدها للشاملة: أسامة بن الزهراء، الكتاب مرقم أليا غير موافق للمطبوع.
- 30-المجموع شرح المهذب "مع تكملة السبكي والمطيعي"، المؤلف: لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى: 676 هـ، الناشر: دار الفكر، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي).
- 31- مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله، المؤلف: لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى: 1420 هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.
- 32-المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري المتوفى: 456 هـ، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- 33- معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: 388 هـ)، طبع: المطبعة العلمية - حلب.
- 34 - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، عصام الدين الصبابطي، طبعة دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1993 م.

- الحواشي والإحالات:

- (1) أخرجه البخاري (138/3) رقم (2488) ومسلم (1558/3) رقم (1968).
- (2) إعلام الموقعين لابن القيم (118/2).
- (3) أخرجه البخاري (138/3) رقم (2488) ومسلم (1558/3) رقم (1968).
- (4) أخرجه البخاري (86/7) رقم (5476).
- (5) أحكام القرآن لابن العربي المالكي (271/2)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (913/2)، المبسوط للسرخسي (237/11)، بدائع الصنائع للكاساني (46/5)، تفسير القرطبي (75/7)، سبل السلام للصنعاني (518/2)، نيل الأوطار (152/8).

- (6) سبل السلام للصنعاني (518/2).
- (7) تفسير القرطبي (75/7). بدائع الصنائع للكاساني (46/5)، المجموع شرح المهذب للنووي (411/8).
- (8) تفسير القرطبي (75/7).
- (9) شرح صحيح مسلم للنووي (74/13)، سبل السلام للصنعاني (519/2).
- (10) أخرجه مسلم (1531/3) رقم (1929).
- (11) نيل الأوطار (153/8)، وانظر بدائع الصنائع للكاساني (46/5)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (913/2)، المجموع شرح المهذب للنووي (411/8).
- (12) أخرجه ابن ماجه (659/1) رقم (2045)، وقال الألباني: صحيح، انظر صحيح وضعيف سنن ابن ماجه رقم (2045).
- (13) سبل السلام للصنعاني (518/2).
- (14) تفسير القرطبي (75/7).
- (15) سبل السلام للصنعاني (519/2).
- (16) أخرجه الدارقطني (535/5) رقم (4808)، قال الحافظ العراقي: فيه محمد بن سنان، ضعفه الجمهور، انظر المغني عن حمل الأسفار في الأسفار (565)، وقال الحافظ ابن حجر: صحيح الإسناد موقوفا على ابن عباس رضي الله عنهما، ووافقه الألباني، انظر فتح الباري (537/9)، وإرواء الغليل (70/8).
- (17) سبل السلام للصنعاني (518/2).
- (18) أحكام القرآن لابن العربي المالكي (271/2)، تفسير القرطبي (75/7)، سبل السلام للصنعاني (518/2)، نيل الأوطار (153-152/8).
- (19) شرح صحيح مسلم للنووي (74/13)، سبل السلام للصنعاني (518/2).
- (20) شرح صحيح مسلم للنووي (74/13).
- (21) المجموع شرح المهذب للنووي (411/8)، سبل السلام للصنعاني (518/2).
- (22) المصدر نفسه (519/2).
- (23) المصدر نفسه (518/2).
- (24) معالم السنن للخطابي (277/4).
- (25) أخرجه البخاري (92/7) رقم (5507).
- (26) المجموع شرح المهذب للنووي (412/8)، سبل السلام للصنعاني (519/2).
- (27) أخرجه أبو داود (104/3) رقم (2829)، قال ابن الملقن: الحديث صحيح رواه أبو داود بإسناد على شرط البخاري، انظر البدر المنير (262/9)، وقال الألباني: صحيح، انظر صحيح وضعيف سنن أبي داود رقم (2829).
- (28) سبل السلام للصنعاني (519/2).
- (29) المحلى لابن حزم (87/6)، سبل السلام للصنعاني (519/2).
- (30) المحلى لابن حزم (87/6)، سبل السلام للصنعاني (519/2).
- (31) سبل السلام للصنعاني (519/2).
- (32) تفسير القرطبي (75/7).
- (33) المصدر نفسه (76/7).

- (34) المصدر نفسه (75/7).
- (35) تفسير القرطبي (76/6).
- (36) المصدر نفسه (76/6).
- (37) تفسير القرطبي (76/6)، فتح القدير للشوكاني (18/2).
- (38) تفسير القرطبي (77-78/6).
- (39) المصدر نفسه (77-78/6).
- (40) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية (61/2).
- (41) فتح القدير للشوكاني (18/2).
- (42) تقدم نخرجه (9).
- (43) المغني لابن قدامة (403/9).
- (44) تفسير القرطبي (76/6)، المحلى لابن حزم (143/6)، فتح القدير للشوكاني (18/2).
- (45) المحلى لابن حزم (143/6).
- (46) أحكام أهل الذمة لابن القيم (526/1).
- (47) أحكام أهل الذمة لابن القيم (526/1).
- (48) تفسير القرطبي (76/6).
- (49) تفسير القرطبي (76/6)، المغني لابن قدامة (402/9)، فتح الباري لابن حجر (637/9)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (527/1-529).
- (50) تفسير القرطبي (76/6)، المغني لابن قدامة (403/9)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (526/1)، فتح القدير للشوكاني (18/2).
- (51) أحكام أهل الذمة لابن القيم (527/1-529).
- (52) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية (59/2-60).
- (53) تفسير القرطبي (76/6).
- (54) الاستذكار لابن عبد البر (258/5).
- (55) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد 10 (311).
- (56) المصدر نفسه 10 (311).
- (57) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد 10 (558).
- (58) المصدر نفسه 10 (558).
- (59) المصدر نفسه 10 (559).
- (60) المصدر نفسه 10 (573).
- (61) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد 10 (287).
- (62) أخرجه مسلم (1531/3) رقم (1929).
- (63) بحوث في قضايا فقهية معاصرة للقاضي محمد تقي العثاني (433-434).
- (64) حكم اللحوم المستوردة إلى بلاد المسلمين، للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس (64)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد 10 (563).

- (65) أخرجه البخاري (92/7) رقم (5507).
- (66) حكم اللحوم المستوردة إلى بلاد المسلمين، للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس (64)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد 10 (569).
- (67) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد 10 (572).
- (68) فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى (365/22).
- (69) بحوث في قضايا فقهية معاصرة للقاضي محمد تقي العثماني (440-439).
- (70) بحوث في قضايا فقهية معاصرة للقاضي محمد تقي العثماني (434-433).
- (71) أبحاث هيئة كبار العلماء (655/2-656).
- (72) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد 10 (303).
- (73) المصدر نفسه 10 (310).
- (74) مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز (429-428/8).
- (75) فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى (365/22).

Jurisprudence of naming the sacrifice in the Holy Quran

Dr. Khaled Touati

eliitidal@yahoo.fr

El-oued University

Abstract

This research studies in a comparative analytical way two issues. The first issue: the jurisprudential ruling on naming the carcass during the fishing process. The second is the ruling on the sacrifice of the people of the book. Then I follow them with some models of different contemporary issues. You need to make a statement like repeating the label on the many sacrifices of the electronic machine, the canned and uncooked meat and the animal before slaughtering.

Keywords: label; sacrifice; modern means.

فقه النوازل عند فقهاء المالكية المغاربة

«أهميته وخصائصه ومميزاته»

بقلم

د/ عبد العزيز وصفي (*)



ملخص

هدف البحث إلى بيان جانب من فقه النوازل عند المالكية المغاربة منذ القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، مكتشفا بعض خصائصه ومميزاته النوازل من خلال إدراج نماذج وتطبيقات لبعض الأعلام في المذهب، وعلى رأسهم الإمام الونشريسي في كتابه "المعيار المعرب" ثم الوقوف عند المنهج المتبع لمعالجة تلك النوازل. وقد ارتأينا أن نتناول الموضوع في شقين: شق نظري وآخر تطبيقي، يتناول بعض النوازل المرتبطة بالواقع المغربي، من خلال الفتيا والاجتهاد والقضاء، وإبراز جانب التميز والأصالة للمذهب المالكي فيها، وكيف تم تكييفها وتنزيلها في حياة المجتمع المغربي الإسلامي، مع بيان الجانب العمراني والحضاري فيها. الكلمات المفتاحية: فقه النوازل؛ المذهب المالكي؛ كتب النوازل؛ فقهاء المالكية المغاربة؛ تطبيقات النوازل.

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن شريعةً ومنهاجاً، وجعل السنة تبيانا له فأضحت سراجاً وهجاً، لا ينضب ماؤها؛ إذ غدا منهمراً ثجاجاً، سائغ المذاق، بلسماً كالترّياق لا ملحاً أجاجاً، فاستجلت معالم الأحكام، واستبان الحلال والحرام، وأثبتت صلاحيتها لكل

(*) باحث في علوم الشريعة والقانون - مدير مركز البصائر للبحوث والدراسات - المغرب.

wasfi22@gmail.com / ouasfi11@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/09/10 تاريخ القبول: 2018/11/21

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

زمانٍ ومكانٍ، واستيعابها حاجات كل عصر ومتطلّبات مختلف الأقاليم، فلا تجد حادثةً إلّا وللشريعة فيها حكمٌ، ولا تنزل نازلةً إلّا ولأهل العلم والفقهاء فيها رأيٌ وفهمٌ⁽¹⁾.

والصلاة والسلام على خيرة خلق الله في أرضه وسماهته محمد بن عبد الله؛ سيّد أنبيائه، وعلى آله وأصحابه وأصفياؤه، وكل من سار على نهجهم، واقتفى أثرهم، وورث علم النبوة منهم. أما بعد؛

فمن سنن الله في كونه ودلائله على خلقه: تعاقب الوقائع والأحوال، وتقلّب الأحداث والأهوال، وبعث الأئمة المجددّين أوتادًا للأمة كالجبال، للاجتهاد في تفسير النصوص والنظر فيها، وجني ثمرتها، وجعلها سهلة المنال؛ ولا يكون ذلك إلّا لذي الرأى الحصيف، المدرك لعلم الشرع المنيف.

هذا، وإنّ العبد بحاجة ملحة إلى معرفة أحكام نوازل عصره فيما يتكرّر عليه في حياته، سواء في العبادات أو المعاملات؛ لئلا يقع فيها حرّم الله؛ إذ الحياة أمانة بين أيدينا لا بدّ أن تُسأل عنها يوم القيامة، ولا سبيل للفلاح في الدارين إلّا بالعمل بالوحيين - قرآنًا وسنة -؛ فهما طوق النجاة ومهيّج النمو والارتقاء في جميع الميادين التي تكتنف حياة الإنسان.

ولما كان الأمر كذلك انبرى في كل زمانٍ أعلامٌ فحولٌ وطنّوا أعمارهم وجهودهم لبيان الأحكام الشرعية المناسبة لكل نازلة، فذلّلوا الصعاب، وأخذوا بيد الأمة إلى برّ الأمان، وبرهنوا على صلاحية الشريعة لكل زمانٍ ومكانٍ.

ومن خلال هذه الرؤية ألفت أهم الكتب الأمهات، وأعظم الموسوعات، وتنافست المذاهب في هذا التسابق العلمي؛ مما أدّى إلى تكوين ثروة فقهية عظيمة وصلت إلى أبعد نقطة في أنحاء العالم.

وقد رافق هذه المادة الفقهية ظهور كتب ومصنفات علم النوازل في مختلف المراحل

الفقهية منذ القرنان الثاني والثالث الهجريين؛ مما ساعد على نمو وحركة الاجتهاد والفتوى في كل ما ينزل بالمجتمع من وقائع ويُستجدُّ من أحوال وظروف؛ وهو الأمر الذي ترك هامشاً مهماً لاجتهاد المفتين داخل المذهب الواحد (أي داخل فقه المذهب)؛ ليراعي كل مفتي ظروف النازلة والملابسات التي تحيط بها، والأعراف الخاصة التي يلزم اعتبارها ومراعاتها. وبذلك ظلَّت النوازل مستجيبة لمتطلبات حياة المسلمين المتغيرة حسب الظروف والأقاليم، وبقي المسلمون يتحاكمون إلى شريعة الله آمنين على أنفسهم ودمائهم وأموالهم وأعراضهم، وسائر مصالحهم.

وقد تعدّدت طرائق المجتهدين من أتباع المذاهب في تأليف وتدوين هذه النوازل وفُق ما تقتضيه قواعد كل مذهب، كما تعدّدت أسماء هذه النوازل من مكان لآخر، وهذا يُبيِّن ما لهذه النوازل من أهمية ودور ريادي في إثراء المادة الفقهية والتاريخية وتزويدها بمادة غنية.

ولا يخفى أن هذه المصنّفات الفقهية النَّوْازِلِيَّة هي الدَّعامة المؤكّدة لصلاحية الشريعة لكلِّ زمانٍ ومكانٍ؛ لما تحمله من فقه واقعي عملي، ومن صورة حقيقية عن مجريات الأحداث والتطورات التي عاشتها المجتمعات الإسلامية، وكيف تعامل الفقهاء العباقرة مع تلك المستجدات والنوازل بروح اجتهادية مرنة متبصرة، ونظرة موسوعية فريدة.

وانطلاقاً من هذا التَّصوُّر الشُّمولي لما قام به فقه النوازل - عبر مختلف العصور - من أدوارٍ رياديةٍ طلائعيةٍ في إنماء وازدهار حركة الاجتهاد والفتوى، رُمنا في بحثنا هذا الوقوف على جانبٍ مشرقٍ من هذا الفقه عند فقهاء المالكية المغاربة تعريفاً وتوصيفاً، وجمعاً وترتيباً لأهم مصادره، مع الإشارة إلى نماذج من نوازل "المعيار المعرب"، للإمام الونشريسي (ت. 914هـ) المدرجة في بابٍ واحدٍ، ودراستها أصولياً وتاريخياً وعمرائياً، ثم تذييل ذلك بجرد بيبيوغرافي استفرغت فيه جهدنا لاستقصاء كتب

النَّوْزَلِ الْمَغْرِبِيَّةِ الْمُؤَلَّفَةِ فِي الْحَقْبَةِ الْمَمْتَدَّةِ مِنْ الْقَرْنِ الْخَامِسِ إِلَى الْقَرْنِ الْخَامِسِ عَشَرَ هَجْرِي.

هذا، وقد اعتمدت في معالجة محاور البحث الخطة المنهجية التالية:

المقدِّمة.

المبحث الأول: خصَّصته للتعريف بفقهِ النَّوْزَلِ، وذلك بتعريف جزأيه، وتعريفه باعتباره علمًا ولقبًا، ثم ذكر المصطلحات المرادفة للنَّوْزَلِ عند الاستعمال، وذلك في أربعة مطالب ووفق التَّصَوُّر المنهجي الآتي:

- المطلب الأول: حقيقة الفقه لغة واصطلاحًا.

- المطلب الثاني: النَّوْزَلِ لغة واصطلاحًا.

- المطلب الثالث: "فقه النَّوْزَلِ" باعتباره لقبًا.

- المطلب الرابع: المصطلحات المرادفة للنَّوْزَلِ.

ثم انتقلنا إلى المبحث الثاني، والذي اقتصرنا فيه على إبراز أهمية كتب النَّوْزَلِ، وذلك من خلال أربعة مطالب وهي:

- المطلب الأول: أهمية الكتب النَّوْزَلِيَّةِ فقهياً.

- المطلب الثاني: أهمية الكتب النَّوْزَلِيَّةِ تدينيًا.

- المطلب الثالث: أهمية الكتب النَّوْزَلِيَّةِ تاريخياً.

- وفي المطلب الرابع: أهمية الكتب النَّوْزَلِيَّةِ اجتماعياً.

لأدلف - بعد ذلك - إلى المبحث الثالث، وقد تناولنا فيه: دراسة تطبيقية لأربع نوازل فقهية من كتاب "المعيار"، للإمام الونشريسي، مندرجة ضمن "باب البيوع"، فجاء ذلك في أربعة مطالب، أفردنا لكل نازلة مطلبًا تم استهلاله بسرد النَّازِلَةِ، ثم بيان أصول الإفتاء المعتمدة فيها، وختمناه بذكر أهم الفوائد العمرانية والتاريخية المتصلة بها.

وتلونا هذا بمبحثٍ رابعٍ جعلنا سيّاه: بـبليوغرافية بأهم كتب النوازل المغربية، وتناولناه في مطلبين، خصّصنا الأول لسرد هذه الكتب مرتبة ترتيباً زمنياً، في حين قمنا في المطلب الثاني بقراءة وصفية لهذه البليوغرافية من خلال رسم بياني واصفٍ لنسب التأليف كثرة أو قلّة حسب كل قرن من القرون المذكورة في الثبّت مع تذييله بخلاصة واستنتاج.

ثم ختمنا البحث بخاتمة ضمّناها أهم النتائج والخلاصات التي توصلنا إليها. نسأل الله العظيم أن يَنْفَع الأُمَّة بهذا العمل، وأن يكتبه خالصاً صواباً لوجهه الكريم، وأن يَنْفَع به كاتبه وكل من قرأه، أو صوّبه، أو كل من ساهم فيه من قريب أو بعيد، بكثير أو قليل؛ ولو بشقّ كلمة.

وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ.. وَسَلِّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

المبحث الأول

التعريف بـفقه النوازل

قبل الدخول في أي علم وسبر أغواره وبيان أصوله وفروعه وحيثياته، لا بدّ من ضبط حدّه وبيان حقيقته وكنهه، ومن ثم فأوّل ما نستفتح به هذا البحث بيان حقيقة "فقه النوازل" لغة واصطلاحاً مقتفين في ذلك أثر أهل الفن - في اللغة والاصطلاح - عند تعريفهم لما رُكّب من جزأين من المصطلحات العلميّة، حيث جرت عاداتهم على تعريف المركّب بالوقوف على أجزائه ثم تعريفه ككل، باعتباره لقباً.

وبناءً على هذه النظرة المنهجية، فقد كشفنا لثام فقه النوازل عبر المحاور التالية:

- تعريف الفقه لغة واصطلاحاً.
- تعريف النوازل لغة واصطلاحاً.
- تعريف فقه النوازل باعتباره لقباً.

المطلب الأول

تعريف الفقه لغة واصطلاحاً

يأتي الفقه اللغة بمعنى: العلم بالشيء والفهم له. قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾⁽²⁾.

ويأتي كذلك بمعنى: دقة الفهم، ولطف الإدراك، ومعرفة غرض المتكلم، قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مَّا تَقُولُ﴾⁽³⁾، وقال سبحانه: ﴿فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾⁽⁴⁾.

قال ابن فارس (ت. 395هـ): "الفَاءُ وَالْقَافُ وَالْهَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ، يُدُلُّ عَلَى إِدْرَاكِ الشَّيْءِ وَالْعِلْمِ بِهِ"⁽⁵⁾.

فهاذا "الفقه" إذا - من حيث اللغة - تدور على: الفهم، والإدراك، والعلم؛ وهي معانٍ متقاربة الدلالات ومتّحدة المرامي والغايات.

الفقه اصطلاحاً:

لقد تقاربت عبارات أهل الفنّ وأقوالهم فيما يخص تعريف "الفقه" اصطلاحاً، وهذه بعض تعريفاتهم نسوقها على سبيل التّمثيل لا الحصر وفق الآتي:

1- يقول الإمام الشُّبكي (ت. 756هـ) في بيان حدّه بأنّه: «العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب»⁽⁶⁾ من أدلّتها التفصيليّة»⁽⁷⁾.

2- وذكر الإمام علاء الدين المرداوي (ت. 885هـ) عدّة تعريفات لمصطلح "الفقه" قارنًا ذلك بإبداء ما عنّ له من ملاحظات وإشكالات، وفي ذلك يقول: «إنّه نفس الأحكام الشرعيّة الفرعيّة - وأعقب بقوله -: وهو أظهر، وهو الذي اختاره ابن مفلح، وابن قاضي الجبل، والعسقلاني، وجمع كثير»⁽⁸⁾، ثم فرّق بين الفقه الذي هو نفس الأحكام والعلم الذي يتوصّل به إليها فقال: «إذ العلم أو المعرفة بالفقه غير الفقه، فلا يكون داخلاً في ماهيته، وما ليس داخلاً في الماهيّة لا يكون جنساً في

حدّه»⁽⁹⁾.

3- بينما عرّفه العلامة الشوكاني (ت. 1250هـ) بقوله: «العلم بالأحكام الشرعيّة عن أدلته التفصيليّة بالاستدلال»⁽¹⁰⁾.

وعليه فالمشهور عند عامة الفقهاء في حدّ الفقه ومعناه، هو التعريف القائل بأنّه: «العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من أدلتها التفصيليّة».

هذا، ولم يكن الفقه مقتصرًا عند القدامى على الأحكام العملية فقط، بل كان شاملاً للأحكام العلميّة أيضًا؛ إذ نجد مثلاً الإمام أبا حنيفة (ت. 150هـ) قسّمه إلى فقهٍ أكبر؛ وهو ما يتعلّق بالعقيدة، وفقه أصغر، ويشمل كلّاً من: العبادات والعبادات والمعاملات.

فبعد هذا التعريف المقتضب للفقه وشرحه بإيجاز، ننتقل إلى الجزء الثاني من المصطلح "أي النّوازل"، لنبرز دلالته.

المطلب الثاني

تعريف النّوازل في اللغة والإصطلاح

النّوازل في اللغة:

النّوازل: على وزن فواعل من: نَزَلَ ينزِل نزولاً؛ فهي نازلة. جاء في "لسان العرب"، لابن منظور: «نزل: التّزول: الحلول، وقد نزلهم، ونزل عليهم، ونزل بهم، ينزل نزولاً ومَنزَلاً ومَنزِلاً، والنازلة: الشديدة تنزل بالقوم، وجمعها النّوازل»⁽¹¹⁾.

فالنّوازل: جمع نازلة⁽¹²⁾، والنازلة: الشدّة⁽¹³⁾ أو الشديدة⁽¹⁴⁾ من شدائد الدهر⁽¹⁵⁾. وقد عرّف الجوهري (ت. 393هـ) "النّوازل" فقال: "النازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس"⁽¹⁶⁾.

النّوازل اصطلاحاً:

لقد تعدّدت دلالات "النّوازل" واختلفت حتى صارت من الاصطلاحات الخاصة

بكل مذهب. فجد مثلاً أن لفظة النوازل تُطلق في اصطلاح الحنفية خاصة على "الفتاوى والوقائع"؛ وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سُئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين، وهم أصحاب أبي يوسف (ت. 182هـ)، ومحمد بن الحسن (ت. 189هـ)، وأصحاب أصحابها، وهلمَّ جراً⁽¹⁷⁾. يقول ابن عابدين (ت. 1252هـ) في وصف "النوازل" بأنها: "الوقائع؛ وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سُئلوا عن ذلك، ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين"⁽¹⁸⁾.

بينما في اصطلاح المالكية - خصوصاً في بلاد الأندلس والمغرب العربي - فإنها تُطلق ويُراد بها: "القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقاً للفقهاء الإسلامي. والنوازل بهذا الاصطلاح تأتي بمعنى الأفضية، وهي نوازل الأحكام من المعاملات المالية، والإرث، ونحو ذلك مما يتعلّق بالحقوق، وتقع فيه خصومة ونزاع"⁽¹⁹⁾. إلّا أن الشائع عند الفقهاء عامة، أنه عند إطلاق النازلة يراد بها:

المسألة أو الواقعة⁽²⁰⁾ الجديدة التي تستلزم اجتهاداً، وبيان حكم مناسب لها، أو الوقائع الجديدة التي لم يرد فيها نص أو سبق اجتهاد.

هذا ويرتبط لفظ "النازلة" عند الإطلاق في الشرع بالشّدائد العويصة التي يُشرع لها القنوت⁽²¹⁾. يقول الشافعي: "ولا قنوت في شيء من الصلوات إلا الصبح، إلا أن تنزل نازلةً فيقنت في الصلوات كلهن إن شاء الإمام"⁽²²⁾.

فكما عني العلماء الأقدمون بالنوازل تعريفاً ودراسة، وتصنيفاً وتأليفاً، فكذلك الشأن بالنسبة للعلماء المحدثين والدّارسين والباحثين المعاصرين، وهذه شذرات مما توصلوا إليه في تعريفاتهم:

1- عرّفها الشيخ عبد العزيز بن باز (ت. 1419هـ) بقوله: "هي القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقاً للفقهاء الإسلامي"⁽²³⁾.

2- حدّها الشيخ بكر أبو زيد (ت.1429هـ) قائلاً: "هي الوقائع والمسائل المستجدة، والحادثة المشهورة بلسان العصر باسم: النظريات والظواهر"⁽²⁴⁾.

3- وعرفها من العلماء المعاصرين الدكتور/ وهبة الزحيلي (ت.1436هـ) فاعتبرها أنها: "المسائل أو المستجدات الطارئة على المجتمع بسبب توسع الأعمال وتعقّد المعاملات، والتي لا يوجد نصّ تشريعيّ مباشر، أو اجتهادٌ فقهيّ سابقٌ ينطبق عليها. وصورها متعدّدة ومتجدّدة، ومختلفة بين البلدان أو الأقاليم؛ لاختلاف العادات والأعراف المحليّة"⁽²⁵⁾.

4- وقال عنها الدكتور/ عبد الناصر أبو البصل: "إن كلمة "النوازل" تُطلق بوجه عامّ على المسائل والوقائع التي تستدعي حكماً شرعيّاً. والنوازل بهذا المعنى تشمل جميع الحوادث التي تحتاج لفتوى تبيّنها سواء أكانت هذه الحوادث متكرّرة أم نادرة الحدوث، وسواء أكانت قديمة أم مستجدة"⁽²⁶⁾.

5- وذكر الدكتور/ رؤاس قلعجي ورفاقه في تعريف "النازلة" أنّها: "المصيبة ليست بفعل فاعل، وهي الحادثة التي تحتاج لحكم شرعي"⁽²⁷⁾.

6- وعرفها الدكتور/ محمد بن حسين الجيزاني بقوله: «النوازل: ما استدعي حكماً شرعيّاً من الوقائع المستجدة، أو هي: الوقائع المستجدة المُلحّة»⁽²⁸⁾.

7- أما الدكتور/ أنور محمود زناقي⁽²⁹⁾ فعرفها بقوله: «هي الوقائع والمسائل المستجدة التي تنزل بالعالم الفقيه، فيستخرج لها حكماً شرعيّاً»⁽³⁰⁾، وهو بهذا التعريف دقّق المعنى المراد بالنازلة من حيث كونها: مستجدة، وواقعة، ويصل الفقيه بها إلى استخراج الحكم الشرع لها.

فمن خلال هذه التعريفات والحدود يتبيّن أنّ النوازل تشترك في أمورٍ تميّزها عن غيرها وهي:

1- الوقوع: أي الحلول والحصول لا الافتراض، بمعنى: أن النوازل لا تُطلق على

المسائل الافتراضية المقدَّرة؛ وهذه المسائل الافتراضية نوعان: إما مسائل مستحيل وقوعها، وإما مسائل يبعد وقوعها.

2- الجُدَّة: وهي التي لم يسبق وقوعها، ولم يرد فيها نصُّ أو اجتهادٌ مسبق، أي عدم وقوع المسائل من قبل؛ فالنوازل إذاً تختصُّ بنوعٍ من الوقائع وهي المسائل الحادثة التي لا عهد للفقهاء بها، حيث لم يسبق أن وقعت من قبل.

3- الشُّدَّة: أي أن تستدعي المسألة حكماً شرعياً، بحيث تكون مُلحَّة من جهة النَّظر الشرعي (31).

وبعد استجلاء المعنى اللغوي والاصطلاحي للنوازل، بقي لنا أن نبيِّن المصطلح (أي فقه النوازل)؛ باعتباره لقباً، وهو ما تمَّ تناوله في المطلب الموالي.

المطلب الثالث

تعريف "فقه النوازل" باعتباره لقباً

بما أن "فقه النوازل" لم يكن باباً من أبواب الفقه المعتمدة، وإنما كان ضمن المباحث الفقهية المختلفة، ولهذا لا نجد له في تراثنا الفقهي تعريفاً خاصاً دقيقاً مثلما نجد ذلك في سائر المسائل والأبواب.

وبإنعامنا النَّظر ملياً لم نقف عند العلماء الأوائل على تعريفٍ علميٍّ جامعٍ مانعٍ لهذا الفقه (أي فقه النوازل)، باعتباره لقباً، بخلاف المتأخرين الذين تنوعت ألفاظهم ومبانيهم دون مقاصدهم ومعانيهم، ولهذا نذكر هنا بعض ما ذكره العلماء والباحثون المتأخرون مما يمكن أن يستنتج من خلاله تصوُّرهم له:

1- عرّفه الدكتور/ رؤاس قلعجي وصديقه حامد صادق قنبيي بأنه: «الحادثة التي تحتاج إلى حكم شرعي» (32).

2- وعرّفه الدكتور/ الشيخ بكر أبو زيد بأنه: «الوقائع والمسائل المستجدة، والحادثة المشهورة بلسان العصر باسم النظريات والظواهر» (33).

- 3- وعرفه الدكتور/ الحسن العبادي بقوله: "هي: تلك الحوادث والوقائع اليومية التي تنزل بالناس وتحتاج إلى حكم، فيتجهون للبحث عن الحلول المناسبة لها"⁽³⁴⁾.
- 4- وعرفه الدكتور/ نسيم حسبلاوي فقال: "هو تلك التساؤلات التي أجاب ويحيب عنها الفقيه عبر ما يسمى بـ "الفتاوى"، هذه التساؤلات المنبعثة من الناس بمختلف مشاربهم ومستوياتهم، سواء كانت مشافهة، أو بواسطة، أو عبر الكتابة"⁽³⁵⁾.
- 5- وعرفه الدكتور/ محمد التمساني، فاعتبره أنه: "أجوبة شرعية عمّا ينزل بالناس من وقائع ومسائل يطلب حكم الشرع فيها"⁽³⁶⁾، وفي موضع آخر قال عنه أيضاً: "فقه النوازل: هو نظر الفقيه النَّوازلي في النَّازلة ومباشرته لها مباشرة مُمكَّنه من تنزيل الحكم عليها"⁽³⁷⁾.

وبعد أن سقنا هذه الأمثلة من التعريفات لهؤلاء الباحثين المعاصرين، يظهر لنا أن فقه النوازل هو:

«العلم الذي يُعنى بالبحث والتتقيب عن الحلول و الأجوبة الشرعية الملائمة للمستجدات والحوادث التي تنزل بالناس والتي لم يرد فيها نصٌّ أو سبق اجتهادٍ».

ولعل إطلاق "النازلة" على "المسألة الواقعة" يرجع لسببين:

- 1- إما لملاحظة معنى الشدّة لما يعانیه الفقيه في استخراج حكم هذه النازلة، ولذا كان السلف يتحرّجون من الفتوى ويسألون: هل نزلت؟
- 2- أو أنها سميت "نازلة" لملاحظة معنى الحلول؛ فهي مسألة نازلة يجهل حكمها تحلُّ بالفرد أو الجماعة⁽³⁸⁾.

المطلب الرابع

المصطلحات المرادفة لمصطلح "النوازل"

لقد وردت عدة مصطلحات للدلالة على مفهوم "النوازل"، وقد أطلق الفقهاء والدارسون على تلك المسائل التي استجدت بالناس في عصورهم المتتالية عدة ألفاظ

ومصطلحات، كما تعددت تعبيراتهم وتسمياتهم لهذا اللون من التأليف في الفقه. وكلها تُطلق ليراد بها نوع واحد من الكتب ذات المسائل الفقهية⁽³⁹⁾ التي اهتمت بتفاصيل شؤون الناس وحياتهم اليومية في مجالات متعددة (عبادات، معاملات، سلوك...) ونحوها من الموضوعات⁽⁴⁰⁾.

يقول الباحث نسيم حسبلاوي: «حمل مصطلح "النوازل" أسماء عديدة، لكنها تعبر كلها عن شيء واحد، فهي "الأجوبة"، وهي "النوازل"، وهي "المسائل"، وهي أيضًا "الفتاوى"، وحملت أحياناً أخرى اسم "الأحكام"، إلا أن هذه الأخيرة اختلفت في الغالب على ما سبقها؛ لأنها لم تكن واقعية؛ بل أحكام عامة اتفق حولها فقهاء المذهب المالكي الأوائل، أو اختلفوا في جزئياتها»⁽⁴¹⁾.

ومن أهم التسميات التي ذكرها عدد من الفقهاء والباحثين نشير إلى الآتي:

1- الأجوبة أو الجوابات:

ومفردتها: إجابة أو جواب، وهو رديد الكلام ورجعه، يقال: أجابه عن سؤاله، وقد أجابه إجابة وإجاباً وجواباً⁽⁴²⁾. وسميت بذلك؛ لأن فيها أجوبة عن أسئلة وردت⁽⁴³⁾. وقد سماها بعض علماء الأندلس بـ "الجوابات"؛ لأنها مسائل أجاب عنها العلماء بطلب من الناس، وقد شاع استخدام هذا اللفظ (أي الأجوبة) في مؤلفات الفقهاء. ومن بين المکتب المصنفة في هذا المجال نذكر:

- الأسئلة والأجوبة، لأبي حفص أحمد بن نصر الداودي (ت. 307هـ)، والأجوبة، لأبي الحسن علي بن محمد القابسي (ت. 403هـ)، وغيرها.

2- الحوادث:

ومفردتها: حادثة، وأصلها من الحادثة أو الحدوث، وهو ما كان على عكس القدم⁽⁴⁴⁾، ويقال: الحدث من أحداث الدهر: شبه النازلة⁽⁴⁵⁾، قال الشيخ محمد البركتي: "الحوادث: هي النوازل التي يُستفتى فيها"⁽⁴⁶⁾.

ومناسبة هذا المعنى للنوازل ظاهر؛ إذ هي مسألة حصلت لشخص أو أشخاص لم تكن من قبل؛ فهي جديدة على الأقل بالنسبة للمستفتي، وربما لعموم الناس⁽⁴⁷⁾.

3- المسائل، أو الأسئلة، أو كتب الأسئلة:

ومفردهما: مسألة أو سؤال، من سأله يسأله سؤالاً ومسألة، يقال: سألته الشيء: بمعنى استعطيته إياه، وسألته عن الشيء: أي استخبرته وطلبت معرفته، وهو المراد هنا⁽⁴⁸⁾.

وسماها بعض العلماء القدماء بـ "المسائل"؛ لأنها تتناول قضايا مطلوبة تطلب حلاً أو تطلب فتوى، وبعضهم يسميها بـ "الأسئلة"؛ لأنها أسئلة يطرحها الناس ويتكفل العلماء بالردّ عليها، ومن أشهر من ألف بهذا الاسم: القاضي أبو الوليد بن رشد. ووجه العلاقة بين المسائل والنوازل: هو أن السؤال مطلوب في الشرع لإزالة الجهل، وبيان العلم⁽⁴⁹⁾.

وسميت بذلك؛ لأنها حدثت بعد أسئلة وردت على المفتين⁽⁵⁰⁾.

4- الوقائع أو الواقعات:

ومفردھا واقعة، وهي لغة: بمعنى نزل، وتعني: الداهية والنّازلة من صروف الدهر⁽⁵¹⁾، قال ابن عابدين: "الفتاوى أو الواقعات وهي: مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك"⁽⁵²⁾.

أما في الاصطلاح: فهي الحادثة التي تحتاج إلى استنباط حكم شرعي لها، وقيل: هي الفتاوى المستنبطة للحوادث المستجدة⁽⁵³⁾.

والمعنى الملاحظ فيها: هي أنها من الأمور الواقعة لا المفروضة⁽⁵⁴⁾.

5- الفتاوى:

لغة: هي جمع فتوى - بالواو - بفتح الفاء، وبالياء، فتُضم، وهي اسم مصدر من: أفتاه في الأمر؛ إذا أبانه له⁽⁵⁵⁾، وأفتى العالم؛ إذا بين الحكم⁽⁵⁶⁾.

وإصطلاحًا: تبين الحكم الشرعي للسائل عنه (57).

وقيل: هي الإخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي (58).

وللإشارة هنا نجد أن أهل المشرق يستعملون لفظ (الفتاوى) بكثرة لهذا النوع من العلم، أما أهل المغرب فيستخدمونه أيضًا، ولكن مصطلح "النوازل" هو الأكثر شيوعًا واستعمالًا؛ حتى عرفوا به وتميزوا عن غيرهم.

وقد أطلق على هذا المصطلح لفظ "الفتاوى"؛ لما فيها من الإبانة للأحكام الشرعية التي يجهلها المستفتي، ملاحظة لمعنى الفتوى اللغوي (59).

ولعل إطلاق اسم "الفتاوى" على "القضايا الفقهية المعاصرة" هو الأشهر والأكثر تداولاً بين الناس، ومن أمثلتها: الفتاوى الهندية، وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، وفتاوى ابن حجر الهيتمي، وفتاوى الشاطبي، ونحوها.

6- المستجدات، أو القضايا المستجدة أو المعاصرة:

وضعت مادة (جدّ وجدّد) في اللغة للدلالة على معنى: الأمر الجديد، والمقطوع، وما لا عهد لنا به، والاجتهاد.

وقد اهتم كثير من العلماء والباحثين المعاصرين بالمستجدات والنوازل، إلا أنهم في التعريف غالبًا ما يكتفون بتعريف النوازل دون المستجدات.

والمقرر أنّ المستجدات والنوازل يطلقان لمراد واحد، ويعتبران مترادفين لدى أهل الاصطلاح، ومن هنا فإنّ المستجدات تُطلق ويراد بها: «كل مسألة جديدة، سواء كانت المسألة من قبيل الواقعة أو المقدّرة، ثم إن هذه المسألة الجديدة قد تستدعي حكمًا شرعيًا وقد لا تستدعيه، بمعنى: أنها قد تكون ملحة وقد لا تكون ملحة».

وبمعنى آخر: «هي النوازل والوقائع الحادثة في العصر الحاضر، الجديدة في وقوعها أو في صورتها وحالها، مما لم يُعرف لها حكمٌ فقهيٌّ سابقٌ» (60).

وبناءً عليه، فإنّ المستجدات هي: المسائل الحادثة التي لم يكن لها وجود من قبل

وهذه المسائل يكثر السؤال عن حكمها الشرعي⁽⁶¹⁾. وهي بهذا المعنى تعدُّ من المصطلحات المترادفة مع النوازل، وهي مما يغلب استخدامه في النوازل المعاصرة⁽⁶²⁾.
 أما القضايا: فهو جمع قضية، وهي الأمر المتنازع عليه، وأضيف إليها "المستجدة"؛ لأنها مسائل مستحدثة حديثة الوقوع.
 ويُذكر هذا المصطلح (أي القضايا) في بعض القضايا المعاصرة، وللدلالة على ما يُعرض على المحاكم من نوازل قضائيةً ومنازعات واقعية⁽⁶³⁾.

7- الأحكام أو كتب الأحكام:

ومفردتها: حُكْمٌ؛ وهو لغة: المنع، يقال: حكمتُ وأحكمت، بمعنى: منعتُ ورددتُ، ومن هذا التصوُّر قيل للحاكم بين الناس: حاكم؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم⁽⁶⁴⁾. والحكم اصطلاحاً: هو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية⁽⁶⁵⁾. وقد سميت بذلك؛ لأنها يبيّن أحكاماً خاصة لحوادث خاصة⁽⁶⁶⁾.

أو هي غالباً ما تتعلّق بأبواب الأفضية والمعاملات المستجدة⁽⁶⁷⁾.
 ومن كتب الأحكام نذكر: كتاب أحكام ابن سهل، وكتاب جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام⁽⁶⁸⁾، لأبي القاسم البرزلي وغيرها.

8- العمليات:

وهو مصطلحٌ لا يُستخدم كثيراً، وقد انفرد به أهل المغرب خاصّة، مثل: "العمل السُّوسي"، و"الرباطي"، و"الفاسي"؛ الذي نظّمه عبد الرحمن الفاسي (ت. 1096هـ)، و"العمل الجبلي"، أي: ما يجري به العمل في هذه الأماكن خاصة، وهو قاصر عليها لا يجوز أن يعتمد في غيرها من بقية الأقاليم الأخرى⁽⁶⁹⁾.

9- المشكلات:

جمع مشكلة، وهي في اللغة: من أشكل، يقال: أشكل الأمر: إذا التبس⁽⁷⁰⁾. وقد

عبر عنها الإمام شلتوت في كتابه "الفتاوى"، حيث قال: "مشكلات المسلم المعاصر التي تعترضه في حياته اليومية"، وكذلك سماها الدكتور/ محمد فاروق النبهان في كتابه "المدخل للتشريع الإسلامي" (71).

10- فقه النوازل:

ويُسمَّى كثير من العلماء "القضايا الفقهية المعاصرة" فقه النوازل؛ وذلك لأنهم اعتبروا النازلة هي الأمر الشديد الذي يقع بالناس (72)، وبيان حكمها الشرعي يعني فقه النوازل، فأطلق عليه هذا المصطلح، واشتهر استعماله عند فقهاء المغرب خاصة. ومن بين المصنِّفات النوازلية المشهورة في هذا الفن نذكر: نوازل محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسين الدرعي المشهور بالورزازي الكبير (ت. 1166هـ) (73).

المبحث الثاني

أهمية كتب النوازل في التراث الإسلامي

تُعدُّ النوازل لوناً جديداً من المسائل لم يسبق حدوثها، كما يهدف فقهاء إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الناس وتقديم الحلول المناسبة للمشكلات التي تتعلَّق بحياتهم اليومية؛ إذ لا تخلو هذه الأخيرة من تغيُّرات وتقلُّبات وطعم خاص تمتاز به، فيقبل عليه الناس بشوقٍ، ويتلهَّفون إليه لمعرفة كل جديد وللإحاطة بالحلول المناسبة لمشكلاتهم وأحوالهم المتقلِّبة. ومن ثم فإنَّ لكتب النوازل أهمِّية عظيمة في جوانب متعدِّدة، كالجانب الديني، والفقهي، والتاريخي، والاجتماعي، والاقتصادي، وغيرها. فما هي مظاهر وتجليات هذه الأهمية يا ترى؟

المطلب الأول

الأهمية الفقهية لكتب النوازل

تشتمل كتب النوازل الفقهية على أحكام فقهية وتشريعية وقانونية غزيرة في مختلف المجالات الحياتية، تعود على الفقيه المفتي والمجتهد الناظر في الوقائع المستجدة بالنفع

والفائدة العظيمة، ويمكن إجمال الأهمية الفقهية في النقاط التالية:

أولاً: معرفة أئجه وموقف صاحب الفتوى من النازلة، والاطلاع على أصوله التي اعتمد عليها في اجتهاده وفتواه:

وهو السبيل الأمثل للنهوض بالأمة الإسلامية والطريق الأقوم لحسن تطبيق الأحكام على الواقع، كما أنه يغني الفقيه بعلم من سلفه من العلماء، فيجعله أكثر إتقاناً لمهمة الإفتاء لاستفادته بفتاوى من سبقه إذا كانت متطابقة مع النازلة المعروضة عليه، أو أن يسلك منهجهم في دراسة نوازل عصرهم على نازلة عصره حتى يصل إلى استنباط الحكم الشرعي المناسب لها. يقول الدكتور/ محمد التمساني: "إذا أردنا أن نسهم في إحياء تراثنا، لا بد لنا أن نقرأ تراث أسلافنا وعلماؤنا - رحمهم الله - لنستفيد منه في معالجة النوازل والقضايا المستجدة في عصرنا الحاضر"⁽⁷⁴⁾، وإذا أنعمنا النظر في أصول الإفتاء عند المالكية رأيناهم يعتمدون على أصل التخرير أو الإجراء. وحقيقته: تخرير الفروع على الفروع، فقد استدلل أبو العباس الونشريسي بأصل "القياس على النوازل"، وهو أصل اعتمده متأخرو الفقهاء والمفتون في المذهب المالكي، وقد لاحظنا أن أبا العباس الونشريسي لم يشذ عن هذا المنهج، فقد أجاب عن النوازل المعروضة عليه، واعتمد في تعليقه على النوازل التي أجاب عنها غيره معتمداً في هذا وذلك على نوازل سابقة تتفق مع النازلة المعروضة في العلة والحكم، وذلك في مواضع مشهودة من موسوعته "المعيار المعرب"⁽⁷⁵⁾.

ثانياً: الإسهام في وضع الأصول والضوابط الاجتهادية ومعرفة مدى جدواها وقابليتها للتطبيق على الواقع:

وهذا الأمر يُسهل على الفقيه النوازل عملة في استنباط الأحكام الشرعية لوقائع عصره، وهو ما أشارت إليه الدكتورة/ أمينة مزينة بقولها: "لقد أسهمت كثرة التأليف في فقه النوازل في خلق نهضة اجتهادية خاصة بعد أن أولاها العلماء والفقهاء

قسماً كبيراً، وحظاً وافراً من العناية والتمحيص، والدراسة والتحقيق، فعملوا على إمعان النظر فيها، وبذلوا مجهوداً في استجلاء حكم ما يرد عليهم ويعرض لهم من الفتاوى والأحكام، ويطراً لهم من النوازل والقضايا المستجدة مع توالي الأيام، وتطور الحياة في مختلف مناحيها وجوانبها المتعددة، التي تعتبر النوازل والفتاوى صورة لها، ومرآة صافية تعكس واقع الحياة الاجتماعية للناس، وتقتضي التعمق في البحث والنظر، للتعرف على الحكم الشرعي والاهتداء إليه في النازلة المعروضة⁽⁷⁶⁾.

وأضافت في نفس السياق: "إن نظر الفقيه النَّوازلي في الوقائع يعبر عن ارتباط الفقه بالحياة اليومية التي تقتضي منه الاجتهاد في إيجاد أحكام لما يطرأ من القضايا والنوازل، وجعلها ملائمة لروح الشريعة، فعرفت تلك الفترة نضجاً وإبداعاً، فكان الاتجاه النَّوازلي ممتزجاً بأصول الاجتهاد والاستنباط؛ مما يؤكد أن الاجتهاد ضرورة ملحة، وبابه مفتوح ما دامت الحوادث وجدت النَّوازل"⁽⁷⁷⁾.

ثالثاً: الوقوف على دقائق المسائل الفقهية مما لا نجد له أثراً أو ذكراً في كتب الفقه: يقول الدكتور/ إسماعيل الخطيب: "إن الاستفادة الفقهية تظلُّ في مقدمة ما يجنيه الدارس؛ ذلك أننا نجد في كتب «الفتاوى» و«النوازل» من دقائق المسائل ما لا نجده في كتب الفقه الأخرى؛ وذلك نظراً لارتباط تلك المسائل بوقائع الحياة وبالمشكلات المستجدة"⁽⁷⁸⁾.

رابعاً: التَّعَرُّف على الفقه التَّطبيقي العملي:

إذ لا سبيل لذلك إلا عن طريق الاطلاع ودراسة هذه الكتب النَّوازلية التي دججت الفقه النَّظري بالتَّنزِيل العملي على واقع الناس المعيش، وهذا هو الثَّمرة المرجوة والفائدة المنشودة من التَّنْظير والتَّأصيل للفقه. قالت الدكتورة/ زهور أربوح في دراستها المعمقة لهذا الفقه⁽⁷⁹⁾: "عُدَّ فقه النَّوازل نقلاً لنصوص الفقه النَّظري من الأُمَّهات الفقهية إلى مواقع العمل بها تطبيقاً وتنفيذاً في المحاكم والأسواق، وفي الحِسبة،

وفي البيوت والأحوال الشخصية، وفي الطرقات، وإخراجاً للفقهاء من فروضه النظرية إلى بُعد الواقعي الاجتماعي⁽⁸⁰⁾.

وتذكر الدكتورة/ فاطمة بلهوارى أن فقه النوازل "يعكس قضايا ذات طابع نظري وتطبيقي، وبخاصة ذلك المتعلق بالمعاملات؛ ففائدته جمّة لا تُحصى، كالتعرّف والاستفادة من الفقه التطبيقي"⁽⁸¹⁾.

خامساً: البرهنة على مدى صلاحية الشريعة الإسلامية والأحكام الفقهية لكل زمان ومكان ولمختلف الأحوال والأوضاع، مع التدليل على أفضلية هذه الأحكام على القوانين الغريبة والأحكام الوضعية.

فالمجتمعات الإسلامية التي حكمت الشريعة الإسلامية في مختلف جوانب حياتها نعمت بحياة متميزة واستقرار نفسي ولم تعوزها أحكام هذه الشريعة الربانية عن إيجاد الحلول الملائمة لمستجدات حياتها كيفما كانت، وفي هذا دليل عملي ملموس على شمولية الشريعة الإسلامية، وغنى أحكامها، وتنوع أصولها لتستوعب مختلف الأوضاع والمجالات سياسية كانت، أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو غيرها.

يقول الدكتور/ مصطفى الصمدي: "لما كانت أجوبة الفقيه مجيبة عن أسئلة المستفتين، فإننا وجدنا أنفسنا أمام وتيرة متسارعة من الأسئلة والأجوبة يُراد منها: اختبار قدرة الفقيه على ملاحقة التطورات ومواكبة المستجدات، وهي بالتبع مرآة صادقة لمجتمع يتحرك في الزمان، وتنوع أفضيته بتنوع الحال والسؤال. ومن هنا اتّسمت بالواقعية والتجّد، وكانت الأجوبة فيها مراعية للسياق المحلي والاجتماعي"⁽⁸²⁾.

سادساً: احتواؤها على فتاوى لبعض العلماء الذين فقدت كتبهم وضاعت:

يقول الإمام الونشريسي في مقدمة كتابه "المعيار المعرب": "جمعتُ فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم؛ مما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكانه، لتبدده وتفريقه، وانبهاً محلّه وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة

الأجر بسببه" (83).

إذًا لا مناص من الرجوع لهذه الكتب للحفاظ على تراثنا الأصيل، ولا شرف، ولا عزةً للأمة الإسلامية إلا بالأوبة إلى تاريخها العريق ومجدها العتيق. ولا يفوتنا في نهاية هذا المطلب أن ننبّه على القول بأن الكتب النوازلية تحتوي على فوائد فقهية، أو بتعبير آخر: بأهمية كتب النوازل بالنسبة للفقهاء في العصر الراهن ليس بالأمر المزمع عليه، فهناك من يرى أن هذه الكتب لا أهمية لها فقهياً، أو تشريعياً، أو فكرياً، أو لا تحتوي على كبير فائدة بالنسبة للفقهاء، وعلّلوا ذلك بقولهم: إن الظروف الحياتية قد تغيرت، والمعاملات بمختلف أنواعها قد تطورت، وبالتالي فلا يصحُّ القياس مع هذه الفوارق، علاوة على أنه يمكن الوصول إلى الحكم الشرعي لكل نازلة مستجدة بتطبيق القواعد والأصول المقررة في كتب الأصول والفقهاء من غير الاستعانة بهذه الكتب. غير أن ما أثبتناه يدلُّ بجلاءٍ على ما لهذه الكتب من أهمية فقهية وتشريعية وفكرية واجتماعية وتاريخية؛ إذ لا يكفي معرفة القواعد والأصول الشرعية مجردة دون الدراية بكيفية تنزيلها على الواقع، وكتب النوازل بمثابة ميدان عملي نكتسب من خلاله حسن الربط بين التنظير والتطبيق، وهذا شبيه بعمل الرياضي والفيزيائي والكيميائي، ونحوهم. ووجه الشبه يظهر في كون القواعد الرياضية أو الفيزيائية والكيميائية لا يمكن فهمها بشكلٍ واضحٍ جليٍّ إلا بتطبيقها على تمارين وأنشطة تمثيلية واقعية أو مفترضة الوقوع.

المطلب الثاني

الأهمية التَّدِينِيَّة لكتب النوازل

نقصد بالأهمية التَّدِينِيَّة هنا: ما كانت عليه المجتمعات الإسلامية من تدين في مختلف جوانب حياتها، وكذا مدى اهتمامهم بالشعائر الدِّينِيَّة، ولا شك أن كتب النوازل تعكس صورة المجتمع التَّدِينِيَّة التي ارتبطت به. يقول في هذا السياق الباحث محمد زاهي: "نستخلص من خلال النصوص العديدة التي ذكرها الونشريسي في "المعيار"

مدى اهتمام المجتمع في المغرب الإسلامي والأندلس بالمساجد ومدى أهميتها في حياتهم الدينية؛ فهو يعطينا فكرة صحيحة عن حالة المساجد وما كانت تحتوي عليه من الداخل، حيث يذكر أنه تم الاهتمام بتزيين المساجد، وإمدادها بالماء للوضوء، وطلاء جدرانها وفرشها بالسجاد والخضّر، وتوفير زيت للوقود...

وثمة حقيقة أخرى ذكرها (أي الونشريسي) عن مدى اهتمام سكان المغرب الإسلامي لتسهيل فريضة الحج إلى البقاع المقدسة، وذلك عن طريق إنشاء فضاءات لاستراحة الحجاج...⁽⁸⁴⁾.

وفي السياق نفسه تقول الباحثة أمينة مزينة أيضاً:

"إن معاشة الفقيه لكل المستجدات، جعلته يفتي في نوازل دقيقة وآنية تمس جوانب مختلفة من حياة أفراد المجتمع، وهذا دليل على حرص الناس على معرفة الحلال والحرام، والوقوف عند حدود الشرع، وعدم التجرؤ عليها"⁽⁸⁵⁾.

إذا فالذي نستفيده مما سبق بيانه هو:

أن من له مسكة عقل لا يمكن أن ينكر أن النوازل تحمل في عباراتها وإشاراتها ما يفيد في إبراز مقياس تدين المجتمعات الإسلامية في العصور السابقة.

المطلب الثالث

الأهمية التاريخية لكتب النوازل

تعتبر كتب النوازل الفقهية من المصادر الأساسية للكتابة التاريخية، ويتبين ذلك من الأمور الآتية:

أولاً: تمكّن هذه الكتب الباحث في المجال التاريخي بمادة تزخر بها كتب التاريخ؛ كون هذه الكتب تتجّه أساساً للحديث عن طبقة خاصة، بينما تُزوّدنا «كتب النوازل» بمادة نستشف من خلالها الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لمختلف الطبقات البشرية⁽⁸⁶⁾.
ومن الأمثلة الدالة على هذا المقصد:

ما جاء على لسان الدكتور/ إسماعيل الخطيب بقوله: "فمن الطرائف التي استفدناها من خلال من «مسائل ابن لب»: توفرُّ غرناطة على تعاونيات للألبان وتعاونيات لمنتجي زيت الزيتون. والملاحظ أن أصحاب هذه التعاونيات هم صغار الفلاحين، كما استطعنا التعرف على الأوضاع الاجتماعية للطبقات الفقيرة، وتردّي الأحوال الاقتصادية في غرناطة، وما نتج عن ذلك من أزمات خانقة⁽⁸⁷⁾.

ثانياً: إن كتب النوازل غنية ببادئة إنسانية دسمة تهّم الدارس للتاريخ الحضاري، باعتبارها الوصف الصحيح والكامل للمجتمع أثناء ممارسته لحياته اليومية العقائدية والاقتصادية وحتى السياسية⁽⁸⁸⁾.

ولقد "استدعى الأمر مع تطوّر حقول المعرفة التاريخية، وفي غياب وثائق بديلة لجوء الباحثين إلى أدوات مصدرية جديدة وبديلة يحويها التراث الإسلامي لا تنتمي من ناحية تصنيف العلوم إلى الحقل التاريخي، غير أنها تتضمن نصوصاً تاريخية ووثائق هامة تعزّ في الحوليات التاريخية الكلاسيكية، وتغطّي فضاءات اجتماعية واقتصادية، ويراد بها على وجه الدقة: كتب النوازل"⁽⁸⁹⁾.

ومما يدلُّ كذلك على أهميتها كونها "تحظى باهتمام متزايد لدى الباحثين المحدثين؛ لأنها تمثل شكلاً من أشكال الخطاب التراثي، وهو يعكس نزعة علمية وسمة واقعية بعيدة عن أي صبغة أيديولوجية أو سياسية، فخطابه يتسم بالمحايدة مما يعطيه مصداقية قد تفوق قيمة النص التاريخي"⁽⁹⁰⁾.

بيد أن كتب النوازل لم تسلم من الانتقادات من بعض المؤرخين والباحثين المهتمين بالشأن التاريخي، وفي ذلك يقول الباحث محمد مزين: "من العيوب التي تؤخذ على النوازل من طرف بعض المؤرخين: أنها لا تعتبر التسلسل الزمني⁽⁹¹⁾، وأنها نادراً ما تشير إلى خبر سياسي صحيح، وأن جلّها لا يخضع لمنطق زمني ملموس من أول قراءة، بحيث إنها لا تقصد أحداً محدودة في الزمان، بل تريد إبراز حالات تتعمّد

عدم ربطها بزمن ما أو أشخاص بعينهم" (92).

المطلب الرابع

الأهمية الاجتماعية لكتب النوازل

نتلمَّس من النوازل العادات الاجتماعية السائدة والمنتشرة في المجتمع الإسلامي التي تعلَّقت به الفتوى، ومما يبرهن على ذلك ما قرَّرتَه الباحثة فاطمة بلهوارى، حيث نصَّت على أن كتب النوازل رفعت - من الناحية الاجتماعية - الحُجُب عن مجتمع الغرب الإسلامي، وذلك بالتَّعريف بتركيبته المتنوعة، وبطبقاته المتجدِّرة، وطوائفه المختلفة، وقد رصدت طبيعة العلاقات الأسرية، ورسمت عاداته وتقاليده وأعرافه" (93)، بما توفَّره من معلوماتٍ تتعلَّق بتفاعل مختلف مكوَّناته وفعالياته، حيث تُشكِّل انعكاسًا صادقًا لوقائع الناس الجارية ومشكلاتهم الناشئة، وأقضيتهم الطارئة، بحسب المقتضيات النابعة من الظروف المختلفة بحكم خصوصية المجتمعات في الزمان والمكان (94).

ومن الأمثلة على هذه الأهمية: ما ذكره الونشريسي في "المعيار" من مدى تفنُّن المجتمع في المغرب الإسلامي والأندلس في مساعدة المحتاجين والفقراء، ومدى اهتمامهم بالتضامن الاجتماعي من خلال المؤسسات الخيرية الوقفية التي كانت منتشرة في جميع القرى والمدن بالمغرب الإسلامي والأندلس (95).

هذا، وإن للنوازل أهمية كبيرة في جوانب أخرى ومجالات شتى؛ ومن بين المجالات الأخرى يدخلها الفقه النوازلي نذكر الآتي:

- **ففي المجال الاقتصادي:** أسهمت كتب النوازل بما تتضمَّنُه من عقود متنوعة ونصوص ثمينه في بيان الأنشطة الاقتصادية والألوان التجارية المتعلِّقة بالمجتمعات الإسلامية. ومن ذلك: ترميمها لجوانب هامة من النشاط الفلاحي للغرب الإسلامي، "حيث أفادت قضايا المزارعة، والمغارسة، والمساقاة في إمطة اللثام عن مظاهر تنظيم البوادي في الغرب الإسلامي من مختلف الأوضاع والعلاقات" (96).

- أما في المجال الصحيّ: فلها أهمية كبيرة أيضًا، ومما يدلُّ على ذلك: ما أفصح عنه عدد من الباحثين المعاصرين، يقول الباحث محمد زاهي - في دراسته لهذا الموضوع -: "يتَّضح لنا من خلال النصوص العديدة التي ذكرها الونشريسي: عن مدى التطور الذي عرفته بلاد المغرب الإسلامي والأندلس في المجال الصحي، خاصة منها الأندلس، وعلى سبيل المثال: الخدمات الصحية التي تقدّمها المراكز الطبية الموجودة بقرطبة - عاصمة الأندلس - من علاج، وعمليات، وأدوية، وطعام كانت مجانًا، بفضل الأوقاف التي كان المسلمون يرصدونها لهذه الأغراض الإنسانية (...). كما يؤكّد لنا الونشريسي حقيقة تاريخية عن مدى التقدّم الذي عرفه المغرب الإسلامي والأندلس في المجال الصحي، حيث انتشرت المستشفيات الخاصة ببعض الأمراض" (97).

- وفي المجال الأمني والعسكري: تُقرب لنا كتب النوازل الصورة الحقيقية كثيرًا في هذا المجال المهم والحيوي الذي يشغل بال الدول والشعوب والقبائل والعشائر والجماعات، ونحوها، وما يسود المجتمعات في حالة غياب هذا المطلب الضروري للحياة والبناء وال عمران. وقد أطلعنا الونشريسي على عدة حقائق تاريخية فيما يتعلّق بدور المجتمع الإسلامي لتلبية حاجات المجتمعات الأمنية خاصة في المجتمع الأندلسي، وهكذا يمكن من خلال النصوص الكثيرة التي أوردها استنباط عدة حقائق عن الخطط الأمنية والحربية (العسكرية) التي استخدمها المسلمون بالأندلس من أجل الدفاع عنها وعن مقدسات المسلمين لصدّ العدوان والهجمات المتكررة التي كان يقوم بها العدو الإسباني في حربهم ضد المسلمين من أجل طردهم من الفردوس المفقود (الأندلس).

ويؤكّد لنا الونشريسي في هذا الصدد مدى أهمية الأوقاف كمورد مالي للنفقات الضرورية في مجال الدفاع عن العالم الإسلامي، خاصة في فترة حروب الاسترداد الإسباني في مناطق الثغور الشمالية، فكان لازمًا الوقف على الثغور والحصون (98).

كما تُطلعنا كتب النوازل على المستوى الثقافي والعلمي السائد في المجتمع، ومن

الأمثلة على ذلك: ما ذكره الونشريسي في "المعيار" من مدى اهتمام السلاطين والأمراء بالمغرب الإسلامي والأندلس ودورهم الكبير في بناء المدارس والوقف عليها، ومدى اهتمامهم وتشجيعهم للعلماء، من خلال الإنفاق الوقفي عليهم، ومدى الرعاية التي شاهدها طلبة العلم في المغرب الإسلامي والأندلس، حيث كان يُقدَّم لهم المسكن والمنح الدراسية، فكان للطلبة الوافدين على المدارس أوقافٌ مخصَّصة لسكنائهم وأخرى للإنفاق عليهم ورعايتهم، إضافة إلى خدمة التعليم من طرف أشهر وأهم العلماء والمدرِّسين⁽⁹⁹⁾.

فلذا، لا يمكن أن نتغاضى عن أهمية كتب النوازل في ميادين عديدة ومجالات متنوعة، وحرِّيُّ بنا أن نهتمَّ بها ونصرف هممنا إليها دراسة وتصنيفاً وتقييماً وتصحيحاً، لنمتح من معينها الفيّاض علمًا كثيرًا نستفيده في حياتنا وواقعنا حاضرًا ومستقبلاً ووجودنا الفكري والثقافي، ونستلهم من فرائدها ما نبزُّ به غيرنا، ونعانده من تفوّقوا علينا.. ونباهي به أنه من ثقافتنا وحضارتنا فقط، ومن أصولنا العريقة التي مهما حاول التزييف الاستشراقي طمس معالمها فلن يفلح أبدًا في نيل ذلك!!

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية لبعض النوازل الفقهية من خلال "المعيار" للونشريسي

تتميّز كتب النوازل عامة بميزة خاصة، فهي تنقل نص السؤال الموجه إلى المفتي ثم تقدّم حكم النازلة المستفتى فيها، وهذه الميزة تدلُّ على واقعية القضايا المسؤول عنها، لذلك تعدُّ هذه الكتب من أهم المصادر التي يجب الاعتماد عليها في الدراسات الفقهية والاجتماعية والتاريخية؛ لأنها تعكس بوضوح واقع المجتمع ومشكلاته⁽¹⁰⁰⁾.

وفيا يتعلّق بكتاب "المعيار المعرب" للإمام الونشريسي يجد الباحث ضالته فيه فيما يخصُّ الفقه النوازلي؛ كونه يزخر بزخم هائلٍ وضخمٍ من النوازل في مختلف الأبواب الفقهية والعقدية، تجعل عقل الحصيْف يَلهُ مندهشًا ويشرَّبُ مندهشًا لغناها وثرائها بالدرر النفيسة والفرائد الثمينة في مجالاتٍ عديدةٍ تاريخيةٍ كانت، أو عمرانيةٍ، أو فقهيةٍ،

أو غيرها.

وفي هذا الجانب وقفنا على أربع نوازل مندرجة في باب البيوع، ومن خلالها أبرزنا تلکم القواعد والأصول العلمية والمنهجية المعتمدة في أجوبتها، وكذا ما احتوت عليه من فوائد عمرانية وتاريخية، وقد تمّ انتقاؤها جميعاً من هذا السفر العظيم.

المطلب الأول

نازلة ابن لبُ الغرناطي

اشتهر الفقيه ابن لبُّ⁽¹⁰¹⁾ بمشاركته العلمية لأحوال عصره، وباجتهاداته الفقهية النيرة في الإجابة عن قضايا ونوازل كانت تردده من المستفتين. ومن بين تلکم النوازل التي شهدت له بالرياسة في الفقه والاجتهاد نذكر النازلة التالية:

النازلة: وقد سئل ابن لب عن ثوب الميت بالوباء؟

فأجاب: «توهم كونه عيباً في السلعة في باب البيوع، إن كان قد اشتهر وأثر كراهية في النفوس، بحيث إذا ذكره البائع، كان ذكره عائداً عليه بنقص في الثمن أو بزهد في السلعة، فيظهر أنه عيب؛ لأن العيوب في السلعة بحسب ما عند الناس، لا بحسب حكم الشرع»⁽¹⁰²⁾.

أولاً: الأصول والقواعد المعتمدة في الفتوى:

لقد اعتمد الإمام ابن لبُّ في تأصيله للفتوى وجوابه للمستفتي على قواعد أصولية وفقهية مهمة مرتبطة بالعرف والعادة وهي:

- "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"⁽¹⁰³⁾، "العادة محكّمة"⁽¹⁰⁴⁾، وكذا "ردُّ المعيب على مقتضى العادة والعرف"⁽¹⁰⁵⁾، حيث جعل خيار الردّ منوطاً بالعيب المؤثر في المبيع باعتبار عادة الناس وعرفهم؛ لقوله: «لأن العيوب في السلعة بحسب ما عند الناس»، ويظهر كذلك في قوله: «بحيث إذا ذكره البائع، كان ذكره عائداً عليه بنقص في الثمن أو بزهد في السلعة»، أنه لم يجعل كل عيب مؤثراً في البيع بحيث يكون سبباً لفسخه، وإنما

خصَّ العيب الموجب للفسخ بالعيب المزهد في السلعة أو المنقوص من قيمتها.

ثانياً: الفوائد العمرانية والتاريخية المستنبطة من الفتوى:

يظهر من سؤال النازلة أن بلاد الأندلس في زمن ابن لب الغرناطي - أي القرن الثامن الهجري - شهدت اضطراباً صحياً يتمثل في ظهور الوباء الفتاك الذي يسمى بالطاعون الأسود الجارف، حيث حصد أرواح العديد من الناس والعلماء، كالإمام المؤرخ ابن جابر الوادي آشي الأندلسي (ت. 749هـ) وغيره. ونلاحظ كذلك أن أهلها عرفوا تدهوراً اقتصادياً، ويتجلى ذلك في: لجوئهم إلى بيع ملابس الميت والاستفادة من ثمنها، بل وصل بهم الأمر إلى الاستفتاء عن حكم بيع ملابس الموبوء الذي لقي حتفه بسبب الطاعون!! وهذا دليل على انتشار الفقر والمسغبة آنذاك، ولعل من أهم أسباب هذه العيَّة المدقعة التأثير بهذا الوباء العُضال.

المطلب الثاني

نازلة المازري

سئل الإمام المازري⁽¹⁰⁶⁾ كثيراً في نوازل جاد بها عصره، وننقل هنا أنموذجاً مشرقاً من تلك الإجابات التي تميَّز بها هؤلاء الفقهاء النوازليين قديماً، ومدى استيعابهم لقضايا عصرهم.

النازلة:

وسئل المازري ممن اشترى داراً ثم أراد القيام بعيب فيها، وفي الإشهاد أنه أحاط بالدار معرفة وقدرها وعلماً، وادعى خفاء العيب عليه، فهل له قيام أم لا؟

فأجاب: إذا قام بعيوبٍ فله الردُّ بها إن كانت كثيرة، أو قيمتها إن كانت يسيرة، والقول قوله في عدم العلم بها إذا أمكن، ولو شهدت بيّنة بأنها لا تخفى عليه وقت البيع إلى الآن، فلا كلام له، ولا يلزمه يمينٌ عند مالك أنه ما رآها إذا كان مما يخفى عنه إلا أن يدَّعي البائع أنه أراه إياه، ولا حجّة لقول الموثق: إنَّه أحاط به إذ ذلك في

تلفيقهم، والعادة تقتضي عدم قصده في الإشهاد⁽¹⁰⁷⁾.

أولاً: الأصول والقواعد المعتمدة في الفتوى:

بنى الإمام المازري في تأصيله للفتوى وجوابه عن المستفتي على قواعد فقهية وأصولية متنوعة من بينها:

❖ «القول قول المشتري عند التنازع في عيوب المبيع»⁽¹⁰⁸⁾.

ومحلُّ الشاهد: هو قوله: «والقول قوله -أي المشتري- في عدم العلم بها إذا أمكن».

❖ وقاعدة: «القول قول المشتري في عيوب المبيع إلا إذا أقيمت البينة على خلاف ادعائه»⁽¹⁰⁹⁾.

والشاهد على ذلك قوله: «والقول قوله في عدم العلم بها إذا أمكن، ولو شهدت بينة بأنها لا تخفى عليه وقت البيع إلى الآن، فلا كلام له، ولا يلزمه يمين عند مالك أنه ما رآها إذا كان مما يخفى عنه».

❖ وقاعدة "العادة محكمة"، لقوله: «والعادة تقتضي عدم قصده في الإشهاد».

ثانياً: الفوائد العمرانية المستخلصة من الفتوى:

نلمس من هذه النازلة أن نظام بيع الدور والعقارات من أهمّ المعاملات المالية التي تُشكّل نواة للمعاملات التجارية، وموروثاً حضارياً في الجانب التجاري.

لأجل ذلك كان هذا النظام مقنناً ومحاطاً بسياج من الدقة والحماية، إذ تبين من فتوى الإمام المازري أن عقود بيع الدور خاضعة لنظام الإشهاد والتوثيق من طرف من تُنصّبهم الدولة لهذه المهمة.

ومما نستفيده أيضاً من النازلة: أن نظام الحكم الرسمي لأهل المغرب الأقصى في عهد الدولة المرابطية هو نظام يستمد مرجعيته من الأحكام الشرعية لا القوانين الوضعية.

المطلب الثالث

نازلة ابن الفخار

لقد عرف الإمام الجليل ابن الفخار⁽¹¹⁰⁾ بخصال طيبة وكريمة كثيرة، من بينها: العلم، والورع، ومثانة العدالة، وأنه كان من العلماء النوايغ الأفاضل المشاركين في مختلف قضايا عصرهم، يجيب السائل بروح الفقيه المشارك الذي لا يتوانى في بيان الحق والدفاع عنه مهما كان الثمن. ومن بين النوازل التي شارك بها في عصره نذكر النازلة التالية:

النازلة: وسئل ابن الفخار عن حنَّاط⁽¹¹¹⁾ باع الرجل ثلاثة أرباع دقيق ونقده الثمن -أعطاه الثمن في الحال نقدًا- وقبض الدقيق، أتى به إلى منزله ووزنه فنقصه ثلاثة أرتال.

فأجاب: القول قول المبتاع مع يمينه؛ لأنه ادَّعى العرف؛ لأن العرف في الحنَّاطين أن ينقصوا الناس في الوزن⁽¹¹²⁾.

أولاً: الأصول والقواعد المعتمدة في الفتوى:

استند الإمام ابن الفخار في تأصيله للفتوى وجوابه عن المستفتي على قواعد أصولية وفقهية مهمة كثيرة وهي:

- قاعدة: "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"، وقاعدة "العادة محكمة"، وكذا "رد المعيب على مقتضى العادة والعرف".

ويتضح أن هذه القواعد كلها تندرج تحت أصل العرف الصحيح، باعتباره أصلاً من أصول التشريع تُبنى عليه الأحكام الشرعية.

- وقاعدة: "القول قول المبتاع عند التنازع في عيوب المبيع"؛ لقوله: "القول قول المبتاع مع يمينه"، وهذا فيه اعتبار "يمين المدعي"، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»⁽¹¹³⁾.

كما حَكَّم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- "القرائن" وقاعدة "الغالب كالمحقق" أو "الحكم للغالب لا النادر" وقاعدة "الظن الغالب ينزل منزلة اليقين"؛ لأن المدعى عليه عرف بالإنكار والظلم؛ لذا جعل القول عند التنازع قول من خالف من عُرف بالتعدي والظلم، فعَدَّ الموصوف بهذه الأوصاف مدعيًا، والمقابل له مدعى عليه فقبل بذلك يمينه، وفي هذا تحكيم لغالب الظن و للقرائن التي أحاطت بالموصوف بالظلم والإنكار.

استنتاج:

نستخلص من النوازل السابقة أن العادة لها تعلُّق بالعيب في المبيع في أمرين:

- الأول: في حقيقة كون العيب معتبرًا أم لا.

- الثاني: في درجة هذا العيب ومقداره وتأثير ذلك في أصل العقد.

ثانيًا: الفوائد العمرانيَّة المتَّصلة بالفتوى:

تُقَدِّم لنا هذه النازلة معلومات قيِّمة بخصوص بعض المكايل والموازين المستعملة في بلاد المغرب في عهد كل من الدولتين المرابطية والموحدية، والمتمثلة في "الرطل"، حيث يزن ستة عشر أوقية، وهذه الأخيرة تساوي إحدى وعشرين درهماً⁽¹¹⁴⁾.

ومما نستشفُّه من جواب ابن الفخار -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: أن الحنَّاطين في عهده عرفوا بالغش والتدليس والاحتيال للتطيف في الميزان، ومن أمثلته: ما كان يفعله بعض التجار من وضع "الرُّفْت"⁽¹¹⁵⁾ في المكيال حتى يزيدوا في وزنه...!!

المطلب الرابع

نازلة ابن رشد

سئل الفقيه العلامة ابن رشد في بعض القضايا التي استجدَّت في عصره، ونشير في هذا المقام إلى نماذج من ذلك؛ لنعرف مدى تفاعل الفقه مع مستجدات الواقع والاستجابة لأحوال المكلفين.

النازلة: وسئل ابن رشد عن بيع أصول الكرم للنصارى وهم يعصرون خمراً، وهل يفسخ البيع إن وقع؟

فأجاب: «هو مكروه لا يبلغ به التحريم»⁽¹¹⁶⁾.

أولاً: الأصول والقواعد المعتمدة في الفتوى:

عَوَّلَ الإمام ابن رشد في تأصيله للفتوى وجوابه عن المستفتي على قاعدة أصولية

مشهورة وهي:

"قاعدة سد الذرائع"⁽¹¹⁷⁾؛ وذلك بتطبيقها على حكم بيع ما يستعان به على الإثم وضرر المسلمين حيث أفتى -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بكراهة بيع أصل الكرم للنصارى لاحتمال استعماله في صنع الخمر، بيد أنه لم يُفْتِ بتحريم ذلك مع ورود الاحتمال وعدم قوته، ويرجع ذلك إلى أن سدَّ الذَّرَائِعَ ليس على درجة واحدة بل له مراتب تختلف باختلاف ما تؤول إليه الذريعة، ويمكن حصر ذلك في الآتي:

- المرتبة الأولى: بيع ما كان فيه إضرار على جماعة المسلمين، كبيع السلاح والمركوب وكل ما يستعان به على قتال المسلمين للكفار... فهذا يحرم قولاً واحداً.

- المرتبة الثانية: بيع ما يؤول إلى الحرام غالباً، كبيع العصير ممن يتخذه خمراً... فالراجح حرمة ذلك - حسب ما يظهر لنا -؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾⁽¹¹⁸⁾؛ ولأن "الغالب كالمحقق"⁽¹¹⁹⁾.

- المرتبة الثالثة: بيع ما يُشكُّ في وقوع المفسدة منه؛ وذلك لضعف الاحتمال الوارد، كبيع أصول الكرم...؛ فهذا يُكره، ولا يُحْرَمُ؛ لوجود الشك من غير يقين⁽¹²⁰⁾.

ثانياً: الفوائد العمرانية المتصلة بالفتوى:

تحمّل هذه النازلة إشاراتٍ مهمةً ذات صبغة اجتماعية واقتصادية وسياسية؛ لكونها تدل على أن الأندلس حاضرة تجمع بين سرادقها أناساً مختلفي الملل والنحل كالمسلمين - وهم السواد الأعظم - والنصارى - وهم الأقلية - وقد تعايش الكل

تحت بريق الإسلام وحكمه، وتبادلوا المنافع والمصالح فيما بينهم عن طريق المعاملات التجارية من بيع وكراء وإجارة وغيرها، ومما نستلهمه من هذه الفتوى أن هؤلاء الأقلية غير المسلمة لا يتحرون الحلال في معاملاتهم؛ لكونهم يعصرون الخمر، ولا يرون في ذلك بأسًا.

وأخيرًا.. لقد وصلنا إلى المبحث الختامي، الذي نعتقد أننا حاولنا من خلاله الإشارة إلى أكبر عدد ممكن من المصنّفات النوازلية المالكية المغربية؛ وهو أمر لا يخلو من مشقّة وإغفال لبعضٍ منها؛ لما فيه من تتبّع وإحصاء لهذه الكتب عن غيرها من كتب أهل الأندلس والمغرب العربي؛ وهو عمل - في حقيقته - يحتاج إلى جهود جماعية مركّزة ومكثّفة من أجل جمعها والإحاطة بها وتصنيفها ودراستها.

وما دام الأمر المتفق عليه: أن ما لا يدرك كله فلا يترك جُلّه، فإن عملنا في هذا المحور تركّز حول الآتي:

- ربّنا هذه الكتب النوازلية حسب تاريخ وفاة أصحابها بالتاريخ الهجري بشكل تصاعديّ.

- قمنا بعد ذلك بتحويل هذه المعطيات إلى رسم بياني.

ذيّلنا الرسم البياني بقراءة وصفية مجملة بما توصلنا إليه من نتائج.

المبحث الرابع

ببليوغرافية كتب النوازل المغربية

لا يخفى على جمهور الباحثين والدارسين قيمة الأعمال الببليوغرافية وأثرها الكبير في تأطير البحوث العلمية وترشيدها، ومن هذا المنطلق توجهت عنايتنا في هذا البحث - قدر المستطاع - إلى جمع جملة من عناوين البحوث المتعلقة بالنوازل المغربية، منها الذي شقّ طريقه إلى المناقشة بالجامعات المغربية، ومنها من نال حظه من التحقيق والدراسة، وكثير منها لا زال حبيس الرفوف. وقد عملنا على ترتيبها وفق السنة

الهجرية التي توفي فيها صاحبها، مع ذكر عنوان البحث كاملاً، واسم الباحث، واسم المشرف، ونوع العمل، والمؤسسة الجامعية التي نوقش بها، ومكان تواجده - إن لم يكن رسالة علمية - وتاريخ المناقشة.

ومن الضروري التنبيه إلى أننا استفدنا من بعض الأعمال البيبليوغرافية المتاحة، وكذا سجلات وإعلانات بعض المؤسسات والجامعات، وعلى الخصوص: (مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء، دار الحديث الحسنية، جامعة محمد الخامس، جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء - المحمدية، جامعة ابن زهر، وكلية الشريعة بأيت ملول وفاس...)، كما استعنا أيضاً بمواقع الشبكة العنكبوتية.

كما تجدر الإشارة إلى أن محاولة حصر المصنفات النوازلية أمر عسير المنال في حدود وقتنا الحاضر؛ نظراً لعدة أسباب يطول شرحها وتفصيل القول فيها في هذا المقام.

لقد حاولنا من خلال هذا المبحث القيام بمسح تاريخي شبه متسلسل قصد جمع أكبر قدر ممكن من كتب النوازل المغربية والأندلسية وتصنيفها - كما أشرنا آنفاً - حسب سنوات وفاة أصحابها، ووضعها في بيبليوغرافية شاملة لأهم ما دُوّن في هذا الفن الإسلامي الأصيل (المطلب الأول)، ثم الاستعانة بإعداد استبانة توضّح نسب تأليف كتب النوازل في بلدنا المغرب وما جاوره في الأندلس، انطلاقاً من القرن الخامس إلى حدود القرن الخامس عشر الهجري (المطلب الثاني)، وبعد ذلك قمنا بقراءة وصفية تحليلية مبسطة (استنتاج) لهذه النّسب قصد الخلوّص إلى نتيجة علمية نهائية في الموضوع المدروس.

المطلب الأول

جرد تاريخي بأهم كتب النوازل المغربية

رقم	كتب النوازل	سنة وفاة المؤلف	القرن الهجري
1	أجوبة الفقهاء، لمحمد بن سحنون التنوخي القيرواني، طبع بدار ابن حزم في مجلد واحد، في (530 صفحة) سنة 2011، ويتضمن إجابات صادرة عن عالم القيروان "محمد بن سحنون بن سعيد التنوخي" على أسئلة كثيرة ومتنوعة تتضمن أحكاماً شرعية عامة، وخصوصاً على الفقه المالكي.	(ت. 256هـ)	4
2	فتاوى أصبغ بن خليل أبي القاسم القرطبي، مخطوط بالخزانة الحسينية بالرباط، رقم: 8178.	(ت. 293هـ)	4
3	الأسئلة والأجوبة، لأبي حفص أحمد بن نصر الداودي، مخطوط بجامع الزيتونة في تونس تحت رقم: (10486)، وقد تفرد المحقق "فؤاد سزكين" بالإشارة إلى هذا الكتاب الفريد، وذكر أنه يقع في 121 صفحة.	(ت. 307هـ)	4
4	فتاوى ابن لبابة، لشيخ المالكية أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة القرطبي، مولى آل عبيد الله بن عثمان.	(ت. 314هـ)	4
5	مسائل ابن زرب، أبي بكر محمد بن يقي القرطبي، جمعها: يونس القاضي، أبو الوليد بن عبد الله بن محمد بن مغيث يعرف بابن الصفار (ت. 429هـ)، وهي من مصادر فتاوى ابن رشد، وقد طبعت باسم (فتاوى ابن زرب	(ت. 381هـ)	4

		القرطبي) سنة 2011، نشر: دار اللطائف.	
4	(ت. 386هـ)	فتاوى ابن أبي زيد القيرواني، جمعها الدكتور/ حميد لخم، وطبعت سنة (1424 - 2003هـ).	6
4	(ت. 399هـ)	منتخب الأحكام، لابن أبي زمين: محمد بن عبد الله بن علي الإلبيري، مطبوع ومحقق، وقد نوقش في أطروحة دكتوراه للدكتور/ محمد حماد بكليّة الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة عبد المالك السعدي، كلية أصول الدين بتطوان. انظر: جهود فقهاء المالكية، مرجع سابق، ص 225.	7
5	(توفي في حدود 400هـ)	«فتاوى ابن الزوّيزي»، للقاضي عبد الله بن أيمن الأصبلي (نسبة إلى مدينة أصيلة) المغربي، الذي كان يُضرب به المثل في صحّة الفتيا كما يقول القاضي عياض، وكان المغاربة يقولون مقولة مشهورة عنه وهي: "لا أفعل كذا؛ ولو أفتاك به ابن الزوّيزي".	8
5	(ت. 401هـ)	فتاوى ابن المكوي، لأبي عمر أحمد بن عبد الملك الإشبلي	9
5	(ت. 402هـ)	المقنع في مسائل الأحكام وفقه القضاء، لابن بطل المتلمس سليمان بن محمد البطلبيوسي.	10
5	(ت. 403هـ)	أجوبة القابسي، لأبي الحسن علي بن محمد بن خلف التونسي، مخطوط الخزانة الناصرية بتمكروت، رقم: 1909د.	11
5	(ت. 426هـ)	فتاوى ابن الشقاق، عبد الله بن الشقاق بن سعيد القرطبي.	12

5	(ت. 430هـ)	«فتاوى الشيخ أبي عمران الفاسي»، للفقير الإمام العلامة أبي عمران موسى بن عيسى بن أبي حاج الزناتي، حاج الغفجومي، الفاسي القيرواني، جمع وتقديم: الدكتور/ محمد البركة، طبع ونشر: دار أفريقيا الشرق. الدار البيضاء، ط1، 2010م.	13
5	(ت. 460هـ)	نوازل ابن مالك، لأبي مروان عبيد الله بن مالك القرطبي، ينقل عنها ابن عبد الرفيع في "معين الحكام".	14
5	(ت. 474هـ)	نوازل الباجي، أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، وتعرف بـ: "فصول الأحكام فيما جرى به عمل المفتين والحكام"، وقد ذكرت في "معين الحكام"، لابن عبد الرفيع، وفي "المعيار المعرب" للونشريسي.	15
5	(ت. 478هـ)	فتاوى الشيخ أبي الحسن علي بن محمد اللخمي القيرواني، جمعه وحققه وقدم له: الدكتور/ حميد لحر، طبع بدار المعرفة بالدار البيضاء (دون تاريخ) ضمن سلسلة: من "نفائس فتاوى فقهاء الغرب الإسلامي"، وجاء تقسيم الكتاب بين مقدمة وقسمين رئيسيين. انظر: مقدمة الكتاب، ص4.	16
5	(ت. 486هـ)	الإعلام بنوازل الأحكام أو الأحكام الكبرى، لابن سهل أبي الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي القرطبي، وقد قام بتحقيقها: الدكتور/ محمود علي مكي، والدكتور/ محمد عبد الوهاب خلاف.	17
		الأحكام، للشعبي أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم الملق، ويسمى بنوازل الشعبي، طبع	

5	(ت. 497هـ)	بتحقيق الدكتور الصادق الحاوي. انظر: قضايا المجتمع المرابطي من خلال النوازل الفقهية، مرجع سابق، (64/2). وكان قد نال به درجة الدكتوراه في الفقه والسياسة الشرعية من الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين في تونس بإشراف: محمد الشاذلي سنة 1402هـ. انظر: فتاوى الشاطبي، مقدمة المحقق: محمد أبو الأجنان، مطبعة الاتحاد العام التونسي، ط1، 1984، ص86.	18
6	(ت. 511هـ)	«الإعلام بالمحاضر والأحكام وما يتصل بذلك مما ينزل عند القضاة والحكام»، وهي نوازل للقاضي أبي محمد عبد الله بن أحمد بن دُبُوس الزناتي اليفرنى، قاضي فاس، تقع في أربعة أجزاء، يوجد منها فقط سفران في خزانة القرويين تحت رقم 349/1، كما في طُرة المخطوط. وقد حقق الباحث: إدريس السفيناني، الجزء الأول والثاني بإشراف الدكتور/ محمد الروكي، (رسالة ماجستير)، بجامعة محمد الخامس، وقد نوقشت في: 1994/11/21.	19
6	(ت. 516هـ)	نوازل ابن بشتغير، لأحمد بن سعيد اللخمي اللورقي، وقد حققه قطب الريسوني، حيث كان موضوع أطروحته للدكتوراه، وطبع في مجلد واحد بدار ابن حزم سنة 2008، ويتألف هذا الكتاب من قسمين: قسم الدراسة، وقد اشتمل على خمسة فصول، وقسم التحقيق.	20
		فتاوى ابن رشد، لأبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي، جمعها تلميذاه الفقيهان القرطبيان: أبو	

6	(ت. 520هـ)	الحسن محمد ابن الوزان، وأبو مروان عبد الملك بن مسرة، وقد طبع بدار الغرب الإسلامي في ثلاثة أجزاء سنة 1987، بتحقيق الدكتور/ المختار التليبي.	21
6	(ت. 521هـ)	المسائل والأجوبة، لعبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، طبع قسم منه ببغداد بتحقيق الدكتور/ إبراهيم السامرائي في مجموعة سماها: «رسائل في اللغة» سنة 1964. وهذا الكتاب يشتمل على الردود والأجوبة، عن بعض المشاكل والأسئلة التي كان ابن السيد قد طوّلها بالجواب عنها، بعضها استفهام واسترشاد وبعضها امتحان وعناد.	22
6	(ت. 529هـ)	نوازل الأحكام أو الفصول المقتضية من الأحكام المتخبة، لابن الحاج الشهيد محمد بن أحمد بن خلف التجيبي القرطبي، وهو يحقق حالياً من قبل الدكتور/ أحمد اليوسفي. انظر: جهود فقهاء المالكية المغاربة، مرجع سابق، ص 226.	23
6	(ت. 544هـ)	مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، وقد جمعها ابنه أبو عبد الله محمد بن عياض (ت. 575هـ)، وأصله جذاذات وبطائق ضمّنها القاضي عياض مجموعة من النوازل له ولغيره، تحقيق: د. محمد بن شريفة، نشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط. الثانية 1982م.	24

6	(ت. 553هـ)	«إعتاد الحكام في مسائل الأحكام وتبين شرائع الإسلام من حلال وحرام»، مما عني بجمعه وترتيبه على توالي مدونة سحنون، للشيخ الفقيه أبي علي حسن بن زكون، وتوجد منه الأجزاء: 7، 8، 9، 10 في مجلد ضخّم بالخزانة العامة بالرباط برقم: 413 ق.	25
7	(ت. 620هـ)	«الإنجاد في أبواب الجهاد وتفصيل فرائضه وسننه وذكر جهل من آدابه ولواحق أحكامه»، لابن مناصف (نزيل مراكش)، تحقيق: قاسم الوازاني، منشورات: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط. الأولى 2003م.	26
7	(ت. 683هـ)	"طُرر" على المدونة، للعلامة أبي إبراهيم إسحاق بن يحيى ابن مطهر الورياعلي الملقب بالأعرج، ذكرها جمع من أهل العلم ممن ترجموا له أو نقلوا عنه في تعليقاتهم على "المدونة".	27
8	(ت. 719هـ)	«فتاوي أو نوازل الزرويلي»، لعلي بن محمد بن عبد الحق، أبي الحسن، ويعرف بالصغير الزرويلي، الفقيه المالكي المحضّل، أحد الأقطاب الذين دارت عليهم الفتيا أيام حياته، طبعت حجرياً بفاس سنة (1319هـ)، وتوجد منها نسخة بالخزانة الملكية تحت رقم: 486، وأخرى بالخزانة الناصرية.	28
9	(ت. 849هـ)	«أجوبة العبدوسي»، من تأليف أبي محمد عبد الله بن محمد بن موسى العبدوسي، دراسة وتوثيق: هشام المحمدي، منشورات: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1436هـ/2015م.	29

9	(ت. 872هـ)	«أجوبة القوري»، لمحمد بن قاسم بن محمد بن أحمد اللّخمي نسباً، المكناسي داراً ومسكناً ومولداً، الأندلسي سلفاً، القوري شهرةً ولقباً، الفاسي وفاةً، واشتهر بالقوري، مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم: 10247.	30
10	(ت. 903هـ)	«الدّر الثّير على أجوبة أبي الحسن الصّغير»، لإبراهيم بن هلال السجلماسي، اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي وأحمد بن علي، وقد صدر عن مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء ودار ابن حزم - بيروت، ط. الأولى 2011م.	31
10	(ت. 914هـ)	«المعيار المعرب، والجامع المغرب، عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب»، للإمام العلامة الفقيه النوازي أبي العباس الونشريسي، طبع المعيار لأول مرة في المطبعة الحجرية بفاس سنة (1314هـ/1897م) في اثني عشر جزءاً، بعناية جماعة من العلماء المغاربة.	32
10	(ت. 914هـ)	«أجوبة ابن داود التاملي الرسموكي»، لحسين بن داود بن بلقاسم بن الحاج محمد بن يحيى، التفتيني، المعروف بالرسموكي، مخطوط بخزانة الإمام علي بتارودانت، رقم: ك 63 (مجموع)، نسخة كاملة.	33
10	(ت. 917هـ)	«مجالس القضاة والحكام والتنبيه والإعلام فيما أفتاه المفتون وحكم به القضاة من الأوهام»، للقاضي أبي عبد الله محمد بن عبد الله المكناسي، تحقيق: الدكتور/ نعيم عبد العزيز سالم بن طالب الكثيري، منشورات: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1423هـ/2002م.	34

10	(ت. 919هـ)	«الإشارات الحسان المرفوعة إلى حبر فاس وتلمسان» للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن غازي المكناسي، مطبوعة ضمن "أزهار الرياض في أخبار عياض"، لشهاب الدين أحمد بن محمد، أبي العباس المقري (ت. 1041هـ)، ضبط وحقق وعلق على الأجزاء (الثاني والثالث): د. مصطفى السقا، وإبراهيم الإياري، وعبد العظيم شلبي، والجزء الرابع: سعيد أحمد أعراب، محمد بن تاويت، والجزء الخامس: سعيد أحمد أعراب، عبد السلام الهراس. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر المشتركة بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، المعهد الخليفي للأبحاث المغربية - بيت المغرب، 1980م	35
10	(ت. 932هـ)	«نوازل الجزولي»، للحسن بن عثمان التملي السوسي.	36
10	(ت. 969هـ)	«نوازل عمرو المفتي»، أحمد بن زكرياء البعقلي السوسي.	37
10	(ت. 971هـ)	أجوبة التمارني، لمحمد بن إبراهيم الشيخ اللكوسي السوسي، مخطوط ضمن مجموع خاص عند الدكتور/ الحسن العبادي. انظر: لائحة المصادر والمراجع في كتابه: فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام، ص: 552.	38
10	(ت. 992هـ)	«أجوبة ابن عرضون»، أحمد بن الحسن بن يوسف الزجلي الشفشاوني.	39
10	(ت. 992هـ)	«مقنع المحتاج في آداب الأزواج»، لأبي العباس أحمد بن الحسن بن عرضون، منشورات: دار ابن حزم ومركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر	40

		التراث، دراسة وتحقيق: د. عبد السلام الزياني، ط1، 1430هـ/2010م.	
11	(ت.1001هـ)	«أجوبة القاضي سيدي سعيد بن علي الهوزلي الفقهية»، دراسة وتحقيق: د. عبد الواحد لعروصي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية: 1436هـ.2015م.	41
11	(ت.1012هـ)	«أجوبة ابن سعيد بن عبد المنعم»، لعبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الداودي المناني، المعروف بابن عبد المنعم، وهي أجوبة على مجموعة من المسائل التي سئل عنها منها: الشركاء في المزارعة، وقضاء الفوائت في العبادات، والتصدق والآداب في المسجد، وغيرها. مخطوط بخزانة الإمام علي بتارودانت، رقم: ك 63 (مجموع)، بها آثار رطوبة لم تؤثر على جودة النص.	42
11	(ت.1035هـ)	«أجوبة في مسائل شتى»، للعلامة الأمير المسند المكنى بأبي زكريا يحيى بن عبد الله بن سعيد الحاجي الداودي الحسني. ومنه نسخة بخزانة "تمكروت"، عدد (1824) ضمن المجموع الخامس، ونسخة بخزانة تطوان، عدد (826).	43
11	(ت.1047هـ)	«المسألة الإمليسية في الأنكحة الإغريقية»، لأبي سالم الجلالبي: دراسة وتحقيق: رسالة علمية لأحمد خرطة، تحت إشراف: د. محمد أبو الفضل، كلية الشريعة بفاس 2002م.	44

11	(ت.1049هـ)	«فتاوي البرجي»، جمعها علي بن أحمد البرجي الرُسموكي، تحقيق ودراسة الطالب الباحث: الحسن الرغيبي، إشراف: الحسن العبادي، (رسالة دكتوراه)، كلية الشريعة بأيت ملول - أكادير، نوقشت في: (09/03/2007م).	45
11	(ت.1052هـ)	جواب في حكم التَّبَعَة (مجموعة الفتاوى)، للعلامة عبد الله بن يعقوب السملالي الأدوزي، ذكرهما المختار السوسي (ت. 1383هـ) في كتابه "سوس العالمة"، منشورات: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر «بنميد» - الدار البيضاء - المغرب، ط2، 1404هـ. 1984م، ص: 183.	46
11	(ت.1052هـ)	«أجوبة العربي بن يوسف الفاسي»، لمحمد العبي بن أبي المحاسن يوسف الفاسي، مخطوطة بالخزانة الحمزاوية بالراشدية، رقم 1260. وله «سهم الإصابة في طبابة»، أجاب به عن سؤال وجه إليه بخصوص "عشبة طبابة": هل يجوز استعمالها أم لا؟	47
11	(ت.1055هـ)	«الجواهر المختارة فيم وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة»، للزياتي عبد العزيز بن الحسن العُمّاري، وقد جمع فيه ما وقف عليه من فتاوى الفقهاء المتأخرين من أهل فاس وغيرهم، وأضاف إليه من نوازل الونشريسي وغيرها، مخطوط الخزانة العامة بتطوان تحت رقم: 913/12. وقد حَقَّقَت الطالبة الباحثة غنية عطوي في رسالتها للماجستير في التاريخ جزءاً منه وهو: نوازل الجهاد والصراف والقرض وبيع السَّلْم والأمنار والسواقى، بإشراف: د. إسماعيل	48

		سامعي، جامعة قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - الجزائر، 1443هـ/2013م.	
11	(ت.1059هـ)	«نوازل القاضي يوسف بن يعزى الرسمى»، ليوسف بن يعزى الرسمى قاضي إيلغ، مخطوط ضمن مجموع خاص عند الدكتور/ الحسن العبادي. ينظر: لائحة المصادر والمراجع من كتابه فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام، ص: 555.	49
11	(ت.1062هـ)	«الأجوبة الفقهية»، للإمام العلامة عيسى بن عبد الرحمن السكتاني الرجراجي المالكي، جمعه تلميذه أحمد بن الحسن السوسي الورداني في سفر ضخم. بتحقيق: أبي الفضل الدمياطي أحمد بن علي، ط1، 1432هـ/2011م، منشورات مركز التراث الثقافي المغربي- الدار البيضاء ودار ابن حزم - بيروت. وقد حقّق أجوبة أبي مهدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني، الطالب الباحث: عبد الكبير أوبريم في رسالته لنيل (دبلوم الدراسات العليا المعمّقة) تحت إشراف الدكتور/ محمد جميل، كلية الشريعة بأيت ملول أكادير، نوقشت في: (1995/04/24م).	50
11	(ت.1072هـ)	«نصيحة المغتربين وكفاية المضطربين في التفريق بين المسلمين بما لم ينزله رب العالمين ولا جاء به الرسول الأمين ولا ثبت عن الخلفاء المهديين»، للفقيه أبي عبد الله محمد بن محمد أحمد ميارة، دراسة وتحقيق: دة. مينة المغاري، وحفيظة	51

		الدازي، نشر: دار أبي رقرق للطباعة والنشر - الرباط (المغرب).	
11	(ت.1080هـ)	«نوازل أحمد بن يعزى بن التاغيتي الرسمى»، لأحمد بن محمد بن يعزى بن عبد السميع التاغيتي الرسمى، مخطوط بالخزانة العامة تحت رقم: (3566د).	52
11	(ت.1085هـ)	«أجوبة سيدي محمد بن ناصر الدرعي» والمعروفة ب: «الأجوبة الناصرية في بعض مسائل البادية»، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن ناصر الدين الدرعي، جمعها: محمد بن أبي القاسم الصنهاجي، وقد نشرته دار ابن حزم في طبعته الأولى سنة (1433هـ/2012م)، باعتناء: أبي الفضل أحمد بن علي الدمياطي.	53
11	(ت.1091هـ)	«الأجوبة الصغرى»، للشيخ عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي، طبع الكتاب بتحقيق محمد علي بن أحمد الإبراهيمي، ضمن منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، وقد صدرت الطبعة الأولى سنة 1428هـ/2007م، عن دار أبي رقرق للطباعة والنشر بالرباط.	54
11	(ت.1091هـ)	«أجوبة فقهية»، لأبي محمد عبد القادر بن علي بن أبي المحاسن يوسف الفاسي، مخطوطة أولها: سئل شيخنا وقدوتنا وإمامنا العالم العلامة الخبر البحر الدارك إلخ... في مجموع من ص: 396/358، مسطرتها 22 مقاسها 200/155، بنخط مغربي جيد، وهي أجوبة في عشر مسائل، سئل عنها كل	55

		واحدة بمفردها، وهي توجد ضمن "أجوبته الكبرى" المطبوعة بفاس على الحجر سنة 1319هـ، وتوجد نسخة بالخزانة العامة تحت رقم: (2198/3404 د).	
12	(ت.1102هـ)	«أجوبة العلامة أبي سعيد الحسن بن مسعود اليوسي»، مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، تحت رقم: (5820 ف 511697).	56
12	(ت.1103هـ)	«نوازل محمد بن الحسن المجاصي»، لقاظي فاس محمد بن الحسن المجاصي (ت. 1103هـ)، دراسة وتحقيق: د. هشام الكراس (رسالة دكتوراه)، إشراف: د. أحمد محرز علي، نوقشت بجامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مراكش، في 28 من ذي الحجة 1435 الموافق 24 أكتوبر 2014.	57
12	(ت.1127هـ)	«النوازل»، لأبي الحسن علي بن عيسى العلمي، طبع الكتاب بتحقيق المجلس العلمي بفاس ضمن منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، في ثلاثة أجزاء، صدر الجزء الأول سنة 1403هـ / 1983م، والجزء الثاني سنة 1406هـ / 1986م، والجزء الثالث سنة 1409هـ / 1989م.	58
12	(ت.1127هـ)	«أجوبة الهشتوكي»، لأبي العباس أحمد بن محمد، الهشتوكي، توجد من المخطوطة نسختان بالخزانة العثمانية بسوس. الأولى: بخط مغربي متوسط مقروء بالأسود والأحمر، في 29 صفحة، ضمن مجموع، قياس: 20 × 16، نسخها: محمد بن	59

		أحمد بن عبد الله المنصوري... ثم الوجاني في 22 رمضان 1188هـ. والثانية: بخط دقيق مقروء في عشر ورقات، بدون غلاف، نُسخت في 11 ربيع الأول 1224هـ، ومخطوط بالخزانة المحجوبية بسُوس بخط واضح، ضمن مجموع رقم 262 في عشر صفحات.	
12	(ت. 1133هـ)	«أجوبة ابن بُرْدُلَه»، لأبي عبد الله محمد العربي بن أحمد بُرْدُلَه، جمعها تلميذه: أحمد بن محمد الخياط بن إبراهيم الدكالي الفاسي، طبعت على الحجر بفاس سنة (1344هـ).	60
12	(ت. 1133هـ)	«نوازل المنبهي»، لمحمد بن علي المنبهي العلامة المفتي الناقد من أئمة مراکش. جمعها تلميذه علي بن بلقاسم بن أحمد البوسعيدي، نسخة. الخزانة الملكية بالرباط، رقم 4500.	61
12	(ت. 1136هـ)	«نوازل المسناوي»، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المسناوي الدلائي، مطبوعة على الحجر بفاس في سفر متوسط، جمعها تلميذه محمد بن الخياط الدكالي في سفر طبع على الحجر بفاس (1345هـ-1926م).	62
12	(ت. 1152هـ)	«أجوبة أبي العباس السملالي»، لأحمد بن محمد بن محمد (فتحاً) بن سعيد بن عبد الله أبو العباس السملالي، جمعها تلميذه: أحمد بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن يعقوب السملالي (ت. 1168هـ)، طبعت على الحجر (طبعة حجرية) بفاس في جزأين (600 صفحة). وقد حَقَّقَ قسماً مهماً منها الباحث محمد المدني السافري، (من بداية الكتاب إلى نهاية مسائل الوكالة) في	63

		<p>أطروحة الدكتوراه، وقد نوقشت في: 2012/04/17 برحاب كلية الشريعة بأكادير. أما الجزء الآخر: فاشتغل عليه الدكتور/ المحفوظ أكرهيم، من باب الشفاعة إلى نهاية آخر الكتاب"، وهي -أيضاً- رسالة دكتوراه، نوقشت بتاريخ: 2012/4/16 برحاب كلية الشريعة بأكادير، وكلاهما تحت إشراف: الدكتور/ محمد جميل مبارك.</p>	
12	(ت.1156هـ) ودفن بفاس	<p>«أجوبة أحمد بن المبارك السجلماسي»، لأحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي، جمع وتقديم ودراسة، (رسالة دكتوراه)، من إعداد الطالب الباحث: عثمان رحو، إشراف: د. عبد الله الترغي، جامعة عبد المالك السعدي تطوان، نوقشت في: (2001/07/13).</p>	64
12	(ت.1156هـ)	<p>«تقييد في النفقة على العالم على من تكون، وهذا إذا لم ينلها من بيت المال ولم يقيم بها جماعة المسلمين تصرف له الزكاة، مع نصوص ومراجعات في الموضوع»، لأبي العباس أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي، وأوله: ((الحمد لله قال شيخنا الفقيه العالم العلامة البحر الفهامة: أبو العباس سيدي أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي إلخ...)) في مجموع من ورقة 115/ب 116أ، مسطرتة 27، مقاسه 145X195، بخط مغربي واضح منقول من خط عبد الرحمن الزلال، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: (1743/3405د).</p>	65

12	(ت.1156هـ)	«جواب في أحكام الطاعون»، أبو العباس أحمد بن مبارك بن علي السجلماسي اللَّمَّطي البكري الصديقي. أوله: الحمد لله سئل الشيخ الأمام العلامة الصالح... ممن حل بلادهم، ونزل بهم إلخ... في مجموع من ورقة 49/ب 51/ب، مسطرته 23، ومقاسه 175X225، بخط مغربي جيد محلّ بالألوان، بالخزانة الوطنية تحت رقم: 1854/3406د، ولم يذكره "بروكلمان". وأشار الدكتور/ عبد العزيز بن عبد الله في كتابه "معلمة الفقه المالكي" طبعة دار الغرب الإسلامي، 1983م، أن للمطي كتاباً بعنوان: "أجوبة فقهية في أحكام الطاعون" بمكتبة تطوان.	66
12	(ت.1166هـ)	«نوازل الدليمي»، لمحمد بن محمد بن عبد الله الدليمي أصلاً الدرعي وطنياً، المصدر: مخطوطات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث (مجموعة أبي مدين اليزيد). تقع هذه المخطوطة في مجلد واحد يحمل رقم: 2 (من الورقة 2/ب إلى الورقة 45/أ)، وهي نسخة تامة ومحلاة باللونين الأحمر والأخضر، بها تعقيبات وطرر كثيرة ذات فوائد كبيرة.	67
12	(ت.1166هـ)	نوازل محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسين الدرعي المشهور بالورزازي الكبير (ت. 1166هـ): دراسة وتحقيق، (رسالة دكتوراه) من إعداد الطالب الباحث: عبد العزيز أيت المكي، إشراف الدكتور: حميد لحم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس، نوقشت في:	68

		طبعته ونشرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ط1، 1437هـ - 2016م (2016/03/24م).	
12	(ت.1169هـ)	«أجوبة الويداني»، تقديم وتحقيق (رسالة دكتوراه) للباحث: المدني الهرموش، إشراف: د. عز الدين جوليد، كلية الشريعة بأيت ملول- أكادير، نوقشت في: (2014/10/17م). وصدر أيضاً عن دار ابن حزم في طبعته الأولى، سنة 1436هـ . 2015م، بتحقيق: أبي الفضل الدمياطي أحمد بن علي.	69
12	(ت.1185هـ)	«مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجال»، و«عنوان الشريعة وبرهان الرفعة في تذييل أجوبة فقيه درعة»، كلاهما لمحمد بن عبد الله بن عبد الرحمن السكتاني الكيكي، وقد حَقَّق النوازل الأولى الأستاذ أحمد التوفيق، ونشرت في بيروت سنة 1997م.	70
13	(ت.1209هـ)	«أجوبة التاودي ابن سودة»، لأبي عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن محمد بن علي بن سُودة. بضم السين وفتحها. المرِّي القرشي النجار، الغرناطي الأصل، ثم الفاسي المنشأ والدار، طبعت على الحجر بفاس أولاً، وقد قامت الطالبة الباحثة: فدوى شاكير بدراستها وتحقيقها في (رسالة ماجستير)، إشراف: د. السعيد بوركبة ، دار الحديث الحسنية، نوقشت في: (2000/02/15).	71

13	(ت.1214هـ)	«أجوبة محمد بن عبد السلام الفاسي»، (رسالة ماجستير) من إعداد: الدكتورة/ سعاد رحائم، إشراف: د. التهامي الراجي، جامعة محمد الخامس - الرباط، نوقشت بتاريخ: 1994/04/22.	72
13	(ت.1241هـ)	«ثلاثمائة سؤال وجواب»، لمحمد بن محمد الدوكالي الفاسي، مخطوط المسجد الأعظم بتازة، رقم: 428.	73
13	(ت.1255هـ)	«النوازل»، للمكي بن عبد الله بناني (مفتي الرباط)، أولها: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبذكره تنزل البركات وتهب النفحات. ورقاتها (51)، مسطرتها 39، ومقاسها 225x375، بخط مغربي جيد، وبآخرها فهرس النوازل، الخزانة العامة بالرباط: 1852/3418د.	74
13	(ت.1258هـ)	«أجوبة التُّسُولي»، لأبي الحسن عليّ بن عبد السلام بن عليّ التُّسُولي، السبراري الملقَّب بـ «مديدش»، طبع الكتاب طبعة حجرية بفاس دون تاريخ، ثم أعيد نشره على أوفر نسخه المخطوطة بتحقيق عبد اللطيف أحمد الشيخ محمد صالح، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى 1996م.	75
13	(ت.1279هـ)	«الأجوبة الروضية عن مسائل مرضية»، لأبي حفص عمر عبد العزيز الكرسيفي، مطبوع ضمن كتاب الأعمال الفقهية، طُبع الكتاب بجمع وتحقيق: الدكتور/ عمر أفأ، ضمن منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية	76

		المغربية، الطبعة الأولى 1427هـ - 2006م.	
14	(ت.1302هـ)	«أجوبة الشيخ سيدي محمد بن المدني جنون المستاري»، لأبي عبد الله الحاج محمد بن الحاج المدني بن علي جَنُون، المَسْتَارِي أصلاً، الفاسي مولدًا وقارًا، وهي مطبوعة طبعة حجرية.	77
14	(ت.1342هـ)	«نوازل سيدي المهدي الوزاني الكبرى» المعروفة بـ: «المعيار الجديد الجامع المغرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب»، لأبي عيسى محمد المهدي بن محمد بن محمد بن خضر بن قاسم العمراني الوزاني الفاسي الوزاني، تحقيق: عمر بن عباد، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب الطبعة: الأولى 1417هـ/1996م.	78
14	(ت.1342هـ)	«النوازل الصغرى» المسماة: «المنح السامية في النوازل الفقهية»، للفقيه النوازي العلامة محمد المهدي بن محمد بن محمد بن خضر بن قاسم العمراني الوزاني الفاسي، طبع الكتاب طبعة حجرية، وأعدت طبعه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية سنة 1412هـ - 1992م في أربعة أجزاء.	79
14	(ت.1353هـ)	"النوازل الفقهية"، للعلامة أبي العباس أحمد بن إبراهيم الجريري المعروف بابن الفقيه (شيخ الجماعة بسلا)، وهو كتاب من منشورات الخزانة العلمية الصبيحية بسلا، قام بتحقيقه الأستاذ مصطفى النجار.	80
14	(ت.1365هـ)	«الأجوبة المرضية عن النوازل الوقتية»، لأبي الشتاء الغازي الحسيني الشهير بالصنهاجي، دراسة وتحقيق (رسالة دكتوراه) للباحث: عبد	81

		السلام اجيلي، إشراف: د. عبد الله معصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس بفاس، نوقشت في: (2015/03/19م).	
14	(ت.1373هـ)	«نتائج الأحكام في النوازل والأحكام»، لأبي العباس أحمد بن محمد الرهوني التطواني (ثلاثة أجزاء)، نشره: الحسن بن عبد الوهاب، (مطبعة الأحرار بتطوان، سنة 1941).	82
14	(ت.1373هـ)	«الجواهر الثمينة في تصبير أولاد مدينة»، لأبي العباس أحمد بن محمد الرهوني التطواني. وأول المخطوطة: "اعلم حفظك الله أن محصل مسألة أولاد مدينة مع أولاد الصور ذو العدلين، شهدا بالهبة والحوز، وبيئة أولاد الصور ذو اللُفيفية شهدت بأن مدينة يتصرف في الغرستين ويعتبرهما... ما يعلمونه رفع اعتماره وتصرفه عنها إلى أن توفي". وهي في مجموع من ص: 1 إلى 159، مسطرتها مقاسها 130/220، بخط المؤلف مغربي متوسط، الخزانة الوطنية تحت رقم: 2160/3429د.	83
14	(ت.1374هـ)	«تحفة النبيل بالصلاة إياء في طأموبيل»، لأبي العباس أحمد بن علي بن إبراهيم الكشطي التتاني. طبع الكتاب أولاً سنة 1415هـ/1994م، بمطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، بتقديم: مولاي البشير أعمون، ثم طبع بتحقيق: عبد الله بنظاهر ونشره في مجلة "المذهب المالكي"، العدد الثالث عشر (خريف 1432هـ/2011م)، ص: 135 - 149.	84

14	(ت.1383هـ)	«المجموعة الفقهية في الفتاوي السوسية»، جمع وترتيب: العلامة الفقيه المختار السوسي، والكتاب أعده: د. عبد الله الدرقاوي، وقدم له: العلامة محمد المنوني، وهو من منشورات كلية الشريعة بأكادير، ضمن سلسلة كتب تراثية رقم (1)، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ط1، 1416هـ/1995م، 291 صفحة (دون الفهرس).	85
15	(ت.1934)	«الأجوبة الرشيدية في حل النوازل الفقهية والمعاملات المعاصرة»، للفقيه رشيد بن الفقيه محمد الشريف العلمي، المولود سنة 1934م، وقد طبعت "الأجوبة" بالمغرب أول مرة 2004م.	86

المطلب الثاني

قراءة وصفية تحليلية للتأليف النوازلي بالغرب الإسلامي

من خلال معطيات الإستبانة

إنَّ الحديثَ عن النَّوازلِ التَّطبيقيَّةِ هو حديثٌ عن حصيلة فقهية، لمئات الفتاوي والأجوبة والأحكام تحكي ظروفًا سياسيَّة، واجتماعيَّة، وتاريخيَّة، واقتصاديَّة متناثرة بين أبواب الفقه، تُبرز لنا الخصوصيَّة والسَّعة والمرونة والواقعيَّة التي ميَّزت المدرسة المغربيَّة المالكيَّة، كما تُبرز بوضوح وجاهة فقهاء ونوازليِّه بها أَلَّفوا وجمعوا واستنبطوا وأَصَلَّوا.

لقد عرف التَّدوين النَّوازليِّ بالغرب الإسلاميِّ عموماً جملة من المراحل قسَّمها محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (ت. 1376هـ) إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: تمتدُّ عبر القرنين الثاني والثالث، وهي أزهى عصور الفقه

الإسلامي من حيث التفكير والإبداع.

الثانية: وتمتدُّ من القرن الرابع إلى السابع، وقد توقَّف تطوُّر الفقه الإسلامي فيها بإغلاق باب الاجتهاد، ولكن توسع كثيرًا من حيث التدوين، وظهرت النوازل فرعًا مستقلًا من فروع الفقه، يغلب عليها طابع الاجتهاد المذهبي الذي قلَّ في المؤلفات الفقهية الأخرى.

الثالثة: وهي ابتداء من القرن الثامن إلى وقتنا الحاضر.

وقد تميَّزت كل مرحلة من هذه المراحل بصبغة خاصة، تؤكِّد التطوُّر الذي عرفه الفقه، وتبيِّن المستجدَّات التي تقع في المجتمع فيواكبها الفقه بأحكامه، قال الحجوي - وهو يتحدث عن الأطوار التي مرَّ منها الفقه -: «وفي هذا العصر - يعني أواخر القرن الثاني الهجري - امتدَّ الإسلام وكثرت الفتوح واتَّسعت المملكة الإسلامية من الهند إلى الأندلس، واختلطت بأمم كثيرة دخلت فيه أفواجًا، كفارس والروم، ودخلت الحضارة والرِّفَّة الفارسي والرومي للعرب فكثرت النوازل وظهر الفقهاء المفتون والقضاة العادلون، فصار للفقه مكان واعتبار... فنزلت النوازل، وظهرت جزئيات النصوص التي كانت كامنة بين العموم والخصوص، فاجتهد الفقهاء واستنبطوا الآراء، وأسَّسوا المبادئ وقعدوا القواعد...»⁽¹²¹⁾.

والذي يُستفاد من هذا النص: أن هذه النوازل والفتاوى بالغرب الإسلامي لم تُدوَّن في كتب خاصة مع تلامذة الإمام مالك من الأئمة الكبار، كيحيى بن يحيى الليثي، وزيد بن عبد الرحمن المعروف بشبطين، والغازي بن قيس، وعبد الرحمن بن دينار، وأخيه عيسى بن دينار وأبنائهم وحفدتهم الذين توارثوا الرياسة والفقه في الأندلس أجيالًا عديدة، فكانوا ملء سمع الأندلس وبصرها؛ إذ لم يكن منهمجهم متجهًا إلى هذا النوع من التأليف إلا أنه كان يُنقل ويُحكى بالرواية والسند من خلال استنباطاتهم واجتهاداتهم في المسائل والحوادث، فينقله العلماء في كتبهم وفهارسهم وتدويناتهم

الفقهية.

ومن ناحية أخرى نجد في "مدونة" الإمام مالك مثلاً ضالّتنا؛ فهو أقدم كتاب وصلنا في المذهب بعد "الموطأ"، واستناده على إجابات ابن القاسم المصري (ت. 191هـ) بما كان سمعه من صحبته للإمام مالك بن أنس (ت. 179هـ)، وأسئلة سحنون التَّنُوخي (ت. 240هـ)، وقبله سماعات أسد بن الفرات (ت. 213هـ)، يؤكّد الاهتمام بالأجوبة والقضايا الحادثة والطارئة في المجتمع، وكذلك الأمر بالنسبة "للمستخرجة من الأسمعة"، أو "العنبيّة"، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي (ت. 254هـ)؛ إذ إن "المستخرجة" هي: «عبارة عن حصرٍ شاملٍ لمعلومات فقهية يرجع معظمها لابن القاسم العتقي، عن مالك بن أنس، وهي برواية من جاؤوا بعده مباشرة، كما أنها تشتمل على آراءٍ فقهيةٍ لتلاميذ مالك وخلفائه، وقد أدرج المؤلف هذه الآراء ضمن مجموعة مسائله دون أن يكون له حق الرواية»⁽¹²²⁾.

فالمستخرجة - إذاً - هي: «سماعات أحد عشر فقيهاً»، وقد جمع فيها الروايات المطروحة، والمسائل الشاذة، وكان العتبي حافظاً للمسائل، جامعاً لها، عالماً بالنوازل، وقد أسهم أبو الوليد بن رشد (الجد) في إعادة الاعتبار إلى هذا الكتاب بعد أن شرحه وفكّ رموزه وأسراره، وأول رواياته في موسوعته الفقهية "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل"⁽¹²³⁾.

وإذا كانت هذه الكتب تتميز بجمعها الآراء والأحكام الفقهية والمسائل الفقهية، فإنها بتناولها للسماعات والإجابات تُعتبر تدويناً غير مباشر للنوازل الفقهية بما حكته من قضايا ووقائع شملت مناحي الحياة وأنماطها وتغيّراتها.

أما الكتب التي تناولت النوازل بشكل موضوعي في مراحلها الأولى، فنجدها بداية من القرن الثالث الهجري، كالنوازل المنسوبة لعبد الرحمن بن دينار القرطبي (ت. 227هـ)، ولعبد السلام سحنون القيرواني (ت. 240هـ)، وابنه محمد بن سحنون (ت. 227هـ).

256هـ).

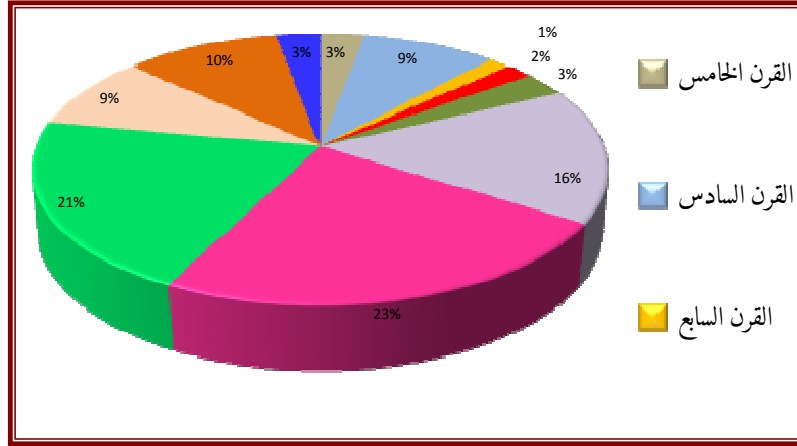
أما في المرحلة الثانية: فقد ألفت أهم الكتب الأمّهات، وأعظم الموسوعات، وتنافست المذاهب في هذا التسابق العلمي، مما أدّى إلى تضخّم كتب الفقه كثيرًا، وتشابك فروعها، واستطراداتها، وأصبح من العسير أن تُستخرج منها مباشرة المسائل الجزئية التي قد يحتاج إليها، لذلك ظهرت في هذه المرحلة كتب النوازل كفرع مستقلّ من المؤلفات الفقهيّة، لا تشتمل إلّا على المسائل التي حدثت بالفعل، ولا تتناول من المادة الفقهيّة إلا ما يتعلّق بهذه المسائل من أحكام، مع ترك هامشٍ مهمٍّ فيها لاجتهاد المفتي داخل فقه مذهبه، ليراعي ظروف النازلة والملابسات المحيطة بها، والأعراف الخاصة التي تلزم مراعاتها. وبذلك ظلّت النوازل مستجيبة لمتطلبات حياة المسلمين المتغيرة حسب الظروف والأقاليم، وحسب ما يطرأ فيهم من مستجدّات (124).

وقد كان لهذه النقلة الكبرى لحركة تدوين النوازل الفقهيّة الأثر البالغ في نقل هذه الفترة الزمنية الجامدة من مرحلة الحضيض العلمي إلى قمة النضوج الفقهي، حيث تجلّى ذلك من خلال بروز كوكبة من الفقهاء القضاة والمفتين الذين استطاعوا إبراز الحكم الشرعي في آلاف المسائل المعضلة من خلال الإلحاق على ما ثبت حكمه بالدليل النصّي.

بينما عرفت المرحلة الثالثة الممتدّة من القرن الثامن الهجري حالة ضعف كان لها أثر على تدوين النوازل الفقهيّة، وظهر هذا جليًا في نوازل الأندلسيين، بسبب الاضطرابات السياسية المتلاحقة حتى سقوط غرناطة سنة (897هـ)، وانتهت دولة الإسلام بالأندلس (125).

ومن أجل تقريب صورة التأليف النوازلي بالغرب الإسلامي والأندلس عمومًا، أنجزنا هذه الاستبانة لتجمل لنا النظرة العامة التي طبعت هذه الموضوع الدقيق والشائك عبر التاريخ الإسلامي المديد.

استبانة توضّح نسب تأليف كتب النوازل بالمغرب
(من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر الهجري)



استنتاج:

يتبيّن من خلال هذه الاستبانة أن نسبة تأليف كتب النوازل تفاوتت من قرن لآخر، غير أنها عرفت ارتفاعاً ملحوظاً وكبيراً خلال القرن الحادي عشر الذي احتلّ أكبر نسبة مئوية، ويليه القرن الثاني عشر، ثم العاشر، وهو ما يجعلنا نحكم على أن عصر الدولة السعدية والعلوية في بلد المغرب شهد ازدهاراً معرفياً وحركة علمية بارزة وطفرة نوعية مهمة في مضمار الكتابة والتأليف في هذا المجال.

الخاتمة

بعد هذه الومضات عن فقه النوازل ومسيرته وأهميته في تاريخ المغاربة وتراثهم العريق، نصل إلى تقرير بعض الحقائق في خاتمة هذا البحث، ونجمل أهم ما توصلنا إليه من خلال هذا البحث والدراسة والتحليل في نقاط تشمل ما خلصنا إليه من نتائج في الموضوع، وبيانها في الآتي:

1- يُعدُّ فقه النوازل من أهمّ فروع الفقه الإسلامي؛ لدوره الكبير في بيان أحكام الشريعة الإسلامية المرتبطة بواقع الحياة في جميع مجالاتها؛ إذ يكمن دوره في تنزيل

- أحكام الشريعة على الواقع الحياتي ليصبغه بصبغتها، ويجري عليه أحكامها.
- 2- تتميز النازلة بثلاثة أمور وهي:
- أولاً: الوقوع: أي الحلول والحصول لا الافتراض.
- ثانياً: الجدة: وهي التي لم يسبق وقوعها، ولم يرد فيها نص أو اجتهاد مسبق.
- ثالثاً: الشدة: أن تكون مُلحّة من جهة النظر الشرعيّ.
- 3- فقه النوازل باعتباره لقباً يعني: «العلم الذي يعنى بالبحث والتنقيب عن الحلول و الأجوبة الشرعية الملائمة للمستجدات والحوادث التي تنزل بالناس والتي يرد فيها نص أو سبق اجتهاد».
- 4- هناك مصطلحات عديدة تطلق على النوازل منها: الأجوبة، والمستجدات، والمسائل، والفتاوي، وغيرها.
- 5- تكتسب كتب النوازل أهمية كبيرة في مجالات مختلفة، كالمجال الفقهي، والتدني، والتأريخي، والاجتماعي، والاقتصادي، وغيرها.
- 6- استند الفقهاء عند الإجابة عن النوازل المعروضة عليهم وبيان حكمها إلى قواعد وضوابط فقهية وأدلة أصولية، كالعرف، وسد الذرائع، والحكم بالقرائن وغالب الظن.
- 7- حضي فقه النوازل بأهمية كبيرة عند الفقهاء المغاربة إلا أن نسبة التأليف في هذا الفن تفاوتت في بلاد المغرب الأقصى خلال الفترة الممتدة من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر.
- وختاماً نقول: إن أهمية تتبّع ودراسة كتب النوازل الفقهية عند الفقهاء المغاربة، سواء بالأندلس أو بالغرب الإسلامي خاصة، ينبع من كمّ المؤلفات التي جُمعت ودوّنت من طرف فقهاء المالكيّة بهذه المنطقة من العالم، والتي لا يزال الكثير منها حبيس رفوف المكتبات ينتظر من يقوم بتحقيقه أو جمعه في مؤلف خاص وفق المنهجية العلمية والفنية التي اشتغل عليها عدد من الباحثين المعاصرين المدققين، من

خلال جمعهم لفتاوى فقهاء معينين، كفتاوى ابن أبي زيد القيرواني، وأبي الحسن اللخمي وغيرهما، فضلاً عن القضايا الأخرى التي يمكن الرجوع إليها والاشتغال عليها ضمن هذه المصنفات، كمراعاة التعديد المقاصدي في استنباط الأحكام للنازلة، والتأصيل لفهم الواقع، وغيرها من الأصول التي تمكّن البحوث والدراسات المستقلة من الوقوف عليها، وكذلك دراسة الجوانب التاريخية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والعمرانية والحضارية وغيرها التي تحتوي عليها.

إن كتب النوازل في التراث المالكي المغربي خلال القرون الماضية تُعدُّ اليوم من الذخائر النفيسة التي لا يُستغنى أبداً عن الإفادة منها في تبيين معالم منهج الفقهاء المالكية في استنباط الأحكام وكيفية تنزيلها على وقائع الناس المختلفة، ولذلك عُرف العالم النوازلي في الغرب الإسلامي بالعالم المجتهد الذي فاق غيره حالة كونه مالكاً لقدر كبير من التجارب العملية؛ مما جعل علماء النوازل بالغرب الإسلامي قلةً بالنظر إلى غيرهم من المفتين.

والله المستعان، والحمد لله رب العالمين.

جريدة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

• مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي برواية حفص عن عاصم.

أولاً: الكتب والموسوعات:

- 1- إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون (ت. 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: محمد الأحدي أبو النور، دار التراث - القاهرة (بدون بيانات).
- 2- أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد، ط. الأولى 1344هـ.
- 3- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني (ت. 728هـ)، مجموع الفتاوى، حقّقه: أنور الباز وعامر الجزائر، دار الوفاء - المنصورة، ط. الثالثة، 1426هـ - 2005م.
- 4- أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى 1987م.
- 5- أحمد بن علي المنجور (ت. 995هـ)، شرح المنهج المتخَب إلى قواعد المذهب، دراسة وتحقيق:

فقه النوازل عند فقهاء المالكية المغاربة د. عبد العزيز وصفي

- محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبد الله الشنقيطي (بدون بيانات).
- 6- أحمد بن فارس بن زكريا (ت. 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، حققه: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر - بيروت، 1399هـ - 1979م.
- 7- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت، (بدون بيانات).
- 8- أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجّي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ودار الغرب الإسلامي - بيروت، 1401هـ - 1981م.
- 9- أحمد رضا: معجم متن اللغة، مكتبة الحياة - بيروت، [د. ط.]، 1380هـ - 1960م.
- 10- أحمد محمد الزرقا (ت. 1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، صحّحه وعلّق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق، ط. الثانية، 1409هـ - 1989م.
- 11- إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط. الرابعة 1407هـ - 1987م.
- 12- بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل (قضايا فقهية معاصرة)، مؤسسة الرسالة، ط. الأولى 1416هـ - 1996م.
- 13- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية: أبحاث المؤتمر العلمي العالمي الثاني حول "التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون"، 6-8 يناير 2009م/9-11 المحرم 1430هـ.
- 14- الحسن العبادي: فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، ط. الأولى 1420هـ.
- 15- خلف بن عبد الملك بن بشكوال (ت. 578هـ)، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، اعتنى به: عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط. الثانية، 1374هـ - 1955م.
- 16- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170هـ / 786م): كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، رتبه: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى، 1424هـ - 2003م.
- 17- خير الدين الزركلي (ت. 1396هـ): الأعلام، دار العلم للملايين - بيروت، ط. الخامسة عشر 2002م.
- 18- زهور أربوح: أوضاع المرأة بالغرب الإسلامي من خلال نوازل "المعيار" للونشريسي:

- دراسة فقهية اجتماعية، دار الأمان - الرباط، ط. الأولى 1434هـ - 2013م.
- 19- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت. 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط. الأولى، 1393هـ - 1973م.
- 20- عبد العزيز بن عبد الله، معلمة الفقه المالكي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1403هـ - 1983م.
- 21- علاء الدين علي بن سليمان المرادوي الحنبلي (ت. 885هـ): التحير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخران، مكتبة الرشد - الرياض - السعودية، 1421هـ - 2000م.
- 22- علي بن إسماعيل ابن سيده، أبو الحسن (ت. 45هـ - 1066م): المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى 1421هـ - 2000م.
- 23- علي بن عبد الكافي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول لليضاوي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى، 1404هـ.
- 24- كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن طفيل - القنيطرة: حوار الدكتور/ محمد العلمي مع الدكتور/ محمد التمساني حول "فقه النوازل في الغرب الإسلامي" على هامش الندوة التي نظمتها شعبة الدراسات الإسلامية ووحدة "الدراسات المنهجية الشرعية في الغرب الإسلامي" في موضوع: "فقه النوازل في الغرب الإسلامي: تاريخاً ومنهجاً"، الأربعاء 14 مارس 2001م.
- 25- كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت. 681هـ)، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت [بدون بيانات].
- 26- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، دار المعارف - مصر، ط. الثانية 1393هـ - 1973م.
- 27- محمد الحبيب الهيلة: مناهج كتب النوازل بالمغرب والأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين، مؤسسة الفرقان - لندن، ط. الأولى، 1413هـ - 1991م.
- 28- محمد أمين بن عبد العزيز عابدين (ت. 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر - بيروت، ط. الثانية، 1412هـ - 1992م.
- 29- محمد بن أبي بكر القضاعي البلنسي، ابن الأَبَّار (ت. 658هـ)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهَرَّاس، دار الفكر للطباعة - بيروت، 1415هـ - 1995م.
- 30- محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت. 748هـ): سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. الثالثة، 1405هـ - 1985م.
- 31- محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204هـ)، الرسالة، حققه: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي -

- القاهرة، ط. الأولى، 1358 هـ - 1940 م.
- 32- محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة - بيروت، 1393 هـ.
- 33- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (ت. 1376 هـ): **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مطبعة إدارة المعارف بالرباط، 1340 هـ، وكمل بمطبعة البلدية بفاس، 1345 هـ.
- 34- محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت. 794 هـ) **البحر المحيط في أصول الفقه**، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، 1421 هـ - 2000 م، بيروت.
- 35- محمد بن حسن الجيزاني، **فقه النوازل: دراسة تطبيقية تأصيلية**، دار ابن الجوزي، ط. الثانية 1427 هـ - 2006 م.
- 36- محمد بن حسن شرحبيلي، **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط. الأولى، 2000 - 1421 هـ.
- 37- محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الملقب بـ "مرتضى الزبيدي": **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية [بدون بيانات].
- 38- محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت. 741 هـ)، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- 39- محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت. 1250 هـ): **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي - بيروت، ط. الأولى 1419 هـ - 1999 م.
- 40- محمد بن فرح الأنصاري شمس الدين القرطبي (ت. 671 هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، حققه: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط. الثانية، 1384 هـ - 1964 م.
- 41- محمد بن مكرم ابن منظور (ت. 711 هـ - 1211 م)، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف - القاهرة [د. ت.].
- 42- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. 817 هـ)، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط. الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.
- 43- محمد رواس قلعة جي، حامد صادق قنبي، قطب مصطفى سانو: **معجم لغة الفقهاء (عربي - انجليزي - فرنسي)**، دار النفائس - بيروت - لبنان، ط. الأولى، 1405 هـ - 1985 م.

- 44- محمد عميم الإحسان المجددي البركتي: قواعد الفقه، الصدف بيلشرز - كراتشي، 1407 - 1986م.
- 45- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، أبو زكريا (ت. 676هـ): الأربعون النووية، عُني به: قُصي محمد نورس الحلاق، أنور بن أبي بكر الشبخي، دار المنهاج للنشر والتوزيع - بيروت، ط. الأولى، 1430هـ - 2009م.
- 46- مركز دراس بن إساعيل التابع للرابطة المحمدية للعلماء: جهود علماء القرويين في خدمة المذهب المالكي: الأصالة والامتداد، سلسلة ندوات ومؤتمرات (1)، ط. الأولى، 1435هـ - 2014م.
- 47- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف - الجزائر، بحوث ندوة "المدرسة المالكية الجزائرية"، 14-15-16 أبريل 2009م.
- 48- وهبة الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، دار المكتبي - دمشق، ط. الأولى 1421هـ - 2001م.
- 49- يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، طبعة سنة 1387هـ.

ثانياً: المجلات والدوريات:

- 1- مجلة الإِبصار (مجلة علمية محكمة، تصدرها جمعية إِبصار للتربية والثقافة والبحث العلمي بطنجة)، السنة الأولى، المجلد الأول، العدد الأول، ربيع الأول 1434هـ - فبراير 2013م.
- 2- مجلة الحكمة، العدد الثاني عشر، السنة الرابعة، 2012م.
- 3- مجلة الحوار المتوسطي، العدد الثامن، مارس 2015م.
- 4- مجلة الذخائر، العدد الحادي عشر والثاني عشر، 1423هـ - 2002م.
- 5- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت)، العدد الرابع والستون، المجلد الواحد والعشرون، السنة الحادي والعشرون، مارس 2006م.
- 6- مجلة الوعي الإسلامي (الكويت)، العدد (639)، ذو القعدة 1439هـ - يوليو 2018م.
- 7- مجلة بصمات، تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك - جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء - المحمدية، العدد السادس، 2015م.
- 8- مجلة دعوة الحق (الرباط)، العدد (316) رمضان 1416هـ.
- 9- مجلة عصور، جامعة وهران - الجزائر، العدد السابع عشر - ديسمبر (جوان) 2011م.

- (1) - انظر: الرسالة، للشافعي، ص: 29، وفتاوى ابن رشد، (2/761).
- (2) سورة طه، الآيات: 27-28.
- (3) سورة هود، الآية: 91.
- (4) سورة النساء، الآية 78.
- (5) - معجم مقاييس اللغة، مادة: "فقه"، (4/442)، ويراجع في بيان معنى "الفقه" أيضًا: لسان العرب، مادة "فقه"، (3450/5)، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة: "فقه"، ص: 1250.
- (6) - ملحوظة: يذكر البعض مصطلح "المكتسبة" بدل "المكتسب"، وهو لفظ مرجوح؛ لأن "المكتسب" صفة للعلم لا الأحكام على التَّحْقِيق.
- (7) - الإبهاج في شرح المنهاج (28/1)، وهو عين ما قاله الزركشي في كتابه: البحر المحيط (15/1)، والإسنوي في: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص: 50.
- (8) - التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، (1/163).
- (9) - المرجع السابق، (1/163).
- (10) - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (17/1).
- (11) مادة (نزل)، (658/11).
- (12) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (2/915).
- (13) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، (9/47)، تحقيق: عبد الحميد هندراوي.
- (14) لسان العرب (6/4401)، وكتاب العين مرتبًا على حروف المعجم، للفراهيدي (4/213)، ترتيب: عبد الحميد هندراوي.
- (15) معجم متن اللغة، أحمد رضا، (5/442).
- (16) - انظر: مادة (نزل)، الصُّحاح، (5/1829)، ويراجع كذلك: معجم مقاييس اللغة، مادة (نزل)، (5/417)، ولسان العرب، مادة (نزل)، (6/4401)، والمصباح المنير، للفيومي، مادة (نزل)، ص 309، وتاج العروس، للزبيدي، مادة (نزل)، (30/482).
- (17) - رد المحتار على الدر المختار، (1/69).
- (18) - المرجع السابق، (1/69).
- (19) - فقه النوازل: دراسة تطبيقية تأصيلية، لمحمد بن حسن الجيزاني، (1/21).
- (20) - الوقائع: تُطلق على كل واقعة مستجدة كانت أو غير مستجدة، ثم إن هذه الواقعة المستجدة قد تستدعي حكمًا شرعيًا وقد لا تستدعيه، بمعنى: أنها قد تكون ملحّة وقد لا تكون ملحّة.
- (21) - انظر: الأم، (1/205)، ومجموع الفتاوى، (21/155)، وشرح فتح القدير، (1/435)، وحاشية ابن عابدين، (2/11).
- (22) - الأم، (1/205).
- (23) - معلمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بن عبد الله، ص 18.

- (24) - فقه النوازل، (9/1).
- (25) - انظر: سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، ص 9.
- (26) - المدخل إلى فقه النوازل، بحث منشور ضمن كتاب "بحوث في دراسات فقهية في قضايا فقهية معاصرة"، (602/2).
- (27) - معجم لغة الفقهاء، (75/2).
- (28) - انظر: فقه النوازل: دراسة تأصيلية تطبيقية، (24/1).
- (29) - يشغل أستاذًا للتاريخ والحضارة بكلية التربية جامعة عين شمس.
- (30) - انظر: كتب النوازل مصدرًا للدراسات التاريخية والقانونية بالمغرب والأندلس، مجلة البيان، العدد (284)، 1432هـ، ص 122.
- (31) - انظر: فقه النوازل، لمحمد الجيزاني، (22/1).
- (32) - انظر: معجم لغة الفقهاء، ص 471.
- (33) - انظر: فقه النوازل، ص 8.
- (34) - انظر: رسالتان في اللغة، أبو الحسن الرماني (81/1).
- (35) - التاريخ وفقه النوازل بالغرب الإسلامي: من البداية إلى عصر الونشريسي، مجلة الحكمة، العدد الثاني عشر، 2012م، ص 225.
- (36) - انظر: فقه النوازل لدى علماء المغرب: الحقائق - الخصائص - الآثار، مجلة الإيبصار، فبراير 2013م، ص 23.
- (37) - فقه النوازل في المذهب المالكي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة بن طفيل - القنيطرة، 14 مارس 2001م.
- (38) - انظر: سبل الاستفادة من النوازل والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، المحفوظ بن بيّه، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ع (11)، ص: 533 بتصرف.
- (39) - انظر: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، عمر الجديدي، ص 128.
- (40) - انظر: مسالك التأليف في فقه النوازل بالغرب الإسلامي، مجلة الذخائر، العددان (11-12)، 1423هـ، ص 20.
- 41 - انظر: التاريخ وفقه النوازل بالغرب الإسلامي: من البداية إلى عصر الونشريسي (914هـ)، مجلة الحكمة، ع 12، 2012، ص 225.
- (42) - لسان العرب، (283/1).
- (43) - انظر: مناهج كتب النوازل بالمغرب والأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين، محمد الحبيب الهيلة، مشاركة في ملتقى مؤسسة الفرقان، ص 218.
- (44) - لسان العرب، مادة: (حدث)، (31/2).
- (45) - لسان العرب، مادة: (حدث)، (797/2).
- (46) - قواعد الفقه، (269/1).
- (47) - النوازل الفقهية المالية من خلال كتاب "المعيار المعرب" للونشريسي، محمد بن مطلق الرميح، رسالة ماجستير في الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1432هـ - 2011م، ص 30.
- (48) - لسان العرب (319/11).
- (49) - ومن الكتب التي عنونت بهذا المصطلح: "المسألة الإمليسية في الأئكة الإغريسيّة"، لأبي سالم الجلال،

- و"ثلاثمائة سؤال وجواب"، لمحمد بن محمد الدوكالي الفاسي.
- (50) - انظر: **مناهج كتب النوازل**، ص: 218.
- (51) - **لسان العرب**، مادة (وقع)، (4895/6).
- (52) - **رد المحتار على الدر المختار**، (69/1).
- (53) - انظر: **المعاملات المالية المعاصرة**، محمد عثمان شبير، ص 12-13.
- (54) - انظر: **النوازل الفقهية المالية من خلال كتاب "المعيار العرب" للونشريسي**، مرجع سابق، ص 29.
- (55) **لسان العرب** (147/15).
- (56) انظر: **شرح منتهى الإرادات**، (483/3)، و**كشف القناع** (305/6)، و**إعلام الموقعين** (164/1)، و**معالم في أصول الفقه عند أهل السنة**، ص 512.
- (57) **لسان العرب** (147/15).
- (58) **مباحث في أحكام الفتوى**، عامر سعيد الزبياري، ص 32.
- (59) **مناهج كتب النوازل**، ص 218.
- (60) - انظر: **مستجدات العصر ومظاهر التكامل المعرفي في التعامل الفقهي**، أ.د. عبد الله الزبير عبد الرحمن، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية، أبحاث المؤتمر العلمي العالمي الثاني حول "التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون"، من: 6-8 يناير 2009م الموافق: 9-11 المحرم 1430هـ، ص 4.
- (61) **مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق**، أسامة عمر سليمان الأشقر، ص 27.
- (62) - **المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل**، لأبي بكر بن عبد الله أبو زيد، (919/2).
- (63) - **المدخل إلى فقه النوازل**، لأبي البصل، (638/2) بتصرف.
- (64) - **لسان العرب** (141/12).
- (65) - **إحكام الأحكام**، للآمدي (136/1).
- (66) - انظر: **مناهج كتب النوازل**، ص: 218.
- (67) - **فقه النوازل عند علماء القرويين وأثره في الحركة الاجتهادية**، أمينة مزينة، ص 291.
- (68) - **طبع للمرة الأولى بتحقيق: الدكتور / محمد الحبيب الهيلة**، ونشرته دار الغرب الإسلامي في بيروت سنة 2002م، في سبعة مجلدات، وخصّص الجزء الأخير للفهارس العامة.
- (69) - **فقه النوازل عند علماء القرويين**، لمزينة، ص 290 بتصرّف، وانظر أيضًا: **العرف والعمل**، لعمر الجيدي، ص 348، وسبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، للزحيلي، ص 9.
- (70) - **لسان العرب**، مادة (شكل)، (357/11).
- (71) - انظر: ص 392.
- (72) - **لسان العرب**، مادة (نزل)، (1829/5).
- (73) - قام بدراسته وتحقيقه: ذ. عبد العزيز أيت المكي، وتولّت طبعه ونشره، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1437هـ - 2016م.
- (74) - **فقه النوازل في الغرب الإسلامي**، حوار الدكتور / محمد بن إدريس العلمي والدكتور / محمد التمساني على هامش الندوة التي نظمتها شعبة الدراسات الإسلامية ووحدة الدراسات المنهجية الشرعية في الغرب الإسلامي

- بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن طفيل - القنيطرة، في موضوع: "فقه النوازل في الغرب الإسلامي تاريخًا ومنهجًا"، الأربعاء 14 مارس 2001م. انظر الموقع التالي:
<http://articles.islamweb.net/Media/index.php?page=article&lang=A&id=2630>
- (75) - الأصول التي استند إليها أبو العباس النشريسي في فتاوى المعيار المعرب، عفيفة خروي، ندوة "المدرسة المالكية الجزائرية"، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف - الجزائر، 14-15-16 أبريل 2009م، ص 497.
- (76) - فقه النوازل عند علماء القرويين وأثره في الحركة الاجتهادية، ص: 300.
- (77) - المرجع السابق، ص: 306.
- (78) - أهمية النوازل في الدراسات الفقهية والاجتماعية والتاريخية، مجلة دعوة الحق، العدد 316، رمضان 1416هـ.
- (79) - وذلك من خلال إعدادها لرسالة الدكتوراه في إحدى الجوانب المهمة عن المرأة المغربية ومكانتها من خلال نوازل "المعيار المعرب"، للنشريسي (رحمه الله تعالى).
- (80) - أوضاع المرأة بالغرب الإسلامي من خلال نوازل المعيار للنشريسي، ص: 18.
- (81) - النص النوازلي للغرب الإسلامي أداة لتجديد البحث في تاريخ الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص: 84.
- (82) - النوازل الفقهية وإشكالية المنهج، مجلة "بصائر"، العدد السادس، 2015، ص 155.
- (83) - المعيار المعرب، (1/1).
- (84) - انظر: أهمية كتب الفقه في الدراسات التاريخية: كتاب المعيار للنشريسي نموذجًا، مجلة الحوار المتوسطي، العدد الثامن، مارس 2015م، ص: 63-64 بتصرف.
- (85) - فقه النوازل عند علماء القرويين، مرجع سابق، ص 292.
- (86) - أهمية النوازل في الدراسات الفقهية والاجتماعية والتاريخية، مجلة دعوة الحق، ع 316، رمضان 1416 بتصرف.
- (87) - المرجع السابق، نفس المكان.
- (88) - انظر: التاريخ المغربي ومشكل المصادر: نموذج النوازل الفقهية، لمحمد مزين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد الثاني، 1406هـ - 1985م، ص: 106-107 بتصرف.
- (89) - النص النوازلي للغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص: 83.
- (90) - المرجع السابق، ص: 84.
- (91) - يراد بالتسلسل الزمني: تحديد الأحداث حسب التسلسل الزمني لها.
- (92) - التاريخ المغربي ومشكل المصادر، محمد مزين، مرجع سابق، ص: 106-107 بتصرف.
- (93) - النص النوازلي للغرب، مرجع سابق، ص: 92.
- (94) - المرجع السابق، ص: 94.
- (95) - أهمية كتب الفقه في الدراسات التاريخية، مرجع سابق، ص: 64.
- (96) - فَرْقُ العمل العلميَّة في الحضارة الإسلامية، محمد فؤاد علي، مجلة الوعي الإسلامي، العدد (639)، ذو القعدة 1439هـ - يوليو 2018م، ص: 59-60 بتصرف.
- (97) - أهمية كتب الفقه في الدراسات التاريخية، محمد زاهي، مجلة الحوار المتوسطي، العدد الثامن، مارس 2015م، ص: 65 بتصرف.
- (98) - المرجع السابق، ص: 67.
- (99) - نفسه، ص: 66.

- (100) - انظر: **مسالك التأليف في فقه النوازل بالغرب الإسلامي**، مصطفى الصمدي، مجلة الذخائر، العدد الحادي عشر والثاني عشر، 1423هـ - 2002م، ص 21.
- (101) - هو فرج بن قاسم بن أحمد بن لُبِّ، أبو سعيد التَّغْلبي الغرناطي: نحوي، من الفقهاء العلماء، انتهت إليه رئاسة الفتوى في الأندلس، وليّ الخطابة بجامعة غرناطة... من مؤلفاته: "الباء الموحدة"، و"الأجوبة الثانية"، و"أرجوزة في الألباز النحوية"، وغيرها. توفي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- سنة (782هـ). انظر في ترجمته: **الأعلام**، للزركلي، (140/5).
- (102) - **المعيار المغرب**، (35/6).
- (103) - انظر: **شرح القواعد الفقهية**، لأحمد الزرقا، ص: 237.
- (104) - انظر المرجع السابق، ص: 219.
- (105) - وهذه القاعدة من فروع قاعدة: ((**العادة محكمة**)).
- (106) - هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، ويكنى: أبا عبد الله، وهو إمام أهل إفريقية وما وراءها من المغرب، وصار الإمام لقباً له. نزل المهديّة من بلاد إفريقية، وأصله من "مازر"، وهي مدينة في جزيرة صقلية على ساحل البحر، أخذ عن اللخمي وأبي محمد: عبد الحميد السوسي وغيرهما من شيوخ إفريقية. أَلَّف في الفقه والأصول، وشرح كتاب مسلم، وكتاب التلقين للقاضي أبي محمد عبد الوهاب. توفي سنة (536هـ) انظر: **الديباج المذهب**، لابن فرحون، (2/250).
- (107) - **المعيار المغرب**، (58/6).
- (108) - انظر: **شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب**، للمنجور، (2/489).
- (109) - انظر المرجع السابق، (2/489).
- (110) - هو الشيخ الإمام الحافظ البارع المجود أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن خلف، الأندلسي، المالقي، ابن الفخار، ولد سنة إحدى عشرة وخمسةائة. سمع شريح بن محمد الرعيني، وأبا جعفر البطروجي، والقاضي أبا بكر بن العربي، وأبا مروان بن مسرة، ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن القرشي، وطبقتهم... كان صدراً في الحفظ، مقدماً، معروفاً بسرمد المتون والأسانيد، مع معرفة بالرجال وحفظ للغريب... وكان موصوفاً بالورع والفضل، مسلماً له في جلالة القدر، ومثانة العدالة، طلب إلى حضرة السلطان بمراكش لسمع عليه بها، فتوفي هناك في شعبان سنة تسعين وخمسةائة.
- انظر: **التكملة لكتاب الصلوة**، لابن الأَبَّار البلبني، (2/69)، و**سير أعلام النبلاء**، (21/241-242).
- (111) - **بائع الحنطة**: أي القمح.
- (112) - **المعيار المغرب**، (6/222).
- (113) - أخرجه البيهقي في **سننه الكبرى**، (10/252)، رقم: (21733)، وقال عنه الإمام النووي: «حديث حسن رواه البيهقي وغيره هكذا، وبعضه في الصحيحين» انظر: **الأربعون النووية**، ص: 99.
- والحديث يمثل قاعدة فقهية. انظر: **شرح القواعد الفقهية**، للزرقا، ص: 369.
- (114) - انظر: **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، (5/114).
- (115) - **الرُّفْت**: مادة سوداء، لزجة، تُستخرج من تقطير المواد القطرانية، وتُخلط بحجارة صغيرة كي تُستخدم في تبييض الشوارع والأزقة والطرق والممرات، ونحوها، وهي ما يُعرف ب: **القار والقير**.
- (116) - **المعيار المغرب**، (6/202).
- (117) - انظر معنى القاعدة ومتعلقاتها في: **شرح تنقيح الفصول**، للقرافي، ص: 448، وتقريب الوصول، لابن جزي،

- ص: 192، والبحر المحيط، للزركشي، (4/382).
- (118) - سورة المائدة، الآية: 2.
- (119) - انظر: شرح المنهج المنتخب، للمنجور، (1/110).
- (120) - انظر: شرح تنقيح الفصول، ص: 448، وتقريب الوصول، لابن جزى، ص: 192، والبحر المحيط، (8/385).
- (121) - انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف بالرباط، 1340هـ، وكمل بمطبعة البلدية بفاس، 1345هـ، (2/2).
- (122) - انظر: جهود فقهاء المالكية المغاربة في تدوين النوازل الفقهية، مبارك جزاء الحربي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت)، العدد الرابع والستون، المجلد الواحد والعشرون، السنة الحادية والعشرون، مارس 2006، ص212.
- (123) - انظر: تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، محمد بن حسن شرحبيل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط. الأولى، 2000-1421هـ، ص307.
- (124) - انظر: جهود فقهاء المالكية المغاربة في تدوين النوازل الفقهية، مرجع سابق، ص126.
- (125) - لمزيد من التفصيل انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الجزء الثاني، وبحث: جهود فقهاء المالكية المغاربة في تدوين النوازل الفقهية، مرجع سابق.

Jurisprudence of Alnawazil by the Moroccan jurists «Importance and characteristics and characteristics»

Dr. Abdul Aziz Wasefi

wasfi22@gmail.com

Director of Al-Basair Center for Research and Studies, Morocco



Abstract

The aim of the research is to show a part of the jurisprudence of the Moroccan Maliki from the fifth century to the fifteenth century, revealing some of its characteristics and characteristics of the calamities through the inclusion of models and applications of some of the flags in the doctrine, headed by Imam al-Wincharisi in his book "almieyar almuerab".

We have considered the subject in two parts: a theoretical and applied one, dealing with some of the calamities associated with Moroccan reality through the function of fatwa, jurisprudence and jurisprudence studies, highlighting the aspect of excellence and originality of the Maliki school in it, and how it was adapted and downloaded in the life of Moroccan Islamic society, In which.

Keywords: Fiqh of developments; Maliki doctrine; books of fatwas; Moroccan scholars of the Malik; applications of new issues.

فقه النوازل عند فقهاء المالكية المغاربة د. عبد العزيز وصفي

دور التوثيق في تحقيق مقصد حفظ المال

بقلم
أحمد لشهب (*)



ملخص

من أحكام الشريعة الإسلامية توثيق العقود والمعاملات، ومن مقاصدها حفظ المال، والبحث يتناول دور التوثيق في تحقيق مقصد حفظ المال من خلال استيفاء الديون، وحماية أموال القصر والسفهاء، وإبطال المعاملات الفاسدة، ورعاية الأوقاف.

الكلمات المفتاحية:

التوثيق؛ المقاصد؛ المال؛ المعاملات.

مقدمة

كتب الله للشريعة الإسلامية التي بُعث بها نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم أن تكون خاتمة الشرائع السماوية، ومهيمنة وناسخة لها، وأودع الله فيها من الخصائص ما جعلها تستجيب لمتغيرات الزمان والمكان؛ لانبنائها على قاعدة جلب المصالح ودفع المضار عن العباد، يقول ابن القيم رحمه الله: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحٌ كلّها، وحكمةٌ كلّها"¹.

وحفظ المال من المقاصد الضرورية التي أقرتها الشريعة الإسلامية، فلا تستقيم مصالح العباد إلا بالمال، فهو عصب الحياة وقوام المعيشة، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا

(*) قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة والاقتصاد مخبر الدراسات الشرعية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة. ahmedlecheheb79@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/07/02 تاريخ القبول: 2018/10/01

السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴿[النساء: 5]، فالله تعالى (وَصَفَّ الْأَمْوَالَ بِأَنْهَا مَجْعُولَةٌ قِيَامًا لِأُمُورِ الْأُمَّةِ)².

وحفظ المال وإن تأخر ترتيباً بين الكليّات الخمس وهي الدّين والنفس والعقل والنّسل والمال إلا أنّ له حضور في فيها جميعاً، فالدين يُحفظ بنشره وتبليغه، وتشديد المساجد ورعايتها وإعداد السّلاح والجهاد في سبيل الله وذلك يتحقّق بالمال، والنفس تُحفظ بتوفير الغذاء والدّواء لها ولا غنى عن المال في تجسيد ذلك، والعقل يُحفظ بالتّعليم وتشديد المدارس والمعاهد والجامعات والمكتبات ودون المال لا يتحقّق شيء من ذلك، والنّسل يُحفظ بالتّشجيع على الزّواج، وتزويج الفتيات الفقيرات، ورعاية الأرامل والمطلّقات، ومحاربة مظاهر الميوعة والانحلال، ويتمّ الكثير من ذلك بالمال. وينسحب هذا الأمر أيضاً على المصالح الحاجيّة والتّحسينيّة فلا تخلوان من حاجتهما للمال.

والأمثلة التي سيقّت فكما تحتاج لقيامها وحفظها على المال، يحتاج الكثير منها إلى توثيق وكتابة وتقييد، لذا نذبت الشّريعة الإسلاميّة لتوثيق العقود وكتابة الدّيون، وتقييد المعاملات الماليّة والقضائيّة في وثائق وصكوك وسجّلات.

والعنوان الذي اخترته لبثتي هذا هو "دور التّوثيق في تحقيق مقصد حفظ المال"، وتبرز أهميّة هذا الموضوع في كون التّوثيق من محاسن الشّريعة الإسلاميّة حيث يسهم في حفظ كُليّ من كليّات الشّرع وهو حفظ المال، وما يتبع ذلك من مقاصد أخرى جليّة كاستقرار المعاملات والأسواق، ونزع فتيل المشاحنات والمنازعات.

وإشكاليّة البحث أصوغها على النحو الآتي: كيف يكون للتّوثيق دور في تحقيق مقصد حفظ المال؟ وأين تظهر تجلّيات ذلك في أحكام الفقه الإسلامي؟

يهدف البحث إلى ربط أحكام الفقه الإسلاميّ بمقاصد الشّريعة الإسلاميّة، وأنّ الشّريعة تنبني على تحقيق مصالح العباد ودفع المضار عنهم وذلك من خلال توثيق

وكتابة مختلف العقود والتصرّفات، ممّا يكون سبباً لإشاعة ثقافة التوثيق، وأنّ ذلك لا يتعارض مع مبدأ الصداقة والأخوة والثقة بين الناس.

وقد اعتمدت المنهج الاستقرائي من خلال تتبع عناصر البحث في كتب الفقه والتوثيق، ثم ربط ذلك بمقصد حفظ المال.

لم أقف على دراسة أو بحث تناول هذا الموضوع بشكل مستقلّ إلا أنّ هناك دراسات ألمحت إلى هذا الموضوع أذكر منها:

1- مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ المال وتنميته (دراسة فقهية موازنة) للباحث محمّد بن سعد المقرن، وهي رسالة دكتوراه في تخصّص الفقه من جامعة أمّ القرى بالمملكة العربية السعودية، 1420هـ.

2- إضافة إلى كتب مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي كثيرة كمقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور، وأحمد الريسوني ونور الدين الخادمي.

وقد اخترت السير وفق الخطة الآتية:

مقدمة

المطلب الأوّل: التعريف بمصطلحات البحث

الفرع الأوّل: مفهوم التوثيق

الفرع الثاني: مفهوم المقاصد

الفرع الثالث: مفهوم المال

المطلب الثاني: دور التوثيق في استيفاء الدين

الفرع الأوّل: إلزام القاضي المدين بدفع الدين

الفرع الثاني: تفليس القاضي المدين والحجر عليه

الفرع الثالث: توثيق وسائل استيفاء الدين

المطلب الثالث: دور التوثيق في حماية أموال القصر والسفهاء

الفرع الأول: الحَجْر على أموال القَصْر والسّفهاء
الفرع الثاني: رعاية أموال الأيتام وغيرهم
الفرع الثالث: الإِشهاد عند دفع المال للرّشيد
المطلب الرابع: دور التّوثيق في إبطال المعاملات الفاسدة
الفرع الأول: رد المبيع بالعيب
الفرع الثاني: فسخ العقود المبنية على الخوف والإكراه
المطلب الخامس: دور التّوثيق في رعاية الأوقاف
الفرع الأول: دور التّوثيق في حفظ الأوقاف
الفرع الثاني: دور التّوثيق في إدارة الأوقاف
الخاتمة والتّنتائج
المصادر والمراجع

المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث

من الأهميّة بمكان قبل الولوج إلى موضوع البحث التعريف بمصطلحاته، والوقوف على مدلولاته اللّغوية والشّرعيّة، والمصطلحات البحث الأساسيّة هي: التّوثيق والمقاصد والمال.

الفرع الأول: مفهوم التّوثيق

أولاً- التّوثيق في اللّغة:

يدور معنى التّوثيق في اللّغة على الإحكام، قال ابن فارس: (الواو والثاء والقاف كلمة تدلّ على عقد وإحكام. ووُثِقَتُ الشّيء: أحكمتُهُ)³. يقال: أوثقه في الوثاق أي: شدّه. ووُثِقَ به: اتّمنه. واستوثق منه: أخذ الوثيقة. والميثاق، والموثق: العهد. والوثيقة: الإحكام في الأمر⁴. ووجه التّسمية بذلك أنّ الموثق يُحكم العقد بين المتعاقدين، ويربطها بوثيقة

تتضمّن أحكاماً وشروطاً، بحيث لا يستطيع أحدهما الانحلال بغير إذن صاحبه. فكأنّه أو ثقهما بها كما يُوثق البعيرُ برباطه فلا يستطيع حلّه إلا صاحبه⁵.

ثانياً- التوثيق في الاصطلاح:

عرّف العلماء التوثيق بعدّة تعريفات، كلّها في الجملة متقاربة المعنى، نذكر منها ثلاثة، وهي:

تعريف طاش كبرى زاده حيث عرّف التوثيق بأنّه: (علم يُبحث فيه عن كيفية سوق الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات في الرقاع والدفاتر، ليحتجّ بها عند الحاجة إليها)⁶.

وعرّفه حاجي خليفة بأنّه: (علمٌ باحثٌ عن: كيفية ثبت الأحكام الثابتة، عند القاضي في الكتب والسجلات، على وجه يصحّ الاحتجاجُ به، عند انقضاء شهود الحال)⁷.

وعرّفه عبد اللطيف أحمد الشّيشي فقال: (علم يضبط أنواع المعاملات والتصرّفات بين شخصين أو أكثر، على وجه يضمن تحقيق الآثار المترتبة عليها، ويكسبها قوّة الإثبات عند القاضي)⁸.

والتعريف الأخير أكثر دقّة في التعبير عن حقيقة التوثيق؛ لأنّ جوهر عملية التوثيق تتمثّل في ضبط المعاملات والتصرّفات، فلا تعترّبها زيادة أو نقص أو غموض، بحيث تكون حجة مادية صالحة لترتب آثارها الشرعية والقانونية، وليس مجرد سوقٍ أو ثبتٍ للأحكام الشرعية كما في التعريفين الأوّل والثاني.

الفرع الثاني: مفهوم المقاصد

أولاً- المقاصد في اللغة:

المقاصدُ جمعٌ مفردُها مقصدٌ، وهي مصدرٌ ميميٌّ من قصدَ يقصدُ قصداً، فهو قاصدٌ⁹.

ومادة (قصده) تدور عند ابن فارس على أصول ثلاثة هي¹⁰:
 - إتيان شيء وأمه: يقال: أقصده السهم، إذا أصابه فقتل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يجد عنه.
 - كسر الشيء: يقال: قصدت الشيء أي كسرتة. والقصدة: القطعة من الشيء إذا تكسرت.

- اكتناز في الشيء: ومنه الناقة القصيدة: أي المكتنزة الممتلئة لحماً.
 وأضاف لها ابن منظور معاني أخرى، منها¹¹:
 - استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9]، قال ابن جرير الطبري: (والسبيل: هي الطريق، والقصد من الطريق: المستقيم الذي لا اعوجاج فيه)¹².

- الاعتدال والتوسط في الأمور: وفي الحديث: «الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلُغُوا»¹³، أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسط بين الطرفين. وفي الحديث: «عَلَيْكُمْ هَدْيًا قَاصِدًا»¹⁴ أي طريقاً معتدلاً.
 وذهب ابن جني أن أصل مادة "ق ص د" ومواقعها في كلام العرب تعود إلى الاعتزام والتوجه نحو الشيء¹⁵.

وعلى هذا القول تصبح سائر المعاني التي أوردها أهل اللغة للفظ "قصد" مجازية.

ثانياً- المقاصد اصطلاحاً:

تضاف المقاصد إلى الشريعة، ومنه فمفهوم المقاصد يراد منه مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد تكلم الأصوليون القدامى عن المقاصد الشرعية دون أن يضعوا لها حداً أو تعريفاً، في حين نجد الفقهاء والأصوليين المعاصرين اهتموا بوضع تعريف لها، ومن ذلك:

- تعريف محمد الطاهر بن عاشور: (المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع

أحوال التشريع أو معظمها)¹⁶.

- تعريف علّال الفاسي: (المراد بمقاصد الشريعة؛ الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)¹⁷.

- تعريف أحمد الريسوني: (المعاني والغايات والآثار والنتائج التي يتعلّق بها الخطّاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليها)¹⁸.

- تعريف نور الدين الخادمي: (المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمرتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين)¹⁹.

هذه التعريفات وغيرها تبرز لنا اهتمام المعاصرين بعلم المقاصد، وجهودهم في ضبط المصطلح، وعباراتهم وإن اختلفت فيها تحوم حول المعاني والحكم الكلية والجزئية الملحوظة في الأحكام الشرعية.

الفرع الثالث: مفهوم المال

أولاً- المال في اللغة:

المال مفردٌ جمعه أموال، والفعل: تَمَوَّلَ²⁰، والأصل "مَوَّلَ" بوزن حَذَرَ، ثم انقلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت مالا²¹، ويقال: مال الرجل وتمول، إذا صار ذا مال. ويقال: رجل مال: أي كثير المال، كأنه قد جعل نفسه مالا، وحقيقته: ذو مال²².

والمال عند أهل اللغة يدور مفهومه على ملك الشيء، يقول ابن منظور: (ما مَلَكَتَهُ من جميع الأشياء)²³، ومثله عند الفيروزآبادي بقوله: (المال: ما مَلَكَتَهُ من كل شيء)²⁴.

وقال ابن الأثير: (المال في الأصل: ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان. وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل، لأنها كانت

أكثر أموالهم)²⁵.

ووجه تسميته مالا، لأنه يميلُ إليه الناسُ بالقلوب²⁶، أو لكونه مائلاً أبداً وزائلاً، ولذلك سُمِّي عَرَضاً²⁷.

ثانياً- المال في الاصطلاح:

هناك اتجاهان أساسيان في تعريف المال لدى الفقهاء هما:

الاتجاه الأول: يمثله الحنفية، حيث عرفوا المال بأنه: (ما يميلُ إليه الطَّبْعُ ويُمكنُ ادِّخاره لوقت الحاجة)²⁸.

فالمالية تثبت عندهم بالتموّل والتّقويم، بحيث يباح الانتفاع بالشيء شرعاً، فما يكون مباح الانتفاع بدون تموّل الناس لا يكون مالا عندهم كحبة حنطة، وما يكون مالا بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوماً كالخمر. وما يكون مالا بين الناس ومباح الانتفاع ولا يدخر لوقت الحاجة لا يُعدُّ مالا عندهم. ومنه نستخلص أنّ عناصر المالية عند الحنفية تتمثل في ثلاثة شروط مجتمعة، إن تخلف واحد منها لا يسمّى مالا عندهم، وهذه الشروط هي²⁹:

1- أن يكون للشيء ذا قيمة مادية بين الناس.

2- أن يكون الشيء مباح الانتفاع به.

3- يكون الشيء قابلاً للادّخار لوقت الحاجة.

وتعريف الحنفية عليه انتقادات لإخراجه لبعض ما يُعدُّ من الأموال عادة وشرعاً يقول وهبة الزحيلي: (ولكنه تعريف متقد؛ لأنه ناقص غير شامل، فالخضروات والفواكه تعتبر مالا، وإن لم تدخر لتسرّع الفساد إليها. وهو أيضاً بتحكيم الطَّبْع فيه قلق غير مستقر؛ لأنّ بعض الأموال كالأدوية المرّة والسّموم تنفر منها الطَّبْع على الرّغم من أنّها مال. وكذلك المباحات الطّبيعية قبل إحرازها من صيود ووحوش وأشجار في الغابات تُعدُّ أموالاً ولو قبل إحرازها أو تملكها)³⁰.

الاتجاه الثاني: يمثله جمهور الفقهاء، فعرفه المالكية بأنه: (كُلُّ مالٍ تمتدُّ إليه الأَطْعَامُ، ويصلح عادةً وشرعاً للانتفاع به)³¹، وعرفه الشافعية بأنه ما كان: (متمولاً محترماً)³²، وعرفه الحنابلة بأنه: (ما يُباحُ نفعُهُ مطلقاً، اقتناؤه بلا حاجة)³³.
فالمالية تثبت عند الجمهور بالتمول، بحيث يكون الشيء صالحاً عادة وشرعاً للانتفاع به، وأن يكون مباح الاقتناء بلا ضرورة ولا حاجة.
والاختلاف بين الاتجاهين يتحدّد في أمرين، هما³⁴:

- 1- أن الجمهور جعلوا من عناصر المالية في الشيء أن تكون فيه منفعة مقصودة مباحة شرعاً في حال السعة والاختيار دون الضرورة والحاجة.
- 2- أن الحنيفة جعلوا من عناصر المالية في الشيء أن يكون قابلاً للدّخار لوقت الحاجة فيخرج من مسمى المال عندهم المنافع والحقوق وغيرها.
ونخلص في ختام هذا المطلب أن تعريف الجمهور للمال هو الأرجح؛ لأن أدلة الشرع تشهد أن الخضروات والمنافع والحقوق قيم من المال.

المطلب الثاني: دور التوثيق في استيفاء الدين

قد يكون الدين عرضة للضياع بسبب تصرفات المدين كالمهاطلة والإنكار، أو ما يقع له من سهو ونسيان وما يطرأ عليه من حوادث كالموت والإفلاس، ولهذا نذبت الشريعة إلى توثيق الدين وكتابته والإشهاد عليه، حفظاً لأموال الدائنين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، قال محمد الطاهر بن عاشور: (والقصد من الأمر بالكتابة التوثق للحقوق وقطع أسباب الخصومات، وتنظيم معاملات الأمة، وإمكان الاطلاع على العقود الفاسدة)³⁵.
فتوثيق الدين وكتابته وسيلة فعّالة لاستيفاء الديون وتحصيلها، وحماية الأموال من جحود المدينين وذلك من خلال الإجراءات الآتية:

الفرع الأول: إزام القاضي المدين بدفع الدين

تُعدُّ كتابة الدين والإشهاد عليه وثيقة مادية بيد الدائن يستظهرها أمام القاضي في حال امتناع المدين من سداد دينه أو الماطلة فيه، فإذا ثبتت هذه الوثيقة عند القاضي فإنه يُلزم المدين بدفع الدين إلى أهله، وبذلك يتمكن الدائن من خلال عملية التوثيق حماية ماله وضمان رجوعه إليه، وبذلك يُغلق الباب أمام أي تصرفات من المدين في التهرب من الوفاء بالديون لأصحابها.

فإذا دفع المدين ما عليه من الدين، لزم الدائن أن يشهد لغريمه بالإبراء منه، ويؤخذ منه العقد ويُقطع، وقيل أنه لا يقطع، وعلى هذا القول يأمر القاضي أن يكتب حشوه البراءة منه، فتبطل بذلك⁽³⁶⁾. وعلى كلا القولين تبرأ ذمة المدين، ولا يكون في ذلك مدخل للدائن لإنكار الدفع.

الفرع الثاني: تفليس القاضي المدين والحجر عليه

وفي حال لم يتمكن المدين من سداد الدين الذي ثبت عليه بوثيقة الدين، لعجزه وإفلاسه، وطلب الغرماء الحجر عليه فإن القاضي يُجيبهم لذلك، ويُصدر قراراً بتفليسه والحجر عليه، ويترتب على ذلك أربعة أحكام³⁷:

- المنع من التصرف الخاص في ماله بالتبرع.
- المنع من التصرف العام في ماله بالبيع والشراء.
- بيع ماله وتقسيمه، وهذا بعد أن يُكلّف الغرماء إثبات ديونهم.
- حبسه إن تبين لده، أو أتهم بإخفاء ماله وتغييبه.

الفرع الثالث: توثيق وسائل استيفاء الدين

هناك أكثر من وسيلة لاستيفاء الديون وتحصيلها، منها: الرهن³⁸، والمقاصة³⁹، والحالة⁴⁰، والتصيير⁴¹، والحوالة⁴²، فتوثيق الدين بالرهن مثلاً من مقاصده حفظ حقوق المرتهن بأن يكون أحق بالرهن وثمنه دون سائر الغرماء، وبذلك يكفل توثيق

الدَّيْن بِالرَّهْنِ حِمَاةُ أَمْوَالِ الدَّائِنِ، قَالَ ابْنُ جَزِي: (إِذَا قُبِضَ الرَّهْنُ ثُمَّ أَفْلَسَ الرَّاهِنُ أَوْ مَاتَ، فَالْمُرْتَهِنُ أَحَقُّ بِهِ مِنْ سَائِرِ الْغُرْمَاءِ)⁴³.

بجانب هذا المقصد هناك مقصد آخر يحققه توثيق الرهن هو حفظ وضمان حقوق الراهن باعتباره أمانة عند المرتهن، يقول المصطفى شقرون: (رغم كون الشيء المرهون ضماناً لحق المرتهن فإنه يبقى في أصله ملكاً للراهن، لا ينبغي التصرف فيه واستغلاله بحرية من قبل المرتهن، بل يجب استئذان صاحبه في ذلك، لأنه قدّمه ضماناً لحق في ذمته، سيعود إليه بعد تمام أدائه لذلك الحق، ولا يجوز بحال أن يعود إليه وقد استعمل واستغل بما عاد عليه بالتقص أو سوء الاستعمال، وهذا جانب مهم في مقصد الأمانة في عقد الرهن؛ لأن الرهن أمانة في يد المرتهن أن يعيدها للراهن كما أخذها إذا تم الوفاء بدينه)⁴⁴.

وتتضمن وثيقة الرهن أنه ترتب لفلان قبّل فلان في ماله وذمته كذا وكذا، من وجه كذا، أنظره بغرم ذلك لانقضاء كذا من غده، ورهنه في ذلك ماله كله أو نصفه أو غيرهما وتصف الوثيقة المال المرهون، وأنه صار ذلك بيد المرتهن فلان، وقدّمه على بيعه لاقتضاء حقه من ثمنه عند محلّ أجله، وأطلق يده في ذلك، ووكله عليه على أن له ما زاد وعليه ما نقص، وتنص الوثيقة على أن الشاهدين شهدا بذلك وهما في صحتهما وطوعهما وجواز فعلهما، وأن المرتهن عاين حوز الراهن ما ذكر، وعرف تملكه لجميعه وأنه لم يفوته بوجه إلى حين ارتهانه من فلان في دينه هذا⁴⁵.

المطلب الثالث: دور التوثيق في حماية أموال القصر والسفهاء

أولى الفقه الإسلامي أهمية كبرى للمال باعتباره مقوماً من مقومات الحياة الإنسانية، فدعا إلى تنميته ومنع كل طريق يفضي إلى تضييعه وإفساده، وذلك من خلال عدّة إجراءات منها:

الفرع الأول: الحَجْر على أموال القَصْر والسَّفهاء

كُلُّ من لا يحسن التَّصَرُّف في ماله لصغر أو سفه فإنَّ القاضي بعد ثبوت ذلك عنده بوثيقة التَّسْفِيه أو التَّحْجِير، يصدر الحكم بمنعهم من التَّصَرُّف في أموالهم حتَّى يثبت عنده رشدهم، وحدُّ ذلك (حسن النَّظَر في المال ووضع الأمور في مواضعها)⁴⁶. تنصُّ وثيقة التَّسْفِيه على معرفة الشَّهود بفلان - محلِّ التَّسْفِيه والتَّحْجِير - معرفةً تامَّةً، بعينه واسمه، وأنَّه سفيه في أحواله، متلف لماله مبدِّرٌ له، منفق له في السَّرْف، غير عارف بالنَّظر لنفسه، قليل المعرفة بتنميته وتثميته ممَّن يستحقُّ الضَّرْب على يديه، والتَّحْجِير عليه لسوء نظره⁴⁷.

الفرع الثاني: رعاية أموال الأيتام وغيرهم

إذا امتلك الأيتام مالاً بأيِّ صورة من صور التَّمَلُّك، فإنَّ القاضي يُكَلِّف شخصاً أميناً يقوم على رعاية أموالهم وحفظها وتنميَّتها، ويكتب وثيقة بذلك، وهي المسماة بوثائق التَّقْدِيم⁴⁸.

تنصُّ وثيقة التَّقْدِيم أنَّ قاضي بلد كذا قدَّم فلاناً على فلان ابن فلان، الصَّغير العاجز؛ لِيُتِمَّه، وإهماله، وعجزه، تقديماً فَوْض إليه فيه، وأطلق يده في وجوهه ومعانيه، وجعله ناظراً له، وقائماً بأموره، وأذن له في البيع عليه والابتياح، والأخذ والإعطاء، والقضاء والاختضاء، والصُّلح والإبراء، والمقاسمة والمعاوضة، وغير ذلك من سائر أسبابه وشؤونه، أقامه له بذلك مقام الوصي النَّافذ الفعل، الجائز الأمر، بعد أن أمره بتقوى الله وحده، والعمل لما عنده، ومراقبته في سرِّ أمره وجهره، وقبَّله منه والتزم القيام به بَعْدَ أن ثبت لدى القاضي من حال المقدَّم ما أوجب ذلك، كما تتضمن الوثيقة قبول المقدَّم للتَّقْدِيم وشهادة الشهود⁴⁹.

الفرع الثالث: الإشهاد عند دفع المال للرَّشيد

وإذا كَبُر الصَّغير ورشد السَّفِيه يأمر القاضي المقدَّم بدفع الأموال إلى أصحابها،

ويكتب في ذلك وثيقة ويشهد على الدّفع، للآية: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: 6]. وفائدة التوثيق حماية مال المقدّم من الضّمان إن ادّعى عليه الرّشيد أنّه ما دفع إليه ماله. قال الإمام مالك الحكمة من هذا الإشهاد: (لئلا تضمنوا)⁵⁰. وتنصّ هذه الوثيقة أنّ فلاناً المقدّم الذي كان ناظراً على فلان قد دفع إليه ماله بعد استبانة رشده وتحقيق نظره لنفسه جميع ما تبقى له على يديه، وتولّى به النّظر فيه بعد أن حاسبه بجميع ما خرج عنه له في نفقته وكسوته وغير ذلك ممّا لا بُدَّ منه ولا غنى لأمثاله عنه، ووقوفه على ذلك كلّه ومعرفته بصحّته، ويذكر في الوثيقة جميع الأموال المدفوعة إليه بالتفصيل، كما يذكر فيها قبض الرّشيد لذلك منه، وأنّه استوفاه وأبرأه من تباعته، ولم يبق له عنده من ذلك ولا من غيره على جميع الوجوه كلّها والمعاني بأسرها بقيّة حقّ ولا وجه مطلب، فمتى قام عليه بدعوى فقيامه باطل وبيّناته زور ساقطة، وجعل هذه الوثيقة حجراً بينهما، وقاطعاً لجميع دعاويهما القديمة والحديثة وبيّناتهما الغائبة والحاضرة⁵¹.

المطلب الرابع: دور التوثيق في إبطال المعاملات الفاسدة

تسود في الأسواق كثير من المعاملات الفاسدة، يأكل فيها النّاس أموال بعضهم بعضاً بالباطل، ويترتب عن ذلك منازعات ومشاحنات، ومن الوسائل التي قرّرها الفقهاء لمنع ذلك توثيق تلك المعاملات، لتكون سبيلاً لحفظ الأموال وردّ الحقوق إلى أصحابها.

الفرع الأوّل: ردّ المبيع بالعيب

توثيق عمليّة البيع تحمي طرفي المعاملة من أيّ غرر أو خداع أو تدليس، حيث يتمكّن المشتري من الخيار في إمضاء البيع وإمساك السلعة، أو فسخ البيع وردّ السلعة حال وجود عيب غير مصرّح به في وثيقة البيع، كما يتمكّن البائع من ردّ الثمن إذا كانت العملة زائفة مثلاً، قال ابن بزيمة: (وقد أجمع علماء الأمصار على من اطّلع على

عيب قديم في المبيع فله الرد⁵².

فالمقصد من عملية توثيق المعاملة هو حماية مال المتعاقدين، ومنع انتشار المعاملات الفاسدة بين الناس، وردع التجار عن كتمان العيوب، وهذا يفضي إلى استقرار المعاملات والأسواق.

الفرع الثاني: فسخ العقود المبينة على الخوف والإكراه

إذا أحس شخص خوفاً على نفسه أو ماله من أهل السطوة أو الحكم أنه إن لم يبيعهم شيئاً من أملاكه أو يصالحهم على شيء من ماله أنه يلحقه ضرر جراء امتناعه، فإنه يكتب وثيقة سرية يصرح فيها أنه لا يرغب في بيع شيء من أملاكه، وأنه إن وقع منه فإنه لا يميز هذا البيع أو الصلح، وأنه راجع في مطلبه، وباري على حقه، وأنه إنما فعله خوفاً على نفسه أو ماله، ويُشهد على ذلك⁵³، وهذه الوثيقة تسمى بوثيقة الاسترعاء⁵⁴، ومن شرط إعمالها الرفع إلى القاضي والإذن في الإيداع⁵⁵، فإذا تم البيع فإن هذا الشخص يقوم باستظهار هذه الوثيقة أمام القاضي، ليحكم له ببطالان البيع واسترجاع مبيعه، وبهذا يتوصل بهذه الوثيقة إلى حماية أموال الناس وأملاكهم من تعدي أعوان الدولة وذوي النفوذ.

المطلب الخامس: دور التوثيق في رعاية الأوقاف

تعد الأوقاف أموالاً وأصولاً منتجة موضوعة في معزل عن التصرف الشخصي بأعيانها وتخصيص خيراتها أو منافعها لأهداف خيرية محددة عامة كانت أو خاصة، وتوثيق هذا النوع من الأموال مهم في أداء دوره وتجسيد أهدافه، وتكمن أهمية توثيق الأوقاف في حفظها وحسن إدارتها.

الفرع الأول: دور التوثيق في حفظ الأوقاف

يشكل التوثيق أهمية بالغة في حفظ الأوقاف من أن تمتد إليها الأطماع، أو تتجاوزها المنازعات، ويمكن إجمال دور التوثيق في حفظ الأوقاف في النقاط الآتية:

1- حفظ الوقف من الضياع مع مرور الأيام، وتعاقب السنين، وقطع الأطماع الحاملة على الاستيلاء عليه، وإنكار وقفه، ودعوى ملكيته، فإذا علم بأن الوقف قد وثق كَفَّ عن طمعه ودعواه خشية أن يفتضح بين الناس عدوانه، مع علمه بأن التوثيق يقطع منازعته⁵⁶.

ومثاله: أن بعض ورثة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه لما أرادوا أن يجعلوا وقفه ميراثاً فاختصموا إلى مروان بن الحكم والي المدينة في عصر بني أمية فجمع لها أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فأنفذها على ما صنع سعد بحسب نصه⁵⁷.

2- قطع النزاع وحسم مادته بدفع الارتباب والشكوك التي تحصل بمرور الزمان حول مصارف الوقف، والشروط الجعلية للموقف، وسائر ما يلزم مما هو موثق في وثيقة الوقف ونحوه، مما يبعد الوقف عن التصرف فيه بما تقتضيه الأهواء⁵⁸.

3- أن في توثيق الوقف بحسب الوسائل والطرق والإجراءات الصحيحة لذلك وعند جهة شرعية مختصة لها دراية بتوثيق الأوقاف يبعد الوقف عما يبطله ويفسده؛ لأن الواقف تخفى عليه بعض الشروط أو الضوابط الشرعية فينبه عليها ليحترز من الوقوع فيها⁵⁹.

ومن أهم عناصر وثيقة الوقف: التصريح باسم الواقف واسم الشهرة التي يعرف بها، وتحديد نوع الوقف عقاراً أو غيره، وتحديد موقعه، وبيان أغراض الوقف ومصارفه، وشروط الواقف، واسم الناظر، وأسماء الشهود، وكاتب وتاريخ الوثيقة، وتصديق القاضي⁶⁰.

الفرع الثاني: دور التوثيق في إدارة الأوقاف

أدى اتساع الأوقاف وإقبال الناس عليها إلى قيام الحاجة لمن يتولى إدارتها والإشراف عليها من القضاة أو من ينوب عنهم، ويتجلى دور التوثيق في حسن إدارة الأوقاف فيما يأتي:

1- أن أي جهاز يقوم على إدارة الأوقاف يحتاج إلى وثائق الوقف التي تعرف بحدود الوقف وشروط الواقف، ليتمكن من ضبط الأوقاف ومنع الاعتداء عليها، وتنفيذ شروط الواقف.

2- أن الجهاز المشرف على إدارة الأوقاف له صلاحيات محددة كالصيانة أو الإجارة وغيرهما بما يضمن سلامة الوقف واستمراريته، وهذا يتطلب توثيق كل الإجراءات والتصرفات، والتهاون في توثيق ذلك يعرض الأوقاف للإهمال أو الاستغلال غير المشروع.

3- أن الجهاز القائم على إدارة الأوقاف تابع للقضاء، والقضاة لهم سلطة محاسبة القائمين بالأوقاف، فإن رأوا منهم أي تقصير أو تهاون في حفظ أعيان الأوقاف وصيانتها قاموا بتأديبهم وزجرهم⁶¹، وهذا يتطلب من مدير الأوقاف تقييد كل أعماله على الأوقاف، وهذا التوثيق من شأنه أن يضمن رعاية الأوقاف من جهة، يحمي من قام بإدارتها من عقوبة القاضي من جهة أخرى.

الخاتمة والتائج

بعد هذه الوقفات مع دور توثيق في تحقيق مقصد حفظ المال أخلص إلى نتيجتين مهمتين هما:

الأولى- إن مقصد حفظ المال كما يمثل أحد كليات الشريعة الخمس، هو كذلك عنصر فاعل في مختلف أقسام ورتب المقاصد، فلا يخلو مقصد من المقاصد الكلية من الحاجة إليه، كما أن كثيرا المصالح الحاجية والتحسينية تحتاجان إلى المال لحفظها. والثانية- إن التوثيق يمثل وسيلة فعالة ومهمة في تحقيق مقصد حفظ المال، ويشكل عامل استقرار في الأسواق والمعاملات، بما يساعد على رواج الأموال ووضوحها وثباتها والعدل فيها.

ويوصي البحث بما يأتي:

- ضرورة تفعيل فقه الوثائق ومواصلة مسيرة الجهود التي بذلها فقهاؤنا الأوائل في رسم صناعة التوثيق، لاسيما وأن هذا العصر استحدثت فيه معاملات لم تكن معروفة في زمن مضى، وكثير منها يتسم بالتشابك والتعقيد.
- إبراز أهمية التوثيق في تحقيق مقصد حفظ المال في مسائل المعاملات التي لم يتناولها البحث كعقود المعاوضات والمشاركات والتبرعات وغيرها.

المصادر والمراجع:

أولا- الكتب:

1. أحكام القرآن: أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط3، 1424هـ/2003م.
2. أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية: محمد عبيد عبد الله الكبيسي، من إصدارات وزارة الأوقاف العراقية، مطبعة الإرشاد- بغداد، 1397هـ/1977م.
3. إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع- المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
4. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
5. البهجة في شرح التحفة: علي التسولي، ضبط وتصحيح: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1418هـ/1998م.
6. تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي، أبو الفيض، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
7. التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي- بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.
8. تكملة المعاجم العربية: رينهارت بيتر آن دُوزي، ترجمة وتعليق: محمد سليم النعمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام- الجمهورية العراقية، ط1، من 1979-2000م.
9. توثيق الوقف حماية للوقف والتاريخ: حبيب غلام ناملتي، الأمانة العامة للأوقاف- الكويت، ط1، 1435هـ/2013م.
10. التوثيق لدى فقهاء المذهب المالكي: عبد اللطيف أحمد الشيخ، المجمع الثقافي- أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2004م.

11. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل بن إسحاق، أبو المودة، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، دار نجيبويه- القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م.
12. جامع الأمهات: عثمان بن عمر ابن الحاجب، أبو عمرو، تحقيق: الأخضر الأخرى، دار اليمامة- دمشق وبيروت، ط2، 1421هـ/2000م.
13. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري، أبو جعفر، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.
14. الاجتهاد المقاصدي، حجته.. ضوابطه.. مجالاته: نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر، عدد 65، السنة الثامنة عشر، 1419هـ/1998م.
15. حاشيتا قليوي وعميرة: أحمد سلامة القليوي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر - بيروت، 1415هـ/1995م.
16. حلية الفقهاء: أحمد بن فارس، أبو الحسين، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت، ط1، 1403هـ/1983م.
17. روضة المستبين في شرح كتاب التلقين: عبد العزيز بن إبراهيم بن بزيمة، أبو محمد، وأبو فارس، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ/2010م.
18. الشامل في فقه الإمام مالك: بهرام بن عبد الله الدميري، أبو البقاء، ضبط وتصحيح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429هـ/2008م.
19. شرح حدود ابن عرفة: محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق: محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1993م.
20. شرح منتهى الإيرادات: منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1993م.
21. صحيح ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن خزيمة النيسابوري، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط3، 1424هـ/2003م.
22. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط3، 1407هـ/1987م.
23. الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية: محمد العزيز جعيط، مكتبة الاستقامة- تونس، ط2.
24. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: جلال الدين عبد الله بن شاس، تحقيق: محمد أبو

- الأجفان وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي - بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1995م.
25. العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام: عبد الله بن سلمون الكناني، أبو محمد، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغور، دار الآفاق العربية - القاهرة، ط1، 2011م.
26. فقه الإسلامي وأدلته: وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط4 (المنقحة).
27. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: شهاب الدين النفراوي الأزهرى المالكي، دار الفكر، 1415هـ/1995م.
28. الفاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ/2005م.
29. قلادة التسجيلات والعقود وتصرف القاضي والشهود: موسى بن عيسى المغيلي المازوني، أبو عمران، تحقيق: أحمد لشهب (من أول الكتاب إلى باب بيع الرقيق والحيوان) رسالة دكتوراه من جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة، 1438هـ/2017م.
30. القوانين الفقهية: محمد بن جزى الكلبي، أبو القاسم، اعتناء وضبط: ناجي السويد، دار الأرقم - بيروت.
31. كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
32. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة، مكتبة المثنى - بغداد، 1941م.
33. لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب: محمد بن راشد القفصي، أبو عبد الله، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1428هـ/2007م.
34. لسان العرب: جمال الدين ابن منظور، أبو الفضل، دار صادر - بيروت، ط1.
35. المحكم والمحيط الأعظم: علي بن إسماعيل بن سيده، أبو الحسن، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
36. مخاطبات القضاة في الفقه الإسلامي: محمد الحسن ولد الددو، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع - جدة.
37. المدخل إلى فقه المعاملات المالية: محمد عثمان شبير، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، ط2، 1430هـ/2010م.

38. المدخل إلى مقاصد الشريعة: أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1424هـ/2013م.
39. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: طاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ/1985م.
40. المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم والدار الشامية - دمشق وبيروت، ط1، 1412هـ.
41. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
42. مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، 1425هـ/2004م.
43. مقاصد العقود المالية في المذهب المالكي: المصطفى شقرون، منشورات الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، ط1، 1437هـ/2016م.
44. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م.
45. المقدمات الممهدة: محمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
46. المقصد المحمود في تلخيص العقود: علي بن القاسم الجزيري، أبو القاسم، تحقيق: فايز بن مرزوق بريكي السلمي، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى - السعودية، 1421-1422هـ.
47. نهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين المبارك بن الأثير، أبو السعادات، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ/1979م.
48. وثائق الفشتالي: محمد بن عبد الملك الفشتالي، أبو عبد الله، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، دار ابن حزم ومركز التراث الثقافي المغربي - بيروت والمملكة المغربية، ط1، 1436هـ/2015م.

ثانياً- المواقع الإلكترونية:

- موقع "واقف"، <http://waqef.com.sa>.

- الحواشي والإحالات:

¹ إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، 1/41.

- ² مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، 1425 هـ/2004 م، 3/460.
- ³ مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399 هـ/1979 م، 6/85.
- ⁴ ينظر: لسان العرب: جمال الدين ابن منظور، أبو الفضل، دار صادر - بيروت، ط1، 10/371؛ تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي، أبو الفيض، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 450/26؛ ال قاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، لبنان، ط8، 8/1426 هـ/2005 م، 927.
- ⁵ ينظر: المقصد المحمود في تلخيص العقود: علي بن القاسم الجزيري، أبو القاسم، تحقيق: فايز بن مرزوق بركي السلمي، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى - السعودية، 1421-1422 هـ، 1/30.
- ⁶ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: طاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1405 هـ/1985 م، 2/557.
- ⁷ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة، مكتبة المشى - بغداد، 1941 م، 2/1046.
- ⁸ التوثيق لدى فقهاء المذهب المالكي: عبد اللطيف أحمد الشَّيخ، المجمع الثقافي - أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2004 م، 26.
- ⁹ لسان العرب: ابن منظور، 3/353.
- ¹⁰ مقاييس اللغة: ابن فارس، 5/95.
- ¹¹ لسان العرب: ابن منظور، 3/353.
- ¹² جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري، أبو جعفر، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1420 هـ/2000 م، 17/174.
- ¹³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم: 6463. ينظر: صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط3، 1407 هـ/1987 م، 8/98.
- ¹⁴ أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الأمر بالاقتصاد في صلاة التطوع، وكراهة الحمل على النفس ما لا تطيقه من التطوع، رقم الحديث: 1179. ينظر: صحيح ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن خزيمة النيسابوري، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط3، 1424 هـ/2003 م، 1/582.
- ¹⁵ المحكم والمحيط الأعظم: علي بن إسماعيل بن سيده، أبو الحسن، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421 هـ/2000 م، 6/187. صرح مرتضى الزبيدي في تاج العروس بمصدر كلام ابن جني وهو كتابه سر الصناعة، ولم أقف على كلامه فيه. ينظر: تاج العروس: مرتضى الزبيدي، 9/36.
- ¹⁶ مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، 3/165.
- ¹⁷ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال القاسبي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993 م، 7.
- ¹⁸ مدخل إلى مقاصد الشريعة: أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1424 هـ/2013 م، 9.
- ¹⁹ الاجتهاد المقاصدي، حجتيه.. ضوابطه.. مجالاته: نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، عدد 65، السنة الثامنة عشر، 1419 هـ/1998 م، 1/52-53.
- ²⁰ كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة

- الهلال، 8/344.
- ²¹ لسان العرب: ابن منظور، 11/636.
- ²² النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين المبارك بن الأثير، أبو السعادات، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ/1979م، 4/373.
- ²³ لسان العرب: ابن منظور، 11/635.
- ²⁴ القاموس المحيط: الفيروزآبادي، 1/1059.
- ²⁵ النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، 4/373.
- ²⁶ حلية الفقهاء: ابن فارس، 123.
- ²⁷ المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم والدار الشامية - دمشق وبيروت، ط1، 1412هـ، 783.
- ²⁸ البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، ط2، 5/277.
- ²⁹ المدخل إلى فقه المعاملات المالية: محمد عثمان شبير، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، ط2، 1430هـ/2010م، 69.
- ³⁰ فقه الإسلامي وأدلته: وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط4 (المنقحة)، 4/2876-2877.
- ³¹ أحكام القرآن: أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط3، 1424هـ/2003م، 2/107.
- ³² حاشيتا قليوبي وعميرة: أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر - بيروت، 1415هـ/1995م.
- ³³ حلية الفقهاء: أحمد بن فارس، أبو الحسين، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، 3/29.
- ³⁴ شرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1993م، 3/126.
- ³⁵ التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط1، 1420هـ/2000م، 3/100.
- ³⁶ ينظر: المقصد المحمود: الجزيري، 2/451؛ وثائق الفشتالي: محمد بن عبد الملك الفشتالي، أبو عبد الله، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، دار ابن حزم ومركز التراث الثقافي المغربي - بيروت والمملكة المغربية، ط1، 1436هـ/2015م، 312.
- ³⁷ ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: جلال الدين عبد الله بن شاس، تحقيق: محمد أبو الأحناف وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي - بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، 2/785 وما بعدها؛ جامع الأئمة: عثمان بن عمر ابن الحاجب، أبو عمرو، تحقيق: الأخضر الأخضر، دار اليمامة - دمشق وبيروت، ط2، 1421هـ/2000م، 381-382؛ التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل بن إسحاق، أبو المودة، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، دار نجيبويه - القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، 6/169 وما بعدها.
- ³⁸ الرهن: هو إعطاء من يصح تصرفه ما يجوز بيعه وثيقة بحق. الشامل في فقه الإمام مالك: بهرام بن عبد الله الدميري، أبو البقاء، ضبط وتصحيح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429هـ/2008م، 1/632.
- ³⁹ المقاصة: هي أن يكون لكل واحد منها حق قبّل الآخر من جنس واحد فيذهبان إلى الاقتطاع. العقد المنظم للحكام

- فيا يجري بين أيديهم من العقود والأحكام: عبد الله بن سلمون الكناني، أبو محمد، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغور، دار الآفاق العربية- القاهرة، ط1، 2011م، 309.
- ⁴⁰ الحالة: هي التزام دين لا يسقطه، أو طلب من هو عليه لمن هو له. شرح حدود ابن عرفة: محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق: محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1993م، 319. ومن مرادفات الحالة: الكفالة، والضمان، والزعامة، والقبالة، والإدانة، فيقال: حميل، وضمين، وكفيل، وزعيم، وقبيل، وأدين. ينظر: لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب: محمد بن راشد القفصي، أبو عبد الله، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1428هـ/2007م، 519-520.
- ⁴¹ التصيير: هو دفع شيء معين ولو عقارا في دين سابق. البهجة في شرح التّحفة: علي التسولي، ضبط وتصحيح: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1418هـ/1998م، 249/2.
- ⁴² الحوالة: هي نقل الدين إلى ذمة تبرا بها الأولى. التوضيح: خليل، 6/273.
- ⁴³ القوانين الفقهيّة: محمد بن جزى الكلبي، أبو القاسم، اعتناء وضبط: ناجي السويد، دار الأرقم- بيروت، 341.
- ⁴⁴ مقاصد العقود المالية في المذهب المالكي: المصطفى شقرون، منشورات الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، ط1، 1437هـ/2016م، 472.
- ⁴⁵ قلادة التسجيلات والعقود وتصرف القاضي والشهود: موسى بن عيسى المغيلي المازوني، أبو عمران، تحقيق: أحمد لشهب (من أول الكتاب إلى باب بيع الرقيق والحيوان) رسالة دكتوراه من جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة، 1438هـ/2017م، 242.
- ⁴⁶ المقدمات الممهّدات: محمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، 345/2.
- ⁴⁷ قلادة التسجيلات: موسى المازوني، 406.
- ⁴⁸ التقديم: وظيفة يعهد فيها القاضي لأمناء على حفظ أموال اليتامى والقاصرين والغائبين، والأموال المتنازع فيها أو الملتقطة عند الحاجة. ينظر: تكملة المعاجم العربية: رينهارت بيتر آن دوزي، ترجمة وتعليق: محمد سليم النعيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام- الجمهورية العراقية، ط1، من 1979-2000م، 203/8؛ مخاطبات القضاة في الفقه الإسلامي: محمد الحسن ولد الددو، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع- جدة، 381.
- ⁴⁹ قلادة التسجيلات: موسى المازوني، 291.
- ⁵⁰ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: شهاب الدين النفراوي الأزهرى المالكي، دار الفكر، 1415هـ/1995م، 231/2.
- ⁵¹ قلادة التسجيلات: موسى المازوني، 401.
- ⁵² روضة المستبين في شرح كتاب التلقين: عبد العزيز بن إبراهيم بن بزيمة، أبو محمد، وأبو فارس، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ/2010م، 1000/2.
- ⁵³ قلادة التسجيلات: موسى المازوني، 265.
- ⁵⁴ الاسترعاء: هو طلب المشهد الشهود برعي الشهادة وحفظها سراً، ليؤدّوها له عند الحاجة إليها. وموجه: إنكار الحق، أو الخوف. فيشهد الإنسان الشهود أن ما سيفعله من نكاح أو طلاق أو بيع أو صلح، إنها هو لاتقاء الضرر ممن طلب منه ذلك، أو إنكار الحق ممن عليه؛ وأنه غير ملتزم بشيء مما سيرمه، وأنه على حقه غير تارك له، وأنه يقوم به

- متى أمكنه ذلك. ويسمى إيداع الشهادة. ينظر: الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية: محمد العزيز جعيط، مكتبة الاستقامة- تونس، ط2، 165.
- ⁵⁵ المرجع نفسه، 165.
- ⁵⁶ توثيق الوقف، المعوقات والحلول: عبد الرحمن الطريقي، الموقع الإلكتروني "واقف"، <http://waqef.com.sa>.
- ⁵⁷ توثيق الوقف حماية للوقف والتاريخ: حبيب غلام ناملتي، الأمانة العامة للأوقاف- الكويت، ط1، 1435هـ/2013م، 42-43.
- ⁵⁸ توثيق الوقف: الطريقي (موقع واقف)، توثيق الوقف: ناملتي، 43.
- ⁵⁹ توثيق الوقف: ناملتي، 43.
- ⁶⁰ توثيق الوقف: ناملتي، 25-26.
- ⁶¹ أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية: محمد عبيد عبد الله الكبيسي، من إصدارات وزارة الأوقاف العراقية، مطبعة الإرشاد- بغداد، 1397هـ/1977م، 38/1.

The role of registration in achieving the purpose of protecting money

Ahmed lachehab

ahmedlecheheb79@yahoo.com

Emir Abdelkader University of Islamic Science – Constantine

Abstract:

One of the provisions of Islamic law is the registration of contracts and transactions. One of its main objectives is to preserve wealth. The research paper examines the role of registration in achieving this goal by raising money and protecting the wealth of minors and incompetent persons, as well as eliminating corrupt transactions and preserving waqf.

Key words:

Registration ; Goals ; Money ; Transactions.

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز - جمعا وتوثيقا ودراسة -

بقلم

حكيم شوال (*) أد/ نور الدين صغيري (***)



ملخص

يتناول البحث قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الإسلامية، ألا وهي قاعدة التشبه بالكفار، حيث يبرز البحث مفهوم التشبه وضوابطه التي يركز عليها، وهذا من جهة التأصيل للمسألة إذ لا بدّ من تأصيلها قبل التعرّيج على فروعها المختلفة ثمّ يعرّج البحث على مسائل الجنائز كأنموذج لهذه القاعدة، فيقوم بتوثيقها، وذكر كلام العلماء الناهض بتقرير هذه القاعدة وينتهي بخاتمة لأهمّ النقاط المستخلصة من البحث.

الكلمات المفتاحية:

التشبه؛ الجنائز؛ المقابر؛ الكفار.

مقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وبعد:

فإنّ من الأصول العظيمة التي جاءت الشريعة بتقريرها وتأكيدا حرمة التشبه بالكفار في أقوالهم وأفعالهم وعاداتهم وتقاليدهم، حيث وردت أدلة لا تحصى كثرة من

(*) باحث في مرحلة دكتوراه العلوم في أصول الفقه، قسم الشريعة - مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي. aboudjobair@gmail.com

(**) أستاذ بكلية الشريعة والأنظمة - جامعة تبوك - السعودية.

nsaghi10@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/13 تاريخ القبول: 2018/07/23

الكتاب والسنة ناهضة بتقرير هذا الأصل العظيم، ومحدّرة من سلوك هذا السبيل الردي، وأتباع هذا المنهج الغوي، قال عز وجل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجنّة: 18] قال شيخ الإسلام: "ثم جعل محمداً ﷺ على شريعة شرعها له وأمره باتباعها، ونهاه عن أتباع أهواء الذين لا يعلمون، وقد دخل في الذين لا يعلمون: كل من خالف شريعته. وأهواؤهم: هو ما يهونونه، وما عليه المشركون من هديهم الظاهر، الذي هو من موجبات دينهم الباطل، وتوابع ذلك، فهم يهونونه، وموافقتهم فيه اتباع لما يهونونه، ولهذا: يفرح الكافرون بموافقة المسلمين في بعض أمورهم ويسرون به، ويودّون أن لو بذلوا عظيمًا ليحصل ذلك، ولو فرض أن ليس الفعل من اتباع أهوائهم فلا ريب أن مخالفتهم في ذلك أحسم لمادة متابعتهم، وأعون على حصول مرضاة الله في تركها، وأن موافقتهم في ذلك قد تكون ذريعة إلى موافقتهم في غيره، فإن من حام حول الحمى أوشك أن يواقعه، وأي الأمرين كان؛ حصل المقصود في الجملة" (1)، ومن السنة قوله ﷺ في الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: "لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه"، قلنا يا رسول الله: اليهود، والنصارى قال: "فمن" (2)، قال النووي رحمه الله: "السَّنَنُ بفتح السين والتّون وهو الطّريق، والمراد بالشّبر والذراع وجحر الضبّ التمثيل بشدة الموافقة لهم، والمراد الموافقة في المعاصي والمخالفات لا في الكفر، وفي هذا معجزة ظاهرة لرسول الله ﷺ فقد وقع ما أخبر به ﷺ" (3)، ولما كان حال الأمة اليوم في ذلّ وهوان، وبعد عن شريعة الملك الديان، ورضى بما عليه اليهود وعباد الصّلبان إلاّ من رحم الرحمان، أحببت أن أنصح نفسي وأمة الإسلام ببيان بعض العادات الفاسدة الوافدة إلينا من غير المسلمين المتعلّقة بباب الجنائز، قلّد فيها المسلمون سبيل الصّالين والمغضوب عليهم كما وصفهم الله عزّ وجلّ.

أهمية البحث: تتجلى أهمية هذا البحث فيما يلي:

- كونه يعالج موضوعاً عمّت به البلوى وانتشر في بلاد المسلمين.
- التحذير من أتباع نهج الغاوين من الكفار والملحدين وغيرهم.
- يضبط معنى التشبّه المنهجي عنه، ويبرز أهم ضوابطه التي يحكم من خلالها على كون التشبّه مذموماً أو غير مذموم.

المنهج المتبع في البحث: اعتمدت في تناول هذا البحث على منهجين:

- المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء المسائل المتعلقة بالجنائز، والتي فيها تشبّه بالكفار

- المنهج التحليلي: لدراسة هذه المسائل وتحليلها بنقل كلام العلماء فيها مع توثيقها.

خطة البحث:

مقدمة

الفصل الأول: في المقصود من التشبّه وذكر ضوابطه

الفصل الثاني: في ذكر المسائل المتشبه فيها بالكفار في باب الجنائز

الفصل الثالث: ما يظن أنه من التشبّه وليس منه أو يحتاج إلى بيان

خاتمة

الفصل الأول: في المقصود من التشبّه وذكر ضوابطه

المبحث الأول: المقصود بالتشبه

الفرع الأول: لغة

لا يخرج معنى التشبّه في اللغة عن كونه مشاكلة ومماثلة ومحاكاة ومشاركة ومجارة وغيرها (4)

جاء في المصباح المنير: " شبهت الشيء بالشيء أقمته مقامه لصفة جامعة بينهما

وتكون الصفة ذاتية ومعنوية فالذاتية نحو هذا الدرهم كهذا الدرهم وهذا السواد كهذا السواد والمعنوية نحو زيد كالأسد أو كالحمار أي في شدته وبلادته وزيد كعمرو أي في قوته وكرمه وشبهه وقد يكون مجازاً نحو الغائب كالمعدوم والثوب كالدرهم أي قيمة الثوب تعادل الدرهم في قدره وأشبه الولد أباه وشابهه إذا شاركه⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: اصطلاحاً

نستطيع أخذ تعريف للتشبه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حيث قال في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم» ما نصّه: " والتشبه يعم من فعل الشيء لأجل أنهم فعلوه وهو نادر ومن تبع غيره في فعل لغرض له في ذلك إذا كان أصل الفعل مأخوذاً عن ذلك الغير، فأما من فعل الشيء واتفق أن الغير فعله أيضاً ولم يأخذه أحدهما عن صاحبه، ففي كون هذا تشبهاً نظر لكن قد ينهى عن هذا لئلا يكون ذريعة إلى التشبه، ولما فيه من المخالفة"⁽⁶⁾، إذن يفهم من كلامه رحمه الله أنّ التشبه المقصود به: متابعة الغير في فعله المختصّ به لغرض في نفس التابع، أمّا إذا لم يكن من اختصاص المتبوع، وإنما وقع التشبه اتفاقاً فلا يعدّ كون هذا تشبهاً بل أقلّ أحواله طلب اجتنابه سداً للذريعة.

وعرّفه الإمام محمد بن محمد بن محمد بن نجم الدين الغزي الشافعي بقوله: " عبارة عن محاولة الإنسان أن يكون شبه المتشبه به، وعلى هيئته وحليته وبعته وصفته، أو هو عبارة عن تكلف ذلك وتقصده وتعلمه"⁽⁷⁾، وقد يعبر عن التشبه بالتشكّل والتمثّل والتزييّ والتحلّي والتخلّق"⁽⁸⁾.

وعرّفه من المعاصرين الدكتور خالد بن عثمان السبت بقوله: " هو محاكاة من تقصد مباينته في شيء من خصائصه مطلقاً، وفي غير ما يختص به قصداً"⁽⁹⁾.

فلا يخرج معنى التشبه في الاصطلاح عن كونه محاكاة للغير فيما هو من خصائصه، أمّا إذا لم يكن من خصائص المتشبه به فلا يعتبر تشبهاً حتى يتحقق القصد والتعمد

والله أعلم.

ويمكن صياغة تعريف للتشبه بأنه: محاكاة التشبه للمتشبه به ظاهراً أو باطناً فيما هو من خصائصه، أو من غير خصائصه بشرط القصد والنية. والمقصود بالظاهر: الأقوال والأفعال. أما الباطن فالمقصود به: الاعتقادات والأعمال القلبية.

المبحث الثاني: ضوابط التشبه المنهجي عنه

يعدّ التشبه بالكفار من أعظم الذنوب التي تقدح في عقيدة الولاء والبراء التي جاءت الشريعة بتقريرها وتأكيداتها في آيات متكاثرة، وأحاديث متظافرة، من ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلِنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ [البقرة: 176]، قال ابن عثيمين رحمه الله عند ذكر الفوائد المستخلصة من هذه الآية: "ومنها: وجوب البراءة من أعمال الكفار؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ﴾؛ فإن المراد بذلك البراءة مما هم عليه... ومنها: أنه لا يجوز التشبه بأعداء الله؛ لأن المشابهة موافقة في العمل؛ لهذا قال النبي ﷺ: "من تشبه بقوم فهو منهم" (10)؛ وهنا قال تعالى: ﴿وَلِنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ﴾ فنحن متميزون عنكم، وأنتم متميزون عنا" (11)، ومن السنة الحديث المشهور الذي مضى ذكره قبل قليل وغير ذلك من الأدلة.

واعلم أن التشبه بغيره أيًا كان يعدّ ضعيف الشخصية مهزوماً إذ "المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده.

والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إمّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعيّ إنّما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتّصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به وذلك هو الافتداء" (12)، ويزداد الإثم ويعظم إذا كان المتشبه به ممن حادّ الله ورسوله ﷺ، وهذا ما نشاهده منتشرًا بكثرة عند المهزومين من

المسلمين المولعين بصنيع الكفار الفاسد، فراحوا يقلّدونهم في جميع فعالهم غير شائنين لما هم عليه، وغير متميّزين بشخصية أسلافهم من الصحابة ومن جاء بعدهم حيث كان الكفار هم من يتشبهون بهم فيدخلون إلى الإسلام أفواجا، فانقلبت الموازين، وانتكست الفطر، وهان على المسلمين أمر دينهم، ومثل هذا يذوب القلب من كمد إن كان في القلب إسلام وإيمان⁽¹³⁾. والله المستعان.

لكن ليس كلّ تشبه يعدّ محرّما لأنّه يتقسم إلى قسمين⁽¹⁴⁾:

القسم الأول: التشبه المحرّم: وهو فعل ما هو من خصائص دين الكفار مع علمه بذلك، ولم يرد في شرعنا.. فهذا محرّم، وقد يكون من الكبائر، بل إن بعضه يصير كفراً بحسب الأدلة. سواء فعله الشخص موافقة للكفار، أو لشهوة، أو شبهة تخيل إليه أنّ فعله نافع في الدنيا والآخرة.

القسم الثاني: التشبه الجائز: وهو فعل عمل ليس مأخوذاً عن الكفار في الأصل، لكن الكفار يفعلونه أيضاً. فهذا ليس فيه محذور المشابهة لكن قد تفوت فيه منفعة المخالفة.

ويمكن تقسيم التشبه إلى قسمين آخرين باعتبار آخر:

القسم الأول: التشبه المذموم: وهو التشبه بأهل الشر مثل أهل الكفر والفسوق والعصيان.

القسم الثاني: التشبه المندوب إليه: وهو التشبه بأهل الخير والتقوى والإيمان والطاعة⁽¹⁵⁾.

وتعدّ قاعدة التشبه بالكفار من أعظم القواعد المتشعبة الفروع في الشريعة قال شيخ الإسلام: "وإن كانت هذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة، كثيرة الشعب، واصطلاحاً جامعاً من أصولها كثير الفروع"⁽¹⁶⁾، لذا كان لا بدّ من بيان ضوابط التشبه المنهي عنه؛ ليستغني الإنسان بالكلّيات عن معرفة الجزئيات، فمن ذلك:

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

* أن يكون التشبه بهم فيما هو من خصائص المتشبه بهم سواء كانوا كفار أو مبتدعة أو فساقا عصاة، قال الصنعاني رحمه الله عند شرحه لحديث: "من تشبه بقوم" (17): "والحديث دال على أن من تشبه بالفساق كان منهم أو بالكفار أو بالمبتدعة في أي شيء مما يختصون به من ملبوس أو مركوب أو هيئة" (18)، ويؤيد ضابط الخصوصية ما رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: رأى رسول الله ﷺ علي ثوبين معصفرين (19)، فقال: "إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها" (20)، قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: "فدل ذلك على أنه يكره أو يحرم على الرجل أن يلبس مثل هذه الثياب الصفراء التي تميل إلى الحمرة قليلا وكذلك الثوب الأحمر نهي النبي ﷺ عن لبسه (21) وأخبر أن هذا من لباس الكفار وإذا كان لباس الكفار فإننا قد نهينا أن نتشبه بهم" (22)، فبناء على هذا فإن ما كان عاما مشتركا لا يختص به قوم دون قوم أو طائفة دون طائفة فلا يعد هذا تشبهاً منها عليه على ما سيأتي تفصيله.

* ويتفرع على الضابط السابق أن ما كان من خصائص المتشبه بهم سواء كان في أمور العبادات أو العادات لا يجوز فعله سواء كان ذلك بقصد أو بغير قصد، وإنما القصد له مدخل في عظم الإثم لا غير (23)، قال شيخ الإسلام عند قوله ﷺ: "غيروا الشيب، ولا تشبهوا باليهود" (24): "وهذا اللفظ دل على الأمر بمخالفتهم والنهي عن مشابهتهم فإنه إذا نهى عن التشبه بهم في بقاء بيض الشيب الذي ليس من فعلنا، فلأن ينهى عن إحداث التشبه بهم أولى" (25)، ويقول في موضع آخر: "فقد نهى النبي ﷺ عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت الغروب، معللا بأنها تطلع وتغرب بين قرني شيطان وأنه حينئذ يسجد لها الكفار" (26).

ومعلوم أن المؤمن لا يقصد السجود إلا لله تعالى، وأكثر الناس قد لا يعلمون أن طلوعها وغروبها بين قرني شيطان ولا أن الكفار يسجدون لها، ثم إنه ﷺ نهى عن الصلاة في هذا الوقت حسماً لمادة المشابهة بكل طريق... فإذا كان في هذه الأزمنة من

يفعل مثل هذا، تحققت حكمة الشارع صلوات الله وسلامه عليه في النهي عن الصلاة في هذه الأوقات، سدا للذريعة وكان فيه تنبيه على أن كل ما يفعله المشركون من العبادات ونحوها، مما يكون كفرا أو معصية بالنية، ينهى المؤمنون عن ظاهره وإن لم يقصدوا به قصد المشركين سدا للذريعة وحسما للمادة⁽²⁷⁾، ويؤيد هذا كذلك نهيه صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمرو بن العاص كما تقدّم عن لبس المعصفر، لأنّه من ثياب الكفار، ومعلوم أنّ الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو لا يقصد التشبه بالكفار قطعا، لعلو مرتبة الصحابة رضي الله عنهم، وأتباعهم لدينهم وتعظيمهم إياه، والأمثلة في هذا الباب كثيرة، والله أعلم.

* ألا يكون التشبه اتفاقيا، ومعنى ذلك أن يفعل الشخص فعلا لا يقصد متابعة الغير فيه، ولم يكن ممّا يختصّ به ذلك الغير فلا يعتبر هذا تشبهاً، وإن كان الأفضل له عدم فعله سدا للذريعة وتحقيقا لمعنى المخالفة، قال شيخ الإسلام: "فأما من فعل الشيء واتفق أن الغير فعله أيضا ولم يأخذه أحدهما عن صاحبه، ففي كون هذا تشبهاً نظر لكن قد ينهى عن هذا لئلا يكون ذريعة إلى التشبه، ولما فيه من المخالفة"⁽²⁸⁾.

* ألا يكون التشبه منتشرا عند عموم الناس وفي جميع الأماكن والأقطار، وإلا لا يعدّ تشبهاً، قال الحافظ بن حجر في مسألة لبس الطيلسان⁽²⁹⁾ وأنه لم يعد من شعار اليهود: "وإنما يصلح الاستدلال بقصة اليهود في الوقت الذي تكون الطيالسة من شعارهم وقد ارتفع ذلك في هذه الأزمنة فصار داخلا في عموم المباح"⁽³⁰⁾، وهذا خاصّ بأمور العادات دون العبادات، إذ لا يجوز التشبه بعبادات أهل الكفر، ولو كان ذلك منتشرا في جميع أقطار الدنيا، يقول الدكتور خالد السبت: "وبهذا نعرف أيضاً أن قضايا العادات يتغير الحكم معها بالانتشار، فالأمور التي هي من عاداتهم ولا تتعلق بدينهم إذا صارت من غير ما يختص بهم فإنه يجوز للناس أن يفعلوها، وأن يقوموا بها، أو يلبسوا هذه الأزياء؛ لأن ذلك لم يعد مما يميز به الكفار. فقضايا العادات ينكسر فيها

الخطر إذا انتشرت وتفشت بين الناس، ولكن ذلك لا يلغي التبعة عن أولئك الذين بادروا أولاً، فصاروا يتشبهون بهم في هذه العادات حينما كانت مختصة بهم، فهم آثمون بذلك، مع أن هذا الحكم قد تغير حينما صار ذلك متفشياً بين المسلمين والكفار. وأما ضابط كون الشيء من خصائص الكفار فذلك بأن يكون مما يفعلونه دون غيرهم، أو أن يكون ذلك شعاراً لهم بحيث يُظن بمن فعله أنه منهم، وإن وجد من يفعله من بعض الأفراد الذين قد يحسبون على المسلمين، فإن ذلك يبقى من خصائصهم، وفعل هؤلاء الأفراد ممن تقحموا هذا الفعل وأقدموا عليه لا يغير من حقيقة الحكم شيئاً. ومرجع هذا-أي أن الشيء يكون من خصائصهم في باب العادات أو ليس من خصائصهم- مرجع ذلك إلى العرف، فإذا شاع في أعراف الناس وذاع أن هذا الأمر يفعله سائر الناس وهو ليس من قضاياهم الدينية فإنه يجوز للمسلم أن يفعل ذلك" (31).

* كل ما كان منهيًا عنه من التشبه بالكفار يجوز فعله للمصلحة الراجحة، يقول الدكتور خالد السبت: "فالقاعدة في هذا الباب أن كل ما كان منهيًا عنه للذريعة - يعني من باب الوسائل - فإنه يفعل للمصلحة الراجحة، وأمثلة ذلك كثيرة، ومنها: جاء النهي عن زخرفة المساجد، وأن ذلك من فعل غير المسلمين، وفي عهد عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - لما ولي الخلافة كان جامع دمشق قد زين بألوان التحف والأحجار النفيسة، فلما كانت خلافة عمر أراد أن ينزع ذلك جميعاً من سواري المسجد ومن جدرانه، وقد بذل المسلمون فيها الأموال الطائلة، فلما قال ذلك لخاصته قالوا له: إن هذه قد بذلت فيها أموال المسلمين، وجلبت من بلاد الروم، وتعب المسلمون فيها، فبينما هم كذلك يتشاورون في هذا المعنى، إذ جاء رجل عظيم من أهل دين النصارى من الروم، فلما دخل جامع دمشق نظر إليه فعظمه، وقال: إن أمة قد بنت هذا إنها أمة عظيمة لها شأن! عظمت هذه الأمة في عينيه، فلما رأى ذلك عمر بن

عبد العزيز-رحمه الله- امتنع من إزالة تلك الأحجار من سوارى المسجد ومن جدرانه، فتزيين هذه الجدران منهى عنه من باب الوسائل، فتركه عمر بن عبد العزيز -رحمه الله- لوجود مصلحة راجحة وهي ما ذكرنا... "(32).

الفصل الثاني: في ذكر المسائل المتشبه فيها بالكفار في باب الجنائز المبحث الأول: النياحة ولطم الخدود وشق الجيوب

توطئة:

من أقبح العادات التي تقدح في ركن الإيثار بالقدر النياحة على الميت ولطم الخد وشق الجيب، والواجب على المسلم إذا أصيب بمصيبة أن يصبر ويحتسب الأجر عند الله، لما روته أم سلمة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما من مسلم تصيبه مصيبة، فيقول ما أمره الله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 156]، اللهم أجرني في مصيبي، وأخلف لي خيرا منها، إلا أخلف الله له خيرا منها" (33)، ولا يسخط بمثل هذه الأفعال التي سلك فيها المسلمون وبالأخص النساء منهم سبيل اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الملل الكافرة، ولا شك في حرمة النياحة وما شاكلها، والنياحة من النوح أصله التناوح وهو التقابل ثم استعمل في اجتماع النساء وتقابلهن في البكاء على الميت (34)، وليس المقصود بالنياحة مجرد دمع العين فليس داخلا في النهي، وإنما ما يصحب البكاء من عويل وتسخط على قدر الله، وذكر لمحاسن الميت وغير ذلك، قال الجويني رحمه الله مبينا ضابط النياحة: "والقول الضابط في ذلك أن كل قول يتضمن إظهار جزع يناقض الانقياد والاستسلام لقضاء الله، فهو محرم، وشق الجيب، وضرب الرأس والخذ، أفعال مشعرة بالخروج عن الانقياد لحكم الله" (35)، والأحاديث في النهي عنها كثيرة، من ذلك ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: "ليس منا من لطم الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية" (36)، وعن أم عطية، قالت: "أخذ علينا رسول الله ﷺ مع البيعة،

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

ألا ننوح" (37)، وغيرها من الأحاديث.

المطلب الأول: توثيق المسألة

من أقوى الأدلة على كون النياحة وما يتبعها من عادات غير المسلمين قول الصادق المصدوق عليه السلام الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فعن أبي مالك الأشعري أن النبي صلى الله عليه وآله قال: "أربع في أمتي من أمر الجاهلية، لا يتركونهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة" وقال: "النائحة إذا لم تتب قبل موتها، تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران، ودرع من جرب" (38)، وهذا الدليل كاف لا مزيد عليه في كون هذه العادة من أعمال الجاهلية التي أبطلها الإسلام، وتوعد فاعلها إن لم يتب قبل موته، وخاصة النساء، واليهود وغيرهم لا تزال هذه العادة عندهم منتشرة يعملون بها يؤكد ذلك ما جاء في سفر الجامعة عندهم أن الذهاب إلى بيت النوح خير من الذهاب إلى بيت الوليمة (39)، وفي كتاب يهود الأندلس والمغرب ما نصّه: "بعد العودة إلى بيت الفقيد، تقدّم أول وجبة من البيض النيء والزيتون الأسود يطعمها كل الحاضرين والأقرباء والأصدقاء، وهم يبكون ويتبادلون التعازي، كلّ ذلك ونواح النائحات لا يفتر" (40)، وفي موسوعة الفكر العقدي اليهودي: "استمرت المظاهر التي لم تحرمها التوراة كشق الثياب... والصراخ" (41)، كما يعتقد اليهود وجوب النواح على الميت إذا كان أبا أو أمًا (42).

المطلب الثاني: أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة منع التشبه

في مسألة النياحة وما يتبعها

جاء في البيان والتحصيل لابن رشد ما نصّه: "مسألة وقيل له أي - مالك - أتحب أن لو منع النساء في جنازتهن من شق الثياب، وضرب الوجه، وأشبه ذلك؟ فقال: نعم، هذا من عمل الجاهلية. قال محمد بن رشد: وهذا كما قال، إنه من عمل الجاهلية، فينبغي للإمام أن يغير ذلك ويمنع منه" (43)، وقال ابن بطال المالكي: "النوح محرم، لأنّه من دين الجاهلية" (44).

وقد عثرت على كلام للشيخ أحمد حماني رحمه الله جاء فيه: "أما إظهار الجزع الشديد على الميت، وإعلان ذلك بالقول أو الفعل، كرفع الصوت بالنواح عليه، وضرب الخدود، وشقّ الجيوب، فليس من عادة المسلمين لا أفراداً ولا جماعات، تبرّأ رسول الله ﷺ من فاعله⁽⁴⁵⁾... قال القاضي أبو بكر بن العربي: "كان مما تفعله الجاهلية وقوف النساء متقابلات وضربهنّ خدودهنّ وخمشهنّ وجوههنّ ورمي التراب على رؤوسهنّ وصياحهنّ وحلق شعورهنّ، كلّ ذلك للحزن على الميت، فلمّا جاء الله بالحقّ على يدي محمد قال: "ليس ممّا من سلق ومن حلق ومن خرق"⁽⁴⁶⁾ (47)، ثمّ تابع الشيخ حماني كلامه فقال: "فالسلق أو الصلق: رفع الصوت بالبكاء في المصيبة، والحلق: حلق الشعر جزعاً، والخرق: هتك الثوب وتمزيقه، كلّ هذا من أفعال الجاهلية الأولى، أبطله الإسلام، ولكنّا-مع الأسف الشديد- قد نشاهد في أيامنا هذه أشدّ ممّا فعلته الجاهلية الأولى، وكأنّ الإسلام أصبح غريباً بين المسلمين، فقد شاهدنا في موت بعض عظماء الشرق من قادة أو مغنيين، ما يمجّه الذوق السليم، ويتبرّأ من إقراره الدين القويم، والخلق المتين، ثمّ سارت إلينا العدوى، فارتكبنا عند فقد بعض قادتنا من الجزع والظهور به، مسجلاً معروضاً أمام الشعوب والأمم، ما يتبرّأ منه شعبنا المتدين، وقد عرف بالصلافة والقوة والصبر والاحتمال عند الشدائد، وكانت نساؤنا يولولن (يزغردن) عندما يخبرن باستشهاد آبائهنّ وأبنائهنّ أو إخوانهنّ، فهل نسينا ديننا وخلقنا في بضعة عشر عاماً؟

إنّ من كان يحبّ ميّته حقاً، ويريد له الخير، لا يشيّع بأفعال الجاهلية"⁽⁴⁸⁾.

المبحث الثاني : دقيقة صمت

توطئة:

من المسائل المتشبه فيها بغير المسلمين كذلك عادة⁽⁴⁹⁾ قبيحة من عادات أهل الكفر، ألا وهي دقيقة صمت على روح المتوفى، حيث إنّ هذه العادة الغربية ممّا

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

نشأهه عندما يموت أحد الشخصيات أو الرؤساء عند دول الكفار، فيقفون له مدة دقيقة قبل دفنه حدادا عليه، فقلدهم عامّة المسلمين في هذه العادة الكاسدة الفاسدة كما هو دأبهم في أتباع كلّ ناعق من أهل الملل المنحرفة عن الصراط السويّ.

المطلب الأول: توثيق المسألة

المطلع على شبكة الإنترنت يشاهد صورا لا تحصى من غير المسلمين، وهم يقفون دقيقة صمت حدادا على أرواح المتوفين ممّن حلّت بهم الكوارث أو الحروب أو غيرها، وهذا ما يؤكّد كون هذه العادة المستقبحة من عاداتهم التي عرفوا بها، فقلدهم المسلمون فيها جهلا أو إعجابا بصنيعهم الفاسد، وهناك روايات مختلفة في تاريخ إحداهن دقيقة الصمت، الرواية الأولى تقول: بأنّ دقيقة الصمت هو تقليد فرنسي بامتياز، بحكم أن فرنسا هي أول بلد أقرها بتاريخ 25 أكتوبر 1919 حين كانت البلاد تستعد لتخليد الذكرى السنوية الأولى للنصر على ألمانيا في الحرب العالمية الأولى في عهد الرئيس (ريموند بوين كاري)، وأريد حينها من هذه الاحتفالات نشر الصخب والحماس الزائد، بل وقيل: "الشهاتة والتشفي" أيضا بألمانيا.

أمّا الرواية الثانية فهي تفند الأولى وتقول: إنّ فكرة دقيقة الصمت من أجل الحداد جاءت باقتراح من الصحفي الأسترالي (إدوارد جورج هوني) في خطاب وجهه لعدة صحف عالمية في مايو من العام 1919 طالبهم بها بالصمت من أجل ضحايا الحرب العالمية الأولى، وكان إدوارد يفكر في الصمت لمدة خمس دقائق، لكن ذلك اعتبر وقتا طويلا جدا، فتم تبني الفكرة لكن بالصمت لمدة دقيقة.

وما يعنيه الوقوف دقيقة صمت هو: الاحترام لروح الفقيد وإعطاء الوقت من أجل تلاوة الصلوات والأدعية على روحه والتأمل في الفاجعة.

بينما ما هو متعارف عليه أن دقيقة الصمت اكتسبت صفة رسمية مع الذكرى السنوية الأولى لتوقيع معاهدة فرساي وهزيمة ألمانيا، وذلك عندما بعث صحفي

أسترالي رسالة إلى الملك البريطاني (جورج الخامس)، يطلب فيها تخفيف الطابع الاحتفالي للمراسيم المخلدة، وإبراز الجانب المأساوي في الحرب والويلات التي خلفتها. وقد تجاوب الملك مع الرسالة إيجاباً، فأصدر في السابع من نوفمبر 1919 مرسوماً بالوقوف دقيقة صمت في كل أنحاء البلاد في مستهل الاحتفالات التي تقام كل سنة في 11 نوفمبر، أي في نفس اليوم الذي وُقعت فيه معاهدة فرساي⁽⁵⁰⁾.

ولا يهمننا الاختلاف حول منشأ هذه العادة، لأنّ المهم في المسألة هنا هو كونها عادة نصرانية، وهذا كاف في التدليل على كونها محرّمة كما صرّح بذلك أهل العلم كما سيأتي.

المطلب الثاني: أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة منع التشبه

فأي مسألة دقيقة صمت

أنكر العلماء المعاصرون هذه العادة السمجة المستهجنة، واعتبروها من عادات الكفار، قال الشيخ أحمد حماني رحمه الله بعد أن أثبت سنّة الوقوف للجنّازة إذا مرّت، حيث قصر جواز الوقوف إلاّ على هذه الصورة الوارد فيها الدليل الشرعي، أمّا غيرها من الوقوفات فقال: "وأما غير هذا من الوقوفات والترحمات فليس من السنّة الشرعية، ولا من الطريقة المرعية، وإنّما هو تقليد لعادة أجنبية، والمغلوب مولع بتقليد الغالب"⁽⁵¹⁾.

وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة ما نصّه: "ما يفعله بعض الناس من الوقوف زمناً مع الصمت تحية للشهداء، أو الوجهاء، أو تشريفاً وتكريماً لأرواحهم، وإحداًداً عليهم، وتنكيس الأعلام... اتبع فيها بعض جهلة المسلمين بدينهم من ابتدعها من الكفار وقلدوهم في عاداتهم القبيحة، وغلّوهم في رؤسائهم ووجهائهم أحياء وأمواتاً، وقد نهى النبي ﷺ عن التشبه بهم"⁽⁵²⁾.

وجاء في موضع آخر لهم: "إقامة احتفال للشهداء ووقوف من حضروا الاحتفال على أقدامهم مدة دقيقة صمت ترحموا على أرواح الشهداء بدعة منكّرة، لم يفعلها النبي ﷺ ولا خلفاؤه الراشدون، ولا سائر الصحابة رضي الله عنهم، ولا أئمة المسلمين

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

في القرون الأولى... والخير كل الخير في اتباعه ﷺ وخلفائه الراشدين، والسير على منهجهم القويم، وعدم اتباع ما عليه الكفار مما يخالف هدي الإسلام" (53).

وقد ورد في موقع فتاوى واستشارات الإسلام سؤال عن حكم مشروعية دقيقة صمت، فأجاب الشيخ سامي بن عبد العزيز الماجد بأن ما يفعله بعض الناس من الوقوف صمتاً دقيقة، أو أكثر، حداداً على موت أحد عملٌ لا يجوز؛ لأنه من شعائر الكفر، ما عرفناه إلا منهم، والتشبه بهم منكر عظيم، وقد صح عنه ﷺ أنه قال: "من تشبه بقوم فهو منهم" (54)... وعنه ﷺ قال: "خالفوا المشركين" (55)، وفي لفظ "خالفوا اليهود" (56)... وفي لفظ: "خالفوا المجوس" (57)... كما أن العقل يأبى مثل هذه الأعمال التي لا ينتفع منها الحي ولا الميت، ولا تدفع بلاء، ولا ترفع مصيبة، وليس فيها أي صورة من صور الوفاء للميت (58).

وفي فتاوى الشبكة الإسلامية ما نصه: "أما بعد فالوقوف زمناً مع الصمت دقيقة أو أكثر أو أقل تحية للشهداء، أو تكريماً لهم، أو حداداً عليهم، وتنكيس الأعلام، كل ذلك من المنكرات والبدع المحدثه... وإنما قلنا إن هذا العمل بدعة، لأن الإحداد على الميت عبادة محددة الكيفية والمحل، وليس من قبيل العوائد التي يترخص في التوسع فيها، فليتنبه إلى ذلك. ثم إن مثل هذه الأمور يفعلها الجهال من المسلمين تقليداً للكفرة، وقد نهينا عن التشبه بهم" (59).

وللدكتور حسام الدين عفانة كلام جيد في المسألة أجاب فيه عن سؤال وجه إليه عن هذه القضية فقال: "إن الأمة الإسلامية أمة متميزة عن غيرها من الأمم بثقافتها ومنهجها في حياتها كلها. فالإسلام له نهجه الخاص في تكريم الشهداء واحترامهم وتقديرهم يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَدُّونَ﴾ [آل عمران 169].

وقد حث الإسلام على الدعاء للأموات والتصدق عنهم وذكر محاسنهم والإمسك

عن مساوئهم. ولم يرد في الشرع ما يميز الوقوف حداداً على أرواحهم بل هذا أمر محدث نقله المقلدون عن غير المسلمين وإن مما يؤسف له أن كثيراً المسلمين في هذه الأزمان المتأخرة أصبحوا مولعين بتقليد غير المسلمين والتشبه بهم واعتبر هذا التقليد من التقدم والحضارة عند هؤلاء الذين خدعهم سراب الحضارة الغربية وأعمى أبصارهم وطمس على بصائرهم واعتقدوا أن التمسك بالآداب الإسلامية تخلف ورجعية وصاروا يجارون غير المسلمين بمثل هذه الأمور وصدق فيهم قول رسول الله ﷺ إذ قال: "لتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم" (60)

فليس من منهج الإسلام الوقوف حداداً لأرواح الشهداء أو لما يعرف بالسلام الوطني فكل ذلك من الأمور المبتدعة التي لا يقبلها الإسلام ولا يقرها وإن اعتادها كثير من الناس. وينبغي أن يعلم أن فعل كثير من الناس لها لا يجعلها جائزة شرعاً لأن المقياس في الشريعة الإسلامية هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما بني عليها. والله در الفضيل بن عياض وهو من كبار العباد الزهاد عندما قال: "اتبع طرق الهدى ولا يضرك قلة السالكين وإيّاك وطريق الضلالة ولا تغترّ بكثرة الهالكين" (61)(62).

انتقاد واعتراض:

جاء في فتوى لدار الإفتاء المصرية أنّ الوقوف حدادا تكريماً لأرواح العلماء والشهداء وزعماء الإصلاح وغيرهم من الشخصيات التي تحظى باحترام المجتمع جائز (63)

وهذه فتوى غير مقبولة، استدلو فيها بعمومات إكرام الميت، وقيام النبي ﷺ لجنازة مّرت به، ومشروعية القيام للقادم تكريماً له، كما استندوا إلى أنّها من الأعراف والعادات المباحة، وأنّه ليس فيها تشبّه بالكفار لأنّها عمّت وانتشرت، وأنّه لا بدّ في التشبّه من شرطين: - أن يكون الشيء المتشبه فيه مذموماً في نفسه.

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

- وأن يقصد الإنسان التشبه بالكفار وإلا لا يعتبر تشبهاً.

الاعتراض: أولاً: بالنسبة للعمومات فهي خارج محل النزاع، لأن الوقوف إحدادا عبادة لا بد فيها من الموافقة في الكيفية والمحل، وقيام النبي ﷺ ليس بكيفية دقيقة الصمت هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن قيام النبي ﷺ كان عند مرور الجنازة ولا شك أن محل دقيقة الصمت غير محل قيام النبي الله عليه وسلم ولا بد من الموافقة في المحل لعلّة التعبد، علاوة على ذلك أن قيامه ﷺ للجنازة مختلف فيه بين النسخ وعدمه فلا يسلم لهم.

ثانياً: لو كان القيام للميت دقيقة صمت خيراً لسبقنا الصحابة رضي الله عنهم إليه، فكيف بالمتأخر يستدرك على المتقدم وهو خير منه أتباعاً وعملاً.

ثالثاً: استدلالهم بالعرف غير صحيح لأن القيام إحدادا عبادة كما مرّ، وليس من قبيل العوائد المحضة التي يتوسّع فيها ما لا يتوسّع في العبادات.

رابعاً: اشترطوا في مسألة التشبه شرطين: أن يكون الشيء المتشبه فيه مذموماً، وهذا شرط غير معتدّ به يؤكد ذلك أنه ورد في الشريعة النهي عن أشياء مباحة في الأصل لعلّة التشبه كالصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها، فالصلاة في أصلها مباحة لكن لما كان يصلّيها الكفار في هذين الوقتين نهى عنها، وكذا اللباس الأصل فيه الإباحة لكنّه إذا اختص به الكفار نهى عنه كما سبق بيانه، وعلى التسليم لهذا الشرط فإنّ دقيقة الصمت مذمومة لكون الإحداد من قبيل العبادات لا بدّ فيه من الموافقة في الكيفية والمحل.

بقي التنبيه على نقطة وهي أنّه إذا كان الشيء المتشبه فيه مذموماً فإنّ المذموم حرام وما دخل التشبه في ذلك، وإنّما التشبه له زيادة في الإثم فحسب.

أمّا شرطهم الثاني وهو أنّه لا بد من قصد التشبه وإلا لا يعدّ تشبهاً كما نقلوه عن ابن نجيم الحنفي⁽⁶⁴⁾، فهذا شرط لاغٍ كذلك كما أوضحته سابقاً عند ذكر ضوابط التشبه،

قال شيخ الإسلام: "وأيضاً فإن ذلك يقتضي النهي عن موافقتهم؛ لأنّ من قصد مخالفتهم بحيث أمر بإحداث فعل يقتضي مخالفتهم فيما لم تكن الموافقة فيه من فعلنا، ولا قصدنا كيف لا ينهانا عن أن نفعل فعلاً فيه موافقتهم سواء قصدنا موافقتهم أو لم نقصدنا" (65)، والعلم عند الله عزّ وجلّ.

المبحث الثالث: تشييع الجنازة برفع الأصوات بالأدعية

أو الأناشيد أو الموسيقى أو غير ذلك

توطئة:

من العادات القبيحة التي اتبع فيها المسلمون غيرهم من أهل الملل الكافرة، تشييع الجنازة برفع الأصوات بالأناشيد وغيرها من الأدعية أو الأذكار... وهذا ما نلاحظه في جنائز الشخصيات المرموقة كما هو ظاهر للعيان لا يخفى، وقبل التعرّيج على المسألة، لا بدّ من بيان السنة في اتباع وتشيع الجنازة، ثمّ إرداف ذلك ببيان كلام العلماء في قبح هذه العادة الغربية.

المطلب الأول: السنة في تشييع الجنازة.

قال الإمام النووي رحمه الله: "واعلم أنّ الصواب المختار ما كان عليه السلف رضي الله عنهم: السكوت في حال السير مع الجنازة، فلا يُرفع صوت بقراءة، ولا ذكر، ولا غير ذلك، والحكمة فيه ظاهرة؛ وهي أنه أسكن لخطره، وأجمع لفكره فيما يتعلق بالجنازة، وهو المطلوب في هذا الحال. فهذا هو الحقّ، ولا تغترّن بكثرة من يخالفه، فقد قال أبو عليّ الفضيل بن عياض رضي الله عنه ما معناه: الزم طرق الهدى، ولا يضرك قلة السالكين، وإياك وطريق الضلالة، ولا تغترّن بكثرة الهالكين... وأمّا ما يفعله الجهلة من القراءة على الجنازة بدمشق وغيرها من القراءة بالتمطيط، وإخراج الكلام عن موضوعه، فحرام بإجماع العلماء، وقد أوضحت قبحه، وغلظ تحريمه، وفسق من تمكّن من إنكاره فلم ينكره في كتاب "آداب القرّاء" (66)، والله المستعان، وبه التوفيق" (67)، وقال ابن قدامة: "ويكره رفع الصوت عند الجنازة؛ لنهي النبي ﷺ

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

أن تتبع الجنازة بصوت⁽⁶⁸⁾. قال ابن المنذر: روينا عن قيس بن عبّاد أنّه قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت؛ عند ثلاث؛ عند الجنائز، وعند الذكر، وعند القتال⁽⁶⁹⁾⁽⁷⁰⁾، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن رفع الصوت في الجنازة فأجاب:

" الحمد لله، لا يستحب رفع الصوت مع الجنازة لا بقراءة ولا ذكر ولا غير ذلك هذا مذهب الأئمة الأربعة وهو المأثور عن السلف من الصحابة والتابعين ولا أعلم فيه مخالفا؛ بل قد روي عن النبي ﷺ أنّه نهى أن يتبع بصوت أو نار. رواه أبو داود⁽⁷¹⁾. وسمع عبد الله بن عمر رضي الله عنهما رجلا يقول في جنازة: استغفروا لأخيكم، فقال ابن عمر: لا غفر الله بعد⁽⁷²⁾... وقد اتفق أهل العلم بالحديث والآثار أن هذا لم يكن على عهد القرون الثلاثة المفضلة⁽⁷³⁾.

وسئل أبو سعيد بن لب كبير فقهاء غرناطة في عصره عما يفعله الناس في جنازتهم حين حملها من جهرهم بالتهليل والتصلية والتبشير والتنذير ونحو ذلك على صوت واحد أمام الجنازة. كيف حكم ذلك في الشرع؟. فأجاب: السنة في اتباع الجنائز الصمت والتفكير والاعتبار. خرّج ابن المبارك أن النبي ﷺ كان إذا تبع جنازة أكثر الصمت وأكثر حديث نفسه. قال فكانوا يرون أنه يحدث نفسه بأمر الميت وما يرد عليه وما هو مسؤول عنه⁽⁷⁴⁾. وذكر أن مطرفا كان يلقي الرجل من إخوانه في الجنازة وعسى أن يكون غائبا فما يزيد على التسليم يعرض عنه اشتغالا بما هو فيه⁽⁷⁵⁾ فهكذا كان السلف الصالح، واتباعهم سنة ومخالفتهم بدعة⁽⁷⁶⁾.

المطلب الثاني: توثيق المسألة.

الدليل على أنّ هذه العادة القبيحة من فعل الكفار، ما جاء في كتاب يهود الأندلس والمغرب: " ويعلن عن مرور الموكب بالبوق أو الشوفر الذي يصنع من قرن الوعل، وبمجرد سماع النفخ تغلق الدكاكين. وكلما تقدّم الموكب كلما تزايدت جمهرة السائرين

وراء النعش، حتى وصول المقبرة. ويسير الموكب على إيقاع ترتيل المزمور التاسع عشر ومائة، المتكوّن من اثنين وعشرين مقطعاً⁽⁷⁷⁾... وتتبعها تلاوة المزمور الواحد والتسعين الذي تمجد فيه التقاليد الربية وأهل الباطن من اليهود، خصيصة حفظ الإنسان من الجنّ والسحر⁽⁷⁸⁾. وقد يرتل كذلك نشيد الأناشيد، الفصل الخاص بالمرأة المقدم والإصحاح الواحد والثلاثون الآية من 10 إلى 31⁽⁷⁹⁾، ولم يقف الحدّ عند إيقاع المزامير فحسب، بل عند ملل أخرى يتم تشييع الجنازة عن طريق موسيقى الجاز برفقة فرقة موسيقية تماشياً مع التاريخ الموسيقي الغني لنيو أورليانز، تعزف أغان روحية أو أناشيد الجنائز وذلك في الطريق إلى المقبرة، وبعد الدفن تصيح الأغاني أكثر تفاعلاً، معتبرين أن الموسيقى جزء من الموت كما هي جزء من الحياة⁽⁸⁰⁾.

المطلب الثالث: أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة منع التشبه

ففي مسألة التشييع برفع الأصوات

نص بعض العلماء على حرمة هذه العادة معللين ذلك بكونها من عادات الكفار الذين نهينا عن التشبه بهم والافتداء بهديهم، وها هي بعض النقول عنهم:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض رده على من قال بأنّ عدم رفع الصوت مع الجنازة يشبه جنازات اليهود والنصارى: "وأما قول القائل: إن هذا يشبه بجنازات اليهود والنصارى فليس كذلك بل أهل الكتاب عادتهم رفع الأصوات مع الجنائز وقد شرط عليهم في شروط أهل الذمة أن لا يفعلوا ذلك ثم إننا نهينا عن التشبه بهم فيما ليس هو من طريق سلفنا الأول وأما إذا اتبعنا طريق سلفنا الأول كنا مصييين وإن شاركنا في بعض ذلك من شاركنا كما أنهم يشاركوننا في الدفن في الأرض وفي غير ذلك"⁽⁸¹⁾.

وقال الشيخ أحمد حماني رحمه الله: "عزف الموسيقى -حزينة أو مبهجة- في هذه الأماكن أو في بعضها، بدعة في الدين منكورة، وعادة- في مجتمع المسلمين- مستهجنة، مخالفة لسنة الإسلام، ولعادة أسلافنا الكرام"⁽⁸²⁾.

وجاء في موضع آخر له إجابة عن سؤال سائل جاء فيه: الرجاء منكم إفادتنا بالحكم

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

الشرعي في المسائل التالية التي عمّت بها البلوى في مجتمعات المسلمين: ... (4) عزف هذه الموسيقى الحزينة التي تملأ الأسماع والأجواء بمناسبة موت عظيم أو زعيم، أو بمناسبة إحياء ذكراه، أو تشييع جنازته وحتى عند قبره، فقال رحمه الله: "وأظنّ أنّ الموسيقى الحزينة كما وردت في السؤال ضرب من النياحة، وقد يكون صوتها أشدّ تهيبجا لأهل الميّت على البكاء وإثارة لأشجانهم. ثمّ إنّ استعمالها عند الموت تقليد مستهجن مناف للذوق العربي الإسلامي، وفي ذلك تقليد لفرقة الأطفال المنشدين من النصارى عند الجنازة في الكنيسة أو الطريق إلى المقبرة. وأمّا العزف مع الأناشيد بطريق الآلات والألحان، فلم نسمع بمن عمل به، وإنّما كان المبتدعة ينشدون بعض الأناشيد في دار الميّت أو في طريق تشييعه إلى قبره، كالبردة دون استعمال آلات الموسيقى تقليدا لغير المسلمين، وقد يكون ذلك عند الأجنب المنقول عنهم حسنا، لأنّهم يستعملون الموسيقى في كنائسهم وعبادتهم، ويصلون بها في صلواتهم لأنّ صلواتهم أناشيد مرتلة وألحان موقعة- وقد كان ذلك من صلاة المشركين عند البيت... فهذه موسيقى قريش البدائية، وتلك موسيقى (المتقدّمين) الحزينة، يجمع بينهما استهجان الإسلام لهما، والتبرؤ منهما، والمؤمن إنّما يعبد الله إذا عبده بما شرعه في كتابه المبين أو على لسان رسوله الأمين.."(83)

وقال الشيخ الألباني رحمه الله: "ويلحق بذلك رفع الصوت بالذكر أمام الجنازة، لأنه بدعة، ولقول قيس ابن عباد: "كان أصحاب النبي ﷺ يكرهون رفع الصوت عند الجنائز"(84)... ولأنّ فيه تشبها بالنصارى فإنهم يرفعون أصواتهم بشيء من أنجيلهم وأذكارهم مع التمطيط والتلحين والتحزين. وأقبح من ذلك تشييعها بالعزف على الآلات الموسيقية أمامها عزفا حزينا كما يفعل في بعض البلاد الإسلامية تقليدا للكفار. والله المستعان"(85).

المبحث الرابع: أتباع الجنائز بالنار

توطئة:

من عادات غير المسلمين التي تكاثرت فيها الآثار، ونبه على شناعتها العلماء إشعال البخور أو المجرمة عند المقابر أو عند أتباع الجنائز حتى تصل إلى المقبرة، كما يفعل ذلك أهل الجاهلية والنصارى وغيرهم، وقد وردت عديد من الآثار تنهى عن أتباع الجنائز بنار أو مجمرة، من ذلك أنّ أبا هريرة رضي الله عنه أوصى حين وفاته بأن يسرعوا بدفنه، وأن لا يتبعوه بمجرمة⁽⁸⁶⁾، وأوصى بذلك عبد الله بن المغفل⁽⁸⁷⁾، وعن أبي بردة أنّ أبا موسى الأشعري أوصى حين حضره الموت، فقال: " لا تتبعوني بمجرم.."⁽⁸⁸⁾، وغيرها من الآثار المتكاثرة، قال الإمام النووي: " ونقل ابن المنذر إجماع العلماء على كراهته قال وممن نقل عنه ذلك عمر وأبو هريرة وعبد الله ابن مغفل ومعقل بن يسار وأبو سعيد الخدري وعائشة وذكر البيهقي عن عبادة بن الصامت وعائشة وأسماء، وغيرهم أنهم أوصوا أن لا يتبعوا بنار"⁽⁸⁹⁾.

ولعلّ الحكمة من النهي عن هذه العادة هو كونها سرفاً ومباهاة وتفائلاً بالسوء، على ما ذكره أهل العلم في ذلك، قال الإمام النووي: " قال أصحابنا وإنما كره للنص ولأنه تفاءل بذلك فالسوء"⁽⁹⁰⁾، وجاء في شرح الزرقاني على الموطأ: " وقال بعض العلماء: لا تجعلوا آخر زادي إلى قبري نارا، وهو أيضا من السرف والمباهاة وإضاعة المال للعود الذي يحرق، والله تعالى أعلم"⁽⁹¹⁾، وسأنقل كلامهم فيما بعد عن كون هذه المسألة من عادات الكفار بما يقطع للناظر الشك في كونها محرمة لا يجوز فعلها، ولا يكفي فيها مجرد كونها مكروهة فحسب.

المطلب الأول: توثيق المسألة

من عادة اليهود وغيرهم إشعال البخور عند المقابر، لكنّه خاصّ بالأغنياء عندهم، فيحرق عادة عند دفن الملوك وعلية القوم دون غيرهم⁽⁹²⁾، ويقول الدكتور سامي الإمام: " ومن المعتاد حرق البخور ساعة الدفن، خاصة عند دفن الملوك"⁽⁹³⁾،

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

وهذه العادة سواء كانت عند المقبرة أو في حال السير مع الجنازة تعتبر خاصة بهم لا يجوز مشابتهم فيها كما سيأتي.

المطلب الثاني: أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة منع التشبه ففي مسألة اتباع الجنائز بنار

روي عن عبد الأعلى قال: كنت مع سعيد بن جبير وهو يتبع جنازة معها مجمرة يتبع بها فرمى بها فكسرها، وقال سمعت ابن عباس يقول: لا تشبهوا بأهل الكتاب⁽⁹⁴⁾، فهذا كلام الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهما صريح في كون هذه العادة من فعل أهل الكتاب الذين نهينا عن مشابتهم فيها، وقال الكاساني معللاً وجه التحريم: "ولأنها آلة العذاب فلا تتبع معه تفاقؤاً...ولأن هذا فعل أهل الكتاب فيكره التشبه بهم"⁽⁹⁵⁾

قال الإمام ابن عبد البر: "وأظن اتباع الجنائز بالنار كان من أفعالهم بالجاهلية نسخ بالإسلام والله أعلم وهو من فعل النصارى ولا ينبغي أن يتشبه بأفعالهم"⁽⁹⁶⁾، وقال النووي: "وأما اتباع الميت بالنار فمكروه للحديث ثم قيل سبب الكراهة كونه من شعار الجاهلية"⁽⁹⁷⁾، وقال المناوي: "فيكره اتباعها بنار في مجمرة أو غيرها لأنه من شعائر الجاهلية"⁽⁹⁸⁾، وقال الزرقاني: "لأنه من شعار الجاهلية"⁽⁹⁹⁾.

فأنت ترى نصوصهم صريحة لا مجال فيها للشك أو الريب في كون هذه العادة جاهلية، نصرانية يحرم مشابتهم فيها والله المستعان.

المبحث الخامس: الدفن في التابوت

توطئة:

يجهل كثير من عامة المسلمين مسألة الدفن في التابوت، وهذه القضية تحدث غالباً عندما يموت أشخاص في مكان بعيد عن البيت أو خارج الوطن، حيث يرسل الميت في تابوت إلى بيته أو بلده، فيعمد أهل الميت إلى دفنه في ذلك التابوت دون إخراجه، وقبل التعرّيج على المسألة لا بد من بيان وتفسير معنى التابوت.

المطلب الأول: معنى التابوت

جاء في تاج العروس أنّ التَّابُوتَ: هو الصَّنْدُوقُ، فَعُلُوتٌ مِنَ التَّوْبِ، فَإِنَّهُ لَا يَزَالُ يَرْجِعُ إِلَيْهِ مَا يُخْرَجُ مِنْهُ، قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ وَابْنُ جَنِّي وَتَبَعَهُمَا الزَّمْخَشَرِيُّ، وَقِيلَ: هُوَ الْأَضْلَاعُ وَمَا تَحْوِيهِ مِنْ قَلْبٍ وَغَيْرِهِ، وَيَطْلُقُ عَلَى الصَّنْدُوقِ، نَقَلَهُ فِي التَّوْشِيحِ، كَذَا قَالَ شَيْخُنَا، (أَصْلُهُ تَابُوتٌ كَتَرَقُوتَةٌ)، وَهُوَ فَعْلُوَةٌ (سُكِّنَتْ الْوَاوُ فَانْقَلَبَتْ هَاءُ التَّأْنِيثِ تَاءً) وَقَالَ الْقَاسِمُ بْنُ مَعْنٍ: لَمْ تَخْتَلَفْ لُغَةُ قَرِيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا فِي التَّابُوتِ فَلُغَةُ قَرِيْشٍ بِالتَّاءِ (وَلُغَةُ الْأَنْصَارِ التَّابُوتَ، بِالْهَاءِ) (100).

المطلب الثاني: توثيق المسألة

جاء في كتاب الفكر العقدي اليهودي للدكتور سامي الإمام ما نصّه: "يوضع الميت في تابوت، ظهره جهة الأرض ووجهه لأعلى، ويغشى التابوت بلبوح، ولا يهال التراب على جسد الميت؛ لأنّ في ذلك إهانة له" (101)، فهم يرون في اعتقادهم أنّ التراب يهين الميت، ومن اعتقادهم كذلك أنّ الدفن في التراب يمنع من تحلل جسد الميت، جاء في كتاب يهود الأندلس والمغرب لحاييم الزعفراني أنّ النصوص التلمودية تؤكد أنّ الدفن في التراب يمنع من تحلل الجسد، لكنه يساعد على التكفير عن الذنوب (102)، ولعلّ الدفن في التابوت هو من عادة اليهود الغربيين بخلاف الشرقيين منهم؛ فإنّ دفنهم يكون في التراب كما هو الحال عند المسلمين، حيث جاء في أحد المواقع مايلي: "ويستخدم اليهود الغربيون "الإشكناز" توابيت يدفنون فيها الموتى، أمّا اليهود الشرقيون فيدفنون موتاهم في الأرض مباشرة كما هي عادة المسلمين" (103)

المطلب الثالث: أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة منع التشبه

في مسألة الدفن في التابوت

أمّا عن حكم الدفن فيه فقد نص العلماء على الكراهة (104)، ونقل فيه غير واحد الإجماع على ذلك (105) إلا إذا كانت الأرض رخوة أو ندية فقد صرحوا بجواز ذلك للحاجة (106)، والنظر الصحيح قاض بحرمة الدفن في التابوت، خاصّة إذا قلنا بأنّ

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

الفقهاء لا يقصدون الكراهة الاصطلاحية، وإنما مقصودهم التحريم، والسبب في عدم إطلاقه التورّع على ما نبّه عليه الإمام ابن القيم رحمه الله فقال: "قلت: وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورّع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عمّا أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفّت مؤنته عليهم؛ فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جدًّا في تصرّفاتهم؛ فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة.."⁽¹⁰⁷⁾، ومما يدعم كلام ابن القيم رحمه الله ما ذكره صاحب العناية أنّه روي أن أبا يوسف سأل أبا حنيفة رحمه الله: إذا قلت في شيء أكرهه فما رأيك فيه؟ قال: التحريم⁽¹⁰⁸⁾، ومن خلال النظر في تعليقات الفقهاء التي ذكروها يظهر وجه التحريم جلياً لا يخفى، من ذلك: كونه لم يفعل من النبي ﷺ ولا صحابته رضي الله عنهم فهو بدعة، ولأنّ فيه تشبهاً بأهل الدنيا⁽¹⁰⁹⁾، وإضاعة للمال⁽¹¹⁰⁾، وكونه من عادات غير المسلمين، وهذه الأخيرة مما نقصده ببحثنا، وقد وردت فيها نقول عن الأئمة والعلماء، قال الإمام الدردير: "(أولى من) دفنه—أي: الميت في (التابوت) لأنّه من زيّ النصارى"⁽¹¹¹⁾، وقال الشيخ عليش في منح الجليل ممزوجاً بكلام خليل: "(أولى من) دفنه بـ (التابوت) أي الخشب الذي حمل عليه إلى القبر؛ لأنّه من زيّ النصارى، وقد أمرنا بمخالفتهم"⁽¹¹²⁾، وقال ابن عات: "التابوت مكروه عند أهل العلم وليس هو من عادة العرب بل من زيّ الأعاجم وأهل الكتاب"⁽¹¹³⁾، وقد سئل الإمام ابن الصلاح من الشافعية عن امرأة دفنت في تابوتها في قبر رجل وذلك بدمشق فأجاب بما حاصله: أنّ الكيفية التي يتعاطاها أهل دمشق قريية من فعل الكفّار وفي نواويسهم⁽¹¹⁴⁾، وبأنّ التشبه بهؤلاء فيه زيادة محذور⁽¹¹⁵⁾، وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة ما نصّه: إن تيسّر أن يدفن الميت المسلم بلا تابوت ولا صندوق فهو السنة؛ لأنّ النبي ﷺ لم ينقل عنه ولا عن أصحابه رضي الله عنهم أنّهم

دفنوا ميتا في صندوق، والخير إنما هو في أتباعهم؛ ولأنّ في دفن الميت في صندوق تشبها بالكفار والمترفين من أهل الدنيا، والموت مدعاة للعبرة والموعظة، وإن لم يتيسر دفنه إلا بذلك فلا حرج؛ لقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج 78] وقوله: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة 286] (116).

وفي موضع آخر: "السنة ألا يدفن الميت في تابوت مغلق عليه، أو مفتوح؛ لأن ذلك لم ينقل عن النبي ﷺ عملاً ولا قولاً، ولم ينقل عن أصحابه رضي الله عنهم. والخير كله في الاتباع والشر في الابتداع، ولأن فيه تشبها بالكفار" (117)، فإذا تبين هذا فلا معنى لإجازة الحنفية التابوت للنساء على ما نقله ابن عابدين (118)، فالصحيح هو شمول هذه العلة للرجال والنساء على حد سواء، وتعليلهم بأنه أقرب إلى الستر وتحريزاً من مسّها عند الدفن لا اعتبار له، إذ هو موضع ضرورة، ومسّ الأجنبي حالة الضرورة جائز، جاء في مرقاة المفاتيح: قال أبو الهمام: "لا يدخل أحد من النساء القبر، ولا يخرجهن إلا الرجال؛ لأنّ مس الأجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها فكذا بعد موتها" (119)، ويؤيد هذا ما جاء عن أنس رضي الله عنه، قال: شهدت بنت رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ جالس على القبر، فرأيت عينيه تدمعان، فقال: "هل فيكم من أحد لم يقارف الليلة؟" فقال أبو طلحة: أنا، قال: "فانزل في قبرها"، فنزل في قبرها فقبرها (120)، قال الإمام القسطلاني عند هذا الحديث: "فيه: أنّه لا ينزل الميت في قبره إلا الرجال متى وجدوا، وإن كان الميت امرأة" (121)، وقال الإمام الشوكاني: "والحديث يدل على أنه يجوز أن يدخل المرأة في قبرها الرجال دون النساء لكونهم أقوى على ذلك، وأنه يقدم الرجال الأجانب الذين بعد عهدهم بالملاذ في المواراة على الأقارب الذين قرب عهدهم بذلك كالأب والزوج" (122).

المبحث السادس: البناء على القبور وبناء القباب عليها

توطئة:

من المظاهر غير الإسلامية التي أخذت عن اليهود والنصارى وغيرهم بناء القبور، وتشيد القباب⁽¹²³⁾ عليها، كما هو مشاهد ومنتشر بكثرة في قبور المسلمين، فلا تكاد ترى مقبرة إلا وغالب قبورها- إن لم تكن كلَّها- مبنية، ولا تخلو مقبرة من قبة أو قباب، ويدخل في النهي: البناء على القبر بشتى صورته لعموم لفظ البناء، قال العيني: "ولفظ البناء عام يشمل سائر أنواع البناء"⁽¹²⁴⁾، وجاء في مرعاة المفاتيح لعبيد الله المباركفوري في شرح معنى البناء على القبر ما نصّه: "يحتمل أن المراد البناء على نفس القبر ليرتفع عن أن ينال بالوطأ، أو المراد البناء حول القبر مثل أن يتخذ حوله متربة⁽¹²⁵⁾ أو مسجد ونحو ذلك... وقال التوربشتي: يحتمل وجهين: أحدهما البناء على القبر بالحجارة وما يجرى مجراها، والآخر أن يضرب عليه خباء ونحوه، وكلاهما منهي عنه؛ لأنه من صنيع أهل الجاهلية"⁽¹²⁶⁾.

المطلب الأول: توثيق المسألة

لا يخفى على أيّ مسلم أنّ البناء على القبور أو بناء القباب عليها محرّم في دين الإسلام لما يؤول إليه من الشرك الأكبر المخرج من الملة ذلك أنّه وسيلة مفضية إليه، لذا جاءت الشريعة بسدّ الذرائع المفضية إلى ما لا يجوز، وقد جاء النهي الشديد في السنة النبوية عن البناء على القبور وأنّه من عادات اليهود والنصارى يؤكّد ذلك ما روته أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: في مرضه الذي لم يبق منه "لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" قالت: "فلولا ذلك أبرز قبره، غير أنه خشي أن يتخذ مسجدا"⁽¹²⁷⁾، ومما بيّن بوضوح عادات اليهود والنصارى وغيرهم في مقابرهم المبنية والمزركشة، ما نشاهده فيها من أنواع الأبنية المختلفة على القبور ممّا يؤكّد أنّ هذه العادة مستقرّة عندهم لا يتركونها⁽¹²⁸⁾.

المطلب الثاني: أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة منع التشبه

في مسألة البناء على القبور

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وقال الله سبحانه: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ [الكهف 21] فكان الضالون - بل والمغضوب عليهم - يبنون المساجد على قبور الأنبياء والصالحين، وقد نهى رسول الله ﷺ أمته عن ذلك في غير موطن حتى في وقت مفارقتة الدنيا - بأبي هو وأمي - ثم إن هذا قد ابتلي به كثير من هذه الأمة" (129).

وقال العلامة ابن باديس رحمه الله عند شرحه لقول الرسول ﷺ: "إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور، فأولئك شرار الخلق عند الله عز وجل يوم القيامة" (130): "ولا يقال أن هذا فيمن جمع بين البناء والتصوير، لأنه قد جاء لعنهم على البناء وحده... ولا يقال أن هذا لأنهم نصارى، لأن المقصود النهي عن مثل فعلهم هذا، والتحذير منه بيان العقاب المترتب عليه، حتى لا يفعل المسلمون هذا الفعل فيترتب عليه عقابه. فحذار أيها المسلم من فعل أهل الضلال ومشاكله الأشرار ولا تغتر بكثرة الهالكين" (131).

وقال الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: "أما بناء القبب على القبور، فهو من علامات الكفر وشعائره" (132)، لأن الله أرسل محمداً ﷺ بهدم الأوثان، ولو كانت على قبر رجل صالح، لأن اللات رجل صالح، فلما مات عكفوا على قبره، وبنوا عليه بنية وعظموها، فلما أسلم أهل الطائف وطلبوا منه أن يترك هدم اللات شهراً، لثلا يروعوا نساءهم وصبيانهم، حتى يدخلهم الدين، فأبى ذلك عليهم، وأرسل معهم المغيرة بن شعبة، وأبا سفيان بن حرب، وأمرهما بهدمها" (133).

قال العلماء: وفي هذا أوضح دليل، أنه لا يجوز إبقاء شيء من هذه القبب التي بنيت على القبور، واتخذت أوثاناً، ولا يوماً واحداً؛ فإنها شعائر الكفر.. (134).

المبحث السابع: وضع الزهور على القبور

توطئة:

من العادات الوافدة إلينا من الكفار وضع الزهور على القبور إمّا تزيينا كما يفعله النصارى وغيرهم أو ظناً بأنّها تخفّف على المقبور كما يظنّه كثير من المسلمين، ولا ريب أنّ هذه عادة قبيحة، إذ المقبرة ليست محلّ تزيين ومباهاة حتّى تزيّن بباقات الورود وغيرها.

المطلب الأول: توثيق المسألة

لعلّ أوضح مثال يؤكّد هذه العادة المستهجنة، ما نشاهده في مقابر غير المسلمين، وفي الصورة الآتية ما بيّن ذلك، وهي مقبرة أنسبورك بالنمسا، والتي أنشئت بين عامي 1856 و1858 على يدي كارل مولر، وهي المقبرة اليهودية الوحيدة التي بنيت في هذا الوقت في النمسا وهي مليئة بالزهور الملونة والزاهية، كما هو مبين في الصورة (135):



وها هي المقبرة المركزية زينتر الفريدهوف، بفيينا بالنمسا، وهي ثالث أكبر مقبرة في أوروبا، وبها حوالي 3.3 مليون شخص... افتتحت عام 1874، لضم رفات الكاثوليك⁽¹³⁶⁾ والبروتستانت⁽¹³⁷⁾، والأرثوذكس⁽¹³⁸⁾، واليهود، كما توضّحه الصورة⁽¹³⁹⁾:



وعند وفاة الرئيس الإسرائيلي شيمون بيريز حضر زعماء العالم مراسم الدفن، وعند الانتهاء من ذلك وضع مسؤولون إسرائيليون أكاليل الزهور على قبره⁽¹⁴⁰⁾، مما يؤكّد أنها عادة ملتزمة عند اليهود والنصارى وغيرهم.

المطلب الثاني: أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة التشبه

ففي مسألة وضع الزهور على القبور

سئلت اللجنة الدائمة عن حكم وضع الزهور على القبور المسألة فأجابت بأنّ وضع الزهور على القبور من البدع التي أحدثها بعض المسلمين في الدول التي اشتدت صلتها بالدول الكافرة، استحسانا لما لدى الكفار من صنيعهم مع موتاهم، وهو ممنوع شرعا لما فيه من التشبه بالكفار، وأتباعهم فيما ابتدعوه لأنفسهم في تعظيم موتاهم⁽¹⁴¹⁾، وفي فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ما نصه: "وأما ما ذكره - أي:

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

السائل - من أن النبي ﷺ نهى عن وضع الزهور والأكاليل فوق القبور فلا، فليس في ذلك نهى؛ لأن ذلك لم يكن معروفا في عهد النبي ﷺ، وأظنه متلقى من غير المسلمين، ولكن ورد عن النبي ﷺ ما هو شبيه به، فعن جابر رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله ﷺ أن يخصّص القبر، وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه" (142)؛ وذلك لما فيه من الإشادة به، ووضع الزهور شبيه بهذا، فوضع الزهور على القبور من الأمور المذمومة من ناحيتين: أولا: لأنها متلقاة من غير المسلمين.. " (143).

وقال الشيخ أحمد شاکر: "وقد ازداد العامة إصرارا على هذا العمل الذي لا أصل له، وغلوا فيه، خصوصا في بلاد مصر، تقليدا للنصارى، حتى صاروا يضعون الزهور على القبور، ويتهادونها بينهم، فيضعها الناس على قبور أقاربهم ومعارفهم تحية لهم، ومجاملة للأحياء، وحتى صارت عادة شبيهة بالرسومية في المجاملات الدولية، فتجد الكبراء من المسلمين إذا نزلوا بلدة من بلاد أوروبا ذهبوا إلى قبور عظمائها أو إلى قبر من يسمونه: الجندي المجهول، ووضعوا عليها الزهور، وبعضهم يضع الزهور الصناعية التي لا نداوة فيها تقليدا للإفرنج، واتباعا لسنن من قبلهم، ولا ينكر ذلك عليهم العلماء أشباه العامة، بل تراهم أنفسهم يصنعون ذلك في قبور موتاهم، ولقد علمت أن أكثر الأوقاف التي تسمى أوقافا خيرية موقوف ريعها على الخوص (144) والريحان الذي يوضع في القبور. وكل هذه بدع ومنكرات لا أصل لها في الدين، ولا مستند لها من الكتاب والسنة، ويجب على أهل العلم أن ينكروها، وأن يبتطلوا هذه العادات ما استطاعوا" (145)، وقال الشيخ أحمد حماني رحمه الله: "وضع باقات الزهور فوق رموس (146) ساكني القبور ليس بعبادة إسلامية، ولا بسنة نبوية، إنما هو تقليد للأمم الأجنبية" (147).

وأما ما جاء في الفتاوى الهندية بأن وضع الورود والرياحين على القبور حسن وإن تصدق بقيمة الورد كان أحسن (148)، فلا دليل على صحة هذا الكلام، وقد علمت أن

هذا من صنيع النصارى وغيرهم والله المستعان.

تنبيه:

الجدير بالتنبيه أنّ مسألة وضع الزهور على القبور وغيرها منشؤها الاختلاف في المعنى المراد من وضع النبي ﷺ للجريدتين عندما مرّ بقبرين يعذبان، فقال: "إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة"، ثم أخذ جريدة رطبة، فشقها بنصفين، ثم غرز في كل قبر واحدة، فقالوا: يا رسول الله، لم صنعت هذا؟ فقال: "لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا" (149)، فاختلف العلماء في ذلك اختلافا واسعا، وقد نقل ابن حجر رحمه الله نقولا كثيرة عن جمع من العلماء، وإليك بيان بعضها بنصها من كتبهم:

قال المازري: "وأما جعل الجريدتين على القبرين، فلعله عليه السلام أوحى إليه بأن العذاب يخفف عنهما ما لم ييبسا ولا يظهر لذلك وجه إلا هذا" (150)، وقال أبو العباس القرطبي: "اختلف العلماء في تأويل هذا الفعل، فمنهم من قال: أوحى إليه أنه يخفف عنهما ما دام رطبين، وهذا فيه بعد؛ لقوله: لعله، وأوحى إليه لما احتاج إلى الترجي. وقيل: لأنّهما رطبين يسبحان؛ فإنّ رطوبتهما حياتهما، وأخذ من هذا التأويل جواز القراءة والذكر على القبور (151). وقيل: لأنّ النبي ﷺ شفع لهما، ودعا بأن يخفف عنهما، ما دام رطبين، وقد دلّ على هذا حديث جابر" (152)، وقال الخطابي: "وأما غرسه شق العسيب على القبر وقوله ولعله يخفف عنهما ما لم ييبسا فإنه من ناحية التبرك بأثر النبي ﷺ ودعائه بالتخفيف عنهما، وكأنه ﷺ جعل مدة بقاء النداءة فيهما حدا لما وقعت به المسألة من تخفيف العذاب عنهما وليس ذلك من أجل أن في الجريد الرطب معنى ليس في اليابس والعامّة في كثير من البلدان تفرش الخوص في قبور موتاهم وأراهم ذهبوا إلى هذا وليس لما تعاطوه من ذلك وجه والله أعلم" (153). وقال الطيبي: "الحكمة في كونها ما دامت رطبتين تمنعان العذاب يحتمل أن تكون

غير معلومة لنا كعدد الزبانية" (154)، وقال الطرطوشي: "وذلك لبركة يده ﷺ" (155)، وقال القاضي عياض: "لأنه علل غرزهما على القبر بأمر مغيب، وهو قوله: ليعذبان" (156)، ثم قال ابن حجر معلقاً على كلام عياض: "قلت لا يلزم من كوننا لا نعلم أيعذب أم لا أن لا نتسبب له في أمر يخفف عنه العذاب أن لو عذب كما لا يمنع كوننا لا ندري أرحم أم لا أن لا ندعو له بالرحمة وليس في السياق ما يقطع على أنه باشر الوضع بيده الكريمة بل يحتمل أن يكون أمر به وقد تأسى بريدة بن الحصيب الصحابي بذلك فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان" (157)... وهو أولى أن يتبع من غيره" (158)، وقال الحافظ ابن حجر في موضع آخر: "والذي يظهر من تصرفه -يعني البخاري- ترجيح الوضع" (159)، وفي شرح المشكاة وقد أفتى بعض الأئمة من متأخري أصحابنا- أي: الحنفية، بأن ما اعتيد من وضع الريحان والجريد سنة لهذا الحديث، قال ابن عابدين: "ويقاس عليه، أي: الحديث ما اعتيد في زماننا من وضع أغصان الآس" (160) ونحوه" (161)، وفي مطالب أولي النهي ممزوجاً بغاية المنتهى: " (وسن) لزائره (فعل ما يخفف عنه)، أي: الميت (ولو بجعل جريدة رطبة في القبر) للخبر وأوصى به بريدة، ذكره البخاري" (162). وفي معناه غرس غيرها، وأنكر ذلك جماعة من العلماء" (163)، وقال الهيثمي: "يسن وضع جريدة خضراء على القبر للتابع، وسنده صحيح، ولأنه يخفف عنه ببركة تسييحها، إذ هو أكمل من تسييح اليابسة، لما في تلك من نوع حياة، وقيس بها ما اعتيد من طرح الريحان ونحوه" (164)، وفي الدرر السنية سئل الشيخ عبد الله بن محمد عن وضع الجريدة على القبر، فأجاب: "المسألة فيها خلاف، فإن بعض الفقهاء يرى استحباب وضع الجريدة على القبر، وبعضهم لا يرى ذلك، لأنه خاص بالنبي ﷺ، ويحتمل العموم" (165).

فهذه بعض النقول، وهي متضاربة كما ترى، والقول الراجح منها والله أعلم هو القول بالخصوصية، ولقد أعجبنى كلام عياض السابق في ذكره أن النبي ﷺ علل

ذلك بأمر مغيب أطلع عليه، ولا يضرك تعقب ابن حجر له، إذ في كلامه مغالطة، إذ الدعاء للميت بالرحمة كاف باللسان والقلب، إضافة إلى ذلك أنه ينبغي على المسلم اتباع الطرق المشروعة في ذلك كالصدقة وغيرها، دون اللجوء إلى مثل هذا الفعل المختلف فيه، أما استدلاله بفعل الصحابي بريدة رضي الله عنه فلا ينهض حجة كافية، إذ لم يفعله غيره من الصحابة، ولو كان سنة لبادر إليها غير واحد منهم، كما هو المعروف عنهم مع سنة نبيهم، فدل ذلك على الخصوصية، قال الشيخ العنقري: "وقد شق ﷺ الجريدة بين قبرين، فلما لم يفعله أحد من الصحابة حملناه على الخصوصية" (166)، وقد وجدت تحقيقاً شافياً في المسألة للألباني حاصله:

- أن وضع الجريد على القبر من خصوصيات النبي ﷺ، بدليل قوله ﷺ: "فأحببت بشفاعتي أن يرفه عنها ما دام الغصنان رطبين" (167)، فهذه هي العلة من وضعها لا علة النداء، إذ لم تعرف شرعاً ولا عقلاً.

- لو كانت العلة هي النداء لما شق النبي ﷺ العسيب، لأنه يتسارع إليه الجفاف واليبس، ولكان وضع العسيب على القبر دون شق أولى، فعلم بطلان التعليل بالنداء.

- لو كانت النداء هي الأصل المقصود بالذات، لفهم ذلك السلف الصالح من الصحابة وغيرهم، ووضعوا الجريد وغيره على القبور، ولو كان وارداً لاشتهر ذلك عنهم بنقل الثقات، إذ هم أحرص الناس على الخير ممن جاء بعدهم (168).

وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة ما نصه: "إن وضع النبي ﷺ الجريدة على القبرين ورجاء تخفيف العذاب عمن وضعت على قبريهما واقعة عين لا عموم لها في شخصين أطلعه الله على تعذيبهما، وأن ذلك خاص برسول الله ﷺ، وأنه لم يكن منه سنة مطردة في قبور المسلمين وإنما كان مرتين أو ثلاثاً على تقدير تعدد الواقعة لا أكثر، ولم يعرف فعل ذلك على أحد من الصحابة، وهم أحرص المسلمين على الاقتداء به ﷺ، وأحرصهم على نفع المسلمين، إلا ما روي عن بريدة الأسلمي: أنه أوصى أن يجعل في

قبره جريدتان⁽¹⁶⁹⁾، ولا نعلم أن أحداً من الصحابة رضي الله عنهم وافق بريدة على ذلك⁽¹⁷⁰⁾.

وقال الشيخ ابن باز: "لا يشرع ذلك بل هو بدعة؛ لأن الرسول ﷺ إنما وضع الجريدة على قبرين أطلعه الله سبحانه على عذاب أصحابهما ولم يضعها على بقية القبور، فعلم بذلك عدم جواز وضعها على القبور؛ لقول النبي ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد"⁽¹⁷¹⁾، وفي لفظ لمسلم: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"⁽¹⁷²⁾.

المبحث الثامن: تشجير المقابر

توطئة:

من عادات الكفار وصنيعهم الذي قد يخفى على كثير من المسلمين تزيين المقابر بالأشجار حيث تبدو كالحدايق العامة والمتزهات، ولا ريب أن المقابر محلّ عظة واعتبار بحيث إذا شاهدها الأحياء تذكروا الآخرة كما جاء في قوله ﷺ: "زوروا القبور؛ فإنها تذكركم الآخرة"⁽¹⁷³⁾، وتزيينها بمثل هذه الصورة يخرجها عن المعنى المقصود منها وهو تذكّر الآخرة، والاتّعاظ بحال الموتى، قال ابن عثيمين في فتاوى نور على الدرب: "المقبرة دور الأموات، ليست دوراً للأحياء حتى تزين وتشيد... وإنما هي دار أموات يجب أن تبقى على ما هي عليه حتى يتعظ بها من يمر بها... وإذا فتحنا الباب للناس ليقوموا بتزيين القبور وتشيدها... صارت المقابر محلاً للمباهاة ولم تكن موضع اعتبارٍ للأحياء"⁽¹⁷⁴⁾، علاوة على ذلك أن الأشجار ممّا يخفي المقبرة بحيث أن المارّ عليها قد لا يعرفها وبذلك يحرم من أجر الدعاء للموتى ومن انتفاع الموتى بصالح دعائه.

المطلب الأول: توثيق المسألة

مما يؤكّد صحّة كون هذه المسألة من عادات غير المسلمين، ما هو مشاهد في مقابرهم المزيّنة بالأشجار المختلفة حتى أنّ الناظر ليبدو وكأنّه في حديقة للاستجمام والتنزه، وفي الصورتين الموائيتين تشاهد مقبرتين من مقابر أرلينجتون الوطنية بفيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية فالأولى مقسومة لقبور بيضاء، وهي عبارة عن مقبرة عسكرية في أرلينجتون، حيث يدفن فيها المحاربون من الحرب الثورية الأمريكية للعمليات العسكرية في أفغانستان والعراق⁽¹⁷⁵⁾، وفي الثانية نجد مشهداً لأشجار الكرز بأزهارها الوردية تحيط بالأضرحة العسكرية للمقبرة⁽¹⁷⁶⁾:



قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

وفي الصورة الآتية مقبرة برك كلامار بفرنسا، والتي أنشئت بعد الحرب العالمية الثانية سنة 1957، حيث صمّمها المهندس المعماري روبرت أوثيلي، وهي تشبه الحديقة في التخطيط الحضري لهذه الفترة، أراد أن يكسر العزلة التقليدية للمقابر وهي محاطة بأسوار عالية وأشجار⁽¹⁷⁷⁾:



المطلب الثاني : أقوال العلماء الناهضة بتقرير قاعدة منع التشبه في مسألة تشجير المقابر

جاء في رسالة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله إلى صاحب السمو الملكي أمير منطقة مكة المكرمة ما نصه: "أما تشجير المقبرة فهو لا يجوز، وفيه تشبه بعمل النصارى الذين يجعلون مقابرهم أشبه ما تكون بالحدائق، فيجب إزالتها وإزالة صنابير الماء التي وضعت لسقيها، ويبقى من الصنابير ما يحتاج إليه للشرب وتلين التربة"⁽¹⁷⁸⁾.

وجاء في موقع الإسلام بإشراف الشيخ محمد صالح المنجد عند ذكره للعناية بالجائزة بالقبور، والعناية المحرّمة، فذكر أنّ من العناية المحرّمة: "غرس الأشجار على

القبور، وزراعة النبات الأخضر عليه، فليس ذلك من عادات المسلمين في قبورهم، بل من عادات النصارى" (179)

تعقيب:

أولاً: ذكر ابن حجر الهيتمي في جواب له عن سؤال هل يفرش من الريحان ونحوه على متن القبر أو ما فيه اللحد فأجاب بأن العلماء استنبطوا من غرسه ﷺ للجريدتين على القبر (180) غرس الأشجار والرياحين (181).

ولا يخفك بعد هذا الاستنباط، لأن وضع النبي ﷺ للجريدتين على قبري المعذنين من خصوصياته ﷺ على الصحيح فظهر بذلك بطلان القياس، وقد وقفت على كلام جيد لابن الحاج في المدخل يحسن نقله حيث قال: "وكذلك يحد ما أحدثه بعضهم من زرع شجرة أو صبارة أو ريحان أو غير ذلك عند القبر ويعللونه بوجهين: أحدهما: أن الملائكة تحضر موضع الخضرة تذكر الله تعالى.

والثاني: أن النبي ﷺ لما أن مرَّ على قبرين، وهما يعدَّبان فأخذ جريدة رطبة فشققها نصفين فجعل نصفها على أحد القبرين والنصف الثاني على الآخر، وقال لعله يخفف عنهما ما لم يببسا. وهذا ليس فيه حجة.

أما الوجه الأول فيرده ما تقدم من المعنى الذي لأجله شرع الدفن في الصحراء، وهو أن يبقى الميت في قبره نظيفاً لعطش الأرض التي يدفن فيها الميت، فأى فضلة خرجت شربها التراب، والغرس عند القبر يستدعي ضد ذلك؛ لأنه يحتاج إلى السقي بالماء، وذلك يزيل هذه الحكمة لأجل أن القبر يبقى مبلولاً من داخله فلا يشرب الفضلات فينماع الميت في قبره بسبب ذلك، فيصير إذن لا فرق بين دفنه في الأرض التربة أو ينقر له في الحجر الصلب وقد مضى بيان ذلك.

وأما الوجه الثاني فالجواب عن قوله عليه الصلاة والسلام: "لعله يخفف عنهما ما لم يببسا" راجع إلى بركة ما وقع من لمسه عليه الصلاة والسلام لتلك الجريدة. وقد نص

على ذلك الإمام الطرطوشي رحمه الله في كتاب سراج الملوك له لما ذكر هذا الحديث فقال عقبه: "وذلك لبركة يده عليه الصلاة والسلام" (182). وما نقل عن واحد من الصحابة رضي الله عنهم فلم يصحبه عمل باقيهم رضي الله تعالى عنهم إذ لو فهموا ذلك لبادروا بأجمعهم إليه، ولكن يقتضي أن يكون الدفن في البساتين مستحبا" (183)، ثم نقل كلام الخطابي وفيه: "وأما غرسه ﷺ شق العسيب على القبر، وقوله: "لعله يخفف عنها ما لم يببسا"، فإنه من ناحية التبرك بأثر النبي ﷺ ودعائه بالتخفيف عنها، وكأنه ﷺ جعل مدة بقاء النداءة فيها حدا لما وقعت به المسألة من تخفيف العذاب عنها، وليس ذلك من أجل أن في الجريد الرطب معنى ليس في اليابس، والعامّة في كثير من البلدان تغرس الخوص في قبور موتاهم وأراهم ذهبوا إلى هذا، وليس لما تعاطوه من ذلك وجه والله أعلم" (184).

ثانيا: جاء في فتوى لدار الإفتاء المصرية جواز زرع الأشجار بجوار القبور، وهذا نصّها (185):

يجوز زرع الأشجار عند القبور ما لم يؤد ذلك إلى التضيق على المشيعين والقائمين بدفن الميت، فإن أدى إلى التضيق عليهم فلا يجوز غرسه، وإذا غرست الأشجار فلتكن من النوع الذي لا يتشعب مساقه بل يكون من النوع الذي جذره عمودي؛ حتى لا يؤدي إلى تلف المقابر. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وهذه فتوى غير محرّرة يظهر ذلك من خلال الوجوه الآتية:

الوجه الأول: أنه لم يؤثر عن النبي ﷺ ولا أصحابه رضوان الله عليهم غرس الأشجار في المقابر، وكلّ ما ورد هو وضعه ﷺ للجريد على قبري معذّبين أطلعه الله عزّ وجلّ عليهما، وقد تبين لك أنّ الصحيح هو خصوصية هذا الفعل للنبي ﷺ كما سبق بيانه، فلا يصحّ الاقتداء به فيه، ودليل الخصوصية قوله ﷺ: "إني مررت بقبرين يعذبان، فأحببت، بشفاعتي، أن يرفه عنها، ما دام الغصنان رطبين" (186).

الوجه الثاني: أنّ المقبرة محلّ عظة واعتبار إذا رآها الإنسان تذكّر مصيره وما سيؤول إليه، أمّا غرس الأشجار فإنّه ينافي ذلك، حيث إنّ المقبرة مع مرور الوقت تصبح كالحديقة أو البستان كما هو مشاهد في مقابر غير المسلمين لا يخفى، وبذلك ينسى المسلم تذكّر الموت وما هو آيل إليه.

الوجه الثالث: أنّ فيه تشبّه بالكفار، ومن تشبّه بقوم فهو منهم، والعلم عند الله تعالى.

الفصل الثالث: ما يظن أنّه من التشبّه وليس منه أو يحتاج إلّاه بيان.

المسألة الأولى: النهي

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: "النعني من أمر الجاهلية" (187)، وعن علقمة أنه أوصى " أن لا تؤذنوا أحدا، فإني أخاف أن يكون النعني من أمر الجاهلية" (188)

والمقصود بالنعني الإخبار بموت الميت وإذاعته (189)، وفيه تفصيل: إذا كان مجرد إعلان فلا بأس به، وإنّما المنهي عنه نعي الجاهلية المصحوب بذكر المآثر والمفاخر وغيرها، قال النووي رحمه الله بعد أن ذكر حديث نعي النبي ﷺ للنجاشي (190): " وفيه استحباب الإعلام بالميت لا على صورة نعي الجاهلية، بل مجرد إعلام الصلاة عليه وتشيعه وقضاء حقه في ذلك، والذي جاء من النهي عن النعي ليس المراد به هذا، وإنّما المراد نعي الجاهلية المشتمل على ذكر المفاخر وغيرها" (191)، وقال الدكتور الصادق الغرياني: " نعي الميت: بثّ خبر موته ونشره بين الناس، وقد كره العلماء أن ينادى بذلك في المساجد والمحافل، وكرهوا ما كان من النعي على طريقة أهل الجاهلية، بأن يبعث مناد ينادي في الناس: أنعي إليكم فلانا، إن فلانا قد مات، ويذكر مآثره... أمّا إخبار الأصدقاء، وأهل الفضل بموت فلان، أو نشر الخبر بين الناس رجاء الاستكثار من المصلين عليه والداعين له فلا بأس به.. " (192).

ومن صورهِ المعاصرة (193):

- الإعلان عن موت الشخص في الصحف والمجلات وشبكة الإنترنت وغيرها من وسائل الاتصال إن كان مجرد إعلان قبل الصلاة عليه بغرض أداء حقّه من الصلاة و قضاء الدين وغيرها فلا بأس به، أمّا إن كان بعد الصلاة ولا غرض صحيح للإعلان عليه فهذا من نعي الجاهلية.

إذن الضابط في أيّ صورة من صور النعي هي: أنّه إذا كان النعي لغرض صحيح من صلاة وقضاء دين ودعاء وترحم على الميت فلا بأس بذلك، أمّا إذا لم يكن هناك غرض صحيح للنعي أو كان مصحوباً بذكر المفاخر والمآثر وتجديد الأحزان فهو من نعي الجاهلية المحرّم، وعلى هذا فقس.

المسألة الثانية: السير بالجنّازة

عن إبراهيم النخعي، قال: "كان يقال انبسطوا لجنائزكم، ولا تدبّوا بها دبّ اليهود"، وعن علقمة، قال: "لا تدبوا بالجنّازة ديب النصارى" (194).

والمراد بالديب هو عدم الإسراع في المشي، وهو فعل اليهود والنصارى بجنائزهم. قال العراقي في شرح حديث الإسراع بالجنّازة (195): "فيه تعليل الأمر بالإسراع بتقديم الصالحة إلى الخير والتعجيل بوضع غير الصالحة عن الرقاب، وقد أشير في حديث آخر إلى تعليله بعلّة أخرى وهي مخالفة أهل الكتاب أو اليهود" (196).

المسألة الثالثة: القيام للجنّازة

عن أبي معمر قال: كنا مع علي فمر بجنّازة فقام لها ناس، فقال علي: "من أفتاكم بهذا؟" فقالوا: أبو موسى، فقال: "إنما فعل ذلك رسول الله ﷺ مرة، وكان يتشبه بأهل الكتاب، فلما نهي انتهى" (197).

وهذه المسألة خلافية، فذهب المالكية في المشهور عنهم إلى القول بكراهة القيام (198)، وهو مذهب أكثر الشافعية (199)، والمعتمد عند الحنابلة (200)، ورجّح ابن

حزم والنووي استحباب القيام، قال ابن حزم: "ونستحب القيام للجنائز إذا رآها المرء - وإن كانت جنازة كافر - حتى توضع أو تخلفه، فإن لم يقم فلا حرج..."⁽²⁰¹⁾، وقال النووي: "وخالف صاحب التتمة الجماعة⁽²⁰²⁾ فقال يستحب لمن مرت به جنازة أن يقوم لها... وهذا الذي قاله صاحب التتمة هو المختار فقد صحت الأحاديث بالأمر بالقيام ولم يثبت في القعود شيء إلا حديث علي رضي الله عنه وهو ليس صريحا في النسخ بل ليس فيه نسخ لأنه محتمل القعود لبيان الجواز والله أعلم"⁽²⁰³⁾.
وقال الإمام أحمد: "إن قام لم أعبه، وإن قعد فلا بأس"⁽²⁰⁴⁾. وبناء على هذا الخلاف لا يمكن عدّ القيام للجنائز من المسائل المتشبهة فيها بأهل الكتاب والله أعلم.

المسألة الرابعة: استخدام الشق دون اللحد

روى الإمام أحمد في مسنده عن جرير بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: "للحد لنا، والشق لأهل الكتاب"⁽²⁰⁵⁾.

ففي الحديث استحباب اللحد الذي يكون في جانب القبر من جهة القبلة على الشق الذي يكون في وسط القبر، ولا يفهم من نسبة الشق في الحديث لأهل الكتاب عدم جوازه، وإنما هو خلاف المستحب فحسب لما يلي:
أولا: أن هذا فعل أبي عبيدة بن الجراح⁽²⁰⁶⁾.

ثانيا: الإجماع، قال النووي رحمه الله: "أجمع العلماء أن الدفن في اللحد وفي الشق جائزان لكن إن كانت الأرض صلبة لا ينهار ترابها فاللحد أفضل... وإن كانت رخوة تنهار فالشق أفضل"⁽²⁰⁷⁾.

المسألة الخامسة: تسطيح القبور

قال الكاساني رحمه الله: "ويسنم⁽²⁰⁸⁾ القبر ولا يربّع، وقال الشافعي: يربّع ويسطح"⁽²⁰⁹⁾ ثم ذكر أدلة القولين، ورجح القول بالتسليم دون التسطيح أو التربيح ثم قال: "ولأنّ التربيح من صنيع أهل الكتاب، والتشبيه بهم فيما منه بد مكروه"⁽²¹⁰⁾، وقال الخرشي: "وهو أثبت -أي: رواية التسليم- من رواية تسطيحها؛ لأنّه زيّ أهل

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

الكتاب وشعار الروافض " (211). لكنّ الصحيح هو جواز تسطيح القبور، وهو قول بعض المالكية (212)، ومذهب جماهير الشافعية (213)، قال شيخ الإسلام: "الذي عليه أئمة الإسلام أن ما كان مشروعاً لم يترك لمجرد فعل أهل البدع: لا الرافضة ولا غيرهم. وأصول الأئمة كلهم توافق هذا، منها مسألة التسطيح الذي ذكرها، فإنّ مذهب أبي حنيفة وأحمد أن تسنيم القبور أفضل، كما ثبت في الصحيح أن قبر النبي ﷺ كان مسنماً (214)، ولأن ذلك أبعد عن مشابهة أبنية الدنيا، وأمنع عن القعود على القبور. والشافعي يستحب التسطيح لما روي من الأمر بتسوية القبور (215)، فرأى أن التسوية هي التسطيح، ثم إن بعض أصحابه قال: إن هذا شعار الرافضة فيكره ذلك، فخالفه جمهور الأصحاب وقالوا: بل هو المستحب وإن فعلته الرافضة" (216)، فيستفاد من كلام ابن تيمية أنّ تسطيح القبور جائز، ولا يضرّ كون الرافضة يفعلونه، أو أهل الكتاب على ما ذكره الكاساني رحمه الله.

خاتمة

- بعد هذه الجولة في رحاب هذه القاعدة، خلصت الدراسة إلى جملة من النقاط:
- أن المقصود من التشبّه محاكاة الغير ظاهراً أو باطناً فيما هو من خصائصه قصداً أو بغير قصد.
 - أن التشبّه يكون إلاّ عن ضعف في الشخصية، وشعور بالانهماكية، إذ المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب كما قال ابن خلدون.
 - للتشبّه المنهي عنه ضوابط تحكّمه وليس كلّ تشبّه يعدّ من المنهي عنه حتى تحكّمه أحد الضوابط الآتية:
 - أن يكون التشبّه بهم فيما هو من خصائص المتشبه بهم سواء، أمّا ما كان عاماً مشتركاً فلا يعدّ تشبّهاً.
 - أن ما كان من خصائص المتشبه بهم سواء كان في أمور العبادات أو العادات لا يجوز

- فعله سواء كان ذلك بقصد أو بغير قصد، وإنما القصد له مدخل في عظم الإثم لا غير.
- ألا يكون التشبه اتفاقياً، أي بدون قصد شريطة أن لا يكون ممّا يختصّ به المتشبه به.
- ألا يكون التشبه منتشراً عند عموم الناس وفي جميع الأماكن والأقطار، وإلا لا يعدّ تشبهاً، وهذا خاصّ بأمور العادات دون العبادات، إذ لا يجوز التشبه بعبادات أهل الكفر، ولو كان ذلك منتشراً في جميع أقطار الدنيا.
- لا يجوز النياحة ولطم الحدود وشقّ الجيوب لأنّها من عادات أهل الجاهلية وغيرهم من الكفار، ولما في ذلك من الاعتراض على قدر الله عزّ وجلّ.
- الراجح أنّ دقيقة صمت عادة نصرانية لا يجوز مشابهتهم فيها لأنّها من خصائصهم، وأنّ فتوى دار الإفتاء المصرية بجوازها ضعيفة، لما علم من أنّ الإحداذ عبادة محدّدة الكيفية والمحلّ لا يجوز الزيادة عليها.
- تشييع الجنازة برفع الأصوات بالأذكار أو الأدعية أو غير ذلك لا يجوز فعله لأنّ السنّة السكوت حال السير بالجنازة، ولأنّ هذه العادة مأخوذة عن الكفار لا يجوز مضاهاتهم فيها.
- اتّباع الجنائز بالنار أو البخور مخالفة لهدي السلف ومشاهاة لأهل الجاهلية والكفار فلا يجوز ذلك.
- الدفن في التابوت من عادات اليهود الغربيين لا يجوز الدفن فيه إلاّ لحاجة أو ضرورة.
- البناء على القبور وبناء القباب عليها غير جائز سدا لذريعة الشرك، ولما في ذلك من مضاهاة لليهود والنصارى الذين اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد.
- وضع الزهور أو باقات الورود على القبور عادة غريبة استحسنتها المسلمون تشبهاً بصنيع الكفار وعوائدهم المذمومة فلا يجوز ذلك.
- تشجير المقابر لا يجوز لكون ذلك من غير عادات المسلمين، ولما في ذلك من

إخراج المقابر عن هيئتها المشروعة التي جعلت محلاً للعبادة والاعتبار، والأشجار تجعلها كالحدايق والبساتين فيفوت مقصد الاعتاظ بقبور الموتى، أمّا فتوى دار الإفتاء المصرية بجواز ذلك فغير محرّرة وغير صحيحة لما سبق.

- الصحيح أنّ وضع النبي ﷺ للجريد على قبري المعذّبين من خصوصياته التي لم يشرع لنا الاقتداء به فيها، فلا يلحق بذلك غرس الأشجار ولا الرياحين ولا وضع الزهور ولا غيرها.

- ليس النعي مذموماً على الإطلاق إلاّ ما كان فيه تشبّها بأعمال الجاهلية من ذكر المآثر والمفاخر، أمّا مجرد الإعلان من أجل غرض صحيح كصلاة وقيام بشؤون الميّت فلا حرج في ذلك.

- يستحبّ الإسراع بالجنّازة إسراعاً لا يصل إلى حدّ الهرولة مخالفة لما عليه صنيع اليهود والنصارى من الدبيب بالجنّازة.

- الصحيح عدم اعتبار القيام للجنّازة من عادات أهل الكتاب لما في ذلك من الاختلاف عند الفقهاء في قضية النسخ.

- يجوز استخدام الشقّ عند حفر القبور، ولا يعدّ ذلك مشابهة لأهل الكتاب لإجماع العلماء على جوازه، وإن كان الأفضل اللحد.

- الصحيح جواز تسطيح القبور، وهو قول بعض المالكية، ومذهب جماهير الشافعية، وإن كان الأرجح تسنيمها أفضل.

- الحواشي والإحالات:

- (1) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 98/1.
- (2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: 3456، ومسلم في كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، رقم: 2669.
- (3) النووي: شرح صحيح مسلم 219/16-220.
- (4) انظر: لسان العرب 13/503، مادة "شبه"، المصباح المنير 1/303، مادة "ش ب ه"، القاموس المحيط 1247، المعجم الوسيط 1/471.

- (5) الفيومي: المصباح المنير 1/303، مادة "ش ب ه".
- (6) اقتضاء الصراط المستقيم 1/271.
- (7) أظنه خطأ مطبعياً، والمناسب هو كلمة: تعمده، والله أعلم.
- (8) سهيل حسن: السنن والآثار في النهي عن التشبه بالكفار 35.
- (9) انظر الرابط التالي: <https://www.khaledalsabt.com/cnt/lecture/93>.
- (10) رواه أحمد في مسنده 9/123، رقم: 5114، وأبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة، رقم: 4031، عن ابن عمر رضي الله عنهما، وهو حديث صحيح، انظر تخريجه في: إرواء الغليل 5/109.
- (11) ابن عثيمين: تفسير الفاتحة والبقرة 2/99-100.
- (12) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر 1/184.
- (13) اقتباس من نونية أبي البقاء الرندي في رثائه لسقوط الأندلس، انظر: فتح الطيب للمقري 4/488.
- (14) انظر هذين القسمين في فتاوى موقع الإسلام على الموقع التالي: <http://www.islamqa.com> بعنوان: ضوابط التشبه بالكفار، رقم الفتوى: 21694، وهذا التقسيم مستفاد من كلام ابن تيمية في الاقتضاء 1/552-553.
- (15) ابن رجب: الحكم الجديرة بالإذاعة 41-47.
- (16) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 1/72.
- (17) مضي تخريجه.
- (18) الصنعاني: سبل السلام 2/646.
- (19) المعصفر: هو الذي صبغ بالعصفر، وهو نبات منه ريفي ومنه بري، وكلاهما ينبت بأرض العرب، انظر: لسان العرب 4/581، مادة "عصفر".
- وأما عن حكم لبس المعصفر، فقد قال النووي رحمه الله: "واختلف العلماء في الثياب المعصفرة وهي المصبوغة بعصفر فأباحها جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وبه قال الشافعي وأبو حنيفة ومالك لكنه قال غيرها أفضل منها وفي رواية عنه أنه أجاز لبسها في البيوت وأفنية الدور وكرهه في المحافل والأسواق ونحوها وقال جماعة من العلماء هو مكروه كراهة تنزيه وحملوا النهي على هذا لأنه ثبت أن النبي ﷺ لبس حلة حمراء وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه قال رأيت النبي ﷺ يصبغ بالصفرة وقال الخطابي النهي منصرف إلى ما صبغ من الثياب بعد النسج فأما ما صبغ غزله ثم نسج فليس بداخل في النهي وحمل بعض العلماء النهي هنا على المحرم بالحج أو العمرة ليكون موافقاً لحديث ابن عمر رضي الله عنه نهي المحرم أن يلبس ثوباً مسه ورس أو زعفران.. انظر: شرح صحيح مسلم 14/54، وحديث لبس النبي ﷺ للحلة الحمراء رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب الثوب الأحمر، رقم: 5848، عن البراء بن عازب رضي الله عنه، وحديث الصفرة رواه البخاري في = كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين في النعلين، ولا يمسه على النعلين، رقم: 166، ومسلم في كتاب الحج، باب الإهلال من حيث تنبعت الراحلة، رقم: 1187، وحديث المحرم رواه البخاري في صحيحه، كتاب جزاء الصيد، باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرم، رقم: 1838، ومسلم في كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه، رقم: 1177.
- (20) رواه مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، رقم: 2077.
- (21) رواه النسائي في سننه، كتاب الزينة، باب النهي عن لبس خاتم الذهب، رقم: 5266، عن ابن عباس رضي الله

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيمة شوال، وأد. نور الدين صغيري

عنها، وهو حديث صحيح، انظر: صحيح سنن النسائي 401/3، برقم: 5281. وأما عن لبس الثوب الأحمر فقال الحافظ ابن حجر: "وقد تلخص لنا من أقوال السلف في لبس الثوب الأحمر سبعة أقوال الأول الجواز مطلقا جاء عن علي وطلحة وعبد الله بن جعفر والبراء وغير واحد من الصحابة وعن سعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وأبي قلابة وأبي وائل وطائفة من التابعين القول الثاني المنع مطلقا... القول الثالث يكره لبس الثوب المشيع بالحمرة دون ما كان صبغه خفيفا جاء ذلك عن عطاء وطاوس ومجاهد... القول الرابع يكره لبس الأحمر مطلقا لقصد الزينة والشهرة ويجوز في البيوت والمهنة جاء ذلك عن بن عباس... القول الخامس يجوز لبس ما كان صبغ غزله ثم نسج ويمنع ما صبغ بعد النسج جئنا إلى ذلك الخطأي... القول السادس اختصاص النهي بما يصبغ بالمعصفر لورود النهي عنه ولا يمنع ما صبغ بغيره من الأصباغ... القول السابع تخصيص المنع بالثوب الذي يصبغ كله وأما ما فيه لون آخر غير الأحمر من بياض وسواد وغيرهما فلا... وقال الطبري بعد أن ذكر غالب هذه الأقوال الذي أراه جواز لبس الثياب المصبغة بكل لون إلا أتي لا أحب لبس ما كان مشيعا بالحمرة ولا لبس الأحمر مطلقا ظاهرا فوق الثياب لكونه ليس من لباس أهل المروءة في زماننا فإن مراعاة زي الزمان من المروءة ما لم يكن إنفا وفي مخالفة الزي ضرب من الشهرة وهذا يمكن أن يلخص منه قول ثامن والتحقيق في هذا المقام أن النهي عن لبس الأحمر إن كان من أجل أنه لبس الكفار فالقول فيه كالقول في الميثرة الحمراء.. وإن كان من أجل أنه زي النساء فهو راجع إلى الزجر عن التشبه بالنساء فيكون النهي عنه لا لذاته وإن كان من أجل الشهرة أو خرم المروءة فيمنع حيث يقع ذلك وإلا فيقوى ما ذهب إليه مالك من التفرقة بين المحافل والبيوت" انظر: فتح الباري 10/305-306.

(22) شرح رياض الصالحين 6/587.

(23) انظر الرابط التالي: <https://www.khaledalsabt.com/cnt/lecture/93>.

(24) روي عن جمع من الصحابة، رواه أحمد في مسنده 32/3، رقم: 1415، والترمذي في سننه، أبواب اللباس، باب ما جاء في الخضاب، رقم: 1752، والنسائي في سننه، كتاب الزينة، باب الإذن بالخضاب، رقم: 5073، انظر: السلسلة الصحيحة 2/490، صحيح الجامع 2/766.

(25) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 1/203.

(26) رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب إسلام عمرو بن عبسة، رقم: 832.

(27) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 1/218 وما بعدها.

(28) اقتضاء الصراط المستقيم 1/271.

(29) الطَّيْلَسَان: بفتح اللام وكسرها والفتح أعلى - ضرب من الأكسية ويقال له في بعض اللغات طيلس، انظر: المخصص لابن سيده 1/389، وقال ابن القيم: "وأما الطيلسان فهو المغرّ الطرفين المكفوف الجانبين الملفف بعضه إلى بعض، فإنّ العرب لم تكن تعرفه ولا تلبسه، وهو لباس اليهود والعجم، والعرب تسميه ساجا" انظر: أحكام أهل الذمة 3/1296.

أما عن حكم لبسه فقد قال ابن القيم رحمه الله: "وأما الطيلسان فلم ينقل عنه أنه لبسه ولا أحد من أصحابه، بل قد ثبت في صحيح مسلم من حديث أنس بن مالك عن النبي ﷺ أنه ذكر الدجال فقال: "يخرج معه سبعون ألفا من يهود أصبهان عليهم الطيالسة". ورأى أنس جماعة عليهم الطيالسة فقال: "ما أشبههم بيهود خيبر". ومن هاهنا كره لبسها جماعة من السلف والخلف؛ لما روى أبو داود والحاكم في المستدرک عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: "من تشبه بقوم فهو منهم..." انظر: زاد المعاد 1/136-137، وحديث ذكر الدجال رواه مسلم في كتاب الفتن وأشراف

- الساعة، باب في بقية من أحاديث الدجال، رقم: 2944، وأثر أنس رواه الحاكم في المستدرک بسند صحيح، كتاب اللباس، رقم: 7401، وانظر اعتراض الحافظ ابن حجر على ابن القيم في هذه المسألة في فتح الباري 275/10، وانظر كلاماً جيداً للعيني في هذه المسألة في عمدة القاري 242/17.
- (30) ابن حجر: فتح الباري 275/10.
- (31) انظر الرابط التالي: <https://www.khaledalsabt.com/cnt/lecture/93>.
- (32) انظر المزيد من الأمثلة على الرابط التالي: <https://www.khaledalsabt.com/cnt/lecture/93>. ولا شك أن هذا اجتهاد من عمر بن عبد العزيز، وقد يكون مصيباً وقد يكون مخطئاً، وإثماً الحجة في كلام الله ورسوله ﷺ، وما أجمعت عليه الأمة، أو ما جاء عن طريق قياس صحيح.
- (33) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب ما يقال عند المصيبة، رقم: 918.
- (34) ابن حجر: فتح الباري 199/1.
- (35) الجويني: نهاية المطلب 73/3.
- (36) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ليس منا من شق الجيوب، رقم: 1294 واللفظ له، ومسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم ضرب الحدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية، رقم: 103.
- (37) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب التشديد في النياحة، رقم: 936.
- (38) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب التشديد في النياحة، رقم: 934.
- (39) انظر سفر الجامعة، الإصحاح 7 آ2، ويهود الأندلس والمغرب 2/495.
- (40) الزعفراني: يهود الأندلس والمغرب 2/495.
- (41) موسوعة الفكر العقدي اليهودي -183-184، والموت ومصير الروح والدفن في اليهودية 134، كلاهما للدكتور سامي الإمام.
- (42) موسوعة الفكر العقدي اليهودي 183.
- (43) ابن رشد: البيان والتحصيل 2/233.
- (44) ابن بطال: شرح صحيح البخاري 3/276.
- (45) مضي تخريجيه.
- (46) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم ضرب الحدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية، رقم: 104، عن أبي موسى رضي الله عنه.
- (47) انظر: عارضة الأحوذى 4/221.
- (48) فتاوى الشيخ حماني 2/496-497.
- (49) ليست عادة محضة، ففيها شائبة عبادة لكون القصد منها الإحداد على روح المتوفى، ولا يخفى أن الإحداد من العبادات المحددة الكيفية والمحل.
- (50) انظر المزيد على الرابط التالي: <http://www.mbc.net/ar/programs/sabah-al-khair/variety> -sabah/articles-دقيقة-الصمت-جدل-حول-من-اخترعها-ولماذا-الإسلام-رفضها.html.
- (51) فتاوى الشيخ أحمد حماني 2/491.
- (52) فتاوى اللجنة الدائمة 2/146-147، 9/77-78.
- (53) فتاوى اللجنة الدائمة 9/91.

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

- (54) مضي تخريجه.
- (55) رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، رقم: 5892، ومسلم في كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، رقم: 259 عن ابن عمر رضي الله عنهما.
- (56) رواه أبو داود في كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، رقم: 652، عن شداد بن أوس رضي الله عنه.
- (57) رواه مسلم في كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، رقم: 260 عن أبي هريرة رضي الله عنه.
- (58) انظر الفتوى على الموقع التالي: <http://www.islamtoday.net> بعنوان: دقيقة صمت تاريخ الفتوى: 1424/3/11هـ.
- (59) انظر الفتوى على الموقع التالي: <http://www.islamweb.net> بعنوان: الوقوف دقيقة صمت على الشهداء بدعة، تاريخ الفتوى: 21 رمضان 1421هـ.
- (60) مضي تخريجه.
- (61) ذكره النووي في التبيان في آداب حملة القرآن 116، والشاطبي في الاعتصام 135/1.
- (62) انظر: فتاوى الدكتور حسام الدين عفانة 212/1-213.
- (63) انظر الرابط التالي: <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=12820>.
- (64) ابن نجيم: البحر الرائق 2/11.
- (65) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 196/1-197.
- (66) انظر: التبيان في آداب حملة القرآن 112.
- (67) انظر: الأذكار 160.
- (68) رواه أبو داود في كتاب الجنائز، باب في النار يتبع بها الميت، رقم: 3171 عن أبي هريرة رضي الله عنه، وهو حديث ضعيف، انظر: نصب الراية للزيلعي 2/290، إرواء الغليل 3/193.
- (69) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب السير، باب رفع الصوت في الحرب، رقم: 33420، والبيهقي في الكبرى، كتاب الجنائز، باب كراهية رفع الصوت في الجنائز والقدر الذي لا يكره منه، رقم: 7182، وهو أثر صحيح، انظر: أحكام الجنائز للألباني 71.
- (70) ابن قدامة: المغني 2/355.
- (71) مضي تخريجه.
- (72) الظاهر أن القائل هو سعيد بن جبير، وليس ابن عمر رضي الله عنهما والله أعلم، انظر: مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الجنائز، باب ما قالوا في الرجل يقول خلف الميت استغفروا له يغفر الله لكم، رقم: 11192.
- (73) مجموع الفتاوى 24/293-294.
- (74) رواه ابن المبارك في الزهد والرقائق، باب التفكير في اتباع الجنائز، رقم: 244، وهو ضعيف، انظر: الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير للسيوطي 2/337، السلسلة الضعيفة 9/219، ضعيف الجامع 641.
- (75) انظر النوادر والزيادات للقيرواني 1/581، وفيها: قال مُطَرَّف بن عبد الله: " وكان الرجل يلقي الخاص من إخوانه في الجنازة، له عنه عهد، فما يزيد على التسليم، ثم يعرض عنه، حتى كأنَّ له عليه موجدة، اشتغالا بها هو فيه، فإذا خرج من الجنازة، ساء له عن حاله، ولاطفه، وكان منه أحسن ما كان يعهد".
- (76) الآثار لابن باديس 3/82-83، المعيار المعرب للونشريسي 1/313-314.
- (77) انظر سفر المزامير، المزمور 119.

- (78) انظر سفر المزامير، المزمور 91.
- (79) حاييم الزعفراني: يهود الأندلس والمغرب 2/490-491.
- (80) انظر الرابط التالي: <https://www.alaraby.co.uk/miscellaneous/2016/4/6/طوقوس-الموت-والجنائز-الأكثر-غرابة-حول-العالم>.
- (81) مجموع الفتاوى 24/295.
- (82) فتاوى الشيخ أحمد حماني 2/495.
- (83) فتاوى الشيخ حماني 2/497-498.
- (84) مضي تحريجه.
- (85) أحكام الجنائز 71.
- (86) رواه مالك في الموطأ، أبواب الجنائز، باب الميت لا يتبع بنار بعد موته، أو مجمرة في جنازته، رقم: 309، وعبد الرزاق في مصنفه، كتاب الجنائز، باب الميت لا يتبع بالمجمرة، رقم: 6154، وابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب الجنائز، باب ما قالوا في الميت يتبع بالمجمر، رقم: 11170، وهو أثر صحيح، انظر: ما صحَّ من آثار الصحابة في الفقه للباكستاني 562.
- (87) رواه ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب الجنائز، باب ما قالوا في الميت يتبع بالمجمر، رقم: 11173، انظر: ما صحَّ من آثار الصحابة 562.
- (88) رواه أحمد في مسنده 32/317، رقم: 19547، وابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز، لا تؤخر إذا حضرت، ولا تتبع بنار، رقم: 1487، وهو أثر حسن، انظر: أحكام الجنائز للألباني 8-9.
- (89) النووي: المجموع شرح المذهب 5/281.
- (90) المصدر السابق 5/281.
- (91) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك 2/80-81.
- (92) انظر الرابط التالي: <http://www.dotmsr.com/news/198/560228/طوقوس-مصرية-هل-تعرف-كيفية-إتمام-مراسم-الدفن-في-اليهودية>.
- (93) سامي الإمام: موسوعة الفكر العقدي اليهودي 182.
- (94) رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الجنائز، باب الميت لا يتبع بالمجمرة، رقم: 6159، وابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب الجنائز، باب ما قالوا في الميت يتبع بالمجمر، رقم: 11174، وفي هذا الأثر عبد الأعلى بن عامر الثعلبي الكوفي مختلف فيه، انظر: تهذيب التهذيب 6/94-95.
- (95) الكاساني: بدائع الصنائع 1/310.
- (96) ابن عبد البر: الاستذكار 3/24.
- (97) النووي: شرح صحيح مسلم 2/138-139.
- (98) المناوي: فيض القدير 6/387.
- (99) الزرقاني: شرح الموطأ 2/80.
- (100) الزبيدي: تاج العروس 2/78-79.
- (101) سامي الإمام: موسوعة الفكر العقدي اليهودي 182.
- (102) يهود الأندلس والمغرب 2/486.

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

(103) انظر الرابط التالي:

http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Denia9/Death/sec03.doc_cvt.htm

(104) القيرواني: النوادر والزيادات/1/648، ابن رشد: البيان والتحصيل/2/275، المواق: التاج والإكليل/3/45، الشيرازي: المهذب/1/255، العمراني: البيان في مذهب الإمام الشافعي/3/106، الرافعي: فتح العزيز/5/220، النووي: منهاج الطالبين/62، ابن التقيي: عمدة السالك/95، الهيثمي: تحفة المحتاج/3/194، ابن قدامة: الكافي/1/372، = والمغني/2/376، ابن مفلح: المبدع/2/271، المرادوي: الإنصاف/2/546، الحجاوي: الإقناع/1/232، البهوتي: الروض المربع/189، وشرح منتهى الإرادات/1/372، وكشاف القناع/2/134، البعلي: كشف المخدرات/1/236، الرحيباني: مطالب أولي النهى/1/901، الموسوعة الفقهية الكويتية/2/119-16/21-247/32.

(105) ابن عابدين: رد المحتار/2/234، الطحطاوي: حاشية على مراقي الفلاح/608، النووي: المجموع/5/287-288، الشربيني: مغني المحتاج/2/53.

(106) ابن عابدين: رد المحتار/2/234، الرافعي: فتح العزيز/5/221، النووي: منهاج الطالبين/62.

(107) ابن القيم: إعلام الموقعين/1/32.

(108) البابري: العناية شرح الهداية/9/502.

(109) ابن قدامة: المغني/2/376، البهوتي: كشاف القناع/2/134، الماوردي: الحاوي الكبير/3/23، فتاوى اللجنة الدائمة/2/440، الموسوعة الفقهية الكويتية/21/16.

(110) الموسوعة الفقهية الكويتية/21/16.

(111) الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي/1/419.

(112) عليش: منح الجليل/1/502.

(113) الخرشبي: شرح مختصر خليل/2/131، الصاوي: بلغة السالك/1/560.

(114) **الناووس**: صندوق من خشب أو نحوه يضع النَّصَارَى فيه جثة المَيِّت ومقبرة النَّصَارَى جمعه: ناووس، انظر: المعجم الوسيط/2/962.

(115) ابن الصلاح: الفتاوى/1/260.

(116) فتاوى اللجنة الدائمة/8/431-432.

(117) المرجع السابق/8/439.

(118) قال ابن عابدين في ردِّ المحتار: "ومفهومه أنه لا بأس - أي: اتخاذ التابوت، للمرأة مطلقاً، وبه صرح في شرح المنية فقال: وفي المحيط: واستحسن مشايخنا اتخاذ التابوت للنساء، يعني ولو لم تكن الأرض رخوة فإنه أقرب إلى الستر والتحرز عن مسها عند الوضع في القبر" انظر: ردِّ المحتار/2/235.

(119) القاري: مرقة المفاتيح/3/1227.

(120) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب من يدخل قبر المرأة، رقم: 1342.

(121) القسطلاني: إرشاد الساري/2/438.

(122) الشوكاني: نيل الأوطار/4/106.

(123) جمع قبة بالضم وهي من البناء، والجمع قُب وِقْبَاب. وبيت مقبَّب: جعل فوقه قبة، ومن الخيام: بيت صغير مستدير، وهو من بيوت العرب، وقيل: ما يرفع للدخول فيه ولا يختص بالبناء، الصحاح للجوهري/1/197،

- مادة: "قُب" ، والنهية لابن الأثير 3/4، مادة: "قُب" ، وتاج العروس للزبيدي 511/3، مادة: "قُب" .
- (124) العيني: شرح سنن أبي داود 6/182 .
- (125) يقصد إكتثار التراب حول القبر والله أعلم .
- (126) المبار كفوري: مرعاة المفاتيح 5/431 .
- (127) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ﷺ، وأبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، رقم: 1390، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد، على القبور واتخاذ الصور فيها والنهي عن اتخاذ القبور مساجد، رقم: 529 .
- (128) انظر على سبيل المثال الرابطين التاليين:
- <http://www.rudaw.net/arabic/lifestyle/051120171> / بالصور-أجل-المقابر-في-العالم-باتت - معا
- <http://www.raialyoum.com/index.php/>
- (129) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 1/90 .
- (130) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، ويتخذ مكانها مساجد، رقم: 427، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد، على القبور واتخاذ الصور فيها والنهي عن اتخاذ القبور مساجد، رقم: 528، عن عائشة رضي الله عنها .
- (131) ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير 152 .
- (132) لا يقصد من كلامه تكفير فاعل ذلك، وإنما قصده أنه من عادات الكفار .
- (133) انظر القصة في كتاب: الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء لابن سالم الحميري 1/561 وما بعدها، وغيرها من كتب السير .
- (134) الدرر السنية 5/88 .
- (135) انظر الرابط التالي: <http://www.youm7.com/story/2015/5/26> /أجل-10-مقابر-في-العالم-مقابر-الغرب-بالمسا-ومقبرة-الفنانين/2198528 .
- (136) الكاثوليك: أكبر الكنائس النصرانية في العالم، وتدعي أنها أم الكنائس ومعلمتهن، يزعم أن مؤسسها بطرس الرسول، وتمثل في عدة كنائس تتبع كنيسة روما وتعترف بسيادة بابا روما عليها، وسميت بالكنيسة الغربية أو اللاتينية لامتداد نفوذها إلى الغرب اللاتيني خاصة، انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة 2/600 .
- (137) البروتستانت: فرقة من النصرانية احتجوا على الكنيسة الغربية باسم الإنجيل والعقل، وتسمى كنيستهم بالبروتستانتية حيث يعترضون (Protest) على كل أمر يخالف الكتاب وخلاص أنفسهم، وتسمى بالإنجيلية أيضاً حيث يتبعون الإنجيل دون سواه، ويعتقدون أن لكل قادر الحق في فهمه، فالكل متساوون ومسؤولون أمامه، انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة 2/615 .
- (138) الأرثوذكس: هي إحدى الكنائس الرئيسية الثلاث في النصرانية، وقد انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية الغربية بشكل نهائي عام 1054م، وتمثلت في عدة كنائس مستقلة لا تعترف بسيادة بابا روما عليها، ويجمعهم الإيمان بأن الروح القدس منبثقة عن الأب وحده وعلى خلاف بينهم في طبيعة المسيح، وتدعي أرثوذكسية بمعنى مستقيمة المعتقد مقابل الكنائس الأخرى، ويركز أتباعها في المشرق ولذا يطلق عليها الكنيسة الشرقية، انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة 2/583 .

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

- (139) انظر الرابط التالي: <http://www.rudaw.net/arabic/lifestyle/051120171>
- (140) انظر الرابط التالي: <http://www.dotmsr.com/news/198/560228> / طقوس-مصرية-هل-تعرف-
كيفية-إتمام-مراسم-الدفن-في-اليهودية.
- (141) فتاوى اللجنة الدائمة 90/9.
- (142) رواه مسلم في كتاب الجنائز، باب النهي عن تخصيص القبر والبناء عليه، رقم: 970.
- (143) فتاوى نور على الدرب 208/6.
- (144) الخوص: ورق التخل الواحدة حوصة، انظر: المصباح المنير 1/183، مادة: "خ و ص".
- (145) تعليقات الشيخ أحمد شاكر على سنن الترمذي 1/103.
- (146) جمع مفردة رمس، قال الليث: الرُّمَس: التراب. ورُمُسُ القبر: ما حُثي عليه، انظر: تهذيب اللغة للأزهري 12/294.
- (147) فتاوى الشيخ أحمد حماني 2/488.
- (148) الفتاوى الهندية 5/351.
- (149) رواه البخاري، في كتاب الجنائز، باب الجريد على القبر، رقم: 1361، واللفظ له، ومسلم في كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، رقم: 292 عن ابن عباس رضي الله عنهما.
- (150) المازري: المعلم بفوائد مسلم 1/367.
- (151) لا يخفناك بطلان هذا التأويل والاستنباط، لكون القراءة والذكر على القبور من البدع التي لم يشهد لها نص شرعي معتد به في ميزان القواعد العلمية، فتنبه.
- (152) القرطبي: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 1/552-553.
- (153) الخطابي: معالم السنن 1/19-20.
- (154) فتح الباري 1/320.
- (155) الطرطوشي: سراج الملوك 155.
- (156) هذا الكلام الذي نقله ابن حجر في فتح الباري 1/320 عن القاضي عياض، لم أعثر عليه في إكمال المعلم وغيره من كتب عياض بعد البحث والتفتيش، فلعلّه سقط من النسخ الموجودة اليوم، والله أعلم.
- (157) ذكره البخاري في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم، كتاب الجنائز، باب الجريد على القبر 2/95.
- (158) ابن حجر: فتح الباري 1/320.
- (159) ابن حجر: فتح الباري 3/224.
- (160) الآس: شجر عطر الرائحة الواحدة آسة، انظر: المصباح المنير 1/29، مادة "أوس".
- (161) ابن عابدين: رد المحتار 2/245.
- (162) مضي تخريجيه.
- (163) الرحيباني: مطالب أولي النهى 1/935.
- (164) الهيثمي: تحفة المحتاج 3/197.
- (165) الدرر السنية 5/87.
- (166) المرجع السابق 4/211.
- (167) رواه مسلم في كتاب الزهد والرفائق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، رقم: 3012 عن جابر رضي

- الله عنه.
- (168) انظر: أحكام الجنائز للألباني 201-202.
- (169) مضي تخريجه.
- (170) فتاوى اللجنة الدائمة 3/327.
- (171) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم: 2697، ومسلم في كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، رقم: 1718، عن عائشة رضي الله عنها.
- (172) رواه مسلم في كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، رقم: 1718، عن عائشة رضي الله عنها.
- (173) رواه بهذا اللفظ ابن ماجه في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور، رقم: 1569 عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأصل الحديث في مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم: 976.
- (174) فتاوى نور على الدرب 6/143.
- (175) انظر الرابط التالي: <http://www.youm7.com/story/2015/5/26> /أجل-10-مقابر-في-العالم-مقابر-الغرب-بالمسا-ومقبرة-الفنانين/2198528.
- (176) انظر الرابط التالي: <https://www.aremnews.com/entertainment/arts-celebrities/1101155>.
- (177) انظر الرابط التالي: <http://www.youm7.com/story/2015/5/26> /أجل-10-مقابر-في-العالم-مقابر-الغرب-بالمسا-ومقبرة-الفنانين/2198528.
- (178) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ 3/200.
- (179) انظر الفتوى على الموقع التالي: <http://www.islamqa.com> بعنوان: العناية الجائزة بالقبور والعناية المحرمة، رقم الفتوى: 126400.
- (180) تقدم تخريجه.
- (181) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى 2/9.
- (182) الطرطوشي: سراج الملوك 155.
- (183) ابن الحاج: المدخل 3/280.
- (184) الخطابي: معالم السنن 1/19.
- (185) انظر الرابط التالي: <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=12015&LangID=1&MuftiType=0>
- (186) سبق تخريجه.
- (187) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الجنائز، باب ما قالوا في الأذان بالجنائز، من كرهه، رقم: 11206، وهو أثر ضعيف، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع 325، تحت رقم: 2211، لكن نقل صحته الباكستاني في كتابه: ما صح من آثار الصحابة في الفقه 2/527.
- (188) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الجنائز، باب ما قالوا في الأذان بالجنائز، من كرهه، رقم: 11210، وهو أثر صحيح، انظر: مخالفة الكفار في السنة النبوية لعجين 123.

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

- (189) لسان العرب 334/15، مادة "نعا".
- (190) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه، رقم: 1245، ومسلم في كتاب الجنائز، باب في التكبير على الجنازة، رقم: 951 عن أبي هريرة رضي الله عنه.
- (191) النووي: شرح صحيح مسلم 21/7.
- (192) مدونة الفقه المالكي وأدلته 592/1.
- (193) انظر خالد المصلح بعنوان: النعي وصوره المعاصرة على موقعه: www.almosleh.com.
- (194) رواهما ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب الجنائز، باب في الجنازة يسرع بها إذا خرج بها أم لا، رقم: 11272-11276، وهما أثران صحيحان، انظر: كتاب مخالفة الكفار في السنة النبوية 127-128.
- (195) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب السرعة بالجنازة، رقم: 1315، ومسلم في كتاب الجنائز، باب الإسراع بالجنازة، رقم: 944، عن أبي هريرة رضي الله عنه.
- (196) العراقي: طرح التثريب 292/3.
- (197) رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الجنائز، باب القيام حين ترى الجنازة، رقم: 6311، وهو أثر حسن لغيره، انظر تحريجه في كتاب مخالفة الكفار في السنة النبوية 130.
- (198) الخرشني: شرح مختصر خليل 139/2، عليش: منح الجليل 516/1.
- (199) النووي: المجموع 280/5، الشريبي: مغني المحتاج 20/2.
- (200) المرادوي: الإنصاف 542/2، البهوتي: كشف القناع 130/2.
- (201) ابن حزم: المحلى 379/3.
- (202) أي جماعة الشافعية الفائلين بكراهة القيام، وصاحب التتمة هو المتوَلَّى من كبار فقهاء الشافعية، له كتاب تتمة الإبانة لشيخه الفوراني، انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 106/5، والأعلام للزركلي 323/3.
- (203) النووي: المجموع 280/5.
- (204) ابن قدامة: المغني 357/2.
- (205) المسند 545-546، برقم: 19213، انظر: صحيح الجامع 964/2.
- (206) ورد في حديث طويل عند ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته ودفنه ﷺ، رقم: 1628، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال السحيباني في أحكام المقابر 35-36: "ووجه الدلالة في الحديث من وجهين: 1- أن اللحد والشق قد كانا يستعملان جميعاً في عصر النبوة، وكان الذي يشقُّ القبر أبو عبيدة رضي الله عنه مع جلالة قدره في الدين والأمانة، وهو لا يصنعه إلا بأمر من النبي ﷺ أو تقرير منه، لأن هذا الفعل مما لا يخفى غالباً على النبي ﷺ، فلا يمكن أن يقال مع هذا أنه منهي عنه.
- 2- أنه لو كان منهيًا عنه لما توقف الصحابة رضوان الله عليهم ولما قالوا: أيها سبق تركناه".
- (207) النووي: المجموع 287/5.
- (208) المقصود بالتسنيم: رفع القبر عن الأرض كالسنام، انظر: المصباح المنير 291/1، مادة "س ن م".
- (209) الكاساني: بدائع الصنائع 320/1.
- (210) المرجع السابق 320/1.
- (211) الخرشني: مختصر خليل 129/2.
- (212) ابن عبد البر: الكافي 283/1، ابن الجلاب: التفرع 373/1، وانظر: أحكام المقابر في الشريعة الإسلامية

- للسحبياني 140.
- (213) النووي: روضة الطالبين 137/2، المجموع 297/5، الشريبي: مغني المحتاج 40/2، الرملي: نهاية المحتاج 9/3-10، السحبياني: أحكام المقابر في الشريعة الإسلامية 140.
- (214) رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ﷺ، وأبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، عن سفيان الثوري.
- (215) من ذلك ما رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر، رقم: 969، ونصه: عن أبي الهياج الأسدي، قال: قال لي علي بن أبي طالب: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ؟ " أن لا تدع تمثالا إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته".
- (216) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية 149/4-150.

The rule of preventing imitation to infidels
and their applications in the funerals field
- Collection, documentation and study -

Hakim chawwāl & Pr. Nour Ud-Din Saghiri

aboutjobair@gmail.com / nsaghiri10@hotmail.com

El-Oued University, Algeria / University of Tabuk , Saudi Arabia



Abstract:

This study shed light on a great rule of Islamic Sharia. It is the rule of the infidels, where the research highlights the concept of imitating and its controls. It is necessary to deepen the origin of the issue before addressing the various branches. The research then deals with funeral issues as a model for this rule, and documents it. The statements of the scholars calling for the determination of this issue are highlighted.

Finally, the conclusion contained the most prominent findings.

Key words:

Imitations; funerals; tombs; infidels.

قاعدة منع التشبه بالكفار وتطبيقاتها في باب الجنائز حكيم شوال، وأد. نور الدين صغيري

اختلاف الطبيعة البشرية وأثره في الاختلاف الفقهي

بقلم
أ / علي زواري أحمد (*)

ملخص

تسعى هذه الورقة البحثية للكشف عن حقيقة الاستطاعة ومدى مراعاتها في التكليف الشرعي، إذ أنّ الشارع الحكيم راعى في أحكامه الشرعية مدى قدرة المكلفين على الأداء التكليفي وسعتهم وطاقاتهم على القيام بذلك، فكانت الاستطاعة مناط التكليف ومستند الأحكام الشرعية وأساس بناء القواعد الفقهية، وهذا يثبت أنّ الشريعة الإسلامية جاءت باليسر ورفع الحرج عن المكلفين ومراعاة أحوالهم وظروفهم القائمة على الاستطاعة والقدرة والإمكان، فلا تكليف بما لا يطاق.

الكلمات المفتاحية: الطبيعة البشرية؛ الاختلاف الفقهي؛ التركيبة النفسية؛ الحصيلة العلمية؛ الفهم والاستنباط.

مقدمة

الاختلاف الفقهي أمر معلوم ومعروف عند أرباب الصنعة الفقهية، وله أسباب عديدة والمختلفة، وقد كتب فيها البعض مؤلفات خاصة ومستقلة، وأشار البعض لتلك الأسباب ضمن مصنفاتهم، وأغلبها تركز حول الأسباب المتعلقة بالعلوم الشرعية، والمجالات الاستدلالية والترجيحية، ونحن في مقالنا هذا نتكلم عن شيء آخر له أثره، وهو الاختلاف في الطبيعة البشرية ذاتها، وقد اخترنا في بحثنا هذا أن يكون الحديث عن الآراء الفقهية، وبالتالي جاء بحثنا موسوماً بـ: "اختلاف الطبيعة البشرية وأثره في الاختلاف الفقهي".

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه علوم في البلاغة والأسلوبية، وأستاذ متعاقد بمعهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي. soufislam@gmail.com تاريخ الإرسال: 2017/11/17 تاريخ القبول: 2018/06/18

وتكمن أهمية الموضوع في الوقوف عند أحد القضايا المهمة التي بسببها يكون الاختلاف بين الفقهاء؛ بل بسببها قد تتعدد الأقوال للفقهاء الواحد في المسألة الواحدة. ونظرا لما للطبيعة البشرية من قوة وسلطة في حياة الإنسان، تصل به إلى فعل الشيء أو تركه، كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ﴾¹، فعبر بـ "سكت" تنزيلا للغضب منزلة السلطان الأمر الناهي، الذي يقول لصاحبه: افعل أو لا تفعل، فهو مستجيب لداعي الغضب المسلط عليه²، وهذا فيه من الدلالة على أن الغضب يؤثر في طبيعة الإنسان، وعليه فإن إشكالية البحث تكمن في معرفة ماهية هذه الطبيعة البشرية، والاختلاف الحاصل فيها، ومدى الأثر الذي يحدثه هذا الاختلاف على الرأي الفقهي المختار أو المستنبط.

والهدف من هذا البحث هو معالجة الموضوع من زاوية قد لا يهتم بها الناس، في خضم التركيز على الجوانب الشرعية والعلمية، كما أننا نريد تزويد القارئ والممارس للصناعة الفقهية بالروح العلمية التي تجعله يدرك الأسباب الكامنة وراء الاختلافات الفقهية، والتي منها الاختلاف في الطبيعة البشرية، وهذا يجعل الشخص ملتصقا بالأعداء لغيره ومراعيا أدب الاختلاف.

وحتى نبين جوانب الموضوع سنحاول تجلية ذلك من خلال العناصر الآتية:
أولا - مفهوم الاختلاف في الطبيعة البشرية.

ثانيا - اختلاف التركيبة النفسية وأثره في الاختلاف الفقهي.

ثالثا - اختلاف الحصيلة العلمية وأثره في الاختلاف الفقهي.

رابعا - اختلاف الفهم والاستنباط وأثره في الاختلاف الفقهي.

ونبدأ بالعنصر الأول المتمثل في:

أولاً - مفهوم الاختلاف في الطبيعة البشرية

قبل أن نبدأ في تفصيل المادة العلمية المتعلقة بصلب الموضوع وفك إشكاليته، فإنه علينا أن نبين المراد بالاختلاف في الطبيعة البشرية، حتى يتضح العنوان ويُمكن

بعدها ففهم تفاصيل الموضوع، ونطلق أولاً من مفهوم الطبيعة البشرية؛ لأنها هي المفتاح لتوضيح المراد بالاختلاف الحاصل فيها.

أ - الطبيعة البشرية كمركب مكون من كلمتين:

- 1 - الطبيعة: وهي مفرد، وجمعها: طبائع، بمعنى طبع، أو فطرة، أو خلق، أو سجية، ولهذا يقال: طبائع النفوس والأشياء: خصائصها وصفاتها³.
- 2 - البَشَرِيَّة: اسم مؤنث منسوب إلى بشر، ويراد به الجنس البشري، وهو مفرد، ويجمع على أبشار، أي إنسان، بمعنى جنس الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾⁵، وقال تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾⁶، وكما يُستخدم للواحد والجمع، وللمذكر والمؤنث، فإنه يُثنى كذلك، كما قال تعالى: ﴿فَقَالُوا أَتُورِنُ مِنْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾⁷.

ب - الطبيعة البشرية كمركب إضافي:

أما الطبيعة البشرية كمركب إضافي فقد جاءت بتعريفات مختلفة، ولكنها متقاربة ويكمل بعضها بعضاً، جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة، بأنها: «ما يُولد مع الإنسان من صفات وعلى ما هو مجبول عليه»⁸. وفيه أيضاً: «خلقٌ وسجيةٌ جبلٌ عليها الإنسان»⁹.

وفي المعجم الفلسفي: «ما يتميز به الإنسان من صفات فطرية»¹⁰.

وفي جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: «السجية التي جبل وطبع عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية أو لا»¹¹.

من خلال هذه التعريفات المتقاربة للطبيعة البشرية، والتي تكمل بعضها بعضاً، فإن المراد منها كل سلوك أو سجية في الإنسان؛ سواء كانت مكتسبة أو موروثية، وكل ما تتميز به الإنسان من صفات فطرية جبلية ميزه الله تعالى بها، وكل ما وهبه الله من استعدادات خلقية ونفسية وعقلية وغيرها، فهي بمجموعها تعطي مفهوم الطبيعة البشرية التي نقصدها في هذا البحث.

لقد ذكر المفسرون أن من أسباب حُكْم الملائكة على الإنسان بالإفساد في الأرض، وسفك الدماء فيها ينبع من التركيبة البشرية التي رُكِب بها الإنسان، أو من هذه الطبيعة البشرية التي تميز بها الإنسان، لذا قالت الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾¹².

يقول الطاهر ابن عاشور: «وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروه من صفات هذا المخلوق المستخلف، بإدراكهم النوراني لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية، إما بوصف الله لهم هذا الخليفة، أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه وبعده، والأظهر أنهم رأوه بعد نفخ الروح فيه، فعلموا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج عن الجبل إلى الاكتساب، وعن الامتثال إلى العصيان... ومجرد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كاف في إحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصفات»¹³.

ج - ماهية الاختلاف في الطبيعة البشرية:

لقد شاءت حكمة الله تعالى أن يُخلق الناس وهم مختلفون في الصور والألوان والألسن والطباع والعقول والتصورات والتفكير والمدارك، وهذه فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهذا الاختلاف لحكمة عظيمة وغاية كبيرة وإلا ما صلحت عملية الابتلاء والاستخلاف التي تقتضي التسخير والتعاون.

ولذا كان هذا الاختلاف آية من آيات الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾¹⁴. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾¹⁵.

وبما أن الناس مختلفون في الطباع كان تسليط الضوء على هذا الاختلاف، فهو ظاهرة لا يمكن تحاشيها باعتبارها مظهراً من مظاهر الإرادة الإلهية التي ركبها الله في الإنسان، وعليه من العبث محاولة جعل الناس في قالب واحد وتجاوز هذه الفطرة التي

ركبها الله فيهم؛ من تفاوت صفاتهم وأخلاقهم، وأغراضهم وأفهامهم ومداركهم... كل ذلك يؤدي بالضرورة إلى وقوع الاختلاف، وفي مناحي كثيرة ومتعددة، ومنها الاختلاف في الرأي، الذي أردنا تجليته في المجال الفقهي.

وبعد الوقوف عند مفهوم الاختلاف في الطبيعة البشرية يمكن الآن أن نحدد بعض الأمور التي تتعلق بذلك ونبيّن أثرها في الاختلاف الفقهي.

ثانياً - اختلاف التركيبة النفسية وأثره في الاختلاف الفقهي :

الناس مختلفون في نفسياتهم، ولا يخفى ذلك على أحد منّا أن الناس تختلف فيهم الميول والرغبات والاتجاهات والطباع والغرائز، والغضب والكظم، والخوف وعدمه، وكل هذا أمر مشاهد ولا يستطيع أن ينكره أحد، وهو مرتبط بالتركيبة النفسية للشخص، وقد قال الله لنبيه ﷺ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ﴾¹⁶، وهذا الضيق الحاصل لرسول الله ﷺ هو على مقتضى الطبيعة البشرية، حين ينوب الإنسان ما يؤلمه ويجزئه، أن يرى في نفسه انقباضاً وضيقاً في الصدر وأسى وحسرة على ما حل به¹⁷.

وكما قال تعالى حاكياً عن موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿أَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾¹⁸، أي فأوجس موسى بشيء من الخوف في نفسه حين فوجئ بذلك على مقتضى الطبيعة البشرية حين ترى الأمر المهول المخيف¹⁹.

يقول سيد قطب: «المنهج الإسلامي يتعامل مع الطبيعة البشرية بكل مشاعرها ومسارها واحتمالاتها، والله الذي رضي للمسلمين هذا المنهج هو باري هذه الطبيعة، الخبير بمسالكها ودروبها، العليم بما يصلحها وما يصلح لها... ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير؟»²⁰.

ومن هنا يرى العلماء في الحكم على أي شخص أن ننظر لبيئته وعصره؛ لأن النفوس تتأثر بالجو الذي هي فيه، وكل ذلك ينعكس على سلوك الشخص، ومن أمثلة هذا الاختلاف في التركيبة النفسية للبشر اختلاف رسول الله عليه الصلاة والسلام مع

خالد بن الوليد في أكل لحم الضب وكلاهما عاش في مكة؛ فنفس خالد بن الوليد لا تعافه؛ ربما لأنه أَلَفَ المعارك والأسفار فجعلت منه يأكل الوحوش ما بالك بالضب، ونفس رسول الله ما أَلَفَت أكله وما تربى عليه في قومه فلم يأكله، فعن خالد بن الوليد رضي الله عنه: «أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ، فَأُتِيَ بِضَبٍّ مَحْنُوزٍ²¹، فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ، فَقَالَ بَعْضُ النَّسْوَةِ: أَخْبِرُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يُرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ، فَقَالُوا: هُوَ ضَبٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَرَفَعَ يَدَهُ، فَقُلْتُ: أَحْرَامٌ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «لَا، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ» قَالَ خَالِدٌ: فَأَجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ»²².

قال ابن حجر: «وفيه أن الطباع تختلف في النفور عن بعض المأكولات»²³. وقد ترجم لهذا الحديث ابن حبان في صحيحه؛ ب: «ذِكْرُ الْإِبَاحَةِ لِلْمَرْءِ أَكْلَ الضَّبَابِ إِذَا لَمْ يَتَقَدَّرْهَا»²⁴، وهذا حمل للحديث على أن فيه قدوة لمن كان في مثل حاله؛ أي لمن يعافه، وهذه ترجمة تعبر عن الجانب النفسي.

فلا يخلو إذا الحكم على الأشياء من الاختلاف بسبب الاختلاف في الصفات والتركيبية النفسية في طبيعة البشر؛ يقول الإمام الشاطبي: «لأن بواعث النفوس على الشيء أو صارفها عنه لا تنضبط بقانون معلوم؛ فقد يمتنع الإنسان من الحلال لأمر يجده في استعماله ككثير ممن يمتنع من شرب العسل لوجع يعتريه به حتى يجرمه على نفسه»²⁵. وكما يظهر هذا في العادات وفي مجالات السلوك اليومي للناس؛ يظهر كذلك في مجال الفقه، ومن هذا تجد الاختلاف في طبيعة الصديق التي يغلب عليها اللين وطبيعة الفاروق التي يغلب عليها الشدة، وهذا معروف لمن له أدنى اطلاع بالسيرة، وأدى ذلك الاختلاف في التركيبية النفسية لاختلافات كثيرة بينها، منها أسرى بدر، ومنها قبول الصلح في الحديبية؛ حتى أن شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية قال يطلب الحكم الجمع بين لين أبي بكر وشدة عمر، فيقول رحمه الله تعالى: «وهكذا أبو بكر رضي الله عنه خليفة رسول الله ﷺ ما زال يستعمل خالدا في حرب أهل الردة وفي

فتوح العراق والشام وبدت منه هفوات كان له فيها تأويل، وقد ذكر له عنه أنه كان له فيها هوى فلم يعزله من أجلها، بل عتبه عليها؛ لرجحان المصلحة على المفسدة في بقاءه، وأن غيره لم يكن يقوم مقامه؛ لأن المتولي الكبير إذا كان خلقه يميل إلى اللين فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل إلى الشدة وإذا كان خلقه يميل إلى الشدة، فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل إلى اللين؛ ليعتدل الأمر ولهذا كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه يؤثر استنابة خالد، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يؤثر عزل خالد واستنابة أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه؛ لأن خالدا كان شديدا كعمر بن الخطاب وأبا عبيدة كان لينا كأبي بكر، وكان الأصلح لكل منهما أن يولي من ولاه ليكون أمره معتدلا، ويكون بذلك من خلفاء رسول الله ﷺ الذي هو معتدل حتى قال النبي ﷺ: "أنا نبي الرحمة أنا نبي الملحمة"²⁶، وقال: "أنا الضحوك القتال"²⁷، وأمه وسط قال الله تعالى فيهم: "أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا"²⁸، وقال تعالى: "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين"²⁹، ولهذا لما تولى أبو بكر وعمر رضي الله عنهما صارا كاملين في الولاية، واعتدل منهما ما كان ينسبان فيه إلى أحد الطرفين في حياة النبي ﷺ من لين أحدهما وشدة الآخر، حتى قال فيهما النبي ﷺ³⁰: "اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر"³¹.

بل مما عُرِف في الفقه اختلاف نفسية عبد الله بن عمر التي تجنح دوما للتشدد والمبالغة، ونفسية عبد الله بن عباس التي تميل دوما للتيسير والترخص، حتى قال الفقهاء شذائد ابن عمر ورخص ابن عباس³²، وصارت تُضْرَب بها الأمثال³³.
ومن أمثلة ذلك موقفها من الحجر الأسود والمزاحمة عليه، فقد روى سعيد بن منصور عن القاسم بن محمد قال: «رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ يَزَا حِمُّ عَلَى الرُّكْنِ حَتَّى يُدْمَى». أي يجرح ويسيل منه الدم.

وفي رواية أنه قيل له في ذلك، فقال: «هَوَيْتِ الْأَفْتِدَةَ إِلَيْهِ، فَأُرِيدُ أَنْ يَكُونَ فَوْادِي مَعَهُمْ»³⁴.

وفي مقابل هذا روى الفاكهي من عدة طرق عن ابن عباس كراهة المزاحمة، وقال :
«لَا تُؤْذِي وَلَا تُؤْذَى»³⁵.

وهذا الاختلاف بسبب التركيبة النفسية ظاهر عند العلماء، فمالك رحمه الله تعالى كان في أحيان كثيرة يبيّن ميله النفسي عندما يكون الأمر فيه سعة وتتجاوزه الأدلة ويصعب فيه الترجيح، ومن أمثلة ذلك ما جاء في المدونة في أبواب متفرقة منها:
وقال مالك في المتيمم يؤم المتوضئين: «يؤمهم المتوضئ أحب إليّ؛ وإن أمهم المتيمم رأيت صلاتهم مجزئة عنهم»³⁶.

وكان مالك يكره أن يصلي أحد على قارعة الطريق لما يمر فيها من الدواب، فيقع في ذلك أبوالها وأروائها، قال: «وأحب إلي أن يتنحى عن ذلك»³⁷.
قال سحنون: «قلت لابن القاسم؛ أي ذلك أحب إلى مالك القرآن أم الأفراد بالحج أو العمرة، فقال: قال مالك الأفراد بالحج أحب إليّ»³⁸.

وهذا كثير في المدونة ذكرنا منه القليل؛ بل وكان يردد عبارات شبيهة بهذا، توحى على ميله النفسي لما اختاره في المسألة، مثل قوله: "في خاصة نفسي".
من ذلك قوله في موضع القنوت من صلاة الصبح: «والذي أخذ به في خاصة نفسي قبل الركوع»³⁹.

وعن القراءة في الوتر قال مالك: «والذي أخذ به وأقرأ به فيها في خاصة نفسي قل هو الله أحد، وقل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس في الركعة الواحدة مع أم القرآن»⁴⁰، قال ابن القاسم: «وكان لا يفتي به أحداً؛ ولكنه كان يأخذ به في خاصة نفسه»⁴¹.

ثالثاً - اختلاف الحصيلة العلمية وأثره في الاختلاف الفقهي :

ومما يرجع للطبيعة البشرية هو الاختلاف في الحصيلة العلمية التي تكون لأسباب كثيرة؛ منها قوة الذاكرة، ومتانة الحفظ، وسعة الاستيعاب، ودرجة الذكاء، وصفاء الذهن، ورجاحة العقل، والتفرغ للعلم، وكثرة النظر في كتب العلماء والفقهاء،

ومصاحبة أهل العلم ومخالطتهم، فهذه الأسباب وغيرها تجعل الناس يتفاوتون في تحصيل العلم، وتلك إرادة الله وحكمته سبحانه وتعالى، وقد ضرب لنا المثل في القرآن الكريم، فقال سبحانه: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾⁴².

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أي أخذ كل واد بحسبه؛ فهذا كبير وسع كثيراً من الماء، وهذا صغير وسع بقدره، وهو إشارة إلى القلوب وتفاوتها؛ فمنها ما يسع علماً كثيراً، ومنها من لا يتسع لكثير من العلوم بل يضيق عنها»⁴³.

وقد ضرب رسول الله عليه الصلاة والسلام المثل لتفاوت الناس في الحصيلة العلمية، فقال: «مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ، قِيلَتِ الْمَاءُ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَاءَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ، أَمْسَكَتِ الْمَاءُ، فَفَعَلَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قَيْعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلَاءً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ، وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ»⁴⁴.

قال النووي: «أما معاني الحديث ومقصوده؛ فهو تمثيل الهدى الذي جاء به ﷺ بالغيث؛ ومعناه أن الأرض ثلاثة أنواع، وكذلك الناس، فالنوع الأول من الأرض ينتفع بالمطر، فيحیی بعد أن كان ميتاً، وينبت الكلاً، فتنتفع بها الناس والدواب والزرع وغيرها، وكذا النوع الأول من الناس؛ يبلغه الهدى والعلم فيحفظه، فيحيا قلبه، ويعمل به، ويعلمه غيره فينتفع وينفع، والنوع الثاني من الأرض ما لا تقبل الانتفاع في نفسها، لكن فيها فائدة؛ وهي إمساك الماء لغيرها فينتفع بها الناس والدواب، وكذا النوع الثاني من الناس لهم قلوب حافظة، لكن ليست لهم أفهام ثابتة، ولا رسوخ لهم في العقل يستنبطون به المعاني والأحكام، وليس عندهم اجتهاد في الطاعة والعمل به؛ فهم يحفظونه حتى يأتي طالب محتاج متعطش لما عندهم من العلم، أهل للنفع والانتفاع فيأخذهم منهم، فينتفع به، فهؤلاء نفعوا بما بلغهم، والنوع الثالث

من الأرض السباخ التي لا تنبت ونحوها؛ فهي لا تنتفع بالماء، ولا تمسكه ليتنفع بها غيرها، وكذا النوع الثالث من الناس ليست لهم قلوب حافظة، ولا أفهام واعية؛ فإذا سمعوا العلم لا ينتفعون به ولا يحفظونه لنفع غيرهم، والله أعلم⁴⁵. وهذا التفاوت في الحصيلة العلمية أمر حاصل، قد نجده بين الأقران من طلبة العلم في الصف الواحد، ومن أمثلة ذلك:

1 - عبد الله بن عباس رضي الله عنه؛ فقد عرف طريق حياته في أوليات أيامه وازداد بها معرفة عندما رأى الرسول عليه الصلاة والسلام يدينه منه وهو طفل ويربّت على كتفه، ويدعو له، فيقول: «اللَّهُمَّ فَكِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوِيلَ»⁴⁶. يقول عن نفسه في بيان كيفية تحصيله للعلم الذي فاق به أقرانه: «إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ»⁴⁷. وقيل لابن عباس: كيف أصبت هذا العلم؟ قال: «بلسان سؤال، وقلب عقول»⁴⁸.

ويعطينا صورة لحرصه على إدراكه للحقائق والمعارف والعلوم، فيقول: «لما قبض رسول الله ﷺ قلت لرجل من الأنصار هلم فلنسال أصحاب رسول الله ﷺ أنهم اليوم كثير، فقال: واعجبا لك يا ابن عباس! أترى الناس يفتقرون إليك وفي الناس من أصحاب رسول الله ﷺ من فيهم؟ قال: فترك الرجل ذاك وأقبلت أسأل أصحاب رسول الله ﷺ عن الحديث. فإن كان ليبلغني الحديث عن الرجل فآتي بابه وهو قائل. فأتوسد ردائي على بابه تسفي الريح علي من التراب فيخرج فيراني فيقول: يا ابن عم رسول الله ما جاء بك؟!، ألا أرسلت إلي فأتيتك. فأقول: لا؛ أنا أحق أن أتيتك. فأسأله عن الحديث. فعاش ذلك الرجل الأنصاري حتى رأي وقد اجتمع الناس حولي يسألوني. فيقول: هذا الفتى كان أعقل مني»⁴⁹.

2 - ومثل ما كان من ابن عباس كان من أبي هريرة رضي الله عنه في تحصيله تلکم الحصيلة العلمية الهائلة التي جعلت من البعض يشكك فيها، فقال عن نفسه: «إن

الناس يقولون أكثر أبو هريرة، ولولا آيتان في كتاب الله ما حدثت حديثاً، ثم يتلو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَاهْتَدَىٰ﴾⁵⁰، إلى قوله: ﴿الرَّحِيمِ﴾⁵¹، إن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم، وإن أبو هريرة كان يلزم رسول الله ﷺ بشبع بطنه، ويحضر ما لا يحضرون، ويحفظ ما لا يحفظون»⁵².

وفي رواية عن الزهري عن الأعرج، قال: سمعت أبا هريرة، يقول: «إنكم تزعمون أن أبا هريرة، يكثر الحديث عن رسول الله ﷺ، والله الموعد، كنت رجلاً مسكيناً، أخدم رسول الله ﷺ على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم، فقال رسول الله ﷺ: «مَنْ يَبْسُطْ تَوْبَهُ فَلَنْ يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّي»، فبسطت ثوبي حتى قضى حديثه، ثم ضممته إلي، فما نسيت شيئاً سمعته منه»⁵³.

ومع ذلك نجد أبا هريرة مع حرصه وحضوره لم يبلغه حديث أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يصبح جنباً ثم يصوم وهو في رمضان، فكان يفتي ببطلان صوم من أصبح جنباً⁵⁴.

3 - وبمثل هذا علل عمر رضي الله عنه عدم معرفته بسنة الاستئذان؛ فعن عبيد بن عمير: «أن أبا موسى، استأذن على عمر ثلاثاً، فكأنه وجدته مشغولاً، فرجع فقال عمر: "ألم تسمع صوت عبد الله بن قيس، ائذنوا له، فدعي له، فقال: ما حملك على ما صنعت، قال: إنا كنا نؤمر بهذا" قال: لتقيمن على هذا بينة أو لأفعلن، فخرج فانطلق إلى مجلس من الأنصار، فقالوا: لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا، فقام أبو سعيد فقال: «كنا نؤمر بهذا»، فقال عمر: «خفي علي هذا من أمر رسول الله ﷺ، ألهاني عنه الصفق بالأسواق»⁵⁵.

وهكذا لما بلغ عمر الخبر غير رأيه، وتراجع عما أراد فعله بأبي موسى، ويين أن إنكاره كان على خفاء في الحديث النبوي الذي لم يبلغه.

فهؤلاء الصحابة رضي الله عنهم ورسول الله ﷺ بين أظهرهم يتفاوتون في الحصيلة العلمية للأسباب التي ذكرناها وغيرها، ثم كيف الأمر وقد تفرقوا في الأمصار، وأصبح من العسير الإحاطة بالسنة جميعاً لرجل واحد، بل ولو أحاط بها الإنسان فإنها تدخل عوامل أخرى؛ مثل: دقة الضبط، وسرعة الاستحضار، وعامل النسيان والسهو، مما يجعل التفاوت بين أهل العلم أمراً لازماً تقتضيه الطبيعة البشرية. وفي هذا يقول الشافعي رحمه الله تعالى: «لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم ما كان ذهب عليه منها موجوداً عند غيره، وهم في العلم طبقات؛ منهم الجامع لأكثره وإن ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره، وليس قليل ما ذهب من السنن على من جمع أكثرها: - دليلاً على أن يطلب علمه عند غير طبقتهم من أهل العلم، بل يطلب عند نظرائه ما ذهب عليه، حتى يؤتى على جميع سنن رسول الله، بأبي هو وأمي فيتفرد جملة العلماء بجمعها. وهم درجات فيما وَعَوْا منها»⁵⁶.

4 - وهذا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما رغم حفظه للسنن والأحاديث، وشدة تأسيه برسول الله ﷺ لم يبلغه المسح على الخفين، وبالتالي أنكر ذلك ولم يجوزه، فلما علم بالحديث تراجع عن إنكاره، وهذا واضح في تأثير الحصيلة العلمية على الرأي الفقهي؛ فقد روى مالك في الموطأ: «أن عبد الله بن عمر قدم الكوفة على سعد بن أبي وقاص، وهو أميرها، فرآه عبد الله بن عمر يمسح على الخفين، فأنكر ذلك عليه، فقال له سعد: سل أباك إذا قدمت عليه، فقدم عبد الله، ففسي أن يسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى قدم سعد، فقال: أسألت أباك؟ فقال: لا، فسأله عبد الله، فقال له عمر: إذا أدخلت رجلك في الخفين وهما طاهرتان، فامسح عليهما، قال عبد الله: وإن جاء أحدنا من الغائط؟ قال عمر: وإن جاء أحدكم من الغائط»⁵⁷.

5 - وعبد الله بن عمرو بن العاص لم يبلغه أن المرأة يجوز لها أن لا تنقض شعر

رأسها عند العسل، وتكتفي بإفراغ ثلاث افراغات من الماء عليه، فكان يفتي بالنقض حتى أخبرته عائشة بذلك⁵⁸.

6 - وهذا أحمد مع جلالة قدره ورسوخ علمه وسعة جمعه لم يبلغه الأثر في قراءة الفاتحة وخواتيم البقرة عند القبر؛ فقد روى أبو بكر بن صدقة قال: سمعت عثمان بن أحمد الموصلي قال: «كان أحمد بن حنبل رضي الله عنه ومعه محمد بن قدامة الجوهري في جنازة، فلما دفن الميت جلس رجل ضرير يقرأ عند القبر، فقال له أحمد: يا هذا، إن القراءة عند القبر بدعة، فلما خرجنا من المقابر، قال محمد بن قدامة: يا أبا عبد الله ما تقول في مبشر الحلبي؟ قال: ثقة. قال: كتبت عنه؟ قال: نعم. قال: فأخبرني مبشر عن عبد الرحمن بن العلاء عن أبيه أنه وصى إذا دفن بأن يقرأ عند رأسه بفاتحة البقرة وخاتمتها، وقال: سمعت ابن عمر يوصي بذلك. فقال له أحمد: فارجع فقل للرجل يقرأ»⁵⁹.

7 - وذكر السنن الكبرى، تحت باب كيفية التخليل، وابن أبي حاتم الرازي في الجرح والتعديل في باب ما ذكر من فيه اتباع مالك لأثار رسول الله ﷺ ونزوعه عن فتواه عند ما حدث عن النبي ﷺ خلافه، عن بن وهب قال: «سمعت مالكا يسأل عن تخليل أصابع الرجلين في الوضوء؟ فقال: ليس ذلك على الناس. قال: فتركته حتى خف الناس، فقلت له: يا أبا عبد الله، سمعتك تفتي في مسألة تخليل أصابع الرجلين، زعمت أن ليس ذلك على الناس، وعندنا في ذلك سنة، فقال: وما هي؟ فقلت: حدثنا الليث بن سعد، وابن لهيعة، وعمرو بن الحارث، عن يزيد بن عمرو المعافري، عن أبي عبد الرحمن الحلبي، عن المستورد بن شداد القرشي، قال: "رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُدَلِّكُ بِخِنْصَرِهِ مَا بَيْنَ أَصَابِعِ رِجْلَيْهِ". فقال: إن هذا حديث حسن، وما سمعت به قط إلا الساعة، ثم سمعته يسأل بعد ذلك، فأمر بتخليل الأصابع»⁶⁰.

وأمثلة هذا كثيرة تبين أن من أسباب الاختلاف هو الاختلاف في الحصيلة العلمية، الذي بدوره يؤدي للاختلاف في الأحكام الفقهية.

رابعاً - اختلاف الفهم والاستنباط وأثره في الاختلاف الفقهي :

ومن الاختلاف في الطبيعة البشرية الاختلاف في الفهم؛ بل تجد الشخص الواحد يختلف فهمه من قضية لأخرى؛ فقد يرجع هذا لصفاء الذهن وتكدره، أو لقوة استحضار المدارك أو ضعفها؛ فقد يكون العبد مشغولاً في أمر فيشوش ذلك على فكره، بخلاف من كان فارغ البال من المشاغل، وقد يرجع ذلك أيضاً لقوة التجربة وضعفها، كما يرجع للحصيلة العلمية، وتنوع الثقافة وتعدد المشارب الثقافية والعلمية، ويكون لسبب دقة الملاحظة، وقد يكون بسبب أمر فطري فازداد قوة بالعمل والممارسة وغيرها من الأسباب التي تقوي الفهم أو تضعفه، يقول ﷺ: «نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنْهُ حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبْلَغَهُ غَيْرَهُ، فَرَبَّ حَامِلٍ فَقِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرَبَّ حَامِلٍ فَقِهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ»⁶¹.

وفي مثل هذا النوع من الاختلاف يضرب الله لنا المثل بسليمان ووالده داود عليهما الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾⁶².

جاء في تفسير ابن كثير عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «قضى داود بالغنم لأصحاب الحرث فخرج الرعاء معهم الكلاب، فقال لهم سليمان: كيف قضى بينكم؟ فأخبروه، فقال: لو وليت أمركم لقضيت بغير هذا، فأخبر بذلك داود، فدعاه فقال: كيف تقضي بينهم؟ قال: أدفع الغنم إلى صاحب الحرث، فيكون له أولادها وألبانها وسلاؤها ومنافعها، ويذر أصحاب الغنم لأهل الحرث مثل حرثهم، فإذا بلغ الحرث الذي كان عليه، أخذه أصحاب الحرث وردوا الغنم إلى أصحابها»⁶³.

ولعل من الآيات التي أشكلت على بعض الصحابة رضي الله عنهم ولم تبلغها أفهامهم؛ آية الكلاله، وهي قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾⁶⁴؛ ومن هؤلاء الصحابة عمر رضي الله عنه، يقول ابن كثير: «وقد أشكل حكم الكلاله على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، كما ثبت عنه في الصحيحين أنه

قال: ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيهن عهدا تنتهي إليه: الجدة، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا»⁶⁵.

وأيضا من أمثلة الاختلاف في الفهم والاستنباط؛ ما رواه عبد الله بن عباس رضي الله عنه، قال: «كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال: إنه ممن قد علمتم، قال: فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم قال: وما ربيته دعاني يومئذ إلا ليربهم مني، فقال: ما تقولون في: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾⁶⁶، حتى ختم السورة؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وقال بعضهم: لا ندري، أو لم يقل بعضهم شيئا، فقال لي: يا ابن عباس، أكذاك تقول؟ قلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه الله له: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾⁶⁷؛ فتح مكة، فذاك علامة أجلك: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾⁶⁸، قال عمر: ما أعلم منها إلا ما تعلم»⁶⁹.

ومثال هذا ما كان من عبد الله بن عمر بن الخطاب حين ضرب رسول الله ﷺ المثل للمؤمن بالنخلة فلم يعرفها القوم وعرفها عبد الله، ولكنه استحيا من إبدائها؛ فعن عبد الله بن دينار أنه سمع عبد الله بن عمر يقول: «إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنما مثل المسلم، فحدثوني ما هي؟» فوقع الناس في شجر البوادي، قال عبد الله: ووقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييت، ثم قالوا: حدثنا ما هي؟ يا رسول الله قال فقال: «هي النخلة» قال: فذكرت ذلك لعمر، قال: لأن تكون قلت: هي النخلة، أحب إلي من كذا وكذا»⁷⁰.

ومن أمثلة الاختلاف الفقهي بين العلماء بسبب اختلاف الفهم والاستنباط؛ اختلافهم في مس القرآن الكريم لغير المتطهر، من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾⁷¹.

فالأكثرية على حرمة ذلك؛ وذهب ابن حزم إلى جوازه، والسبب هو اختلاف الفهم

والاستنباط؛ فقد فهموا أن الآية وردت على طريقة المجاز المرسل في اللفظ المركب⁷²، بمعنى أنها وردت بالأسلوب الخبري؛ الذي يراد منه الأسلوب الإنشائي؛ أي أنه يحمل الأمر بعدم مسّ القرآن الكريم، وليس مجرد الإخبار على أن القرآن لم يمسه إلا المطهرون، جاء في تفسير ابن كثير: «وقال آخرون: "قالوا: ولفظ الآية خبر ومعناها الطلب⁷³، قالوا: والمراد بالقرآن هاهنا المصحف"⁷⁴.

لكن ابن حزم الظاهري فهم من الآية أنها مجرد خبر لا يحمل أي أمر على عدم مسّ القرآن الكريم لغير الطاهر، وبالتالي يميز مسّه لغير الطاهر، ويرى أن الآية عارية من الحكم الذي ذهب له الأكثرية، يقول في المحلى: «فهذا لا حجة لهم فيه؛ لأنه ليس أمراً، وإنما هو خبر، والله تعالى لا يقول إلا حقاً، ولا يجوز أن يصرف لفظ الخبر إلى معنى الأمر؛ إلا بنص جلي أو إجماع متيقن، فلما رأينا المصحف يمسه الطاهر وغير الطاهر علمنا أنه عز وجل لم يعن المصحف؛ وإنما عنى كتاباً آخر»⁷⁵.

فمسألة الاختلاف في الفهم والاستنباط مسألة لها أثرها الواضح في الاختلاف الفقهي، وقد ذكر ابن القيم على هذا أمثلة كثيرة في كتابه القيم إعلام الموقعين، فيقول رحمه الله تعالى: «وهذا يتوقف على بيان مقدمة، وهي أن دلالة النصوص نوعان: حقيقية، وإضافية. فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذا الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكرة وقرينته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك، وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمر أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له، وكان الصديق وعمّر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منها، بل عبد الله بن عباس أيضاً أفقه منها ومن عبد الله بن عمر، وقد أنكر النبي ﷺ على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من إطلاق قوله: «إنك ستأتيه وتطوف به» فإنه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذي يأتيه فيه»⁷⁶.

وبعد ذكره للعديد من النماذج في هذا الصدد؛ يقول: «والمقصود تفاوت الناس في

مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكيمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيماثه وإشارته وتنبهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدرأ زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به»⁷⁷.

الخاتمة

وبعد هذا العرض في بيان اختلاف الطبيعة البشرية وأثر ذلك في الاختلاف الفقهي؛ فإنه يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

- 1- الاختلاف في الطبيعة البشرية أمر فطري في البشر، خلقهم الله تعالى كذلك لحكمة أرادها سبحانه، ولا يمكن أن نحملهم على التساوي والتماثل، أو نتجاهل هذا الاختلاف.
- 2- الاختلاف في الطبيعة البشرية يرجع لعدة أمور؛ منها ما هو من الجبلة والخلقة، ومنها ما هو طارئ ومكتسب.
- 3- الاختلاف الفقهي حقيقة واقعية لها أسبابها الكثيرة والموضوعية، ومن تلك الأسباب الاختلاف في الطبيعة البشرية.
- 4- الاختلاف في الطبيعة البشرية له أثره في الرأي الفقهي، ما يجعل الشخص الواحد قد يغير رأيه في القضية الواحدة.
- 5- الاختلاف حاصل بين الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، كما هو حاصل بين الصحابة الكرام، ومن بعدهم العلماء الأجلاء، قديماً وحديثاً.
- 6- هذا الاختلاف يجعل الإنسان لا ينكر ما يحصل بين العلماء والفقهاء من اختلافات فقهية، ولا يضيق صدره؛ لأن إنكاره مخالف للطبيعة البشرية التي فُطر الناس عليها.

7- إن هذا الاختلاف يثري الفقه، ويجعله متماشيا مع طبائع الناس وتوجهاتهم، ويرفع الحرج عنهم، ولا ينحصر في بيئة أو زمن بعينه، وهذا ما يطبع الشريعة بخاصية المرونة.

- الحواشي والإحالات:

- 1 - الأعراف: 154.
- 2 - ينظر - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ): إغائة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، تح: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة - م ع س، 1/ 13.
- 3 - ينظر - معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ): عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، (2/ 1385).
- 4 - ينظر - المرجع نفسه (1/ 207 وما بعدها)، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، دار الدعوة، (1/ 58).
- 5 - الأنبياء: 34.
- 6 - المدثر: 25.
- 7 - المؤمنون: 47.
- 8 - معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار: (2/ 1385).
- 9 - المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 10 - المعجم الفلسفي، جميل صليبا (ت: 1976م): الشركة العالمية للكتاب - بيروت، 1994م، (2/ 13).
- 11 - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون = دستور العلماء، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي نكري (المتوفى: ق 12هـ):، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000م، (2/ 197).
- 12 - البقرة: 30.
- 13 - التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ): الدار التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ، (1/ 402).
- 14 - الروم: 22.
- 15 - هود: 118، 119.
- 16 - الحجر: 97.
- 17 - ينظر - تفسير المراغي أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: 1371هـ):، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، 1365 هـ - 1946 م، (14/ 48).
- 18 - الحجر: 67.

اختلاف الطبيعة البشرية وأثره في الاختلاف الفقهي د. علي زواري أحمد

- 19 - تفسير المراغي، المراغي، المرجع سابق، (128 / 16).
- 20 - في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم: دار الشروق. القاهرة، (2 / 880).
- 21 - المحنوذ: المشوي، ومنه قوله تعالى: ﴿جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٌ﴾ هود: 69، ينظر - نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ)، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، 117 / 13.
- 22 - الجامع المسند الصحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، كتاب الذبائح والصيد، باب الضَّبِّ، رقم الحديث: 5537، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422 هـ، (97 / 7).
- 23 - فتح الباري شرح صحيح البخاري أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، 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، دار المعرفة - بيروت، 1379، (9 / 667).
- 24 - صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ): كتاب الأطعمة، باب ما يجوز أكله وما لا يجوز، ترتيب ابن بلبان، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1414 - 1993، (12 / 71).
- 25 - أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، (1 / 330).
- 26 - نص الحديث: «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفَّى، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ، وَنَبِيُّ الْمُلْحَمَةِ»، انظر المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، باب من اسمه إبراهيم، رقم: 2716، (3 / 135).
- 27 - الحديث بحثت عنه ولم أجده في كتب الحديث، وقد ذكره بعض المتقدمين غير ابن تيمية؛ منهم ابن كثير في تفسيره من غير إسناد، حيث قال: «وفي الحديث: أن رسول الله ﷺ قال: "أنا الضحوك القتال"»، انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (4 / 238).
- 28 - الفتح: 29.
- 29 - المائة: 54.
- 30 - سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، حديث حسن، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب (لم يسمه)، رقم: 3662، (5 / 609).
- 31 - السياسة الشرعية تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الطبعة: الأولى، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، تاريخ النشر: 1418 هـ، ص: 11.
- 32 - ينظر - الموطأ برواية محمد بن الحسن، مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي: المقدمة، عنصر: موطأ الإمام مالك، بواعث تأليفه، وتاريخ تصنيفه، تحقيق: د. تقي الدين الندوي أستاذ الحديث الشريف بجامعة الإمارات العربية المتحدة، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى 1413 هـ - 1991 م (1 / 5).
- 33 - فيض الباري على صحيح البخاري، محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي

- (المتوفى: 1353هـ)، المحقق: محمد بدر عالم الميرتبي (جمع الأمالي وحررها ووضع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري)، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، (2 / 102).
- 34 - شرح الزرقاني على الموطأ، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهرى: تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، (2 / 456).
- 35 - المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 36 - المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1994 م، (1 / 150).
- 37 - المرجع نفسه (1 / 182).
- 38 - المرجع نفسه (1 / 394).
- 39 - المرجع نفسه (1 / 192).
- 40 - المرجع نفسه (1 / 212).
- 41 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 42 - الرعد: 17.
- 43 - تفسير القرآن العظيم أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر، ط: 2، 1420 هـ - 1999 م، (4 / 447).
- 44 - الجامع المسند الصحيح، البخاري: كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم، رقم: 79، (1 / 27).
- 45 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392، (15 / 47).
- 46 - صحيح ابن حبان، ابن حبان، حديث صحيح، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم أجمعين، باب ذكر وصف الفقه والحكمة اللذين دعا المصطفى ﷺ لابن عباس بهما، رقم: 7055، (15 / 531).
- 47 - تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ): المحقق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995 م، (73 / 185).
- 48 - المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 49 - الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: 230هـ): تحقيق: محمد بن صامل السلمي، مكتبة الصديق - الطائف، ط: 1، 1993 م، (1 / 137).
- 50 - البقرة: 159
- 51 - البقرة: 160
- 52 - الجامع المسند الصحيح، البخاري، كتاب العلم، باب حفظ العلم، رقم: 118، (1 / 35).
- 53 - المسند الصحيح، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ): كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه، رقم: 2492، المحقق:

- محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (4/ 1939).
- 54 - ينظر - الموطأ برواية أبي مصعب الزهري، مالك بن أنس، كتاب الصيام، باب ما جاء في الذي يصبح جنباً، رقم: 777، المحقق: بشار عواد معروف - محمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412 هـ، (1/ 303).
- 55 - المسند الصحيح، مسلم، كتاب الآداب، باب الاستئذان، رقم: 2153، (3/ 1695).
- 56 - الرسالة، الشافعي: دراسة وتحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، 1، 1358 هـ/1940 م، ص: 42.
- 57 - الموطأ، مالك بن أنس، وقوت الصلاة، باب ما جاء في المسح على الخفين، رقم: 87، (1/ 39).
- 58 - ينظر - المسند الصحيح، مسلم، كتاب الحيض، باب حكم صفائر المغتسلة، رقم: 330، (1/ 260).
- 59 - المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف المعروف بابن الفراء (المتوفى: 458 هـ)، المحقق: د. عبد الكريم بن محمد اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة: الأولى (1405 هـ - 1985 م)، (1/ 214).
- 60 - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458 هـ)، حديث حسن، جامع أبواب سنة الوضوء وفرضه، باب كيفية التخليل، رقم: 360، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م (1/ 124).
- والجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327 هـ)، 1/ 31
- 61 - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279 هـ)، حديث حسن، أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم: 2656، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: 2، 1975 م، (5/ 33).
- 62 - الأنبياء: 78، 79.
- 63 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: (5/ 312).
- 64 - النساء: 176.
- 65 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، المرجع السابق، (2/ 482).
- 66 - النصر: 1، 2.
- 67 - النصر: 1.
- 68 - النصر: 3.
- 69 - الجامع المسند الصحيح، البخاري، كتاب المغازي، باب منزل النبي ﷺ يوم الفتح، رقم: 4294، (5/ 149).
- 70 - المسند الصحيح، مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب مثل المؤمن مثل النخلة، رقم: 2811، (4/ 2164).
- 71 - الواقعة: 77 - 79.

- 72 - المجاز المرسل في اللفظ المركب، هو: «المركبات التي تستعمل في غير معانيها الأصلية هيئتها التركيبية لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي. كاستعمال المركبات الخبرية في الإنشاء، واستعمال المركبات الإنشائية في الخبر». البلاغة العربية، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: 1425هـ)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط: 1، 1416 هـ - 1996 م، (2/ 272).
- 73 - المراد بالطلب؛ هو طلب الفعل أو الكف عنه في المستقبل؛ وذلك أن الأسلوب الإنشائي الطلبي يتكون من: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتعجب، والتمني، وفي الآية على فهم الأكثرية أنها على صيغة الأمر، والأمر: « هو طلب حصول الفعل من المخاطب: على وجه الاستعلاء». جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، (ص: 71).
- 74 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (7/ 545).
- 75 - المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، (1/ 98).
- 76 - إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: 751 هـ): قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخریج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423 هـ، (3/ 116).
- 77 - المرجع نفسه، (3/ 126).

The difference of human nature and its impact on the difference fiqhi

Ali Zouari Ahmed

soufislam@gmail.com

EL oued University



Abstract:

This article seeks to reveal the reality of the ability and the extent to which it is observed in the application of the Judgments Shariah. In its Sharia Judgments, Allah has taken care of the ability of people to perform and their energy to do so, This indicates that the Islamic law came easily and lift the embarrassment of people and take into account their conditions that are subject to capacity.

Keywords:

Human nature; fiqhi difference; Psychological structure; Scientific outcome; Understanding .

اختلاف الطبيعة البشرية وأثره في الاختلاف الفقهي د. علي زواري أحمد

حقوق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام

بقلم

أ/ لزه خديجة (*)



ملخص

تختص هذه الدراسة بالتركيز على حقوق غير المسلمين الذين يعيشون في بلاد الإسلام منذ القدم، وهم مواطنون لهم حقوق وعليهم واجبات، ولا يستثنى من ذلك إلا ما نص على استثنائه نص صحيح صريح، أو ما تعلق بالحقوق الخاصة الناشئة عن دين الأكثرية أو الأقلية، كما شكّل موضوع حقوق غير المسلم أبعاداً كبرى تأسست عليها إيديولوجيات خطيرة وجد من خلالها العالم الغربي ملاذاً ومنفذاً للضغط على العالم الإسلامي، خصوصاً مع التقصير الواضح في عرض مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة، والفشل في تقديم النموذج الأمثل لخدمة الإنسان المسلم وغير المسلم، وفق فكر إسلامي معاصر يراعي الثوابت والمتغيرات، كما أنّ التقصير الواضح في الابتعاد عن تطبيق مبادئ السياسية الشرعية أعطى الفرصة السانحة للغرب لرفع لواء الأفضلية وزعامة حقوق الإنسان ولاسيما منها "حقوق المواطنة لغير المسلمين"، والأقليات الدينية.

الكلمات المفتاحية:

الحق؛ المواطنة؛ غير المسلمين؛ الأقليات الدينية.

(*) ماجستير في مقارنة الأديان، وباحث في مرحلة الدكتوراه علوم بقسم العقائد ومقارنة الأديان - جامعة

الجزائر1. lazhar_kh@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/10/05 تاريخ القبول: 2018/03/04

• معهد العلوم الإسلامية..... جامعة الوادي •

المقدمة

ما من شك أن قضيةً أثارت جدلاً في الآونة الأخيرة بين السياسيين والإسلاميين والإعلاميين، كما أثارت قضيةً المواطنة خاصة "حقوق غير المسلم بدولة الإسلام"، ومدى تمتعه بحقوق المواطنة متساوياً بذلك مع المسلم، خاصة أنه لم يرد توضيح في تصورات الإسلاميين للدولة، ودور غير المسلم فيها، وتولييه من المناصب كما يتولى المسلم، ورأينا القضية تاهت بين طرفي نقيض، بين من لا يعرف رأي الإسلام الصحيح في المسألة، ولا آراء علماء الإسلام فيها، وبين من فهموا الإسلام فهمها خاصاً، بناء على استدعاء لآراء تمثل زماناً بعينه، لتسقط على زمان آخر، اختلفت فيه النظريات السياسية، واختلفت فيه الأزمنة والأمكنة، ولم تعد فيه الدولة كما كانت قديماً بتصورها البدائي البسيط، إذن يواجه الفكر الإسلامي تحديات عديدة في علاقته بالدولة الحديثة، لعل من أبرزها "مسألة المواطنة والوطن وحقوق غير المسلمين"، سواء في مدى قدرته على استيعابها نظرياً في إطار منظومته المعرفية القائمة على أولوية الرابطة الدينية، أو في مدى قدرته على التعامل معها عملياً في إطار مؤسسات الدولة القائمة على الرابطة الوطنية، ومع مكونات المجتمع نفسه وبالتحديد العلاقة مع غير المسلمين من أبناء المجتمع الواحد.

من جهة أخرى نجد أن صعود حركات الإسلام السياسي عموماً والدّعوات إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في بعض البلدان، وكذلك المطالبات بحكم إسلامي في بلدان أخرى، قدّر لمسألة الحسم النظري لقضية المواطنة لدى الحركات الإسلامية أن تكون في الصدارة بسبب تأثيرها المجتمعي على العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين داخل هذه البلدان من جهة، وعلى مستقبل الفكر الإسلامي المعاصر نفسه لناحية قابلية هذا الفكر على التطور والاجتهاد وتقديم حلول من داخل نسقه الفكري، خصوصاً حقوق غير المسلمين بديار الإسلام التي أضحت ملف الساعة،

في عالم يسوده حرب إعلامية واستشراقية إزاء التراث الإسلامي تشبه الحرب الباردة. كما يُثار في العصر الحاضر شبّهات لتشويه الإسلام وزعزعة ثقة المسلمين بدينهم، بزعمهم أنّ هذا الدّين يرفض الآخر، ولا يَعْرِفُ في علاقته بغير المسلمين إلا العنف والإرهاب والكراهية والنفور واشتدت وطأة الشبّهات بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنة 2001م، فقد كثر الكلام في كل أجهزة الإعلام الغربية وعلى السنة بعض المسؤولين في الدول الأوروبية والأمريكية، حول ما أطلق عليه الخطر الأخطر وهو الإسلام، وأنه خطر يهدد الحضارة الغربية والمصالح الاستعمارية.

حيث تختص هذه الدراسة بالتركيز على حقوق غير المسلمين اليوم الذين يعيشون في بلاد الإسلام والمسلمين، منذ القدم هم مواطنون لهم حقوق المواطنة، وعليهم الواجبات، ولا يستثنى من ذلك إلا ما نص على استثنائه نص صحيح صريح قطعي الدلالة، أو ما يتعلق بالحقوق الخاصة الناشئة من دين الأكثرية أو الأقلية، إن هذا الاستثناء معقول حتّى في ظل النظم المعاصرة التي يشترط بعضها، أو أكثرها في أوروبا والغرب أن يكون رئيس الدولة ممن يدينون بالمسيحية مثلاً، ولذلك فاشتراط أن يكون الرئيس من دين الأكثرية أمر مقبول ومعقول ومطبق حتى في عالمنا الذي يدعي الديمقراطية، وذلك لأن مثل هذه الشروط لن تؤثر في جوهر المساواة في الحقوق والواجبات، ولن تتغير حقوق المواطنة في أركانها وجوهرها، إسهاماً منا في تصفية صورة الإسلام أم الغرب المسيحي¹.

إسهاماً في نقض تلك الحملة الباغية علي الإسلام والمسلمين، وهي حملة لا تعرف الموضوعية ولا الأمانة العلمية، وتهمين عليها المفاهيم الخاطئة والمواريث الثقافية والتاريخية الفاسدة، وتحرص أبلغ الحرص على إماتة روح الإسلام في نفوس المسلمين ليتاح لها أن تنشر ما ترغب في نشره من قيم زائفة تزحزح الأمة شيئاً فشيئاً عن دينها وأصالتها الحضارية، إذن ضمت الدولة الإسلامية أعداداً من غير المسلمين من أهالي

البلاد المفتوحة الذين ظلوا على دينهم وعرفوا في أول الأمر باسم (الرعية - أو الأعاجم) بمعنى أن العرب رعاهم²، بيد أنهم عُرفوا من خلال كتب الفقه الإسلامي باصطلاح "أهل الذمة"؛ والذمة تعني العهد والأمان والضمان، كما تقرر بتوطين أهل الكتاب في ديار الإسلام، وحميتهم لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم، ولهذا ينطبق هذا الاسم على من يجوز عقد الذمة معهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس الذين اعتبروا ذمة إلى جانب الصابئة (عبدة النجوم) بشرط أن يوافقوا اليهود والنصارى في أصل معتقداتهم، ولذا حق لهم الإقامة ببلدهم، بناء على معاهدات الأمان أو الصلح، ولهذا فإننا نجد أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم قال تعالى: ﴿وإن جنوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾³.

وقوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا﴾⁴.

ومنه قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾⁵.

لا بد من تناول الفرد الذي يعتبر مواطناً في الدولة الإسلامية، له حقوق المواطنة الكاملة، فكل مسلم يدخل بلاد الإسلام فهو مواطن له حقوق المواطنة، وكل غير مسلم⁶ من أهل البلدة المسلمة، فهو مواطن متمتع بجنسية هذه الدولة، وكل غير مسلم ممن ليس من أهل البلاد الإسلامية يأخذ حكم المواطنة - أو ما نسميه بمصطلحنا المعاصر: الجنسية أو التجنس - بمجرد مرور عام كامل عليه في بلاد الإسلام، ففي الفترة الأولى من ستة أشهر إلى سنة يُعد مستأمناً، فإذا اكتمل عليه عام، أخذت منه ضريبة البقاء، ويُعد ذلك تجنساً بجنسية هذه الدولة. إن من محاسن الشريعة الإسلامية الغراء، أنها لم تلغ شمولية في تشريعها، وفي

معاملاتها وأخلاقها، حيث نجد أن السنة النبوية هي الأخرى كانت لها عناية قصوى بالأحكام التي تسري على غير المسلم، خصوصاً مع اتساع رقعة الإسلام، وانتشاره، أشارت أحاديث الرسول ﷺ من خلال اصطلاح الذمة ومنها: "احفظوني في ذمتي"، وقال: "من آذى ذمياً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله"7، وبهذا الاصطلاح الذي ظل شائعاً في الدولة الإسلامية على مرّ الزمن.

ولذا ستكون خطة البحث كالآتي:

أولاً: مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي.

ثانياً: تأصيل فكرة المواطنة في الفكر الإسلامي.

ثالثاً: حقوق المواطنة التي سطرها الإسلام لغير المسلمين بدولة الإسلام.

إشكالية الدراسة:

شكّل موضوع حقوق غير المسلم أبعاداً كبرى تأسست عليها إيديولوجيات خطيرة وجد من خلالها العالم الغربي ملاذاً ومنفذاً أميناً للضغط على العالم الإسلامي، خصوصاً مع التقصير الواضح من الإسلاميين للمفهوم الدولة الإسلامية الحديثة، والفشل الذريع في تقديم النموذج الأمثل لخدمة الإنسان المسلم وغير المسلم، وفق فكر إسلامي معاصر ينطلق من الثابت ولا يتعارض مع المتغير، كما أنّ التقصير الواضح في الابتعاد عن السياسية الشرعية تطبيقاً وفقهاً وحكماً، ما أعطى الكثرة والفرصة السانحة للغرب لتبيل لواء الأفضلية والإمبريالية الزعامية للحقوق الإنسان ولاسيما منها "حقوق المواطنة لغير المسلمين"، والأقليات الدينية.

ومن هنا تولدت الإشكالية المحورية من صلب الموضوع:

- ما هي حقوق المواطنة التي كفلها الإسلام للغير المسلمين بديار الإسلام باعتباره

النموذج الأمثل والسابق زمنياً للفكرة المواطنة وفقاً لأصوله ومقاصده وتشريعاته؟

- كما أنه ثمتت أسئلة فرعية منها:

- هل يوجد تعريف واضح ومتفق عليه إزاء المواطنة ؟
- ما هو التأصيل الشرعي للفكرة المواطنة في ضوء الفكر الإسلامي ؟

أولاً: مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي.

1- مفهوم المواطنة:

ورد في معاجم اللغة بمادة (و ط ن): الوطن: مكان الإنسان ومقره، والجمع: أوطان. يقال: أوطن الرجل البلد، واستوطنه، وتوطنه: اتخذه وطناً ومحلاً يسكن فيه. وقيل: كل مقام قام به الإنسان لأمر، فهو موطن له. ومنه واطن القوم: عاش معهم في وطن واحد. والوطن: وطن المولد، ووطن الإقامة. والموطن مثل الوطن، والجمع: مواطن. ويقال: واطنه علي الأمر: وافقه عليه. وأورد أهل اللغة: الفقر في الوطن غربة⁸.

وأطلق المعاصرون لفظ (المواطنة) بمعنى: المعيشة في وطن واحد؛ و"المواطنة" مصطلحاً معاصراً، وهي تعريب للفظة الإنجليزية (Citizenship) ؛ وقد عرّفتها دائرة المعارف البريطانية أنها: "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمن تلك العلاقة من واجبات وحقوق متبادلة في تلك الدولة."

والوطن في المفهوم الإسلامي: هو السقف الذي يجمع المسلمين وغير المسلمين، الحاملين لجنسية الدولة الإسلامية - أهل الذمة - في لحمة تفرض عليهم جملة من الحقوق والواجبات، وفي كنف شريعة تؤمن بالتنوع الإيديولوجي والفكري، وقائم على أسس أخلاقية تُجمع عليها سائر الأديان.

إذن فمصطلح (وطن، ومواطن، ومواطنة) من المصطلحات المعاصرة، وهي جديدة وغريبة على كثير من الدعاة المسلمين، ممن ملئت عقولهم بنوع معين من المفاهيم الاصطلاحية التي اعتنى بها أوائل الفقهاء، كالتوحيد، والشرك، والحلال، والحرام... وغيرها من المصطلحات التي ردوا بها كل مصطلح معاصر شكلاً

حق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام لزهري خديجة

ومضموناً مثل مصطلح "الانتخاب"، معتبرين ذلك مروفاً عن مبدأ الشورى، وبالتالي مروفاً عن مبادئ الدين.. فمن كان هذا رأيه وموقفه كيف تتصور أن يقبل بوجود غير المسلمين بالمجتمع الإسلامي يعايشوهم في حياتهم وشؤون دنياهم؟!، أو أن يقبلوا مصطلحاً غريباً عن الإسلام نشأ في الغرب ويحمل جذوراً إغريقية ورومانية؟!.

لقد تبنت كوكبة من المفكرين الإسلاميين المعاصرين موقفاً يتفق على مفهوم إسلامي جديد لمواطنة، يساوي بين المسلمين وغيرهم داخل الدولة المسلمة، وأصلوا لذلك، وبنوا الأصناف التي لها حق المواطنة أو الجنسية في الإسلام وهم: اليهود، النصراني، المجوس، بل حتى المشركين، مع التأكيد على البعد الإنساني العالمي للإسلام⁹.

فالمواطنة بالمفهوم الشرعي الإسلامي ترتفع عن كل الفوارق: دينية كانت، أو قومية، أو لغوية، أو غيرها مما تمايز به الإنسان وتفاخر على أخيه الإنسان على مرّ العصور، ويترتب عن هذه المواطنة لغير المسلمين شروط أهمها:

أ- أداء الجزية، وسائر الضرائب التجارية.

ب- التزام أحكام قانون الدولة المسلمة واحترامه.

ج- مراعاة مشاعر من واطنوهم معهم (المسلمين).

د- عدم إعاقة المحاربين للدولة المسلمة، بأيّ نوع من الإعاقة.¹⁰

وحال نقض شرط من هذه الشروط من قبلهم تطبق عليهم الدولة عقوبة الخيانة للمواثيق والعهود، شأنهم شأن كل خائن ولو كان مسلماً، كما نلاحظ أنّ مفهوم المواطنة - منذ الاحتكاك الفكري، والسياسي، والثقافي بالغرب - يشكل نوعاً من الاختلاط بمفهوم (الهوية) لدى كثير من المسلمين، ولإزالة هذا الالتباس، وبالنظر لتعريفات اللغوية للوطن والمواطنة على اعتبار أنها معايشة قوم في مكان واحد، فالأمر ظاهر، إذ أن المواطنة هي مجرد انتماء جغرافي حسي.. أما الهوية فهي انتماء فكري

ثقافي ديني معياري معنوي، فالهوية هي المحددة لنوعية الوطن، ومُحددة لما هو مناسب وصالح من تشريعات وقوانين منظمة للوطن، وليس العكس، إذ قد تمر على الوطن الواحد حضارات مختلفة بهويات مختلفة.

إذن فالمواطنة اسم جامع لأبناء المجتمع الإسلامي مسلمين كانوا أم غير مسلمين. فالجميع (أهل وطن)، تجمعهم (أخوة وطنية) على اعتبار أنهم جميعاً (أهل دار الإسلام)، وصاحب الدار كما هو معلوم ليس غريباً، ولا أجنبياً. يقول يوسف القرضاوي: (إن الاشتراك في الوطن يفرض نوع من الترابط بين المواطنين بعضهم وبعض، يمكن أن نسميه (الأخوة الوطنية)، وهذه الأخوة توجب المعاونة، والمناصرة، والتكافل، وسائر الحقوق)¹¹، وهذه الأخوة نجد لها أصلاً قرآنياً كما في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾¹²، انظر في الآية كيف اعتبرت نوح أخ لقومه المشركين الذين يواطنهم بنفس المكان..؛ فالإسلام لا يعترف فقط بالأخوة الدينية، وإنما يضع اعتباراً كذلك لأخوات أخرى مثلما ذكرنا كالأخوة الوطنية والأخوة الإنسانية... وغيرها¹³.

إن المستقرى لتاريخنا الإسلامي يجد أنه منذ صدر الدعوة لم يخلوا المجتمع المسلم ودولته من معاشة غير المسلمين، في لحمه معززة بقيم التسامح والمساواة والعدالة بين الجميع، وقد بدأ رسول الله ﷺ بناء دولة الإسلام الأولى بالمدينة - وهي الدولة النموذج - بعقد ميثاق عهد بين الدولة المسلمة مع غير المسلمين القاطنين بالمدينة، وما تبعها من قرى (وهي ما عُرف بصحيفة المدينة)، يكفل لهم حقوقهم المختلفة، بالإضافة إلي بيان ما عليهم من واجب تجاه هذه الدولة وهذا المجتمع الجديد الذي تغيرت فيه المكونات الدينية والسياسية والاجتماعية، وأصبحت الدولة فيه دولة اتفاقية.. الكلمة النافذة فيها، والسلطان الغالب للمسلمين.

كما يذكر لنا التاريخ معاشة غير المسلمين للمسلمين إبان الدولة العباسية وتقلدهم

حق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام لزهر خديجة

للمناصب السياسية فيها، وكذلك إبان الحكم العثماني الذي استوعب يهود الدونمة بعد سقوط الأندلس، ولكن اليهود قوم غدر فقابلوا هذا الكرم العثماني الإسلامي بإسفين دقوه في ظهر هذه الخلافة، وكانت بداية النهاية لوحدة بلاد الإسلام، كما استوعبت الخلافة العثمانية أيضاً الألبان ومنحتهم الجنسية وقلدتهم، المناصب السياسية والعسكرية الكبرى في الدولة وكان لهم دور في بناء الدولة والخلافة. أما اليوم فلا تخلوا تقريباً معظم الدول الإسلامية من وجود غير المسلمين الذين يعيشون حق المواطنة معززين مكرمين موفوري الحقوق أكثر من المسلمين أنفسهم.

وفي آخر حديثي عن مفهوم المواطنة والأخوة الوطنية أرى وجوباً الإشارة إلى أن هذه الأخوة الوطنية والمعاشية لغير المسلمين في وطن واحد لا تعطيهما الأفضلية في المحبة والولاء عن باقي المسلمين، فحب الدين مقدم عن حب الوطن، والولاء للمؤمنين مُقدم عن الولاء لغير المسلمين وإن عايشونا في أوطاننا، وإلا لما هاجر رسول الله ﷺ تاركاً موطنه الذي هو أحب بقاع الأرض إليه، ودمعت عيناه الشريفتان صلي الله عليه وسلم عند فراقه.. وذلك من أجل دينه ودعوته.

(Citizenship) في اللغات الأوروبية، لكنها مشتقة في اللغة العربية من الوطن، وهو المنزل، وموطن الإنسان، ومحلّه. وفقد آثار هذا الأمر سجلات فكرية عند العديد من الباحثين العرب الذين رفض بعضهم اعتبار لفظة المواطنة مرادفاً وافياً بالمعنى نفسه لنظيرتها الأوروبية.¹⁴

ثانياً: تأصيل فكرة المواطنة في الفكر الإسلامي:

المواطنة هي صفة تطلق على مجموعة من البشر يعيشون على هذه الرقعة الجغرافية من العالم ولا يشترط التجانس بين هؤلاء الناس، فمن الممكن أن يكونوا من قوميات متعددة (عربية أو فارسية أو تركية أو هندية) وممكن أن يكونوا من ديانات مختلفة مثل

(الإسلام أو المسيحية أو اليهودية...) ومن الممكن أن يكونوا من توجهات ومذاهب مختلفة (سنة. شيعة. ليبرالية أو شيوعيين) وإلى آخر التصنيفات.

والمواطنة هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات الذي يفرضها عليه القانون والدستور لانتهاه لهذا الوطن؛ والمواطنة في الإطار الإسلامي تركز إلى قيم الإسلام التي تحدد الحقوق والواجبات المتبادلة في مختلف الدوائر - التي يعينها منها هنا دائرة الوطن- فإن كان مواطنو المجتمع كلهم مسلمين فالأمر واضح في تساويهم في الحقوق والواجبات المتبادلة بينهم وبين دولتهم، وإن كان في المجتمع أقلية غير مسلمة فمن حق هذه الأقلية التمتع بحقوق المواطنة ارتكازاً للقيم الإسلامية التي تحمي حرياتهم الدينية ومصالحهم المادية والسياسية دون غبن أو جور، وقد شهد التاريخ بالموقع المتميز للأقليات في المجتمع الإسلامي، بل إن الملاحظ أن حقوق المسلمين في مجتمعات كثيرة في تاريخهم قد قيدت أو صدرت خلافاً لحقوق غير المسلمين¹⁵.

مما لا ريب فيه أن هناك تبايناً في النظر إلى فكرة "المواطنة" ما بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي.. ففي حين يستند مبدأ "المواطنة" في الفكر الغربي على فلسفة فردية تولى الفرد باعتباره الركيزة الأساسية في البناء القانوني الغربي أهمية خاصة يستند فقه المواطنة في الفكر العربي الإسلامي على مفهوم الجماعة الذي ينال جوهر العناية الدينية، حيث هناك اهتمام خاص بالجماعة أكثر بكثير من الاهتمام بالفرد ولقد رسخت هذه الانطلاقة في ميدان حرية المعتقد والفكر في وقت مبكر من تاريخ الدعوة الإسلامية ما يمكن تسميته "فقه المشاركة"، وركزت مضامينه الإسلامية الأولى على مبادئ ثلاثة¹⁶:

1 . المساواة "الناس سواسية كأسنان المشط"، ﴿إن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾ و﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ وبالمقابل الاعتراف بالآخر الديني من خلال

حق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام لزهر خديجة

احترام المسلمين لأهل الكتاب والصابئة ومنحهم حرياتهم الدينية واعتبارهم أمانة في ذمة المسلمين.

2. تكافؤ الفرص لكل الأجناس المنخرطة في الدين الإسلامي "لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى" وتوزيع المسؤولية على جميع الرعايا دون تمييز "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" و﴿كل أئمنه طائرته في عنقه﴾.

3. مشاركة المسلم للخلافة أو الدولة في مهمة إصلاح المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..ومن رأى منكم منكراً فليغيره.

تلك هي الخطوط العريضة التي جسدها التجربة الإسلامية بصيغتها الأولى التي عرفت بـ "فقه المشاركة"، ومعادها الموضوعي اليوم بنحو أو آخر هو "المواطنة".. المواطنة بمفهومها الغربي الحديث تعني بالتحديد هذه الأبعاد الثلاثة: المساواة، تكافؤ الفرص، المشاركة في الحكم.

وإذا كانت مقاصد الشريعة الإسلامية هي تحقيق المساواة والعدل وتكافؤ الفرص ومشاركة المسلم في تحمل المسؤوليات، فإن الانتقال من "فقه المشاركة" إلى تبني فكرة المواطنة" تبدو من البدييات، ولكن التراكم الاجتهادي المطلوب لتطوير نظام الشورى إلى نظام عصري يؤكد على "المواطنة" قد توقف عند مرحلة محددة من تاريخ الإسلام¹⁷.

في السياق الإسلامي أو ما يعرف بالفكر الإسلامي دائماً تمتع أهل ديانات وأعراق مختلفة بحقوق المواطنة أو بكثير منها في ظل حكومات إسلامية عبر تاريخ الإسلام الذي برئ من حروب الإبادة والاضطهاد الديني أو العرقي¹⁸، بدءاً بدولة المدينة التي تأسست على دستور مكتوب اعترف بحقوق المواطنة لجميع المكونات الدينية والعرقية للسكان باعتبارهم "أمة من دون الناس" حسب تعبير دستور المدينة المعروف "الصحيفة"؛ حيث نصت على أن اليهود أمة والمسلمين أمة (أي أمة

العقيدة) وأن "المسلمين واليهود أمة" (هي أمة السياسة أو المواطنة) (بالتعبير الحديث أي شركاء في نظام سياسي واحد يخولهم حقوقاً متساوية باعتبارهم أهل كتاب وأهل ذمة أي مواطنين حاملين لجنسية الدولة المسلمة من غير المسلمين، قال عنهم أحد أكبر أئمة الإسلام الخليفة الراشد الرابع -رضي الله عنه- "إنما أعطوا الذمة ليكون لهم مالنا وعليهم ما علينا".

في مقابل هذا «لقد تمتع سكان المدينة من غير المسلمين بحقوق المواطنة ومنها حماية الدولة لهم، مقابل أدائهم واجباتهم في الدفاع عنها، وكان إخلال بعض يهود المدينة بذلك الواجب، إذ تحالفوا سراً مع العدو القرشي الذي غزا المدينة مستهدفاً الإجهاز على نظامها الوليد، هو مبرر محاربتهم وإجلاتهم، وليس بسبب دينهم، بينما تمتعوا في مختلف إمارات المسلمين على امتداد تاريخ الإسلام بحقوق غبطهم عليها حتى أهل الإسلام، فلم يكن جزاؤهم غير الكيد للمسلمين بأشد مما فعل أوائلهم، وما فعل صهايتهم ويفعلون في فلسطين شاهد، وهم أشد الضارين على طبول الحرب على المسلمين في العالم، مما سيؤول بهم لا محالة إلى نفس المصير.

وبينما تمتع كل الأقوام وأتباع الديانات ممن يقيم في أرض الدولة بحقوق المواطنة ومنها جنسية الدولة الإسلامية، وبذل النصرة والحماية لهم من كل عدو يستهدفهم، فإن المسلمين الذين لم يلتحقوا بأرض الدولة الإسلامية مجال سيادتها لا يتمتعون بهذا الحق بإطلاق، بل إن حق التناصر بين المؤمن وأخيه تأتيه الدولة الإسلامية؛ إذن في حدود ما تسمح به مصالحها العليا ومواثيقها الدولية، وهو ما نصت عليه آية الأنفال التي ميّزت بوضوح بين مؤمنين التحقوا بأرض الدولة الإسلامية ومجال سيادتها، فهؤلاء لهم الولاء والحماية الكاملين وليس ذلك لغيرهم»¹⁹.

«جاء الإسلام إلى الحياة فوجد فيها الناس - من حيث الدين - قسمين: أهل كتاب، ومشركين يعبدون آلهة من دون الله، وظل الرسول ﷺ في مكة ثلاثة عشر

عاماً يدعو إلى الإسلام، حتى هياً الله له قيام دولة إسلامية في المدينة المنورة، وهاجر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، فوجد في المدينة غير مسلمين، سكنوا المدينة من قديم، وهم من أهلها وساكنيها، فمنهم من كان على الشرك، ومنهم من كان من أهل الكتاب وتحديد اليهود؛ ومن المعلوم: أن أي دولة لها أركان: من حيث الشعب، والأرض أو الوطن، والدستور، ورئيس الدولة؛ فالشعب هو كل من سكن المدينة من مسلمين ويهود ومشركين، والوطن: المدينة المنورة، ورئيس الدولة ممثلاً في شخص رسول الله ﷺ، بقي الدستور الذي سيحكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم، فلم يتجه فكر النبي صلى الله عليه وسلم إلى رسم سياسة للإبعاد أو المصادرة والإلغاء، بل قبل - عن طيب خاطر - وجود اليهود والوثنية، وعرض على الفريقين أن يعاهدهم معاهدة النَّد للند، على أن لهم دينهم وله دينه»²⁰.

كما تعتبر "صحيفة المدينة" هي أبرز ما يوجهنا في سيرة النبي ﷺ فيما ينظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، خاصة اليهود حيث إنهم الفئة الوحيدة المخالفة للمسلمين عقيدة من أهل الكتاب في المدينة، ولتأمل النص لنرى أن الرسول ﷺ اعتمد فيها "مبدأ المواطنة"، بحيث وضعت فيه الحقوق والواجبات على أساس المواطنة الكاملة التي يتساوى فيها المسلمون مع غيرهم من ساكني المدينة المنورة ومن حولها، ومن هذا الدستور نقرأ هذه المواد:

1. هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب)، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .
2. إنهم أمة واحدة من دون الناس .
3. وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم .
4. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم،

- ومواليهم، وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم، فإنه لا يهلك إلا نفسه وأهل بيته .
5. وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .
 6. وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف .
 7. وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف .
 8. وإن ليهود بن جُشم مثل ما ليهود بني عوف .
 9. وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف .
 10. وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته .
 11. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .
 12. وإن لبني الشُّطبية مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم .
 13. وإن موالي ثعلبة كأنفسهم .
 14. وإن بطانة يهود كأنفسهم. (بطانة الرجل: أي: خاصته وأهل بيته.
 15. وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم .
 16. وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم .
 17. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .
 18. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .
 19. وإن الجار كالنفس غير مُضار ولا آثم .
 20. وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسبٌ إلا على نفسه، وإن الله على ما أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره .
 21. وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، إنه من خرج آمن، ومن قعد آمن

بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ²¹.
 اعتبرت هذه الوثيقة اليهود من مواطني الدولة الإسلامية، وعنصرًا من عناصرها؛
 ولذلك قيل في الصحيفة: "وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير
 مظلومين، ولا متناصر عليهم"، ثم زاد هذا الحكم إيضاحًا، في فقرات أخرى فقال:
 "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين... الخ"²².
 وهكذا نرى أن الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب، الذين يعيشون في أرجائه مواطنين،
 وأنهم أمة مع المؤمنين، ما داموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم، فاختلف الدِّين
 ليس -بمقتضى أحكام الصحيفة- سببًا للحرمان من مبدأ المواطنة²³.
 كما عملت هذه الوثيقة على استبدال مفهوم الفرقة والصراع بين الشعوب والقبائل؛
 بمفهوم الأمة القائم على الوفاق والتعايش مع حفظ الخصوصيات، حيث تكوّن لأول
 مرة في المدينة مجتمعٌ تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدِّين والجنس، ولكن تتوحد فيه
 علاقة الانتماء إلى الأرض المشتركة، هي أرض الوطن²⁴.
 ورسخت الأيام والمواقف هذا الاتفاق بين النبي ﷺ واليهود، وإن قابله اليهود
 بالغدر والخيانة، إلا أن النبي ﷺ ظل على خلقه الكريم معهم، في تمسكه بنود هذه
 الوثيقة.

وفي هذا يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ
 وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا
 وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ
 فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾²⁵.

وهو ما يجعلنا نُؤكد أن مقولة السيد قطب على جلاله فكره غير صحيحة وغير
 دقيقة في نفس الوقت، حيث قال: "جنسية المؤمن عقيدته" ليست ثابتة، فجنسية الدولة
 الإسلامية (المواطنة) لا تثبت إلا بالإقامة في أرض الدولة، من قبل المسلم أو غير

المسلم، الذمي كما هو متعارف عليه في أحكام الذمة. ونقرأ في كتب التاريخ حينما عرّض أبو لؤلؤة المجوسي في كلامه بما يفصح عن نيته قتل عمر، واقترح أحد الصحابة سجن أبي لؤلؤة رفض عمر بن الخطاب هذا الاقتراح؛ لأنه لم يرتكب جُرمًا؛ ما يعني أنّ أبا لؤلؤة المجوسي في المدينة المنورة دليل على دفع ما يثار حول عمر بن الخطاب من أنه استأصل غير المسلمين، وأزاهم من الجزيرة العربية تمامًا؛ والمعلوم أن أبا لؤلؤة غير مسلم.

من جهة أخرى فإنّ «المواطنة في الإسلام مفهوم سياسي مدني، وفي غيره مفهوم ديني كمفهوم الأخوة في الإسلام؛ لذا حققت المواطنة في الإسلام توازنًا في المجتمع على الرغم من التنوع العرقي والديني والثقافي، بينما سارت المواطنة في المجتمعات الأخرى نحو الصراع العرقي والديني والثقافي، والغرب في قمة هذه الصراعات، لأنه جعل المواطنة ذات اتجاه عنصري كما عبرت عنه الحربان العالميتان في القرن العشرين، ولا تتعارض المواطنة في الإسلام مع الولاء للأمة الإسلامية ووحدها، لأن المواطنة مفهوم إنساني لا عنصري في المنظور الإسلامي، وهو يشمل جميع المسلمين، أما المعادون للفكر الإسلامي من القوميين ودعاة الوطنية الضيقة فقد حولوا المواطنة إلى عصبية مصادمة للإسلام، وأثاروا مشكلة الأقليات غير المسلمة في بعض المجتمعات الإسلامية، فعارضوا تطبيق شريعة الإسلام، بذريعة التفريق بين أبناء الوطن الواحد»²⁶.

ثالثاً: حقوق المواطنة التي سطرها الإسلام لغير المسلمين بدولة الإسلام:

حق المواطنة هو من أجل الحقوق التي كفلها الإسلام لغير المسلمين في الدولة الإسلامية، والمواطنة التي نعنيها هي المرتبطة بالحدود الجغرافية وليس لها أي ارتباطٍ بالهوية أو الدين أو الفكر، لقد بلغت الآفاق الإسلامية - في حقوق المواطنة - آفاقاً لم تعرفها ديانة من الديانات ولا حضارة من الحضارات قبل الإسلام، ودولته التي

حق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام لزهري خديجة

قامت -بالمدينة المنورة- على عهد رسول الله ﷺ قبل أربعة عشر قرناً، وكما مثل دستور هذه الدولة -الصحيفة.. والكتاب- أول نص دستوري يُقيم حقوق المواطنة وواجباتها بين الرعية المتعددة دينياً -المؤمنون واليهود- فلقد مثل العهد الدستوري الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وآله وهو رئيس الدولة للنصارى -عهده لنصارى نجران- مثل التجسيد والتقنين لكامل حقوق المواطنة وواجباتها.

المثال أو الأنموذج الأول للمواطنة - صحيفة المدينة:

كان الاتجاه الإسلامي منذ عهد النبوة سبباً لإعلان مبدأ المواطنة قبل ظهور مفهوم الدولة الإقليمية المعاصرة منذ معاهدة وستفاليا سنة 1856م، ثم بلورة النظام الدولي الحديث في ميثاق فرانكفورت والاتفاق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول (ديسمبر) 1948.

ويتمثل هذا السبق الوهاج في الوثيقة المشهورة تاريخياً وفي السيرة النبوية وهي صحيفة المدينة التي أبرمها النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة المنورة وبعد ثلاث عشرة سنة من البعثة النبوية سنة 622م.

وقد أبرزت هذه الوثيقة المهمة جداً أمرين:

الأول: ميلاد الدولة الإسلامية في الوطن الجديد.

الثاني: صهر المجتمع المدني في أمة واحدة على الرغم من التنوع الثقافي والعقدي (المسلمون واليهود والوثنيون الذين لم يؤمنوا من الأوس والخزرج)، والتنوع العرقي (المهاجرون من مكة وهم من قبائل عدنانية، والأنصار وهم قبائل قحطانية، واليهود وهم قبائل سامية).

بنود الصحيفة أو الوثيقة المحققة للمواطنة: وهي التي تسمى في عصرنا "دستور الدولة".

نجد أن أبرم النبي -عليه الصلاة والسلام- وكان عمره 53 سنة في السنة الأولى

من الهجرة النبوية سنة 13 من البعثة التي يوافقها عام 622م وثيقة أو معاهدة بين المسلمين وطوائف المدينة، وهي الوثيقة السياسية الأولى، والمشملة على 47 بنداً أو فقرة، ونصها وأختار منها ما يأتي²⁷:

هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم:

- 1- أنهم أمة واحدة من دون الناس.
- 2- وأنه لا يجير مشرك مאלاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.
- 3- وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصره والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم؟.
- 4- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، وللمسلمين دينهم: مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.

- 5- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- 6- وأن على اليهود نفقتهم، وأن على المسلمين نفقتهم.
- 7- وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- 8- وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- 9- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- 10- وأن ليهود بني جُشم مثل ما ليهود بني عوف.
- 11- وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف.
- 12- وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- 13- وأن جَفْنَةَ بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- 14- وأن لبني الشُّطَيْبَةِ مثل ما ليهود بني عوف، وأن البرّ دون الإثم.

- 15- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- 16- وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
- 17- وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- 18- وأنه لم يَأْتَم امرؤٌ بحليفه.
- 19- وأن النصر للمظلوم.
- 20- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
- 21- وأنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو استجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله.
- 22- وأنه لا تُتْجَر قريش ولا من نصرها.
- 23- وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم.

تضمنت هذه الوثيقة الدستورية قضايا المواطنة وحقوق المواطنين وواجباتهم، مع الاتفاق على إنشاء تحالف عسكري بين جميع طوائف المدينة ضد الأعداء، ومنع أي تعاون مع المشركين ضد المسلمين.²⁸

فالبند الأول: يقرر مبدأ الوحدة الوطنية بين جميع المواطنين وأن طوائف المدينة هم رعايا الدولة أو شعب الدولة في المفهوم المعاصر، أو بيان مكوّنات مفهوم الأمة.

والبند الثاني: يُحْظَر تعاون أهل المدينة مع مشركي قريش في مكة، سواء في حماية النفوس أو صيانة الأموال، أو الاقتصاد العام.

والبند الثالث: يعلن ضرورة مناصرة اليهود وحقهم على المؤمنين ضد من عاداهم.²⁹

والبند الرابع: إعلان للوحدة الوطنية بين المؤمنين واليهود في إطار العدل، دون الظلم والاعتداء، فيتحمّل الظالم مغبّة ظلمه.

والبند الخامس: تقرير مبدأ المساواة بين المسلمين واليهود في مؤازرة الدولة اقتصادياً في حال محاربتهم مع الأعداء، ووجوب الموالاة والنصرة في الحرب.
والبند السادس: توزيع الأعباء الاقتصادية على كل من المسلمين واليهود.
والبند من 7 - 15 - وهي في أصل الوثيقة من 26 - 35 - أوضحت مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلمين وتسع قبائل يهودية، متضامنة مع يهود بني عوف.

والبندان 16 - 17 تحديد أولويات المناصرة بين أهل الصحيفة وبين أعدائهم الذين يحاربونهم، وهذا مفهوم عسكري دفاعي، مع بيان ضرورة التعاون في إبداء الرأي والنصيحة والمشاورة، وهذا مفهوم أساسي اجتماعي للمواطنة.
والبند 18 بيان وتأسيس مبدأ المسؤولية الشخصية أو الفردية، فكل إنسان مسؤول عن تصرفاته الخاصة وسلوكه الجنائي، وهو من مفاخر الإسلام لقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾³⁰، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾³¹، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾³².

والبند 19 توضيح أصول التقاضي ومفاهيم القضاء والأحكام.
والبند 20 تحديد نطاق مفهوم المواطنة الجغرافي.
والبند 21 بيان المرجعية في أحوال فض المنازعات أو التنازع القانوني وهو كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله، أي إن الحاكمية لله ورسوله، لأن الشريعة الإسلامية ذات نطاق إقليمي.

والبند 22 تقرير قطع علاقات التعاون العسكري مع قريش وحلفائها.
والبند 23 بيان عام في وجوب الدفاع عن المدينة (بثرب) وأن النصر يكون في حال الحق والعدل، لا في حال الظلم والإثم، فلا تعطي المواطنة حق البراءة أو الامتياز، لأن الإسلام يتناصر الحق لا الباطل.

حق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام لزهر خديجة

وهذا يعني أن جميع المواطنين يعاملون على أساس واضح من المساواة، فليس هناك مواطنون من الدرجة الأولى، وآخرون من الدرجة الثانية أو الثالثة، فالجميع سواسية أمام القانون،³³ ولا يعفى أحد من طائلة النظام أو القانون الجنائي وغيره من القوانين الدستورية والإدارية والدولية.

إنَّ هذه الوثيقة مثل أعلى يمثل شرف المواطنة وتقرير حقوق المواطنين على أساس واضح من المساواة، وتحمل المسؤوليات دون منح بعضهم شيئاً من الامتيازات، على عكس ما كان مقرراً في الأمم غير الإسلامية في الماضي من إعطاء امتيازات لبعض المواطنين وهو ما يُعمَل به أحياناً في دساتير بعض الدول المعاصرة صراحة، أو عرفاً أو تواطؤاً سرياً؛ وعلى المواطن واجب رعاية العهد والميثاق وبيعة الحاكم، وصون مصلحة الأمة العليا، وإشاعة الأمن، وتنمية الاقتصاد الزراعي والصناعي والتجاري وغيرها من الموارد العامة، وتنمية الثقافة، وتحصيل العلم، وتقديم العلوم ولا سيما في عصرنا العلوم التقنية، والحفاظ على البيئة وأموال الآخرين وحقوقهم المادية والمعنوية، ومحاربة الفساد والانحلال الخلقي، وتحقيق التضامن والتكافل الاجتماعي، ومحاربة كل ألوان الضرر بالنفس من مسكرات ومخدرات وغير ذلك مما يحقق تقدم الوطن وإعلاء شأنه، وجعله في طليعة الأوطان، وعلى هذا فإن الشريعة الإسلامية كغيرها من قوانين العالم المعاصر شريعة إقليمية، تطبق على جميع رعاياها، وكذلك نظامها الأساسي (أي الدستور).³⁴

إنَّ الوثيقة، أو الصحيفة، أو ما يسمى بدستور المدينة الأول؛ أعطت حقوق المواطنة والحرية الدينية، وحق التحالف إلا مع الأعداء³⁵ كما سبق.

(2) إن القاعدة العامة في حقوق أهل الذمة هي: "أن لهم ما لنا، وعليهم ما علينا": حيث قال علي رضي الله عنه: "إنما قبلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا"³⁶.

وهناك نصوص كثيرة في الحفاظ على حقوقهم وحمايتهم كما سيأتي.
 (3) إن ما فرضه الإسلام على أهل الذمة من الجزية، والخراج هو من حقوق المواطنة أيضاً، كما سبق.. ومن الجدير بالتنبيه عليه أن مصطلح "أهل الذمة" يعني أنهم أهل عهد وذمة الله ورسوله³⁷.

ثانياً: إن تفاصيل هذه الحقوق قد ذكرها علماءنا قديماً وحديثاً، وفصلتها كتب الفقه في المذاهب المعتمدة، ومن ذكرها بالتفصيل والتأصيل من المعاصرين الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان، والعلامة الشيخ يوسف القرضاوي³⁸ معتمدين على نصوص كثيرة من الكتاب والسنة نذكرها بإيجاز⁵:

(1) وجوب حماية الدولة لهم من الاعتداء الخارجي، والدفاع عنهم، ووجوب إنقاذ أسراهم، بل نقل الإجماع على أنه وجب الخروج لقتال من يجارهم حتى ولو كانوا في بلاد منفردين³⁹، يقول القرافي: "إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جوارنا، وحفارتنا، وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام، وكذلك حكى ابن حزم في مراتب الإجماع له: أن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا ان نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صوتاً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ"⁴⁰.

وقد حدث كثيراً أن الدولة الإسلامية لم تقبل بإطلاق الأسرى المسلمين إلا مع إطلاق الأسرى الذميين.

(2) حماية ضرورياتهم الست، وحاجياتهم، حالهم في ذلك حال المسلمين، حيث اتفق الفقهاء على ذلك، وعللوا ذلك بأنهم أصبحوا بعقد الذمة من أهل دار الإسلام، وعلى ذلك يجب توفير الحماية لنفوسهم، وأعراضهم، وأموالهم، بل أكثر من ذلك، فإن

الدولة يجب عليها حماية ما يعتبرونه مאלاً. مثل خمورهم، وخنازيرهم. مع أن ذلك لا يعتبر مאלاً لو كان لدى المسلم بل يجب إتلافه، بل لو قام مسلم بإتلاف خمورهم وخنازيرهم وجب عليه التعويض عند الحنفية⁴¹.

فعلى الدولة أن تحمي حرمتهم الدّينية، وتحافظ على أموالهم، وأعراضهم وشأنهم في ذلك شأن المسلمين، فقد قال النبي ﷺ: "من قتل معاهداً لم يَرَحْ رائحة الجنة، وإن ريجها توجد من مسيرة أربعين عاماً".

ولذلك ذهب جماعة من الفقهاء منهم الحنفية إلى: أن المسلم يقتل إذا قتل ذمياً، وهذا رأي: الشعبي، والنخعي، وابن أبي ليلى، وعثمان البتي، وهو مروى عن الخليفة عليّ ابن أبي طالب، وعمر بن عبدالعزيز "رضي الله عنهم"، وهو الذي كان عليه العمل في معظم عصور الخلافة العباسية، وفي الدولة العثمانية، وذهب المالكية إلى: أنه يقتل به في حالة الغيلة (أي الخديعة).

3) التعامل معهم بالعدل: وحميتهم من الظلم بجميع أنواعه وأشكاله، حيث يدل على ذلك جميع النصوص العامة الدالة على وجوب الحكم والتعامل على أساس العدل، وحرمة الظلم، وبعض النصوص الخاصة بأهل الذمة، منها قول النبي ﷺ: "ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة".

ولذلك اشتدت عناية الخلفاء الراشدين ومن بعدهم بدفع الظلم عنهم، حتى إن الخليفة عمر رضي الله عنه كان يسأل القادمين من البلاد الإسلامية عن أهل الذمة، فكان جوابهم: "ما نعلم إلاّ وفاءً"، وقد روى البخاري في صحيحه عن جويرية بن قدامة التميمي قال: "سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قلنا: أوصنا يا أمير المؤمنين، قال: "أوصيكم بذمة الله، فإنه ذمة نبيكم...". وفي رواية عمرو بن ميمون بلفظ "وأوصيه بذمة الله، وذمة رسوله: أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم،

وأن لا يكلفوا إلا طاقتهم".⁴²

4) تحقيق التكافل الاجتماعي لهم في حالات الفقر: والعجز والشيخوخة، فإذا أصبح المواطن (غير المسلم) فقيراً، أو عاجزاً أو شيخاً مسناً فإن الدولة لا تتركه يتعرض للإهانة والضياع، بل تنصفه، وتحميه، وتقرر له العيش الكريم، وليس هذا الحكم جديداً ومعاصراً، بل حدث ذلك في عصر أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث كتب خالد بن الوليد لأهل الحيرة بالعراق وكانوا نصارى ما نصه: "وجعلت لهم: أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام"⁴³.

وروى أبو يوسف وغيره أن عمر رضي الله عنه مرّ بباب قوم وعليه سائل يسأل، شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه، فقال: من أيّ أهل الكتاب أنت؟ قال: يهودي، قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية، والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده فذهب به إلى منزله بشيء، ثم أرسل إلى خازن بيت المال، فقال: انظر هذا وضرباه، فوالله ما أنصفناه، إذا أكلنا شيبته ثم نخذله عند الهرم... "

وقد تكرر ذلك في عصر عمر بن عبد العزيز، مما يمكن تسميته بالإجماع على أن الضمان الاجتماعي مبدأ عام يشمل أبناء المجتمع جميعاً: مسلمين، وغير مسلمين، فلا يجوز أن يبقى فيه إنسان محروم من ضروريات الحياة وحاجياتها⁴⁴ فقد نص فقهاء الشافعية على أن دفع الضرر عن المسلمين من فروض الكفاية، وأن ذلك يشمل أهل الذمة، حيث إن دفع الضرر عنهم واجب، وأن المراد بدفع الضرر هنا هو: تحقيق الكفاية من المعيشة والمسكن والدواء والغذاء، وليس ما يسد الرمق على أصحاب القولين عندهم.

5) احترام عهودهم وعقودهم مع المسلمين:

حق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام لزهر خديجة

فقد ذكر أبو يوسف (ت182هـ) أن أبا عبيدة رضي الله عنه صالحهم بالشام على شروط في مقابل أن يوفر لهم الأمن والحماية من الأعداء، وحدث أن الروم قد جمعوا جمعاً كبيراً خاف أبو عبيدة أن لا يكون قادراً على حمايتهم، فكتب إلى ولاته على المدن يأمرهم: " أن يردوا على أهل المنطقة ما جبي منهم من الجزية والخراج، وأن يقولوا لهم: إنما ردنا عليكم أموالكم ؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك.. ونحن لكم على الشرط وما كتب بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم، فلما قالوا لهم ذلك، وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم، قالوا: ردكم الله إلينا، ونصركم عليهم، قالوا: فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً، وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً"⁴⁵.

يقول أبو يوسف: " فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم، وحسن السيرة فيهم صاروا أشد على عدو المسلمين من المسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة، ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً من قبلهم يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريد أن يصنع...."⁴⁶.

6) حماية حريتهم الدينية:

فقد أكد القرآن الكريم في آيات كثيرة على الحرية الدينية وعلى عدم إكراه أحد على الدخول في الإسلام فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁴⁷ ويقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁴⁸ ويقول: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾⁴⁹.

وقد سبق مزيد من التفصيل حول هذه المسألة، ولكن الذي نريد بيانه هنا هو: أن العهود والمواثيق التي تمت بين المسلمين وغيرهم عند عقود الصلح والجزية وما فيها من شروط ما هي إلا لأجل أن يراعي غير المسلمين مشاعر المسلمين، وحرمة دينهم⁵⁰ وعدم إثارتهم، وعدم إثارة الفتنة.

وقد شهد المنصفون من المستشرقين والمفكرين الغربيين بهذه الحرية الدينية التي لم يشهد لها التاريخ مثلها، يقول غوستاف لوبون: " رأينا من آبي القرآن التي ذكرناها أنفاً: أن مساحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سننه، وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوروبا... "51.

7- حرية العمل والمعاملات والعقود والأنكحة حسب معتقدهم:

ان القاعدة العامة أن أهل الذمة في المعاملات، وحرية العمل والاكتساب مثل المسلمين إلا أن لهم التعامل في بعض المحرمات في ديننا، يقول الجصاص الحنفي: "إنَّ الذميين في المعاملات والتجارات كالبيوع وسائر التصرفات كالمسلمين"52، وصرح الكاساني بذلك بقوله: "كلما جاز من بيوع المسلمين جاز منه بيوع أهل الذمة، وما يبطل، أو يفسد من بيوع المسلمين يبطل ويفسد من بيوعهم إلا الخمر والخنزير"53، واستثناء الخمر والخنزير عند الحنفية مقيد بما إذا تم التعاقد عليها فيما بينهم، أما إذا تم التعاقد بينهم وبين المسلمين فإن العقد باطل أو فاسد54، وأما جمهور الفقهاء55 فلم يستثنوا ذلك، قال الشافعي: "تبطل بينهم البيوع التي تبطل بين المسلمين كلها، فإذا مضت واستهلكتم لم تبطلها، فإن جاء منهم رجلان تبايعا خمرًا ولم يتقابضها أبطلنا البيع، وإن تقابضها لم نرده، لأنه قد مضى"56.

غير أن الفقهاء حتى غير الحنفية صرحوا بأن الدولة الإسلامية لا تتعرض إلى عقودهم الواردة على الخمر والخنزير ما دامت فيما بينهم، لأن مقتضى عقد الجزية لغير المسلمين تركهم وما يعتقدون جوازه57، وإنما الخلاف بين الجمهور والحنفية في أن الخمر والخنزير مال متقوم في حقهم وبالتالي يجب على متلفهما المسلم التعويض والضمان مستدلين بما كتبه عمر إلى عماله بالشام، حيث منعهم من أخذ الميتة والخنزير والخمر، فقال عمر: "لا تفعلوا، ولكن ولّوا أربابها بيعها، ثم خذوا الثمن منهم"58.

وهم يقرون على أنكحتهم فيما بينهم حسب معتقداتهم، إضافة إلى جواز أن يتزوج المسلم من كتابية بنص القرآن الكريم: ﴿... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ...﴾⁵⁹.

(8)-تولي وظائف الدولة:

لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة إلا ما تغلب عليه الصبغة الدنيوية، أو ما يقتضيه دين الأغلبية، كما سبق؛ وقد أجاز الفقهاء أن يتقلدوا "وزارة التنفيذ"⁶⁰ وهو مصطلح في مقابل "وزارة التفويض" التي تعني أن يفوض الإمام أمر الحكم إلى الوزير لديره حسب رأيه، وهذه سلطة شبه مطلقة، أما وزارة التنفيذ فيعني بها تنفيذ أوامر الإمام، فهي على ضوء ذلك تشمل جميع الوزارات السائدة في وقتنا الحاضر، بل تشمل رئاسة الوزراء، وذلك لأنها اليوم مقيدة بالقوانين واللوائح المعتمدة من مؤسسات الدولة وان مرجعها إلى رئاسة الدولة.

يقول الإمام الماوردي: "وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف، وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتديره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويجبر بتقليد الولاية، وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم، وتجدد من حدث ملم....."، ثم قال: "ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة"⁶¹.

وقد شهد التاريخ الإسلامي أمثلة كثيرة من تولي الوزارة والمناصب العامة لغير المسلمين، فقد تولى الوزارة في عصر العباسيين عدد غير قليل من النصارى، مثل نصر ابن هارون (ت369هـ) وعيسى بنقسطورس (ت380هـ)⁶² يقول المؤرخ الشهير آدم ميتز: "من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال "الولاية وكبار الموظفين والمتصرفين" غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام، والشكوى من تحكيم أهل الذمة في أبطار المسلمين شكوى

قديمة... "63.

يقول الإمام السيوطي: "وكان أبو سعد التستري اليهودي يدير الدولة (أي العبيدية) فقال بعض الشعراء:

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وقد ملكوا
المجد فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم تهودوا، قد تهود الفلك"64

وقد ذكر السيوطي عدداً من الوزراء وهم باقون على ديانتهم اليهودية، أو النصرانية مثل: بهرام الأرمني النصراني، فتمكن من البلاد (أي مصر ونحوها في الدولة العبيدية) وأساء السيرة⁶⁵.

وبهذا يعتبر الإسلام النموذج المثالي الذي صان حقوق المواطنة بصفة عامة، لم يفرق فيها بين المسلم وغير المسلم منذ زمن بعيد كان العالم الغربي لا يزال تحت نير العبودية.

الخاتمة

في نهاية هذه الدراسة يمكننا أن نهتدي إلى جملة من النتائج والاستنتاجات الدقيقة:
1- إنَّ الإسلام تشريع رباني محكم لذلك أرسى قواعد ومبادئ صلبة لحماية حقوق الأقلية الغير المسلمة، وهذا يظل قائماً على أصل العدل والمساواة التي نادى بها الإسلام مبكراً منذ أزيد من أربع عشرة سنة، قبل إعلان المواثيق الدولية، ومعاهدات حقوق الإنسان، بل ولا نكاد نجد اليوم في عرف القانون الدولي و عرف الأديان الكتابية كاليهودية والمسيحية مثل هذه الحقوق الممتازة التي كفلها الإسلام للأقليات الدينية من فجر الإسلام.

2- إنَّ مصطلح المواطنة مصطلح قديم جداً، وقد رسخه القرآن الكريم، إذن فالمواطنة اسم جامع لأبناء المجتمع الإسلامي مسلمين كانوا أم غير مسلمين،

حق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام لزهر خديجة

فالجميع (أهل وطن)، تجمعهم (أخوة وطنية) على اعتبار أنهم جميعاً (أهل دار الإسلام).

3- يجب إعادة قراءة التراث الإسلامي برؤية تصورية جديدة، بعيداً عن معاني المصطلحات الضيقة، حتى لا تحصر تعاليم الإسلام الخالدة في زاوية فقهية محدودة، لذلك فإنّ المواطنة في الإسلام مفهوم سياسي مدني، وفي غيره مفهوم ديني كمفهوم الأخوة في الإسلام؛ لذا حققت المواطنة في الإسلام توازناً في المجتمع على الرغم من التنوع العرقي والديني والثقافي، بينما سارت المواطنة في المجتمعات الأخرى نحو الصراع العرقي والديني والثقافي.

4- كما يمكن أن نشير إلى جملة من التوصيات أهمها : أ- ضرورة إنشاء مخابر دراسات بين كليات الحقوق، والكليات الشرعية، من تقديم بحوث ودراسات جدية تنطلق من النص الثابت، ولا تتعارض مع المتغير، من أجل إزالة الصورة النمطية في أذهن الغرب التي علقت منذ زمن بعيد خصوصاً مع ظهور المدارس الاستشراقية الحاقدة.

5- إن الإسلام دين سلام وأمان وذو رؤية شمولية وحضارية حيث نجد أن الأقسام وأتباع الديانات ممن يقيم في أرض الدولة يتمتعون بحقوق المواطنة ومنها جنسية الدولة الإسلامية، وبذل النصر والحماية لهم من كل عدو يستهدفهم، فإنّ المسلمين الذين لم يلتحقوا بأرض الدولة الإسلامية مجال سيادتها لا يتمتعون بهذا الحق بإطلاق.

- الحواشي والإحالات:

¹- علي محي الدين القرعة داغي، التطبيقات العملية للعلاقات الدولية في حالة السلم، مقال منشور على الموقع الإلكتروني

للإتحاد العالمي لعلماء المسلمين، <http://www.iumsonline.net/ar>

²- بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ط1، دار الفكر، بيروت، 1969، ص 108.

³- سورة الأنفال الآية: 61.

- 4- سورة النساء الآية: 64.
- 5- سورة الممتحنة الآية: 8.
- 6- صنفت الشريعة الإسلامية وفق منطقي عقيدي إلى قسمين: المسلمون، وغير المسلمين، أما غير المسلمين فينقسمون إلى عدة أقسام هي:
- 1- أهل الكتاب: أشار القرآن الكريم إلى أن الله أنزل كتب متعددة على رسله كالتوراة، والإنجيل، والتوراة، و قد جاءت الإشارات القرآنية والنبوية إلى أن اليهود والنصارى هم المقصدون بأهل الكتاب في الدرجة الأولى، وهذا ما ذهب إليه الجمهور من المفسرين والفقهاء. هيثم مناع، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، القاهرة - مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، ط 1997م، ص 5-6.
- 2- المجوس: وهم عبدة النار. وفي قوله تعالى: «الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» سورة الحج: 17.
- 7- الطبراني، المعجم الأوسط للطبراني، ت: طارق بن عوض الله - محسن الحسيني، ط 1، دار الحرمين، 1415هـ/ 1995، ص 50-52.
- 8- ابن منظور، لسان العرب، ط 1، دار صادر، بيروت، (د.ت)، 451/13.
- 9- عبد الكريم زيدان: أحكام أهل الذمة والمستأمنين في دار الإسلام، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1402هـ / 1982م ص 27.
- 10- راجع: زياد أحمد سلامة، المواطنة ومفهوم الرعية المسلمة، مقالة منشورة في الموقع الإلكتروني لجريدة الغد الأردنية، التاريخ 24 شباط 2009: <http://www.alghad.jo/?news=106203>.
- 11- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط 3، دار الشروق، القاهرة، 1422هـ/ 2001م، ص 197.
- 12- سورة الشعراء/ 105، 106.
- 13- راجع: كتاب فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف في وجوب تعظيم الشريعة وتحكيمها طبعه دار اليسر الطبعة الأولى 1432هـ 2011م، ص 55.
- 14- هيثم مناع، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، ط 1، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، القاهرة، 1997م، ص 5-6.
- 15- حسين درويش العادلي، المواطنة في الإسلام، مجلة التضامن، المجلس العراقي للسلام والتضامن، بغداد، العدد الرابع، شباط 2008، ص 13-14.
- 16- عطية جمال الدين، نحو فقه جديد للأقليات: دار السلام بالقاهرة، ط 1/1423-2003، ص 13.
- 17- المرجع نفسه، ص 14.
- 18- إننا نجد الأب جورج مسوح في مقال له نشر على الإنترنت بعنوان: المواطنة الذمّية، يتهم فيه الإسلام وينفي عنه أية صفة لها قررتها المصادر التشريعية والفقهية التراثية سوى ما جاء في القرآن الكريم في آية واحدة يقول: «لا يقربُ الفقه الإسلامي، قديماً وراهناً، بالمساواة في الحقوق والواجبات ما بين مواطني الدولة القائمة على الشريعة الإسلامية. هذا الفقه، وإن زعم تبنيّه المواطنة أساساً للحكم، لا يزال يميّز بين المواطنين على أساس دينيٍّ ومذهبيٍّ. أمّا حين يتحدّث بعض الفقهاء والمفكرين الإسلاميين عن المواطنة، فتراهم يرضعون استثناءات أو تحفظات تشريعية عن مشاركة غير المسلمين في الدولة الإسلامية.
- "أهل الذمة" اصطلاح لا يذكره القرآن الذي ترد فيه عبارة "أهل الكتاب"، أي اليهود والنصارى والصائبون

والمجوس، فيما يَخَصُّصُ الفقه الإسلامي، في مذاهبه كافة، بابًا خاصًا بأصول التعامل مع "أهل الذمة" القاطنين رحاب الدولة الإسلامية. و يتوسَّع هذا الفقه في الحديث عن "الجزية"، وهو لفظ يرد مرةً واحدة في القرآن، التي يجب على "أهل الذمة" أداؤها لقاء بقائهم في دولة الإسلام وعدم التعرُّض لهم. فُرِضت الجزية خلال حقبة عدة من التاريخ الإسلامي على "أهل الكتاب" من الأمصار المفتوحة. كما كُتِبَ العديد من المؤلفات الفقهية عن تفاصيل الجزية وتقرُّعاتها، تتفاوت، اليوم مواقف الإسلاميين من قضية أداء الجزية في البلاد الإسلامية التي تسكنها مجموعات من "أهل الكتاب". تراوح هذه المواقف بين إعادة فرض الجزية كونها مقررة في القرآن، وبين إلغائها أو تغيير اسمها إذا كانت تزعج المواطنين من "أهل الكتاب". يُلاحظ في كتابات الإسلاميين، عند تناولهم موضوع الجزية، كلامهم على المواطنة وأتفاقها مع الشريعة الإسلامية، وتاليًا تأصيلها في التراث الإسلامي ومدى انسجامها مع مفهوم "أهل الذمة" عند الفقهاء. راجع: مقال الإسلام والمواطنة لأب جورج مسّوح على الموقع الإلكتروني التالي: http://maaber.50megs.com/last_issue/spiritual_traditions.htm

ورأيه بجانب للضوابط ولا يصدر من باحث علمي منصف و منهجي يحتكم إلى نص، ويضرب ببقية النصوص عرض الحائط، وهو ما يعني غياب المنهج الاستقرائي لدى الأب جورج مسّوح إذ أغلف قسم كبير من المصادر الإسلامية ومصادر السيرة النبوية، وأهمل كثير من النصوص القرآنية الدالة، والسبابة إلى تبني فكرة حقوق المواطنة لغير المسلمين بديار الإسلام؟!...

راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع المسلم، المعهد العالمي، للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، 1989. راجع أيضاً: راشد الغنوشي: الإسلام والمواطنة، مقال له منشور على الموقع الإلكتروني: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title>

19- راشد الغنوشي، الإسلام والمواطنة، مقال منشور على الموقع الإلكتروني

<http://www.sudannewdawn.com/>

20- محمد الغزالي، فقه السيرة، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1424هـ/2003م، ص196.

21- محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط6، دار النفائس، 1407هـ/1987م، ص41-47 بتصرف.

22- محمد علي الصلابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، ط7، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1429هـ/2008م (571/1).

23- أنظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط1، دار النفائس، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص (37/1).

24- وثيقة المدينة.. المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعبي، كتاب الأمة سلسلة دورية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد 1426هـ، ص209.

25- سورة الأنفال: الآية 72.

26- راجع: وهبة الزحيلي، مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي، مجلة التسامح، مقال منشور على الإنترنت، الموقع التالي: <http://www.altasamoh.net/Pageform.asp?Id=324>

27- محمد حميد الله، المرجع السابق، ص15 وما بعدها، راجع في ذلك: ابن حجر العسقلاني: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط2، دار المشكاة للبحث العلمي، 1998، 37/4، راجع: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، السنن الكبرى للبيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، 1424هـ/8/105، 2003، راجع:

- سيرة ابن هشام: 1/501-504، الأموال لأبي عبيد: 1/166، 260.
- 28- محمد سليم العوا، فكرة المواطنة وتطورها، دراسة منشورة في الموقع الإلكتروني لحزب الوسط الجديد، التاريخ 30 نوفمبر 1999، الموقع: <http://www.alwsatparty.com/modules.php?file=article&name=News&sid=607>.
- 29-د. محمد عمار، حقوق المواطنة في الإسلام، مقالة منشورة في منتدى الشروق الإسلامي، على الشبكة الدولية للمعلومات، التاريخ 22/2/2009، الموقع <http://www.alshorok.net/vb3/showthread.php?t=9590>.
- 30- سورة الأنعام، آية 164.
- 31- سورة الطور آية: 21.
- 32- سورة المدثر آية: 38.
- 33 - راجع بالتفصيل: عفيفي مصطفى محمود، الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق: دراسة مقارنة في النظم الوضعية والشريعة الإسلامي: دار الفكر العربي، القاهرة، ط1/1990، ص23-24.
- 34- وقد عبر الأستاذ عبد القادر عودة عن أن أهل الذمة من حاملي "الجنسية الإسلامية" في كتابه: التشريع الجنائي الإسلامي، ط1، دار الكتاب العربي، (ج1/307ص)، راجع أيضاً: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ط2، دار القدس مؤسسة الرسالة، 1402هـ/1982م، ص63-66، وأيضاً: جعفر عبد السلام: علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته 17، ص5.
- 35- علاء الدين الكساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع، ت: علي محمد نعوض، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، (6/111)؛ والقوانين الفقهية ص105 والمذهب للشيرازي (2/256) و الأحكام السلطانية للهاوردي ص247 والمغني ج(8/ص445).
- 36- عبد الكريم زيدان: المرجع السابق ص95، و يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ط، مؤسسة الرسالة ص9 وما بعدها.
- 37- راجع: أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي علاء الدي، بدائع الصنائع، ت: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، ط2، دار الكتب العلمية، ج(5/143)؛ و محمد أمير الكبير، ت: عبد الله الصديق، جواهر الاكليل شرح مختصر خليل، مكتبة القاهرة، ط1986، (1/470) وحاشية الجمل (3/481) والأحكام السلطانية للهاوردي، ص145 والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص143 والمغني (5/223).
- 38- راجع: محمد بن عابدين، حاشية ابن عابدين، ط2، دار عالك الكتب، 1423هـ/2003، الرياض، ج(3/ص249) والبدائع (7/236) والمهذب (2/185) والخروشي (8/3-6) والمغني (7/652).
- 39- رواه أبو داود في سننه (3/437) الحديث رقم 3052 قال العراقي: إسناده جيد، كما في تنزيه الشريعة (2/182) ط. مكتبة القاهرة، ورواه البيهقي في السنن الكبرى (5/205).
- 40- أبو جعفر ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، (د.ت)، (4/218).
- 41- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، ط1، دار طيبة، الرياض، (د.ت)، (6/267).

- 42- عفيفي مصطفى محمود، الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق: دراسة مقارنة في النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 23.
- 43- كريم شغيدل، أسس المواطنة وصور الالتباس، مجلة الإسلام والديمقراطية، منظمة الإسلام والديمقراطية، بغداد، العدد العاشر، شباط 2005، ص 17.
- 44- الخراج لأبي يوسف، مصدر سابق، ص 282 - 283.
- 45- المصدر نفسه، ص 282.
- 46- سورة البقرة / الآية 256.
- 47- سورة الكهف / الآية 29.
- 48- سورة يونس / الآية 99.
- 49- راجع بالتفصيل: العهود والمواثيق في كتاب الخراج لأبي يوسف، ص 281 وما بعدها، ويوسف القرضاوي: المرجع السابق ص 20.
- 50- حضارة الغرب، غوستوف لوبان، ترجمة عادل، ط 1، دار الكتب المصرية، 1990، ص 128.
- 51- أحمد بن علي الرازي، الجصاص، الأحكام، ت: محمد صادق قمجاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ 1992 (2 / 346)، وحاشية ابن عابدين (3 / 276).
- 52- محمد بن حمزة بن محمد، البدائع ت: محمد حسين اساعيل، ط 1، دار اكتب العلمية، 1427هـ/2006م (4 / 174).
- 53- شمس الدين السرخسي، المبسوط، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج (10 / ص 84).
- 54- جواهر الاكليل، المصدر السابق (2/ 52، 181) و (1 / 470) وسليمان بن عمر المصري ت 926هـ، حاشية الجمل، دار الكتب العلمية، د.ط، بيروت، لبنان / (3 / 481) و الأحكام السلطانية للمواردي، ص 145، والمغني (5 / 223).
- 55- محمد بن ادريس الشافعي، ت: رفعت فوزي، الأم، دار الوفاء د.ط، 1422هـ/2008م، (4 / 211).
- 56- المصادر السابقة، وراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية (7 / 132).
- 57- الخراج لأبي يوسف، المصدر السابق، ص 260، وكتاب الأموال لأبي عبيد، المصدر السابق، ص 61 - 62 ط. قطر.
- 58- سورة المائدة / الآية 5.
- 59- الماوردي، الأحكام السلطانية، ت: أحمد مبارك البفدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409هـ/1989، ص 27.
- 60- المصدر نفسه، ص 27 - 28.
- 61- المصدر نفسه، ص 27 - 28.
- 62- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبدالمهدي أبو ريده، ط 5، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (1 / 118). راجع أيضا: Les relations de leglise avec les religions nom chretiennes, le cerf, Paris 1966.
- 63- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1387هـ/1967م. (2 / 201).
- 64- المصدر نفسه، (2 / 205).

The rights of citizenship to non-Muslims in Islamic countries

Lazhar khadidja

lazhar_kh@yahoo.fr

Alger 1 university



Abstract

This study focuses on the rights of non-Muslims who live in the lands of Islam. They have long been citizens with rights and duties. The exception is excluded from the clear Islamic text or the religious rights of the majority of the population or minorities. The emergence of serious ideas through which the Western world found an outlet for pressure on the Muslim world, especially with the apparent failure of the Islamists to the concept of the modern Islamic state, the failure to provide the perfect model of human service, and the construction of contemporary Islamic ideas dealing with fixed matters as well as changing, As well as weakness in the move away from fair political theoretical and practical, all this gave an opportunity for Western countries to gain a platform for the leadership of human rights in general, and the "rights of citizenship for non-Muslims," religious minorities in particular.

key words:

Right; citizenship; non-Muslims; religious minorities.

الطقوس والشعائر الدينية بين معقولية العقل ومعقولية الروح

بقلم

نبيل سيساوي (*)



ملخص

تعتبر الطقوس والشعائر الدينية من القضايا التي أثرت حولها ضجة فكرية وخاصة في الفكر الحدائثي وتحديدًا من حيث أصالتها ومن حيث معقوليتها، ولذلك نحاول في هذه العجالة أن نتبين بعض وجهات النظر القديمة والحديثة حول هذه المسألة لنبين أصالة الشرائع الدينية، ومحاولين الإسهام بطرح جديد حول معقولية الشعائر، وذلك بإخراجها من حيز العقل المغلق إلى رحاب الروح الفسيحة، مبيّنين الفرق بين معقولية العقل ومعقولية الروح، لنتهي إلى الغاية من الشعائر والغاية من غموضها ولا معقوليتها.

الكلمات المفتاحية:

الطقوس؛ الشعائر الدينية؛ معقولية العقل؛ معقولية الروح.

مقدمة

لا يخفى على أحد مكانة الطقوس والشعائر الدينية في قلب كل مؤمن بدين معين، إذ يرى فيها المؤمنون وسيلة الارتباط بين العبد وخالقه من جهة، وطريقًا للخلاص الأخرى من جهة أخرى، وتعتبر الطقوس والشعائر من القيم التي تشترك فيها جميع الأديان، حيث لا يمكن تصور دين بلا طقوس ولا شعائر، لذلك فهي تحتل هذه

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه علوم في العقيدة، المشرف: أ.د. الحاج دواق - كلية العلوم الإسلامية، جامعة باقة 1.
nabil.sissaoui@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/05/03 تاريخ القبول: 2018/06/05

المكانة الكبيرة، لأنها تفصل بين الأديان وتمايز بين أتباعها وتعطي لكل دين خصوصية معينة. وقد ظلت البشرية ردحا طويلا من الزمن تلتزم بشعائر دينها إلى أن وصلنا إلى هذا الزمن المتأخر الذي حدثت فيه مراجعات كثيرة وواسعة على هذا المستوى، فبعدها حدثت النهضة الأوروبية أعقبها حادث جسيم غير مجرى التاريخ في نظرتة للأديان، ونعني به الثورة الفرنسية سنة 1789م، والتي كان من نتائجها أن استبعد الدين من جميع المجالات وخاصة السياسة والعلمية منها، ورمي أتباعه بالتخلف واتباع الأساطير، وهو ما ألقى بظلاله حتى على العالم الإسلامي فيما بعد، حيث انبرت مجموعة من المنتسبين للفكر الحدائلي لنشر أفكار الحدائثة الغربية بطريقة إسقاطية لم تعر اهتماما للخصوصية الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية واختلافها عن الثقافة والحضارة الغربية.

ولعل الذي يعنينا أكثر في هذا الصدد هو ما اتخذناه موضوعا للدراسة ونعني به مسألة الطقوس والشعائر الدينية، فهي التي تعطي كل دين خصوصية تميزه عن بقية الأديان، وهو ما يستدعي منا دراستها باعتبارها ظاهرة تختص بها جميع الأديان من جهة، ومن جهة أخرى باعتبارنا معنيين بها مباشرة كوننا نتبع دينا من الأديان له خصوصيته يحتوي على مجموعة كبيرة من الشعائر الدينية. والإشكالية التي تطرح أمامنا تأخذ عدة أبعاد نلخصها في محورين أساسيين أحدهما عمودي والآخر أفقي؛ أما العمودي فيتمثل في إشكالية الإلزام بهذه الشعائر والالتزام بها، على اعتبار أنها تكليف من الله ﷻ، والأفقي في دلالات الشعائر وغاياتها، وهل هي مقصودة لذاتها أم يمكن تعويضها إن تحققت غاياتها بطرق أخرى.

وللإجابة على هذين الإشكاليين ارتأينا أن نضع خطة منهجية لدراسة الموضوع، نبتدئها بتعريف موجز للطقوس والشعائر، ثم نعقبها ببحث ابتدائها في الزمان والمكان، وهل هي أصيلة في الإسلام أم مستلهمة مما قبلها، ثم نتطرق إلى غموض

الشعائر ولا معقوليتها والحكمة من وراء ذلك، ثم ننتهي إلى الغاية القصوى من وراء الشعائر لنجيب من خلاله على الإشكال الثاني.

1- مفهوم الطقوس والشعائر:

يرجع أصل مفهوم الشعائر -بغض النظر عن إطلاقات لفظة الشعائر والشعيرة- إلى معنى واحد كما جاء في معجم مقاييس اللغة: "الشين والعين والراء أصلان معروفان، يدل أحدهما على ثبات، والآخر على عِلْمٍ وَعَلَمٍ¹. والعِلْمُ والعَلَمُ في حد ذاتهما يعبران عن الثبات؛ ذلك أن العِلْمَ لا يكون عِلْمًا إلا إذا كانت لديه قوانين ثابتة، وكذلك العَلَمُ لا يتخذ إلا إذا كان يتسم بالثبات.

أما كلمة طقس فهي معربة عن اليونانية ولا أصل لها في اللغة العربية، وتعني الترتيبات والنظم الروحية التي يجب مراعاتها في العبادة المسيحية من صلوات كلامية أو حركات خشوعية أو رمزية، وهي في الحقيقة تقابل الشعائر عند المسلمين. وانطلاقاً مما قرره الأسلاف أن لا مشاحة في الاصطلاح، فلا نجد أي حرج لإطلاق لفظ الطقوس على مسمى الشعائر والتي رآها البعض من قبيل البدعة لأن القرآن لم يذكر لفظ الطقوس، وإنما عبر بالشعائر، والقضية غير ذلك تماماً، فلكل قوم مصطلحات يدُّون بها على ما يريدون، ويمكننا أن نجد تخريجا آخر بعيداً عن لفظ البدعة الذي يعبر عن إطلاق أحكام ليست من حق أحد؛ فإن أُطلق لفظ الطقس مجرداً فلا شك أنه ينتمي إلى الديانة النصرانية، وكذلك لفظ الشعائر إن أُطلق مجرداً فإنه يتجه إلى العبادات الإسلامية، أما إذا قيد أحد اللفظين إلى ديانة معينة فهو يتجه إليها دونها حرج.

والحقيقة أن القرآن الكريم لم يذكر الشعائر إلا في حديثه عن الحج، ولم يطلق هذه اللفظة على بقية العبادات، ولذلك عرف ابن جرير الطبري الشعائر بأنها: "ما حملة أعلاماً لخلقها فيما تعبدهم به من مناسك حجهم، من الأماكن التي أمرهم بأداء ما افترض عليهم منها عندها، والأعمال التي ألزمهم عملها في حجه"². نلاحظ هنا أن

ابن جرير قد قصر مفهوم الشعائر على مناسك الحج فقط دون غيره من العبادات، ثم توسع استعمال المصطلح بعد ذلك ليشمل جميع العبادات، يظهر ذلك في تفسير القرطبي حيث يقول: "الشعائر جمع شعيرة، وهو كل شيء لله تعالى فيه أمر أشعر به وأعلم، ومنه شعار القوم في الحرب؛ أي علامتهم التي يتعارفون بها... فشعائر الله أعلام دينه لاسيما ما يتعلق بالمناسك"³. وبذلك اتخذت الشعائر هذا المفهوم الواسع الذي لا يخرج عن التعريف اللغوي، وهو ما عُلِمَ من أمور العبادات الدينية الثابتة.

2- الاتصال والانفصال في الطقوس والشعائر:

يزعم بعض المفكرين الحدائين أن الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة⁴. بمعنى أن الواقع بشرطه ومعطياته هو الذي أفرز هذه الأحكام والتشريعات، بما يعني أيضا أن الدين بكل شعائره وطقوسه ما هو إلا إفراز اجتماعي، على خلاف ما يعتقد أصحابه.

وبخصوص الإسلام، يعتبر بعض الحدائين أن كثيرا من الشرائع يعبر عن تواصل مع عادات العرب القديمة، وما كان سائدا في منطقة الحجاز، وأن الإسلام قد أضاف إليها أبعادا توحيدية، من ذلك ما يذهب إليه عبد المجيد الشرفي من أن الإسلام قد تبنى الحج وأضفى عليه معنى جديدا ينسجم مع التوحيد، ومع ذلك بقيت مناسك الحج تحتوي على رواسب من الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم كرجم الشياطين ونحر الهدى وغيرها⁵. ويذهب تيزيني إلى أن الإسلام قام بعمليات الدمج والتبني والعزل في بوتقة وظيفية جديدة، ويزعم أن النبي قد أقر الأخذ بالتأثر، ويزعم أنه سمي في الإسلام بالقسامة، وكذلك فعل مع كثير من المسائل التي أقرها القرآن والسنة بعد منحه إياها دلالة ووظيفة إسلاميتين، مثل الحج والصلاة والزكاة والزواج والختان والوضوء وحلق الشعر والعانة إلخ⁶.

هنا يقع الفكر الحدائي في فخ تشابه المواضيع ليرجع بسرائع الإسلام إلى عادات

العرب والفكر الجاهلي، وقد غاب عن هؤلاء المفكرين أن وحدة الموضوع لا تعني وحدة الذات، فالمواضيع وإن كانت واحدة إلا أنها لا تدل على الامتداد، فالصلاة موجودة في كل الأديان، ووجودها في كل الأديان لا يعني وجود امتداد لها من هذا الدين إلى ذاك، فكل دين له صلاته، وصلاة الإسلام على النحو المعروف لم تكن قبل الإسلام وإن كانت الصلاة معروفة كموضوع، وكذلك الزكاة وجميع الشرائع. فهل يتصور الفكر الحدائثي أنه حتى يكون الإسلام أصيلاً يجب أن يأتي بما لم يكن معروفاً من قبل ذاتا وموضوعاً؟

لم تقتصر محاولات الحدائثيين على الرجوع بالطقوس والشعائر الدينية إلى الجاهلية أو عادات العرب قبل الإسلام، بل امتدت لتضع القرآن والإسلام في السياق نفسه، وهو الامتداد به إلى الحياة الجاهلية للعرب، ولم يكن من السهل بث فكرة كهذه إلا بالتمهيد لها من خلال وضع أرضية مناسبة تُمهِّدُ لتقبُّلها، وهو الشيء الذي فعله كثير من المتسبين للحدائث. غير أن هذه المحاولات قد باءت بالفشل بالنظر إلى الدراسات الأكثر مصداقية من طرف الباحثين الغربيين، والتي لا تعير لهذه الأرضية المختلفة أية قيمة علمية أو تاريخية، من ذلك ما يذهب إليه وول ديورانت الذي رأى في ما حدث في جزيرة العرب التي استولت على نصف عالم البحر المتوسط ونشر دينها الجديد في ربوعه من أعجب الظواهر الاجتماعية التي حدثت في العصور الوسطى⁷. وقد تعمدنا الاستشهاد بمنجزات الغربيين عمداً، لأن المفكرين المتسبين للحدائث يقفون أمامها موقف العجز إضافة إلى موقف الإجلال والإكبار، وذلك بخلاف موقفهم من منجزات المسلمين.

وقد حاول طيب تيزيني أن يربط بين النص القرآني والنص الجاهلي بطريقته الماركسية، فزعم أن النص القرآني ما هو إلا امتداد للنص الجاهلي، ومن ثم زعم أن الإسلام استمرار للجاهلية وقطيعة معها في إطار ما يسمى جدلية السابق واللاحق، ومن هنا فهو لا يدرس

الإسلام ولا يتعرف على خصائصه وسماته إلا حين يوضع في سياقه من السابق وراهنه آنذاك في القرن السابع⁸. وليس هذا الفعل من تيزيني بأصيل في البحث، وإنما هو إسقاط فج للماركسية على الإسلام، بمعنى أن كل أبحاثه مألجة مسبقا.

وقد أسقطت الطريقة الماركسية تيزيني في فجوات سحيقة مما اضطره إلى اختلاق الأحداث لملء هذه الفجوات، فقد أبعد كثيرا في استشهاده على ما يذهب إليه، فهو يختار بعض الأحاديث التي تتكلم عن الجاهلية والإسلام ويعطيها من المعاني ما لا يخطر على بال أحد، من ذلك استشهاده بحديث في صحيح البخاري: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام"⁹، ويزعم أن هذا الحديث يدل على ارتباط وثيق بين الجاهلية والإسلام، وغفل أو تغافل عن المعنى الصحيح الذي يدل على أن الخيار هنا متجه إلى معادن الناس وليس إلى شيء آخر، إذ إن المعدن الأصيل يكون خيارا في كل الظروف، وقد ورد شرحه في الحديث نفسه، قيل للنبي ﷺ: من أكرم الناس؟ قال: أكرمهم أتقاهم. قالوا: يا نبي الله ليس عن هذا نسألك. قال: فأكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله. قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: أفعن معادن العرب تسألوني؟ قالوا: نعم. قال: فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"¹⁰.

أما الحديث الآخر الذي يبني عليه الكثير في علاقة الإسلام بالجاهلية هو حديث: "الإسلام يجبُّ ما قبله"¹¹، ويستند تيزيني إلى شرح لجواد علي في كتابه المفصل مفاده أن الحديث لا يعني بالضرورة نفيا كليا لما سبق من عصر جاهلي¹²، ولكي يجعل تيزيني عملية الأخذ هذه بطريقة لا تثير الانتباه فقد أدرجها في ما يسمى جدلية التواصل والتفاصيل التي استعملها الإسلام في أخذ واستلهام الكثير مما سبقه¹³.

ولسنا ندري بالضبط ما الذي حدا بتيزيني أن يستشهد بهذا الحديث في هذا الموضوع، وليس هذا المقام له بموضع استشهاد، فالحديث لا يتكلم عن علاقة الإسلام بالجاهلية وأمورها، وإنما يتكلم عن حقيقة التوبة باعتناق الإسلام، فهو يجبُّ ما قبله،

أي ما قبل الدخول فيه من الآثام والجرائم والسيئات، وذلك ترغيباً للناس للدخول فيه وتبانياً لحقيقة التوبة، وهذا المعنى هو الذي ذهب إليه جل العلماء، وهو واضح من سياق الحديث، فعن عَمْرُو بْنِ الْعَاصِ رضي الله عنه قال: لَمَّا جَعَلَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلَأُبَايِعَكَ. فَبَسَطَ يَمِينَهُ، قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِي. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ، لَوْ جِئْتَنِي بِمَلَأَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَطَايَا غَفَرْتَهَا لَكَ وَلَا أَبَالِي، وَأَنْ الْهَجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا، وَأَنْ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ"14.

وبذلك ننتهي إلى أن ربط الإسلام بحياة العرب في الجاهلية ما هي إلا محاولة أيديولوجية مفضوحة ولا حقيقة لها في واقع الأمر، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان جواب القرشيين للنبي ﷺ يتمحور حول اتهامه بمسح عاداتهم وتقاليدهم وعباداتهم، ولكن جوابهم كان مخالفاً تماماً، بل يحمل في طياته ما يشي بأن الذي جاء به محمد هو شيء جديد عليهم ولا علاقة له بما كانوا يفعلونه من قبل، بل تعجبوا مما جاءهم به كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (4) أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (5) وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ (6) مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ (7)﴾ [ص: 4-7].

إن الخاصية الأساسية للدين هي التعالي على الشرط الاجتماعي، وتفسير الديني بالاجتماعي تقاعس عن فهم حقيقة الدين واختزاله في ميدان غير ميدانه الذي وضع له أول مرة، وتطبيق المنهج في غير موضوعه.

3- الغموض واللامعقولية في الطقوس والشعائر:

لا يخفي المسلمون اعتقادهم بغموض الطقوس والشعائر الدينية، ويعبرون عنها

بلامعقولية المعنى، وقد أصَّل لها علماءنا قديماً، ورتبوا عليها جملة من الأحكام العقديّة والأصولية؛ فمن بين الأحكام العقديّة ما يتعلّق بالتعبّد المحض، حيث إنّ المؤمن لا يطلب تعليلاً لأن الله تعبّده كذلك، كما أنّ التعبّد دون علة يعبر عن إيمان عميق. ومن بين الأحكام الأصولية انتفاء القياس على العبادات غير المعلّلة، وهذا في حد ذاته يعبر عن معنى آخر وهو وجوب الاكتفاء بما هو موجود من الشعائر، فالعبادات توقيفية بخلاف المعاملات.

ولكن هذه اللامعقولية قد تنقلب ضداً عن مقصودها، حيث تجعل الدين كله محلاً للنظر، إذ كيف يعقل أن نتعبّد الله بما لا ندرك معناه؟ لقد وُجِدَت تساؤلات من هذا القبيل في السابق والآن، ولا زالت تطرح هذه المسألة العديد من الإشكالات. ففي السابق انتهى ابن الراوندي الملقب بالملحد (ولد سنة 210هـ، ولا يُعلم تاريخ وفاته) إلى وجود تناقض بين العقل والنبوة، وأن بعض تعاليم الدين منافٍ لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران، على أنّهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلمّ امتازا على غيرهما، والطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت، والمعجزات غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائر تواطؤ رواتها على الكذب لأنهم شردمة قليلون. ويتعرض ابن الراوندي إلى جملة من القضايا الأخرى التي جاء بها الإسلام ويراهم مناقضة للعقل مثل تدخل الملائكة في الغزوات فكيف وهم على كثرتهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً، وغيرها¹⁵. وبذلك يكون رفض ابن الراوندي للنبوة انطلاقاً من تعارضها مع العقل، ويستند في ذلك إلى حجج البراهمة حيث يقول: "إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب

والحظر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابته ودعوته؛ إذ قد غنينا بما في العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقييح والإطلاق والحظر، فحيثئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته¹⁶.

ولا يهمننا في هذا الصدد إن كان ابن الراوندي قد ردّد وكرّر حجج البراهمة في تناقض النبوة مع العقل، ومن خلاله أنكر النبوة، وإنما الذي يعنينا هو مبدأ الإنكار نفسه، حيث اعتمد البراهمة وابن الراوندي على مسألة أولاهما علماً قديماً أهمية بالغة وهي مسألة التحسين والتقييح، والإشكال الذي يدور حولهما هو هل هما عقليان أم شرعيان؛ ففي حين يرى الأشاعرة أن التحسين والتقييح مسألتان شرعيتان لأن "العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول في ما يقبح"¹⁷. أما المعتزلة وإن كانت ترى أن التحسين والتقييح عقليان، مما يعني تناقضاً مبدئياً مع الأشاعرة، إلا أنهما ينتهيان إلى قول واحد في الأخير؛ ذلك أن المعتزلة تذهب إلى أن "الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأما أن تحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرد فلا"¹⁸.

يمكننا أن نستثمر هذا التوافق الجوهرى والتعارض الظاهري في الرد على مبدأ البراهمة وابن الراوندي في إنكار النبوات، ونكوّن سلاحاً ذو حدين، فأما وفقاً للتعارض الظاهري، فإننا سنستخدم قول الأشاعرة، فتعارض العقل مع الشعائر الدينية، لا يعطي أفضلية للعقل على الشرع، ذلك أن العقول متعددة والعقل المحض غير متاح، ولا بد من حاكم وقاض على اختلاف العقول خارج عن العقل نفسه، وإننا إذا بحثنا عن حاكم أقحم نفسه في هذه المسائل فإننا لن نجد غير الأنبياء، فهم لا ينطلقون من العقل وإن كانوا يدعون إلى إعماله، ذلك أن الفلاسفة والعلماء يتخذون

العقل وسيلة لهم، وقد أبطلنا أن يحاكم الشيء نفسه.
 أما المبدأ العام الذي يلجأ إليه الأشاعرة عادة في مثل هذه الأمور هو إرادة الله
 وحكمته حيث ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]. فمسألة استقبح الشعائر
 الدينية كالركوع والسجود والطواف ورمي الجمار وغيرها.. لا يعللها الأشاعرة كما
 فعل بعض المفكرين الحدائين، بمعنى لم يبحثوا لها عن علة بل أبقوها في دائرة التعبد
 المحض، ودافعوا عنها بالقياس على أفعال الله في ما ظنوا أنه يشبهها، كما فعل الجويني
 حين يقول: "الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه، ويتركه كالحم على وضم
 والسوء منه بادية، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سواته لكان
 ملوما، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وهو
 الذي يسلب العقول ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقى مضرته، مع القدرة على
 أن يكمل عقولهم. فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة أن يكون فعلا لله تعالى، لم يبعد
 أيضا وقوعه مأمورا به. فإن قالوا: إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى، ففيه مصالح
 خفية هو المستأثر بعلمها، قلنا التزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه"¹⁹.

أما المعتزلة فنحت منحى آخر واعتمدوا على مبدأ التحسين والتقبيح نفسه الذي
 اعتمده البراهمة ومعهم ابن الراوندي، ويختلفون عنهم في عدم إعطاء قوة للعقل في
 تفصيل القبيح والحسن، وأن الله لا بد أن يعرفنا على حال هذه الأفعال، وإذا كان لا
 يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيَّدا بعلم معجز دال على صدقه فلا بد
 من أن يفعل ذلك ولا يجوز له الإخلال به، ولذلك قالوا: إن البعثة متى حسنت
 وجبت²⁰. ويعتمد المعتزلة مثل الأشاعرة على مبدأ التشابه والقياس، يقول القاضي
 عبد الجبار: "إنه إذا كان قد تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان
 أو مظلوما، ثم أخبرنا مخبر بأن في الطريق سبعا، فإننا نعلم وجوب الاجتناب من
 سلوك ذلك الطريق، ثم لا يقال أنه إذا أتى بها في العقل ففي العقل كفاية منه، وإن أتى

بخلافه فيجب الرد عليه، فكذلك الحال في ما أتى به الرسل "21. أما نقطة الاتفاق بين الأشاعرة والمعتزلة فهي اعتبار أن العقل قد يكون طريقاً موثقاً إلى الحقيقة، ولكنه في الوقت نفسه لا ينافي بعث الأنبياء والمرسلين، فلا يمتنع -عند الأشاعرة- تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول²²، واختلاف الطريق -عند المعتزلة- لا يقدر في حصول ما يكون طريقاً إليه²³. وبذلك تكون حجة البراهمة في الاستغناء عن الأنبياء بالعقل باطلة من وجهين؛ الأول أن العقل وحده لا يكفي، وهو غير قادر على تفصيل الجزئيات، والثاني كون العقل طريقاً موثقاً إلى الحقيقة لا ينفى وجود طرق أخرى.

و الشعائر باعتبارها ذات غايات متوخاة، فإنها لا تعدم أن تطرح أمامها إشكالات عديدة بل وصادمة إلى حد إمكانية الاستغناء عنها إذا تحققت غاياتها بطرق أخرى، فهل معنى ذلك أنه يمكن الاستغناء عنها إذا تحققت الغاية منها، أو هل يمكن استبدالها إذا وجدت بدائل تحقق نفس الغايات، هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الحدائين، في صورة حسن حنفي مثلاً، إذ يخالف حنفي ما هو متعارف عليه من غموض الطقوس والشعائر ولا معقوليتها، ويذهب إلى أن الوحي لا طقوس فيه ولا شعائر، ويجعلها صورة وليست مضمونا كما هو شأن المعاملات²⁴، ويدّعي أنه يمكن إدراك دلالتها، ومنه يمكن أخذ الدلالة وترك الأشياء الدالة. ثم راح حنفي يعدد بعض الدلالات من الشعائر الدينية وإمكانية تعويضها "فالصيام مثلاً وسيلة للإحساس بالآخرين جوعاً وعطشاً، ولكن يمكن للإنسان أن يشعر بذلك دون الصيام وحده، وذلك بالالتزام بقضايا الفقر ومشاكل الجماعة، وإذا كان الصيام نوعاً من الراحة للبدن فإنه يمكن للإنسان أن يخفف من طعامه وشرابه وقاية للبدن وحرصاً على صحته. وإذا كان الصيام يدل على أن للإنسان إرادة على بدنه وقدرة على التحكم في وظائفه العضوية فيمكن للإنسان أن يمارس هذه الإرادة في مواقف

اجتماعية في حالة حصار أو سجن أو فقر. وبنفس الطريقة إذا كانت الغاية من الصلاة هي الاطمئنان الداخلي وحضور الفكر اليومي والرجوع إلى الباطن لتعادل الكفة مع مشاغل اليومية فيمكن تحقيق هذه الغاية لا بالصلاة وحدها بل بالتفكير والتأمل أو الاكتفاء بالفنون والآداب والعلوم. وإذا كانت الغاية من الصلاة الاحساس بالوقت ووقوع الأفعال في الزمان والاحساس بالفور، وبأن لكل لحظة فعلا وإلا لكان الفعل قضاء فإنه يمكن الحصول على هذا الاحساس بالزمان لا بالصلاة وحدها، ولكن بالإحساس بالعمر والشعور بالغاية والرسالة وضرورة العمل على تحقيقها، ووضع خطة يومية للتنفيذ على مراحل، وإذا كانت الغاية من الصلاة صحة البدن وسلامة الأعضاء ونظافة الجسم بالحركات والقيام والقعود والوضوء والطهارة فإن الإنسان يستطيع أن يحصل هذه الفائدة لا بالصلاة وحدها، ولكن عن طريق الرياضة البدنية وبالنظافة الدائمة²⁵. لينتهي حنفي إلى إمكانية وجود طقس خاص بكل إنسان ما دامت غايته ودلالته متحققة.

نلاحظ أن حسن حنفي وضع افتراضات كثيرة لتعليل الشعائر واجتهد ليجد لها البديل الممكن، ولكن هذه الافتراضات والاحتمالات قد تتضاعف وتصبح لانهائية، وسيطول بحثنا عن البدائل إلى ما لا نهاية، فلماذا نستعيض الطريق الطويل بالطريق القصير! وهذا بحد ذاته يدل على أن الشعائر والطقوس ليست قضية محدودة لا في مبدئها ولا في غاياتها، بما يدل على أن تعويضها بصورة كلية أمر لا يمكن إدراكه. وقد أدرك حسن حنفي هذا الأمر فاستنجد بالتفريق المشهور بين الخاصة والعامة واستثمر في مفهومه بطريقته الخاصة؛ ليجعل الخاصة وحدهم هم القادرون على الحصول على الغايات بوسائل أخرى، ولكنه سرعان ما يجد هذا الطريق مغلقا أيضا ومحفوفًا بالمخاطر فيستدرك عليه وينتهي إلى أن اتحاد الوسائل قد يكون نوعا من توحيد السلوك وأكثر ضمانا للوصول إلى الغايات من وسائل أخرى ما زالت تحت

التجربة²⁶. وبذلك يكون حنفي قد هدم ما بناه مسبقا.

تقف القراءة المعاصرة²⁷ للدين على عكس القراءة الحدائيه من الشعائر، حيث تجعل أهم خاصية للشعائر هي سقوط العقل فيها أي أنها لا تخضع للعقل إطلاقا، ولا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وذلك لورود المقدمات والعمليات والنتائج معا. ففي أي مسألة من المسائل جاءت فيها المقدمات والنتائج معا يسقط فيها العقل العلمي بالضرورة. فمثلا إذا طلبنا من إنسان ما أن يسير مسافة كيلومتر واحد ويأخذ مقابل هذا السير عشر آلاف دولار.. ففي هذه الحالة لا داعي أبدا لأن يسأل هذا الإنسان لماذا يجب أن يسير، أي لا داعي لأن يفكر في هذه المسألة أو يعقلها حيث وردت فيها المقدمات والنتائج معا.. ففي العبادات هناك حالة الصلاة وطريقة الصلاة ونتيجة الصلاة. وكل الشعائر عبارة عن علاقة رمزية أي غير قابلة للعقلنة.. لذا فإن من الخطأ الفاحش أن نقول إن الصلاة رياضة والصوم للصحة²⁸.

وبالطبع لم ترق هذه التخريجات المعاصرة للفكر الحدائيه، لأنه في نظره لم يصب حقيقة الإشكال، فعلق نصر حامد أبو زيد على تحليلات شحرور قائلا: "لم يوضح المؤلف كيف تفهم النصوص التبعديه على نحو يقتضيه العقل، بعد كل تلك المقدمات التي تؤكد سقوط العقل. إن الحديث السابق لا يختلف كثيرا عما يقوله الفقهاء وعلماء أصول الفقه من أن أحكام الشرائع كلها معللة، سواء تم النص على العلة أم تركت لاستنباط الفقهاء"²⁹.

والحقيقة أن بحث المفكرين الحدائيين عن عقلنة الشرائع هو بحث في غير محله، وبعبارة أدق هو وضع للمنهج في غير موضوعه، فالبحث عن فهم الشعائر بالعقل غير متاح مادام واضح الشعائر نفسه لم يفصح عنها، ولأنه لا يمكن لأحد أن يدعي حصر علل الشرائع، وبالتالي فإن أية نتيجة مهما بدت منطقية وعقلانية فإنها ستكون منقوصة وغير كاملة وبالتالي غير مقبولة، لأن واضح الشرائع نفسه تعمد إبهامها، ولو

أراد أن يكشفها لكشفها كما كشف كثيرا من علل العبادات والمعاملات. ونصر حامد أبو زيد في الحقيقة لا يبحث عن عقلنة الشرائع بقدر ما يريد أن يخرجها من إطار المعقولة، لذلك فهو يتصدى لكل محاولات العقلنة حتى من الحدائين أنفسهم، أما مفهوم العقلنة الذي غلب استعماله في مجال الدين يختلف عنه تماما في المجالات الأخرى، وهو ما انتبه إليه طه عبد الرحمن حين جعل الدين معقولا على مقتضى عقل أعلى قد يسميه بعضهم (الروح)³⁰. هذه الروح هي قناة الوحي التي بها يتلقى النبي الوحي ويخاطب على أساسها الناس بالتكليف، ولا علاقة للروح هنا بالنفس وقد يخلط بينها كثير من الناس؛ ويشرح محمد أبو القاسم حاج حمد الفرق بين النفس والروح؛ حيث إن النفس هي مادة الحياة، ولا علاقة لها بالوحي، فالوحي يُلقى إلى النبي عن طريق الروح، وهي قوة متعالية من عالم الأمر (الغيب)، وقد ربط القرآن بين النفس والحياة والموت، ولكنه حينما يتكلم عن الوحي فإنه يربطه بالروح، فسورة الشمس تبين أن النفس تمّ تخليقها من عالم الطبيعة الأرضي: ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)﴾ [الشمس: 1-18] بينما تبين سورة الإسراء أن الروح هي قناة الاتصال بين عالم الغيب والشهادة، وعن طريقها يهبط الوحي: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (85) وَلَكِنْ شِئْنَا لَنُدْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (86)﴾ [الإسراء: 85-86] فالخطاب في الآية 86 يتوجه إلى النبي وليس إلى السائل؛ حيث يربط بين الروح والوحي، أي أن سلب الروح يستلزم معه سلب قوة الوحي وسلب قناة الاتصال، وسلب الروح لا يعقبه وفاة النبي، بل يبقى حيا بقوة النفس، ليكتشف أن الروح قد سلبت منه، فيحاول استعادتها، ويستحيل عليه ذلك: ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾. ولذلك لما سأل السائل عن الروح أُشير عليه بقلة العلم في هذا

المجال³¹. وبذلك نتبين أن حقيقة الروح هي القوة التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوحي وهي قناة الاتصال بين العبد وخالقه.

وبذلك أيضا نتبين أن قوانين الروح تختلف عن قوانين العقل، وهنا وقع الالتباس في الفكر الحدائثي الذي يريد أن يسقط قوانين العقل على الروح، أو يريد أن يفسر الأشياء بطريقة أحادية، ليقع في شبك المادية الجدلية، إضافة إلى ظنهم بأن ما تدرك له علة بالعقل فلا معنى له. إن قوانين الروح غامضة لا يمكن التكهّن عليها وإنما يمكن تحصيل منفعتها دون تعليلها، بخلاف قوانين العقل فهي مفهومة ومعللة، ويمكننا أن نعتبر ذلك بالفلسفة البراغماتية التي لا تعترف بأية حقيقة خارج النتيجة العملية بغض النظر عن الوسائل المتبعة في تحقيقها، وهذا مع فارق في القياس يمكن تداركه بضبط الوسائل في جانب الشرائع، ولا يخفى على أحد آثار الفلسفة البراغماتية في ما وضعت له، وهذه الآثار يكون للفلسفة البراغماتية في حد ذاتها معقولة في جانب معين قد لا تروق لأصحاب الفلسفات الأخرى، وكذلك الطقوس والشعائر يمكن اعتبار معقوليتها انطلاقا من الآثار المترتبة عليها والتي وضعت لها أول مرة، وليست متروكة لأهواء الناس يستغلونها لأغراض أخرى.

أما إذا أردنا محاكمة محايدة في هذا المجال فلا نجد أحسن من الأنثروبولوجيا؛ وقد وجدنا أن الأنثروبولوجيا تقف في صف القراءات المعاصرة للشعائر الدينية ضدا عن القراءات الحدائثية التي تهدف إلى عقلنة الشعائر، فهي تذهب إلى أن المجتمعات التي تخلت عن الشعائر والطقوس القديمة بداعي الحدائث لا مناص لها من خلق طقوس وشعائر بديلة: "و حال تضاؤل الطقوس الدينية التقليدية في المجتمعات القائمة على الحدائث، تنشأ في الوقت نفسه توجهات بديلة للشعائر نحو روحانيات أخرى... والمنظور الذي قد تستطيع الطقوس العلمانية من خلاله تعويض فقدان الدين لن يكون له أية أهمية إذا لم تكن الطقوس الغربية قد وجدت عبر الزمان"³². حيث

يلعب الزمان دورا مهما في ترسيخ الشعائر، لأن غموض الشعائر، والتي يعبر عنها علماؤنا بالتعبيرات المحضنة، أو ما هو غير معقول المعنى، أو أن علقته غير واضحة، كل هذا يعبر عن الجانب الغامض في الإنسان وهو في الحقيقة ميل نحو إشباع الجانب الماورائي في الإنسان وهو جزؤه الكامن الذي تريد الحداثة القضاء عليه، ومن ثم بوتقة الإنسان في جانبه الأرضي، لذلك فالإنسان مهما ترقى في الفكر والعلم يبقى دائما التعلق بالطقوس والشعائر، وليس يعني هذا أنها من مخلفات الفكر الأسطوري كما تزعم الحداثة والعلمانية، بل هي التعبير السليم عن الجانب الماورائي في الإنسان الذي لا يشبعه لا العلم ولا الفلسفة ولا الشهوات المادية، هذا الشيء ليس إلا الإيمان.

أما في الجانب الفلسفي فقد انتبه كاركيجاردي إلى الاختلاف بين العلم والإيمان، وانتهى إلى أن الإيمان يتفوق على العلم، لأن الإيمان حقيقة أنفسية وليست آفاقية، والإيمان في غنى عن إقامة البرهان، بل ذهب إلى أن الإيمان يجب أن يعتبر البرهان خصمه اللدود³³. ولهذا السبب تذهب الأنثروبولوجيا إلى أن اتباع الطقوس هي حالة تنتمي إلى ما هو أكثر قدما وأكثر شيوعا في سلوكيات الكائنات الحية³⁴، وهذا بخلاف العلم فإن الإنسان يتبع الأحداث فالأحدث.

ولم يبال الفكر الحدائني بالأزمات التي يتخبط فيها الإنسان في عصر الحداثة، رغم حدوث مراجعات كثيرة في الفكر الغربي بخصوص الإنسان، من ذلك ما انتهى إليه كثير من الفلاسفة الغربيين الذين حاولوا تشخيص الأمراض العصرية وانتهى كل واحد إلى اختصارها في مرض معين فانتهى كولن ولسن إلى تسميته بـ (الغربة)، واقترح له علاجا وخلاصا في الرؤية الصوفية أو الكشف الروحاني، وانتهى سارتر إلى الشعور بالغثيان، وألبير كامو بالشعور بالعبث، وهيدجر بالشعور باتجاه الوجود إلى العدم. إلا أن الحدائنين العرب لا يزالون يتعلقون بأستار الحداثة ومحاولة إعادة استنساخ الإنسان المبتوق الذي استولى - كنموذج - على عقول الحدائنين.

4- آثار الشعائر على الفرد والمجتمع:

لا يختلف اثنان في أن للشعائر آثارا على نفسية الفرد وبنية المجتمع، وهو ما يذهب إليه اتباع الأديان عموما، حيث إن الغرض من الشعيرة هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها تنقله من الحال التي هو عليها إلى حال أخرى تفضّلها، وهذه الآثار التي منها الجلي ومنها الخفي هي التي ينبغي من جهتها أن نطلب معقولة هذه الشعائر، بحيث تكون الشعائر معقولة لا بظواهرها وإنما بآثارها؛ وتوضح ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبين فوائدها وتوقع عواقبها، وليس مقتضى المعقولة إلا هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج، وهي حاصلة هنا حصولها فيما هو معقول بذاته، لا بنتيجته³⁵. ويفسر طه عبد الرحمن ذلك بأن المعقولة على ضربين اثنين وقد غابت هذه اللطيفة على الأذهان: "معقولة الشيء بذاته" و"معقولة الشيء بغيره"، ويصف طه المعقولة الأولى بالضيقة والسطحية والتجزئية، في حين يصف الثانية بأنها واسعة وعميقة وتكاملية، ثم يذهب إلى أن الأصل هو النوع الثاني من المعقولة، وهي معقولة الشيء بغيره، أي المعقولة التكاملية (أو معقولة العمق)، لأن الجزء ولو بدا معقولا في ذاته فقد يصير غير معقول باعتبار الكل، بحيث لا يُعتد بمعقوليته في ذاته أو على الأقل لا يؤخذ بها مؤقتا³⁶.

أما الآثار والنتائج التي تخلفها ممارسة الشعائر هي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها زيادة أو نقصانا، وهي أساسا آثار ذات طبيعة سلوكية، والآثار السلوكية هي بالذات المسمى الذي وضع لفظ الأخلاق للدلالة عليه، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء³⁷.

وهذا ما يذهب إليه علي عزة بيجوفيتش مع فارق بسيط؛ حيث ينطلق من القاعدة نفسها، وهي أنه لا يمكن بناء الأخلاق إلا على الدين، ويفصل بيجوفيتش بين الأخلاق كمبدأ والأخلاق كممارسة، فالأخلاق كمبدأ لا يمكن وجودها بغير دين، أما الأخلاق كممارسة أو حالة معينة من السلوك فإنها لا تعتمد بطريق مباشر على التدنُّن³⁸.

يخالف عبد الجبار الرفاعي طه عبد الرحمن وبيجوفيتش في تبعية الأخلاق للدين، حيث يجعل الرفاعي الدين تابعا للأخلاق، بمعنى أن الإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين بل يتدين لأنه أخلاقي³⁹، والحقيقة أن هذه التلازمة بين الدين والأخلاق تخضع لأمزجة الناس وطباعهم، ويبقى المقصد الأكيد هو مقصد العبور من أحدهما إلى الآخر؛ فالإنسان الأخلاقي سيجد ضالته في الدين فيعبر عندئذ من الأخلاق إلى الدين، والإنسان المتدين سيجد الأخلاق في الدين فيعبر إليها من خلاله، وذلك تماما مثل ثنائية الدين والعلم، فأحدهما يقود إلى الآخر، أعني أن الدين يدعو إلى التأمل والتدبر والتعلم، والعلم بدوره يؤدي إلى الدين، وبداية ذلك بنفي الإلحاد أولا، وبإثبات وجود الرب كما فعل كثير من علماء الكونيات على غرار بول ديفيز حين أثبت وجود الإله على طريقة المتكلمين المسلمين حيث كتب يقول: "إذا ما كان الكون له بالفعل تفسيرا ما، وأنه بذاته لا يمكنه أن يفسر نفسه، فهو إذن لا بد وأن يكون مفسرا بشيء خارجه، أعني "الرب"، ولكن من إذن سيفسر الرب؟ ذلك الأكبر سنا الذي صنع "الرب"، وهو ما يمثل لغزا خطرا يمكنه أن يجرنا إلى ارتداد لا نهائي، وكما يبدو فإن المهرب الوحيد هو افتراض أن الرب يستطيع بشكل ما أن يفسر نفسه، وهي كأن نقول إن الرب ضرورة وجودية... وبشكل أكثر تحديدا فإنه إذا كان الرب سيمدنا بالسبب الكافي للكون، فإن ذلك يستتبع أنه هو نفسه كينونة ضرورية، لأنه لو كان احتماليا فإن سلسلة التفسيرات ستبقى لانتهائية"⁴⁰. وبهذه التفسيرات التي نطرحها نبقي جميع القنوات مفتوحة في الاتجاهين؛ بين الدين والأخلاق من جهة وبين الدين والعلم من جهة أخرى. ذلك أن

هناك رابطا وثيقا بين الدين والأخلاق، كما يذهب إلى ذلك بيجوفيتش، حيث إن كليهما ينتمي إلى العالم الآخر، العالم الأسمى، فلأنه عالم آخر فهو عالم ديني، ولأنه أسمى فهو عالم أخلاقي⁴¹، فالتقاؤهما في العالم الآخر المجرد الخالي من الشوائب والملابسات الأرضية هو الشيء الذي يقربهما من بعضهما بحيث يجعلهما يلتسان في أذهان الكثيرين مما أنتج لنا هذا الجدل، ولكن إذا فتحنا قنوات العبور من أحدهما إلى الآخر فلن يكون هناك تابع ومتبوع، ولن يكون هناك أصل وفرع، بل إن الأصل سيتقمص دور الفرع أحيانا والفرع يتقمص دور الأصل أحيانا أخرى على حسب أمزجة الناس وطبائعهم، وبذلك نخرج من الإشكال ونبقى في الدائرة نفسها.

ووحدة الطقوس تكاد تكون قضية محسومة في الذهن السليم، "أما القول إن لكل شخص طقسه الخاص، فهذه واحدة من الخدع، ذلك أن تاريخ الأديان ينبؤنا بأن ميزة الطقوس الثابتة إنما هي في اشتراكها بين أتباع الدين الواحد، ولم يصادف أن دينا أتاح لمعتقيه أن يختاروا طقوسهم كيفما يشاؤون"⁴².

أما على المستوى الاجتماعي فالشعائر هي الطريق الأكثر تأثيرا في الجمع بين أتباع الدين الواحد، وهذا الاجتماع إنما ينتج من الغاية السابقة وهي التأثير في النفوس بطريقة لا شعورية، فيكون بذلك الاجتماع منبعثا من داخلية الإنسان وليس من خارجيته، وهي الغاية التي يهدف إليها الدين، أي الانقياد عن رغبة واقتناع وليس عن رهبة وإلزام، وقد عبر القرآن عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال:63]. حيث إن التأليف لا يمكن أن يأتي بالعوامل الخارجية، لأنه سيكون حيتئذ متعلقا بها وجودا وعدما؛ فإن وجدت وجد معها التأليف وإن غابت لسبب من الأسباب غاب معها التأليف، وهو خلاف مقاصد الدين الذي يهدف إلى التأثير الداخلي والانقياد الطوعي للإنسان.

خاتمة

- من خلال ما سبق ننتهي إلى النتائج التالية:
- دراسة الطقوس والشعائر الدينية بطريقة عقلية مجردة وضع للمنهج في غير موضوعه، لأن الطقوس والشعائر الدينية موضوعة أصلاً - في الغالب الأعم - خارج إطار العقل الإنساني، وتعليلها لا يستند إلى أي دليل حتى من العقل نفسه.
 - يكفي من الطقوس والشعائر الدينية تحقق آثارها ومعقوليتها الروحية وإن لم نصل إلى معقوليتها العقلية، والتي تتجاوزها في الحقيقة.
 - غموض الطقوس والشعائر الدينية ولا معقوليتها هو مقصد في حد ذاته للأديان ولواضع الشرائع، لأنها ستفتح الباب واسعاً أمام التعليلات اللامتناهية بما سيفضي بنا إلى حتمية أكيدة وهي عدم إمكانية تعويضها بغيرها.
 - غموض الشعائر الدينية يقطع الطريق أمام أي بديل لها، لأنه لا يمكنه أن يحتوي على علل الشعائر الأولى لأنه لا يمكن حصرها.
 - وهذا يؤدي بنا إلى ضرورة وحدة الشعائر الدينية للمحافظة على وحدة الأمة، لأن وحدة الأمة لا يمكن أن تتحقق إلا بوحدة شعائرها الدينية.
 - وجوب اعتبار الجانب الروحي في الطقوس والشعائر الدينية والذي ينعكس على الفرد والمجتمع، وإن لم ندرك عللها العقلية.
- الحواشي والإحالات:**

- 1 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، ط، 1399، 1979، ج 3/ ص 193.
- 2 - ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، تح بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1994، ج 5/ ص 314.
- 3 - أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427-2006، ج 14/ ص 388.
- 4 - نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط 1، 1995، ص 135.
- 5 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2008، ص 65.
- 6 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة تأسيساً، دار دمشق، دمشق، ط 1، 1994، ص 227.

- 7 - ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجليل، بيروت، لبنان، دط، 2010، ج 13 / ص 7.
- 8 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 45.
- 9 - المرجع نفسه، ص 47. والحديث أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط 1، 1422-2001، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: "لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين"، رقم 4689، ج 6 / ص 76.
- 10 - البخاري، المعطيات السابقة.
- 11 - مسلم، بلفظ: "أما علمت أن الإسلام يهدم ما قبله"، الجامع الصحيح، تحقيق نظر الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1427-2006، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، رقم 192، ج 1 / ص 66.
- 12 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 47.
- 13 - المرجع نفسه، ص 226-227.
- 14 - صحيح مسلم، المعطيات السابقة.
- 15 - إبراهيم مذكور، مرجع سابق، ص 86-87.
- 16 - المرجع نفسه، ص 86.
- 17 - أبو المعالي الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 1950، ص 258.
- 18 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، ص 564.
- 19 - الجويني، الإرشاد، ص 305-306.
- 20 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 564.
- 21 - المرجع نفسه، ص 565-566.
- 22 - الجويني، الإرشاد، ص 303.
- 23 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 565.
- 24 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، ج 4 / ص 54.
- 25 - المرجع نفسه، ج 4 / ص 55-56.
- 26 - المرجع نفسه، ص 56-57.
- 27 - يخلط الكثيرون بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثية للدين فيجعلون مثلا محمد شحرور وحاج حمد في صف واحد مثل بقية الحداثيين مثل محمد أركون ونصر حامد أبوزيد، والحقيقة أن هناك اختلافا كبيرا وبونا شاسعا بين الفريقين، ويفرق طه عبد الرحمن بين القراءة الحداثية والقراءة المعاصرة: "من حيث كون الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ المعاصر يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها". طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص 177.
- 28 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2011، ص 556-557.
- 29 - نصر حامد أبو زيد، النص السلطة والحقيقة، ص 137.
- 30 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 51.
- 31 - محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، ط 2، 1416-1996، ج 1 / ص 99.

- 32 - كلود ريفيير، الأنتروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص149.
- 33 - عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة بغداد، بغداد، العراق، ط2، 2017، ص76.
- 34 - كلود ريفيير، الأنتروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص149.
- 35 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص52.
- 36 - المرجع نفسه، ص53.
- 37 - المرجع نفسه، ص53.
- 38 - علي عزة بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعان، مصر، ط2، 1997، ص193.
- 39 - عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، ص142.
- 40 - بول ديفيز، الاقتراب من الله بحث في أصل الكون وكيف بدأ، ترجمة منير شريف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص201-202.
- 41 - بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص193.
- 42 - عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، ص68.

The religious rituals between the rationality of mind and the reasonableness of the spirit

Nabil sissaoui

nabil.sissaoui@yahoo.fr

Faculty of Islamic Sciences – Batna1 University



Abstract:

Religious rituals are among the issues that have raised an intellectual sensation, especially in modernist thought, specifically in terms of originality and reasonableness, so we try to find ancient and modern views on this issue to show the originality of the religious rites, and try to give a new idea of the reasonableness of the rites; leaving the domain of the spirit closed to the space of the spirit, showing the difference between the rational character of mind and the reasonableness of the spirit, to arrive at the purpose of the rituals and the purpose of its ambiguity and its unreasonableness

Keywords:

religious rituals; the rites ; the rationality of mind; the reasonableness of the spirit.

الطقوس والشعائر الدينية بين معقولية العقل ومعقولية الروح نبيل سيساوي

المدرسة الكلامية السُّنية في الغرب الإسلامي قبل ظهور الأشعرية

بقلم

ط د / شافعي محمد عبد اللطيف (*) أ د / عبد الغني عكاك (**)



ملخص

لقد كان الغرب الإسلامي موطنًا لكثير من الفرق الإسلامية كالشيعية والخوانرج، وهذا بسبب البطش والتنكيل الذي تعرضوا له في المشرق، وهذه الرحلة كانت سببًا في احتكاكهم بأهل السنة في الغرب الإسلامي، الذي كان يتميز بوحدة وتجانس فكري قبل وصولهم، وهذا الاحتكاك القريب لا ريب يؤدي إلى ظهور مجالس الجدل والمناظرة، والدفاع عن عقائد أهل السنة، ومن خلال هذه المناظرات التي كانت تحدث بين مختلف الفرق، برز أعلام كثيرون من مدرسة أهل السنة شكلوا النواة الأولى للمدرسة الكلامية السُّنية في الغرب الإسلامي، من هاته المنطلقات جاءت هاته الورقة العلمية لتكشف أن الأشعرية امتداد للمدرسة الكلامية السُّنية، ولبيان هذا نتكلم أولاً عن علم الكلام والمناظرة عند السلف، ثم نتحدث بالتفصيل عن أعلام المدرسة الكلامية السُّنية في الغرب الإسلامي ومؤلفاتهم.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام؛ المدرسة؛ السنة؛ الغرب الإسلامي؛ الأشعرية.

(*) طالب دكتوراه. كلية: العلوم الإسلامية - قسم العقائد والأديان - تخصص: مذاهب اعتقادية وفكرية. جامعة الجزائر 1 / moha350@gmail.com

(**) أستاذ التعليم العالي - كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1 / abdelghani_akak@yahoo.com
تاريخ الإرسال: 2018/03/31 تاريخ القبول: 2018/06/18

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

مقدمة

لقد اهتم العلماء قديما وحديثا بعلم الكلام، لأنه ارتبط منذ نشأته بالقضايا الكبرى التي عاجلها الإسلام، فقد تكفل المتكلمون بالدفاع عن الدين، وصد شبهات المناوئين، في مختلف الحقب الزمانية والبيئات المكانية، ويعتقد البعض أن معظم اشتغال علماء الغرب الإسلامي في هذه المرحلة كان بالفقه لكن الحقيقة على خلاف ذلك، فقد ظهرت عدة مدارس كلامية في هاته الفترة كان لها أثر في الحياة الفكرية والمذهبية، كالمعتزلة والإسماعيلية، لكن يغفل كثير من الباحثين عن المدرسة الكلامية السُّنية، ويظن أن ظهور علم الكلام في الغرب الإسلامي كان على يد الأشعرية، لكن سنكشف في هذا المقال أن الأشعرية امتداد للمدرسة الكلامية السُّنية، وليان هذا نتكلم أولا عن موقف السلف من علم الكلام، ثم نشير بالتفصيل إلى أعلام المدرسة الكلامية السُّنية في الغرب الإسلامي ومؤلفاتهم.

أولا: علم الكلام والمناظرة عند السلف

إن تأخر نشأة علم الكلام⁽¹⁾ عن غيره من العلوم كعلم النحو، وتعلقه بذات الله وصفاته، جعل المواقف تتباين حوله، فمع أن مقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير⁽²⁾، إلا أن بعض علماء أهل السنة لم يكن لهم اهتمام بالنقاش في المسائل العقائدية، بخلاف الشيعة والمعتزلة، فقد كان الإمام مالك يأمر باجتناب النقاش والجدال، قال الهيثم بن جميل: قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله، الرجل يكون عالما بالسنة أيجادل عنها؟ قال: لا ولكن يخبر بالسنة فإن قبلت منه وإلا سكت⁽³⁾، لذلك التزم الكثير من أهل السنة في تلك المدة السكوت واجتناب الخوض في الكلام، سواء في المشرق أو المغرب، إلى غاية نشوء تيار آخر من أهل السنة أيضا، رأى وجوب الخوض في الكلام، وضرورة الرد على الفرق الضالة، وأنه يلزم

الانتصار لقول أهل السنة، قال الغزالي: أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي رحمهما الله تصنيفه في الرد على المعتزلة، فقال الحارث: الرد على البدعة فرض فقال أحمد: نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فيم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب أو ينظر في الجواب ولا يفهم كنه؟ وما ذكره أحمد بن حنبل حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر فأما إذا انتشرت، فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية⁽⁴⁾.

ومن هنا وَجَبَ التفريق بين الكلامين، الكلام السني والكلام البدعي، فنهى الأئمة عن الخوض في الكلام، المقصود به كلام أهل البدع، فمعرفة مقصودهم من النهي عن الكلام، يرشدنا إلى فهم كلامهم، قال الحلبي: ولم يأمنوا أن يوسع الناس في علم الكلام، أن يكون فيهم من لا يكمل عقله ويضعف برأيه، فيرتبك في بعض ضلالات الضالين وشبه الملحدين، ...، ولم ينهوا عن علم الكلام لأن عينه مذموم أو غير مقيد، وكيف يكون العلم الذي يتخلص به إلى معرفة الله تعالى وعلم صفاته ومعرفة رسله ... مذموماً أو مرغوباً عنه⁽⁵⁾، وحتى مع هذا النهي عن الخوض في الكلام، والأمر بالتزام السكوت، جاءت آثار تسمح بالخوض لخواص العلماء، قال أبو العرب: وحدثني جبلة بن حمود، قال: وأخبرنا، يعني: سحنونا، أنه نظر في رسالة مالك إلى ابن فروخ، وكان ابن فروخ قد كتب إليه يخبره أن بلدنا كثير البدع، وأنه ألف لهم كتاباً في الرد عليهم، فكتب إليه مالك يقول له: إن ظننت ذلك بنفسك خفت أن تزل وتهلك، لا يُرد عليهم إلا من كان ضابطاً عارفاً بما يقول لهم، لا يقدر أن يعرجوا عليه فهذا لا بأس به⁽⁶⁾، فيُفهم منها أن النهي ليس على إطلاقه، وأن السكوت لا يكون دائماً، بل يجب بيان الحق على من يستطيع من العلماء، ولقد تصدى في هاته المدة الكثير من علماء السلف للرد على أهل الأهواء، قال البيهقي: ثم إن أهل الأهواء كانوا يدعون على أهل

السنة أن مذهبهم في الأصول تخالف المعقول، فقيض الله تعالى جماعة منهم للاشتغال بالنظر، والاستدلال حتى تبجروا فيه، وبينوا بالدلائل النيرة، والحجج الباهرة أن مذاهب أهل السنة توافق المعقول، ... وقد كان من السلف من يشرع في علم الكلام، ويرد به على أهل الأهواء⁽⁷⁾، ومن متقدمي هؤلاء عبد الله بن يزيد بن هرمز، تفقه عليه مالك وصحبه مدة وحكى عنه فوائد، قال مالك: كنت أحب أن أقتدي به، وقال: وكان - يعني ابن هرمز - بصيرا بالكلام، وكان يرد على أهل الأهواء، وكان من أعلم الناس بما اختلفوا فيه من هذه الأهواء⁽⁸⁾، فهذا الإمام مالك يجب الاقتداء بأحد المتكلمين، ولعله كان عارفا بالكلام، كارها الخوض فيه لعامة الناس وأمامهم، قال السكوني عن مالك بن أنس: كان من علماء السنة، ومن العارفين بعقائد أهل التوحيد، ومن كان له اصطلاح وتمكن في هذا العلم، فإنه ثبت عنه أنه اختلف إلى ابن هرمز أربعة عشر عاما، في علم لم يطلع عليه أحد⁽⁹⁾.

وقد أثير عن مالك الخوض في الكلام، كرسالته إلى ابن وهب في الرد على أهل القدر⁽¹⁰⁾، وكقوله: جالست ابن هرمز ثلاث عشرة سنة، ويروى ست عشرة سنة في علم لم أبته لأحد من الناس، وقال المهدي: أخبرني بعض نقاد المعتزلة من القرويين قال: أتيت مالك بن أنس فسألته عن مسألة من القدر بحضرة الناس فأوماً إلي أن اسكت فلما خلا المجلس قال لي سل الآن وكره أن يجيني بحضرة الناس، قال: فزعم المعتزلي أنه لم تبق مسألة من مسائلهم إلا سأله عنها وأجابه فيها، وأقام الحجة على إبطال مذهبهم حتى نفذ ما عند المعتزلي وأقام عنه⁽¹¹⁾.

ولعل رسالة مالك لابن وهب هي المقصودة بقول السلمي: فقول من قال إن واضع هذا الفن، هو الأشعري غير ظاهر، فإن أريد أنه من دون فيه، فغير مسلم أيضاً، إذ قد أُلّف فيه مالك رسالة قبل ولادته⁽¹²⁾، وكلام السلمي هنا عن أول من دَوّن في

علم الكلام وتكلم فيه.

والحقيقة أن هذا الموقف السلبي من مالك في العموم، اتجاه الكلام وأهله، لم يكن خاصا بالكلام فقط، بل كل ما ليس تحته عمل، وكان هذا اجتهاده رحمه الله، فكان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه وكان أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي⁽¹³⁾، وهذا الموقف من مالك، خالفه فيه غيره من السلف الذين خاضوا في الكلام، أو سمحوا بالخوض فيه، كما سيأتي بيانه، كما خالفوه في رواية أحاديث الإضافات، فكان مالك ينهى عن التحديث بأحاديث فيها إضافات لله وروايتها، فعن ابن القاسم قال: سألت ملكا عمن يُحدث الحديث إنَّ الله خلق آدم على صورته والحديث إنَّ الله يكشف عن ساقه يوم القيامة وإنه يدخل في النار يده حتى يخرج من أراد فأنكر ذلك إنكارا شديدا ونهى أن يحدث به أحدا⁽¹⁴⁾.

ويُنكر أيضا على من يُحدث بها، قيل لمالك: فمن يُحدث بالأحاديث: أنه الله عز وجل خلق آدم على صورته، وأن الله يكشف عن ساقه يوم القيامة، وأنه يدخل يده في جهنم فيخرج منها من أراد، وأن ابن عجلان يحدث بذلك فأنكر ذلك إنكارا شديدا، وقال: لم يكن ابن عجلان من الفقهاء، ولم ينكر حديث التنزيل ولا حديث الضحك، وأنكر حديث أن العرش اهتز لموت سعد⁽¹⁵⁾.

بينما كان موقف محمد بن الحسن وسفيان وأحمد بن حنبل، موقفا مغايرا لموقف مالك، فكانوا يرون التحديث بها، ويروونها، ويسمحون بالتحديث بها، فعن أحمد بن نصر أنه سأل سفيان بن عيينة فقال حديث عبد الله أن الله يجعل السماء على أصبع وحديث إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن وإن الله يعجب أو يضحك

من يذكره في الأسواق وأنه عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة ونحو هذه الأحاديث فقال: هذه الأحاديث نروها ونُقرُّ بها كما جاءت بلا كيف⁽¹⁶⁾، وقال محمد ابن الحسن في الأحاديث التي جاءت إن الله يهبط إلى السماء الدنيا ونحو هذا من الأحاديث إن هذه الأحاديث قد روتها الثقات فنحن نروها ونؤمن بها ولا نفسرها⁽¹⁷⁾، وسُئل الإمام أحمد عن هاته الأحاديث فقال: هذه الأحاديث نروها كما جاءت⁽¹⁸⁾.

فهذا التباين في المواقف من أئمة السنة والسلف، يدل على أن الأمر فيه سعة، ولا يضير الباحث، بأي رأي اقتنع به، فمن أثر السلامة بالسكوت فله ذلك، ومن رأى السلامة في الدفاع عن عقائد أهل الحق وبيانها وروايتها والتحديث بها فله ذلك أيضاً، مع اتفاق الكل على نفي الكيفية، وإمرارها كما جاءت، وهكذا فهم أئمة السنة والسلف في الغرب الإسلامي كلام مالك وغيره، قال يحيى بن إبراهيم بن مزين: إنما كره مالك أن يتحدث بتلك الأحاديث لأن فيها حداً وصفة وتشبيهاً، والنجاة في هذا الانتهاء إلى ما قال الله عز وجل ووصف به نفسه بوجهه ويدين وبسط واستواء وكلام، فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ البقرة: ١١٥، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ المائدة: ٦٤، وقال: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ الزمر: ٦٧، وقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥، فليقل قائل بما قال الله ولينته إليه ولا يعدوه ولا يفسره ولا يقل كيف، فإن في ذلك الهلاك، لأن الله كلف عبده الإيمان بالتنزيل، ولم يكلفهم الخوض في التأويل الذي لا يعلمه غيره⁽¹⁹⁾.

وهذا يتبين لنا اختلاف أئمة السلف في التعامل مع العديد من القضايا التي طُرحت في زمانهم حسب اجتهادهم، وسنرى انعكاسات هذا الخلاف على علماء الغرب الإسلامي.

وقد كَلَّمَ الشافعي يوماً بعض الفقهاء؛ فدَقَّقَ عليه وحَقَّقَ، وطالبَ وضيَّقَ، فقال له: يا أبا عبد الله هذا لأهل الكلام، لا لأهل الحلال والحرام، فقال: أحكمنا ذلك قبل هذا⁽²⁰⁾، فهذا الإمام الشافعي كان أحد المحققين في الكلام، والعارفين به، وله مناظرات شهيرة مع حفص الفرد، وطالت بينهما المناظرة في القرآن⁽²¹⁾، ثم اشتهر بعده جماعة أصبحوا يعرفون بمتكلمي أهل السنة في مقابل متكلمي المبتدعة، ومن هؤلاء الكرابيسي، والحارث المحاسبي، والقلاسي، وابن كلاب، وغيرهم، قال الشهرستاني: حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلاسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باسروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية⁽²²⁾، فهؤلاء كبار الأئمة من السلف قد خاضوا في الكلام، أو تعلموا الكلام ورأوا استحباب عدم الخوض فيه⁽²³⁾، أو سمحوا لخواص العلماء بالخوض فيه.

ثانياً: أعلام المدرسة الكلامية السنية في الغرب الإسلامي ومؤلفاتهم

لقد شاع الجدل في القيروان وغيرها من بلاد الغرب الإسلامي، فكانت كل المسائل التي تُثار بالمشرق، تجد لها صدى في الغرب الإسلامي، مثل مسائل الأسماء والصفات، وخلق القرآن، والإيمان، فلما رجع عبد الله بن الأشج أحد متكلمي المعتزلة، من رحلته إلى العراق، دخل عليه بعض أهل القيروان فقال لهم ما الذي يتكلم فيه أهل القيروان اليوم؟ فقليل له: في الأسماء والصفات، فقال تركت الناس بالعراق يتوافقون في القدر، والوعد والوعيد⁽²⁴⁾.

وأمام شيوع الجدل، وانتشار المجالس الكلامية، غيَّرَ أهل السنة موقفهم من الخوض في الكلام، والدفاع عن مسائل العقيدة، بعد أن كان الغالب عليهم السكوت، وعدم الخوض في المسائل الاعتقادية، فاشتغل بالمناظرة والرد على أهل البدع، جماعة

من السلف من الغرب الإسلامي، كعبد الله بن فروخ الفارسي، فكان يميل إلى النظر والاستدلال، والرد على أهل البدع، وكان يُكَاتِب مالكا، وكان مالك يعرفه ويكاتبه بجواب مسأله، له كتاب في الرد على أهل البدع والأهواء، ورُمي بشيء من القدر حتى تبينت براءته، وكان يرى ترك الصلاة على المعتزلة، ومن كلامه في العقائد ما رواه أبو العرب قال: قال أبو بكر محمد بن محمد: حدثني أبو سهل فرات بن محمد، قال: حدثنا عبد الله بن أبي حسان قال: كنا عند عبد الله بن فروخ، فذكر هذه الآية: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آتَيْنِي وَأَحْيَيْتَنَا آتَيْنِي فَأَعْرَفْنَا بِدُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ غافر: ١١، فقال له معاوية الصمادحي، وكان أجريناً عليه: يا أبا محمد، قد قال الله، تبارك وتعالى: ﴿آلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ البقرة: ٢٤٣، فقال له ابن فروخ: تلك آية، فقال له معاوية: وعذاب القبر آية، فسكت ابن فروخ، قال لي أبو سهل فرات بن محمد: وإنما ذكر ابن فروخ هذه الآية احتجاجاً على أهل البدع لأنهم يقولون: لا عذاب في القبر ولا حياة إلا حياة الآخرة⁽²⁵⁾.

وعبد الله بن أبي حسان، وقد كان مُفَوِّهاً قوياً على المناظرة، ذاباً عن السنة، متبعاً لمذهب مالك، شديداً على أهل البدع، قليل الهيبة للملوك، دخل مرة على الأغلب، فإذا الجعفري والعنبري يتناظران في القرآن، فقال الجعفري: هذا شيخنا أبو محمد يعني ابن أبي حسان⁽²⁶⁾.

وتكلم ابن أبي حسان عن المفاضلة بين أبي بكر وعلي، ومن يستحق الخلاف بعد وفاة رسول الله ومسائل الإمامة والتفاضل بين الصحابة، من المسائل المُلْحَقَة بمسائل العقيدة.

واشتغل بعلم الكلام قبل ظهور الأشعرية جماعة من الغرب الإسلامي من

أصحاب القرون الثلاثة، حتى برزوا في الكلام، ومهروا فيه، كمحمد بن سحنون، وهو أحد علماء القيروان الذين اشتغلوا بالكلام في وقت باكر، قال عنه الخشني: ومحمد بن سحنون كانت له أوضاع في المناظرة في فقه الفقهاء وفي كلام المتكلمين، ثم ذكر له مناظرة في حدوث الصفات وقدمها⁽²⁷⁾، وقد كان ابن سحنون يخوض في العديد من المسائل الكلامية، فقد كان يكتب إلى عبد الملك بن الماجشون، يذكر له ما حدث من الكلام في التشبيه والقرآن، في بلاده، ويسأله الجواب عليه⁽²⁸⁾، واهتم ابن سحنون بالمناظرة، والرد على المخالفين، فمن مؤلفاته في الجدل والكلام: رسالته في السنة، ورسالته في أدب المناظرة جزآن، وكتاب الحجة على القدرية، وكتاب الإيوان والرد على أهل الشرك، وكتاب الرد على أهل البدع، ثلاثة كتب، لكن أهم كتبه: كتاب الإمامة، قال عنه المزني: وكتبَ إذ ذاك كتاب الإمامة بقاء الذهب، ووجهَ بهما إلى الخليفة، قال عيسى بن مسكين: وما أُلِفَ في هذا الفن مثله⁽²⁹⁾.

وهذه المؤلفات لو وصلتنا لوضحت بشكل أكبر مساهمة المدرسة السنية المغاربية في المجال الكلامي، فشخصية بن سحنون، لم تأت من فراغ، بل هي امتداد لشيخه محمد بن نصر بن حزم، الفقيه القيرواني، فيقال: إنه كان معلّم محمد بن سحنون في النَّظَر، وكان سحنون يجله ويصله، وقال ابن حارث لما ذكره تحت باب: تسمية من انتحل النظر وتحلى بالجدل من أهل السنة وغيرهم من طبقة العلماء بالقيروان: كان فقيها، نظارا، ذا جدل وحجة، ولما مات قال محمد بن سحنون: رحم الله أبا الحسن، لقد كان معلّماً، توفي بصقلية في حياة سحنون وقريبا من وفاته⁽³⁰⁾.

وعبد الله بن غافق التونسي، أبو عبد الرحمن الفقيه، وعليه كان اعتماد مدينة تونس في الفتوى، وضع رسالة في الإيمان، ولم ينسبها إلى نفسه فكتبها الناس واستحسنوها فأذاعها رجل نحوي فبلغ الخبر ابن غافق فقال: إنما ظننت أنكم تعملون بها فيها فلما

نُسبت لغير أهل العلم والله لم يسعني السكوت أنا واضعها، وقرأتها على يحيى بن عمر فاستحسنها، وقال: أنا أرويه عنك، وكان يحيى بن عمر وحمديس القطان يعجبان بها، وكان قوي الحجّة في المناظرة⁽³¹⁾.

ومن مشاهير المتكلمين والنظار بالقيروان أحمد بن فتح الرقادي، يعرف بابن شفون، وكان يذهب مذهب الجدل والمناظرة والذب عن أهل السنة ومذهب أهل المدينة وله تأليف حسان في هذا الباب⁽³²⁾.

وأكثر المتكلمين شهرة، أبو عثمان سعيد بن الحداد، كان مشتغلا بالكلام والجدل والمناظرة، وكان مشتهرا بين الناس بسبب مواقفه من الشيعة الإسماعيلية، ودفاعه عن مذهب أهل السنة، ودارت بينه وبين أبي العباس المخطوم شقيق الداعي أبي عبد الله الشيعي الصنعاني نحو من أربعين مجلسا احتفظ لنا الحشني بأربعة مجالس منها، وقد أظهر أبو عثمان في هذه المجالس التفوق على مناظريه، فأفحمهم وكشف عن تمويهاتهم، فذب عن السنة، وقاوم زيغ وانحراف المذهب الإسماعيلي الباطني، حتى شبهه أهل القيروان بالإمام أحمد بن حنبل أيام المحنة، وكان له قبل ذلك مناظرات مع المعتزلة القائلين بخلق القرآن كالقاضي عبد الله بن هارون الكوفي، وعبد الله بن الأشج، وسليمان بن الفراء، ومن مناظراته مع غير الشيعة، ما قاله له سليمان الفراء يوما: أين كان ربنا إذ لا مكان؟ فقال له: السؤال محال، لأن قولك أين كان يقتضي المكان، وقولك إذ لا مكان ينفي المكان، فهذا نعم، لا، قال فكيف كان ربنا إذ لا مكان؟ قال له: السؤال صحيح ثم أجابه بجواب لم أحفظه عن حاكبه، وقد نقل محقق المخطوط أنه كُتب على الهامش عند قوله: ثم أجاب بجواب، الجواب أنه الآن على ما عليه كان ولا مكان⁽³³⁾، حتى أصبح أبو عثمان يلقب بلسان السنة، لاشتهاره بمناظراته الكلامية⁽³⁴⁾.

ومثل هاته المجالس كانت منتشرة بكثرة في المشرق بين رجال الفرق المختلفة، ثم انتقلت إلى المغرب، وذلك بسبب الوحدة التي كان يتمتع بها العالم الإسلامي، فكل ما كان يقع في المشرق يجد صداه في المغرب، فكما نشأت طائفة من أهل السنة في المشرق ترى وجوب الخوض في الكلام، والاشتغال به، كذلك الأمر في الغرب الإسلامي، نهضت طائفة من علماء السنة والجماعة، تدافع عن عقائد أهل السنة بطريق المناظرة والجدل والكلام.

وكان على طريقة أبي عثمان، محمد الرقادي القيرواني، الفقيه، المناظر. نشأ بالقيروان آخر أيام سعيد بن الحداد، وتقلد مذهب أهل السنة، وأخذ في الذب عنه على طريقة سعيد بن الحداد، والدولة العبيدية قائمة توالي نشاطها الدعائي لمذهبها، وتشتد في مقاومة أهل السنة، وكان ظهوره واشتهاره بعد سعيد بن الحداد، قال الخشني: وكان حادا حاذقا، بصيرا لحدود المناظرة، حاضر الجواب، مليح المناظرة وألّف كتباً كثيرة في ذلك⁽³⁵⁾.

ومن كان على طريقة سعيد بن الحداد، رجل يسمى محمد يعرف بابن أحد الشركاء، يتكلم في الجدل على معاني سعيد بن الحداد وطريقته، واستفاد فائدة كبيرة من ابنه أبي محمد عبد الله بن سعيد بن الحداد لم يُفد بها أحدا غيره⁽³⁶⁾.

ومن المتكلمين أيضا في الغرب الإسلامي قبل ظهور الأشعرية أبو الفضل المسمي، وكان مناظراً صاحب حجة، يتكلم في علم مالك كلاماً عالياً ويفهم علم الوثائق فهماً جيداً وينظر في الجدل وفي مذاهب أهل النظر على رسم المتكلمين والفقهاء مناظرة حسنة وكان أبو الفضل ممن خرج لقتال بني عبيد مع أهل القيروان لما كان يعتقد من كفرهم، فرأى أن الخروج مع أبي يزيد الخارجي، وقطع دولة بني عبيد فرضاً، لأن الخوارج من أهل القبلة لا يزول عنهم الإسلام، ويرثون ويورثون، وبنو عبيد ليسوا

كذلك، لأنهم مجوس زال عنهم اسم المسلمين، فلا يتوارثون معهم ولا يتسبون إليهم⁽³⁷⁾.

وإبراهيم بن عبد الله الزيري، المعروف بالقلانسي، القيرواني، أبو إسحاق، الفقيه المتكلم، امتحن على يد أبي القاسم بن عبد الله الشيعي، فضربه سبعمئة سوط، وحبسه في دار البحر بالمهدية أربعة أشهر بسبب تأليفه كتاب الإمامة، وقيل بسبب كتاب الإمامة الذي ألفه محمد بن سحنون، والدولة العبيدية الإسماعيلية الباطنية سلكت مسلك البطش والإرهاب مع فقهاء المالكية المخالفين لمذهبها وبالخصوص من يؤلف منهم تأليف تمس أصول وعقائد المذهب الإسماعيلي الباطني كالإمامة مثلاً⁽³⁸⁾.

وإسحاق بن مسلم، أبو إبراهيم، كان يتكلم في الفقه على مذاهب النظر، وفي الأسماء والصفات على طريق المتكلمين وأهل السنة، وكان نبيلاً متصرفاً⁽³⁹⁾.

ومحمد بن محبوب أبو عبد الله الزناتي، النُّظَّار، له كتاب في الرد على القدرية، قال ابن حارث: وكان حسن المناظرة جيد القريحة، قال لي عباس بن عيسى: قال لي الرقادي: لم يكن ابن محبوب يتعاقب⁽⁴⁰⁾ في علم الكلام، وإنما كان كلامه في المناظرة الدائرة بين الفقهاء، في الفقه، قال: فشهدته يوماً وقد جالسه بعض القدرية فخاضا الكلام في القدر، فأخذ بن محبوب كتباً بين يديه وجعل يكتب فيه مناقضة قول القدري، حتى ملأها فما رأيت كلاماً أوعب منه لعيون المعاني⁽⁴¹⁾.

ومن أهل الأندلس منذر بن عمر بن عبد العزيز، يكنى: أبا الحكم، سمع من محمد ابن فطيس الإلبيري واضحة عبد الملك بن حبيب وغير ذلك، وكان بصيراً بالكلام والحجة، توفي سنة أربع وثلاثين وثلاث مائة⁽⁴²⁾.

وأحمد بن خالد، من الأندلس من فقهاء المالكية تفقه بسحنون وشيوخ المغرب وأحیی الله به أهل الأندلس وانتفعوا به، أَلَّف: كتاب العبادة، وكتاب الصلاة في

التعلين، وكتاب النظر إلى الله تعالى، ورسالة السنة، وغير ذلك⁽⁴³⁾.
وممن صنّف في الرد على أهل الأهواء والبدع، قبل ظهور الأشعرية في الغرب الإسلامي، يحيى بن عمر بن يوسف بن عامر الكناني، وله مصنفات في العقيدة وأصول السنة: ككتاب الميزان، وكتاب النظر إلى الله عزّ وجل، وكتاب الرد على الشكوكية، وكتاب الرد على المرجئة⁽⁴⁴⁾، ويحيى بن عون بن يوسف، له أيضا كتاب في الردّ على أهل البدع، توفي سنة ثمان وتسعين ومائتين⁽⁴⁵⁾.

وجعفر بن مسرور أبو القاسم الأبخاري، يعرف بابن المشاط، كان يحسن الردّ على الملحدين، وكان يذهب مذهب مالك ويحيده، توفي سنة تسع وأربعين وثلاث مئة⁽⁴⁶⁾.
وأحمد بن أبي محرز، كان بحرا من بحور العلم، حافظا للسّنن، عارفا بأصول الديانات، من أهل الورع والكرامات، وكان سيفا مجردا على أهل البدع والأهواء، قامعا لهم، غيورا على الشريعة، شديدا في ذات الله تعالى⁽⁴⁷⁾.

وبمثل هؤلاء الأعلام من أئمة السلف ومؤلفاتهم الكلامية والعقدية، كُتِب النجاح للإسلام السني بالغرب الإسلامي، وتمّ الانتصار لعقيدة السلف، وإثراء المباحث الكلامية من خلال التأليف والمناقشات والمناظرات، والتأسيس لمدرسة كلامية سنية بالغرب الإسلامي، كانت خير سلف للأشعرية، مع التأكيد أن هذا التوجه لم يأت لإقصاء التوجه السابق الرافض للخوض في الكلام، بل الاختلاف بينهما اختلاف تكامل وتنوع، وليس اختلاف تضاد وإقصاء، إذ الهدف الكلي المشترك هو الحفاظ على عقائد أهل السنة، وإن اختلفت الأساليب والطرق.

خاتمة

إنّ المدرسة الكلامية السنية في الغرب الإسلامي كانت أحد الأركان التي بعثت لدى المغاربة، روح الحيوية والنشاط في العلوم النظرية، وأبعدت عنهم شبهة العلم

غير النافع، وأعدت للإيمان أصالته، بتفعيل المعرفة على مستوى القلب واللسان والجوارح فكان كبار فقهاءهم متكلمين ومتصوفة، وقد توصلنا من خلال هذا البحث إلى مجموعة من النتائج نجملها فيما يلي:

- 1/ أن المدرسة الأشعرية امتداد للمدرسة الكلامية السنية في الغرب الإسلامي.
- 2/ أن كبار الأئمة من السلف خاضوا في علم الكلام، لكن منهم من استحب عدم الخوض فيه أو سمح فقط لخواص العلماء بالخوض فيه.
- 3/ أن هناك من اشتغل بعلم الكلام في الغرب الإسلامي قبل ظهور الأشعرية، وهم جماعة من أصحاب القرون الثلاثة، حتى برزوا في الكلام، ومهروا فيه.
- 4/ أن ضياع المؤلفات الكلامية لعلماء الغرب الإسلامي سبب في عدم وضوح مساهمة المدرسة السنية المغاربية في مجال علم الكلام بشكل جيد.
- 5/ أن معظم مجالس الجدل والمناظرة في الغرب الإسلامي التي خاضها أعلام المدرسة الكلامية السنية كانت مع الشيعة والمعتزلة.

- الحواشي والإحالات:

- 1- راجع تعريفه في: إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، ص: 121، ت: عثمان أمين، الطبعة: الثالثة، 1968م، المواقد، عضد الدين الإيجي، 31/1، ت: عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - لبنان - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1997م، المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، ص: 507، الناشر: دار الجيل، بيروت.
- 2- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، 40/1، الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- 3- انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، 39/2، ت: مجموعة من المحققين، الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى، جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، 935/2، ت: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
- 4- المنتقد من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص: 57، ت: محمود بيجو، الناشر: دار التقوى، الطبعة: الثانية،

المدرسة الكلامية السنية في الغرب الإسلامي قبل ظهور الأشعرية ... شافعي مع اللطيف، أد. ع الغني عكاك

- دمشق، 1992م.
- 5- المنهاج في شعب الإيمان، أبو عبد الله الحلي، 150/1، ت: حلمي محمد فودة، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1399 هـ - 1979 م.
- 6- طبقات علماء إفريقية، محمد بن أحمد بن تميم التميمي المغربي الإفريقي، أبو العرب، ص: 36، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، وانظر: ترتيب المدارك، عياض، 110/3.
- 7- شعب الإيمان، أبو بكر البيهقي، 181/1، ت: عبد الحميد حامد، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.
- 8- انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، 448/3، ت: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003 م، وشعب الإيمان، البيهقي، 182/1.
- 9- انظر: شرح التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد، محمد بن خليل السكوني، مخطوط محفوظ بالخرزانة الحسينية بالرباط، المغرب، مسجل تحت رقم: 12995، الورقة: 5-ب.
- 10- انظر: كتاب القدر وما ورد في ذلك من الآثار، عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي، ت: عبد العزيز العثيم، الناشر: دار السلطان، الطبعة: الأولى، 1986م.
- 11- المدارك، عياض، 141/3.
- 12- الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر، محمد الطالب بن الحاج السلمي، 209/2، ت: جعفر بن الحاج السلمي، الناشر: مطبعة الخليج العربي، تطوان، 1428 هـ - 2007 م.
- 13- المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- 14- انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، 150/7، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387 هـ.
- 15- الجامع لمسائل المدونة، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي، 69/24، ت: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعتها)، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.
- 16- العلو للعلي الغفار، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ص: 153، الناشر: مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، 1995م.

- 17- الاقتصاد في الاعتقاد، عبد الغني المقدسي الحنبلي، أبو محمد، تقي الدين، ص: 109، ت: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414هـ/1993م.
- 18- السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، 280/1، ت: محمد سعيد سالم القحطاني، الناشر: دار ابن القيم - الدمام، الطبعة: الأولى، 1406هـ.
- 19- التمهيد، ابن عبد البر، 152/7.
- 20- مناقب الشافعي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، 457/1، ت: السيد أحمد صقر، الناشر: مكتبة دار التراث - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1390 هـ - 1970 م. قال البيهقي عن الشافعي: وكيف يكون كلام أهل السنة والجماعة مذموماً عنده وقد تكلم فيه. المناقب، 454/1.
- 21- الأسماء والصفات، البيهقي، 612/1.
- 22- الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، 93/1، الناشر: مؤسسة الحلبي.
- 23- قال البيهقي عن موقف الشافعي من الكلام وهو أعرف الناس به: فأما استحبابه ترك الخوض فيه، والإعراض عن المناظرة فيه عند الاستغناء عنها فقد كان رحمه الله يميل إليه مع معرفته به. المناقب، البيهقي، 457/1.
- 24- طبقات علماء إفريقية، محمد بن الحارث الخشني، ص: 220، الناشر: ابن أبي شنب، الجزائر، 1914م.
- 25- انظر: الطبقات، أبو العرب، ص: 34.
- 26- أنظر: رياض النفوس، أبو بكر المالكي، 284/1، ت: بشير البكوش، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1983م، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، بن فرحون، 418/1، ت: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- 27- طبقات علماء إفريقية، محمد بن الحارث الخشني، ص: 198.
- 28- المدارك، عياض، 141/3.
- 29- تراجم أغلبية، القاضي عياض، ص: 170، ت: محمد الطالبي، الناشر: الجامعة التونسية، 1968م.
- 30- المدارك، عياض، 233/4، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 1213/3، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م.
- 31- انظر: المدارك، عياض، 400/4، تراجم المؤلفين، محفوظ، 448/3، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 732/2.
- 32- انظر: جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 1172/3، الديباج، ابن فرحون، 170/1.

- 33- الطبقات، الخشني، ص: 199.
- 34- الديباج، ابن فرحون، 33/2.
- 35- الطبقات، الخشني، ص: 217، تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، 370/2.
- 36- الطبقات، الخشني، ص: 219.
- 37- انظر: المدارك، عياض، 297/5، الديباج، بن فرحون، 129/2، سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذّهبي، 361/29، ت: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، 381/4، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1994 م، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 597/2.
- 38- المدارك، عياض، 257/6، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، تراجم المؤلفين، محفوظ، 411/2، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 165/1.
- 39- المدارك، عياض، 336/5، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 316/1.
- 40- يتعادل من عدّق يعِدق، وعدق برأيه أي: جازف به من دون تيقن.
- 41- الطبقات، الخشني، ص: 213، تراجم أغلبية، عياض، ص: 402، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 1186/3.
- 42- تاريخ علماء الأندلس، عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي، أبو الوليد، المعروف بابن الفرضي، 142/2، ت: السيد عزت العطار الحسيني، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، 301/2، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.
- 43- الديباج، ابن فرحون، 168/1.
- 44- تراجم المؤلفين، محفوظ، 424/3، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 1354/3.
- 45- تراجم المؤلفين، محفوظ، 200/2، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 1356/3.
- 46- المدارك، عياض، 452/4، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، قاسم علي سعد، 378/1.
- 47- معالم الإيثار في معرفة أهل القيروان، أبو زيد الدباغ، 40/2، ت: محمد الأحدي، الناشر: المكتبة العتيقة، تونس، رياض النفوس، المالكي، 395/1.

Sunni doctrine school in islamic west before show Asharism

Shafei Mohammed Abdul Latif / Dr. Abdelghani Akak

moha350@gmail.com / abdelghani_akak@yahoo.com

Faculty of Islamic Sciences- Alger 1 University



Abstract:

Scientists interested in doctrine in the past and also in present, because since it was revealed it had a link with the major cases that were treated by islam, people who were specialized in doctrine took the role of defending islam, and also to protect it from doubts of enemies, in different periods of time and regions of place, and some think that most important thing that scientists of islamic west were working on is fikh but the truth is the opposite, that many doctrine schools were present in that period of time left their print in the life of ideas and doctrine, as muatazila and ismailiya, but many researchers did not aware of the existence of the sunni school, they also think that the appearance of doctrine in islamic west was made by asharists, from these ideas came that scientific paper to show that asharism is the completing of the sunni doctrine, and to clear that we talk firstable on the situation of salaf on doctrine, then we talk in details on the most important characters of sunni doctrine school in islamic west and their writing.

Keywords:

Doctrine; the school; sunna; islamic west; asharism.

وضعية تعليمية اللغة العربية إبان الاحتلال الفرنسي من خلال كتاب التعليم للأهالي في الجزائر لموريس بولار 1910 م

بقلم
د / محمد رافعة (*)



ملخص

أدرك الفرنسيون أن اللغة العربية، هي إحدى أبرز مقومات الشخصية الجزائرية، وبقاء هذه اللغة، يعني بقاء الشخصية الوطنية التي تناقض حضارتهم وتعرقل أهدافهم ومشاريعهم، كشفت فرنسا عن وجهها البغيض وحقدتها الدفين على اللغة العربية في محاولة لإزالتها وإجبار الأهالي على استعمال اللغة الفرنسية فأصدرت جملة من القرارات والمراسيم، أهمها قانون 8 مارس 1938 م المعروف بقانون شوطون والقاضي بحظر استعمال وتعلم اللغة العربية، بل واعتبارها لغة أجنبية وقبلها مرسوم 24 ديسمبر 1904م الذي بمنع أي معلم من فتح مدرسة قرآنية إلا بترخيص من السلطات بعد التزامه بجملة من الشروط التعجيزية والتي تمس بكرامة الجزائريين وهويتهم.

الكلمات المفتاحية:

الهوية ؛ الأهالي ؛ الاحتلال ؛ اللغة العربية.

(*) أستاذ محاضر بقسم اللغة العربية بكلية الآداب والفنون، وعضو مخبر اللغة وتحليل الخطاب . جامعة الشلف
moh-58@hotmail.fr
 تاريخ الإرسال: 2018/07/09 تاريخ القبول: 2018/07/27

المقدمة

هذا الكتاب الموسوم "التعليم للأهالي بالجزائر" لموريس بولار (l'enseignement pour les Indigenes en Algérie de Maurice Poulard) والذي طبع سنة 1910م بالمطبعة الإدارية بالجزائر، هو رسالة دكتوراه نال بها صاحبها وهو موريس بولار (1886م-1968م) هذه الدرجة مع جائزة من كلية الحقوق بالجزائر.

هذا البحث يكتسي أهمية كبرى من جانبيين :

أولاً: يسלט الضوء على وضعية التعليم في الجزائر إبان فترة هامة من تاريخ الجزائر - فترة الاحتلال الفرنسي - وكيف تعاملت فرنسا مع ما تسميهم بالأهالي وما هي سياستها المنتهجة في مجال التعليم بجميع أطواره من وجهة نظر كاتب فرنسي عايش المرحلة. ثانياً: كون الكاتب فرنسي، يمكننا من الوقوف على السياسة التعليمية بعيون الباحثين الفرنسيين ومن وجهة نظرهم.

وفي هذا الشأن تطرح جملة من التساؤلات :

- ما هي الأغراض الكامنة، والغير مُعلنة من قبل الإدارة الفرنسية وراء تعليم الأهالي ؟

- ما المنهجية التي اتبعتها الاحتلال الفرنسي لتحقيق هذه الأغراض ؟

- هل تغيرت السياسة التعليمية خلال الفترة الأخيرة من الاحتلال عن بدايتها ؟
نتوخى من هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة، من خلال استقراء سلسلة القوانين والمراسيم الصادرة عن الإدارة الفرنسية، وعليه فالمنهج الذي نراه مناسباً لمثل هذه الدراسات، هو المنهج الاستقرائي التحليلي مع مراعاة في ذلك التسلسل التاريخي للأحداث.

افتتح موريس بولار كتابه بإدراج مقطع من خطاب ل "شارل جونار" Charles Jonart¹ الحاكم العام للجزائر ألقاه بتلمسان يوم 7 ماي 1905م جاء فيه "حتى لو

كنا لا نتظر من تعاونهم أي منفعة، فإننا ليس لنا طموح أكبر وأعلى، من تحسين وضعية الجزائريين، وسأكرس حياتي من أجل تحقيق هذا المشروع.²

وفي التمهيد لكتابه عاد ثانية بكلمة مطولة للحديث عن هذا الحاكم واشتملت على الثناء والعرفان لما قدمته فرنسا من تضحيات، من أجل تعليم وتربية الأجيال الشابة، فالمدرسة هي السلاح للاستيلاء على العقول، والوسيلة الأساسية للسياسة الاجتماعية، ولها دور كبير في تقريب الجنسين الأهالي والفرنسيين، ويواصل مورييس بولار حديثه مخاطبا الحاكم بقوله: "إن هذا الكتاب مهدي إليك، لأنك كنت دوما منشغلا بصفة خاصة بتحسين أوضاع الأهالي، تحمل همومهم خاصة في مجال التعليم من أجل ذلك أدرجت اسمك على رأس هذه الصفحات."³

يطرح الكاتب في التمهيد جملة من التساؤلات هي على النحو التالي:

هل قضية التعليم للأهالي في الجزائر قضية مطروحة كغيرها من القضايا التي تهم مستقبلنا في شمال إفريقيا؟ وهل تستحق أن توضع في الأوليات؟

ثم يجيب: هناك الكثير من الأسباب التي تجعلنا نؤمن بذلك. فتعليم الأهالي خدمة تفرضها الضرورات الاقتصادية في الوقت الحاضر. وهي أيضا خدمة لها تقاليدتها التي تركز على تجارب الماضي ولاستفادة منها في بناء المستقبل.

ولنا في مستعمراتنا ما يمكن أن نستوحيه من آباءنا، والتفكير في الوقت نفسه في الأجيال القادمة التي تسألنا بدورها ماذا عملنا من أجلها.

ويضيف عندنا اليوم في شمال إفريقيا وحدها ما يقرب من ستة ملايين من الأهالي المسلمين؛ وتعليم الأهالي ليست قضية مدرسين وأصحاب المهام وبعض المعمرين، بل هي قضية الجميع، بحيث لا يحق لأي أحد أن يبقى غير مكترث بها. وسبق للحاكم العام منذ ستين، أن سلط الضوء على أهمية تعليم الأهالي المسلمين واعتبرها قضية سياسية.

إذا كنا لا نختلف حول المبدأ - أهمية التعليم - لنا أن نختلف في كيفية تطبيقه عندما يتعلق الأمر بالوسائل المستعملة لرفع المستوى الأخلاقي لمسلمي الجزائر.

- أي نوع من المدارس يجب إنشاؤها؟

- ما هي التوجهات التي تطبع هذا التعليم؟

- وحسب أية منهجية يتم تصميمها؟

- وبأي روح نحركها؟

يطرح الكاتب فرضية، يربط فيها بين أمرين: تعليم الأهالي من جهة وخضوعهم واندماجهم من جهة أخرى، وأن تحقيق هذا الأخير مرهون بالأول، حيث يقول: إذا استطعنا أن نوصل الأهالي إلى نفس درجة تحضرنا، فإن المشكلة تصبح سهلة وعندها، يمكن أن نلزمه بقوانيننا واحترام مؤسساتنا، لكن الأمر ليس بهذه البساطة، فالأهالي يتمون إلى حضارة مختلفة عن حضارتنا.

من خلال قراءتنا للكتاب لمسنا بأن موريس بولار يعطي أهمية بالغة للمدرسة، ويعتبرها عامل التحضر بامتياز، والسلاح السلمي للغزو الأخلاقي، وسياسة ضرورية للجمع والتقريب بين جنس الأهالي والفرنسيين. والتي من خلالها - المدرسة - نستطيع التصرف والتأثير بفعالية في العقول والقلوب.

نخلص إلى القول أن تعليم الجزائريين كان وسيلة وليس غاية في حد ذاته، بل سياسة متبعة وضرورة فرضتها المعطيات الميدانية من صعوبة انقياد المغلوب للغالب، وتمسك الجزائريين بهويتهم واعتزازهم بها.

إن الهدف غير المعلن، تحت مسمى التقريب بين جنس الأهالي والفرنسيين، وتعويد الجزائريين على التواصل مع الأوروبيين، كشفته السلسلة من القوانين والمراسيم التي أصدرها الاحتلال الفرنسي منذ 1830م، والتي لازلنا نعيش أزمته الثقافية والحضارية إلى يومنا هذا.

العُدْوَان الأكثر خشية، اللذان يجب مكافحتها، هما الجهل والتعصب على حدّ تعبير موريس بولار. وفي نظره أن محاربتها تكون بمضاعفة بناء المدارس، وتعليم اللغة الفرنسية للأهالي، وتعويدهم على الاتصال مع الأوربيين. وهذا يعني، العمل على تجريد الجزائريين من لغتهم الأم وتعويضها بلغة المستعمر بشكل تدريجي. وهو ما تجسده القرارات المتوالية، المتعلقة بالسياسة التعليمية في الجزائر، تبعا لمقتضيات كل مرحلة. وقد عبر بولار عن استعمال الحكمة والتدرج، عندما شبه الأهالي بقطعة من الجليد، يجب علينا التعامل معها بحذر، لتفادي ذوبانها من جهة، وتفادي كسرها من جهة أخرى.

عند احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830م، وخلال السنوات الأولى، أدركت بسرعة أن المسلمين متمسكين بهويتهم، ويفضلون أن يُحكّموا بأحكام الشريعة الإسلامية بدل القانون الفرنسي. وفي مسائل الأحوال الشخصية وانتقال الملكية - الميراث - والبيوع استمر الحكم بالقانون الإسلامي، ولتطبيق هذه الأحكام كان لزاما وجود قضاة وموظفين أكفاء، وهؤلاء لا يتم تكوينهم إلا في مدارس خاصة ما يعرف "بالمدرسة" les medersas ، لكن كيف بدأت فكرة إنشاء هذه المدارس ؟

يقول كومبس⁴ Emile Cambes (1821م-1935م) : "في بداية الاحتلال كان توجهنا هو الاعتماد على الزوايا لاستثمارهم في الوظائف العمومية، وجعلهم وسطاء في علاقتنا مع الأهالي، لكن سرعان ما أدركنا أن هذه الزوايا لا تُخرج غير المتعصبين، ولتجاوز هذه العبة، لجأنا إلى فتح ثلاث مدارس".⁵

لهذا الغرض جاء مرسوم 30 سبتمبر 1850م الذي ينص على إنشاء ثلاث مدارس - بمثابة مدارس عليا - في كل من المدينة قسنطينة وتلمسان. يتم فيها التكوين لمدة ثلاث سنوات، ويُعطى الأهالي، تعليما شرعيا دينيا. وبالموازاة تكوينا أدبيا، يسمح للشباب بشغل مناصب عليا، إدارية قانونية وشرعية في الدولة. في بداية الأمر كل

الدروس كانت تقدم باللغة العربية، أما عن المواد التي كانت تدرس، فهي على النحو التالي: النحو والأدب العربي والقانون والفقه والتوحيد هذه المدارس الثلاث كانت تحت السلطة العسكرية التي كان شغلها أن توفر للمساجد الأئمة وللعدالة القضاة.⁶

التعليم الابتدائي

قبل 1830م كان عدد المدارس الابتدائية معتبرا، الكثير من المصادر تتحدث عن انتشار التعليم بفضل المدارس الابتدائية المنتشرة في القرى والمداشر، ماثلة في الزوايا والكتاتيب والمساجد و، كانت تعمل بنظام الأوقاف وتمويلها من نفقات المحسنين، لعبت مراكز الإشعاع هذه دورا هاما في محو الأمية و الحفاظ على مقومات الهوية.

الاحتلال الفرنسي عمل على الحد منها، وبعد سنتين فقط، أي في سنة 1832م أنشئت ثلاث مدارس فرنسية للأوروبيين، وبعدها بسنة أنشأت مدرسة مماثلة للأهالي والأوروبيين معا، لتعليم اللغة الفرنسية والخط والحساب بغية تقريب الأهالي من الأوروبيين.

ويأتي قرار 1836م ليعطي الصلاحية للحاكم العام، الإدارة العامة للتعليم بإنشاء المدارس. منذ بداية الاحتلال، ظهرت ضرورة انتشار اللغة الفرنسية في أوساط الأهالي المسلمين، وكانت أحسن وسيلة لذلك الانتشار والتكثيف، هو إنشاء المدارس أين يتردد عليها الشبان الأهالي. وبهدف تطوير المعارف في اللغة الفرنسية بين السكان المسلمين جاءت المادة 30 لمرسوم 1883م لترصد مكافئة مالية قدرها 300 فرنك، للأهالي الذين يشنون مستوى معين في الفرنسية، شريطة أن يكون العمر، ما بين 18 و25 سنة واجتياز بنجاح امتحاني الكتابي والشفوي.

لا شك أن العمل على تكثيف وتوسيع انتشار اللغة الفرنسية كان هدفة الحد من استعمال اللغة العربية، القرارات والمراسيم المتعاقبة هي خير دليل على ذلك، نذكر على سبيل المثال:

مرسوم 22 مارس 1882م القاضي بمبدأ إجبارية التعليم على الأطفال ما بين 6 و13 سنة للأهالي

ولتمكين إحصاء الأطفال في سن التمدرس، فإن الأولياء مطالبون بالقيام بتصريح مفاده أنهم مسئولون عن غياب أبنائهم، بل وعدم مواظبتهم وتدرسهم بانتظام، ويمكن أن يتعرضوا للعقوبة بالغرامة أو السجن في حال الإهمال أو لسوء التعاون مع الإرادة. ولم يكن الهدف سوي تعميم استعمال اللغة الفرنسية في أوساط الأهالي على حساب اللغة العربية.

وتأتي سنوات 1891م-1892م لتُسجل مرحلة جديدة في طريق تطور تعليم الأهالي، إنه مشروع 18 أكتوبر 1892م الذي أعاد تنظيم كل ما يمس بالتعليم الابتدائي للأهالي، العمومي منه أو الخاص. فبدعوى حفظ أمن المدارس الخاصة بالأهالي، وضعت هذه الأخيرة، تحت المراقبة العليا للحاكم العام الذي بإمكانه فصل المدرسين ومدراء المدارس وأعاونهم. هذه الإجراءات الردعية مكنت من ارتفاع معتبر لعدد الأقسام والمتمدرسين من الأهالي ما بين 1891م إلى 1901م. حيث بلغ عدد المدارس 138 في سنة 1893م تضم 244 قسم وفي سنة 1899م وصل عدد الأقسام 447 وفي سنة 1906 إلى 526 وفي 1908 إلى 690.

وتحت عنوان: "تعليم اللغة الفرنسية" يقول الكاتب أن القسم الأكبر من مواد التدريس مخصص لتعليم اللغة الفرنسية، بل هي نقطة الانطلاق في المدرسة - القطب - فكل التعليمات والمواد الأخرى تابعة لها. المدرسة حسب رأيه هي التي بإمكانها تسهيل التقارب والاتصال الذي يرغب فيه الكل بين الفرنسيين والأهالي.

مكانة اللغة العربية في البرنامج أو مخطط الدراسة Plan d Etude

دراسة اللغة العربية في "مخطط الدراسة" على ضربين العربية المستعملة والعربية الأدبية يقول بولار: لنا تقاليد في التفريق بشكل دقيق بينهما، اللغة الأدبية ليست

مستعملة في الحوار، بل هي اللغة الكلاسيكية المستعملة في الصحافة وفي الكتب الدراسية وتلك التي تُدرس في المدارس القرآنية وأما العربية المتداولة - المتبدلة - فهي مجموع اللهجات العربية لمتكلمي شمال إفريقيا، هذه الأخيرة هي اللغة المستعملة في المدرسة الابتدائية لتعليم الأهالي بدل الفصحى. أريد لها أن تكون لغة شفوية لا غير. فالطريقة المتبعة حسب جدول الدراسة تنبع من فكرة: تدريس اللغة بهدف الاستعمال والتواصل أكثر منها لأجل الكتابة.

بالاستعمال يجب معرفة العربية، وبالاستعمال يجب تعلمها، وبناء عليه يكفي المدرس - وهو فرنسي - فقط بدروس المحادثة، محادثة حوارية بينه وبين التلاميذ، بالإضافة إلى تمارين النحو والقراءة والخط. هذه الفكرة كانت محل نقد واستغراب موريس بولار حيث فقال: "شيء غريب في رأينا معلم فرنسي يُدرس صغار الأهالي لغتهم الأم، لغة في كثير من الأحيان لا يملك فيها إلا معرفة غير كافية. هو الذي يشرح قواعد النحو مع ما فيها من تناقضات وتعقيدات تبعاً للهجات، ويعلم الأطفال الكتابة، مع أن لغة الاستعمال لا تكتب وكتابة كلماتها الإملائية مشكوك فيها."

*Chose étrange, a notre avis , c est un maitre français qui enseigne aux petit indigènes leur langue maternelle ,langue dont souvent , il n a qu' une connaissance insuffisante ; c est celui qui explique les règles de grammaire sur lesquelles il ya pourtant tant de contradictions et de complications suivant les dialectes et apprend a écrire aux enfants ,bien que l arabe usuel ne s écrire pas et que l orthographe des mots soit souvent bien douteuse.*⁷

وفي هذا الشأن يقول الكاتب مارسي Marçais " ما يدل على سوء تنظيم البرنامج، وما لا يقبله العقل أن الطفل يصل إلى نهاية المرحلة الابتدائية، ودرس دوما العربية الاستعمالية لا يتمكن إلا من الترجمة الشفوية لنصوص سهلة (صفحة حوادث الجرائد والإعلانات الرسمية إلى غير ذلك) والتي دوما تكتب بالفصحى "المفروض أن تعطى للفصحى في البرنامج مكانة أكثر أهمية."⁸

وإذا ما انتقلنا إلى التعليم ما بعد الابتدائي فهو ليس بأحسن حالا من الابتدائي، فهو ليس إلا امتدادا له بتكريس تجاهل استعمال اللغة العربية. هذا التجاهل معبر عنه بوضوح في الجدول الدراسي، حيث لا يتجاوز حجمها الساعي أربع ساعات، ففهم لا يحتاجون إلا معارف بشكل إجمالي وسطحي، في الوقت الذي تدرس فيه الفرنسية بشكل معمق. فضلا عن تدريس بقية المواد بالفرنسية مرسوم 26 جويلية 1895م الخاص بإعادة تنظيم المدرسة (التعليم العالي) جاء بجملته من القرانين منها:

تحديد شروط جديدة للالتحاق بالمدرسة، الحصول شهادة التعليم الابتدائي، النجاح في المسابقة التي تتضمن الامتحان الكتابي والشفوي، شرط السن ما بين 15-20 سنة، معفى من أي مرض معدي بلغ عدد المسجلين في 1907م بلغ 96 الناجحين منهم 51، يحصل الطالب بعد 4 سنوات من الدراسة على شهادة التأهيل من المدرسة، وأما التوظيف وطبقا للقوانين السارية لمصالح العدل والعبادات فلا يمكن الحصول على وظيفة إلا من يحمل شهادة من إحدى هذه المدارس، لممارسة الوظائف التالية:

عون: Aoun محضر في القضاء الإسلامي. حزاب: Hezzab مقرئ للقرآن في المساجد. مزين: Muezzin مؤذن للصلاة. طالب: Taleb مدرس قرآن. أوكيل: Oukil الدفاع في محاكم القاضي. كودجة: Kodja نوع ن السكرتير في البلديات. عادل: Adel كاتب ضبط. الدلال: Dellal مكلف بالبيع في المزاد العلني للعقارات للمسلمين. قريب من القاضي: مساعد القاضي الموثق. باشادل: Bechadel مساعد القاضي. إمام: Imam مكلف بالعبادة. قاضي: Kadi الرجل الأكثر الأهمية في القضاء الإسلامي، هو قاضي وموثق في التل، موثق فقط في القبائل. المفتي: Muphti وزير العبادة من الرتبة العالية. مدرس: Mouderrès أستاذ في المدارس والمساجد.⁹

أما عن لغة التدريس فهي الفرنسية في غالبية المواد، يقول موريس بولار: توسعت

اللغة الفرنسية على حساب العربية، ويعود لیتساءل: "أليس من الصواب أن يكون قضاة المستقبل والموظفين لديهم تعليم فرنسي صلب، ومشبعين بأفكارنا ويعرفون النهضة العلمية والحضارية مع اكتسابهم لمعارف كاملة للعربية والقانون الإسلامي".¹⁰ أما عن برنامج المواد العربية: نظرا للمهام التي سيُمارسها المتخرجون مستقبلا، فإن قضاة المستقبل من الأهالي يجب أن تكون لديهم معارف معمقة للغتهم الأم، وأما الفقه الإسلامي خصص له أربع ساعات في الأسبوع وفي كل سنة، في هذا القسم من الدراسة الاختبارات الكتابية يتعلمون فيها الكتابة وهي سهلة، أما النحو العربي فهو صعب يقول مدير مدرسة بتلمسان ويدرس بشكل معمق خلال السنوات الأربع... تمارين التعبير والأسلوب هدفه الكتابة بشكل صحيح وكذا توسيع مفرداتهم بشكل تدريجي.

أما عن مرجعية الفقه الإسلامي، فالبرنامج يركز على كتابين في الفقه المالكي يسمى في هذا البلد الرسالة وهي سهلة للستين الأوليين وكتاب الشيخ خليل للسنة الثالثة والرابعة، أما علم الكلام لا يحتل إلا مكانة صغيرة المدارس الحالية - يقصد 1910م زمن تأليف الكتاب - حيث يرى أن الوقت المخصص للدراسات العربية كاف للطلبة لإعطائهم معارف بصورة إجمالية حول مبادئ الإسلام.

ويأتي قانون 8 مارس 1938 الصادر عن الإدارة الفرنسية والقاضي بحظر استعمال وتعلم اللغة العربية بل واعتبارها لغة أجنبية، حيث أصدر رئيس وزراء فرنسا آنذاك كامبي شوطون Camille Chautemps قرارا ينص على حظر استعمال اللغة العربية، واعتبارها لغة أجنبية في الجزائر. ويأتي هذا القانون في سلسلة القوانين التي سنّها الاحتلال الفرنسي لمحاربة اللغة العربية، بل وحتى الأمازيغية، وجعل اللغة الوحيدة للبلاد هي اللغة الفرنسية. وكان لهذه القوانين الأثر الشديد على المجتمع الجزائري.

بموجب هذا القانون مُنِع أساتذة جمعية العلماء المسلمين من التدريس، حيث نص القرار على "إغلاق المدارس العربية الحرة التي لا تملك رخصة العمل، ومُنِع كل معلم تابع للجمعية من مزاولة التعليم في المدارس إلا بعد أن يتحصل على رخصة تعليم، تقدمها له السلطات المعنية"، لكن السلطات الفرنسية امتنعت عن إصدار الرُّخص رغم الطلبات العديدة التي قُدمت.

يأتي هذا القانون، ليكشف الوجه البغيض للاحتلال الفرنسي، فكيف للغة يتكلم بها ستة ملايين مواطن يمثلون 80% من السكان أن تكون لغة أجنبية، لا شك أنه محاولة لاستئصال اللغة العربية وعملاً مُنهباً للقضاء على الهوية الوطنية، عمل يندرج ضمن مخطط مسح الهوية الذي مارسته سلطات الاحتلال منذ البداية، كما رأينا من خلال تركيزها على التعليم واستعماله كوسيلة لتحقيق أغراضها.

لم يكن هذا المرسوم الإجراء التعسفي الوحيد في حق اللغة العربية في الجزائر، فقد أصدر الحاكم العام الفرنسي للجزائر في 24 ديسمبر 1904م قراراً ينص على عدم السماح لأي معلم جزائري أن يفتح مدرسة لتعليم العربية دون الحصول على رخصة من السلطة العسكرية بشروط أهمها:

- ألا يدرس تاريخ الجزائر وجغرافيتها والعالم العربي الإسلامي.
- ألا يشرح آيات القرآن التي تتحدث عن الجهاد.
- الولاء للإدارة الفرنسية.

الخاتمة

تعكس هذه القرارات المتوالية للاحتلال الفرنسي للجزائر من 1830م إلى 1962م السياسة التعليمية للإدارة الفرنسية في ممارسة طمس معالم الهوية الوطنية، من خلال محاولتها القضاء على اللغة العربية حامل الموروث الفكري والحضاري للأمم، ركزت في ذلك التعليم باعتباره أداة فعالة، حيث تضافرت جهود عسكريها وإداريها

وباحثيها، أورثت المجتمع الجزائري تعليماً ذوقاً حضارية أوروبية، لتدخله في أزمة ثقافية لا يزال أفرادها يعانون من تبعاتها.

من استقراء هذه القرارات يمكن لنا أن نخلص إلى أن فرنسا استعملت سلاح التعليم في الوصول لأغراضها التوسعية. وأن سياستها التعليمية مرت بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

الاستيعاب والاحتواء: والظهور بمظهر المتحضر الذي لا يرغب في المنفعة بقدر ما يهيم الوصول بالأهالي إلى التحضر، فبادرت منذ بداية الاحتلال إلى إنشاء ثلاث مدارس حكومية إسلامية للأهالي، في كل من المدينة قسنطينة وتلمسان بموجب قرار 30 سبتمبر 1850 م ولم يكن اختيار الأماكن اعتباطياً.

المرحلة الثانية:

مرحلة التمكين تميزت من خلال استقراء قرارات هذه المرحلة باكتساح اللغة الفرنسية طوعاً أو كرهاً، ترغيباً تارة وترهيباً تارة أخرى وتراجع استعمال اللغة العربية فضاقت استخدامها وحلت الداريجة محل الفصحى. من هذه القرارات قرار 18 أكتوبر 1892 م الذي أعاد تنظيم كل ما يمس التعليم الابتدائي للأهالي العمومي أو الخاص. قرار المادة 30 لمرسوم 1883 م القاضي برصد مكافئة مالية قدرها 300 فرنك، للأهالي الذين يثبتون مستوى معين في الفرنسية، مرسوم 22 مارس 1882 م القاضي بمبدأ إجبارية التعليم على الأطفال ما بين 6 و13 سنة للأهالي، وفرض عقوبات مالية، وأخرى بالسجن على الأولياء الذين يرفضون تدرّس أبنائهم في المدارس الحكومية.

المرحلة الثالثة:

مرحلة إخضاع الأهالي للأمر الواقع، في هذه المرحلة كشفت فرنسا عن وجهها البغيض وحقدتها الدفين على اللغة العربية، في محاولة لإزالتها وإجبار الأهالي على

استعمال اللغة الفرنسية، فأصدرت جملة من القرارات في هذه المرحلة، أهمها قانون 8 مارس 1938م المعروف بقانون شوطون Chautemps الصادر عن الإدارة الفرنسي، والقاضي بحظر استعمال وتعلم اللغة العربية بل واعتبارها لغة أجنبية، وقبلها مرسوم 24 ديسمبر 1904م بمنع أي معلم من فتح مدرسة قرآنية إلا بترخيص من السلطات، طبعاً بعد التزامه بجملة من الشروط تمس بكرامة الجزائريين وهويتهم، فلا الشروط تحققت ولا الرخص مُنحت مما اضطر الكثير منهم إلى الهجرة إلى الدول المجاورة طلباً للعلم.

- الحواشي والإحالات:

- 1 - هو شارل جوناك 1913 إلى 1927، انتخب نائباً في البرلمان الفرنسي وكان لا يزال شاباً حديثاً، وما فتىء يتقدم، حتى تقلد أهم مناصب الدولة، تولى منصب الوزير والسفير عدة مرات، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة 1923م. تولى رئاسة مجلس إدارة الشركة من 19 مايو سنة 1913 حتى 4 أبريل سنة 1927م حين أستعفى من منصبه لأسباب صحية، توفي في 30 سبتمبر من نفس السنة عن سبعون عاماً.
- 2 - ينظر: التعليم للأهالي بالجزائر: مقدمة موريس بولارد، ص 3
- 3 - التعليم للأهالي بالجزائر: موريس بولارد، ص 6
- 4 - هو إيميل كومباس (1821م-1935م) :كان رئيس بلدية من 1876 م حتى 1919 م، أصبح فيما بعد رئيس حزب اليسار الديمقراطي إلى أن عين رئيساً للمجلس. صاحب قانون الفصل بين الكنيسة والدولة، وإنشاء المدرسة العلمانية بفرنسا ليستقبل في 1905م توفي سنة 1935 م
- 5 - التعليم للأهالي بالجزائر: مريس بولارد، ص 59
- 6 - LES MEDERSAS ALGERIENNES DE 1850 A1962, CHARLES JANIER Monographie écrite en 2010 p 11-13
- 7 - التعليم للأهالي: بالجزائر مريس بولارد، ص 18
- 8 - تقرير مؤتمر شمال إفريقيا لسنة 1908 م، ص 196
- 9 - التعليم للأهالي بالجزائر: موريس بولارد، ص 142/143.

**The status of teaching Arabic during the French occupation
through the book teaching the natives of Algeria
from Maurice poulard 1910**

Dr. Rafa Mohammed

moh-58@hotmail.fr

Hassiba Ben Bouali - Chlef University



Abstract:

The French realized that Arabic was one of the most important elements of the Algerian personality. The survival of this language means the survival of the national character that contradicts their civilization and undermines their goals and plans, France has revealed its hateful face of the Arabic language years ago when it did everything in its power to eliminate this language and force people to use the French language, by implementing a number of resolutions and decrees, the most important of which is the law of March 8, 1938 known as the law of Chautemps and the prohibition the use and learning of the Arabic language, even going so far as to consider it as a foreign language and previously by the Decree of 24 December 1904 which prevents any teacher from opening a Coranic school without a permit from the authorities and is committed to respecting a number of miraculous conditions that affect the dignity and identity of Algerians.

Keywords:

Identity; Citizen; Occupation; Arabic language.

Rules of Publication

- Research should be within the purview of the journal.
- Commitment to fundamental basics of scientific research and its general rules taking care to accurate scientific documentation of research materials.
- research should not be published or has been submitted for publication in another journal.
- Research should not be part of thesis or part of book previously published.
- number of research pages should be in the range of fourteen to thirty pages.
- Research should be sent via (ASJP) :
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>
- The researcher must send a signed request to publish his research, and he undertakes that his research is not part of thesis, a book published or sent for publication in another journal.
- The researcher has to send an Resume (c.v) of himself including scientific rank, function, full address, postal mail and phone number.
- Researches is displayed on preliminary examination committee to look at whether they satisfy Rules of Publication, then it is forwarded confidentially to specialized expertise.
- The journal send a promise of publishing once the positive reports is received. The journal also sends apology for the publication if the reports are not positive without resending researches to their owners or explaining the reasons to refrain from publishing.
- Each researcher is granted two copies of the published issue which contains his research.
- The journal reserves all publishing rights. It shall not be published in another journal before obtaining an official permission of the journal.

TABLE OF CONTENTS
Alshihab Journal
Vol. 4, N°.4 – rbye althani 1440 – December 2018

Articles	page number
<ul style="list-style-type: none"> ●The effect of Quranic sound in pondering the Quran ✎Mohammed salah setti & Dr. Abderrahmane maachi (El- Emir abd el kader University) 	09
<ul style="list-style-type: none"> ●A comparative study between the footnote of Saadi Chalabi (945 AH) And Zada al-Qujwe (950 e) on the interpretation of the Oval (685 e) - Surah Al-Zumor model ✎Nabil Sabri (Alger I university) 	37
<ul style="list-style-type: none"> ●'Questions and Views on the Jurisprudence of Empowerment' 'ATTAMKINE' 'in the light of the Holy Qur'an' ✎Dr.Omar BEN SAGA (Alrashidia – Morocco) 	63
<ul style="list-style-type: none"> ●Qoran I'ràb; between understanding his style and knowledge the law of i'ràb science -moughni Al-labib d'ibn hichem al'ansàri- ✎Dr: Abderraouf Abbas (El-oued University) 	85
<ul style="list-style-type: none"> ●Quranic treatment of the problem of fear in both the preacher and the called. The call of our master Moses peace be upon him as a model ✎Benbouziane Achour (Emir Abdelkader University- Constantine) 	103
<ul style="list-style-type: none"> ●The alternation of the use of prepositions of meaning in the prophetic discourse - A study in Prophetic Hadiths of "Sahih Bukhari" ✎Dr. Abdelhamid Boutera (El-oued University) 	137
<ul style="list-style-type: none"> El- Imam Mudafar Ben Mudrik and his words in al – jarh wa aL-taadil. ✎Kenieche Omar Ben Salah (Emir Abdelkader University- Constantine) 	163
<ul style="list-style-type: none"> ●Jurisprudence of naming the sacrifice in the Holy Quran ✎Dr. Khaled Touati (El-oued University) 	195
<ul style="list-style-type: none"> ●Jurisprudence of Alnawazil by the Moroccan jurists «Importance and characteristics and characteristics» ✎Dr. Abdul Aziz Wasefi (Al-Basair Center for Research and Studies, Morocco) 	227
<ul style="list-style-type: none"> ●The role of registration in achieving the purpose of protecting money ✎Ahmed lachehab (Emir Abdelkader University- Constantine) 	297
<ul style="list-style-type: none"> ●The rule of preventing imitation to infidels and their applications in the funerals field - Collection, documentation and study - ✎ Hakim chawwāl & Pr. Nour Ud-Din Saghiri (El-Oued University, Algeria / University of Tabuk , Saudi Arabia) 	321
<ul style="list-style-type: none"> ●The difference of human nature and its impact on the difference fiqhi ✎Ali Zouari Ahmed (EL oued University) 	377
<ul style="list-style-type: none"> ●The rights of citizenship to non-Muslims in Islamic countries ✎Lazhar khadidja (Alger I university) 	399
<ul style="list-style-type: none"> ●The religious rituals between the rationality of mind and the reasonableness of the spirit ✎Nabil sissaoui (Batna1 University) 	433
<ul style="list-style-type: none"> ●Sunni doctrine school in islamic west before show Asharism ✎Shafei Mohammed Abdul Latif & Dr. Abdelghani Akak (Alger I University) 	455
<ul style="list-style-type: none"> ●The status of teaching Arabic during the French occupation through the book teaching the natives of Algeria from Maurice poulard 1910 ✎ Dr. Rafa Mohammed (Chlef University) 	473

Advisory Board

A- Members of the Advisory Board of University of El-oued

Prof. Abou Bakr LECHEHAB
Prof. Ibrahim RAHMANI
Prof. Mostafa HAMIDATOU
Prof. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Prof. Abdelkrim BOUGHZALA
Prof. Kamel GUEDDA
Prof. Youcef ABDLAOUI

B- Members of the Advisory Board of national universities

Prof. Lakhdar ELAKHDARI (University of Oran)
Prof. Slimane NACER (University of Ouargla)
Prof. Slimane ouled KHSAL (University of Medea)
Prof. Saleh BOUBCHICHE (University of Batna)
Prof. Saleh HEMLILE (University of Adrar)
Prof. Abdelkader BEN HARZALLAH (University of Batna)
Prof. Abdelkader BEN AZOUZE (University of Algiers 1)
Prof. Abid BOUDAUD (University of Maskr)
Prof. Azzedine KIHIL (University of Biskra)
Prof. Mouhammed khaled STOMBOULI (University of Adrar)
Prof. Mohammed SNINI (University of Blida)
Prof. Mguelati SAHRAOUI (University of Batna)
Prof. Mouloud AOUIMER (University of Algiers 2)
Prof. Nasr SALMANE (University of Emir Abdelkader)

C- Members of the Advisory Board of the outside homeland:

Prof. Amine Mohammed ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Badia said ELAHAM (University of Damas)
Prof. Hassan Abdelghani ABOU RAGHDA (King Saoud University - Saudi Arabia)
Prof. Rachid ben mohammed KAHOUS (University Al Quaraouiyine - Kingdom of Morocco)
Prof. Saleh Khaled ALCHOUKAIRATE (al jouf university - Saudi Arabia)
Prof. Abdelhak HEMMICH (hamad bin khalifa university - Qatar)
Prof. Abdelaziz DOKHAN (University of Sharjah)
Prof. Abdelwahab FERHAT (King Khalid University)
Prof. Ezeddine BEN ZGHIBA (College of Islamic and Arabic Studies, Dubai)
Prof. Mohammed ben Mohammed RAFIA (sidi mohamed ben abdellah university - Fes - Kingdom of Morocco)
Prof. Mohammed Ahmed Hassan ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Mohammed Ali SMIRAN (al-al bayt university jordan)
Prof. Youcef Ibrahim YUCEF (al azhar university)



ALSHIHAB JOURNAL

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 4, N°.4 – rbye althani 1440 – December 2018

Honorary President of the Journal

Pr. Omar FERHATI

Director of Journal

Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:

Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor

Dr. Hamza boukhezna

All correspondence should be addressed to:

Editor in chief of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences

-University of El-oued.

PO Box 789 El-oued 39000 Algeria

E-mail: alshihab@univ-eloued.dz

[www.univ- eloued.dz](http://www.univ-eloued.dz)

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



ALSHIHAB

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

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485
Vol. 4, N^o.4 – rbye althani 1440 – December 2018

