



فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB

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

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 05، العدد: 02، رمضان 1440 هـ / جوان 2019 م

مجلة الشهاب

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

15

المجلد 05 العدد 02



ALSHIHAB

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

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 5, N°.2 – Ramadan 1440 – June 2019

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

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 – 2015
صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>



منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :

فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB



متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد : 05 - عدد : 02 - رمضان 1440 هـ / جوان 2019 م

مدير المجلة مسؤول النشر
أ.د. إبراهيم رحمانى

المدير الشرفي
أ.د. عمر فرحاتي

هيئة التحرير

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

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

أ.د. رشيد كهوس (المغرب)

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

أ.د. صالح خالد الشقيرات (السعودية)

أ.د. محمد أنس سرميني (تركيا)

أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)

أ.د. علي العجين (الأردن)

أ.د. دياراً سبياك (كوت ديفوار)

أ.د. إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)

أ.د. نورة بن حسن (جامعة باتنة)

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

مدينة الوادي 39000 ولاية الوادي - الجزائر.

البريد الإلكتروني للمجلة : alshhab@univ-eloued.dz

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

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 - 2015.

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

(أ) من جامعة الوادي:

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

(ب) من الجامعات الوطنية:

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

(ج) من خارج الوطن:

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

المحتويات

مجلة الشهاب - مجلد: 05 - عدد: 02 - رمضان 1440 هـ / جوان 2019 م

الموضوع	رقم الصفحة
- بين يدي هذا العدد	08
● عادات القرآن الكريم الأسلوبية في الإطناب التذييل في الآيات القرآنية أنموذجاً.	
كـ د. محمود علي عثمان عثمان (جامعة الملك فيصل - السعودية)	09
● بلاغة الاتساع الدلالي للمفردة في التعبير القرآني " لفظة دعو نموذجاً "	
كـ د. محمود فتوح (جامعة الشلف - الجزائر)	55
● تفصيل السنة لمجمل القرآن « دراسة تفسيرية حديثة أصولية ».	
كـ د/ عدنان بن محمد أبو عمر (كلية المدينة الجامعية بعجمان - الإمارات العربية المتحدة)	77
● نظرية الاتصال اللغوي غير اللفظي في السنة النبوية.	
كـ أ/ عبد القادر مقتيت (جامعة وهران 1 - الجزائر)	117
● إخراج القيمة في الزكاة والكفارة والنذر.	
كـ د/ خالد تواتي (جامعة الوادي - الجزائر)	141
● الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال كتابه: المسالك في شرح موطأ مالك .	
كـ د/ الطاهر عباية (جامعة الوادي - الجزائر)	175
● المسؤولية عن الواجبات الكفائية المضيعة - دراسة أصولية.	
كـ د/ أسامة أحمد محمد كحيل (جامعة الملك خالد بأبها - السعودية)	221
● النقود المشفرة (بتكوين ومشتقاتها) بحث في حقيقتها وتخريج أحكامها الفقهية.	
كـ د/ عبد الجبار بن علي كعيبوش (جامعة باتنة 1 - الجزائر)	277
● ميزة النظر الأصولي في اللغة العربية .	
كـ د/ العيد حذيق (جامعة الوادي - الجزائر)	315
● ضمان حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية في ظل الإسلام .	
كـ د/ قدور سلاط (جامعة تبسة - الجزائر)	351

● العلامة موسى الأحمدى نويوات... خادى التراث: لىحات عن سيرته وىهوده العلمىة والأدبىة.

كـ د / محمد سىف الإسلام بوفلاقة
(جامعة عنابة - الجزائر) 381

● محمد بن يوسف السنوسى (832-895 هـ / 1428-1490 م) وموقفه من التصوف وصوفىة زمانه.

كـ أ / جلول بلعاج
(جامعة تلمسان - الجزائر) 415

● البىانات بالإنجلىزىة 447



أسماء المراجعىن الذىن أسهموا فى تكىم أبحاث هذا العدد

مجلة الشهاب: مجلد: 05 - عدد: 02 - رمضان 1440هـ / جوان 2019م

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| ● عماد جرابىة (جامعة الوادى) | ● إبراهىم رحمانى (جامعة الوادى) |
| ● على باللموشى (جامعة الوادى) | ● العربى مجىدى (جامعة المسىلة) |
| ● على كرباع (جامعة الوادى) | ● العىد حذىق (جامعة الوادى) |
| ● ماحى قندوز (جامعة تلمسان) | ● حمزة بوخزنتة (جامعة الوادى) |
| ● محمد أنس سرمىنى (تركىا) | ● خالد حباسى (جامعة الوادى) |
| ● محمد بكادى (م ج تمنراست) | ● رمضان حىنونى (م ج تمنراست) |
| ● مصطفى وىنتن (جامعة غردابة) | ● شىهان رضوان (جامعة الشلف) |
| ● مىلود عمارة (جامعة الوادى) | ● عبد المجىد لىذارى (جامعة خنشلة) |

● ما ىنشر فى المجلة ىعبر عن رأى كاتبه، ولا ىمثل بالضرورة رأى المجلة.
● ىخضع ترتىب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنىة لا ترتبط برتبته
الباحث ولا بمكانته العلمىة.

قواعد النشر في المجلة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين يدي هذا العدد

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

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

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ 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 نرفِّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد التسلسلي الخامس عشر (المجلد الخامس، العدد الثاني) 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 السناء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها وينفع بها، ويبارك الجهود.

أسرة المجلة

عادات القرآن الكريم الأسلوبية في الإطناب التذييل في الآيات القرآنية أنموذجا

بقلم
د. محمود علي عثمان عثمان (*)



ملخص

هدف البحث دراسة عادة من عادات القرآن تعكس إعجازه البياني في أسلوبه، وهو الإطناب من خلال التذييل في الآيات القرآنية، فجاء البحث يكشف عن ظاهرة تمكّنه الدلالي في سياقه، وتناسب أجزاءه وتماسك بنائه، ولتحقيق هذا الهدف فقد سلك الباحث المنهج الاستقرائي والاستنباطي والوصفي، بحيث يستقرئ التذييل القرآني ويصنّفه ضمن حالات أربع ومن ثمّ استنباط أسرار البلاغية ومظاهر تمكّنه الدلالي في سياقه، ودوره في الكشف عن مقاصد القرآن وسوره.

وقد خلصت الدراسة إلى أن التذييل القرآني مرتبط تمام الارتباط بالآية ويتناسب مع الجملة السابقة عليه تناسبا راقيا يجعل السابق يمهد لللاحق واللاحق يؤكد على السابق في تناغم واتساق، لنخرج بذلك بنظرية قرآنية وهي التمكّن الدلالي للتذييل القرآني في سياقه، وأن هذا التمكّن يرتبط بالعلاقات بين البنى المتوالية للسياق بأكمله على وفق: مناسبة دلالة جملة التذييل لسياقها وسياق السورة العام الذي استدعاها ولمقاصد القرآن العامة وسوره، وهذه العلاقات مجتمعة مكّنته دلاليا في سياقه، بحيث

(*) أستاذ مساعد بقسم الدراسات القرآنية، كلية التربية، جامعة الملك فيصل. المملكة العربية السعودية.

mahmoudaliothman726@gmail.com تاريخ الإرسال: 2018/11/17 تاريخ القبول: 2019/01/22

يؤدّي المعنى المراد بدقة ولا يغني غيره من جمل التذييل غناءه؛ كما بيّنت الدراسة أن التذييل القرآني شكّل دلالات رمزية تؤدي بدورها وظيفتين، وظيفة مترجمة وكاشفة عن مقاصد القرآن وسوره، ووظيفة انفعالية تستثير نفسية السامع وتستحوذ عليه، وأوصت الدراسة بمواصلة رصد ظاهرة التمكن الدلالي للتذييل القرآني.

الكلمات المفتاحية:

الإطناب؛ التذييل القرآني؛ التمكن الدلالي؛ عادات القرآن؛ مقاصد القرآن وسوره.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد نزل القرآن الكريم ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195)، وخاطب العرب بأسلوبهم وطرائق تعبيرهم خطاب العارف الفهم لطرائقهم، وبلغ الغاية في جميع وجوهه ومنها الوجه اللغوي، فقد أحكم نظم القرآن واتسقت وتماسكت ألفاظه وآياته وتناسبت أجزاءه، قال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ وَتُرُ فَصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: 1)، ومن مظاهر اتساق النصّ القرآني التذييل في آياته.

ولما كان القرآن الكريم غنيا بالإعجاز البلاغي البياني عامة وبأسلوب التذييل خاصة غنى يستوقف النظر، ويلفت البصر، وكان هذا اللون من ألوان البيان القرآني له مكانته في القرآن ولدى علماء البلاغة والأدب، فقد سعت هذه الدراسة إلى بيان مظاهر التمكن والاتساق الدلالي في جملة التذييل القرآني، وتماسك بنائها وتناسب أجزائها واتساقها مع السياق الواردة فيه، ودلالاتها على مقصد السورة ومقاصد القرآن العامة، ليكشف التذييل بذلك عن دوره في تحقيق سبك واتساق النصّ القرآني، وعن كونه يمثل أحد عناصر التمكن الدلالي في النصّ القرآني، فالتذييل القرآني له قيمته في

فهم المعنى وإتمامه وتأكيده واختزاله وجمال بيانه وروعة تصويره، ولذا يأتي التذييل القرآني مستقرا في قراره، ولا يغني غيره غناؤه في موضعه، فهو مطمئن في موضعه، غير نافر ولا قلق.

وقد جاءت هذه الدراسة لكشف كنز من كنوز القرآن الكريم المتعلقة بإعجازه اللغوي والبياني، وإلى أسلوب من الأساليب المعجزة للتعبير القرآني وهي ظاهرة التمكن الدلالي للتذييل القرآني ودلالته على مقاصد القرآن وسوره، فإهمية التذييل القرآني ودوره في انسجام واتساق النص القرآني، فقد رغبت في تناول ظاهرة التمكن الدلالي للتذييل القرآني ودلالته على مقاصد القرآن وسوره، وذلك من خلال التعرّض إلى نماذج من التذييل القرآني ودراستها من وجهة بلاغية وسياقية، وقد بينت الصلة بين تذييلها وبين ما قبلها من الآية، وتبين أنه جاء مستقرا في مكانه، ولو استبدل به غيره لما تحقق الغرض المقصود من الآية ولما تمّ المعنى المراد منها.

ترتبط ظاهرة التمكن الدلالي للتذييل القرآني بالعلاقات بين البنى المتوالية للسياق بأكمله على وفق: مناسبة دلالة جملة التذييل لسياقها وسياق السورة العام الذي استدعاها ولقصد السورة ومقاصد القرآن العامة، وهذه العلاقات مجتمعة مكّنتها دلاليا في سياقها، وقد اعتبر علماء الإعجاز استعمال القرآن الكريم لأفصح الألفاظ بأحسن المواقع متضمّنة أسلم المعاني وأعلى الوجوه دلالة من مخائل إعجاز القرآن، حتى أوضح الخطّابي هذا العلم بقوله: "واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمّنا أصح المعاني"⁽¹⁾.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في السؤال الرئيس الآتي:
ما الأسرار البلاغية لجملة التذييل القرآني ومظاهر تمكّنها الدلالي في سياقها، وما

أثرها في الكشف عن مقاصد القرآن وسوره؟

أسئلة البحث:

يمكن معالجة مشكلة الدراسة الحالية من خلال الإجابة على السؤال الرئيس الآتي:
ما الأسرار البلاغية لجملة التذييل القرآني ومظاهر تمكّنها الدلالي في سياقها، وما
أثرها في الكشف عن مقاصد القرآن وسوره؟
ويتفرّع منه السؤالين الآتين:

- ما النكات البلاغية التي يمكن الكشف عنها من خلال التعبير بالتذييل القرآني؟
- ما أثر التذييل القرآني في السياق الوارد فيه، وما مدى حاجة مقصد السورة
والسياق القرآني إلى جملة التذييل القرآني، وهل يُغني غيرها غناءها في سياقها؟

أهداف البحث:

تهدف الدراسة تحقيق الهدف الرئيس وهو بيان الأسرار البلاغية لجملة التذييل
القرآني ومظاهر تمكّنها الدلالي في سياقها، والكشف عن دلالتها على مقاصد القرآن
وسوره، وذلك لا يتمّ إلا بتحقيق الأهداف الفرعية الآتية:
- بيان المقصود بالتذييل القرآني، ومقصد السورة ومقاصد القرآن الكريم، وظاهرة
التمكّن الدلالي.

- التعرّض إلى حالات التذييل القرآني من خلال عرض نماذج من التذييل القرآني
ودراستها من وجهة بلاغية وسياقية ومقاصدية؛ لبيان سرّ ورودها في موضعها
ومظاهر تمكّنها الدلالي في السياق الواردة فيه.

أهمية البحث:

وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من الاعتبارات الآتية:

أولا: الفوائد العلمية

- أهمية المجال والموضوع الذي تبحث فيه، وهو مجال القرآن الكريم الذي هو

أساس الدين، وهي دراسة في الإعجاز اللغوي والبياني والمقاصدي للتذليل القرآني، وقد تناولتُ جملة التذليل القرآني من وجهة لغوية بيانية سياقية مقاصدية بفهم ومنهج جديد؛ مما دعا إلى ضرورة التعريف بهذا المنهج والفهم الجديد، ومعالجته معالجة علمية.

- حلّ المشكلة البحثية المتمثلة ببيان الأسرار البلاغية لجملة التذليل القرآني ومظاهر تمكّنها الدلالي في سياقها، وبيان أثرها في الكشف عن مقاصد القرآن وسوره؟
- جِدَّة الموضوع الذي تبحث فيه الدراسة، فقد قامت دراسات علمية تناولت موضوع التذليل القرآني، واستخراج الأسرار البلاغية فيها، ولكن لم أقف على دراسة علمية مستقلة محكمة تناولت دلالة التذليل القرآني على مقاصد القرآن الكريم وسوره، مما استدعى وجود دراسة مستقلة وافية تتناول هذا الموضوع.
- الوقوف على سرّ اصطفاء جملة التذليل القرآني وتمكّنها الدلالي وأنّ ذلك يرجع إلى أنّ جملة التذليل القرآني قادرة على تأكيد المعنى واختزاله وتصويره بأروع تصوير وأجمل بيان، كما أنها قادرة على جذب القارئ وتمكينه من متابعة ورصد ما تتضمنه جملة التذليل القرآني من إيجاءات ودلالات.

- الرد على الطاعنين من أعداء الإسلام الذين يقولون إن التذليل القرآني إنما جاء للجرس الصوتي فقط، نافرين بذلك ظاهرة الاتّساق والتمكّن الدلالي في جملة التذليل القرآني؛ وصولاً إلى هدفهم بأن نظم القرآن الكريم غير متّسق، وأن آياته غير متمكّنة من موضعها ولا يربطها سياق.

ثانياً: الفوائد التطبيقية

تسعى هذه الدراسة لفتح آفاق لتدبرّ القرآن الكريم، فهي معنيّة بالكشف عن ظاهرة التمكّن الدلالي للتذليل القرآني، ولذا فالمجال البحثي مفتوح أمام الباحثين في الحقلين القرآني والبلاغي للوقوف على هذه الظاهرة وتقديم بحوث عديدة تناولها،

تكشف عن غنى القرآن الكريم بالإعجاز القرآني عامة وبالتذييل القرآني خاصة، مما يثبت عطاء القرآن الدائم الذي لا تبلى جدته.

الدراسات السابقة:

إنّ القرآن الكريم مبنيّ على مقاصد أساسية تدلّ سوره وآياته عليها، وبناء على ذلك فإن سور القرآن لها أساليب وطرق وجهات مخصوصة في الدلالة على مقصدها الذي يهدي بدوره إلى مقاصد القرآن الكريم، ومن أهم الوسائل العملية المعينة على معرفة مقصد السورة⁽²⁾: معرفة فضائل السورة، والتأمل في اسمها، وإمعان النظر في أوائل السورة وأواخرها، والتأمل في الكلمات المكررة في السورة، والنظرة الكلية للسورة ومراعاة سياقها العام.

ولكن لم تتعرض دراسة علمية مستقلة -على حدّ علمي- للتذييل القرآني وكونه يُعدّ من الوسائل العملية المعينة على معرفة مقاصد القرآن عموماً ومقاصد السور خاصة، وتطبيق ذلك على نماذج من التذييل القرآني- كما فعلت الدراسة الحالية- فللتذييل القرآني دور في الكشف عن هذه المقاصد، ولكن ذلك يتطلب إمعان النظر في السورة جميعها والتأمل في سياقها العام.

ولذلك وبعد الاطلاع لم أقف على دراسة مستقلة تناولت ظاهرة التمكن الدلالي للتذييل القرآني ودلالاتها على مقاصد القرآن وسوره، فتبين لي بناء على ذلك حداثة الموضوع وعدم طرقة من قبل الباحثين على الرغم من أهميته. فما تضيفه الدراسة الحالية هو أنها:

• تدرس جملة التذييل القرآني من منظور بياني سياقي مقاصدي، ومن ثمّ الخروج بنظرية قرآنية بصدد ذلك، وهي أن جملة التذييل القرآني جاءت متمكّنة دلالياً من سياقها، وهدفت تحقيق مقاصد السور الواردة فيها وتحقيق مقاصد القرآن العامة؛ بالإضافة إلى دورها في إتمام معنى الآية وتوضيح صورتها، واستثارة نفسية السامع

وجذب انتباهه إلى هذا التذييل الجميل وتمكينه من متابعة ورصد ما يتضمَّنه من إيجاءات خفية ودلالات رمزية وما يجليّه من مضامين للسورة.

• تسعى للوصول إلى منهج علمي ينظّم دراسة جملة التذييل القرآني وفق أسس واضحة ومنهج متكامل، يجمع بين دراستها لغويا وبيانيا، وربطها بسياق السورة ومقصدها ومقاصد القرآن الكريم.

وهذا كله - على حدّ علم الباحث - مما لم يُتناول بدراسة علمية مستقلة محكّمة.

وأما الدراسات المتعلقة بموضوع التذييل القرآني فهي بحوث تطبيقية بلاغية حول تذييل بعض الآيات، من مثل:

- من أسرار التذييل في آي من التنزيل: للدكتور رمضان خميس زكي الغريب (1431هـ)، بحث تطبيقي على بعض الآيات من سورة البقرة، سعى في دراسته إلى إبراز صورة من صور البيان البلاغي في التذييل القرآني، مبينا قيمة التذييل في روعة تصوير معنى الآية وجمال بيانها وتأكيدها معناها، حيث بيّن مفهوم التذييل وأقسامه، وقيمة التذييل البلاغية وعلاقته بالإعجاز القرآني، والعلاقة بين التذييل والفاصلة والمناسبة، ثم تناول في القسم الثاني من دراسته الجانب التطبيقي للتذييل القرآني على بعض الآيات من سورة البقرة.

- بلاغة القرآن في تذييل الآيات دراسة تأصيلية: للدكتور أحمد الشرفاوي (1438هـ)، تعرّض في دراسته إلى بيان معنى التذييل وأهمية دراسته، والفرق بينه وبين الفاصلة، وبيّن فوائد التذييل، وأصول الوقوف على لطائفه، وسماته وفنونه، وركّز على الجانب التأصيلي للتذييل القرآني والتمثيل لكل ما يذكر.

- التذييل في القرآن الكريم دراسة بلاغية-سورة البقرة نموذجا: نالت بها الباحثة فاطمة معزوز درجة الماجستير في الأدب عام 2013م، تحدّث فيها عن علاقة التذييل ببعض مباحث علوم القرآن، وتحدّث عن علاقة التذييل بالسياق، ثم عرضت

للجانِبِ التَّطْبِيقِي لِلتَّذْيِيلِ فِي سُورَةِ الْبَقْرَةِ.

هَذَا بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا كُتِبَ فِي الْفَاصِلَةِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْبَلَاغِيَّةِ، فَظَهَرَ بِذَلِكَ أَنَّ بَعْضَ الدِّرَاسَاتِ أَخَذَتْ مِنْحَى التَّطْبِيقِ دُونَ التَّأْصِيلِ، أَوْ مِنْحَى التَّطْبِيقِ وَالتَّأْصِيلِ كَدِرَاسَةِ الشَّرْقَاوِيِّ، أَمَّا دِرَاسَتِي فَقَدْ عُنِيَتْ بِظَاهِرَةِ التَّمَكَّنِ الدَّلَالِيِّ لِلتَّذْيِيلِ الْقُرْآنِيِّ وَدَلَالَتِهَا عَلَى مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ وَسُورِهِ.

مَنْهَجُ الْبَحْثِ:

وَلِلْإِجَابَةِ عَنِ أَسْئَلَةِ الدِّرَاسَةِ اقْتَضَتْ طَبِيعَةُ الدِّرَاسَةِ تَعَدُّدَ الْمَنَاجِحِ، وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْبَاحِثَ جَمَعَ بَيْنَ:

- الْمَنْهَجِ الْاسْتِقْرَائِيِّ وَالْاسْتِنْبَاطِيِّ: فِي اسْتِقْرَاءِ التَّذْيِيلِ الْقُرْآنِيِّ وَتَصْنِيفِهِ ضَمَّنَ حَالَاتِ التَّذْيِيلِ الْقُرْآنِيِّ وَمِنْ ثَمَّ اسْتِنْبَاطَ أَسْرَارِهِ الْبَلَاغِيَّةِ وَمُظَاهَرَ تَمَكُّنِهِ الدَّلَالِيِّ فِي سِيَاقِهِ.

- الْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ: الَّذِي يَرْصِدُ وَيُصِفُ خِصَائِصَ ظَاهِرَةِ التَّمَكَّنِ الدَّلَالِيِّ لِلتَّذْيِيلِ الْقُرْآنِيِّ؛ لِتَوْصُلِ إِلَى نَتَائِجِ عَمَلِيَّةِ فُسْرَتِ وَوُصِفَتْ بِطَرِيقَةٍ مَوْضُوعِيَّةٍ دَقِيقَةٍ تَنْسَجِمُ مَعَ الْمَعْطِيَّاتِ وَالْبَيِّنَاتِ الصَّحِيحَةِ لِهَذِهِ الظَّاهِرَةِ، بِحَيْثُ نَتَبَّهْتُ تَمَكُّنَ التَّذْيِيلِ الْقُرْآنِيِّ مِنْ سِيَاقِهِ، وَسَرَّ هَذِهِ التَّمَكَّنِ وَاللَّمَحَاتِ الْجَمَالِيَّةِ فِيهِ، وَدَوْرَ التَّذْيِيلِ الْقُرْآنِيِّ فِي الْكَشْفِ عَنِ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ وَسُورِهِ.

كَمَا تَمَّ اعْتِمَادُ الْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ فِي هَذِهِ الدِّرَاسَةِ فِي الْمَطْلَبِ الْأَوَّلِ مِنَ الْمَبْحَثِ الْأَوَّلِ، وَالَّذِي تَضَمَّنَ تَعْرِيفًا بِالْمِصْطَلَحَاتِ الْوَارِدَةِ فِي عُنْوَانِ الْبَحْثِ، لِبَيَانِ حُدُودِهَا وَمَقْصِدِهَا، إِذْ هِيَ الَّتِي سَتَقُومُ عَلَيْهَا الدِّرَاسَةُ، وَيُعْتَمَدُ عَلَيْهَا فِي بِنَاءِ التَّصَوُّرِ الْقُرْآنِيِّ لِمَحَاوِرِ الدِّرَاسَةِ مِنْ خِلَالِ التَّذْيِيلِ الْقُرْآنِيِّ.

أدوات البحث:

استخدم البحث في جمع المعلومات والبيانات أداة تحليل المحتوى بعد حصر نماذج من التذييل القرآني وتتبعها من خلال النظر فيما كتبه المفسرون والبلاغيون واللغويون من أسرار ونكات بلاغية للتعبير بهذا التذييل.

حدود البحث:

اقتصرت الدراسة على بيان بعض الأسرار البلاغية للتذييل القرآني في نماذج من آيات القرآن الكريم من خلال عرض حالات التذييل القرآني، وذلك بعد بيان مفهوم التذييل وعلاقته بما قبله من بقية الآية.

خطة البحث:

المقدمة: وقد تضمنت عرض موضوع البحث، وإشكاليته، وأسئلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهجيته، وهيكله.

المبحث الأول:

المطلب الأول: التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث.

المطلب الثاني: علاقة التذييل بما قبله من بقية الآية.

المبحث الثاني: وهو المقصود من هذه الدراسة، حيث جعلته للدراسة التطبيقية، وذلك من خلال الحديث عن حالات التذييل القرآني، وهي أربع حالات كالآتي:

أولاً: اختلاف التذييل في موضع واحد والمتحدث عنه واحد.

ثانياً: اختلاف التذييل في موضعين والمتحدث عنه واحد.

ثالثاً: اتفاق التذييل في موضع واحد والمتحدث عنه مختلف.

رابعاً: التذييل المشكل.

ومن خلال ذلك قمت بعرض نماذج من آيات القرآن الكريم تمثل هذه الحالات الأربع، وبيّنت وجه ارتباط تذييلها بما قبله من الآية، ثم بيّنت دلالة التذييل القرآني

على مقصد السورة ومقصد القرآن الكريم.
الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التذييل القرآني

المطلب الأول: التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث

أولاً: التذييل

لغة: مصدر (ذيل) للمبالغة، وهي لغة: جعل الشيء ذيلاً لشيء آخر، فالذيل: آخر كل شيء⁽³⁾.

اصطلاحاً: تعقيب أو ختم الآية بجملة أخرى، متفقة ومنتمة لمعناها، بأن تكون تأكيداً لهذا المعنى، أو تلخيصاً لمضمونها أو معللة لها.

وفرق الإمام أبو عمرو الداني بين الفواصل ورؤوس الآي، قال: "أما الفاصلة فهي الكلام المنفصل مما بعده، والكلام المنفصل قد يكون رأس الآية وغير رأس، وكذلك الفواصل يكتن رؤوس أي وغيرها، وكل رأس آية فاصلة، وليس كل فاصلة رأس آية، فالفاصلة تعم النوعين وتجمع الضريين..."⁽⁴⁾.

وكلامنا في هذا البحث هو عن رأس الآية، أو ختام الآية مما هو متمم لمعنى الآية، بكونه تأكيداً أو تلخيصاً أو تعليلاً لهذا المعنى، وعليه فلا يدخل في بحثنا كل رأس آية، إذ إن في رؤوس الآي مما لا يعدّ تعقيباً على الآية وتلخيصاً لمضمونها أو تعليلاً لها، إنما يؤتى به تكميلاً للكلام، أما التذييل القرآني فهو كلام مستقل في معنى الآية، يؤتى به بعد تمام الكلام، تحقيقاً لدلالة منطوق الآية أو مفهومها، فالغرض من هذا التذييل: أن يكون دليلاً ينضم مع الآية التي ذُيِّلت به؛ ليظهر المعنى عند من لا يفهم، ويكمل عند من فهمه.

من كل ذلك يمكننا صياغة التعريف الإجرائي الآتي للتذييل القرآني بقولنا: أن

يؤتى بعد تمام الكلام في الآية بكلام مستقل يكون في معنى الآية، تحقيقاً لدلالة منطوق الآية أو مفهومها، بكونه تأكيداً لمعناها أو تلخيصاً لمضمونها أو تعليلاً لها؛ ليكون هذا التذييل مع ما بقي من الآية قبله كالدليل ليظهر المعنى عند من لا يفهم، ويكمل عند مَنْ فهمه⁽⁵⁾.

ثانياً: عادات القرآن

العادات لغة: من عاد يعود عوداً، والعود: تكرار الأمر وتثنيته⁽⁶⁾.
وأما اصطلاحاً: فقد اتفق الفقهاء والأصوليون على أن العادة هي الأمر المتكرر، والأمر المتكرر يشمل كل حادث يتكرر؛ لأن لفظة الأمر من أوسع ألفاظ اللغة عموماً وشمولاً⁽⁷⁾.

وبناء على ذلك يمكننا صياغة العريف الإجرائي الآتي لعادات القرآن الأسلوبية في التذييل بقولنا: هي ما كرّره القرآن الكريم من التذييل على حال وطريقة واحدة لمعنى وسرّ خاص أَرادَه القرآن من هذا التكرار⁽⁸⁾.

ثالثاً: مقاصد السور ومقاصد القرآن الكريم

المقصد لغة: أصل (قصد) الاعتزام والأَمُّ والتوجّه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جَوْر، هذا أصله في الحقيقة وإن كان قد يُخصّص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل⁽⁹⁾، و"مَقْصِدُ الكلام: مَدْلُوْلُهُ ومضمونُهُ"⁽¹⁰⁾.
من خلال العرض السابق لاستعمالات مادة (ق ص د) في لغة العرب، نجد أنها تدور على معنيين، الأول: الإتيان والعزم والتوجّه والنهوض والنهوض نحو الشيء، والآخر: مضمون الكلام ومدلوله والمقصود منه، وبالجمع بين هذين المعنيين يمكن القول بأن المقصد هو: المغزى والمرجع والمآل والهدف والغرض والعمدة الذي يتّجه إليه الكلام ويرجع إليه ويصبّ فيه.

وبناء على ما سبق عرضه يرى الباحث بأن مقصد السورة هو: مغزى السورة وغايتها الخفية الجامعة لمعانيها ومضمونها، ولا يُطَّلَع عليها إلا بعد استيفاء الكلام والتدبر فيه (11).

وأما مقاصد القرآن الكريم فهي: الغايات والحكم والأسرار العامة والخاصة والجزئية التي يدور حولها القرآن الكريم ونزل من أجلها؛ إصلاحاً لأحوال العباد الفردية والجماعية والعمرانية (12).

رابعا: التمكن الدلالي

التمكن لغة: من (مكن) بمعنى القدرة والاستطاعة والقوة والشدة والاستقرار، يقال (أمكنه) من الشيء جعل له عليه سلطانا وقدرة، ويقال فلان لا يمكنه النهوض لا يقدر عليه، وتمكّن عند الناس علا شأنه، وتمكن المكان وبه استقر فيه، وتمكّن من الشيء قدر عليه أو ظفر به (13).

والتمكن أو الاتساق (14) مرتبط بالأسلوب من حيث موضع اللفظ في إطار الجملة النحوية الواحدة ومديات التوافق بينه وما يجاوره من ألفاظ (15)، يقول الجرجاني: "وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافه؛ قلقلة ونابية ومستكرهة، إلا وعرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلتق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لُفقا للتالية في مؤدّاهما" (16).

وأما التمكن الدلالي للتذييل القرآني فيمكن تعريفه إجرائيا بأنه: حسن الاتفاق والانسجام والانتظام بين أجزاء التذييل القرآني المشكّلة للمعنى، وأن هذا الانسجام والتمكن يرتبط بالعلاقات بين البنى المتوالية للسياق بأكمله على وفق: مناسبة دلالة

جملة التذييل لسياقها وسياق السورة العام الذي استدعاها ولمقصد السورة ومقاصد القرآن العامة، وهذه العلاقات مجتمعة مكنته دلاليا في سياقه، بحيث يؤدي المعنى المراد بدقة ولا يغني غيره من جمل التذييل غناءً.

خامسا: الإطناب

لغة: أطنب في الكلام يعني بالغ فيه⁽¹⁷⁾، يقول ابن فارس: "الطاء والنون والباء أصلٌ يدلُّ على ثبات الشيء وتمكنه في استطالة"⁽¹⁸⁾.

اصطلاحا: زيادة اللفظ على المعنى لغرض بلاغي، والإطناب في مواضعه من البلاغة، كما الإيجاز في مواضعه بلاغة⁽¹⁹⁾.

المطلب الثاني: علاقة التذييل بما قبله من بقية الآية

إنَّ التذييل القرآني له قيمته في إتمام المعنى، وتوضيح الصورة، ولذا يأتي التذييل القرآني مستقراً في قراره، مطمئناً في مواضعه، غير نافر ولا قلق، يتعلق معناه بمعنى الآية كلها، بحيث لو نزع من الآية لاختل المعنى، ولما حقق الغرض المقصود من الآية، فهو في مكانه يؤدي جزءاً من معنى الآية ينقص ويختل بنزعه، وقد يشتد تمكن التذييل في مكانه حتى إن السامع ليشعر به قبل نطقه.

والمأمل في التذييل القرآني يرى أنه على ضربين: ضرب تتناوب فيه أسماء الله الحسنی وصفاته العليا، وضرب ليس كذلك مما هو تعليل أو تأكيد للآية يقصد بذلك تميم معناها.

وأما تذييل القرآن بأسماء الله وصفاته، فهو يثري التذييل بدلالات لا تحصى من ظلال هذه الأسماء، التي لها طابع القداسة والأهمية، والتي فيها معاني الجلال والجمال، فعدا عما تحدته هذه الأسماء في التذييل القرآني من جمال يقرع الأسماع ويخالج النفوس؛ لأنها آخر ما يتناهى إلى القارئ والسامع من الآية، فإنها ومن خلال العلاقات التي

تربطها مع بقية الآية قبلها من تمكين وتوشيح وتصدير، تماما في معنى الآية، وتحقيقا للغرض المقصود منها، هذا عدا أيضا عن الإيقاع الموسيقي لهذه الأسماء الحسنی، فمعظمها إن لم نقل كلها مردوف بأحد حروف المد، لاسيما مد الياء، مما يترك صداه الأسر في موقعه من التذييل، وفي تناغمه مع الطابع العام للتذييل القرآني⁽²⁰⁾.

هذا بالنسبة إلى الدلالات العامة لتردد أسماء الله الحسنی، أما فيما يخص كل اسم على حدة، وفي كل موضع، وتقديم بعضها على بعض، والتعبير ببعضها دون الآخر، فباب واسع، اجترأت منه بعض النماذج من كتاب الله تعالى، عسى أن أكون قد وفقت لبيان بعض الأسرار الجمالية البيانية للتعبير بهذه الأسماء دون غيرها، وكذلك بيان بعض الأسرار البيانية للتعبير بالتذييل القرآني مما هو من غير ما تناوبت فيه أسماء الله الحسنی.

إن للتذييل القرآني علاقة وثيقة بما قبله من الآية، وقد يشير سياق الآية إلى تذييلها إشارة لفظية جلية، وقد يظهر ذلك بعد بحث وتأمل.

فقد يُمهد للتذييل قبله تمهيدا يأتي به التذييل القرآني ممكنا في مكانه، متعلقا معناه بمعنى الكلام كله قبله تعلقاً تاماً، بحيث لو نزع التذييل جانبا لاختل المعنى، واضطرب الفهم، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ (الأحزاب: ٢٥)، فإن الكلام لو اقتصر فيه على قوله: ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾ لأوهم ذلك بعض ضعفاء الإيمان، وحينها يوافقون الكفار في اعتقادهم وهو أن الريح التي حدثت كانت سبب رجوعهم، ولم يبلغوا ما أرادوا، فجاء التذييل حينئذ إعلاما من الله للمؤمنين ليزدادوا يقينا على أن الله هو الغالب وكذا حزبه، وأن النصر بيد الله تعالى، وأن الريح ليست هي التي نصرتهم، بل هي جند من جنود الله تعالى أرسلها الله على أعدائه؛ لينصر عباده

المؤمنين، ويزيدهم يقينا بأن الناصر هو الله تعالى وحده، وهذا التمهيد أطلق عليه البلاغيون التمكين، والتذييل القرآني يمكن إدراجه تحت هذا الإطلاق (21).

وقد يتقدم لفظ التذييل بهادته في أول صدر الآية أو في أثنائها أو في آخرها كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (آل عمران: ٨)، وهذا ما يسميه البلاغيون بالتصدير، ويسمى عند البلاغيين القدماء بردّ الأعجاز على الصدور (22).

وقد يرد في الآية معنى يشير إلى التذييل حتى يعرف منه قبل قراءتها، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِأَنَّهُ عَلَيْهِ بُدَاتِ الصُّدُورِ﴾ (الملك: 13)، وهذا ما يطلق عليه البلاغيون التوشيح، وهو ما كانت دلالة على التذييل معنوية، بخلاف التصدير فتكون دلالة على التذييل لفظية، وفي التمكين يكون في الآية تمهيد للتذييل، فيأتي التذييل متمما لمعنى الآية (23).

والمأمل في غرض التذييل القرآني يرى أنه لم يأت مجرد توافق ألفاظ، ولم يأت في الآية لمناسبة لفظية مرغوبة كمراعاة للفاصلة فحسب، بل إنه بالإضافة إلى ذلك جاء ليتّم معنى الآية، ويحقق الغرض المقصود منها، فقد يكون التذييل تعقبا على الآية، أو تلخيصا لمضمونها، أو توكيدا لمعناها، أو تعليلا لها، أو ترغيبا في امثال ما جاء من الأمر فيها، أو ترهيبا مما جاء من النهي فيها.

ولذا فلا ينبغي لنا أن ننظر إلى بلاغة التذييل القرآني هذه النظرة المحدودة التي لا تكاد تتجاوز الألفاظ والصيغ، فإن هذه الصورة اللفظية الحسية مع جمالها لا يصح أن تصرفنا، ولا تحجب عن ذهننا ما استتر فيها من بدائع الأسرار، ودقائق الأغراض، فالتذييل القرآني تابع لمعاني الآيات لا العكس؛ لأن قولنا إن المعاني تابعة للتذييل يقلب ما توجه الحكمة في الدلالة، إذ الغرض إنما هو الإبانة عن المعاني التي إليها

الحاجة ماسة، وعليه فما دام التذييل القرآني تابع للمعنى، فيمكننا أن نصفه حيثند بالبلاغة(24).

المبحث الثاني

الدراسة التطبيقية (حالات التذييل القرآني)

من خلال النظر في العديد من الجمل التذييلية للآيات الكريمة، لاحظت أن هذه الجمل التذييلية قد تأتي أحيانا مختلفة في موضع واحد من نفس السورة والمتحدّث عنه واحد، وأحيانا تأتي هذه الجمل مختلفة في موضعين من سورتين مختلفتين، والمتحدّث عنه واحد، وأحيانا أخرى تتحد هذه الجمل في موضع واحد من نفس السورة والمتحدّث عنه مختلف، وهذه الحالات الثلاث للجمل التذييلية لها علاقة وثيقة بها قبلها من النص القرآني في الآية وتبدو هذه العلاقة ظاهرة جليّة، ولكن هناك من الجمل التذييلية المشكّلة من حيث ربطها بما قبلها من النص القرآني، فهي تحتاج إلى تدقيق في التفكير وإلى بحث ونظر، وعندها إذا أنعم النظر ودُقّق في الكلام، عُلم أنه يجب أن يكون التذييل على ما عليها التلاوة، ولذا ارتأيت أن أجعل هذه الدراسة للتذييل القرآني وبيان ما فيه من الإعجاز البياني ضمن الحالات الآتية:

المطلب الأول: اختلاف التذييل في موضع واحد والمتحدّث عنه واحد

في هذه الحالة يختلف التذييل القرآني في نفس السورة، علما بأن الموضوع واحد، ومن ذلك:

النموذج الأول: كذب القرآن الكريم المشركين حينما وصفوا القرآن بالشعر والكهانة فال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ (الحاقة: 40 - 42)، والملاحظ في الآية الكريمة أنها عقّبت نفي الشعر بالتذييل ﴿قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ﴾، ونفي الكهانة بالتذييل ﴿قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾؟

ولعل السرّ في ذلك هو أنّ مخالفة القرآن لنظم الشعر واضحة لا تخفى على أحد، فقول من قال إنه شعر: كُفر وعناد محض، فناسب ذلك ختمه ب﴿ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴾، فمن نسب النبي ﷺ إلى الشعر فهو جاحد كافر، لأنه يعلم أن القرآن ليس بشعر لا في أوزان آياته ولا في تشاكل مقاطعه، إذ منه آية طويلة وأخرى إلى جانبها قصيرة، كآية (الدّين) وما قبلها (البقرة: 281، 282)، وأما اختلاف المقاطع، فهو غير خاف عن العرب شاعرها ومفحمها إنه ليس بشعر، فمن نسبه إلى أنه شاعر، فهو لقلة إيمانه، ولذلك كان التذييل ب﴿ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴾، وأما من قال: إنه كاهن؛ فلأن كلام الكهنة نثر غير نظم، فمن قال: إنه ككلام الكهان، فإنه ذاهل عن تذكّر ما بُني عليه كلامهم من السجع الذي يُتبعون فيه معاني ألفاظهم، وحق اللفظ في البلاغة أن يكون تابعا للمعنى، وهو ما عليه القرآن، فكلّ من القرآن وسجع الكهان نثر، والتفرقة بينهما تحتاج إلى تدبّر وتذكر، إذ المخالفة بينهما ليست واضحة وضوح الشعر والقرآن، وإنما تحتاج إلى تذكّر ما في القرآن من الفصاحة والبلاغة والبدائع والمعاني الأنيقة، ولذلك حَسُنَ ختمه بالتذييل ﴿ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (25).

نخلص من ذلك كله بقولنا: إنّ التذييل القرآني لهاتين الآيتين ﴿ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴾ و﴿ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾ جاء من باب التعليل للآية، فالتذييل ﴿ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴾ جاء تعليلا لقولهم بأن النبي ﷺ شاعر، وما سبب قولهم ذلك إلا لقلة إيمانهم؛ لأنه لا يخفى عليهم مخالفة القرآن لنظم الشعر.

وكذلك الحال في التذييل القرآني ب﴿ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾، فقد جاء تعليلا لقولهم بأن النبي ﷺ كاهن، وما سبب قولهم ذلك إلا لقلة تذكّرهم ما بني عليه كلامهم من السجع الذي يُتبعون فيه معاني ألفاظهم، وما بنيت عليه ألفاظ القرآن من كونها تابعة للمعنى.

وأما دلالة التذييلين ﴿ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ على مقصد سورة الحاقة ومقصد القرآن الكريم فتظهر كما يأتي:

بداية نقول إنّ القرآن الكريم مبنيّ على مقاصد أساسية تدلّ سوره وآياته عليها، وبناء على ذلك فإنّ سور القرآن لها أساليب وطرق وجّهات مخصوصة في الدلالة على مقصدها الذي يهدي بدوره إلى مقاصد القرآن الكريم، ومن الوسائل العملية المعينة على معرفة مقصد السورة مما يتعلق بموضوع الدراسة: التأمل في التذييل القرآني، فهو يكشف عن مقاصد القرآن عموماً ومقاصد السور خاصة، وذلك يتطلّب إمعان النظر في السورة جميعها والتأمل في سياقها العام.

مقصد سورة الحاقة: تتفق هذه السورة مع بيان أهداف التنزيل المكّي فقد عُنيّت بأصول العقيدة، وتحدثت عن أهوال القيامة، وصدق الوحي، وكون القرآن كلام الله تعالى، وتبرئة الرسول ﷺ من افتراءات الكفار واتهامات الضالين، ولذلك فهي تركّز على حتمية وقوع القيامة تأكيداً لصدق القرآن، ووعداً للمؤمنين بالفرحة، ووعيداً للمكذّبين بالحسرة⁽²⁶⁾.

وهنا تظهر المناسبة جليّة بين دلالة التذييلين ﴿ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ وبين مقصد السورة، حيث يصرّو سياق التذييلين مدى تكذيب الكفار وعنادهم وافتراءاتهم على القرآن والنبي ﷺ ومدى الغيظ والغضب الذي يكمن في نفوسهم على القرآن الكريم، ثم تحوّل هذا الغيظ إلى افتراءات على القرآن الكريم ظهرت على ألسنتهم بقولهم عن القرآن بأنه شعر وكهانة، وهذا في غاية المناسبة لمقصد سورة الحاقة الذي تضمّن إثبات الوحداية والنبوة والبعث والجزاء، وتهذيب نفوسهم وتزكيتها وإصلاح فكرهم وضرورة استعمال عقولهم، فالتعقّل طريق إلى التذكّر، والتذكّر طريق إلى التقوى وثمرتها صلاح الاعتقاد والإيمان.

وهكذا نجد التذييلين ﴿ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ يقومان ببناء التصور الاعتقادي تجاه القرآن الكريم وتوضيحه وتخليصه من تأويلات وافتراءات وتحريفات الكفار، وكذلك تجاه النبي ﷺ بتقرير نبوته وتخليصه من افتراءاتهم، وبذلك يحقق الصلاح الفردي ورأسه صلاح الاعتقاد، ومن ثم القيام بما أوجبه الله على هذه الأمة من إصلاحات متمثلة بالإصلاح الجماعي والعمرائي والتي تبدأ من الإصلاح الفردي، وكأن التذييلين السابقين أصبحا شعارا يرمزان إلى دلالات متعددة فهما من جهة رمز للكفار بطلان افتراءاتهم على القرآن الكريم وعلى النبي ﷺ وتحذيرا لهم ووعيدا لهم بالحسرة، وهما بذلك يمثلان النموذج السلبي للمقصد الذي تركّز عليه السورة، نموذج من يكذب بالقرآن من الكفار، ومن جهة أخرى فهما رمز مثبت للمؤمنين ومسلل للنبي ﷺ عما يلاقيه من تكذيب كفار قريش وصددهم له، وافتراؤهم عليه.

وبذلك لم يهد التذييلان ﴿ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ إلى مقصد سورة الحاقة ويدلان عليه فحسب، بل إنها حقا كذلك مقصد من مقاصد القرآن العامة وهو إصلاح الاعتقاد.

النموذج الثاني: يرشد الله تعالى الأزواج إلى المعاملة الحسنة، والخوف من الله والمساحة عند الانفصال، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾ (النساء: ١٢٨-١٢٩).

والملاحظ هنا ختم الآية الأولى بالتذييل ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾

والآية الثانية بالتذييل ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا﴾، وليتسنى لنا الوقوف على سرّ التعبير بذلك فلا بدّ لنا من الوقوف على معنى الآيات.

المعنى في الآية الأولى: إن امرأة خافت من زوجها ترفعا عليها بالتقتير في نفقتها؛ لبغضها أو طموح عينه إلى ما هو أجمل منها أو نبو الملل أو إعراصا لموجدة، فلا إثم في أن يتصالحا على أن تترك له من مهرها أو بعض أثاثها ما يتراضيان به، والصلح خير، ونفس كل منهما تشحّ بما لها من قبل صاحبها، ومثل هذه الظروف تقتضي أن يعامل الأزواج الزوجات بالحسنى وترك القبيح، فإن فعلوا ذلك وتجاؤا القبيح وآثروا المعاملة بالإحسان فالله تعالى به عليم وعليه مجاز، ولهذا حسن ختام هذه الآية بالتذييل: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (27).

ولذا فقد جاء هذا التذييل تعليلا لما ندب الله تعالى عليه الأزواج من حسن المعاملة للزوجات، ولتأكيد وجوب الامتثال، فكون أن الله عز وجل هو البالغ في العلم سبحانه، فيعلم الأشياء والأمور من المصالح والمفاسد، ويعلم الأمور على ما تقع عليها، فهو سبحانه لا يأمر إلا بما فيه مصلحة ولا ينهى إلا عما فيه مفسدة، فما ندب عليه الأزواج من حسن معاملتهم لأزواجهم إلا لما في ذلك من المصلحة لهم ولأولادهم ومجتمعهم.

وأما حكمة التعبير بـ ﴿خَيْرًا﴾ دون ﴿عَلِيمًا﴾ مثلا، فهي أن الخبرة أخص وأدق من العلم، فالخبير في صفاته تعالى بمعنى العالم ببواطن الأمور وظواهرها وبما كان منها وما يكون، والعالم بأخبار مخلوقاته لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، فالله تعالى لما رغب في الإحسان والتقوى في حق الزوجات بقوله: ﴿وَإِنْ تَحْسَبُوا أَنَّكُمْ قَالَتْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾، بين أن اتقاء النشوز والإعراض سبب في حسن الجزاء وعظم المثوبة من الله تعالى، وأما إن لم تمتثلوا بعدم

اتقاء النشوز والإعراض ، فإن الله سبحانه خبير بذلك عالم بإعراض قلوبكم عن أزواجكم، وعالم بنشوزكم الظاهر في حق أزواجكم، فلما كان الله تعالى عالم ببواطن أمورهم وظواهرها ناسب استعمال ﴿ حَيِّرًا ﴾ دون ﴿ عَلِيمًا ﴾ (28).

المعنى في الآية الثانية: إنّ العدل بين النساء في محبتهن غير مستطاع؛ لأن ذلك ليس إليكم وإن حرصتم على التسوية بينهن، فلا تميلوا كل الميل بأن تجعلوا كل مبيتكم وجميل عشرتكم وسعة نفقتكم عند التي تشتونها دون الأخرى، فتبقى معلقة لا هي ذات زوج ولا هي مطلقة، فاقتضت تلك الظروف أن يحث الأزواج على إصلاح ما كان بينهم من الانصباب إلى الواحدة دون صرّاتها بالتوبة مما سلف واستئناف ما يقدر عليهم من التسوية، ويملكونه من الخلوة، وسعة النفقة، وحسن العشرة، فلمّا عذر الأزواج في بعض الميل وهو الذي لا يملكون خلافه، وحثّهم على ما يطيقون فعله وعلى صلاح ما سلف منهم، جاء التذليل؛ لبيّن أن الله يغفر لمن يقلع عن ذنوبه، ويؤثر بعدها الحسنى من أفعاله (29)، فقال تعالى: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ ولذا جاء هذا التذليل من باب الترغيب للأزواج بالعدل مع أزواجهم فيما يطيقون، وترهيبا بالاستمرار في ظلم الزوجة مع القدرة على العدل بينهما وبين صرّاتها.

وأما سبب تقديم ﴿ غَفُورًا ﴾ على ﴿ رَحِيمًا ﴾؛ فلأن المغفرة ستر للذنوب، وأما الرحمة فتفضل وإنعام زائد على مغفرة الذنوب، لذا قدّمت المغفرة على الرحمة، والتخلية مقدمة على التحلية (30).

وحيث إن هذه الآيات الكريمة واردة في سياق ذنوب الأزواج، أو في سياق تقصيرهم فيما أمروا به من العدل بين النساء، فناسب لذلك تقديم ﴿ غَفُورًا ﴾ وبعدها يتفضل عليهم ويرحمهم، أو نقول إن الله يستر ذنوبهم، ويتجاوز عن خطاياهم؛ لأنه عظيم الرحمة بهم وبمن خلق فجاء الوصف بـ (الرحيم) تعليلا لمغفرته

التي وسعت ذنوب العباد جليلها ودقيقها، وبهذا نجد أن كل تذييل في الآيتين قد وقع موقعه وحل محله.

بمثل هذا الإحكام في ترتيب الصفات ننظر إلى تقديم (الغفور) على (الرحيم) في أكثر من سبعين موضعا من الجمل التذييلية في القرآن، حيث يجيء الوصف بـ(الرحيم) تعليلا لمغفرته التي وسعت ذنوب العباد جليلها ودقيقها، ووسعت ذواتهم، فهو واسع المغفرة عظيمها، يستر ذنوب عباده، ويتجاوز عن خطاياهم؛ لأنه عظيم الرحمة بمن خلق، وهكذا جاء وصف الرحمة متأخرا أبدا إلا في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ①﴾ يعلم ما يليج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور ②﴾ (سبأ: ١-٢)، وفي البحث عن سر هذا المخالفة، نرى أن الغفور يتقدم في كل موطن يهمس فيه السياق بوقوع المعاصي وكفران النعم، والدعوة إلى التوبة والاستغفار من الذنوب، فتكون المبادرة بالمغفرة؛ لطمأنة المذنبين والخطائين إلى أن يد الله ممدودة إليهم، تعفو عنهم وتستر خطاياهم؛ لأنه رحيم بهم، كما نجده في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران: ٨٩)، أما الآية التي تقدمت فيها الرحمة من سورة سبأ، فهي في سياق يعدد الله تعالى فيه نعمه على خلقه المستوجبة للحمد والشكر عليها، فيذكر إحكام أمره، وهيمته على ما في السموات والأرض إيجادا وإعداما، وإحياء وإماتة، وتدبير أمر الكون وتسخير ما فيه للإنسان، هذه النعم الجليلة مصدرها ودوام بقائها رحمة الله الواسعة بخلقه مع مقابلتهم لها بالكفران والنسيان، فتقديم الرحمة هو الأنسب بهذا السياق، حيث كانت سبب نعمه، وهي بعد ذلك سبب في تجاوزه عن أنعم عليهم إن هم قصرُوا في شكره عليها(31).

وللسهلي وجه في هذا التقديم لا يبعد عن بلاغة النظم؛ لأنه يجعل الترتيب ضرباً من الترقّي بذكر الخاص بعد العام، يقول: "وأما قوله ﴿وَهُوَ الرَّجِيمُ الْعَفُورُ﴾ في (سبأ)، فالرحمة هناك متقدمة على المغفرة، إما بالفضل والكمال، وإما بالطبع؛ لأنها منتظمة بذكر أوصاف الخلق من المكلفين وغيرهم من الحيوان، فالرحمة تشملهم والمغفرة تخصّهم، والعموم بالطبع قبل الخصوص" (32).

وأما دلالة التذييلين ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ ﴿وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ على مقصد سورة النساء ومقصد القرآن الكريم فتظهر كما يأتي:
مقصد سورة النساء: تنظيم المجتمع المسلم من داخله من خلال حفظ الحقوق الاجتماعية والمالية، إزالة لرواسب الجاهلية وتركيزاً على حقوق النساء والضعفاء، وتضمنت السورة الكلام عن أحكام الأسرة الصغرى الخلية الاجتماعية الأولى، والأسرة الكبرى المجتمع الإسلامي وعلاقته بالمجتمع الإنساني، فأبانت بنحو رائع وحدة الأصل والمنشأ الإنساني بكون الناس جميعاً من نفس واحدة، ووضعت رقيباً على العلاقة الاجتماعية العامة بالأمر بتقوى الله في النفس والغير وفي السر والعلن (33).

وهنا تظهر المناسبة جليّة بين دلالة التذييلين وبين مقصد السورة، حيث تضمّنت الآيتان السابقتان من سورة النساء (١٢٨-١٢٩) الحديث عن أحكام النساء، وتوطيد دعائم الرابطة الزوجية بالإصلاح، وبالعدل بين الزوجات حال التعدد (34)، وهذا في غاية المناسبة لمقصد سورة النساء الذي تضمّن تنظيم المجتمع المسلم من داخله من خلال حفظ الحقوق الاجتماعية والمالية، وذلك بتنظيم الأسرة الصغرى الخلية الاجتماعية الأولى وكيفية فض النزاع بين الزوجين والحرص على عقدة النكاح، إزالة لرواسب الجاهلية وتركيزاً على حقوق النساء والضعفاء، وتزكية نفوس الأزواج

وتربيتها على التسامح والإحسان، فقد جُبلت النفوس على الحرص والبخل، فلا ترغب في التنازل عما لها من حق، فيبئن الله تعالى لهم أنهم إن أحسنوا في كل شؤونهم، واتقوا الله بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، فإن الله كان بما يعملون خبيراً لا يخفى عليه شيء، وسيجازيهم به، كذلك إن أصلح الأزواج ما بينهم بأن يحملوا أنفسهم على ما لا تهواه من القيام بحق الزوجة ويتقوا الله فيها، فإن الله كان غفوراً رحيماً بهم.

وبذلك وضعت الآيتان السابقتان رقبيا على العلاقة الزوجية بالأمر بتقوى الله في النفس والغير وفي السرّ والعلن، وبذلك يحقق الإصلاح الفردي ورأسه صلاح الاعتقاد، ومن ثمّ القيام بما أوجبه الله على هذه الأمة من إصلاحات متمثلة بالإصلاح الجماعي-الأسرة الكبرى وهي المجتمع الإسلامي وعلاقته بالمجتمع الإنساني- والإصلاح العمراني، وتبدأ هذه الإصلاحات من الإصلاح الفردي، وقد هدفت سورة النساء تحقيق هذه الإصلاحات مبتدئة من تنظيم المجتمع المسلم من داخله من خلال الأسرة الصغرى الخلية الاجتماعية الأولى، وهكذا يتحقق المقصد الأعلى العام من القرآن الكريم وهو هداية الأمة وتنزيهاها، و"تحقيق الصلاح على المستوى الفردي والجماعي والعمراني"⁽³⁵⁾، وكأنّ التذييلين السابقين أصبحا شعارا ورمزا للأزواج في علاقاتهم الزوجية، وترغيبا لهم بالعدل والإحسان مع أزواجهم فيما يطيقون، وترهيبا وتحذيرا لهم من الاستمرار في الجور في معاملتهم وترك الإحسان معهم، كذلك فقد أصبح التذييلان السابقان شعارا للأزواج لتحصيل التقوى، وذلك بالعدل والإحسان مع الزوجات.

وبذلك لم يهدّ التذييلان ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ ﴿وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ إلى مقصد سورة النساء ويدلان عليه فحسب، بل إنهما حقّقا كذلك مقاصد القرآن المدني العامة من بيان أحكام الشريعة المتعلقة بالعلاقة الزوجية

وأحاطته بسياج عقدي بالأمر بتقوى الله، وفي ذلك إصلاح فردي يؤدي إلى إصلاحات جماعية كذلك.

المطلب الثاني: اختلاف التذييل في موضعين، والمتحدث عنه واحد

في هذه الحالة يختلف التذييل القرآني في سورتين، علماً بأن الموضوع واحد، ومن ذلك: ما وصف الله تعالى به الإنسان، وما وصل إليه من التنكر للخير والبطر على النعمة، قَالَ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٢)، ثم بيّن الله تعالى نعمه على عباده، ويمتنّ بها عليهم، فيقول تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٤)، وفي سورة النحل يسوق المولى سبحانه كثيراً من الآيات الدالة على ألوهيته، الناطقة بروبيته، ثم يختتم هذه الآيات بقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل: ١٨).

إنّ المتدبر في هذه الآيات يلاحظ اختلاف التذييلين فيها مع أن المتحدث عنه شيء واحد، وينقل الزركشي عن ابن المنير في تفسيره الكبير (البحر الكبير في بحث التفسير)⁽³⁶⁾ في سرّ اختلاف التذييلين قوله: "كأنه يقول إذا حصلت النعم الكثيرة فأنت أخذها وأنا معطيها فحصل لك عند أخذها وصفان كونك ظلوماً وكونك كفاراً، ولي عند إعطائها وصفان وهما أني غفور رحيم أقابل ظلمك بغفراني وكفرك برحمتي فلا أقابل تقصيرك إلا بالتوفير ولا أجازي جفائك إلا بالوفاء"⁽³⁷⁾.

وأما حكمة تخصيص آية النحل بوصف المنعم، فيكون تذييلها ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وآية إبراهيم بوصف المنعم عليه، فيكون تذييلها: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (٣٤) فلأن سياق الآية في سورة إبراهيم في وصف الإنسان وما جبل عليه

من التنكر للخير، والبطر على النعمة، فناسب ذكر التذليل ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَلْبُومٌ كَفَّارٌ﴾ ﴿٣٤﴾ عقب أوصافه، وأما آية النحل فسيقف في وصف الله تعالى وإثبات ألوهيته وتحقيق صفاته، فناسب ذكر التذليل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ﴿١٨﴾ عقب أوصافه سبحانه وتعالى (38).

وفرق أبو حيان بين الختمين بأنه هنا لما تقدم قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا﴾ (إبراهيم: 28)، وبعده قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ (إبراهيم: 30)، فكان ذلك نصا على ما فعلوا من القبائح من الظلم والكفران، ناسب أن يختم بدم من وقع ذلك منه فختمت الآية بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَلْبُومٌ كَفَّارٌ﴾.

وأما في النحل فلما ذكر عدة تفضلات وأطنب فيها وقال جل شأنه: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 17)، أي من أوجد هذه النعم السابق ذكرها ليس كمن لا يقدر على الخلق، ذكر من تفضلاته تعالى اتصافه بالغفران والرحمة تحريضا على الرجوع إليه سبحانه، وأن هاتين الصفتين هو جل وعلا متصف بهما كما هو متصف بالخلق، ففي ذلك إطماع لمن آمن به تعالى وانتقل من عبادة المخلوق إلى عبادة الخالق تبارك وتعالى أنه يغفر زلاته السابقة ويرحمه، وأيضا فإنه لما ذكر أنه تعالى هو المتفضل بالمنعم على الإنسان ذكر ما حصل من المنعم ومن جنس المنعم عليه، فحصل من المنعم ما يناسب حالة عطائه وهو الغفران والرحمة، إذ لولاها لما أنعم عليه، وحصل من جنس المنعم عليه ما يناسب حالة الإنعام عليه ويقع معها في الجملة وهو الظلم والكفران، فكانه قيل: إن صدر من الإنسان ظلم فالله تعالى غفور، أو كفران فالله تعالى رحيم؛ لعلمه بعجز الإنسان وقصوره (39).

وقال البقاعي عند تفسيره سورة إبراهيم: "ولما كان أكثر هذه السورة في بيان الكفرة وما لهم، وبيان أن أكثر الخلق هالك معرض عما يأتيه من نعمة الهداية على أيدي

الرسول الدعاة إلى من له جميع النعم للحياة الطيبة بسعادة الدارين، ختم الآية ببيان ما اقتضى ذلك من صفات الإنسان، فقال: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ كَذِبٌ﴾ أي هذا النوع لما له من الأُنس بنفسه، والنسيان لما ينفعه ويضره، والاضطراب بسبب ما يغمه ويسره ﴿لَظَلُّومٌ كَفَّارٌ﴾ أي بليغ الظلم والكفر حيث يهمل الشكر، ويتعداه إلى الكفر، وختم مثل ذلك في سورة النحل بـ ﴿لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾؛ لأن تلك سورة النعم، بدئت بالنهي عن استعجال العذاب، لأن الرحمة أسبق، ومن الرحمة إمهال الناس وإمتاعهم بالمنافع، فالتقدير إذن هناك: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ ولكن ربه لا يعاجله بالعقوبة لأنه غفور رحيم، وأما هذه السورة فبدئت بأن الناس في الظلمات" (40).

يتبين مما سبق أن سورة إبراهيم قد أطنبت في ذكر النعم وذكر تفضلاته سبحانه وتعالى على عباده، ودعته السورة إلى شكر الله تعالى، ولكن الإنسان لظلمه قد يقصر في شكر النعمة، ويتبطر عليها، ولذا جاءت آية النحل تذكر طرفاً آخر من تفضلاته سبحانه على عباده، وهو الغفران والرحمة لمن ظلم وتبطر على نعم الله، فالله تعالى غفور لمن صدر منه الظلم، ورحيم لمن صدر منه كفران، وفي هذا من الترغيب والتحريض على الرجوع إلى الله تعالى وعبادته وحده، ولذا جاء التذييل في آية سورة إبراهيم ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (36) من باب التعليل لتقصيره في شكر النعمة، فهو يقصر في شكر النعمة لظلمه وكفره، وأما تذييل آية النحل بـ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (18)، فجاءت من باب الترغيب للرجوع إلى الله تعالى، وفي ذلك أيضاً تقرير لمضمون الآيات التي سبقت هذا التذييل، فمن يسوق الأدلة الكثيرة الدالة على ألوهيته، الناطقة بربوبيته، ما هو إلا غفور رحيم، يسوق لهم الأدلة ليتوبوا فيغفر لهم ويرحمهم سبحانه.

وأما دلالة التذييلين ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ﴿١٨﴾ على مقصد سورتي إبراهيم والنحل ومقصد القرآن الكريم فتظهر كما يأتي:

مقصد سورة إبراهيم: بيان وظيفة الرسل وحرصهم على إخراج الناس من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد، في مقابل إعراض أقوامهم، تثبيتاً للنبي ﷺ وتوعداً للظالمين، وقد تضمنت إثبات أصول العقيدة من الإيمان بالله وبالرسل وبالبعث والجزاء، وإقرار التوحيد، والتعريف بالإله الحق خالق السموات والأرض، وبيان الهدف من إنزال القرآن الكريم، وهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، واتحاد مهمة الرسل ودعوتهم في أصول الاعتقاد والفضائل وعبادة الله والإنقاذ من الضلال، وذم الكافرين ووعيدهم على كفرهم وتهديدهم بالعذاب الشديد⁽⁴¹⁾.

مقصد سورة النحل: التذكير بالنعمة الدالة على المنعم، إلزاماً بعبوديته وتحذيراً من جحود نعمته، وقد تضمنت هذه السورة الكلام على أصول العقيدة وهي الألوهية والوحدانية، والبعث والحشر والنشور، وأوضحت السورة نعم الله تعالى الكثيرة المتتابعة، وذكرت الناس بنتيجة الكفر بها، وعدم القيام بشكرها⁽⁴²⁾.

وهنا تظهر المناسبة جلية بين دلالة التذييلين وبين مقصد السورتين، حيث أُنبتت سورة إبراهيم في ذكر النعم و ذكر تفضلاته سبحانه وتعالى على عباده، ودعتهم السورة إلى شكر الله تعالى، ولكن الإنسان لظلمه قد يقصر في شكر النعمة، وجاءت آية النحل تذكر طرفاً آخر من تفضلاته سبحانه على عباده وهو الغفران والرحمة لمن ظلم و تبطر على نعم الله، وهذا في غاية المناسبة لمقصد السورتين اللتين تضمنتا إثبات أصول العقيدة من الإيمان بالله وبالرسل وبالبعث والجزاء، وإقرار التوحيد، والتعريف بالإله الحق خالق السموات والأرض، وبيان الهدف من إنزال القرآن الكريم، وهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وبذلك يحقق الصلاح الفردي

ورأسه صلاح الاعتقاد، وكأن التذليلين السابقين أصبحا شعارا ورمزا لدلالات متعددة، فهما من جهة رمز للشرك وكفران النعمة، وهما بذلك النموذج السلبي للمقصد الذي تركز عليه السورتين، نموذج مَن يُعرض عن التوحيد ومَن يعطيه ربّه النعم فيكفرها، ومن جهة أخرى رمز وشعار للمؤمنين ليحذروا من التشبه بهؤلاء الكفار في كفرهم لِنعم المولى سبحانه وإعراضهم عن التوحيد، وبذلك فإن هذين التذليلين يفسران واقع الصراع الدائم والمفارقة البعيدة بين أهل الإيمان وأهل الشرك حيال موقفهم من نعم الله تعالى ومن توحيده سبحانه، لنخلص من ذلك كله إلى أن سورتي إبراهيم والنحل هما سورتا توحيد الربوبية.

وهكذا يتحقق المقصد الأعلى العام من القرآن الكريم وهو هداية الأمة وتنزيهاها، و"تحقيق الصلاح على المستوى الفردي والجماعي والعمرائي"⁽⁴³⁾، وبذلك لم يهد التذليلان ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ ﴿٣٤﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ﴿١٨﴾ إلى مقصد سورتي إبراهيم والنحل ويدلان عليه فحسب، بل إنها حقا كذلك مقاصد القرآن المكي العامة من الإصلاح الفردي-ورأسه صلاح الاعتقاد-والجماعي.

المطلب الثالث: اتفاق التذليل في موضع واحد، والمتحدث عنه مختلف

ومثال ذلك قوله تعالى في تنظيم طريقة الاستئذان في داخل البيوت للإماء والأطفال ومَن بلغوا الحلم: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوَّفُوتٍ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿٥٨﴾ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿٥٩﴾ (النور: ٥٨-٥٩).

سبق أن بيّن الله تعالى في هذه السورة أحكام استئذان الأجنب بعضهم على بعض، وهنا يبين الله تعالى أحكام استئذان الأقارب بعضهم على بعض في داخل البيوت، فالخدم من الرقيق والأطفال المميزون الذين لم يبلغوا الحلم يدخلون بلا استئذان، إلا في ثلاثة أوقات تنكشف فيها العورات عادة فهم يستأذنون فيها، وهي: من قبل صلاة الفجر لأنه وقت النوم في الفراش واليقظة من المضاجع وتغيير ثياب النوم وارتداء ثياب اليقظة، ويحتمل انكشاف العورة، وحين تخلعون ثياب العمل وتستعدون للنوم وقت الظهر أو وقت القيلولة لأن الإنسان قد يضع ثيابه في تلك الحال مع أهله، ومن بعد صلاة العشاء لأنه وقت خلع ثياب اليقظة، ولبس ثياب النوم، وسماها (عورات) لانكشاف العورات فيها، وفي هذه الأوقات الثلاثة لا بد أن يستأذن الخدم ويستأذن الصغار المميزون الذين لم يبلغوا الحلم، فكان من القبيح أن يرى ممالئكم وأطفالهم عوراتهم؛ لأن ذلك منظر يخجل منه المملوك وينطع في نفس الطفل لأنه لم يعتد رؤيته، ولأنه يجب أن ينشأ الأطفال على ستر العورة حتى يكون ذلك كالسجية فيهم إذا كبروا، والعليم الحكيم يريد أن يؤدب المؤمنين بهذه الآداب لتكون أمة سليمة الصدور، مهذبة المشاعر، طاهرة القلوب⁽⁴⁴⁾.

إن المتدبر لهاتين الآيتين الكريمتين لا بد أن يتساءل عن سرّ تذييلهما بـ ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، وعن سرّ تقديم ﴿عَلِيمٌ﴾ على ﴿حَكِيمٌ﴾، ثم ما سرّ اتفاق التذييلين في الآيتين، مع أن المتحدثّ عنها مختلف؟

لعلّ سرّ التعقيب بهذا التذييل في الآيتين هو أنّ المقام مقام علم الله بنفوس البشر وما يصلحها من الآداب، ومقام حكمته كذلك في علاج النفوس والقلوب، والله ﴿عَلِيمٌ﴾ مبالغٌ في العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم ﴿حَكِيمٌ﴾ في جميع أفاعيله فيشرع لكم ما فيه صلاح أمركم معاشاً ومعاداً⁽⁴⁵⁾، فلما كان السياق يتحدث

عن علم الله بنفوس البشر وأحوالهم وما يصلح أمرهم ذبيل الآية بـ ﴿عَلِيمٌ﴾ ثم إن الله تعالى بناء على علمه بأحوال البشر ونفوسهم يشرع لهم ما فيه صلاح أمرهم في الدنيا والآخرة، ولا يكون ذلك إلا من حكيم يقدر على وضع الأمور في مكانها الصحيح، ويحسن تدبير أمور خلقه بما يحقق لهم السعادة معاشا ومعادا، ولذا جاء هذا التذييل بـ ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ تعليلا للأمر السابق، ولتأكيد وجوب الامتثال، فالله هو البالغ في العلم والحكمة، فيعلم ما يصلح العباد وما يفسدهم، ولا يأمرهم إلا بما فيه مصلحتهم، ولا ينهاهم إلا عما فيه مفسدتهم، ولا يحكم بينهم إلا بما تقتضيه الحكمة.

وأما سرّ تقديم ﴿عَلِيمٌ﴾ على ﴿حَكِيمٌ﴾؛ فلأن من مقتضيات الحكمة أن يسبقها العلم، فمن يشرع لعباده ما فيه صلاح أمرهم في الدنيا والآخرة، لا بدّ قبل ذلك أن يكون عالما بنفوسهم وأحوالهم، وإلا شرع لهم ما يوقعهم في الشقاء والتعاسة، فهو سبحانه حكيم لأنه عليم، فالعلم سبب يؤدي إلى الحكمة في تدبير الأمور، لهذا كله ذبيلت الآيتين بـ ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

وأما عن سرّ اتفاق التذييلين في الآيتين، مع أن المتحدّث عنها مختلف، فلعلّ ذلك يعود إلى أنّ الآيتين في موضوع واحد وهو استئذان الأقارب بعضهم على بعض في داخل البيوت، لكن الآية الأولى: خاصة بالإماء، والأطفال الذين لم يبلغوا الحُلُم، والثانية: في الذين بلغوا الحُلُم، فاختلف الحال في كل آية، لكن التذييلين فيهما جاءا متّحدين؛ لتشابه الآيتين في الهدف والغاية، وهو بيان آداب استئذان الأقارب بعضهم على بعض في داخل البيوت، وذلك لما فيه صلاح أمرهم معاشا ومعادا، وكما اتّحدا في الهدف والغاية اتّحدا في التذييل.

وأما دلالة التذييل ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ على مقصد سورة النور ومقصد القرآن الكريم فتظهر كما يأتي: مقصد سورة النور: التركيز على قضية العفاف والستر وصفاء

المجتمع المسلم وتحصينه من أسباب الفاحشة وكيد المنافقين في نشرها⁽⁴⁶⁾. وهنا تظهر المناسبة جليّة بين دلالة التذييل وبين مقصد السورة، حيث تضمّنت سورة النور تنظيم الحياة الاجتماعية للناس ببيان الآداب والفضائل، وتشريع الأحكام والقواعد المهمة التي تتعلق بالأسرة؛ من أجل بنائها على أرسخ الدعائم، وصورها من المخاطر والعواصف، والتركيز على تماسكها وتنظيمها، وحمايتها من الانهيار والدمار⁽⁴⁷⁾، فما شرعه الله تعالى من هذه الأحكام ما هي إلا لمصالح عباده وهو سبحانه عليم بها، حكيم بما دبره لهم وشرع من هذه الأحكام. وبذلك يحقق الصلاح الفردي ورأسه صلاح الاعتقاد، وذلك بتهديب النفس وتزكيتها وتربيتها على الالتزام بهذه الآداب والفضائل، وكأن التذييل السابق أصبح شعارا ورمزا لقضية العفاف والستر وصفاء المجتمع وتحصينه من أسباب الفاحشة، ففي تشريعه سبحانه لأحكام استئذان الأقارب بعضهم على بعض في الآيتين السابقتين (58-59) وقاية قبل وقوع الفاحشة، وبهذا يتحقق المقصد الأعلى العام من القرآن الكريم وهو هداية الأمة وتنزيهاها، وتحقيق الصلاح على المستوى الفردي والجماعي والعمرائي، وبذلك لم يهد التذييل ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ إلى مقصد سورة النور ويدل عليه فحسب، بل إنه حقّق كذلك مقاصد القرآن المدني الأصلية⁽⁴⁸⁾ التي جاء القرآن لبيانها من تهذيب الأخلاق وبيان الآداب والفضائل المتعلقة بالاستئذان وتشريع الأحكام المناسبة له التي تصون الأسرة والمجتمع من المخاطر، وتعمل على تماسكه وحمايته من الانهيار.

المطلب الرابع: التذييل المشكل

حقّ الجملة التذييلية أن تكون ممكّنة للمعنى المسوق له الكلام، وأن تؤكّد الغرض المقصود من الآية بأن تأتي في مكانها مستقرّة في موضعها غير نافرة ولا قلقة، متعلقا معناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما، بحيث يفتقر الكلام إليها⁽⁴⁹⁾.

وقد سبق معنا من هذه الجمل التذيلية الكثير الذي يثبت ذلك، لكننا أحيانا حينما نقرأ بعض الجمل التذيلية في بعض الآيات، نجدها في اثنائها مع ما قبلها- مع بقائها على هذا الوضع- تحتاج إلى تدقيق في التفكير وإلى بحث ونظر لتبين وجه ملاءمتها للآية، والأمثلة على ذلك متعددة، نكتفي بمثال واحد، والمتدبر في آيات الله لا بد أن يلحظ الكثير من ذلك، ويقف على سر التعبير بذلك.

قال تعالى حكاية عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مقالته في قومه حينما ادَّعَوْا عليه أنه قال لهم: ﴿اتَّخِذُونِي وَأُمَّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (المائدة: 116)، فقال عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (المائدة: 118)، فإنَّ قوله: ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ يوهم أن التذليل هو ﴿الْفُجُورُ الرَّجِيمُ﴾، وقد نقل هذا عن مصحف أبي⁽⁵⁰⁾ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وبها قرأ ابن شنبوذ⁽⁵¹⁾، ولكن إذا أنعم النظر ودقق في الكلام، تبين أن التذليل يجب أن يكون على ما هو عليه في التلاوة، ولا يغني غيره غناه في سياقه؛ وبيان ذلك كما يأتي:

- لا يغفر لمن يستحق العذاب إلا مَنْ ليس فوقه أحد يردّ عليه حكمه وهذا هو العزيز، لأن العزيز من صفات الله تعالى هو الغالب الممتنع على من يريده بالقهر والغلبة، فالبارئ سبحانه أغلب الغالبين، ولا يغلبه غالب، ثم وجب أن يوصف بالحكيم؛ لأن الحكيم مَنْ يضع الشيء في محله، والله تعالى كذلك، إلا أنه قد يخفى وجه الحكمة في بعض أفعاله، فيتوهم الضعفاء أنه خارج عن الحكمة، فكان في الوصف بالحكيم ﴿الْحَكِيمُ﴾ احتراس حسن، أي: وإن تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا مُعْتَرَض عليك لأحد في ذلك، والحكمة فيما فعلته⁽⁵²⁾.

- بيّن ابن جزري وابن الزبير والقرطبي وغيرهم مناسبة قوله: (فإنك أنت العزيز الحكيم)، لقوله: (وإن تغفر لهم) وذكروا أن الأليق مع ذكر المغفرة في هذا المقام هو

قوله: (فإنك أنت العزيز الحكيم) وليس: (فإنك أنت الغفور الرحيم)، فليس المقام مقام رحمة ومغفرة، وآية المائدة مبنية على التسليم لله سبحانه وأنه المالك لكل يفعل فيهم ما يشاء فلو ورد هنا عقب آية المائدة: (وإن تغفر لهم فأنت الغفور الرحيم) لكان تعريضا بطلب المغفرة ولأوهم الدعاء بالمغفرة لمن مات على شركه وذلك مستحيل، ولم يقصد ذلك بالآية وإنما قيل ذلك على لسان عيسى عليه السلام تبرا وتسليما لله سبحانه وليس الموضوع موضع طلب مغفرة لهم وإنما هو تنصل من حالهم وتسليم لله فيهم، فإن الحكمة تقتضي التسليم له، والعزة تقتضي التعظيم له، فإن العزيز هو الذي يفعل ما يريد، ولا يغلبه غيره، ولا يمتنع عليه شيء أراده، فاقتضى الكلام تفويض عيسى عليه السلام الأمر إلى الله في المغفرة للمشركين من النصارى أو عدم المغفرة لهم؛ لأنه قادر على كلا الأمرين لعزته وأيها فعل فهو جميل لحكمته، والكلام لتسليم الأمرين والحكمة تقتضيها وكأنه قال: فالمغفرة لا تنقص من عزك ولا تخرج عن حكمتك (53).

-إن الذي استحق عذاب الله لا يستطيع أن يغفر له إلا صاحب السلطة العليا والقوى العظمى، وإلا من كانت عزته فوق كل عزة، ومن كان كذلك وجب أن يكون متصفا بالحكمة التي يساندها المنطق السليم، فهو سبحانه حكيم؛ لأنه عزيز، وعليه فإذا اجتمعت العزة والحكمة، فحري أن تقدم العزة؛ لأن الحكمة التي يسندها العدل والعقل والسلوك المستقيم، لن تكون لها نتائجها وثمارها إلا إن كانت منبثة على العزة والقوة، فكيف يكون حكيما من كان مكتسبا بثوب الذل والصغار، ولذا قدم وصف العزيز الحكيم ﴿عَلَىٰ الْعَزِيزِ﴾ وإذا جاء التذييل بالعزة مقترنا بالحكمة؛ فلأن القادر على العقاب عزيز دائما، وليس كل عزيز عادلا، لكن الله عزيز قوي غالب حكيم عادل، ولذا جاء هذا التذييل بـ ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تقرير لمضمون الآية، فمن يعذب ويغفر لا بد أن يكون عزيزا قاهرا، ثم هو حكيم لأنه لا يعذب إلا من استحق العذاب.

إذن فبالتحقيق والتدبر وإنعام النظر والتأمل في المعنى المراد والغرض المقصود من الآيات، يزول الإشكال عن هذا التذييل المشكل، ليتبين أنه لا يقدر على فعل ما قبل التذييل من المغفرة للمشركين من النصارى أو عدم المغفرة لهم إلا من يمتلك كامل العزة، وعظيم القدرة، والبالغ في استعمالها أقصى الحكمة، فلما كان المراد هذا المعنى كان التذييل بـ ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ هو المناسب لختام الآية والأليق للمقام والأنسب لتحقيق مقصود الآية فلا يغني غيره غناءه.

ونظير هذه الآية نجد آيات كثيرة مثلها، ختمت بتذييل يبدو لأول وهلة ودون تدبر عدم ملاءمته لما قبله، لكن عند التدبر والتحقيق ترى من السر في هذا التذييل ما يجعلك توقن بأن هذا الكلام من عند الله تعالى وأن كل لفظة فيه لا يغني غيرها غناءها في سياقها (54).

وأما دلالة التذييل ﴿فَأِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ على مقصد سورة المائدة ومقصد القرآن الكريم فتظهر كما يأتي:

مقصد سورة المائدة: الوفاء بالعقود والتزام الشرائع والحدود وإكمال الدين وأن دين الله واحد وإن اختلفت شرائع الأنبياء ومناهجهم، وقد احتوت هذه السورة على تشريعات كثيرة تنبئ بأنها أنزلت لاستكمال شرائع الإسلام (55).

وهنا تظهر المناسبة جليّة بين دلالة التذييل وبين مقصد السورة، فهو هاد إليه ودالّ عليه، حيث انفردت سورة المائدة ببيان أصول مهمة في الإسلام ومنها: إكمال الدين، وبيان عموم بعثة النبي ﷺ وأوجب الله فيها على المؤمنين إصلاح نفوسهم، وطريق الإصلاح الوفاء بالعقود، وتحريم الاعتداء على الآخرين، والتعاون على البرّ والتقوى وتحريم التعاون على الإثم والعدوان وتحريم موالاة الكفار، ووجوب الشهادة بالعدل، والحكم بالقسط والمساواة بين المسلمين وغيرهم.

وقد جاء التذييل في سياق يتوعد الله تعالى فيه الكفار على إصرارهم على كفرهم

وعنادهم بعد قيام الحجة الواضحة عليهم، وجاء في خطابٍ غَلَبَتْ عليه معاني القوة من خلال دلالات ألفاظه ذات الجرس الصوتي القوي المهددة بالعذاب، فناسب هذا السياق الشديد القوي بألفاظه استعمال التذييل ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الموحى بالقوة والغلبة دون التذييل ﴿الْفَقُورُ الرَّحِيمُ﴾ فلا يقدر على فعل ما قبل التذييل وهو إلحاق العذاب بالمشركين من النصارى المعاندين إلا مَنْ يَتَمَتَّعُ بكامل العزّة وعظيم القدرة والبالغ في استعمالها أقصى الحكمة، فلما كان المراد هذا المعنى كان التذييل بـ ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ هو المناسب لختم الآية، بحيث لا يغني غيره غناءً تذييلاً للآية.

وهذا في غاية المناسبة لمقصد سورة المائدة الذي عرضناه آنفاً، وكأن التذييل ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ أصبح شعاراً يرمز إلى دلالات متعددة فهو من جهة رمز للكفار المعاندين، وهو بذلك يمثّل النموذج السلبي للمقصد الذي تركز عليه السورة من الوفاء بالعقود وإتمام العهود الموثقة بين الخلق وخالقهم من الإيمان به سبحانه، والتزام الشرائع والحدود، نموذج الكفار الذين سألوا عيسى المائدة من السماء فاستجاب الله دعاء عيسى ونزلها عليهم فكفروا، ومَنْ يدّعي على أنبيائه ما لم يقولوه كما ادّعوا على عيسى بأنه أبلغهم أنه الله أو أنه ابن الله، ومن جهة أخرى فهي رمز وشعار للمؤمنين ليحذروا من التشبّه بالكفار في كفرهم وعنادهم، ويوفوا بعقودهم التي بينهم وبين خالقهم وبينهم وبين الناس والتزام حدوده وشرائعه.

جمعت سورة المائدة المدنيّة من مقاصد القرآن المكي: الدعوة إلى وحدانية الله تعالى بالإضافة إلى مقاصد القرآن المدني من بيان أحكام التشريع، ولم تكتف سورة المائدة بالدعوة إلى تحقيق الإصلاح الفردي بإصلاح الاعتقاد، بل بيّنت أحكام التشريع من الوفاء بالعقود والتزام الشرائع والحدود، وأحاطتها بسياج عقدي بالأمر بتقوى الله تعالى، وبذلك يحقق الإصلاح الفردي ورأسه صلاح الاعتقاد.

وبذلك لم يهد التذييل ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ إلى مقصد سورة المائدة ويدل عليه فحسب، بل إنه دلّ على مقاصد القرآن العامة من الإصلاح العقدي وبيان أحكام التشريع.

خاتمة

وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

- ليس التذييل القرآني مجرد توافق ألفاظ وأوزان، بل له قيمته في إتمام معنى الآية وبيانه وتوضيح الصورة، ولذا فهو من الإطناب المحمود، فقد يأتي التذييل القرآني مؤكداً لما قبله من الآية أو مقرراً له أو معللاً له أو يكون فذلكة وتلخيصاً لما قبله، فالتذييل القرآني مرتبط تمام الارتباط بالآية، وله أثره البالغ قدره في نظام الكلام، والتذييل يتناسب مع الجملة السابقة عليه تناسباً راقياً يجعل السابق يمهد لللاحق واللاحق يؤكد على السابق في تناغم واتساق، ولهذا جاء التذييل القرآني مستقراً في مكانه، متمكناً دلالياً في سياقه، ولو استبدل به غيره لتبدل المعنى ولما تحقق المعنى المراد من الآية والغرض المقصود منها، ولذلك فلا يغني غيره غناءً في سياقه.

- التذييل القرآني شكّل دلالات رمزية تؤدي بدورها وظيفتين، وظيفة مترجمة وكاشفة عن مقاصد القرآن وسوره، ووظيفة انفعالية تستثير نفسية السامع وتستحوذ عليه.

- التذييل القرآني على ضربين، ضرب يحتوي على أسماء الله وصفاته مثل (خبير، عليم، حكيم، سميع، تواب...)، فيأتي التذييل بأسماء الله وصفاته حثاً للعباد على مضمون الآية الأساسي الذي جاء هذا التذييل يشير إليه صراحة، وضرب ليس كذلك مثل (إن الإنسان لظلم كفار، ولكن لا يشعرون...) وغير ذلك مما مرّ معنا مما هو تعليل لما قبله وتأكيده إلى غير ذلك من أغراض التذييل القرآني.

- غنى الآيات القرآنية بالتذييل واشتماله على حكم وأسرار تستأهل الدراسة وتعري بالبحث.

- قيمة التذييل البلاغية ودلالته على عظمة القرآن وبيانه، بما لا يدع مجالاً للشك عند منصف في كون القرآن كلام الله رب العالمين.

ثانياً: التوصيات

1- مواصلة رَصد ظاهرة التمكّن الدلالي للتذييل القرآني ودلالته على مقاصد القرآن وسوره.

2- الدعوة إلى تجديد قراءة القرآن الكريم بما يحقق تدبّره وتثويره، وبما يعمل على التصدّي لمشاريع الطاعنين فيه.

- قائمة المراجع والمصادر

1. الإسكافي، محمد بن عبد الله الأصبهاني، (1422 هـ - 2001م)، درة التنزيل وغرة التأويل، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، (ط1)، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي سلسلة الرسائل العلمية الموصى بها (30) معهد البحوث العلمية.
2. البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، (1415 هـ - 1995م)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرازق غالب المهدي، (د. ط)، بيروت: دار الكتب العلمية.
3. ابن جزري، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الكلبي الغرناطي، (1416 هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل تحقيق: عبد الله الخالدي، (ط1)، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
4. جماعة من علماء التفسير، (1436 هـ)، المختصر في تفسير القرآن الكريم، (ط1)، الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية.
5. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن محمد، (1404 هـ)، زاد المسير في علم التفسير، (ط1)، بيروت: المكتب الإسلامي.
6. -حامدي، عبد الكريم، (1429 هـ / 2008م)، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، (ط1)، بيروت: دار ابن حزم.

7. الحسناوي، محمد، (1406هـ-1986م)، الفاصلة في القرآن، (ط2)، بيروت: المكتب الإسلامي- دار عمار.
8. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، (1422هـ-2001م)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
9. الخضري، محمد الأمين، (1994م)، من أسرار المغيرة في نسق الفاصلة القرآنية، (د. ط)، د.م: د.ن.
10. الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم البستي، (1976م)، بيان إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، سلسلة: ذخائر العرب (16)، تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول، (ط3)، (مصر: دار المعارف).
11. ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، (1423هـ-2002م)، كتاب المصاحف، تحقيق: محمد بن عبده، (ط1)، القاهرة: الفاروق الحديثة.
12. الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين، (د. ت)، طبقات المفسرين، (د. ط)، بيروت: دار الكتب العلمية.
13. -الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (1404هـ)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح عباس، (ط1)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
14. الرازي، فخر الدين بن ضياء الدين عمر، (د. ت)، التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، (د. ط)، بيروت-لبنان: دار الفكر.
15. -الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، (1976م)، النكت في إعجاز القرآن، المحقق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، (ط3)، مصر: دار المعارف.
16. -زبادي، توفيق بن علي مراد، (1439هـ-2017م)، أفانين السورة القرآنية في الدلالة على مقصدها دراسة تطبيقية على سورة مريم، (عدد 3)، السعودية: مجلة تدبّر.
17. ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الثقفي الغرناطي، (د. ت)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، (د. ط)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.
18. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، (1418هـ)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (ط2)،

- دمشق: دار الفكر المعاصر.
19. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، (1415هـ-1994م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرين، (ط2)، بيروت: دار المعرفة.
 20. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، (1419هـ-1999م)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
 21. السمين الحلبي، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، (1417هـ-1996م)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
 22. السهيلي، عبد الرحمن بن محمد، (د. ت)، نتاج الفكر في النحو، تحقيق: محمد البناء، (د. ط)، الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع.
 23. السيوطي، جلال الدين، (د. ت)، الإتقان في علوم القرآن، (د. ط)، بيروت: عالم الكتب.
 24. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (1997م)، التحرير والتنوير، (د. ط)، تونس: دار سحنون.
 25. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (1425هـ-2004م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (د. ط)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
 26. عباس، فضل حسن وسناء فضل، (1422هـ-2001م)، إعجاز القرآن الكريم، (ط4)، عمان: دار الفرقان.
 27. -الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، (د. ت)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (د. ط)، بيروت: المكتبة العصرية.
 28. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، (1423هـ-2003م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، (د. ط)، الرياض: دار عالم الكتب.
 29. قطب، سيد إبراهيم، (د. ت)، في ظلال القرآن، (د. ط)، القاهرة: دار الشروق.
 30. لاشين، عبد الفتاح، (1419هـ-1999م)، البديع في ضوء أساليب القرآن، (ط1)، القاهرة: دار الفكر العربي.

31. المطيري، عبد المحسن بن زين، (د. ت)، علم مقاصد السور وأثره في تدبر القرآن الكريم، (د. ط)، الكويت: جامعة الكويت.
32. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم، (د. ت)، لسان العرب، (د. ط)، القاهرة: دار المعارف.
33. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، (1416 هـ-1996م)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميران، (ط1)، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

- الدواشلي والإحالات:

- (1) بيان إعجاز القرآن: حمد بن محمد بن إبراهيم البستي الخطابي، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، سلسلة: ذخائر العرب (16)، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول، مصر: دار المعارف، ط3، 1976م، ص27.
- (2) ينظر: علم مقاصد السور وأثره في تدبر القرآن الكريم: عبد المحسن بن زين المطيري، الكويت: جامعة الكويت، د. ط، د. ت، ص54-59. و"أفانين السورة القرآنية في الدلالة على مقصدها دراسة تطبيقية على سورة مريم": توفيق بن علي مراد زيادي، مجلة تدبر، السعودية، عدد 3، 1439هـ-2017م، ص151-159.
- (3) ينظر مادة (ذ ي ل) في: لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، القاهرة: دار المعارف، د. ط، د. ت، ج11، ص260. والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، بيروت: المكتبة العصرية، د. ط، د. ت، ج1، ص213.
- (4) البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرين، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1415هـ-1994م، ج1، ص150.
- (5) المرجع نفسه، ج3، ص68. صُغت هذا التعريف اعتماداً على ما جاء في البرهان للزركشي مع إضافة عليه.
- (6) ينظر مادة (عود) في: المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط1، 1412 هـ، ص593. ولسان العرب: ابن منظور، ج3، ص315. وكتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ-2003م، ج2، ص217.
- (7) ينظر: معجم مقاييس اللغة: أحمد بن زكريا بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجليل، د. ط، 1420هـ، ج1، ص137. وأصول الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1،

- 1416هـ، ج2، ص829. والوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية: محمد صدقي البورنو العزّي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ، ص274.
- (8) أهدت في هذا التعريف مع توظيفه في التذييل القرآني من كتاب: عادات القرآن الأسلوبية دراسة تطبيقية: راشد بن حمود الشبان، الرياض: دار التدمرية، ط1، 1432هـ-2011م، ص29.
- (9) ينظر مادة (قصد) في: معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ج5، ص95. والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، تحقيق عبد العظيم الشناوي، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1987م، ج2، ص504.
- (10) معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عبد الحميد عمر، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م، ج2، ص1617.
- (11) صُغْتُ تعريف مقصد السورة من خلال النظر في عدة مراجع، منها: علم مقاصد السور: محمد بن عبد الله الربيع، السعودية: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1432هـ، ص7. ودلائل النظام: عبد الحميد الهندي الفراهي، مصر: المطبعة الحميدية، ط1، 1388هـ، ص73.
- (12) صُغْتُ تعريف مقاصد القرآن الكريم من خلال النظر في عدة مراجع، منها: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام: عبد الكريم حامدي، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1429هـ-2008م، ص29. والتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، تونس: دار سحنون، د. ط، 1997م، ج1، ص38.
- (13) ينظر مادة (مكن) في: المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، القاهرة: مجمع اللغة العربية-مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م، ج2، ص882.
- (14) الاتساق: بمعنى الضمّ والجمع والانتظام والانسجام، ينظر مادة (وسق) في: لسان العرب: ابن منظور، ج10، ص397.
- (15) ينظر: "التمكن الدلالي للألفاظ الواردة مرة واحدة في القرآن الكريم": محمد عبد الزهرة غافل، شكيب غازي، مجلة اللغة العربية وآدابها، العراق، ع15، 1433هـ-2012م، ص198.
- (16) دلائل الإعجاز في علم المعاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، القاهرة: مطبعة المدني -جدة: دار المدني، ط3، 1413هـ-1992م، ص45.
- (17) ينظر مادة (طنب) في: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ-1987م، ج1، ص172.
- (18) ينظر مادة (طنب) في: معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ج3، ص426.
- (19) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: محمد بن سعد الدين بن عمر الخطيب القزويني، بيروت: دار إحياء العلوم، ط4، 1998م، ص179، والمعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، ج2، ص567.

- (20) ينظر: الفاصلة في القرآن: محمد الحسناوي، بيروت: المكتب الإسلامي - دار عمار، ط2، 1406هـ-1986م، ص314-315.
- (21) ينظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج1، ص78. والإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، بيروت: عالم الكتب، د. ط، د. ت، ج1، ص351.
- (22) ينظر: المرجع السابق الأول، ج1، ص94. والمرجع السابق الثاني، ج3، ص354.
- (23) ينظر: المرجع السابق الأول، ج1، ص95. والمرجع السابق الثاني، ج3، ص355.
- (24) ينظر: البديع في ضوء أساليب القرآن: عبد الفتاح لاشين، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1419هـ-1999م، ص143. والنكت في إعجاز القرآن: علي بن عيسى بن علي الرماني، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، ط3، 1976م، ص97.
- (25) انظر: درة التنزيل وغرة التأويل: محمد بن عبد الله الأصبهاني الإسكافي، تحقيق: محمد آيدين، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 2001م، ص1295. والإتقان في علوم القرآن: السيوطي، ج3، ص349. ومثل هذا الكلام وقريب منه قال المفسرون، انظر مثلاً: والتفسير الكبير "مفاتيح الغيب": فخر الدين بن ضياء الدين عمر الرازي، بيروت-لبنان: دار الفكر، د. ط، د. ت، ج16، ص8. وإرشاد العقل السليم: محمد العمادي أبو السعود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج6، ص374. التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج29، ص145.
- (26) ينظر: المختصر في تفسير القرآن الكريم: جماعة من علماء التفسير، الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط3، 1436هـ، ص566. والتفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة بن مصطفى الزحيلي، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418هـ، ط2، ج29، ص80. والتحرير والتنوير: ابن عاشور، ج29، ص111.
- (27) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل: الإسكافي، ص411. وانظر تفسير الآيات في: التفسير الكبير: الرازي، ج5، ص401. والتحرير والتنوير: ابن عاشور، ج4، ص84.
- (28) ينظر: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: أحمد بن يوسف السمين الحلبي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ-1996م، ج1، ص485.
- (29) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل: الإسكافي، ص411-413.
- (30) ينظر: إعجاز القرآن الكريم: فضل حسن عباس وسناء فضل عباس، عمان: دار الفرقان، ط4، 1422هـ-2001م، ص213.
- (31) ينظر: من أسرار المغايرة في نسق الفاصلة القرآنية: محمد الأمين الخضري، د. م، د. ن، ط، 1414هـ-1994م، ص50-51.
- (32) نتاج الفكر في النحو: عبد الرحمن بن محمد السهيلي، تحقيق: محمد البناء، الرياض: دار الرياض، ص271.

- (33) ينظر: المختصر في تفسير القرآن الكريم: جماعة من علماء التفسير، ص 77. والتفسير المنير: والزحيلي، ج 4، ص 221. والتحرير والتنوير: ابن عاشور، ج 4، ص 213.
- (34) ينظر: التفسير المنير: الزحيلي، ج 5، ص 293.
- (35) ينظر مقاصد القرآن العامة: التحرير والتنوير: ابن عاشور، 1/38-41.
- (36) هو أحمد بن محمد بن منصور، المعروف بناصر الدين ابن المنير الجذامي الإسكندراني المالكي، كان إماما بارعا في الفقه، وله اليد الطولى في علم النظر والبلاغة والإنشاء وعلم التفسير والقراءات، وكان علامة الإسكندرية، توفي سنة (683هـ). ينظر: طبقات المفسرين: محمد بن علي الداودي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ج 1، ص 89. ويوجد جزء من هذا التفسير بدار الكتب المصرية بالقاهرة (832-833 تفسير). واعترض عليه أصحابه في هذه التسمية بأن البحر الكبير مالح، إلا أنه أجابهم بأن البحر محل العجائب والدرر. ينظر: طبقات المفسرين: الداودي، ج 1، ص 91.
- (37) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 86.
- (38) ينظر المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- (39) ينظر: أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 5، ص 349.
- (40) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن البقاعي، تحقيق: عبد الرازق غالب المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، 1415هـ - 1995م، ج 4، ص 189.
- (41) ينظر: المختصر في تفسير القرآن الكريم: جماعة من علماء التفسير، ص 255. والتفسير المنير: والزحيلي، ج 13، ص 198.
- (42) المرجعان السابقان: الأول منها، ص 267، والآخر، ج 14، 80-81.
- (43) ينظر مقاصد القرآن العامة في: التحرير والتنوير: ابن عاشور، 1/38-39.
- (44) ينظر: التفسير المنير: الزحيلي، ج 18، ص 292. وفي ظلال القرآن: سيد إبراهيم قطب، القاهرة: دار الشروق، د. ط، د. ت، ج 4، ص 2532. والتحرير والتنوير: وابن عاشور، ج 18، ص 292.
- (45) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود، ج 5، ص 73.
- (46) ينظر: المختصر في تفسير القرآن الكريم: جماعة من علماء التفسير، ص 350. والتفسير المنير: الزحيلي، ج 18، ص 141.
- (47) ينظر: التفسير المنير: الزحيلي، ج 18، ص 119.
- (48) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د. ط، 1425هـ - 2004م، ج 3، ص 194. ومقاصد القرآن من تشريع الأحكام: عبد الكريم حامدي، بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1429هـ / 2008م، ص 29.

- (49) ينظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج1، ص79. الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، ج2، ص270.
- (50) قال النيسابوري في غرائب القرآن: "وفي مصحف عبد الله بن مسعود: جفانك أنت الغفور الرحيم ووضعه العلماء؛ لأن ذلك يشعر بكونه شفيعا لهم لا على تفويض الأمر بالكلية إلى حكمه تعالى، والمقام هذا لا ذاك"، غرائب القرآن ورجائب الفرقان: الحسن بن محمد القمي النيسابوري، تحقيق: الشيخ زكريا عميران، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1416 هـ-1996م، ج3، ص41. ولم يذكر ابن أبي داود في كتابه "المصاحف" هذه القراءة. ينظر: كتاب المصاحف: عبد الله بن سليمان ابن أبي داود، تحقيق: محمد بن عبده، القاهرة: الفاروق الحديثة، ط1، 1423 هـ-2002م، ص176.
- (51) هو محمد بن أحمد بن أيوب بن الصلت بن شنبوذ البغدادي، شيخ الإقراء بالعراق مع ابن مجاهد، وكان ثقة في نفسه صالحا دينا متبحرا في هذا الشأن، توفي ابن شنبوذ سنة (328هـ)، انظر: معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1404هـ، ج1، ص276-277.
- (52) ينظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج1، ص89. وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: السمين الحلبي، ج3، ص67.
- (53) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي ابن جزى، تحقيق: عبد الله الخالدي، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1416هـ)، ج1، ص252. وملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل: أحمد بن إبراهيم الثقفي الغرناطي ابن الزبير، وضع حواشيه: عبد الغني الفاسي، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ج1، ص138. والجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، تحقيق: سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، 1423 هـ-2003 م، ج6، ص378.
- (54) ينظر مثلا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٨﴾﴾ (غافر: ٨)، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٧١).
- (55) ينظر: المختصر في تفسير القرآن الكريم: جماعة من علماء التفسير، ص106. والتفسير المنير: الزحيلي، ج6، ص62. التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج6، ص72.

Stylistic habits of the Quran in redundancy The appendix in verses the Quran as model

Dr. Mahmoud Ali Othman Othman

*Department of Quranic Studies, Faculty of Education
King Faisal University
mahmoudaliothman726@gmail.com*



Abstract:

The purpose of this research is to study the habits of the Quran, which reflect its rhetoric miracles in its style, which is the redundancy through the appendix in the Quranic verses, the research reveals the phenomenon of its semantic mastery in its context, the proportion of its parts and the cohesion of its structure, to achieve this aim, the researcher took the inductive, deductive and descriptive method to draw the Quranic appendix and categorize it into four cases, and then to deduce his rhetorical secrets and manifestations of his semantic mastery in his context and his role in uncovering the purposes of the Qur'an and its context.

The study concludes that the Qur'anic appendix is closely linked to the verse and is consistent with the previous sentence, it is a fine fit, which makes the former pave the way for the right and the future, emphasizing the former in harmony and consistency, to come out of this is a Qur'anic theory, namely the semantic mastery to appendix the Quran to its context, the relationship between the successive structures of the entire context according to: the relevance of the statement of the appendix to its context and the context of the general surah, which called and the purpose of the Surah and the purposes of the Quran General, and these relations combined enabled in the context, so as to lead the meaning accurately and is not suitable for other synonyms to come in place, the study also showed that the appendix Quranic form semantics symbolic lead in turn two, the function of translated and revealing for the purposes of the Quran and surah, one emotional evoke psychological hearer attracted, and recommended the study continue to monitor the phenomenon of semantic mastery of appendix Quranic.

Keywords:

Redundancy; the appendix in verses the Quran; The semantic mastery; the habits of the Quran; and the purposes of the Qur'an and its Surah's.

بلاغة الاتساع الدلالي للمفردة في التعبير القرآني - لفظة "دعو" نموذجاً -

بقلم
د. محمود فتوح (*)



ملخص

لقد تنوعت اجتهادات العرب الأوائل والمتأخرين واختلفت في دراسة القرآن الكريم، من حيث البحث في ألفاظه ومعانيه، وكان لنصيب المفردة القرآنية الحظ الأوفر في البحث والتقصي لما تتميز به في الإعجاز الذي يتجلى في علو شأنها وبلاغة محتواها وبراعة نظمها وتراكيبها، وقد جاءت هذه الدراسة لتقف عند براعة الاتساع الدلالي للمفردة في التعبير القرآني، واخترنا مفردة "دعو" نموذجاً، وقد سجل البحث وجوه ودلالات متعددة لهذه اللفظة في الخطاب القرآني وردت في مؤلفات وكتب علماء اللغة والأدب ومفسري القرآن الكريم، وقد بينا منها معانٍ توسعت دلالاتها بين: العبادة والصلاة والقول والاستغاثة والاعتراف والتسمية والتمني والسؤال والعذاب والكذب واللسان والنداء والنسب... إلى غير ذلك من الوجوه والدلالات التي حملتها هذه المفردة بمعانيها المتعددة في التعبير القرآني، والسياق قد أثبت وبيّن توسع دلالاتها.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة؛ الاتساع؛ الدلالة؛ المفردة؛ التعبير القرآني؛ الدعاء.

(*) أستاذ محاضر (1) قسم الأدب العربي. كلية الآداب والفنون بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف - الجزائر.

Mahmoud.fettouh@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/02/13 تاريخ القبول: 2019/04/09

مقدّمة

تمتاز اللغة العربية عن غيرها من اللغات السامية بغناها وثرائها بمفرداتها، وهذا راجع إلى أنها لغة اشتقاقية زيادة على أنها قادرة على المطاوعة لاستيعاب مصطلحات الحداثة ومتطلبات العصر الحالي، ولذلك جعلها الله سبحانه وتعالى منذ القديم حلية توشح به كلامه الفريد ومنبع يتدبره المتأملون، فكرمها بكتابه العزيز، فكانت ألفاظها معجزة في هذا الخطاب الإلهي، وذلك لاحتوائها على فخامة في التعبير وبراعة في أساليب البيان بمفردات راقية متناهية الدقة في المعاني، فحفظها على مدى القرون ﴿ في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ ﴿ البروج/22، من أي تحريف أو تصحيف.

وإن الباحث في القرآن الكريم والناهم لاكتشاف أغواره وخبائاه يجده أنه ينبع فياض صاف وماء فرات ما ظمئ من نهل منه، وما ارتوى من شرب منه، فلا هو ينضب ولا تنقضي عجائبه، فهو النور الساطع والهداية الربانية والبلاغة الإلهية والإعجاز البياني واللغوي، ومن أراد التعمق في مباحثه وفصوله لم يصل بعد إلى مراد يشفي غليله - بالرغم من تعدد الدراسات وتنوعها-، لأن عجائبه لا تنقضي وفوائده لا تنتهي، لذا فقد انبهر العرب ببراعة النظم البياني وجمال التعبير الرباني، فراحوا يبحثون في مفردات كتابه الشريف ليستقصوا ما فيها من إعجاز على اختلاف توجهاتهم وتنوع مناهجهم وأساليبهم كل بحسب علمه ورأيه، وهذا لدليل على الحرص التام بضرورة العناية الفائقة بالمفردة القرآنية بغية فهم محتوى الكتاب والتمعن في معانيه المحكمة والواسعة الدلالة.

لذا فقد شغل المصطلح في القرآن الكريم منذ القديم بال العديد من الباحثين على اختلاف توجهاتهم وتنوع طرائقهم في البحث، وبخاصة الدراسات المتعلقة بالمفردة القرآنية التي حظيت بنصيب وافر من البحث والتنقيب في ثنايا الكتاب الشريف، لما

في ذلك من خصوصية النص القرآني وانفراده عن النصوص اللغوية الأخرى، لأن هناك فرق واضح بين دلالات الألفاظ في العربية المتداولة وبين استخدامها القرآني، بحيث إننا نجد أن هناك محطات "تُجرّد كثير من الألفاظ من معانيها العامة القديمة، وأصبحت تدل على معانٍ خاصة تتصل بالعبادات والشعائر، أو الشؤون والسياسة والإدارة والحرب، أو مصطلحات العلوم والفنون"¹.

وقد لاحظ علماء المسلمين منذ زمن أن القرآن الكريم جاء بألفاظ عربية ذات معانٍ لم تكن معروفة ومعهودة في كلامهم، وبخاصة حينما استعملت في سياق القرآن الكريم الذي أعطى لها دلالات جديدة لم تكن معروفة في خطابهم، وقد أشار ابن فارس عن هذا التحول الدلالي الذي طرأ على الألفاظ بدخول الإسلام فقال: "كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله جل جلاله بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات وأبطلت أمور ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت وشرائط شرطت فعفى الآخر الأول"².

ومن هنا يتبين لنا "أن ظاهرة الاتساع بدأت واضحة مع مجيء الإسلام، ومن الطبيعي أن تتطلب الحضارة التي أنشأها هذا الدين مادة لغوية جديدة، تستمد معانيها من لغة التنزيل المجيد، ومن لغة الحديث النبوي الشريف، فكان التوسع في دلالات ألفاظ كثيرة سمة بارزة من سمات ذلك العصر، فنشأ من جراء ذلك طائفة من الكلمات الإسلامية، يمكن أن نسميها المصطلحات الإسلامية أو الشرعية"³؛ لأن القرآن الكريم وظف المفردات بدقة بيانية متناهية حتى تفي بالمعنى المقصود على أكمل وجه، فتبدوا بدقة استعمالها ودقة دلالتها كأنها فوق اللغة كما عبر عن ذلك الرافعي: "لقد صارت ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة، فإن أحدا من البلغاء لا تمتنع عليه فصاحة هذه العربية متى أرادها، وهي بعد في

الدواوين والكتب، ولكن لا تقع له مثل ألفاظ القرآن في كلامه، وإن اتفقت له نفس هذه الألفاظ بحروفها ومعانيها، لأنها في القرآن تظهر في تركيب ممتنع فترف به، ولهذا ترتفع إلى أنواع أسمى من الدلالات اللغوية أو البيانية التي هي طبيعية فيها، فتخرج من لغة الاستعمال إلى لغة الفهم وتكون بتركيبها المعجز طبقة عقلية في اللغة⁴

ولهذا فقد تنبه العلماء منذ القديم إلى هذه الخصوصية التي انفردت بها المفردة القرآنية على عاتق النصوص البشرية التي قد تكون فصيحة في مكان ويحسن موضعها، وفي مكان آخر تفسد فصاحتها، وفي هذا يحدثنا عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) بقوله: "إنا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيما لا يُحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير، وإنما كان كذلك لأن المزية التي من أجلها نصف اللفظ في شأننا هذا بأنه فصيح مزية تحدث من بعد أن لا تكون وتظهر في الكلم من بعد أن يدخلها النظم"⁵.

ولذلك نقول: إن سر بقاء العربية وخلودها راجع إلى نظم القرآن الكريم وبراعة تراكيبه وأساليبه وبلاغة مفرداته وجمله، وهو الذي اهتم بوضع المصطلح الإسلامي وضبط مفاهيمه حسب مقتضيات السياق.

أولاً: مفهوم التوسع الدلالي :

1. مفهوم التوسع: تعدّ ظاهرة الاتساع من الظواهر اللغوية التي استحوذت على عقول العلماء باختلاف ميولهم وتوجهاتهم ومفاهيمهم من لغة وبلاغة ونحو وفقه، وقد حدد أصحاب المعاجم مفهومه في اللغة من أن: الاتساع لغة مصدر للفعل اتسع الذي على وزن افتعل، وهو مأخوذ من الفعل الثلاثي المجرد وسع: كلمة تدل على خلاف الضيق والعسر، يقال وَسَعَ الشَّيْءُ وَاتَّسَعَ⁶، والسعة: أصلها وَسَعَةٌ فحذفت الواو ونقصت...، والتوسيع: خلاف التضييق⁷.

أما الاتساع اصطلاحاً: يعني "توسيع معنى اللفظ ومفهومه، ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعم وأشمل، كلفظ: الورد، والورود وأصله إتيان الماء ثم استعمل لإتيان كل شيء، والنجعة لطلب الغيث أو الكلاء ثم استعملت لطلب أي شيء، والرائد الذي يتقدم القوم يبصر لهم الكلاء ومساقط الغيث، ومنه المثل: الرائد لا يكذب أهله، ثم عمم لكل من يتقدم القوم لطلب شيء، وفي حديث وفد عبد القيس: إنا قوم رادة أي: نرود الخير والدين لأهلنا"⁸.

2. مفهوم الدلالة: لقد تعددت مفاهيم الدلالة في اللغة، فهي من: مصدر دلَّ يدلُّ دلالة ودلولة، والفتح أعلى⁹، ومعناها "إبارة الشيء بأمانة تتعلمها"¹⁰، والمراد بها الهداية والإرشاد ومنه قول النبي ﷺ: "الدال على الخير كفاعله"¹¹.

أما في الاصطلاح فهي "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"¹²، فالشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، والحالة التي بينهما أساس تلازمهما، وبهذا فإننا نُجمل مفهوم الدلالة على حسب ما جاء عند أحمد مختار عمر بأنها: "دراسة المعنى أو العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع الذي يتناول نظرية المعنى أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى"¹³.

والدلالة على ثلاثة أقسام: عقلية وطبيعية ووضعية، وكل منها تكون لفظية وغير لفظية، والذي يهمننا في هذه الدراسة من الأقسام السابقة: الدلالة الوضعية اللفظية، ومعناها أنه متى أطلق اللفظ في السياق أعطى معنى جديداً عن مراده السابق.

ومن هنا يتضح لنا أن المفردة لها مكانة مميزة في الدرس الدلالي، فهي تحمل دلالة معجمية وقد تتعداها إلى دلالة مجازية يحددها السياق فتشير إلى مدلول آخر، لذلك يمكن أن يكون المدلول واحداً لكن المعنى قد يختلف باستعمالات الجملة أو المدلول داخل السياق، ولذا من "الصعب جداً تحيد دلالة الكلمة، ذلك أن الدلالة لا تقتصر

على مدلول الكلمة في ذاتها، إنما تحتوي على المعاني كلها التي يمكن أن تتخذها هذه الكلمة ضمن السياق اللغوي، إذ إن المفردات في الحقيقة لا تحمل في ذاتها دلالة مطلقة إنما تتحقق دلالتها انطلاقاً من السياق الذي تظهر فيه المفردة¹⁴.

وإذا كانت الدلالة تعنى بدراسة المعنى، فإن التوسع الدلالي يراد به "اتساع معنى كلمة ليغطي مدلولات أوسع وأكثر"¹⁵.

3. مفهوم المفردة: أصل اللفظة الصحيح في اللغة من: الفاء والراء والذال ويدل على وحدة، من ذلك الفرد وهو الوتر، والفارد والفرد: الثور المنفرد، وظيفية فارد: انقطعت عن القطيع، وكذلك السدرة الفاردة: انفردت عن سائر السدر، وأفراد النجوم: الدراري في آفاق السماء، والفريد: الدر إذا نُظِمَ وفصل بينه بغيره¹⁶.
أما مفهومها اصطلاحاً: فهي اللفظة الواحدة من الحديث والمؤلفة من حروف فصيحة تؤدي معنى يحددها السياق.

والمفردة القرآنية: يعرفها بعض الدارسين من الوجهة الصوتية بأنها: "مجموعة من الوحدات الصوتية المؤلفة بطريقة معينة لكي ترمز للأشياء الحسية والأفكار المجردة"¹⁷، أو هي: "المجموعة الصوتية التي تدل على معنى، وهذه المجموعة هي وحدة كلامية تقوم مقام الجزء من الكل في الجملة، وهي الجزء الأوّل في بناء النظم والوحدة المكونة له، فلا يغنى أحدهما عن الآخر...، وهي ليست كائناً معجمياً، إذ يتبين لقارئ القرآن أنها تمتاز بدلالة جديدة يُصنّفها الموضوع على حياض المعجم"¹⁸.

وقد عبر الجاحظ (ت255هـ) منذ القديم عن مفهوم التوسع في معاني مفردات القرآن بقوله: "إنّه -أي القرآن- قد يدل بالكلمة الواحدة والكلمات المختصرة على معاني متعددة يطول شرحها، وإذا أراد المتكلم العادي التعبير عن المعاني التي أرادها القرآن لم يصل إلى بغيته إلا بلفظ أطول وأقل دلالة"¹⁹، ونجده كذلك يهتم بالمفردة

القرآنية كاشفا عن خصائصها ومدركا لكثير من أسرارها، يقول: "وقد يستخفف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السَّغْب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامّة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث، ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين، ألا تراه يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعا، والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال، وقد زعم بعض القراء أنه لم يرد ذكر النكاح في القرآن إلا موضع التزويج"²⁰.

من خلال هذا الأقوال للجاحظ نستنتج أنه قد اهتم وشرح القصد من الاتساع شرحاً يكاد يكون وافياً، لأنه هنا شرحه من ناحية دلالة اللفظ على معانٍ جديدة غير التي قصدتها أصلاً، فالذي أُستحدث لمعنى الاتساع هو السياق الذي يرد فيه، واهتم كذلك بالمفردة في التعبير القرآني وأجزم أن السياق يثبت دلالتها ويفسر معناها. وقد جاءت هذه الدراسة لتهمم بتتبع دلالات المفردة القرآنية الواحدة ذات المعاني المتعددة التي يحددها السياق من خلال البراعة التي تميز به الخطاب القرآني في وضع المفردة القرآنية والبلاغة التي تحملها، وهي مفردة (دعا) لتسجل مدى اتساع معانيها إلى مدلولات أخرى يحددها السياق، وهو ما ستوضحه هذه الورقة البحثية:

ثانياً: الإتيان الدلالي لمفردة "دعو" في الخطاب القرآني :

إن مفردة دعو أو الدعاء تعدُّ من بين أهم المصطلحات التي كثر الحديث عنها لدى الدارسين على اختلاف مشاربهم وتنوع مناهجهم، لما لهذه المفردة من مكانة على لسان

الإنسان في مختلف العبادات منذ بدأ الخليقة البشرية إلى يومنا هذا، ويعود السبب في ذلك إلى فطرة الإنسان التي تؤمن بوجود قوى فوق طبيعته، وهذه القوى تأثير في مجرى حياته وأسباب وجوده، خاصة بعد ظهور الديانات السماوية التي أعطت للدعاء أهمية قصوى باعتباره الخيط الرابط بين العبد وربّه.

وقد شغلت هذه المفردة بمفهومها الواسع في الشريعة الإسلامية مكانا مهما وحيزا واسعا في كتاب الله عز وجل في صورة معبرة لضعف الإنسان وحاجته الماسة لتسهيل من رب العزة جل جلاله، ولعل هذا ما نلاحظه جليا في كتابه الشريف من أول سورة لآخره، وهذا إعجاز إلهي وسر رباني.

ومن الأسباب التي دعت بالضرورة إلى البحث في هذا المصطلح وما جاءت به هذه المفردة من معان هو محاولة توضيح اعتقاد الناس وتنوير مفاهيمهم لما سمعوا أو قرؤوا مفردة «دعا» أو (الدعاء) تبادر إلى فهمهم وأذهانهم أن المراد من هذه المفردة إما: الطلب والسؤال، أو الثناء، في حين أن المعنى الحقيقي للمفردة بعيد كل البعد عن هذا الفهم والاعتقاد الذي تعارف عليه لدى العامة؛ لأن المتأمل لهذه المفردة في الخطاب القرآني وما جاء عن المفسرين لكلام الله يجد أنها تحمل صور متعددة ذات اتساع دلالي في المفاهيم والمعاني يحددها السياق في التعبير القرآني.

ولكي نستبين الصواب الذي ينبغي أن نعلمه ونذيعه ونعمل به، لا بد أن نرجع إلى مفهومه في المعاجم العربية.

1: مفهوم الدعاء:

أ- في اللغة: الدعاء من (دعو) و"الذال والعين والحرف المعتل أصل واحد"²¹، ومصدر: (دعا) الثلاثي دعوةً ودعاءً²²، والدعوى: اسم لما تدّعيه، والدعوة تصلح أن تكون في معنى الدعاء لو قلت: اللهم أشركنا في صلح دعاء المسلمين، ودعوى

المسلمين جاز. وحكي ذلك سيبويه وأنشد²³:

قالت دَعْوَاهَا كَثِيرٌ صَحْبُهُ

ومادة (دعا) في أصولها اللغوية واشتقاقها تصب في معنى: الطلب؛ لأن الدعاء في جوهره: "طلب الطالب للفعل من غيره"²⁴.

ب_ في الاصطلاح: معلوم أن الدعاء في العرف العام هو توجه الإنسان قلباً وقالباً إلى خالقه بإخلاص النية لله تعالى مع إصدار ألفاظ موحية ذات تعابير مشرقة للنفس تناجي وتنادي الرب الجليل بالاستجابة ملبية نداء إلهيا انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر/60).

وبما أن الدعاء حالة إنسانية تتعلق بعواطف الإنسان وأحاسيسه اتجاه حاجاته؛ فإنه من الصعب على الباحث تحديد مفهوم دقيق وشامل مانع لهذا المصطلح، إلا أن تعاريف الدارسين تصب كلها في مجرى واحد، وهو "شعور القلب بالحاجة إلى عناية الله تعالى فيما يطلب، وصدق التوجه فيما يرغب"²⁵، أو هو "الرغبة إلى الله تعالى فيما عنده من الخير والابتهاال إليه بالسؤال"²⁶.

وعليه فالدعاء في معناه الاصطلاحي: هو ذلك الشعور الداخلي الممزوج بكل أنواع الطاعات الذي يربط الإنسان بخالقه سبحانه وتعالى -في حالة فقره أو غناه - حتى يقضي له حوائجه من حيث لا يحتسب.

2. التوسع الدلالي للفظ الدعاء في القرآن الكريم: وبما أن اللغة العربية لغة اشتقاقية، فقد استوعب القرآن الكريم للفظ (دعا) تصاريف ودلالات متنوعة، حيث جاء على نحو مائة وتسعين مرة ضمن اثنين وسبعين اشتقاقاً²⁷ تنوعت معانيها وتوسعت دلالاتها بتنوع سياقها التي وردت فيه²⁸، ولهذا كان لمعاني الدعاء موضع

اهتمام المفسرين وعلماء غريب الألفاظ والمهتمين بالأشباه والنظائر باختلاف الأزمان والعصور، ويمكن أن نبين أهم هذه الأوجه التي توسعت فيها هذه المفردة القرآنية في الخطاب القرآني على النحو الآتي:

1. **العبادة:** وهذا النوع يُعد من أشهر معاني الدعاء وأوسعها استعمالاً في القرآن الكريم، وقد جاء في محطات متنوعة من كتابه العزيز، لما لهذا المعنى من دلالة روحية تخص الإنسان للتقرب من ربه، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن فائدة الأمر به، فقال: "الدعاء في اقتضائه الإجابة كسائر الأعمال الصالحة في اقتضاها الإثابة، وكسائر الأسباب في اقتضاها المسببات، ومن قال: إن الدعاء علامة ودلالة محضة على حصول المطلوب المسؤول ليس بسبب، أو هو عبادة محضة لا أثر له في حصول المطلوب وجوداً ولا عدماً، بل ما يحصل بالدعاء يحصل بدونه"²⁹، ومن هنا نستنتج أن صلب العبادة تمثل جوهر الدعاء، وقد روي هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله "الدعاء هو العبادة"³⁰، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْقِينَ ﴾^(١٦) الصافات/125، أي: "أتعبدون رباً سوى الله"³¹، و"البعل الرب بلغة أهل اليمن قال عكرمة وقتادة، وسمع ابن عباس رجلاً ينشد ضالة فقال له رجل آخر: أنا بعلاها، فقال ابن عباس الله أكبر أتدعون بعلا، وقال الضحاك وابن زيد والحسن: بعلا: اسم صنم كان لهم وله يقال بعليك وإليه نسب الناس، وذكر ابن إسحاق عن فرقة أن بعلا اسم امرأة كانت أتتهم بضالة"³². وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ﴾^(٧١) الأنعام/71. "والمعنى: قل في احتجاجك: أنطع رأيكم في أن ندعو من دون الله، والدعاء يعم العبادة وغيرها؛ لأن من جعل شيئاً موضع دعائه فإياه يعبد وعليه يتكل ﴿ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ﴾ يعني الأصنام"³³، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾^(٦٠) غافر/60، ومعناها أن "آية تفضل ونعمة ووعد لأمة محمد صلى الله عليه

وسلم بالإجابة عند الدعاء، وهذا الوعد مقيد بشرط المشيئة لمن شاء تعالى، لا أن الاستجابة عليه حتم لكل داع، لاسيما لمن تعدى في دعائه.... ويحتج له لحديث النعمان بن بشر أن النبي ﷺ قال: (الدعاء هو العبادة)، وقرأ هذه الآية، وقال ابن عباس: المعنى: وحدوني أغفر لكم، وقيل للثوري: ادع الله، فقال: إن ترك الذنوب هو الدعاء³⁴، وفيه حديث آخر، من قوله ﷺ: "إذا اشتغل عبدي طاعتي عن الدعاء أعطيته أفضل ما أعطي السائلين"³⁵، وفيه حديث آخر مما جاء في الصحيحين عن النبي ﷺ "أنه قال ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه بها إحدى خصال ثلاث: إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدخر له من الخير مثلها، وإما أن يصرف عنه من الشر مثلها، قالوا: يا رسول الله، إذا نكث، قال الله أكثر، فعلق العطايا بالدعاء تعليق الوعد والجزاء بالعمل المأمور به، وقال عمر بن الخطاب: إني لا أحمل هم الإجابة وإنما أحمل هم الدعاء، فإذا ألهمت الدعاء فإن الإجابة معه"³⁶.

2. الصلاة: جاء لفظة الدعاء بمعنى الصلاة في كثير من آيات القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾^(٢٨) الكهف/28، فسر المفسرون هذه الآية: بقولهم أنها تعني "الصلوات الخمس"³⁷، وقال قتادة: المراد صلاة الفجر وصلاة العصر³⁸، ويفسر آخريين على أنه: دائمين على الدعاء في كل وقت³⁹.

وقد تأتي الصلاة في القرآن الكريم بمعنى الدعاء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١٣) التوبة/103، فمعنى: « وَصَلِّ عَلَيْهِمْ » "واعطف عليهم بالدعاء لهم وترحم"⁴⁰، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٥٦) الاحزاب/56، فسر الطبري هذه الآية بقوله: "أن يصلي على النبي ويشئ عليه بالثناء الجميل، ويبجله بأعظم التبجيل، وملائكته يصلون ويشنون بأحسن الثناء ويدعون له بأزكى الدعاء"⁴¹

3. القول: ومما جاء في كتابه الكريم بمعنى القول، قوله تعالى: ﴿يَدْعُوا لِمَنْ صَرَّهُ وَ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْتَسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْتَسَ الْعَشِيرُ﴾ (الحج/13)، قال "الأخفش ﴿يدعو﴾ بمعنى: يقول"42، وقيل أن "أبا إسحاق ذهب إلى أن (يَدْعُو) بمنزلة: يقول، ومعناه: يقول لِمَنْ صَرَّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ: إلهُ وربِّ"43، وقوله أيضاً: ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَاءٍ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (الاعراف/05)، يعني: "فما كان استغاثتهم إلا قولهم هذا- إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ-؛ لأنه لا مستغاث من الله بغيره"44.

4. النداء: وقد يأتي الدعاء بمعنى النداء، غير أن هناك فرق بينهما وقد وضحه أبو هلال العسكري (ت392هـ) بقوله: "الفرق بين الدعاء والنداء: أن النداء هو رفع الصوت بما له من معنى، والعربي يقول لصاحبه: ناد معي ليكون ذلك أُنْدَى لَصَوْتِنَا، أي: أبعد له، والدعاء: يكون برفع الصوت وخفضه، يقال: دعوته من بعيد، ودعوت الله في نفسي، ولا يقال: ناديته في نفسي، وأصل الدعاء طلب الفعل يدعو وادعى ادعاء، لأنه يدعو إلى مذهب من غير دليل، وتداعى البناء يدعو بعضه بعضاً إلى السقوط، والدعوى: مطالبة الرجل بهال يدعو إلى أن يعطاه"45.

وقد زاد الراغب الأصفهاني توضيحاً لهذه الصورة بقوله: "الدعاء كالنداء إلا أن النداء قد يقال: يا أو أيا ونحو ذلك من غير أن يضم إليه الاسم، والدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم نحو: يا فلان، وقد يستعمل كل واحد منها موضع الآخر"46، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ وَنِدَاءً خَفِيًّا﴾ (3) قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (4) ﴿مریم/3-4﴾، أي بندائك، وقوله: (نادى) معناه: بالدعاء والرغبة، واختلف في معنى إخفائه هذا (النداء)47، وقوله أيضاً: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ وَ أُنِي مَسْنِيَ الضُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الأنبياء/83)، أي: "فدعا أيوب عند ذلك فاستجيب له"48

5. السؤال: ومما جاء من الذكر الحكيم على صيغة الاستفهام، قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ

يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا ﴿٥١﴾ الكهف/52، فقوله: (فَدَعَوْهُمْ) "فلم يستجيبوا لهم ظاهره أن ذلك يقع حقيقة ويحتمل أن يكون استعارة، كأن فكرة الكفار ونظرهم في أن تلك الجمادات، لا تغني شيئاً ولا تنفع هي بمنزلة الدعاء وترك الإجابة، والأول أبين" ⁴⁹. وقوله: ﴿قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا بِكَرٌّ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ ﴿٦٨﴾ البقرة/68، "قال الكلبي: سل لنا ربك" ⁵⁰، قال "أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي في ري الظمان وجه الأشباه عليهم، أن كل بقرة لا تصلح عندهم أن تكون آية لما علموا من ناقة صالح وما كان فيها من العجائب فظنوا أن الحيوان لا يكون آية إلا إذا كان على ذلك الأسلوب، وذلك لما نبؤوا أنها آية سألوها عن ماهيتها وكيفيتها، ولذلك لم يسألوا موسى عن ذلك بل سألوها أن يسأل الله لهم عن ذلك، إذ الله تعالى هو العالم بالآيات، وإنما سألوها عن التعيين وإن كان اللفظ مقتضاه الإطلاق لأنهم لو عملوا بمطلقه لم يحصل التقصي عن الأمر بيقين... وقال غيره لما لم يمكن التماثل من كل وجه وحصل الاشتباه ساغ لهم السؤال فأخبروا بسنها فوجدوا مثلها في السن كثيرا، فسألوا عن اللون فأخبروا بذلك فلم يزل اللبس بذلك، فسألوا عن العمل فأخبروا بذلك وعن بعض أوصافها الخاص بها، فزال اللبس بتبيين السن واللون والعمل وبعض الأوصاف، إذ وجود بقر كثير على هذه الأوصاف يندر، فهذا هو السبب الذي جرأهم على تكرار السؤال" ⁵¹.

6. الاستغاثة: والاستغاثة هي: طلب "الواقع في بلية" ⁵²؛ لأن أكثر ما تأتي فيه الاستغاثة في طلب "النصرة" ⁵³، ومثل ذلك "قولك للرجل: إذا لقيت العدو خالياً فادع المسلمين، فالدعاء هنا بمعنى: الاستغاثة" ⁵⁴، ومن الأمثلة في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ ﴿٩﴾ الأنفال/09، "واستغاثتهم أنهم لما علموا أنه لا بد من القتال، طفقوا يدعون

الله ويقولون: أي ربنا، أنصرنا على عدوك، يا غياث المستغيثين أغثنا⁵⁵. وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ البقرة/23، فقوله: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾، "معناه: دعاء استصراخ، والشهداء من شهدهم وحضرهم من عون ونصير، قاله ابن عباس وقيل عن مجاهد: إن المعنى دعاء استحضر⁵⁶، وتفسير الآية بمعنى: "ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق، أو ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله"⁵⁷.

7. العذاب: قال الله تعالى في وصف جهنم: ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَظَىٰ ﴿١٥﴾ نَزَاعَةٌ لِّلسَّوَىٰ ﴿١٦﴾ تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٧﴾﴾ المعارج/15-17. فسّر العلماء هذه الآية الكريمة أنها تصف ذلك الوعد والوعيد من عذاب جهنم، بقولهم: "إليّ إليّ يا كافر يا منافق، وقيل تدعوا المنافقين والكافرين بلسان فصيح ثم تلتقطهم التقاط الحب"⁵⁸، ولذلك جاءت الآية "ليست كاللذات: تعال، ولكن دعوتها إياهم ما تفعل بهم من الأفاعيل"⁵⁹، وبالتالي فالوصف المشهود هي "النار المدلول عليها بذكر العذاب"⁶⁰.

8. التسمية: وقد استعمل الدعاء "استعمال التسمية نحو دعوت ابني زيدا: أي سميته"⁶¹، ومن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ۚ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ النور/63، ففي هذه الآية الكريمة أمر الله سبحانه وتعالى جميع معاصري الرسول ﷺ أن "لا تجعلوا تسميته ونداءه بينكم كما يسمى بعضكم بعضاً ويناديه باسمه الذي سماه به أبواه"⁶²؛ لأن "سيرتهم كانت التداعي بالأسماء وعلى غاية البداوة وقلة الاهتبال، فأمرهم أن يدعوا رسول الله ﷺ بأشرف أسمائه، وذلك هو مقتضى التوفير والتعزير، فالمبتغى في الدعاء أن يقول: يا رسول الله"⁶³.

9. التمني: استعمل الدعاء بمعنى التمني في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا فَنكِهَةٌ وَلَهُمْ مِمَّا يَدْعُونَ﴾ ﴿٥٧﴾ يس/57، قوله: "مِمَّا يَدْعُونَ": بمنزلة يتمنون، قال أبو عبيدة: العرب تقول ادع علي ما شئت، بمعنى تمن علي "64، و"قال الزجاج: وهو من الدعاء، أي: ما يدعون به أهل الجنة"65.

10. النسب: تعددت دلالة هذا اللفظ بمعنى النسب في كثير من آيات القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا كِنَ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ ﴿٥٥﴾ الأحزاب/05، أي: أنسبهم66، وبهذا المعنى يأمر الله سبحانه وتعالى "بدعاء الأديعاء إلى آبائهم للصلب، فمن جهل ذلك فيه كان مولا وأخاً في الدين"67. وقوله أيضاً: ﴿أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ ﴿٩١﴾ مريم/91، فقوله: "أَنْ دَعَا" وسموا ونسبوا (لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا) أي: من نسبتهم الولد للرحمن"68، وتعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً.

11. اللسان: ولسان العرب بمعنى لعنتهم69 ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ ﴿٧٨﴾ المائدة/78، أي: "دعا عليهم داود عليه السلام، وقال: اللهم العنهم واجعلهم آية، فمسخهم الله قردة، أما أصحاب المائة، فإنهم لما أكلوا من المائة وادخروا، ولم يؤمنوا... قال عيسى عليه السلام: اللهم عذب من كفر بعدما أكل من المائة عذاباً لم تعذبه أحداً من العالمين، والعنهم كما لعنت أصحاب السبت، فمسخوا خنازير"70.

12. الاعتراف: والاعتراف هو: كل من "اعترف بذنبه، أي: أقر"71، وقد ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى، من قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَاءٍ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ ﴿٥٥﴾ الأعراف/05، وفيها "أخبر الله عنهم أنهم لم تكن لهم دعوى ثم

استثنى من غير الأول، كأنه قال لم يكن دعاء أو ادعاء إلا الإقرار أو الاعتراف، أي هذا كان بدل الدعاء أو الادعاء، وبهذا يكون المعنى: فما آلت دعواهم التي كانت في حال كفرهم إلا إلى اعتراف⁷².

13. الكذب: والمقصود بالكذب: "كل خبر مخبره على خلاف ما أخبره فهو كذب"⁷³، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ ﴿٧٦﴾﴾ الملك/27، والمعنى: "تكذبون"⁷⁴ من "أنكم لا تبعثون"⁷⁵، أي: "تدعون أمره بينكم، قال الحسن: يدعون أنه لا جنة ولا نار"⁷⁶.

خاتمة

من خلال هذه الجولة البحثية وبعد هذا التطواف السريع حول المفردة القرآنية في الخطاب الرباني يتضح لنا بجلاء أن مفردة دعا ومشتقاتها في القرآن الكريم والتي تعددت مواضعها واختلفت معانيها ودلالاتها باختلاف السياق الذي وردت فيه قد توسعت معانيها في التعبير القرآني، وقد أحصى العلماء الأوائل مفرداتها بتقدير مائة وتسعين مرة ضمن اثنين وسبعين اشتقاقاً، وهذا دلالة على البراعة الربانية في الاهتمام الواسع باللفظة الواحدة داخل التركيب من حيث تعدد معانيها واتساع دلالاتها بحسب الضرورة التي تقتضيها لذلك، وقد سجلنا العديد من المعاني التي تحملها في الخطاب القرآني، وما هذه المحاولة إلا نظرة عابرة لهذه الكلمة جاءت لتطل على الساحل لا التعمق فيها، لأن ذلك يستدعي بحث مطول لما لهذه اللفظة من وجوه كثيرة وبلاغة فائقة وأهمية كبيرة في حياة البشرية تتعلق بالاستجابة، ومن أبرز هذه الوجوه والدلالات التي توقفت عندها الورقة البحثية فهي متعددة في الخطاب القرآني ووردت في مؤلفات وكتب علماء اللغة والأدب ومفسي القرآن الكريم، وقد بينا منها معانٍ توسعت دلالاتها بين: العبادة والصلاة والقول والاستغاثة والاعتراف والتسمية والتمني والسؤال والعذاب والكذب واللسان والنداء والنسب... إلى غير ذلك من

الوجوه والدلالات التي حملتها هذه المفردة في التعبير القرآني.

- قائمة المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم

• الحديث النبوي الشريف

➤ المصادر والمراجع:

1. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي ، بيروت لبنان، دار الكتاب العربي، 2005م.
2. الاتساع اللغوي بين القديم والحديث: عطية نايف الغول ، المملكة الأردنية، دار البيروني، دط، 2008م
3. الألسنية وعلم اللغة: ميشال زكريا، بيروت لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط2، 1983م.
4. البيان والتبيين: الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة مصر، مكتبة الخانجي، ط7، 1998م
5. بلاغة الكلمة والجملة والجمال: منير سلطان، الاسكندرية مصر، منشأة المعارف، ط2، 1993م
6. تاج العروس: الزبيدي ، تحقيق علي هلال، الكويت، مطبعة حكومية، ط2، 1307هـ/1987م
7. التعريفات: الشريف الجرجاني ، بغداد العراق، دار الشؤون الثقافية، ط1، 1986م.
8. تفسير البحر المحيط: أبي حيان الأندلسي ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.
9. تفسير الروح والريحان في روابي علوم القرآن: محمد الأمين الشافعي ، مراجعة هاشم محمد علي، بيروت لبنان، دار طوق النجاة، ط1، 1421هـ/2001م
10. تهذيب اللغة: أبي منصور الأزهري ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ومحمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، دت.
11. تفسير المنار: محمد رشيد رضا ومحمد عبده ، القاهرة مصر، دار المنار، ط1367، 3هـ
1. جماليات المفردة القرآنية: ياسوف أحمد، دمشق سورية، دار المكتبي، ط2، 1999م.
2. دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية: محمد السيد الجليلند ، دمشق سوريا، مؤسسة علوم القرآن، ط2، 1984م

3. دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة مصر، مكتبة الخانجي، ط5، 2004م.
4. الصاحبي في فقه اللغة: ابن فارس، منشورات علي بيضون، ط1، 1997م.
5. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت لبنان، دار العلم للملايين، ط2، 1979م.
6. علم الدلالة: أحمد مختار عمر ، الكويت، دار العروبة، ط1، 1982م.
7. الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، القاهرة مصر، مكتبة القدسي، دط، 1353هـ
8. فقه اللغة وخصائص العربية: محمد المبارك ، بيروت لبنان، دار الفكر، ط2، 1964م.
9. فقه اللغة: عبد الواحد وافي ، القاهرة مصر، لجنة البيان العربي، ط5، 1962.
10. الكشاف: الزمخشري ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1418هـ/1998م
11. الكليات: أبي البقاء الكفوي ، تحقيق عدنان الدرويش ومحمد المصري، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1419هـ/1998م
12. لسان العرب: ابن منظور ، تح: نخبة من الأساتذة، القاهرة، دار المعارف ، دط، دت.
13. مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبري ، منشورات بيروت لبنان، دار مكتبة الحياة.
14. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: القاضي الأندلسي ، تحقيق عبد السلام محمد الشافى محمد، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 2001م.
15. المخصص: ابن سيده ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر، ط1، دت.
16. مسند الإمام أحمد بن حنبل: ابن حنبل أحمد ، القاهرة مصر، مؤسسة قرطبة، ط1، دت.
17. المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها: محمد حسن حسن جبل، القاهرة مصر، مكتبة الآداب، ط1، 2010م
18. معجم علم اللغة النظري: محمد علي الخولي ، بيروت لبنان، مكتبة لبنان، ط1، 1982م.
19. معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم: الراغب الأصفهاني ،تحقيق نديم مرعشلي، مطبعة التقدم

العربي، دط، 1972م.

20. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة مصر، دار الحديث، ط2، 1988م

21. معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دط، دت

22. معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.

- الحواشي والإحالات:

¹ فقه اللغة: عبد الواحد وافي، ص115.

² ينظر: الصاحبى في فقه اللغة: ابن فارس، ص44

³ الاتساع اللغوي بين القديم والحديث: عطية نايف الغول، ص12

⁴ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، ص156.

⁵ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص401.400

⁶ معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ج6، ص109

⁷ لسان العرب: ابن منظور، مادة (وسع)

⁸ فقه اللغة وخصائص العربية: محمد المبارك، ص218_219.

⁹ ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، مادة دلل.

¹⁰ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ص330 مادة دل

¹¹ مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج5، ص1358

¹² التعريفات: الشريف الجرجاني، ص61.

¹³ علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ص11.

¹⁴ الألسنية وعلم اللغة: ميشال زكريا، ص211.

¹⁵ معجم علم اللغة النظري: محمد علي الخولي، ص250.

¹⁶ معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، مادة فرد، ج4، ص500.

¹⁷ بلاغة الكلمة والجملة والجمل: منير سلطان، ص15.

¹⁸ جماليات المفردة القرآنية: ياسوف أحمد، ص20.

¹⁹ البيان والتبيين: الجاحظ، ج2، ص1.

²⁰ البيان والتبيين، ج1، ص20.

- 21 معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، مادة (دعو)، ج2، ص279.
- 22 ينظر: تهذيب اللغة، أبي منصور الأزهري، مادة(دعو)، ج3، ص120.
- 23 المصدر نفسه، ج3، ص120.
- 24 المخصص، ابن سيده، مادة (دعو).
- 25 تفسير المنار: محمد رشيد رضا ومحمد عبده، ج2، ص14.
- 26 تاج العروس: الزبيدي، تحقيق علي هلاي، مادة (دعو).
- 27 المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، مادة (دعو).
- 28 ينظر: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها: محمد حسن حسن جبل، ص655.
- 29 دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية: محمد السيد الجليند، ج3، ص517.
- 30 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: القاضي الأندلسي، ج4، ص566.
- 31 تهذيب اللغة: الأزهري، مادة(دعو)، ج3، ص124.
- 32 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مج4، ص484.
- 33 المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ج2، ص306.
- 34 المصدر نفسه، ج4، ص566.
- 35 الكشف: الزمخشري، ص356.
- 36 دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، ج3، ص517.
- 37 المحرر الوجيز: القاضي ابن عطية، ج3، ص512.
- 38 المحرر الوجيز: الأندلسي، ج3، ص512.
- 39 الكشف: الزمخشري، ج3، ص580.
- 40 المصدر نفسه، ج3، ص89.
- 41 مجمع البيان في تفسير القرآن، مج8، ص369.
- 42 المحرر الوجيز: ابن عطية، ج4، ص110.
- 43 لسان العرب، مج2، ص1386.
- 44 الكشف، الزمخشري، ج3، ص424.
- 45 الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، ص26.
- 46 معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص171.
- 47 ينظر المحرر الوجيز: الأندلسي، ج4، ص04.
- 48 المصدر نفسه، ج4، ص94.

- 49 المحرر الوجيز: ابن عطية، ج3، ص523.
- 50 تهذيب اللغة، ج3 ص123. وينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص171.
- 51 تفسير البحر المحيط: أبي حيان الأندلسي، ج1، ص418.
- 52 لسان العرب: ابن منظور، مج5، ص3312.
- 53 ينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم: الراغب الاصفهاني، ص379.
- 54 تهذيب اللغة، ج3، ص119.
- 55 الكشف: الزمخشري، ج2، ص557.
- 56 المحرر الوجيز: الأندلسي، ج1، ص107.
- 57 الكشف: الزمخشري، ج1، ص222.
- 58 المصدر نفسه، ج6، ص208.
- 59 تهذيب اللغة: الأزهري، ج3، ص121.
- 60 تفسير الروح والريحان في رواي علوم القرآن: محمد الأمين الشافعي: مج30، ص212.
- 61 معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم: الراغب الأصفهاني، ص172.
- 62 الكشف: الزمخشري، ج4، ص328.
- 63 المحرر الوجيز: الأندلسي، ج4، ص198.
- 64 المصدر نفسه، ج4، ص459.
- 65 الكشف: الزمخشري، ج5، ص184.
- 66 تهذيب اللغة: الأزهري، ج3، ص125.
- 67 المحرر الوجيز: القاضي الأندلسي، ج4، ص369.
- 68 تفسير الروح والريحان في رواي علوم القرآن: محمد الأمين الشافعي، مج17، ص226.
- 69 الكليات: أبي البقاء الكفوي، ص798.
- 70 تفسير الروح والريحان: محمد الأمين الشافعي، مج7، ص428.
- 71 الكليات: أبي البقاء الكفوي، ص151.
- 72 المحرر الوجيز: القاضي الأندلسي، ج2، ص374.
- 73 الكليات: أبي البقاء الكفوي، ص742.
- 74 تهذيب اللغة: الأزهري، ج3، ص120.
- 75 الكشف: الزمخشري، ج3، ص178.
- 76 المحرر الوجيز: القاضي الأندلسي، ج5، ص343.

Eloquence of semantic amplitude For the individual In the Qur'anic expression - The word doaa Model -

Dr. Fettouh Mahmoud

*Faculty of Literature And arts
University of Hassiba Ben Bouali Chlef
Mahmoud.fettouh@gmail.com*



Abstract

Holy Quran done by the Arabs both in the past and at present vary and differ in terms of its words and its meanings. The Quranic vocabulary has gained the biggest portion in this research in order to discover the miracleous construction that appears in the eloquence of their content and the beauty of systems and configurations. This study came to stand upon a single semantic widening prowess in Quranic expression since we opted for a single model namely the word "du'aa". The present paper has registered different usages and multiple semantics for this word in Quranic discourse found in many books and written literature of scholars and interpreters of the Qur'an (Al-Mufasssīrīn). And we just show some of them that their meanings expand from worship and praying, sayings, recognizing and labeling, wishful thinking, questioning and punishment, lying, tongue, appealm, descent and so on... And there are other indications and structures with multiple meanings in Quranic expression. In fact, even context has proved its expansion

Keywords:

rhetoric; development; indication; term; Qur'anic expression; praying.

تفصيل السنة لمجمل القرآن « دراسة تفسيرية حديثية أصولية »

بقلم
د. عدنان بن محمد أبو عمر (*)



ملخص

السنة النبوية بها يعرف بيان كثير من نصوص القرآن، فهي التي ترشدنا إلى معرفة بيان النص القرآني، ومن هنا يتبين لنا جلياً منزلة ومكانة ووظيفة السنة بالنسبة للقرآن. وأوضح ما قيل في المجمل، ما ذكره ابن الحاجب في مختصره، والسيوطي في إتقانه عرفاه فقالا فيه: "ما لم تتضح دلالاته" والسنة النبوية تكفلت ببيان وتفسير تفصيل القرآن، ولولا السنة لظل القرآن في نصوصه وآياته مبهماً غير مفهوم المعاني، ولصعب تطبيق ما فيه من أصول عامة. فبين الرسول ﷺ لأصحابه ما يحتاجون منه، ولا بد أن ننبه أن التفسير النبوي لمشكلات القرآن ليس محصوراً في زمن النبي ﷺ وهو زمن التنزيل فحسب، بل يتعداه إلى ما بعده. ومعنى المجمل: أن يكون اللفظ لا يدل بصيغته على المراد منه لاحتتماله عدة معان، دون رجحان أحدهما على الآخر، مع عدم وجود قرائن تحدد المعنى المراد منه، ولا يمكن امتثال الأمر به إلا بعد بيانه؛ لأن المأمور لو أراد تنفيذ الأمر به، لا يستطيع القصد إلى جنس بعينه، لأن اللفظ المجمل لا يقتضيه ولا يُجْر عنه بمجردة. لهذا احتاج إلى معنى يبينه ويوضح جنسه وقدره،

(*) محاضر في كلية المدينة الجامعية، والكلية الجامعية للأُم والعلوم الأسرية، والمعهد العلمي الإسلامي، عجمان - الإمارات العربية المتحدة. draboomar71@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/02/23 تاريخ القبول: 2019/05/24

• معهد العلوم الإسلامية..... جامعة الوادي •

وغير ذلك من أحكامه المتعلقة به. حكم المجمل: هو أن نعتقد حقيقة المراد، ونتوقف فيه إلى حين ظهور المراد بالبيان. فلا يصح العمل به حتى يرد بيان المراد منه أي دليل تفسيره.

الكلمات المفتاحية: السنة؛ القرآن؛ تفصيل المجمل؛ التفسير؛ أصول الفقه.

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، الحمد لله القائل: في محكم تنزيله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]. الحمد لله الذي شرع الأحكام للناس في قرآنه المبين، وبيّن تفصيل أحكامه بخاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه.

وبعد: فالقرآن الكريم كتاب الله تعالى وفيه مراده من خلقه، والسنة النبوية أصل من أصول الدين وهي حجة لازمة على جميع المسلمين لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً متى ثبتت نسبتها عند المحدثين، فالسنة متى صحت وثبتت، فهي ملزمة، وواجبة الاتباع.

قال ﷺ: «تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّتِي»⁽¹⁾. وهذا البحث يتناول مسألة غاية الأهمية، وهي: (تفصيل السنة لمجمل القرآن دراسة تفسيرية أصولية).

أهمية الموضوع والغرض منه، وسبب اختياره:

أ- أهمية الموضوع والغرض منه:

- تتضح وتظهر أهمية هذا الموضوع من خلال ما توصل إليه هذا البحث من نتائج، أهمها: أن السنة بها يفهم كلام الله تعالى فهي مفسرة للقرآن الكريم واجبة الاتباع ﷺ.
- القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، كل منهما له استقلالته في إفادة الأحكام

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

- الشرعية، فلا تتوقف إفادته إياه على إفادة الآخر له.
- أن السنة النبوية المطهرة لها أهمية ومكانة كبيرتان في تشريع الأحكام، وبيان هذه الأحكام، وأنها تعتبر المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن.
- أن السنة النبوية المشرفة لها الأثر الكبير في اتساع دائرة التشريع الإسلامي وربط هذه الأمة برسولها ﷺ وأيضاً: ربط ماضي هذه الأمة الإسلامية المشرق بحاضرها.
- 8 - أثبتَّ البحث المستفيض أن للسنة دوراً مهماً وبارزاً لا غنى عنه بحال من الأحوال في تفسير القرآن وتبيين مراد الله تعالى منه وخصوصاً تفصيل مجمله.
- ب - سبب اختيار الموضوع: من الممكن أن نعتبر الفقرة السابقة (أهمية الموضوع) سبباً من أسباب اختيار هذا الموضوع، فكلما كان الموضوع مهماً؛ كانت الحاجة إليه أكبر وأكثر.

المنهج المتبع في كتابة البحث: ويتلخص هذا المنهج في ما يلي:

- سردت في دراسة الموضوع وتناول مباحثه على طريقة العرض في المنهج العلمي التحليلي المقارن، وذلك عن طريق عرض الأقوال، معتمداً على أقوال العلماء فيما صح عنهم مع التوثيق الدقيق للمادة العلمية.
- خطة البحث: الخطة وضعتها كالتالي:
- مقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع والغرض منه وسبب اختياره والمنهج المتبع في كتابة البحث.

- المطلب الأول: تعريف المجلد لغة واصطلاحاً وحكمه
- المطلب الثاني: تفصيل السنة لمجلد القرآن من العبادات
- المطلب الثالث: تفصيل السنة لمجلد القرآن من المعاملات

الخاتمة: وتتضمن أهم ما انتهى إليه البحث من نتائج وتوصيات، وفهرس المصادر والمراجع.

تمهيد

لقد قسم العلماء السنة وما فيها من نصوص مع الكتاب إلى ثلاثة أقسام ولا نزاع في هذا:

القسم الأول: السنة المؤيدة والموافقة لأحكام القرآن ونصوصه إجمالاً وتفصيلاً.
القسم الثاني: السنة المبينة لأحكام القرآن ونصوصه: تفصل مجمله وتخصص عامه ، وتقيد مطلقه وبيان مشكله.

القسم الثالث: السنة التي أتت بحكم جديد على ما في الكتاب فسكت القرآن عنه ، ولم يرد فيه ما يثبت أو ينفيه.

والقسم الثاني موضوع هذا البحث وهو ما يعبر عنه بـ "بيان السنة للكتاب".
وقد عبر ابن القيم عن هذه الأقسام الثلاثة فقال عن القسم الأول: "سنة موافقة شاهدة بنفس ما شهدت به الكتب المنزلة".

وعن الثاني قال: "سنة تفسر الكتاب ، وتبين مراد الله منه ، وتقيد مطلقه".
وعن الثالث: "سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب فتبينه -السنة- بيانا مبتدأ"⁽²⁾.

ولا نزاع ولا خلاف بين العلماء في القسم الأول والثاني من حيث ورودهما وثبوت أحكامهما، وأن أكثر السنة من هذين القسمين إنما الخلاف قد وقع في القسم الثالث وهو: الذي أتى بأحكام وأثبتها، ولكن القرآن لم يثبتها ولم ينفها.
وقد ذكر الإمام الشافعي أن هذا النوع محل خلاف بين العلماء حيث نراه ذكر عنهم أربعة أقوال.

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

قال الشافعي رحمه الله: "فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين"⁽³⁾ ثم ذكر هذين الوجهين اللذين اتفق عليهما العلماء، وهما ما ذكره في القسم الأول والثاني، فقال: "أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب.

والآخر: مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبيّن عن الله معنى ما أراد. وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما".

ورأيت أن أذكر كلاماً للإمام أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي، وهو من علماء القرن الثالث المعروفين والمشهورين، لما في كلامه من دقة، وإيضاح لكثير من مسائل بيان السنة للكتاب، فقد ذكر قاعدة محكمة عامة تتعلق ببيان السنة للكتاب، ونراه ذكر عنواناً رئيسياً، وهو: "ذكر السنن التي هي تفسير لما افترضه الله مجملاً، مما لا يعرف معناه بلفظ التنزيل، دون بيان النبي ﷺ، وترجمته".

ثم صرّح أن ما ذكره ونص عليه هو خلاصة ما وصل إليه بعد اطلاع واستقراء لكثير من الكتب وأخذ العلم عن كثير من العلماء فقال: "وجدت أصول الفرائض كلها لا يعرف تفسيرها، ولا تنكر تأديتها ولا العمل بها، إلا بترجمة"⁽⁴⁾ من النبي ﷺ، وتفسير منه، من ذلك: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد.

قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 103].

فأجمل فرضها في كتابه ولم يفسرها ولم يجبر بعددها وأوقاتها، فجعل رسوله هو المفسر لها، والمبيّن عن خصوصها وعمومها، وعددها وأوقاتها، وحدودها، وأخبر النبي ﷺ أن الصلاة التي افترضها الله هي خمس صلوات في اليوم والليلة في الأوقات التي بينها وحددها، فجعل صلاة الغداة⁽⁵⁾ ركعتين، والظهر والعصر والعشاء أربعاً أربعاً، والمغرب ثلاثاً.

وأخبر أنها على العقلاء البالغين من الأحرار والعبيد، ذكورهم وإناثهم، إلا الحيض، فإنه لا صلاة عليهن، وفرق بين صلاة الحضر والسفر، وفُسّر عدد الركوع والسجود والقراءة، وما يعمل فيها من التحريم بها، وهو: التكبير، إلى التحليل منها، وهو التسليم.

وكذلك فسر النبي ﷺ الزكاة بستته...، وكذلك الصيام....، كل ذلك مأخوذ عن سنة رسول الله ﷺ غير موجود في كتاب الله بهذا التفسير " (6).

نرجع فنقول إن سنة النبي ﷺ هي وحي من الله لنبيه، وهي مع كتاب الله أساس الدين الإسلامي، وركنه الركين، ومصدره وهما متلازمان تلازم شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمد رسل الله، وكل من لا يؤمن بالسنة النبوية لا يؤمن بالقرآن العزيز.

فالله تعالى اختص واصطفى نبيه محمد ﷺ بنبوته، واختصه برسالته، فأُنزل عليه القرآن قال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: 44].

والبيان في الآية هنا اشتمل على نوعين من البيان:

الأول: التبليغ للقرآن وعدم كتمان شيء منه.

الثاني: بيان معنى القرآن الذي تحتاج الأمة إلى بيانه، نحو: الآيات المجملة أو العامة أو المطلقة فتأتي السنة تبين المجمال، وتخصص العام، وتقيد المطلق.

والسنة النبوية تكفلت ببيان، وتفسير القرآن، ولولا السنة لظل القرآن في نصوصه وآياته مبهماً غير مفهوم المعاني، ولصعب تطبيق ما فيه من أصول عامة.

فإن كتاب الله حوى الأصول العامة، وهو كتاب هداية، وقد يسأل سائل فيقول: لم لم يحتو كتاب الله تفصيل كل الأمور التي ترك بيانها للرسول ﷺ؟

والجواب على هذا: أن كتاب الله لو اهتم بهذه التفصيلات وذكرها لاستطال القرآن

تفصيل السنة لمجمال القرآن "دراسة تفسيرية حديثة أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

استطالة تجعل من الحرج والصعوبة على المؤمنين أن يستقصوه ويحفظوه ، ويرتلوه ، وكل هذا واجب عليهم .

عندها يصبح سفراً كبيراً بل أسفاراً كبيرة يصعب حصرها .

وبالأصل: القرآن الكريم كتاب هداية فهو يحوي كل ما يهدي المؤمنين في كل وقت، ونحو هذه التفصيلات لا أظن أن التالي والقارئ لها - لو كانت في كتاب الله - تشع في نفسه تلك الهداية التي يشعر المؤمن بها في كل آية يقرأها في كتاب الله .
وأيضاً: من أجل إظهار رحمة ورأفة النبي ﷺ بأمته، فهو بالأمة رؤوف رحيم، وهذه الرحمة جليّة واضحة في بيان القرآن، عندما لا يترك المؤمنين حيارى في فهمهم وتطبيقهم لكتاب الله تعالى .

وحتى تتحقق القدوة بالرسول ﷺ لا بد من الاقتناع، وهذا يمثّل في أن يرى المسلمون أن هذا الرسول ﷺ ليس شخصاً فقط، وإنما هو جزء من دينهم الذي جاء به من عند الله تعالى .

ولن يتحقق هذا الجزء إلا باتباع نبيهم والاقتداء به في الصلاة وغيرها، وإلا كيف يصل المؤمن دون تنفيذ ما أتى به الرسول ﷺ في هذا المجال، هذا مستحيل عقلاً والله أعلم وأحكم⁽⁷⁾ .

والسنة النبوية مع القرآن تكون على ثلاثة منازل: سنة موافقة للكتاب، وسنة مبيّنة له، وسنة دلت على حكم عنه القرآن .

وما يعيننا هنا هو المنزلة الثانية، وهي السنة التي تفصل مجمل القرآن الكريم .
أنزل الله تعالى القرآن على قلب نبيه الأمين ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين .
فبين الرسول ﷺ لأصحابه ما يحتاجون منه، فعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، ولم يكونوا على درجة واحدة في فهمه بل كانوا متفاوتين في ذلك لأسباب عديدة،

فمنهم من كان واسع الاطلاع على لغة العرب، مُلمّاً بغريبها، ومنهم من كان دون ذلك، ومنهم من كان كثير الملازمة والمصاحبة للنبي ﷺ، وكان عارفا بأسباب النزول بشكل واسع، فكان يشكل على البعض، أمور لا تشكل على الآخرين، فمن كان يشكل عليه منهم كان يرجع في ذلك إلى النبي ﷺ ليفسره ويبيّنه فلولا السنة المبيّنة لهذا لما فهموا مراد الله تعالى فيما أشكل عليهم من آيات قرآنية ولاختلفت الأمة في ذلك، ولفتح ذلك باباً لأعداء الإسلام في الطعن فيه بصحة ما جاء عن الله عز وجل.

ومن هنا تظهر أهمية وضرورة السنة ومهمتها في تفسير وبيان ما أجمل من القرآن فـ "أعلم أن الإسلام هي السنة، والسنة هي الإسلام، ولا يقوم أحدهما إلا بالآخر" (8). هنا يأتي دور السنة لتبين ما أجمله القرآن من أحكام وأصول وقواعد عامة، فتبين مراد الله تعالى منها، وتزيح الإشكال من حولها، الذي لا يعرف إلا بالرجوع إلى السنة، ولا مجال لعقول البشر في بيان هذه القواعد الأحكام المجملة التي جاء بها القرآن والتي تحتل القسم الأكبر منه، ومن هنا تأتي أهمية وضرورة السنة لبيان كتاب الله تعالى.

وصدق الله عندما قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

[النحل: 44]

وقد نص العلماء على هذا سلفاً وخلفاً دون مخالف:

قال الإمام أحمد: "الأمر بالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك مجمل" (9).

وقد قرر هذا الإمام الشاطبي قائلاً: "قد بينت السنة ما أجمل ذكره من الأحكام في الكتاب، إما بحسب كفيات العمل، أو أسبابه، أو شروطه، أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك - ثم ضرب أمثلة على ذلك فقال: كيانها للصلوات الخمس على

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها، وسائر أحكامها، وبيانها - السنة - للزكاة في مقاديرها، ونصب الأموال المزكاة، وتعيين ما يزكى مما لا يزكى، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب... والحج والذبايح والصيد... والرجعة والظهار... كل ذلك بيان لما وقع مجملاً في القرآن، وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44] (10).

وقد علق القرطبي على هذه الآية قائلاً: "لتبين للناس ما نزل إليهم في هذا الكتاب من الأحكام والوعود والوعيد بقولك وفعلك، فالرسول مبين عن الله عز وجل مراده مما أجمله في كتابه من أحكام الصلاة والزكاة، وغير ذلك مما لم يفصله" (11).

وعلى مثل هذا نص السيوطي في إتقانه (12) أيضاً وغيره من العلماء كثير.

من هذا كله يتضح ويتبدى لنا ما قاله العلماء ونصوا عليه من وجوب بيان السنة للقرآن ومجمله، فكلاهما وحي من الله تعالى، وهذا ثابت نقلاً وعقلاً، فالقرآن وحي مجمل، والسنة وحي مفصل لهذا المجمل لا غنى لأحدهما عن الآخر البتة.

ولله در ابن عبد البر عندما عنون في كتابه "جامع بيان العلم وفضله" لبابين: الأول تحت عنوان: "باب موضع السنة من الكتاب وبيانها له" (13).

والثاني تحت عنوان: "باب في من تأول القرآن أو تدبره، وهو جاهل بالسنة" (14).

وقبل أن نسردهم بعضاً من الأمثلة التطبيقية من السنة لمجملات القرآن لا بد من تعريف المجمل لغة واصطلاحاً.

المطلب الأول: تعريف المجمل لغة واصطلاحاً وحكمه

المُجْمَل لغة: ضد المفسَّر، مشتق ومأخوذ من الجمل، وهو الخلط، ويراد به ما أفاد جملة من الأشياء، ومنه قولهم: أجملت الشيء إجمالاً، بمعنى جمعته من غير تفصيل، ومنه المجمل مقابل المفصل، وإنما سمي مجملاً لاختلاط معناه المراد بغيره (15).

- وقيل: هو المُحَصَّل، ومنه يقال: جملت الشيء إذا حصَّلتَه⁽¹⁶⁾.
- وقيل: هو المجموع، من أَجْمَلَ الحِسابَ إذا جمع آحاده، وجعله جملة واحدة⁽¹⁷⁾.
- أما تعريفه في الاصطلاح الأصولي: فقد اختلفت عباراتهم في تعريفه، ولكنها كلها قريبة المعنى من بعضها⁽¹⁸⁾.
- وأوضح ما قيل فيه، ما ذكره ابن الحاجب في مختصره، والسيوطي في إتقانه عرفاه فقالا فيه: "ما لم تتضح دلالاته"⁽¹⁹⁾.
- ويتضمن هذا التعريف ما يلي:
- 1- إخراج المهمل: لأن المَجْمَل له دلالة في الأصل، ولكنها لم تتضح، أما المهمل فلا دلالة له⁽²⁰⁾.
 - 2- إخراج النص: لأن النص يدل على معنى لا يحتمل غيره أصلاً⁽²¹⁾.
 - 3- إخراج الظاهر: لأنه يدل بصيغته دلالة راجحة وواضحة على المعنى المراد من غير توقف على أمر خارجي⁽²²⁾.
 - 4- إخراج الظاهر الذي لم يرد ظاهره، فإن له دلالة واضحة على المعنى غير المراد، قبل بيان المراد، أما بعد البيان تكون دلالاته واضحة على المعنى المراد منه بضميمة البيان له⁽²³⁾.
- ومعنى المَجْمَل:** أن يكون اللفظ لا يدل بصيغته على المراد منه لاحتتماله عدة معان، دون رجحان أحدهما على الآخر، مع عدم وجود قرائن تحدد المعنى المراد منه، ولا يمكن امتثال الأمر به إلا بعد بيانه، لأن المأمور لو أراد تنفيذ الأمر به، لا يستطيع القصد إلى جنس بعينه، لأن اللفظ المَجْمَل لا يقتضيه ولا يُجْبِرُ عنه بمجرد.
- لهذا احتاج إلى معنى يبينه ويوضح جنسه وقدره، وغير ذلك من أحكامه المتعلقة به⁽²⁴⁾.

لهذا قال الحنفية: إن المجمل فوق المشكل في الخفاء لعدم إمكان الوقوف عليه بالاجتهاد، لكن فيه توهم المراد بالبيان والتفسير، فهو متوقف على البيان، بخلاف المشكل، فالمراد منه قائم يمكن إدراكه بالتأمل⁽²⁵⁾.

حكم المجمل: هو أن نعتقد حقيقة المراد، ونتوقف فيه إلى حين ظهور المراد بالبيان. فلا يصح العمل به حتى يَرَدَّ بيان المراد منه - أي دليل تفسيره - واشترط الأحناف التأمل وإمعان النظر، ليرجح بعض وجوهه للعمل به، فلا نترك طلب المراد منه، فنبحث عنه إما بالتأمل في صيغته، أو بالوقوف على دليل آخر يبين المراد منه⁽²⁶⁾.

بيان مجمل القرآن بأخبار الآحاد:

يمكن بيان المجمل في القرآن، وكذا المتواتر من السنن التي ثبتت عن النبي ﷺ بأخبار الآحاد، سواء كان ذلك فيما يعم به البلوى، كأوقات الصلاة، وكيفيةها، وما إلى ذلك، ومقدار واجب الزكاة، وجنسها، أو فيما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق، وهذا القول قال الإمام الغزالي⁽²⁷⁾.

وقال أهل العراق: إن ما كان من ذلك يعم به البلوى، فلا يجوز أن يبين مجمله بأخبار الآحاد، وما لا يعم به البلوى، وإنما يخص الأئمة والحكام والفقهاء، فإنه يجوز بيانه بأخبار الآحاد⁽²⁸⁾.

واستدلوا على قولهم هذا: أن ما تضمنه المجمل من أحكام الشرع أمر يختلف فيه فرائض المكلفين، فيوجب على بعضهم فيه العلم والعمل، وعلى بعضهم العمل دون العلم.

وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يرد اللفظ المجمل بنقل متواتر، فيجب على الكل العلم بوروده، ثم يبيِّن مراده بالخبر المتواتر، فيلزم عند ذلك العلم والعمل.

ويبين ذلك تارة أخبار الآحاد، فيكون فرض من يتلقى الأخبار عن الآحاد العمل

دون العلم، وفرض من يتلقاه عن الرسول ﷺ العلم والعمل جميعا فثبت ما قلناه (29).

المطلب الثاني: تفصيل السنة لمجمل القرآن من العبادات

أولاً: أمثلة تطبيقية من تفصيل السنة لمجمل القرآن في الطهارة

أ - قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: 6].

الآية هنا نص على فرضية الوضوء لمن أراد الصلاة، وهي جملة النص في بيان كيفية الوضوء، وبيان شروطه وأركانه ومفرداته، وما إلى ذلك، ولا يعلم هذا إلا بالسنة التي جاءت فبينت كل ما يتعلق بالوضوء من أحكام. فمن الألفاظ المجملة التي وردت في الآية، حرف ﴿إلى﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، و﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فإن الحرف يدل على الغاية في لغة العرب، ويدل على معنى (مع) أيضاً، ولما كان هذا اللفظ متردداً بين معنيين على السواء، وجب ألا يصر إلى أحدهما إلا بدليل يحدد أحدهما.

ورغم أن (إلى) في كلام العرب أظهر في معنى الغاية منها في معنى (مع) إلا أن السنة أتت وبيّنت أن المراد غسل اليدين مع المرفقين والرجلين مع الكعبين (30).

ودليل ذلك أن أبا هريرة توضحاً فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العُضد، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العُضد، ثم مسح رأسه، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق، ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع في الساق، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ.

وقال: قال رسول الله ﷺ: " أَنْتُمْ الْعُرُّ الْمُحَجَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيُطِلْ عُرَّتَهُ وَتَحَجِّجْهُ " (31).

أما الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾، فقد اختلف العلماء حولها على قولين:

الأول: قال الحنفية: إن المسح مجمل لتردده بين الكل والبعض؛ لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ويحتمل مسح بعضه.

ويقال: مسحت يدي برأس اليتيم يحمل على البعض والكل لغة، فإذا تردد الاحتمال لكل واحد منهما افتقر واحتاج لدليل يحدد المراد منهما.

وقالوا: السنة بينت أن المسح الوارد بالآية يراد منه البعض لا الكل، واستدلوا على ذلك ما جاء عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه مسح بناصيته عندما توضأ⁽³²⁾.

فهذا بيان لمجمل الآية، وهو المراد والمطلوب دون سائر الرأس.

الثاني: وذهب الجمهور إلى أنه لا إجمال في الآية المذكورة، بل إنها من قبيل المُبَيَّنِّ، وتوضيح ذلك أن المالكية والحنابلة قالوا: بأنه مبين في مسح جميع الرأس بأصل الوضع اللغوي، لا بالعرف، لأنه لم يثبت عرف في صحة إطلاقه على البعض، وإطلاق كلمة الرأس لغة عبارة عن جملة الرأس لا بعضه، ولهذا لا تسمى الناصية رأساً، كما لا تسمى العين رأساً، والباء لغة للإلصاق، فإذا دخلت على المسح وقرنته بالرأس وجب مسح جميع العضو وهو الرأس، فلا يعدل عنه إلى غيره.

وما جاء عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحيح ففيه زيادة أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مسح بناصيته وعمامته، ومسح العمامة يجزئ في إسقاط الفرض، ومسحه على الناصية استحباباً⁽³³⁾.

أما الشافعية: فقد ذهبوا إلى أنه مبين فيما يطلق عليه اسم المسح عرفاً، وهو القدر المشترك بين المسح للرأس، ومسح بعضها - ولو شعرة - وهو مطلق مسح.

وقالوا: إن الباء لغة يراد بها التبويض هنا، فدل هذا أن مسح بعض الرأس يجزئ في الوضوء⁽³⁴⁾.

وردوا عليهم دعواهم هذه: أن كلامهم هذا فيه اضطراب، لعدم شيوعه في الاستعمال، ولأنهم يدعون ويقولون مرة بالعرف وأخرى باللغة⁽³⁵⁾.

ب - بيان السنة للغسل من الجنابة:

قال تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ [المائدة: 6] الآية هنا جاءت مجملة، لأن الطهارة في الآية مجملة، فلا تعلم صفتها، ولا كيفيتها إلا ببيان السنة لها، وقد وردت أحاديث في صفة غسل النبي ﷺ بينت لنا بوضوح كيفية الغسل وأركانه وسننه، وما إلى ذلك من أمور متعلقة به، لم تذكر في الآية المجملة هنا.

من هذه الأحاديث ما جاء عن السيدة عائشة رضي الله عنها - زوج النبي ﷺ -: " أن النبي ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة، بدأ فغسل يديه، ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ثم يدخل أصابعه في الماء، فيخلل بها أصول شعره، ثم يصب على رأسه ثلاث غرف بيديه، ثم يفيض الماء على جلده كله"⁽³⁶⁾.

أما كيفية الغسل التي اقتضت على أركانه الواجبة فحسب، فقد جاء بيانها في حديث أم سلمة رضي الله عنها عندما سألت النبي ﷺ: يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي، أفأنقضه لغسل الجنابة؟ قال: " لا، إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحْتَجِيَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حَيَاتٍ، ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكَ الْمَاءَ فَتَطْهَرِينَ"⁽³⁷⁾.

ثانياً: أمثلة تطبيقية من تفصيل السنة لمجمل القرآن في الصلاة

فرض الله تعالى الصلاة في القرآن، وأمر بإقامتها بنصوص مجملة من غير بيان لمواقيتها وأركانها، وشروطها، وسننها، ومكروهاتها، ومبطلاتها، وكيفية أدائها، وما إلى ذلك.

فجاءت السنة النبوية مبينة لكل هذا بأن الصلاة خمس في اليوم والليل في أوقات محدودة، وبين النبي ﷺ أن صلاة الغداة ركعتان، والظهر والعصر والعشاء أربع أربع

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

والمغرب ثلاث، وبين أنها فرض على كل بالغ عاقل حر عبد ذكر وأنثى، إلا الحائض فلا صلاة عليها، وفرق بين صلاة الحضر والسفر

وكلمة الصلاة استعملها العرب قبل الإسلام بمعنى الدعاء والاستغفار، وقد جاء معناها بهذه الدلالة في القرآن، قال تعالى: ﴿ وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ [التوبة: 103]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الاحزاب: 56].

عندما فرض الله الصلاة في أول الأمر كانت على هيئة ركعتين بالغداة، وركعتين بالعشي، قال تعالى: ﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾ (38) [غانر: 55]. وأما تلك الصلاة التي نصليها في كل يوم وليلة خمس مرات على هذه الهيئة المعروفة، قد بيئتها السنة هذا البيان.

ونحن الآن نورد مما صح عن النبي ﷺ في بيان بعض هذه الأوجه المتعلقة بالصلاة:

أ- تحديد السنة لمواقيت الصلاة:

حديث إمامة جبريل عليه السلام لنبينا محمد ﷺ قال فيه النبي ﷺ: "أَمَّنِي جِبْرِيلُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ ، فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشَّرَاكِ (39) ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ ، وَأَفْطَرَ الصَّائِمُ ، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ ، ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الْفَجْرُ وَحَرَّمَ الطَّعَامَ عَلَى الصَّائِمِ ، وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ: الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ ، لَوْقَتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلِيهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَوْقَتِهِ الْأَوَّلِ ، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ ، ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَرَتِ الْأَرْضُ ، ثُمَّ التَفَّتْ إِلَيَّ جِبْرِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ،

وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ " (40).

وكما صلى عليه الصلاة والسلام الظهر في أول الوقت وآخره كما دل عليه الحديث السابق، فقد أخبر أن آخر وقت العصر عندما يصبح ظل كل شيء مثليه، إلا أنه أجاز ﷺ لأصحاب الأعدار أن يصلوها ما دام الوقت لركعة منها قبل الغروب، فقال ﷺ: " مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ، وَمَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْفَجْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ " (41).

وكذلك بين النبي ﷺ الأوقات المنهي عنها لمن أراد الصلاة فقال ﷺ: " لَا يَتَحَرَّى أَحَدُكُمْ فَيُصَلِّيَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَا عِنْدَ غُرُوبِهَا " (42).

ب - ما جاء في عدد الصلوات المفروضة في اليوم واللييلة:

قال النبي ﷺ: " خَمْسُ صَلَوَاتٍ افْتَرَضَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى، مَنْ أَحْسَنَ وَضَوَّهِنَّ وَصَلَّاهُنَّ لِيُوقِتِهِنَّ وَأَتَمَّ رُكُوعَهُنَّ وَخُشُوعَهُنَّ كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ، وَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَيْسَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ، إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ " (43).

وقوله ﷺ للأعرابي حينما قال له: ماذا فرض علي من الصلاة، فقال له: "خمس صلوات في اليوم واللييلة... إلا أن تطوع..." (44).

ج - ما جاء في كيفية الصلاة:

قد جاء عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَدَخَلَ رَجُلٌ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَفَرَّدَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْهِ السَّلَامَ، فَقَالَ: "ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ" فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: "ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ" ثَلَاثًا، فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، فَمَا أَحْسَنَ غَيْرَهُ، فَعَلَّمَنِي، فَقَالَ: "إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تيسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا" (45).

وقد جاءت سنته الفعلية لتبين كيفية الصلاة على اختلاف أنواعها بقوله: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" (46).

وقد جاءت السنة بمشروعية صلاة الضحى والوتر، وصلاة العيدين، وصلاة الخوف والاستسقاء، وصلاة الكسوف والخسوف وغيرها مبسوطه في كتب الفقه.

ثالثاً: أمثلة تطبيقية من تفصيل السنة لمجمل القرآن في الزكاة

جاء الأمر بوجوب الزكاة قي القرآن الكريم مجملاً من دون بيان الأنواع التي تجب فيها الزكاة، ولا تحديد نصابها المحدد، ولا المقدار الذي يؤخذ منها، ولا مواقيتها، قال تعالى في آيات عديدة من القرآن: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ فقد جاء النص مجملاً، لهذا جاءت السنة تبيّن وتفصل هذا المجمل، فقد نصت السنة أن الزكاة تجب في بعض الأموال، وفي أوقات حدتها السنة، فقد أوجبت السنة الزكاة في العين من الذهب والفضة، والمواشي من الإبل والبقر والغنم السائمة⁽⁴⁷⁾، ومن بعض ما أخرجته الأرض دون البعض، وفي عروض التجارة على اختلاف بين العلماء حولها، وعفا عن الأموال ما لم تبلغ النصاب المحدد، ولا تجب الزكاة فيها إلا إن حال عليها الحول، عدا ما أخرجته الأرض، فإن الزكاة تؤخذ مما وجبت فيه الزكاة منه عند الحصاد، وإن لم يحل الحول عليه، وإن بقي بعد ذلك سنين لم يجب عليه إلا الزكاة الأولى.

كل هذه الأحكام التي ذكرت آنفا نصت عليها السنة وهي غير موجودة في القرآن بهذا التفصيل والبيان، ونحن نورد بعضها مما فصلته السنة فيما يتعلق بأحكام بالزكاة، مما ثبت عنه ﷺ.

أ - ما جاءت به السنة في زكاة الذهب والفضة:

قال تعالى في زكاة الذهب والفضة: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا

فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿ [التوبة: 34].

جاءت السنة فبينت النصاب الذي تجب فيه زكاة الذهب والفضة، فقال ﷺ: "لَيْسَ أَقْلٌ مِنْ عِشْرِينَ مِثْقَالًا" (48) مِنَ الذَّهَبِ، وَلَا أَقْلٌ مِنْ مِثْمَى دِرْهَمٍ (49) صَدَقَةٌ" (50). وقال ﷺ: "لَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسِ أَوْاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ" (51).

ثم بيّن النبي ﷺ المقدار الواجب إخراجه من زكاتها إذا وصل النصاب فقال: "فَإِذَا كَانَ لَكَ مِثْمَا دِرْهَمٍ وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيهَا خَمْسُ دَرَاهِمٍ، وَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ - يَعْنِي فِي الذَّهَبِ - حَتَّى يَكُونَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا، فَإِذَا كَانَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا، وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيهَا نِصْفُ دِينَارٍ، فَمَا زَادَ فَبِحَسَابِ ذَلِكَ، وَلَيْسَ فِي مَالٍ زَكَاةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ" (52).

ب - زكاة ما خرج من الأرض:

أمر الله تعالى بإخراج زكاة الزروع والثمار فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَانَ مُمْتَسِبَاتٍ وَغَيْرَ مُمْتَسِبَاتٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 161].

الآية دلت على وجوب الزكاة في الزروع، وتحديد وقتها التي تدفع فيه، ولكنها من حيث الجنس والمقدار لهذه الزكاة هي جملة، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 267].

وقد جاءت السنة النبوية مبينة لشروط زكاة الزروع والثمار، والمقدار الذي تجب فيه، ومقدار ما يخرج منها.

وقد نص كثير من سلف الأمة أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141] الزكاة المفروضة: العشر، أو نصف العشر.

فقد أخرج الطبري في تفسيره، وبسنده إلى أنس بن مالك في تفسيره للآية قال:

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

الزكاة المفروضة.

وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من طرق عدة قال: العشر ونصف العشر، وفي رواية ثانية عنه قال: يعني بحقه: زكاته المفروضة، يوم يكال ويعلم كيله (53).

واستدلوا على هذا بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعِيُونُ، أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا (54) الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَّ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ " (55).

وجاءت السنة أيضا لتبين أن الزكاة تقتصر على أنواع معينة من الزروع فلا تتعداها إلى غيرها (56)، فقد قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي موسى الأشعري ومعاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عندما بعثهما إلى اليمن يعلمان الناس أمور الدين: " لَا تَأْخُذُوا الصَّدَقَةَ إِلَّا مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ: الشَّعِيرِ وَالْحِنْطَةِ وَالزَّيْبِ وَالتَّمْرِ " (57).

أما ما جاء في نصاب ما يخرج من الأرض من الزروع والثمار، فقد قال فيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ (58) صَدَقَةٌ " (59).

رابعا: أمثلة تطبيقية من تفصيل السنة لمجمل القرآن في الحج

قال الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: 97].

وقال في آية أخرى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: 196].

الآيتان هنا مجملتان في دلالتها، وقد جاءت السنة وفصلت هذه الأمور المجملة فيها، ومن ذلك:

أ - عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رجلا قال لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الحاج ؟ قال: " الشَّعْبُ النَّفْلُ (60) " فقام رجل آخر فقال: أي الحج أفضل ؟ قال: " العَجُّ وَالتَّحُّ (61) "، فقام رجل فقال: ما السبيل ؟ قال: " الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ " (62).

والاستطاعة ليست محصورة هنا بالزاد والراحلة، بل تتعداهما إلى غيرهما من شرائط الحج، فالمرضى والخائف والشيخ الذي لا يثبت على راحلته، وكل إنسان تعذر إليه

الوصول فهو غير مستطیع السبیل إلى الحج، وإن كان واجداً للزاد والرحلة.
فدل هذا على أن النبي ﷺ لم يعن بقوله الاستطاعة: الزاد والراحلة، فقط، وإنما
ذلك جميع شرائط الحج⁽⁶³⁾.

فهذه الشروط تشمل الرجل والمرأة معا غير أن المرأة تزيد الرجل شرطين:
الشرط الأول: أن تجد محرماً أو زوجاً يحج معها تكون في صحبته⁽⁶⁴⁾، لما ثبت عن
ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي
مَحْرَمٍ، وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ" فقال رجل: يا رسول الله، إني أريد أن
أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج؟ فقال: "أَخْرِجْ مَعَهَا"⁽⁶⁵⁾.
فالحديث يدل على أن المرأة إذا لم يكن معها محرم تكن من اللواتي لم يجعل الله لهن
سبيلاً.

الثاني: أن لا تكون المرأة معتدة من طلاق أو وفاة لأن الله نهى المعتدات عن
الخروج بقوله: ﴿وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ﴾ [الطلاق: 1].

ب - الطواف: قال الله تعالى: ﴿وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 29].
جاء ذكر الطواف في الآية مجملاً، ثم أتت السنة النبوية فينت عدد الطواف وكيفية، في
حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: حتى إذا أتى البيت معه ﷺ استلم الركن، فرمّل ثلاثاً،
ومشى أربعاً، ثم نفذ إلى مقام إبراهيم عليه السلام، قرأ: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى
﴿البقرة: 125﴾ فجعل المقام بينه وبين البيت.... فلما دنا من الصفا قرأ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ
مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 158]... " (66).

ج - السعي بين الصفا والمروة: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ
فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158].
جاء ذكر السعي هنا في الآية مجملاً، فأنت السنة فينت أن السعي بين الصفا والمروة

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

يكون بعد الطواف بالبيت، وأن نبدأ السعي بالصفاء وأن نختمه بالمروة، مع استيعاب كل المسافة بينهما، لأنه لو بقي بعض الخطوات لا يصح السعي، وأن يكون السعي سبعة أشواط، وأن الذهاب من الصفا إلى المروة يعتبر شوطاً، والعودة شوطاً آخر. ويستحب له أن يخرج من باب الصفا، ويرمل بين الميثلين، وأن يرقى الصفا والمروة، مع الإكثار من الدعاء فوقهما، واستقبال البيت.

فكل هذا وغيره وبيّنه حديث جابر المذكور آنفاً، وهو حديث طويل (67) بين فيه النبي ﷺ كل أحكام الحج فيما يتعلق بفرضيته وأحكامه وبين لأصحابه أحكام الحج بقوله: "لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكُمْ فَإِنِّي لَا أَذْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حِجَّتِي هَذِهِ" (68). فقام الصحابة يفعلون كما يفعل النبي ﷺ فأخذوا عنه كل أحكام الحج وما يتصل به من أقوال وأفعال.

المطلب الثالث: تفصيل السنة لمجمل القرآن من المعاملات

أولاً: أمثلة تطبيقية من تفصيل السنة لمجمل القرآن في البيع

فيما تقدم تحدثنا عن تفصيل السنة لمجملات القرآن فيما يتعلق بالعبادات، والآن نتحدث عن تفصيل السنة لمجملات القرآن فيما يتعلق بالمعاملات.

قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275].

الآية هنا أصل في جواز البيع وتحريم الربا، لكن العلماء اختلفوا في هذه الآية، هل هي جملة أم عامة (69)؟

وعلى كلا القولين، فإن السنة هي التي تكفلت بالبيان والتفصيل، ونحن نذكر بعضاً من ذلك:

أ - ما جاء في بيع المعدوم: اتفق أئمة المذاهب على عدم جواز بيع المعدوم، وماله خطر العدم، كبيع نتائج النتائج بأن يقول: بعت ولد ولد هذه الناقة، وكبيع الحمل

الموجود، وكبيع الثمر والزرع قبل ظهوره⁽⁷⁰⁾.

ودليل ذلك أن النبي ﷺ: "نَهَى عَنْ بَيْعِ حَبْلِ الْحَبْلَةِ" وكان أهل الجاهلية يتبايعونه، وفسر ذلك بأن "حَبْلُ الْحَبْلَةِ: أَنْ تُتَبَّجِ النَّاقَةُ - مَا فِي بَطْنِهَا - ثُمَّ تَحْمُلُ الَّتِي تُتَبَّجَتْ" (71) أي: ولد ولد الناقة.

وكذلك "نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِينِ وَالْمَلَا فَيْحِ" (72) (73).

ونهى أيضاً عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع⁽⁷⁴⁾، لحديث عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: "لَا تَبِيعُوا الثَّمَرَ حَتَّى يَبْدُو صَلَاحُهُ" (75) نهى البائع والمبتاع.

ب - ما جاء في النهي عن النجش⁽⁷⁶⁾ عند البيع:

عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: نهى رسول الله ﷺ عن النجش⁽⁷⁷⁾.

ج - ما جاء في الاحتكار⁽⁷⁸⁾:

قال النبي ﷺ: "لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ" (79).

د - ما جاء في تحريم الغش عند البيع:

عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ مر على صُبْرَةٍ من طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: "مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟" قال: أصابته السماء يا رسول الله! قال: "أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَمَا يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنَّا" (80).

ثانياً: أمثلة تطبيقية من تفصيل السنة لمجمل القرآن في الربا:

المتتبع لكتب الفقه الإسلامي يلاحظ أن ربا البيع إنما هو نوعان⁽⁸¹⁾ عند الجمهور:
الأول: ربا النسيئة: حرمه الله تعالى بقوله: ﴿وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة:

[275].

وهذا النوع كان منتشرًا في الجاهلية، فلم يعرفوا غيره.

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثة أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

وصورته: أن يأخذ الدائن من المدين زيادة على المال الذي أقرضه إياه، لأجل مكث المال عنده مدة معلومة كانا قد اتفقا عليها من قبل، أو لأجل تأخير قضاء دين حل الأجل الذي اتفق على سداده فيه، إلى أجل آخر جديد، سواء كان الدين ثمن بيع أم قرضاً، وهو الذي دل عليه قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتِمْ فَلَكُمْ رُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (82) [البقرة: 279].

الثاني: ربا الفضل: ويشتمل على ستة أصناف: الذهب والفضة و الحنطة والشعير والملح والتمر، وهذا النوع لم ينص على تحريمه في القرآن، بل ثبت تحريمه بالسنة النبوية قياساً على ربا النسئة لاشتباههما في علة الحكم، وهي الزيادة من غير عوض (83).

ومن هذه الأحاديث الواردة في تحريمه: ما رواه عبادة بن الصامت (84) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ. مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَرَادَ فَقَدْ أَرَبَى، الْأَخِذُ وَالْمُعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ" (85).

هذا الحديث يدل على تحريم التفاضل فيما اتفق جنسا من هذه الأصناف الستة التي ذكرها الحديث، وكذلك تحريم النساء (86) في الصنفين منها، وجواز بيع الذهب بالفضة، و العكس، وكذلك بيع سائر الأصناف الربوية بعضها ببعض، إذا لم تقيد من قبل المتعاقدين بصفة من الصفات سوى صفة القبض.

وقد ثبت في الصحيحين: "نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ، وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ، إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ. وَأَمَرْنَا أَنْ نَبْتَاعَ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْنَا، وَالْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْنَا" (87).

فهذا الحديث يدل على تحريم جميع أنواع الذهب بالذهب، وتحريم بيع جميع أنواع

الفضة بالفضة، إلا في حال كونها متساويين قدرا، سواء أكانا حاضرين أم غائبين، وجواز بيع الذهب بالفضة، والفضة بالذهب، بشرط أن يسلم كل من المتعاقدين ما في يده منهما مما اتفق على بيعه قبل أن يفترقا⁽⁸⁸⁾.

هكذا وجدنا "أصول الفرائض كلها لا يعرف تفسيرها، ولا تنكر تأديتها ولا العمل بها، إلا بترجمة - تعليم - من النبي ﷺ وتفسير منه، من ذلك. الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد...." ⁽⁸⁹⁾.

وهنا تظهر أهمية السنة ووظيفتها تجاه القرآن، وأنه لا غنى لنا عنها بحال من الأحوال، وهذا ما نص عليه العلماء سلفا وخلفا.

ونختم هذا المبحث بقول عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما قال له رجل: يا أبا نجيذ، إنكم لتحدثوننا بأحاديث ما نجد لها أصلا في القرآن، فغضب عمران وقال للرجل: أوجدتم في كل أربعين درهما درهما، ومن كل كذا وكذا شاة شاة، ومن كل كذا كذا بعيرا كذا وكذا، - وأخذ يعد أشياء جاء ذكرها في السنة دون القرآن - أوجدتم هذا في القرآن؟ قال: لا، قال: فعن من أخذتم هذا؟ أخذتموه عنا، وأخذناه عن نبي الله ﷺ، وذكر أشياء نحو هذا⁽⁹⁰⁾.

وكأن هذا الرجل الذي سأل عمران رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خطر على قلبه سؤال لم هذه الأحاديث، أما يمكن أن نكتفي بها عن القرآن؟ فأجابه عمران رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن السنة هي التي تبيّن وتفصّل ما أجمل القرآن، وأخذ يضرب له أمثلة على هذا البيان، فجعل الرجل يعدل عما علق في ذهنه.

أهم ما انتهى إليه البحث من نتائج:

1 - أن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يعتبران الأصل وما سواهما فرع عنهما، فهما عمدة في تقرير الأحكام الشرعية لمراد الله تعالى من عباده. وأن الله تعالى

تفصيل السنة لجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

كما تكفل بحفظ كتابه، فقد تكفل بحفظ سنة نبيه ﷺ.

2 - السنة النبوية بها يعرف بيان كثير من نصوص القرآن، فهي التي ترشدنا إلى معرفة بيان النص القرآني، ومن هنا يتبين لنا جلياً منزلة ومكانة ووظيفة السنة بالنسبة للقرآن.

3 - أن مصدر الكتاب والسنة واحد وهو الوحي الإلهي.

4 - أن الآيات القرآنية أجمعت على وجوب طاعة الرسول ﷺ في كل ما دعي إليه.

5 - أن السنة متى ثبتت وصحت عن رسول الله ﷺ تكون منزلتها ومنزلة الكتاب سواء بسواء في الاعتبار عند المجتهدين عامة، ولها ما للكتاب.

6 - أن السنة النبوية المطهرة لها أهمية ومكانة كبيرتان في تشريع الأحكام، وبيان هذه الأحكام، وأنها تعتبر المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن في استنباط الأحكام.

7 - ومما نتج عن هذا البحث: أن السنة النبوية المشرفة لها الأثر الكبير في اتساع دائرة التشريع الإسلامي وربط هذه الأمة برسولها ﷺ، وأيضاً: ربط ماضي هذه الأمة الإسلامية المشرق بحاضرها.

8 - أثبت البحث المستفيض أن للسنة دوراً مهماً وبارزاً لا غنى عنه بحال من الأحوال في تفسير القرآن وتبيين مراد الله تعالى منه وتفصيل مجمله.

9 - ليس في القرآن نفسه ما يبين جميع القرآن، فتفسير القرآن للقرآن واقع وموجود لكن ليس في كل آياته، فما بقي من القرآن الذي لم يتناوله بيان القرآن بحاجة إلى بيان وتفسير ولا تكفي اللغة والعقل في بيانه البتة، فلا يمكن لغةً ولا عقلاً تفصيل المجمل الذي جاء في فرض الصلاة، فقله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43].

فهذا وأمثاله لا يمكن فهم المراد منه إلا بوحى سماوي عن طريق الرسول ﷺ، فكان لا بد من الرجوع إلى البيان منه إلى الرسول ﷺ، كما رجعت الصحابة - رضوان الله عليهم - في هذا.

أهم ما انتهى إليه البحث من توصيات:

- 1 - إن موضوع: "تخصيص السنة لعموم القرآن دراسة تفسيرية حديثة أصولية" جدير بالاهتمام والعناية والدراسة، لهذا أقترح على الباحثين أن يفرّدوا في دراساتهم تفاصيل هذا الموضوع ويتوسعوا فيه.
 - 2 - ألا يجعل اختلاف الأئمة المفسرين، واختلاف أهل العلم الناشئ عن اجتهاد مخلص مستنداً إلى الدليل الصحيح، لا يجعل هذا سبباً للفرقة والانشقاق والتمزق لوحدة الأمة.
 - 3 - عند ظهور زلة لعالم لا يجب أن تتخذ غرضاً للتشهير به وتجعل غطاء على محاسن هذا العالم، ولا يحرم من بحر علمه الغزير.
 - 4 - معرفة فضل أئمة الإسلام، فالنصيحة لدين الله توجب رد بعض أقوالهم، وليس في ذلك إهدار لمكانتهم.
- وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

• ثبت المطادر والمراجع

1. الإتيان في علوم القرآن: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تقديم وتعليق: د. مصطفى ديب البغا - ط3 - 1416 هـ - 1996 م - دار ابن كثير - دمشق - بيروت.
2. الإجمال والبيان ووضعها في نصوص الأحكام: د. جلال الدين عبد الرحمن، ط1، 1404 هـ - 1984 م - مطبعة السعادة.
3. الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري - تحقيق: أحمد

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثة أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

- محمد شاكر، ط 1 - 1400 هـ - 1980 م، دار الآفاق الحديثة.
4. **الإحكام في أصول الأحكام:** علي بن محمد الأمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط 2 - 1402 هـ - المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت.
5. **أحكام القرآن:** أبو بكر أحمد بن حنبل الرازي الجصاص (ت 370 هـ) - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ودار الكتاب العربي - لبنان، 1406 هـ - 1986 م.
6. **أحكام القرآن:** أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (468-543 هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي - دار المعرفة بيروت لبنان.
7. **أسد الغابة في معرفة الصحابة:** عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجوزي (ت 630 هـ)، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبيد الموجود - دار الكتب العلمية - بيروت.
8. **الإصابة في تمييز الصحابة:** أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي الكتاني العسقلاني المصري الشافعي المعروف بابن حجر (773-852 هـ) - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
9. **الاستيعاب في أسماء الأصحاب:** ابن عبد البر أبي يوسف ابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ) ط 1 - 1423 هـ - 2002 م - دار الفكر - بيروت - لبنان.
10. **أصول التفسير وقواعده:** للشيخ خالد عبد الرحمن العك، بإشراف: العلامة محمد أبي اليسر عابدين مكتبة الفارابي (ط 1).
11. **أصول السرخسي:** أبو بكر بن محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي - تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، دار المعرفة - بيروت.
12. **أصول الشاشي:** أحمد بن محمد بن إسحق الشاشي - دار الكتاب العربي - بيروت
13. **أصول الفقه:** محمد الخضري بك - ت 7 - 1401 هـ - دار الفكر.
14. **أصول الفقه الإسلامي:** د. وهبة الزحيلي - دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق ط 1 - 1416 هـ - 1996 م.
15. **أصول الفقه الإسلامي:** بدران أبو العينين بدران - دار الكتاب العربي - بيروت.
16. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:** محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1255 هـ)، دار المعرفة - بيروت لبنان.
17. **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين:** خير الدين الزركلي - ط 13 - 1998 - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان.

18. **البحر المحيط في أصول الفقه**: تأليف الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى (سنة 794 هـ)، تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، 1424 هـ - 2003 م.
19. **البرهان في أصول الفقه**: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، حققه وقدمه ووضع فهارسه: د. عبد العظيم الديب - ط 1 - 1399 هـ، إدارة الشؤون الدينية بدولة قطر
20. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني - مطبعة الإمام - مصر.
21. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي (ت 595)، تحقيق وتعليق ودراسة: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود - ط 2 - 2003 - 1424 - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
22. **تاريخ التشريع الإسلامي**: محمد الحضري بك - ط 1 - 1408 هـ - 1988 م - دار الكتب العلمية - بيروت.
23. **تيسر التحرير (شرح كتاب التحرير لابن همام الدين)**: محمد أمين أمير بادشاه - 1350 هـ - مصطفى الحلبي - مصر.
24. **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (209-297 هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
25. **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - تحقيق: عبد الرزاق المهدي ط 1 - 1418 هـ - 1997 م - دار الكتاب العربي - بيروت.
26. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحله**: للإمام المجتهد حافظ المغربي أبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي المتوفى سنة 463 هـ. طباعة - أم القرى للطباعة والنشر - القاهرة - نصر.
27. **الحدود في أصول الفقه** - أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي - دار الكتاب العربي.
28. **السنة**: أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي (202-294 هـ) تحقيق الدكتور عبد الله بن محمد البصري، دار العاصمة _ الرياض السعودية (ط 1) 1422 هـ - 2001 م.
29. **الرسالة**: الإمام المطلب محمد بن إدريس الشافعي _ تحقيق: أحمد محمد شاكر _ 1309 هـ، دار

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

الفكر للطباعة والنشر.

30. روضة الناظر وجنة الناظر: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، دار الفكر العربي.
31. الزيادة والإحسان في علوم القرآن: محمد بن أحمد بن عقيلة المكي (ت 1150 هـ)، تحقيق مجموعة من الباحثين، مركز البحوث والدراسات، جامعة الشارقة الإمارات (ط1) 1427 هـ - 2006 م.
32. سبل السلام: محمد إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأخير (1059 - 1182 هـ)، على متن بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر (773 - 852 هـ) وويله: نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر، دار إحياء التراث العربي، ط4 / 1379 هـ = 1960 م.
33. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: د. مصطفى السباعي - ط4 - 1405 هـ 1985 م المكتب الإسلامي - بيروت ودمشق.
34. السنة النبوية ومكانتها في التشريع: أ. عباس متولي حمادة، تقديم محمد أبو زهرة، الدار القومية للسنن: أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي (202 - 294 هـ) تحقيق الدكتور عبد الله بن محمد البصري، دار العاصمة _ الرياض السعودية (ط1) 1422 هـ - 2001 م. طباعة والنشر القاهرة مصر.
35. سنن أبي داود ومعه معالم السنة للخطابي: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي _ إعداد: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد _ دار الحديث _ حمص _ سورية.
36. سنن الدارقطني: علي بن عمر الدارقطني (306 - 385 هـ)، وبذيله: التعليق المغني على الدارقطني محمد شمس الحق العظيم آبادي. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون _ مؤسسة الرسالة بيروت لبنان (ط1) 1424 هـ - 2004 م
37. السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ)، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط - تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي - ط1 - 1424 هـ - 2004 م مؤسسة الرسالة _ بيروت - لبنان.
38. سنن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه: (207 - 275 هـ) - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
39. سير أعلام النبلاء: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى: 748 هـ - 1374 م - ط8 - 1412 هـ 1992 م، مؤسسة الرسالة.

40. شرح السنة: أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البرهاري (ت 328 هـ) علق عليه أبو يعقوب نشأت بن كمال المصري مكتبة عباد الرحمن، ومكتبة العلوم والحكم مصر (ط 1) 1426 هـ - 2006 م.
41. شرح العضد لمختصر المتهى: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، مراجعة وتصحيح: شعبان محمد إسماعيل - 1393 هـ - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
42. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية: إسماعيل بن عماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار - ط 2 1399 هـ - 1979 م - ط 3 1404 هـ - 1984 م، دار العلم للملايين - بيروت.
43. صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري - (ت 256 هـ) - 1419 هـ - 1998 م - بيت الأفكار الدولية.
44. صحيح مسلم بشرح النووي: تحقيق: عصام الصباطي وحازم محمد وعصام عامر - ط 1 - 1415 هـ - 1995 م، دار أبي حيان - القاهرة.
45. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً: سعدي أبو جيب - طبعة مصححة 1424 هـ - 2003 م - دار الفكر - دمشق - سورية.
46. القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 817 هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة (ط 2) 1407 هـ = 1987 م.
47. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (وفاته بصنعاء 1250 هـ)، مكتبة ابن تيمية.
48. الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي دار الفكر - دمشق 1405 هـ
49. الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي دار الفكر - دمشق 1405 هـ
50. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: للمفسر المحدث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي المتوفى 1162 هـ، تعليق: أحمد القلاش، نشر وتوزيع: مكتبة التراث الإسلامي - حلب، دار التراث - القاهرة.
51. كشف الأسرار عن أصول البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري ضبط وتعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي - ط 3 - 1417 هـ 1997 م - دار الكتاب العربي بيروت.
52. لسان العرب: ابن منظور الإفريقي محمد بن مكرم دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثة أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

- العربي - بيروت لبنان (ط 2) 1413 هـ - 1993 م
53. **اللمع في أصول الفقه**: أبو إسحق إبراهيم بن يوسف الشيرازي - ط 1 - 1405 هـ - 1985 م - دار الكتب العلمية - بيروت.
54. **المحصل في علم الأصول**: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي - دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني - 1412 هـ - 1992 م - مؤسسة الرسالة بيروت.
55. **مختار الصحاح**: محمد بن أبي بكر القادر الرازي - المتوفى سنة 666 هـ، الناشر: دار الكتاب العربي (بيروت - لبنان)
56. **المستدرك على الصحيحين**: الإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري - وبذيله: التلخيص للحافظ الذهبي - رحمهما الله - الناشر: دار الكتاب العربي - ص ب 5769 - 11 بيروت.
57. **المستصفي في علم الأصول**: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي 1407 هـ - 1987 م، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان.
58. **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**: للعلامة المرحوم برحمة الباري علي محمد سلطان محمد القاري، ومعه أجوبة الحافظ بن حجر العسقلاني على رسالة القزويني، قدم له مفتي زحلة والبقاع الغربي الشيخ خليل الميس، نسخة محققة ومخرجة للأحاديث على الصحاح السنة والموطئ ومسنند للإمام أحمد وكتب الحديث المعتمدة مع فهراس شاملة، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار، طباعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان 1414 هـ / 1994 م.
59. **المسند**: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (164 - 241)، شرحه وصنع فهراسه: أحمد شاكرا، حمزة أحمد الزين، طباعة: دار الحديث (ط 1) 1416 هـ - 1995 م، طبعة ثانية (مؤسسة الرسالة) - بيروت - لبنان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون.
60. **المعجم الوسيط**: إبراهيم أنيس وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار، ط 3 - أشرف على طبعه: عبد السلام هارون - مكتبة النووي - دمشق.
61. **معجم المؤلفين**: عمر رضا كحالة، تحقيق: مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة - مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان (ط 1) 1414 هـ - 1993 م.
62. **المعتمد في أصول الفقه**: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي - قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس ط 1 - 1403 هـ - 1983 م - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
63. منزلة السنة من الكتاب وأثرها في الفروع الفقهية: محمد سعيد منصور، الناشر: محمد سعيد

وهبة (القاهرة- مصر) (ط1) 1413هـ - 1993م، والدار السودانية للكتب- الخرطوم السودان.

64. **المهذب:** إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي - مطبعة عيسى الحلبي - القاهرة.
65. **الموافقات في أصول الشريعة:** أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت.
66. **نهاية الوصول إلى علم الأصول:** المعروف ببديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام. جمع الشيخ أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي (651 - 694 هـ) تحقيق الدكتور سعد بن عزيز بن مهدي السلمي. جامعة القرى 1418 هـ.
67. **النهاية في غريب الحديث والأثر:** للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير) (544 - 606 هـ) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
68. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:** أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (618 - 681 هـ) يعتمد المحقق دار صادر بيروت - لبنان.
- الحواشي والإحالات:**

- (1) مالك في الموطأ، بلاغاً (هو ما رواه مالك بصيغة "بلغني" يرفعه للنبي ﷺ بدون سند، كتاب القدر، باب: النهي عن القول في القدر، راجع شرح الزرقاني رقم 1727 (4/330)، وانظر: تحريجه في الموطأ، رقم 3 ص 644، قال الزرقاني: مر أن بلاغه صحيح كما قال ابن عينة، وأخرجه ابن عبد في حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده، وله شاهد من حديث ابن عباس بسند حسن أخرجه الحاكم في مستدركه 93/1.
- ملاحظة:** العلماء وصلوا بلاغات الإمام مالك في موطئه وعددها (42) ومن وصلها ابن عبد البر في كتابه التمهيد سوى أربعة أحاديث قام بوصلها ابن الصلاح ضمن رسالة له وأثبتوا صحة واتصال هذه البلاغات.
- (2) الطرق الحكمية ابن القيم ص 73، وانظر هذا التقسيم عند المروزي فقد سبق ابن القيم، وغيره في هذا التقسيم. السنة للمروزي ص 115 - 116.
- (3) الرسالة للشافعي ص 91.
- (4) أي: تعليم.
- (5) الفجر.
- (6) السنة للمروزي ص 117 - 119.
- (7) انظر: المدخل إلى توثيق السنة للدكتور رفعت فوزي، ص 16 - 17.

تفصيل السنة لمجمال القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

- (8) شرح السنة الحسن بن علي بن خلف البربهاري ، ص 27.
- (9) المسودة في أصول الفقه آل تيمية 1/385.
- (10) الموافقات للشاطبي 4/25-26.
- (11) الجامع لأحكام القرآن 10/98.
- (12) انظر الإتقان في علوم القرآن 2/693-695.
- (13) 188/2.
- (14) 193/2.
- (15) انظر: لسان العرب لابن منظور 2/364 مادة جمل، ومختار الصحاح للرازي ص 111.
- (16) انظر: الصحاح للجوهري 4/1662، ولسان العرب لابن منظور 2/364، والبحر المحيط للزرکشي 43/3، والتعريفات 142.
- (17) انظر: مختار الصحاح للرازي ص 111، ولسان العرب 2/364، والبحر المحيط للزرکشي 3/43.
- (18) وهذه بعض تعريفاتهم للمجمل فيما جاء عندهم:
- 1 - عرفه الشيرازي فقال: "ما لا يعقل معناه من لفظه، ويُتَقَرَّر في معرفة المراد إلى غيره " اللمع للشيرازي ص 27.
- 2 - وعرفه الغزالي فقال: "اللفظ الصالح لأحد معنيين، الذي لا يتعين معناه، لا بوضع اللغة، ولا بعرف الاستعمال". المستصفي 1/245.
- 3 - وعرفه أبو الحسن البصري بأنه: "ما أفاد شيئاً من جملة أشياء، وهو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه". المعتمد في أصول الفقه 1/293.
- 4 - وعرفه الرازي فقال: "ما أفاد شيئاً، وهو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه". المحصول 1/231.
- 5 - وعرفه السرخسي بأنه: "لفظ لا يفهم المراد منه إلا بالاستفسار من المجمل، وبيان من جهته يعرف به المراد". أصول السرخسي 1/161. وانظر التعريفات للجرجاني، ص 142.
- 6 - وعرفه الأمدي فقال: "ما له دلالة على أحد أمرين، لا مزيد لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه". الإحكام في أصول الأحكام 3/8.
- 7 - وعرفه ابن قدامة فقال: "اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق معنى " روضة الناظر وجنة المناظر عبد الله بن أحمد بن قدامة ص 93.
- 8 - وعرفه الشاشي: "ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا ببيان من قبل المتكلم". أصول الشاشي ص 81.
- 9 - وعرفه ابن عقيله: "ما ازدحمت فيه المعاني، ولم يعلم المراد منه إلا باستفسار وتأويل " الزيادة

والإحسان 139/5.

- (19) انظر: شرح العضد لمختصر المنتهى لابن الحاجب 158/2، وشرح المحل لجمع الجوامع: لابن السبكي 58/2، وتيسير التحرير أمير بادشاه 161/1، والإنقان للسيوطي 693/2.
- (20) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص 147.
- (21) انظر: أصول السرخسي 163/1، والبرهان لإمام الحرمين 412/1.
- (22) انظر: أصول السرخسي 163/1، والبرهان لإمام الحرمين 416/1.
- (23) انظر: الرسالة للشافعي ص 56 - 62.
- (24) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ص 75، والحدود للباجي ص 45، والإجمال والبيان ووضعها في نصوص الأحكام للدكتور جلال الدين عبد الرحمن ص 12.
- (25) انظر: أصول السرخسي 168/1، وكشف الأسرار للبخاري 54/1، وتيسير التحرير: أمير بادشاه 160 - 159/1.
- (26) انظر: تيسير التحرير: أمير بادشاه 162/1، والبحر المحيط للزركشي 45/3، الإجمال والبيان للدكتور جلال الدين عبد الرحمن ص 36.
- (27) انظر: المستصفي للغزالي 383/1.
- (28) انظر: أحكام الفصول في أحكام الأصول: للباجي 221/1 - 222، والمستصفي للغزالي 383/1.
- (29) انظر: البحر المحيط للزركشي 45/3 - 47، وإرشاد الفحول للشوكاني ص 147.
- (30) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبي 366/1 - 368.
- (31) أخرجه البخاري كتاب الوضوء، باب: فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء ص 52 رقم 136، ومسلم كتاب الطهارة، باب: استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء 136/2 رقم 246، واللفظ له.
- أشعر:** يقال شرعت في هذا الأمر شروعا أي خضت فيه، وأشعر يده في المطهرة: أدخلها فيها، وقوله ((حتى أشعر يده في العضد)) أي أدخل الماء فيه، وأوصل الماء إليه. انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 461/2 مادة شرع.
- (32) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الطهارة، باب: المسح على الناصية والعمامة 174/2 - 175 رقم 274 من حديث المغيرة بن شعبة: أن النبي ﷺ توضأ فمسح بناصرته وعلى عمامته.
- (33) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري 308/1، والمحصول للرازي 246/1، والإحكام للآمدي 14/3، وتيسير التحرير: أمير بادشاه 167/15.
- (34) انظر: المحصول 247/1، والإحكام للآمدي 14/3، وتيسير التحرير 167/1، وبداية المجتهد لابن رشد 85/1.

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

- (35) انظر: تيسير التحرير 167/1 – 168.
- (36) أخرجه البخاري كتاب الغسل، باب: الوضوء قبل الغسل ص 252 رقم 248، واللفظ له، ومسلم كتاب الحيض، باب: صفة غسل الجنابة 232/2 رقم 316.
- (37) أخرجه مسلم كتاب الحيض باب: حكم ضفائر المغتسلة 246/2 رقم 330.
- (38) انظر تاريخ التشريع الإسلامي محمد الحضري بك ص 28 – 29.
- (39) **الشراك:** أحد سيور النعل، وقدره هنا ليس على معنى التحديد، ولكن زوال الشمس لا يبين بأقل ما يرى في الظل، وكان حيثئذ بمكة هذا القدر، والظل يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة إنما يتبين ذلك في مثل مكة من البلاد التي يقل فيها الظل. فإذا كان أطول النهار واستوت الشمس فوق الكعبة لم ير لشيء من جوانبها ظل، فكل بلد يكون أقرب إلى خط الاستواء ومعدل النهار يكون فيه الظل أقصر، وكل ما بعد عنها إلى جهة الشمال يكون الظل فيه أطول. انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 467/2 – 468 مادة شرك.
- (40) أخرجه أبو داود كتاب الصلاة، باب: ما جاء في المواقيت 274/1 – 276 رقم 393، والترمذي كتاب الصلاة، باب: ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ 278/1 – 282 رقم 149، قال أبو عيسى: حديث حسن صحيح، واللفظ له.
- (41) أخرجه البخاري كتاب مواقيت الصلاة، باب: من أدرك من الفجر ركعة ص 128 رقم 579، ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة 114/3 رقم 608، واللفظ له.
- (42) أخرجه البخاري كتاب مواقيت الصلاة، باب: لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس ص 129 رقم 585، ومسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها 372/3 – 373 رقم 828، واللفظ لهما.
- (43) أخرجه أبو داود كتاب الصلاة، باب: في المحافظة على وقت الصلوات 295/1 – 296 رقم 425، واللفظ له، وأخرجه النسائي كتاب الصلاة، باب: المحافظة على الصلوات الخمس 230/1 رقم 461، كلاهما من حديث عبادة بن الصامت.
- (44) أخرجه البخاري كتاب الإيمان، باب: الزكاة من الإسلام ص 32 رقم 46، ومسلم كتاب الإيمان، باب: بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام 198/1 رقم 11، واللفظ عندهما واحد.
- (45) أخرجه البخاري كتاب الأذان، باب: أمر النبي ﷺ الذي لا يتم ركوعه بالإعادة، ص 163 رقم 793، واللفظ له، ومسلم كتاب الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، وإنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرأ ما يتيسر له من غيرها 339/2 رقم 397.

- (46) أخرجه البخاري كتاب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة وكذلك بعرفة ص 137 رقم 630.
- (47) السائمة: من الغنم هي الراعية غير المعلوفة. انظر النهاية في غريب الحديث 2/246 مادة سوم.
- (48) المثقال: عبارة عن درهم وثلاثة أسباع الدرهم، يساوي عند الحنفية خمسة غرامات، وعند الجمهور: 3.6 غراما، قد حدده بنك فيصل الإسلامي في السودان بـ (4.457) غراما، وهو الحد الوسطي المعقول، أو 4.25 غراما. انظر القاموس الفقهي سعدي أبو جيب ص 52، والفقهاء الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي 2/759.
- (49) ممتا درهم من الفضة - الخالص سواء كان مضروبا، أم غير مضروب - تساوي عند الحنفية (700) غراما تقريبا، وعند الجمهور (624) غراما تقريبا. انظر القاموس الفقهي ص 130، والفقهاء الإسلامي وأدلته 2/759.
- (50) أخرجه أبو داود كتاب الزكاة، باب: في الزكاة السائمة 2/230 رقم 1573 عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وابن ماجه كتاب الزكاة، باب: زكاة الورق والذهب 1/571 رقم 1791 عن ابن عمر وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ.
- (51) أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب: ما أُدِّي زكاته فليس بكنز ص 274 رقم 1405، ومسلم كتاب الزكاة 4/56 رقم 980، واللفظ له عن جابر بن عبد الله، والبخاري عن أبي سعيد الخدري.
- (52) أخرجه أبو داود كتاب الزكاة، باب: في زكاة السائمة 2/228 رقم 1572، عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
- (53) انظر تخریج هذه الأقوال وغيرها في تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن - 53/8 - 60 روي هذا المعنى في الآية أيضا عن جابر بن زيد، والحسن، وسعيد بن المسيب، ومحمد بن الحنفية، وطاووس، وقتادة، والضحاك، وغيرهم.
- (54) العثري: النخيل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر يجتمع في حَفِيرَةٍ. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 3/182 مادة عشر.
- (55) أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء، وبالماء الجاري ص 289 رقم 1483.
- (56) وهو مذهب الجمهور الشافعي ومالك وأحمد، أن الزكاة واجبة في هذه الأصناف الأربعة التي ذكرها الحديث، أما أبو حنيفة قال بوجوب الزكاة في كل ما أخرجته الأرض مستدلا بعموم النصوص الشرعية كقوله تعالى: ﴿ وما أخرجتم من الأرض ﴾ وقوله: ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾، وعموم قوله ﷺ: "فيما سقت السماء العشر".
- وأيد هذا المذهب من المعاصرين فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي عندما قال: "وأولى هذه المذاهب بالترجيح هو مذهب أبي حنيفة الذي هو قول عمر بن عبد العزيز، ومجاهد، وحامد، وداود، والنخعي: أن في كل ما أخرجت الأرض الزكاة، فهو الذي يعضده عموم النصوص من القرآن والسنة، وهو الموافق

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

لحكمة تشريع الزكاة....

- وأما أحاديث حصر الصدقة في الأقوات الأربعة فلم يسلم فيها حديث من الطعن، إما بالانقطاع، أو ضعف بعض الرواة". فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي 1/355-356.
- (57) أخرجه الحاكم في مستدرکه كتاب الزكاة، باب: أخذ الصدقة من الخنطة والشعر 1/401 صححه الحاكم ووافقه الذهبي في التلخيص.
- (58) الأوساق جمع مفرده: الوسق، وهو ستون صاعا بصاع رسول الله ﷺ، وهو خمسة أرتال وثلاث. انظر: القاموس الفقهي سعدي أبو جيب ص 379.
- (59) أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب: ما أدِّي زكاته فليس بكنز ص 274 رقم 1405، ومسلم كتاب الزكاة 4/55 رقم 979، كلاهما عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، واللفظ عندهما واحد ضمن حديث عندهما.
- (60) الشعث: البعيد العهد بتسريح شعره وغسله ودهنه انظر النهاية في غريب الحديث 2/478 مادة شعث. أما التفل هو الذي قد ترك استعمال الطيب، من التفل، وهي الرياح الكريهة. النهاية 1/191 مادة تفل.
- (61) العج: رفع الصوت بالتلبية. النهاية 3/184 مادة عجاج
أما النج: سيلان دماء المهدي والأصاحي. النهاية 1/207 مادة نَجَجَ.
- (62) أخرجه الترمذي كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة آل عمران 5/210 رقم 2998 واللفظ له، وابن ماجه كتاب المناسك، باب: ما يوجب الحج 2/967 رقم 2896.
- (63) انظر: أحكام القرآن للجصاص 2/24، ومنزلة السنة من الكتاب محمد سعيد منصور ص 381.
- (64) وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، والنخعي والحسن والثوري، وأحمد، وابن المنذر، وإسحاق. قال المالكية: ليس المحرم بشرط في حج المرأة، وإنما يكفيها الرفقة المأمونة من النساء فقط، أو الرجال فقط. وقال الشافعية: المحرم ليس بشرط في حج المرأة، وإذا أرادت الحج دون محرم لزمها أن تحج مع نسوة نقات، لا مع واحدة فقط. انظر: بدائع الصنائع للكاساني 3/1089، وبداية المجتهد لابن رشد 3/261 - 262، والمغني لابن قدامة 3/236، والمهذب للشيرازي 1/197.
- (65) أخرجه البخاري كتاب جزاء الصيد، باب: حج النساء ص 354 رقم 1862، واللفظ له، ومسلم كتاب الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، 5/115-116 رقم 1341.
- (66) أخرجه مسلم كتاب الحج، باب: حجة النبي ﷺ 4/429-433 رقم 1218 ضمن حديث طويل عنده يصف فيه جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عنده حجة النبي ﷺ.
- (67) الحديث السابق الذي أخرجه مسلم.
- (68) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا.

وبيان قوله ﷺ "لتأخذوا مناسككم" 52/5 رقم 1297.

(69) بيان المسألة:

القول الأول: أن الآية عامة ، وإلى هذا ذهب الشيرازي و السيوطي ، وأصح الروايات عن الشافعي فيما نقله السيوطي عنه.

القول الثاني أن الآية مجملة: وهو قول السرخسي والبزدوي والخصاص والمرزوي، وهو القول الراجح، لأن العرب اعتبرت كلاً من البيع والربا لفظين مترادفين، يحمل كل واحد منهما الآخر، ولم يتضح لهم معنى الدلالة منهما ، وهذا معنى المجمع بعينه ، فكان لا بد لإزالة هذا الاشتباه الواقع بينهما من البيان. انظر: التبصرة في أصول الفقه للشيرازي ، ص 200 ، وأصول السرخسي 168/1 - 169 ، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي: للبخاري 145/1 ، والسنة للمرزوي ، ص 168 وأحكام القرآن للخصاص 464/1 - 465 ، والإتقان للسيوطي 697/2 - 699.

(70) انظر: سبل السلام للصنعاني 14/3.

(71) أخرجه البخاري ، كتاب مناقب الصحابة ، باب: أيام الجاهلية ، ص 729 رقم 3843 ، ومسلم ، كتاب البيوع و باب: تحريم بيع جبل الحبلبة 417/5 رقم 1514 ، كلاهما عن ابن عمر له عنهما ، واللفظ عندهما واحد.

(72) **المضامين:** ما في أصلاب الفحول من الماء ، والملاقيح: ما في بطون النوق من الأجنة. انظر: السنة للإمام المروزي، ص 61، والقاموس الفقهي سعدي أبو جيب ص 225، 332.

(73) أخرجه مالك في الموطأ ، كتاب البيوع و باب: ما لا يجوز من بيع الحيوان 22/5 على حاشية كتاب المنتقى شرح الموطأ للباجي ، وانظر تحريجه في الموطأ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ص 468 رقم 63.

(74) أجاز الحنفية بيع الثمار قبل بدو صلاحها وبعده ، لكن بشرط القطع ، وأبطلوه بشرط البقاء قبله وبعده. انظر: سبل السلام للصنعاني 14/3.

(75) أخرجه البخاري ، كتاب البيوع ، باب: بيع المزايغة ، ص 408 رقم 2183 ، واللفظ له ، ومسلم ، كتاب البيوع، باب: النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع 439/5 رقم 1534 كلاهما عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(76) **النجش:** وصورته: أن يزيد رجل في ثمن السلعة المعروضة للبيع لا ليشتريها ، بل ليغري بذلك غيره ، وسمي بالناجش ، لأنه يثير الرغبة فيها ، ويرفع سعرها. انظر: سبل السلام: للصنعاني 18/3.

(77) أخرجه البخاري ، كتاب البيوع ، باب: النجش، ومن قال: لا يجوز ذلك البيع ، ص 403 رقم 2142، ومسلم، كتاب البيوع، باب: تحريم بيع الرجل على بيع أخيه ، وسومه على سومه، وتحريم النجش، وتحريم التصرية 419/5 - 420 رقم 1516 ، واللفظ للبخاري، كلاهما عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

تفصيل السنة لمجمل القرآن "دراسة تفسيرية حديثية أصولية" د. عدنان بن محمد أبو عمر

- (78) **الاحتكار**: هو احتباس السلعة طلباً للغلاء. انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 417/1 مادة حكر.
- (79) أخرجه مسلم ، كتاب المساقاة ، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات 48/6 رقم 1605 عن معمر بن عبد الله بن فضالة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.
- (80) أخرجه مسلم ، كتاب الإيثار ، باب: قول النبي ﷺ: "من غشنا فليس منا" 385/1 - 386 رقم 102، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.
- (81) انظر: بدائع الصنائع: للكاساني 3105/7، و بداية المجتهد: لابن رشد 496/4، والتعريفات للجرجاني، ص 80، والقاموس الفقهي سعدي أبو جيب ، ص 143 - 144.
- (82) انظر: الموافقات للشاطبي 40/4 - 41 وفتح القدير للشوكاني 439/1، والقاموس الفقهي سعدي أبو جيب ، ص 143 ، ومنزلة السنة من الكتاب محمد سعيد منصور ، ص 393.
- (83) انظر: الموافقات 41/4 ، والقاموس الفقهي ، ص 143 - 144.
- (84) **عبادة بن الصامت**: (38 ق هـ - 34 هـ = 586 - 654 م) بن قيس الأنصاري، الخزرجي، أبو الوليد، صحابي. شهد العقبة وكان أحد النقباء، وشهد بدرًا وسائر المشاهد، أول من ولي القضاء بفلسطين. كان من سادات الصحابة روى (181) حديثًا. انظر: الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر 486/1 رقم 1371 ، والأعلام للزركلي 258/3.
- (85) أخرجه مسلم ، كتاب المساقاة ، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا 17/6 رقم 1584.
- (86) **النساء**: هو الزيادة المشروطة التي يأخذها الدائن من المدين نظير التأجيل. انظر: القاموس الفقهي سعدي أبو جيب، ص 144 ، والفقہ الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة 674/4.
- (87) أخرجه البخاري ، كتاب البيوع ، باب: بيع الذهب بالورق يدا بيد ، ص 408 رقم 2182 ، واللفظ له، ومسلم، كتاب المساقاة، باب: النهي عن بيع الورق بالذهب دينا 20/6 رقم 1590، عن ابن أبي بكرة عن أبيه.
- (88) ويأخذ حكمها ما يغني عنهما من النقود الورقية الراضجة. انظر: منزلة السنة من الكتاب ، ص 395.
- (89) السنة للمروزي ، ص 117.
- (90) أخرجه أبو داود كتاب الزكاة، باب: ما تجب فيه الزكاة 211/2 رقم 1561، واللفظ له، وابن عبد البر في جامع بيان العلم موضع السنة من الكتاب وبيانها له 191/2، والحاكم في مستدركه كتاب العلم 109/1.

Statement the Prophetic Sunnah to The Quranic equivocal

Dr. Adnan Ben Mohamed Abou Amer

City University College / United Arab Emirates - Ajman

draboomar71@hotmail.com



Abstract:

realize through the Prophetic Sunnah the interpretation of many texts of the Qur'an, and hence shows us its status and function for the Qur'an.

The best that was said in the definition of the equivocals " unclear word " , what Ibn Al-Hajrb and l'Imâm Al-Suyûti: ((Unless its indication is clear)).

If the Prophet's Sunnah did not interpretation the Qur'an and explain its rulings, many of his texts remained equivocal and unclear, and it is difficult to apply its general principles.

The Prophet (BPHH) revealed to his companions what they need, and we must note that the prophetic interpretation of the equivocals of the Qur'an is not confined to the time of the Prophet (BPUH), but was extended to later times.

In this study we will refer to the definition of the whole, and mention its provisions related to it, including that we believe the truth of it. Then we stop at him. and It is not permissible to work for him so until a statement of what is meant by it is given any evidence to its interpretation.

Keywords:

Sunnah; The equivocal; The Holy Quran; The Interpretation; Uşûl Al-fiqh.

نظرية الاتصال اللغوي غير اللفظي في السنة النبوية

بقلم
أ/ عبد القادر مقتيت (*)



ملخص

لازالت البحوث العلمية والدراسات الأكاديمية في مختلف التخصصات تحاول كشف القناع عن نظرية التواصل اللغوي غير اللفظي، وذلك بالرجوع إلى تاريخ الشعوب والأمم من جهة، ودراسة الشخصيات القيادية العالمية كشخصية هتلر وأثرها في نفسية جنوده من جهة أخرى، والوقوف على أسس هذه النظرية، ومحاورها، وأنواعها، وتطبيقاتها، وفي نفس الوقت إجراء التجارب ثم تحليل النتائج المتوصل إليها ولازالت الأقلام تبرز معالم هذه النظرية في شخصيات عالمية أوروبية، دون الالتفات إلى أعظم شخصية رسمت لغة اتصالية قائمة على الحواس الجسدية، ترجمها النبي ﷺ الكريم كزوج، ومرشد، ومعلم، وقائد.

وفي هذه المقالة سأطرح بين يدي القارئ نماذجاً تطبيقية حول نظرية الجسد، حقيقتها، أنواعها، والمقالة دعوة لدراسة هذا المورد النبوي وهذه الشخصية الكريمة العالمية التي رسمت معالم هذه النظرية.

الكلمات المفتاحية:

الاتصال اللفظي؛ لغة الجسد؛ الاتصال غير اللفظي؛ السنة النبوية؛ النظرية.

(*) أستاذ مساعد بقسم العلوم الإسلامية - كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران 1.
تاريخ الإرسال: 2018/11/16 تاريخ القبول: 2019/01/08
megtitabdelkader@yahoo.com

• معهد العلوم الإسلامية..... جامعة الوادي •

مقدّمة

الحمد لله الذي أكمل دينه وأتم نعمته، وصلى الله على خاتم رسله محمد ﷺ
أفضل من نطق بالضاد، وزينها بالإشارات التي ملأت الوهاد:
أَصْبَحَ الرَّوْضُ وَالْقَيْعَانُ مُتْرَعَةً... مَا بَيْنَ مُرْتَبِقٍ مِنْهَا وَمُنْصَاحٍ
وعلى صحابته العُرب الأَفلاح، ومن سار على دربهم من أهل النجاة والنجاح
وبعد:

إن الاتصال اللغوي غير اللفظي هو اللغة المشتملة على الحركات والإيحاءات التي
يقوم بها المرء عند حديثه بالإضافة إلى أدق التفاصيل والتعابير المختلفة التي يصدرها
الجسد، ومعرفة قراءة لغة الجسد عن طريق خبايا وأسرار هذه اللغة يرسم منهجا
تعامليا، ومسلكا تواصليا، يثمر ملامسة العقول، ومعانقة قلوب الآخرين في جميع
ميادين الحياة، ومع مختلف المستويات، ولقد أثبتت الأبحاث والدراسات المعاصرة إلى
أن الاتصال اللغوي اللفظي لا يمثل سوى 7% من طرق التواصل مع الغير، بينما
النسبة الأكبر تعود إلى الاتصال اللغوي غير اللفظي، ولقد أصبح التواصل غير
اللفظي علما يدرس منذ منتصف القرن الماضي، وقد ساهمت فيه عدة علوم، كعلم
النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، واللغة والفنون والتاريخ والسلوك الحيواني
والكيمياء والأحياء والفيزياء والحاسوب، وعلم التواصل، والحق أن هذه النظرية
المعرفية الاتصالية جسدها النبي ﷺ في حياته اليومية، والدعوية، والقيادية، هذا ما
سأتواصل به معكم من خلال هذه المقالة الموسومة بـ:

" نظرية الاتصال اللغوي غير اللفظي في السنة النبوية "

وعلى هيكله مؤسّسة نرسم معالمها على النحو الآتي.

المبحث الأول

حقيقة الإتصال اللغوي غير اللفظي وأهم المسائل المتعلقة به

توطئة:

لعل أول خطوة منهجية ينبغي القيام بها في معالجة هذا الموضوع هي تحديد المفاهيم المكونة لعنوان المقالة ابتداء بطرح أسئلة ممهدة للولوج في صلب الموضوع أهمها: ما حقيقة الاتصال اللغوي اللفظي؟ حقيقة الاتصال غير اللفظي؟ أهميته، العلاقة بين المفهومين، أدواته؟

المطلب الأول: حقيقة الاتصال اللغوي اللفظي.

الاتصال اللغوي اللفظي:

هو تبادل اللغة الكلامية من خلال المحادثة والمشاهدة بين أطراف الاتصال، وذلك لإيصال أكبر قدر من معنى الرسالة، وهو يقوم على ربط مضمونات الفكر الإنساني بأصوات ينتجها النطق. إنها اللغة التي تقوم على إصدار واستقبال أصوات تحدثها عملية الكلام.¹

المطلب الثاني: حقيقة الاتصال غير اللفظي، أهميته

وعلاقته بالاتصال اللغوي اللفظي

الاتصال غير اللفظي:

هي العملية التي يتم من خلالها تبادل الأفكار والمعاني بين الأفراد دون ألفاظ، من خلال التعابير، أو اللمس أو من خلال لغة الجسد، أو تعابير الوجه، أو التقاء العيون، أو من خلال وسائط مادية مثل الملابس، وشكل الشعر، كما يحتوي الكلام عادة على عناصر لا لفظية يطلق عليها اسم ما وراء الكلام، مثل جودة الصوت، التواتر، علو الصوت، واللحن وطبقة الصوت.²

أهمية الاتصال غير اللفظي:

تكمن أهمية الاتصال غير اللفظي في النقاط التالية:

1- علماء الاتصال الإنساني يؤكدون أن الصدق في الاتصال غير الكلامي أكثر من الاتصال الكلامي.

2- الاتصال غير الكلامي دقيق في التعاملات الإنسية إلى درجة أنه هو المسؤول عن الانطباع الأول الذي نكوّنه عن الآخرين.

3- يلعب الاتصال غير الكلامي دوراً هاماً في تحسين مفهوم الذات، واختيار وتحدي ما هو المطلوب تغييره بالضبط.

4- فهم رمزية اللغة، ومعرفة العناصر التي تتكون منها، وأهمية تنوع أسلوب الاتصال بحسب المواقف والأشخاص والثقافات.³

5- إدراك معوقات الاتصال، إذ نجاح المرء في الحياة مرهونٌ بقدرته على الاتصال الفعّال، فقد أثبتت الدراسات أن 85% من النجاح يُعزى إلى مهارات الاتصال⁴، و15% منه فقط تعزى إلى إتقان مهارات العمل، ولكي نتواصل مع الآخرين ببراعة لا بد لنا من إتقان أساسيات التواصل⁵، وكسب المصداقية، إذ لن يتواصل المستمع أبداً مع المتكلم إذا لم يثق به، ويعتقد أن لكلامه مصداقية.⁶

العلاقة بين الاتصال اللفظي وغير اللفظي:

إن العلاقة بين الاتصالين تكاملية تدعمية، فالثاني [الاتصال غير اللفظي] يدعم الأول [الاتصال اللفظي] بمهام مختلفة، كالتكرار الذي تدل عليه الإشارة، والتناقض التي تومئ إليه النغمات الصوتية، والتعديل الذي تسنده الابتسامة، والتأكيد المتكئ على التركيز الصوتي، مع التنظيم المدعم بالنبرات الصوتية.

المطلب الثالث: أدوات الاتصال غير لفظي

تتجلى أهمية التواصل اللغوي غير اللفظي في أن هناك الكثير من العناصر التي يتضمنها كالتعبير الفيزيائية، وتعبير الوجه الإرادية واللاإرادية، والفضاء المستخدم عند التواصل مع الآخرين قد يؤدي عدم توافق الرسالة اللفظية مع لغة الجسد إلى إيصال رسالة خاطئة للمتلقي، كما يؤدي التواصل غير الكلامي عادة إلى تقوية الانطباع الأول في الكثير من الحالات.

المبحث الثاني

الاتصال اللغوي غير اللفظي في السنة النبوية

توطئة: تمكن معلم البشرية وسيد البرية من تجسيد نظرية الاتصال غير اللفظي [لغة الجسد] التي أسس معالمها ابتداء العرب من غير مرية، جسدها الشعراء في قصائدهم، والسادة مع من تحتهم، النار شارة الكرم عندهم، واللباس رمز السيادة فيهم، هذه الرموز تساعد على خلق موسيقى جديدة - موسيقى الفكرة - بالإضافة إلى إيقاع الوزن، بالإضافة إلى التداعيات التي تثيرها هذه الرموز من التاريخ والميثولوجيا.

المطلب الأول: الاتصال اللغوي غير اللفظي في بيت النبوة.

1- لغة العين:

هي أشد وسائل الاتصال غير اللفظي تأثيراً في الغير حيث يدرك الناظر إليها حال المتكلم وقصده في جميع أحواله، ولقد كان النبي ﷺ لا يفارق بصره عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا يشبعها حبا وحنانا في كل أحوالهما مما ولد بينهما ازدواجية الروح والجسد. سئل سليمان بن موسى عن الرجل ينظر إلى فرج امرأته، فقال: "سألت عنها عطاء، فقال: سألت عنها عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، فقالت: "كنت اغتسل أنا وحيي ﷺ من الإناء الواحد،

تختلف فيه أكفنا" وأشارت إلى إناء في البيت قدر ستة أقساط. 8

فالحديث رسالة صامتة موحية معبرة على أن لغة العيون من أقوى الوسائل التي يسهل قراءة مدلولاتها في الحب والمشاعر، وكلما عمرت لغة العيون الزمان والمكان والأحوال بين الزوجين أثمرت ازدواجية الروح والجسد وفاضت بالمشاعر والأحاسيس التي تعجز عن ترجمتها الكلمات، وفي الحديث أيضا دليل على جواز اغتسال المرأة بفضل ظهور الرجل، وعلى جواز اغتسال الرجل بفضل ظهور المرأة. 9

2- لغة الشفتين والفم:

تعتبر الشفتان والفم على وجه الخصوص من أهم الرسائل الصامتة المعبرة عن حب الشخص للشخص الآخر، ولقد كان النبي ﷺ يستخدمها حتى حال تلبسه بعبادة الصوم، تلك العبادة التي يتغير بسببها رائحة خلوف فم الصائم، وكل هذا لم يمنع النبي ﷺ من فعلها لما يعلم من قوة تأثير هذه اللغة على الحبيب، وفعلا وقع التأثير وبني خيمة ذات أوتاد قوية في قلب عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لآزالت تذكره وتفشيها، فعنها: "أن رسول الله ﷺ كان يقبل وهو صائم وكان أملككم لإربه" 10، وكان هذا شأنه يتعمد ﷺ ملاقة شفاه حليلته. تقول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "كان رسول الله ﷺ يؤتى بالإناء، فأبدأ فأشرب وأنا حائض، ثم يأخذ الإناء، فيضع فاه على موضع في، وأخذ العرق فأعضه، ثم يضع فاه على موضع في" 11.

3- لغة وضع الرأس على الفخذ والصلاة في ثوب الحائض:

إن لغة الجسد عندما تتحدث تحرص أمامها الكلمات لأنها باختصار لا إرادية عفوية تحكمها المشاعر والأحاسيس بعيدا عن الحسابات، والقراءات العفنة التي تعكر الصفوة وتزيد الفجوة، نترك الصديقة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ترسم لنا اللوحة بأناملها الطاهرة، فعنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: "إن كان رسول الله ﷺ ليضع رأسه في حجر إحدانا

فيتلو القرآن وأنا حائض¹²، وتسترسل عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا في ذكر لغة الجسد، فتقول: "كان رسول الله ﷺ يصلي وأنا إلى جنبه، وأنا حائض، وعلي مرط لي، وعليه بعضه"¹³، وهذا صنيعه مع سائر أزواجه، فعن ميمونة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "أن رسول الله ﷺ وعليه مرط، عليه بعضه، وعليها بعضه، وهي حائض"¹⁴، بل يرسل شعاع الرحمة والمحبة حتى مع خدمه، فيشق من عمامته الشريفة لتُجعل مكان الكرسي لمنع سيلان دم الحيض، فعن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "أن النبي ﷺ دخل عليها، فاخترت مولاة لها، فقال النبي ﷺ: "حاضت؟" فقالت: نعم. فشق لها من عمامته"¹⁵

4- لغة الجسد مع الصبية:

كان النبي ﷺ قلبه يسيل محبة ورحمة، ويرسل لغة صامتة إلى العالم في تعامله مع الأطفال، ويقدم منهج تطبيقي في حسن العشرة وجميل الملاطفة مع هذه الشريحة، فعن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: "رأيت النبي ﷺ حامل الحسين بن علي على عاتقه، ولعابه يسيل عليه"¹⁶.

وعن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أنه بات عند ميمونة أم المؤمنين وهي خالته، فاضطجعت في عرض الوساد، واضطجع رسول الله ﷺ وأهله في طولها، فنام حتى انتصف الليل أو قبله بقليل، أو بعده بقليل، استيقظ رسول الله ﷺ فجلس يمسح وجهه بيده، ثم قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران، ثم قام إلى شن معلقة، فتوضأ منها فأحسن وضوءه، ثم قام يصلي. قال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: فقامت إلى جنبه، فوضع رسول الله ﷺ يده اليمنى على رأسي، وأخذ بأذني اليمنى، ففتلها، وصلّى ركعتين، ثم ركعتين خفيفتين، ثم خرج فصلى الصبح"¹⁷.

وها هو محمود ابن الربيع يتأثر بلغة الجسد النبوية، فيقول: "عقلت من النبي ﷺ حجة مجها في وجهي وأنا ابن خمس سنين من دلو"¹⁸.

المطلب الثاني: الاتصال اللغوي غير اللفظي في المجتمع النبوي

1- لغة الوجه والعين:

لقد كان أصحاب النبي ﷺ يفكون شفرات اللغة الصامتة التي كان ﷺ يرسمها على محياه، فعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "كانت الريح الشديدة إذا هبت عرف ذلك في وجه النبي ﷺ".¹⁹

في الحديث استعمال تعبيرات الوجه كرسالة لاستشعار الخوف عند هبوب الرياح والعواصف الشديدة، وذلك من الفطنة، لأنَّ الريح كثيراً ما تكون دماراً وتخريباً وعذاباً، كما تدل عليه الحوادث المتكررة على مر العصور والأزمان.²⁰

إن حل شفرة لغة العين تحتاج إلى قناص يفهم مبناها، ويحلل معناها، وأما مرسلها فلا شك أنه خبير بقوة صداها، عليم بزمان ومكان إرسالها، فعن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرَّت عيناه".²¹

فتأمل إلى تأثير عيني الخاطب في الناظر لفتا لانتباهه واستدعاء لتركيزه، فاحمرار العين صفة الغضب ولكنها محمودة في هذا المقام، ومن القائد المحنك الذي يحسن استعمال أداة الاتصال المناسبة لتحقيق الغرض المطلوب.

2- لغة المصافحة والمعانقة:

تعتبر لغة المصافحة والمعانقة في علم النفس من أقوى الدلائل المعروفة لصفات الشخصية لأي كان، وتختلف باختلاف صفة صورة الإمساك، فالإمساك بقوة، عنوان الرغبة والسيطرة، وصفة اللف عنوان التأييد والإعجاب والنصرة والدعم، وكثيراً ما كان النبي ﷺ يستعمل هذه اللغة المؤثرة، بداية بالمصافحة ونهاية بالاحتضان المعبرة عن مشاعر التشجيع والحنان والعطف، فعن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "ما لقيته [أي رسول الله ﷺ] قط إلا صافحني، وبعث إلي ذات يوم، ولم أكن في أهلي، فلما جئت

أخبرت أنه أرسل إلي، فأتيته وهو على سريره فالتزمني، فكانت تلك أجود وأجود.²²

3- لغة الإشارة:

أكدت الدراسات الحديثة على أن لغة اليدين في التواصل قوية التأثير، وأن شعوب البحر الأبيض المتوسط أكثرها استعمالاً²³، والناظر في أحوال النبي ﷺ يجد من ذلك الشيء الكثير.

- عن ابن عمر قال: قال النبي ﷺ: "الشهر هكذا وهكذا وهكذا" - يعني: ثلاثين - ثم قال: "وهكذا وهكذا وهكذا" - يعني تسعا وعشرين - يقول: "مرة ثلاثين، ومرة تسعا وعشرين".²⁴

- عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "بعثني رسول الله ﷺ إلى بني المصطلق، فأتيت رسول الله ﷺ وهو على حمار له وهو يصلي: فكنت أكلمه، فأوماً إلي بيده".²⁵

- عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "لم يخرج إلينا رسول الله ﷺ ثلاثاً، فأقيمت الصلاة، فذهب أبو بكر يصلي بالناس، فرفع النبي ﷺ الحجاب، فما رأينا منظراً أعجب إلينا منه حيث وضح لنا وجه رسول الله ﷺ، فأوماً رسول الله ﷺ إلى أبي بكر أن تقدم، وأرخصي نبي الله ﷺ الحجاب فلم نوصل إليه حتى مات ﷺ".²⁶

قال ابن خزيمة: "هذا الخبر من الجنس الذي كنت أعلمت أن الإشارة المفهومة من الناطق قد تقوم مقام المنطق، إذ النبي ﷺ أفهم الصديق بالإشارة إليه أنه أمره بالإمامة فاكتفى بالإشارة إليه عن النطق بأمره بالإمامة".²⁷

- عن أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أن رسول الله ﷺ دخل في صلاة الفجر، فأوماً بيده أن مكانكم، ثم جاء ورأسه يقطر فصلى بهم"²⁸، ففي الحديث إطلاق القول على الفعل.²⁹

- عن معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "فكانت منه سكتة وكانت مني التفاتة، فرأيت راكبا

يوضع نحوه، فخشيت أن يأتيه فيشغله عني، فأوماً إلى لسانه وفيه " 30.

- عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله ﷺ: "ألا أخبركم بخير دور الأنصار؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: بنو النجار، ثم الذين يلونهم بنو عبد الأشهل، ثم الذين يلونهم بنو الحارث بن الخزرج، ثم الذين يلونهم بنو ساعدة، ثم قال بيده فقبض أصابعه، ثم بسطهن كالرامي بيده، ثم قال: وفي كل دور الأنصار خير" 31.

وفي الحديث استعمال الإشارة المفهمة مقرونة بالنطق، وقوله كالرامي بيده أي كالذي يكون بيده الشيء قد ضم أصابعه عليه، ثم رماه فانتشرت. 32.

- عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: "يقبض العلم، ويظهر الجهل، والفتن، ويكثر الهرج". قيل: يا رسول الله! وما الهرج؟ فقال هكذا بيده، فحرفها. كأنه يريد القتل " 33.

- وقال ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: النبي ﷺ: "لا يعذب الله بدمع العين، ولكن يعذب بهذا، فأشار إلى لسانه" 34.

- وقالت أسماء رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "صلى النبي ﷺ في الكسوف، فقلت لعائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: ما شأن الناس؟ فأومات برأسها إلى الشمس، فقلت: آية؟ فأومات برأسها وهي تصلي: أن نعم" 35.

- قالت زينب رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: قال النبي ﷺ: "فتح من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه وهذه" 36. وعقد تسعين " 36.

قال صاحب الفتح: "وأما عقد الحساب فاصطلاح تواضعه العرب بينهم 37، وأشار بالسبابة والإبهام، يعني أنه جزء ضعيف ومع ذلك فإنه يهدد العرب، فالعرب الذين حملوا لواء الإسلام من عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هذا، مُهددون من قبل يأجوج

ومأجوج المفسدين في الأرض.³⁸

- عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أن يهوديا رَضَّ رأس جارية بين حجرين، قيل من فعل هذا بك، أفلان، أفلان؟ حتى سمي اليهودي، فأومأت برأسها، فأخذ اليهودي، فاعترف، فأمر به النبي ﷺ فرض رأسه بين حجرين".³⁹

في الحديث دلالة ظاهرة على تنزيل الإشارة المفهومة منزلة الصريح من القول في باب عظيم، وأمر خطير، ومقصد من مقاصد الشرع الكريم [حفظ الأنفس].

المطلب الثالث: الاتصال اللغوي الغير اللفظي في بيان أوصاف القائد

1- الأوصاف القيادية للنبي ﷺ:

أنواع المشي، والأناقة في اللباس، واختيار الألوان، والرائحة العطرة وغير ذلك من الأوصاف القيادية التي تعتبر من لغة الجسد، ووسيلة من الاتصال اللغوي الغير اللفظي ذات المدلول الواسع الدال على قوة التأثير، والثقة بالنفس، والجاذبية الشخصية وغير ذلك من المعاني المؤثرة، وسأعرض نماذج حية عن الشخصية القيادية للنبي ﷺ.

2- لغة الرائحة⁴⁰:

تعطي الروائح رسائل عن ذوق الشخص وطبيعة عمله ومستواه الصحي والاجتماعي، وقد كان النبي ﷺ يحب العطر، ويرغب فيه، وينهى عن رده، ويرى أن الإسراف فيه ليس من الإسراف المحرم، فعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "كان لرسول الله ﷺ سكة⁴¹ يتطيب منها".⁴²

وفي الحديث سنة العناية في الطيب وأنه لا ينافي الزهادة، وضرورة الاعتناء بريح الجسد خاصة من القائد الذي هو قبلة رسل الملوك، فهي رسالة رمزية لما يجب أن

يكون عليه القائد.⁴³

3- لغة الصورة⁴⁴:

الصورة تقول أكثر من كلمة مقولة ألبانية، فهي تنقل المشاعر أفضل من الكلمات، خاصة إذا تعلق الأمر بالقائد، وقد كان النبي جميل الصورة، فعن البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "كان رسول الله ﷺ رجلاً مربوعاً بعيداً ما بين المنكبين، عظيم الجمرة إلى شحمة أذنيه اليسرى، عليه حلة حمراء، ما رأيت شيئاً قط أحسن منه".⁴⁵

قوله عليه حلة حمراء⁴⁶ الظاهر أن الجار والمجرور حال من رسول الله ﷺ وهذا بيان الحال التي رآه عليها متفكراً في جماله، ويحتمل أنه حال من أحد لكونه في حيز النفي، فصح وقوعه ذا حال، أو متعلق برأيت لا لكون الرؤية كانت في الحلة، بل لكون مفعولها كان في الحلة حال الرؤية مثل رأيت زيدا في المسجد ومثله كثير، وهذا شأن القائد فاختيار نوع اللباس ولونه.⁴⁷ وقد تمتزج الصورة باللفظ فيتضاعف التأثير.⁴⁸

4- لغة المشي⁴⁹:

عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "كان رسول الله ﷺ إذا مشى يتكفاً"⁵⁰، وفي رواية: "إذا مشى تكفاً تكفواً كأنها ينحط من صبيب، لم أر قبله ولا بعده مثله ﷺ"⁵¹ "إذا مشى يتكفاً" أي يتمايل إلى قدام، وقيل أي يرفع القدم من الأرض ثم يضعها ولا يمسح قدمه على الأرض، كمشي المتبختر كأنها ينحط من صبيب أي يرفع رجله من قوة وجلادة، والأشبه أن تكفاً بمعنى صب الشيء دفعة⁵²، وتشير الدراسات الحديثة أن الحركات الجسدية المستقلة عن اللغة المنطوقة في عملية التواصل والتبادل ولا سيما في التواصل البيداغوجي لها أثر بالغ في نفسية الملاحظ.

5- لغة الصمت⁵³:

عن الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "سألت خالي هند بن أبي هالة، وكان وصافاً،

فقلت:

صف لي منطق رسول الله ﷺ قال: كان رسول ﷺ متواصل الأحزان دائم الفكرة ليست له راحة، طويل السكت، لا يتكلم في غير حاجة".⁵⁴

فكما أن الصوت هو أداة التعبير عن شخصية الإنسان، فهو يعكس ما بداخلنا ويعبر عن انفعالاتنا وحالاتنا العاطفية والنفسية، فلغة الصمت أقوى في الدلالة على ما يجول في خواطرنا بيد أن النبي ﷺ أحال على لغة الصمت⁵⁵ في أوثق العقود وأهمها فقال ﷺ: "الأيام أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها".⁵⁶

قال صاحب فيض الباري: "وإذنها صماتها" تخصيصا بل وضعها مستقلا⁵⁷ فتأمل رعاك الله كيف نزل الصمات منزلة الكلام، بل جعله أقوى من الكلام في باب أغلق الشارع منافذه، وشدّد في أركانه صيانة له، وتعظيما لشأنه.

خاتمة:

دفعت الأهمية التي يشكلها نظام الحركات والسلوك الجسدي في العلوم الإنسانية التي تهتم بقوانين وبنيات اللغة والسيميوطيقا⁵⁸ والتي تهتم بالوحدات الدلالية إلى محاولة البحث في هذا النظام⁵⁹، ومعرفة علم الحركات⁶⁰ والإشارات والرموز، كل هذه المعارف والبحوث والنظريات جسدتها شخصية النبي ﷺ في جميع مجالات الحياة، كزوج، وصاحب، وقائد، ومفتي. وفي هذه العجالة حاولت تسليط الأضواء على جوانب تطبيقية من نظرية الاتصال اللغوي الغير اللفظي في السنة النبوية والتي أثمرت على النتائج أساسية وتوصيات مهمة:

1- لغة الجسد أو نظرية الاتصال اللغوي غير اللفظي ليست وليدة اليوم⁶¹، بل الشعر العربي الجاهلي طاف بلغة الجسد وإن سار في الغالب في جهة واحدة (الغزل).

2- النبي ﷺ أبرز هذه النظرية وجسدها، وعمّمها في جميع نواحي الحياة، وعلى كل المستويات.

3- حريّ أن تدرس هذه النظرية النبوية بأكثر تفصيل، فتستخرج منها القواعد، وتستمد منها المناهج التعليمية، والقيادية، والتربوية، وتعبأ في قوالب حديثة تُصدّر إلى الجامعات والمعاهد، فتتخذ منهاجاً ترسم معالم تقدم الحضارات، وبناء المجتمعات.

4- حتمية تعميم وتعليم هذه اللغة جمعاً بين الأصالة العربية والتقنية الغربية.

توصيات:

هذا المولود الجديد يستدعي سواعد تجمعه وأخرى تنقحه وتحققه وهذه جملة من العناوين حبذ لو تلجها أقلام الفضلاء منها:

- لغة الجسد من خلال القصص القرآني.

- لغة الجسد من خلال الشعر الجاهلي.

- أثر لغة الجسد في تكوين صفات القائد الناجح.

- قائمة المصادر والمراجع:

1. علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط: 2، 1997م.
2. الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم، محمد الأمين موسى أحمد، دائرة الثقافة والإعلام بحكومة الشارقة، الإمارات، 2003م.
3. الصوم والأضحية، لعبد الواحد لؤلؤة.
4. مقالة "الصوم"، عبد الواحد لؤلؤة، مجلة لواء الإسلام، عدد ديسمبر 1972م.
5. علم اللغة، علي عبد الواحد لؤلؤة، نهضة للطباعة والنشر، مصر، ط: 1، السنة: بدون.
6. الوظائف العقلية في الأمم الأولية، ليفي برون، Levy Bruhl: Fonctions mentales etc.
7. مهارات الاتصال الفعال، مؤسسة مهارات النجاح للتنمية البشرية، الرياض، السعودية،

نظرية الاتصال اللغوي غير اللفظي في السنة النبوية أ / عبد القادر مقتبت

رقم: 105.

8. المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة (ت: 235هـ)، المحقق: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، لسعودية، ط: 1، 1409هـ.
9. الطبقات الكبرى، محمد ابن سعد (ت: 340هـ)، تحقيق: علي عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط: 1، 1421هـ - 2001م.
10. الشئائل المحمدية، أبو عيسى الترمذي (ت: 279هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، السنة: يدون.
11. مسند إسحاق بن راهويه، إبراهيم المروزي (ت: 238هـ)، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، مكتبة الأيمان، المدينة، السعودية، ط: 1، 1411هـ.
12. السنن الصغير، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، المحقق: عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط: 1، 1410هـ - 1989م.
13. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي (ت: 321هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1415هـ.
14. صحيح ابن حبان، لأبي حاتم الدارمي (ت: 354هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1414هـ.
15. منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، حمزة قاسم، تحقيق: بشير عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، سورية، ط: 1، 1410هـ.
16. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، المحقق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، السنة: يدون.
17. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، أبو حاتم الدارمي (ت: 354هـ)، ترتيب: الأمير بن بلبان (ت: 739هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1408هـ - 1988م.
18. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر بن خزيمة (ت: 311هـ)، تحقيق: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 3، 1424هـ - 2003م.
19. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله القزويني (ت: 273هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة

- العالمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1430 هـ.
20. مسند الحميدي، أبو بكر الحميدي (ت: 219هـ)، تحقيق: حسن أسد، دار السقا، سورية، ط: 1، 1996م.
21. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله بن حنبل (ت: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م.
22. سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1430 هـ - 2009 م.
23. مقالة بعنوان "تعلم قراءة لغة الجسد لتتحكم في شخصيتك ولتفهم الآخرين، أمينة قلاوون، موقع كل يوم معلومة طبية، السبت 30-06-2018م.
24. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري، المحقق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط: 1، 1422 هـ.
25. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لشهاب الدين القسطلاني (ت: 923هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: 7، 1323 هـ.
26. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني (ت: 430هـ)، مطبعة السعادة، محافظة مصر، 1394 هـ - 1974 م.
27. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379 هـ.
28. التنوير شرح الجامع الصغير، للصنعاني (ت: 1182هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية، ط: 1، السنة: بدون.
29. - شرح رياض الصالحين، لمحمد بن العثيمين (ت: 1421هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، ط: 1، 1426 هـ.
30. مقالة "هل للروائح لغة؟"، جريدة الزمان التركية، يونيو 2018/07م.
31. التنوير شرح الجامع الصغير، لمحمد الكحلاني (ت: 1182هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، السعودية، ط: 1، 1432 هـ - 2011 م.
32. مقالة الصورة واللغة، (مقاربة سيميوطيقية)، محمد العماري، مجلة فكر ونقد، العدد 13، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، 1998م.
33. حاشية السندي على سنن النسائي، لأبي الحسن السندي (ت: 1138هـ)، مكتب المطبوعات

- الإسلامية، حلب، سورية، ط: 2، 1406هـ.
34. مقالة " لغة الجسد فيما يتعلق بطرق المشي، عمي يوشيبية، الخميس/12/15/2011م، 3:30.
35. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، لأبي العلاء المباركفوري (ت: 1353هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، السنة: بدون.
36. فيض الباري على صحيح البخاري، لمحمد أنور شاه (ت: 1353هـ)، تحقيق: محمد الميرتبي، دار الكتب، بيروت، لبنان، ط: 1، 1426هـ.

ـ الحواشي والإحالات:

- ¹ علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، لمحمود السعوان، (51)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 2، 1997م.
- ² الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم، محمد الأمين موسى أحمد، (ص4)، دائرة الثقافة والإعلام بحكومة الشارقة، الإمارات، 2003. بتصرف.
- ³ يوجد الصيام الديني عن الكلام عند كثير من الأمم البدائية، وبخاصة عند سكان استراليا وأمريكا، فقد ذكر الأستاذان سبنسر وجيلين في كتابها عن سكان استراليا الوسطى حالات كثيرة من هذا القبيل، منها: أن المتوفى عنها زوجها يجب عليها أن تظل مدة طويلة، تبلغ أحياناً عاماً كاملاً، صائمة عن الكلام، ويظهر أن شيئاً من هذا كان موجوداً في ديانة اليهود، بدليل قوله تعالى حاكياً كلام عيسى وهو في المهدي لمريم: ﴿فَإِنَّمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلَمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا...﴾، ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ...﴾ إلخ". وقد عرف العرب أنفسهم في الجاهلية هذا النوع من الصيام ومارسوه، وكان يطلق عليه عندهم اسم "الضرس" -بفتح الضاد. وتقول المعجمات العربية في شرح هذه الكلمة: أنه صمت يوم إلى الليل، وقد أزال أبو بكر الصديق وهو خليفة ما بقي من أثر لهذا النوع الغريب من الصوم. ينظر: الصوم والأضحية، لعبد الواحد لؤلؤة، (ص35)، ومقالة "الصوم"، لعبد الواحد لؤلؤة، مجلة لواء الإسلام، عدد ديسمبر 1972.
- ³ لوحظ هذا في كثير من الأمم البدائية؛ فقد روي عن البوشيمان Boschimans عشائر بدائية تسكن أفريقيا الجنوبية "إنه إذا أرادوا المحادثة ليلاً يضطرون إلى إشعال النار ليتمكنوا من رؤية الإشارات اليدوية التي تصحب كلامهم فتكمل ناقصه وتحدد مدلولاته. بنظر: تطور المعاني الكلية، ريبو، (ص78)، Ribot Evolution des les etc، و علم اللغة، علي عبد الواحد لؤلؤة، (ص82)، نش: نهضة للطباعة والنشر، مصر، ط: 1، السنة: بدون. بتصرف.
- ⁴ عشر علماء الأنتوجرافيا على هذه الظاهرة عند كثير من قبائل السكان الأصليين لأمريكا واستراليا، وعند بعض العشائر الإفريقية. وقد روى الأستاذ كوهل Kohl أنه إذا التقى أحد الهنود الحمر السكان الأصليين لأمريكا الشمالية - بآخر من غير عشيرته، مختلف عنه في لغته، فإنها يلجآن في تعبيرهما إلى لغة

الإشارات التي تعتبر عند هذه العشائر بمثابة لغة دولية، وقد مهر الهنود الحمر في هذه اللغة إيمًا مهارة، ففي إمكان المتخاطبين أن يظلًا يومًا كاملًا يتحدثان عن طريق الإشارات باليد والأصابع والرجلين، وأن يقص كل منهما على الآخر كل ما يود قصه عليه. ينظر: الوظائف العقلية في الأمم الأولية، ليفي برون، (ص178)، Levy Bruhl: Fonctions mentales etc، وعلم اللغة، علي عبد الواحد لؤلؤة، (ص82).

⁵ جرت العادة في بعض الأمم البدائية أن يستخدمها أفراد العشائر المختلفة اللهجات بعضهم مع بعض، ومنها الإشارات التي تستخدم في بعض الشعوب، ومنها الحركات التي يستعين بها في أثناء حديثهم أهل اللغات الساذجة الناقصة؛ لتكملة ما ينقص تعبيرهم، وما يعوزه من دلالة، ومنها الحركات التي تصحب حديثنا نحن لتوكيد المعاني، أو لتمثيل الحقائق، أو الزيادة التوضيح، والتي نستخدمها وحدها للدلالة على لإيجاب والنفى والاستحسان وما إلى ذلك، كالإيحاء بالرأس للتعبير عن القبول، وتحريك السبابة حركة مستعرضة للتعبير عن الرفض أو النفي، ومد الشفتين ووضع السبابة عليها للأمر بالسكوت، وثانيهما إشارات أصيلة عامة، وهي التي تتكون منها لغة كاملة مستقلة، تستخدم وحدها في جميع الشئون والظروف، وقد استخدم هذا النوع من اللغات عند بعض الجماعات الإنسانية، ولا يزال مستعملًا في بعض العشائر، فقد عُثِرَ في الأمم البدائية على جماعات كثيرة لا تكاد تستخدم في تعبيرها غير الإشارات اليدوية والجسمية، ومن هؤلاء بعض قبائل السكان الأصليين لأمريكا وأستراليا وبعض العشائر بأفريقيا الوسطى. ويطلق على هذا الضرب من التعبير اسم "لغة الإشارات" أو "الإشارات التحليلية" Gestes 1 Analytiku وقد عُنِيَ بدراسته عدد كبير من علماء الأنتولوجيا والاجتماع، من أشهرهم: الكولونل مولري 2 Mallery، وتيلور 3 Taylor، ورومان 4 Rommanes، وليبوك 5 Lybock، وسبنسر وجيلين 6 Spencer and Gillen، وليفى برون 7 Levy Bruhl. ينظر: علم اللغة، علي عبد الواحد لؤلؤة، (ص82).

⁶ مهارات الاتصال الفعال، مؤسسة مهارات النجاح للتنمية البشرية، الرياض، السعودية، رقم: 105.
⁷ أما رواية موسى بن عبد الله بن يزيد، عن مولى لعائشة عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: "ما نظرت - أو ما رأيت - فرج رسول الله ﷺ قط" فإسناده ضعيف لإبهام الراوي عن عائشة، وكيع: هو ابن الجراح، وسفيان: هو الثوري، ومنصور: هو ابن المعتمر، وهو في "مصنف ابن أبي شيبة"، (1/106) إلا أن فيه: "عن مولاة لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وأخرجه ابن سعد في الطبقات، (1/383-384)، وأحمد، (24344)، والترمذي في الشمائل، (352) من طريق وكيع، بهذا الإسناد، وقرن ابن سعد أبا نعيم الفضل بن دكين في روايته بوكيع، وأخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده، (1038) عن الفضل بن دكين الملائمي، وأحمد، (25568)، والبيهقي، (7/94)، من طريق عبد الرحمن بن مهدي، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، (1383) من طريق مؤمل بن إسحاق، ثلاثتهم عن سفيان، به، وقالوا: "عن مولاة لعائشة، والفضل بن

نظرية الاتصال اللغوي غير اللفظي في السنة النبوية أ / عبد القادر مقتبت

- دكين هو أبو نعيم الذي أشار أبو بكر بن أبي شيبة إلى روايته".
- ⁸ صحيح ابن حبان، لأبي حاتم الدارمي (ت: 354هـ)، (390/12)، حق: شعيب الأرنؤوط، نش: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1414هـ.
- ⁹ منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، لحمزة قاسم، (305/1)، حق: بشير عيون، نش: مكتبة دار البيان، دمشق، سورية، ط: 1، 1410 هـ.
- ¹⁰ رواه مسلم، كتاب الصوم، (592/2)، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، برقم: 1106.
- ¹¹ رواه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الطهارة، (97/1)، باب الدليل على أن سؤر الحائض ليس بنجس، وإباحة الوضوء والغسل به، إذ هو طاهر غير نجس إذ لو كان سؤر حائض نجسا لما شرب النبي ﷺ ماء نجسا غير مضطر إلى شربه، برقم: 110.
- ¹² رواه الحميدي في مسنده، مسند عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، (243/1)، برقم: 169.
- ¹³ رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الحيض، (415/1)، باب في الصلاة في ثوب الحائض، برقم: 652.
- ¹⁴ رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الحيض، (415/1)، باب في الصلاة في ثوب الحائض، برقم: 652.
- ¹⁵ رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الحيض، (415/1)، إذا حاضت الجارية لم تصل إلا بخمار، برقم: 652.
- ¹⁶ رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الحيض، (415/1)، باب اللعاب يصيب الثوب، برقم: 658.
- ¹⁷ رواه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الصلاة، (809/2).
- ¹⁸ رواه البخاري، كتاب العلم، (26/1)، باب: متى يصح سماع الصغير؟، برقم: 77.
- ¹⁹ رواه البخاري، كتاب الاستسقاء، (32/2)، باب إذا هبت الرياح، برقم: 1034.
- ²⁰ منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، لحمزة قاسم، (289/2)، نش: مكتبة دار البيان، دمشق، السورية، ط: 1، 1410 هـ - 1990 م.
- ²¹ رواه مسلم، كتاب الصلاة، (592/2)، باب تخفيف الصلاة والخطبة، برقم: 867.
- ²² رواه أبو داود في سننه، (503/7)، حق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد بللي، نش: دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1430 هـ - 2009 م.
- ²³ مقالة بعنوان "تعلم قراءة لغة الجسد لتتحكم في شخصيتك و لتفهم الآخرين، أمينة فلاوون، موقع كل يوم معلومة طبية، السبت: 30-06-2018م.
- ²⁴ رواه البخاري، كتاب اللعان، (53/7)، باب الإشارة في الطلاق والأمور، برقم: 5302.
- ²⁵ رواه ابن خزيمة في صحيحه، (447/1)، باب الرخصة في الإشارة بجواب الكلام في الصلاة.
- ²⁶ رواه ابن خزيمة في صحيحه، (720/1).
- ²⁷ صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر بن خزيمة، (720/1).

- ²⁸ رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، (168/1).
- ²⁹ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للشهاب الدين القسطلاني(ت: 923هـ). (ص183)، نش: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: 7، 1323 هـ.
- ³⁰ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني(ت: 430هـ)، (376/4)، نش: السعادة، محافظة مصر، 1394هـ - 1974م.
- ³¹ رواه البخاري، كتاب اللعان، (52/7)، باب الإشارة في الطلاق والأمور، برقم: 5300.
- ³² فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، (441/9)، نش: دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ.
- ³³ رواه البخاري، كتاب الفتن، (52/1)، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، برقم: 85.
- ³⁴ رواه البخاري، كتاب الجنائز، (84/2)، باب البكاء عند المريض
- ³⁵ رواه البخاري، كتاب الظهار، (51/7)، باب الإشارة في الطلاق والأمور.
- ³⁶ رواه البخاري، كتاب الظهار، (51/7)، باب الإشارة في الطلاق والأمور، برقم: 5293.
- ³⁷ التنوير شرح الجامع الصغير، للصنعاني، (470/7).
- ³⁸ شرح رياض الصالحين، لمحمد بن العثيمين(ت: 1421هـ)، (437/4)، نش: دار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، ط: 1، 1426 هـ.
- ³⁹ رواه البخاري، كتاب الخصومات، (121/3)، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، برقم: 2413.
- ⁴⁰ اكتشفت الدكتورة "ليندا باك (Linda Buck) أن أجهزة التحسس في أنف الإنسان تتلقى الروائح وتعاملها مثل الرسائل المؤلفة من أحرف ألفبائية، ثم تحولها إلى الدماغ ليتعرف عليها، وبالتالي هناك إمكانية للتعرف على آلاف المواد الكيميائية، ويقول ثلاثة علماء من جامعة هارفارد الأمريكية (Liman, Corey, Dulac)، بأن هنالك جزيئات تدعى TRP2 تتموضع على الخلايا العصبية، وعندما تأتي المواد الكيميائية التي يطلقها إنسان آخر، فإنها تندفع عبر الجزيئات TRP2 وتسبب تغيراً في توتر الخلية (الطاقة الكهربائية المختزنة في الخلية)، وبالتالي ترسل الخلية إشارات كهربائية إلى الدماغ، يحللها الدماغ مثل رسالة بريد إلكتروني. وهنالك مواد كيميائية يطلقها الإنسان وتؤثر على سلوك الآخرين، ويطلق اليوم العلماء مصطلح "ذاكرة الرائحة" للدلالة على وجود تقنيات في دماغ الإنسان تستطيع تذكر الروائح والتفاعل معها، بل وتستطيع هذه الروائح إحداث تغييرات فيزيولوجية في الإنسان. وتؤكد الدكتورة "ليندا باك" من جامعة هارفارد، أن الروائح تستطيع التأثير في سلوك البشر، وتستطيع الروائح تنشيط مناطق كثيرة في الدماغ، فتجعل الإنسان يتذكر أشياء ارتبطت برائحة المادة التي يشمها، ويستطيع الإنسان تذكر أشياء مضى عليها عشرات السنين ويربطها بهذه الرائحة. ينظر: مقالة "هل للروائح لغة؟" جريدة الزمان التركية، يونيو 2018/07.

⁴¹ (كان له سَكَّةٌ) بضم المهملة وتشديد الكاف، والسكُّ بالضم إنه طيب يتخذ من الرامك كصاحب شيء أسود يخلط بالمسك مدقوقاً منخولاً معجوناً بالماء، ويعرك شديداً، ويمسح بدهن الخيري لثلاً يلصق بالإناء ويترك ليلة ثم يسحق المسك ويلقمه ويعرك شديداً ويقرص ويترك يومين ثم يثقب بمسلة وينظم في خيط قنب ويترك سنة وكلما عتق طابت رائحته. ينظر: التنوير شرح الجامع الصغير، لمحمد الكحلاني (ت: 1182هـ)، (478/8)، حق: محمد إبراهيم، نش: مكتبة دار السلام، الرياض، السعودية، ط: 1، 1432 هـ - 2011 م.

⁴² رواه الترمذي في الشائل، (ص 157)، باب ما جاء في تعطر رسول الله ﷺ.

⁴³ التنوير شرح الجامع الصغير، لمحمد الكحلاني، (478/8). بتصرف.

⁴⁴ يعرف "روبير Robert" الصورة بأنها إعادة إنتاج طبق الأصل، أو تمثيل مشابه لكائن أو شيء. ويحيل أصل المصطلح الاشتقاقي على فكرة النسخ والمشابهة والتمثيل والمحاكاة، ذلك أن الفعل اللاتيني (Imitar) يعني "إعادة الإنتاج بواسطة المحاكاة". أما في الاصطلاح السيميوطيقي فإن الصورة تنضوي تحت نوع أعم يطلق عليه مصطلح الإيقون (Icône)، وهو يشمل العلامات التي تكون فيها العلاقة بين الدال والمرجع، وهو على المشابهة والتماثل. ولعل أول من قدم تعريفاً مرضياً لهذا المفهوم هو العالم الأمريكي "شارل ساندرس بورس" (1839-1914) (C.S.Peirce)، وذلك عبر مقارنته بمفهومين آخرين هما الرمز والقربنة (Symbole-indice) فإذا كانت العلاقة بين العلامة والمرجع اعتباطية في الرمز، ومعللة بواسطة المجاورة أو السببية في القربنة، فإن ما يخص العلامة الإيقونية هو شبهها النشوئي بالموضوع المحال عليه ولا يهتم في نظر "بورس" إن كانت هذه العلامة بصرية (صورة مثلاً) أو سمعية. ينظر: مقالة "الصورة واللغة، (مقاربة سيميوطيقية)، محمد العماري.

⁴⁵ رواه الترمذي في الشائل، (ص 30)، باب ما جاء في خلق رسول الله ﷺ.

⁴⁶ اللون الأحمر يُعبّر الأحمر عن المشاعر القويّة والشغف، كما أنّه يملك طاقة تحفيزيّة وقياديّة، فيعطي رسائل للدماغ بالتوقّف أو يحفّزه للانطلاق، وفي تفصيل درجات اللون الأحمر فإنّ اللون الأحمر الفاتح يعطي الإحساس بالتحفيز والطاقة، بينما يعطي اللون الأحمر القاتم انطباعاً بشاء الشئ وفضامته، كما يوحي بالأناقة، أمّا الأحمر القريب من البنيّ فيعطي شعوراً بالدّفء والقوّة. نشأت في الآونة الأخيرة العديد من المؤسسات ومراكز البحث و التدريب و العلاج المتخصصة في العلاج بالألوان أسستها جون ماك ليود إحدى الخبراء في العلاج في بريطانيا.

⁴⁷ حاشية السندي على سنن النسائي، لأبي الحسن السندي (ت: 1138هـ)، (133/8)، نش: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سورية، ط: 2، 1406 م.

⁴⁸ يذهب "بارث" إلى أن النص اللغوي الذي يحضر إلى جوار الصورة يلعب إحدى الوظيفتين التاليتين: الأولى: وظيفة الترسخ (Ancrage)، ذلك أن الصورة تتسم بالتعدد الدلالي (polyse;ie)، أي أنها

تقدم للمشاهد عددا كبيرا من المدلولات لا يتتقي إلا بعضها ويهمل البعض الآخر، ومن ثمة فإن النص اللفظي يوجه إدراك المتلقي ويقود قراءته للصورة بحيث لا يتجاوز حدودا معينة في التأويل، فالنص اللغوي إذن يمارس سلطة على الصورة ما دام يتحكم في قراءتها ويكبح جماحها الدلالي. وأكثر ما تشيع هذه الوظيفة في الصور الثابتة كالصور الفوتوغرافية الصحفية والملصقات الإشهارية، و**الثانية: وظيفة التدعيم (relais)** وتكون حين يقوم النص اللغوي بإضافة دلالات جديدة للصورة. بحيث إن مدلولاتها تتكامل وتنصهر في إطار وحدة أكبر (قد تكون هي الحكاية في الشريط السينمائي مثلا)، وتندر هذه الوظيفة في الصور الثابتة. لكنها الأشيع في الصور المتحركة كالفيلم السينمائي والتلفزيوني والرسوم المتحركة، وقد تتجاوز الوظيفتان وتعايشان في الملفوظ الواحد، عدا أن هيمنة إحدهما على الأخرى لا تعدم الدلالة: فطغيان التدعيم على الترسيخ معناه أن الملفوظ قائم على الحشو، وأن جهل المتلقي باللغة قد لا يجرمه من

استيعاب دلالة الصورة: ينظر: R.Barthes, Rhétorique de l'image, p. 31-32.

⁴⁹ ذكر بعض الفضلاء أن طرق المشي ستة: المشي غير الموجه، المشي السريع، المشي البطيء، المشي الثابت، المشي بخطى ذات رتم، المشي برشاقة. ينظر: مقالة "لغة الجسد فيما يتعلق بطرق المشي، عمي يوشيبه، الخميس/12/15/2011م، 3:30.

⁵⁰ رواه الترمذي في الشئائل، (ص29)، باب ما جاء في خلق رسول الله ﷺ.

⁵¹ رواه الترمذي في الشئائل، (ص31)، باب ما جاء في خلق رسول الله ﷺ.

⁵² تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، لأبي العلا المباركفوري (ت: 1353هـ)، (361/5)، نش: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، السنة: بدون.

⁵³ الإمام الشافعي: "الحكمة عشرة أجزاء، تسعه منها الصمت، والعاشره قلة الكلام" وقد قيل: "أحمد البلاغة الصمت حين لا يُحسُنُ الكلام".

⁵⁴ رواه الترمذي في الشئائل، (ص31)، باب ما جاء في خلق رسول الله ﷺ.

⁵⁵ قالوا: ترك الكلام له أربعة أسماء:

1 - الصمت وهو أعمها حتى إنه يستعمل فيما ليس يقوى على النطق كقولهم (مال ناطق أو صامت).

2 - والسكوت وهو ترك الكلام ممن يقدر على الكلام.

3 - والإنصات هو السكوت مع استماع.

4 - والإصاخة وهو الاستماع إلى ما يصعب إدراكه كالسر والصوت من المكان البعيد.

موسوعة الأخلاق الإسلامية، لمجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف،

(355)، نش: موقع الدرر السنوية على الإنترنت dorar.net، ربيع الأول 1433 هـ

⁵⁶ رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، (438/3)، باب في الثيب، برقم: 2098.

نظرية الاتصال اللغوي غير اللفظي في السنة النبوية أ / عبد القادر مقتيت

⁵⁷ فيض الباري على صحيح البخاري، لمحمد أنور شاه (ت: 1353هـ)، (347/2)، حق: محمد الميرتبي، نشر: دار الكتب، بيروت، لبنان، ط: 1، 1426هـ.

⁵⁸ تميز البحث في الأنساق السيميوطيقية وفي نظام الدلالة أو المعنى في الفكر الحديث بوجود تيارين أساسيين: انطلق التيار الأول من مبادئ الفكر الإغريقي الأفلاطوني معتبرا الصوت اللغة كقيمة معبرة عن الفكرة ووسيلة عامة للثقافة والآداب والفلسفة والعلم؛ لذلك بقيت الدلالة مرتبطة بالصوت المنطوق، وكل ممارسة حركية مقصاة في نظام السيميوطيقا، إنها فقط حشو ميكانيكي يرتبط بالصوت. أما التيار الثاني، فقد بدأ يهتم بممارسة سيميوطيقية مغايرة للغات المنطوقة، فالأبحاث الأنتروبولوجية التي اهتمت بالحركات لدى الحضارات غير الأوروبية وأبحاث حول الحركات الحيوانية قاد إلى إعادة النظر في الممارسة الحركية واعتبار المظاهر المرئية غير المنطوقة كالصورة والخط والسلوك ذات نظام دلالي. ومن هذا المنطلق أصبح التفكير اللساني المعاصر يبحث عن نماذج لسانية أكثر شمولية تتبنى متونا أخرى غير اللغة، فإذا كانت اللسانيات، كما لاحظ جاكسون، قد قاومت طويلا من أجل أن تضم أصول الكلام ومن أجل أن تدمج الدلالات اللسانية، فقد آن الأوان لضم الحركات وإدماج الإنتاجية في علم الدلالة، وعلى هذا الأساس فإن الدراسة العلمية للحركات والجسد ذات أهمية فلسفية ومنهجية حاسمة في بناء نموذج لساني عام، وقادت هذه الأهمية إلى تأسيس علم جديد ألا وهو الكينيسية.

⁵⁹ وقد وضعت جوليا كريستيفا في مقالتها (الحركية: الممارسة والتواصل) الإشكالية الفلسفية والمنهجية التي قادت إلى بناء نماذج بنائية للحركات والسلوك الجسدي داخل السيميوطيقا، فأبرزت أربع تقاطع أساسية ومتراصة يمكن أن تبين لنا زوايا إشكالية الحركات الجسدية كنظام للتواصل.

⁶⁰ وتهتم الحركة الجسدية أو الشخصية -Le gestuel- وتعنى حرفيا دراسة الحركات - بدراسة الإبهامات والحركات والرقصات، والاهتمام بالحركات اهتمام قديم وذو جذور قديمة. فداروين له كتاب في هذا الصدد "التعبير عن العواطف عند الحيوان والإنسان" (1873)، إلا أن كتاب راي بوردهوستيل RAY BIRDWHISTELL "مقدمة إلى الكينيسية" سجل السبق الحقيقي لدراسة منظمة للحركات الجسدية؛ مما سيؤدي إلى ظهور "علم جديد يتناول بالمعالجة ظواهر الجسد المتحرك وسلوكه المكتسب والمبني".

⁶¹ لقد وضع بيرهوستيل أبعادا معيارية غير لفظية نستخلص منها ما يلي: ناحية الفم (40 وحدة)، ناحية الحواجب (6 وحدات)، ناحية الأجناف والحواشي (10 وحدات) وجهة النظر (5 وحدات) حركات الرأس (14 وحدة)، وحدات الوجهة السلوكية الأمامية (9 وحدات)، حركات اليدين والسواعد (40 وحدة)، حركات الرجلين (7 وحدات)، حركات العنق (3 وحدات)، ويمكن تجميع هذه الوحدات في المقولات والصناعات التالية: ناحية العينين وتشمل الحواجب والأجناف والحواشي، ناحية الفم، حركات الرأس، حركات النظر، حركات اليدين والأصابع والسواعد، حركات الجسم، وتساعد الحركات الجسدية المستقلة عن اللغة المنطوقة في عملية التواصل والتبادل ولا سيما في الأعمال المسرحية والتواصل البيداغوجي.

Theory of non-verbal linguistic communication in the Prophetic Sunnah

Megtit Abdelkader

Faculty of Humanities and Islamic Civilization / Oran 1 University

megtitabelkader@yahoo.com



Abstract

Scientific research and academic studies in various disciplines are trying to unmask the theory of non-verbal linguistic communication by reference to the history of peoples and nations on the one hand and the study of global leading figures like Hitler and the impact of his personality on the psychology of his soldiers on the other hand.

To stand on the basis of this theory, its axes, types, applications, and at the same time the testing and analysis of the finding obtained, writings still highlight the European global figures without heed to the greatest figure in the history of humanity, by far, it is the personality of Mohammed (peace be upon him) who painted language of communication based on the physical senses of the body, and embodied it in his life as a husband, a guide, a teacher, and a leader. In this article, practical models of body theory are introduced to the reader, starting with defining this theory and its types. Language of the eye, mouth, lips, face, hand, walking and others are presented. Finally, it is a call to the study of this legacy of the prophet and this international dignified person.

Keywords:

linguistic communication; body language; non-verbal linguistic communication ; The Prophetic Sunnah ;Theory.

إخراج القيمة في الزكاة والكفارة والنذر

بقلم

د. خالد تواتي (*)

ملخص

تناول هذا البحث تعريفا للزكاة ، مع ذكر أنواعها الاعتبارية ، ثم بعض الأحكام المتعلقة بالزكاة ، ثم الخلاف في إخراج القيمة في الزكاة والكفارات والنذور دون العين، وذكرت المذاهب فيها بين مجيز مطلقا، ومانع بإطلاق، ومفصل في المسألة وهو أجزاء إخراج القيمة عند الحاجة وتعذر وجود العين، أو مع طلب الفقير للقيمة، كما نوهت إلى أن هذه المسألة من المسائل الاجتهادية، وهي مما أثاره الحنفية، وقد جنح إليه بعض المالكية كالإمام أشهب، وهو رواية عن الإمام أحمد، ثم ذكرت أثر الخلاف تمثيلا فيما استحدثت من وسائل الصرف العصرية كالجمعيات الخيرية، وبعض الهيئات النظامية التي تتولى مصارف الزكاة .

الكلمات المفتاحية: الزكاة؛ الكفارة؛ العين؛ القيمة؛ الأجزاء.

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 وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

(*) أستاذ محاضر صنف "أ" بقسم الشريعة، معهد العلوم الإسلامية، وعضو مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
جامعة الوادي. touati-khaled@unlv-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2019/05/15 تاريخ القبول: 2019/05/28

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَطَحٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70، 71].

ألا وإنَّ أصدق الكلام كلام الله تعالى، وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشرّ الأمور محدثاتها، وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار، أمّا بعد:

فإن العبادات الشرعية منها ما هو لازم لا يتعدى نفعه إلى الغير في الغالب كالصلاة ومنها ما هو متعدد كالزكاة التي تعد ثالث أركان الإسلام، ولا يخفى مكانتها في الشريعة، ودورها في التكافل الاجتماعي، ووحدته، وتقليل كثير من المفاسد الاجتماعية كالسرقة، والآفات الاجتماعية كال فقر والمرض والأوبئة المختلفة وغير ذلك.

ومن المقاصد الشرعية التي من أجلها شرعت الزكاة: "تحقيق مبدأ الامتثال والانقياد لله تعالى، وتقدير شكره وحمده والثناء عليه.

كما أنها تطهر نفس المزكي من الشح والأنانية، ومن عبادة المال وتقديسه، وتثبت أصلية الإنفاق والعطاء والبذل في نفس المزكي، فضلا عن تطهير المال من الآفات والنقصان والتلف والتآكل.

وقد جاء في كثير من الأدلة أن الزكاة والصدقات تزيد المال كما وبركة، وتنميته،

وتبعد عنه الآفات والكوارث والجوائح، كقوله تعالى: ﴿حُدِّمِنَ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ

وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ

الرِّزْقِ﴾ [سبأ: 39].

ومن مقاصد تشريعها أيضا تحقيق أو اصر التضامن والتآلف والتراحم والتواد، مما يكون له كبير الأثر على مستوى وحدة المجتمع وقوته ومنعته، وسلامته من الأحقاد والضغائن والتحاسد والتباغض⁽¹⁾.

هذا، وقد رأيت أن أجمع بحثا متعلقا بمسألة إخراج القيمة بدل العين في الزكاة والكفارات، والندور، ووسمت بحثي: "إخراج القيمة في الزكاة والكفارة والندور"، وقد جمعت مادة هذا البحث من خلال كتب التراث الفقهية من المذاهب، وشروحات الحديث، مع بعض المصادر الحديثة.

أهمية البحث:

تعد المسألة المبحوث فيها ذات أهمية من جانبين: نظري، وعملي. فالجانب النظري تمثل في إبراز أهمية الزكاة وما تحويه من مقاصد في حفظ المال خاصة وفيما يترتب على هذه العبادة من التكافل الاجتماعي بحصول المواساة للفقراء وغير ذلك من الأحكام التي بينتها الشريعة، أما من الجانب العملي فيتمثل في نوع المخرج إلى الفقراء، وما ورد فيه من التنوع في الشريعة، سواء في زكاة المال: من الذهب والفضة، والأنعام، والزرع، أو في زكاة البدن كزكاة الفطر، أو في الكفارات، والندور؛ إذ معنى المواساة سد حاجة الفقير التي تحصل بتلك الأنواع المشروعة. ومن أهمية الموضوع في قيام القيمة مقام العين توسيعا لدائرة دفع الحاجة؛ إذ من الفقراء من لا يحصل له ذلك إلا بالقيمة، لذلك وردت الإشكالية الآتية.

إشكالية البحث:

وتمثلت أساسا: في مدى إجزاء القيمة بدل العين في الزكاة عامة وفي زكاة الفطر، والكفارات، والندور خاصة.

فالحنفية ومن سلك مسلكهم؛ بنوا الجواز والإجزاء على ملاحظة العلة العامة في الصدقة على الفقير وهي المواساة، ودفع الحاجة، وذلك يحصل بالعين والقيمة على

سبيل الاختيار؛ إذ لا منافاة بينها ولا تعارض، فكلاهما من جنس الواجب. وقابلهم الجمهور فاشتروا العين دون القيمة؛ لأن شأن الزكاة التعبد؛ والعلة المستنبطة العامة وهي مساواة الفقراء عادت على النص بالإبطال؛ فتبطل العلة من أصلها.

وتفرعت على ذلك إشكالية تمثلت فيما استحدثت من موارد لمصارف الزكاة وغيرها من أنواع التبرعات، كما في بعض الهيئات الخاصة كالجمعيات الخيرية التي تعنى بسد خلة المعوزين من الفقراء من مناح شتى.

فهل يصح وضع القيم بدل الأعيان فيها في الزكوات والكفارات والندور، أم لا يجزئ ذلك؟

هذا ما سأحاول الإجابة عنه في هذه الورقة البحثية.

الدراسات السابقة:

لم أجد من كتب على سبيل الاستقلال في هذا الموضوع عند المعاصرين، سوى لدى بعض الباحثين:

منها: بحث: بعنوان: حكم إخراج القيمة في زكاة الفطر، للدكتور عبد الله الغفيلي⁽²⁾.

وانتهى فيه الباحث إلى ترجيح التفصيل في المسألة باختيار مذهب ابن تيمية، ولم يتوسع في المسألة كثيرا من حيث الأدلة ومن حيث النسبة إلى المذاهب.

والثاني: بعنوان: حكم إخراج القيمة في زكاة الفطر بدل إخراجها طعاماً، للدكتور عبود بن علي درع⁽³⁾.

وقد خلص - بعد ذكر مذهب الجمهور والحنفية - إلى عدم إجزاء القيمة، بل الواجب إخراج العين، ولا تخرج القيمة إلا لعذر على ما ذكره الشوكاني، كما أنه بنى ترجيحه على عدم صحة تعليل الحنفية، وعلى كونه قول عامة الفقهاء.

أما كتب المتقدمين فالمسألة متداولة في كتب متون الفقه على اختلاف مذاهبهم، وشرح الحديث، من غير توسع.

الإضافات في البحث:

- 1- بيان عموم الخلاف وشموله لزكاة المال والفطر، وكذلك في الكفارات والندور والخراج، كما ذكر الحنفية، وابن تيمية، وغيرهم.
- 2- ذكر نسبة القول إلى بعض المالكية في جواز إخراج القيمة، كما ثبت عن الإمام أشهب.

- 3- ثمرة الخلاف في المسألة وتميزت بذكر ما يلزم من الأقوال الثلاثة في المسألة فيما استحدثت من وسائل لصرف الزكاة كخزينة الدولة، والجمعيات الخيرية.

حدود البحث:

وتمثلت في قسمة الموضوع إلى مبحثين: الأول خاص بذكر مفهوم الزكاة بتعريفها مع بيان أنواعها، والثاني البحث في مسألة إخراج الزكاة ونحوها قيمة، مع بيان متعلقاتها، والمذاهب فيها مع الأدلة والمناقشة، وسبب الخلاف، فالترجيح، ثم نتائج البحث، بحسب ما أتيج لي من مادة علمية من حيث الكم والكيف.

منهج البحث:

وسلكت فيه المنهج الاستقرائي بتتبع الأدلة والأقوال في المسألة من مظانها، مع الوصف والتحليل والمقارنة لما يقتضيه موضوع البحث لذلك.

خطة البحث:

وجعلتها في مبحثين:

المبحث الأول: حقيقة الزكاة وأنواعها.

المبحث الثاني: في اعتبار القيمة في الزكاة والكفارة والندور.

المبحث الأول: حقيقة الزكاة وأنواعها

المطلب الأول: حقيقة الزكاة والحكمة من تشريعها

الفرع الأول: حقيقة الزكاة

الزكاة لغة: تطلق في اللغة على معنيين: الأول: النماء والزيادة، وسميت بذلك لأنها مما يرجى به زكاء المال، وهو زيادته ونماؤه.

والثاني: الطهارة؛ قال الله تعالى: ﴿حُذِّرْنَا مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، أي تطهرهم.

وزكى ماله تزكية، أي أدى عنه زكاته، وتزكى، أي تصدق⁽⁴⁾.

أما في الاصطلاح، فقد اختلف في تعريفها؛ لكنها متقاربة في الجملة:

عرفها الحنفية بأنها: عبارة عن إيجاب طائفة من المال في مال مخصوص لمالك مخصوص⁽⁵⁾.

وعرفها المالكية بأنها: جزء من المال مقدر معين⁽⁶⁾.

وذكر صاحب المهياً من المالكية بأنها عند الفقهاء: تملك مال مخصوص لشخص مخصوص فرضت على حر مسلم مكلف مالك بنصاب من نقد، ولو تبراً أو صلياً، أو آنية، أو ما يساوي قيمته من عروض تجارة، فارع عن الدين وعن حاجته الأصلية⁽⁷⁾.

وعرفها الشافعية: اسم لأخذ شيء مخصوص من مال مخصوص على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة⁽⁸⁾.

وأما عند الحنابلة فهي: اسم لإخراج شيء مخصوص، من مال مخصوص، على وجه مخصوص⁽⁹⁾.

وعرفها الطوفي: إخراج جزء مقدر من مال مخصوص إلى جهة مخصوصة على جهة القرية⁽¹⁰⁾.

أما عند المعاصرين: فورد في الموسوعة الكويتية: إخراج جزء من مال مخصوص

لقوم مخصوصين بشرائط مخصوصة⁽¹¹⁾

وذكر الشيخ وهبة الزحيلي أنها: حق يجب في المال⁽¹²⁾.

فالحاصل في تعريفها أنها:

إخراج جزء من مال مخصوص إلى من يستحقها من ذوي الحقوق الشرعية، وفق ضوابط وشروط خاصة.

الفرع الثاني: الحكمة من تشريع الزكاة

من حكم الزكاة: أن الله تعالى أنعم الله تعالى على العبد نعمتين:

نعمة في البدن، وجعل شكرها العبادات البدنية كالصوم والصلاة.

وأنعم أيضا بنعمة المال، وجعل شكرها أداء الزكاة، فإذا قام العبد بالعبادات البدنية فقد أدى نعمة الله فيها، وإذا أدى الصدقة، فقد أدى نعمة الله عليه في المال، فصارت قسمين: زكاة أموال، وزكاة أبدان.

وأما التوحيد والحكمة، فإن الله بفضله ضمن الرزق لعباده فقال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6] ثم خلق الرزق والقوت في الأرض، فخص بإرادته وقدرته تملكة بعض من ضمن له الرزق من خلقه، ثم أوعز إلى الغني الذي خصه بملكه أن يعطي الفقير قدرا معلوما من قوته، تحقيقا لما ضمن ووفاء بعهده، وتوكيلا منه إلى الغني في أداء ما وجب عليه بفضله من ضمانه للفقير من رزقه، حتى يشترك الأغنياء والفقراء في جنس الأعيان المملوكة، فتكون غنم بغنم، وبقر ببقر، وإبل بإبل، وذهب بذهب، وورق بورق، وحب بحب، وتمر بتمر، فيعم الاختصاص، ويحقق الاشتراك، وينجز الوفاء بالعهد⁽¹³⁾.

ومن حكمها أيضا أنها في اللغة بمعنى النماء والتطهير فالمال ينمى بها من حيث لا يرى وهي مطهرة لمؤديها من الذنوب وقيل ينمى أجراها عند الله تعالى.

وقالوا: سميت في الشرع زكاة لوجود المعنى اللغوي فيها وقيل لأنها تزكي صاحبها

وتشهد بصحة إيمانه .

كما أن العلماء قالوا: سميت صدقة لأنها دليل لتصديق صاحبها وصحة إيمانه بظاهره وباطنه.

وقال القاضي عياض: قال المازري قد أفهم الشرع أن الزكاة وجبت للمواساة وأن المواساة لا تكون إلا في مال له بال وهو النصاب ثم جعلها في الأموال الثابتة وهي العين والزرع والماشية⁽¹⁴⁾.

والحاصل من تشريع الزكاة أن فيها من الحكمة: تصون المال وتحصنه من تطلع الأعين وامتداد أيدي الأثمين والمجرمين، وعون للفقراء والمحتاجين، وتطهر النفس من داء الشح والبخل، وتعود المؤمن البذل والسخاء، وأنها وجبت شكراً لنعمة المال، حتى إنها تضاف إليه، فيقال: زكاة المال⁽¹⁵⁾

المطلب الثاني: أنواع الزكاة

تنقسم الزكاة بعدة اعتبارات:

الفرع الأول: أنواع الزكاة باعتبار المال والرأس

وهي بهذا الاعتبار قسمان: زكاة المال، وزكاة الرأس.

أما زكاة المال؛ فهي: زكاة الذهب والفضة وأموال التجارة والسوائم، وزكاة الزروع والثمار وهي العشر أو نصف العشر.

أما زكاة الرأس؛ فهي زكاة الفطر⁽¹⁶⁾.

الفرع الثاني: باعتبار متعلقاتها

ومن ذكر هذا الاعتبار المالكية؛ فقالوا: هي بالإضافة إلى متعلقاتها ستة أنواع: زكاة

النعيم والنقدين والتجارة والمعشرات والمعادن والفطر⁽¹⁷⁾.

وقد قسمها بعض الشافعية بهذا الاعتبار أيضا إلى ما يلي:

الأول: النقدان

والمقصود بهما: الذهب، والفضة.

الثاني: الأنعام

وهي: الإبل، والبقر، والغنم، ويلحق بها المعز.

الثالث: الزروع والشمار

مثل الرطب والعناب، ومن الزروع: الحنطة، والشعير، والأرز، والعدس.

الرابع: عروض التجارة

والمقصود بالتجارة تقليب المال بالمعاوضة لغرض الربح، وهي لا تختص بنوع معين من المال، والعروض هي السلع التي تقلب الأيدي بغرض الربح⁽¹⁸⁾. وتظهر فائدة التنويع في أصناف الزكاة؛ في كونها شرعت لدفع حاجة الفقير، وشكرا لنعمة المال، والحاجات متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته، ويحصل شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله عليه به⁽¹⁹⁾.

وهذا، فيه حكمة بالغة، وهو مما يستدل به الجمهور على عدم إجزاء القيمة بدل العين في الزكاة، كما سيأتي في الخلاف .

المبحث الثاني: في اعتبار القيمة في زكاة المال وزكاة الفطر والكفارة والنذر

وممن نص على تعميمها في الأبواب المذكورة شيخ الإسلام ابن تيمية، وغيره من الفقهاء⁽²⁰⁾.

وهي من المسائل التي اشتد فيها الخلاف، وهي من المسائل الاجتهادية⁽²¹⁾. وقد تناولت هذا الخلاف ضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: تحرير محل الخلاف

اتفقوا على إيجاب إخراج الأصناف من الأعيان المذكورة في الحديث.

فالحنفية يرون التخيير بين العين والقيمة، والجمهور على اشتراط العين، فحصل الاتفاق في القدر المشترك وهو العين.

أما الخلاف فينحصر في إخراج القيمة بدل العين، هل يجزئ أم لا؟

المطلب الثاني: المذاهب والأدلة مع مناقشتها

واختلفوا في أجزاء القيمة كما تقدم بدل الأعيان على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: الواجب إخراج الأعيان ولا يجزئ إخراج القيمة.

وبه قال الجمهور، والإمام مالك، والشافعي (22).

الأدلة مع المناقشة:

استدلوا بما يلي:

1- بحديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة» (23)، قالوا: فإذا عدل عن ذلك فقد ترك المفروض (24).

قال الخطابي: وفي الحديث دليل على أن إخراج القيمة لا يجوز وذلك لأنه ذكر أشياء مختلفة القيم فدل أن المراد بها الأعيان لا قيمتها (25).

ونوقش بأن قوله ﷺ: «اغنوهم عن المسألة»، وهذا يفيد عموم ما يقع بالاستغناء، فيجمع بين الخبرين ويكون فائدة التخصيص: أن القوم لم يكونوا أصحاب أموال، وإنما كان ما لهم التمر، وقوتهم الحنطة والشعير، فذكر الأسهل عليه (26).

2- وقول النبي ﷺ: « في مائتي درهم خمسة دراهم، وفي أربعين شاة شاة» (27).

وهو وارد بيانا لمجمل قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43] فتكون الشاة المذكورة هي الزكاة المأمور بها، والأمر يقتضي الوجوب، وقد فهم السلف هذا المعنى، فروى

ابن عون عن ابن سيرين عن ابن عباس قال: "صاع صاع، من جاء ببر قبل منه، ومن جاء بسويق قبل منه، ومن جاء بدقيق قبل منه" (28).

وقال أبو إسحاق: "أدرکتهم يعطون في صدقة رمضان الدراهم بقيمة الطعام". قال عمر بن عبد العزيز: "من كان من أهل الديون فعليه نصف درهم صدقة الفطر". وروى ليث عن عطاء: أن عمر - رضي الله عنه - "أخذ العروض في الصدقة من الثياب وغيرها" (29).

3- ولأن النبي ﷺ فرض الصدقة على هذا الوجه، وأمر بها أن تؤدى، ففي كتاب أبي بكر الذي كتبه في الصدقات أنه قال: «هذه الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ وأمر بها أن تؤدى. وكان فيه: في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض، فإن لم تكن بنت مخاض، فابن لبون ذكر» (30) وهذا يدل على أنه أراد عينها لتسميته إياها. وقوله: «فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر»، ولو أراد المالية أو القيمة لم يجز؛ لأن خمسا وعشرين لا تخلو عن مالية بنت مخاض. وكذلك قوله: فابن لبون ذكر فإنه لو أراد المالية للزمه مالية بنت مخاض، دون مالية ابن لبون (31).

ونوقش: بأن هذا التفصيل لبيان قدر الواجب لما سمي لا للتقييد به وتخصيص المسمى أنه يسير على أرباب المواشي ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: 103] جعل محل الأخذ ما سمي بمطلق المال فالتقييد بكونه شاة أو إبلا زيادة على الكتاب وهو كالنسخ فلا يجوز بخبر الواحد والذي يفيد أن الحق في مطلق المالية قوله صلى الله عليه وسلم: «في خمس من الإبل» وكلمة في للظرفية حقيقة وعين الشاة لا توجد في الإبل، وإنما توجد فيها مالية الشاة فعرف أن المراد بالشاة قدر ماليتها (32).

3- عن معاذ، أن النبي ﷺ بعثه إلى اليمن، فقال: «خذ الحب من الحب، والشاة من

الغنم، والبعير من الإبل والبقر من البقر.» (33) (34).

ومقتضاه عدم الأخذ من غيره؛ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ولا فرق بين الماشية وغيرها (35).

ونوقش: بأن هذا خطاب لمعاذ وقد بعثه إلى أرباب المواشي الذين هم سكان البوادي فذكر ذلك للتيسير عليهم فان الأداء بما عندهم أيسر عليهم لعدم الدراهم والدنانير عندهم فيكون الأمر بالأخذ من غير الإبل للتيسير لا لتقييد الواجب به أو يحمله الأمر على الاستحباب دون الوجوب جمعاً بين الأدلة (36).

كما أجاب القدوري بأن الحديث بيان لما يطالب المصدق به، والقيمة لا يطالب بها بغير اختيارهم (37).

5- ولأن الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير، وشكراً لنعمة المال، والحاجات متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته، ويحصل شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله عليه به (38).

6- ولأن مخرج القيمة قد عدل عن المنصوص، فلم يجزئه، كما لو أخرج الرديء مكان الجيد (39).

7- أن أصل العبادة لا تجب بالتعليل ولا تقبله فكذلك كفيته، وإن قلنا: إن الزكاة حق الفقراء، فالحق الواجب للأدمي في عين لا يقوم غيرها مقامها إلا بسبب شرعي من معاودة ومعاوضة وغير ذلك (40).

المذهب الثاني: جواز إخراج القيمة، وأنها مجزئة.

وبه قال أبو حنيفة، ورواية عن الإمام أحمد (41)، وهو قول أشهب من المالكية، ونسب لابن القاسم من المالكية كما في العتبية ولا يصح عنه كما حققه التنوخي (42).

قال بدر الدين العيني الحنفي: اعلم أن الأصل في هذا الباب أن دفع القيمة في الزكاة جائز عندنا، وكذا في الكفارة وصدقة الفطر والعشر والخراج والنذر (43).

الأدلة مع المناقشة:

استدل هؤلاء بما يلي:

1- بقوله ﷺ: « من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهما» (44).

قالوا: فانتقل النبي ﷺ إلى القيمة في موضعين، فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السن المعين وإلا لسقط إن تعذر أو أوجب عليه أن يشتريه فيدفعه (45).
وأجيب عنه: بأنه لم يعمل به أهل المدينة، ولا أمر أبو بكر ولا عمر به السعاة، فوجب تركه لمعنى علموه (46).

2- أنه إذا جاز أن يخرج عن خمس من الإبل شاة وهو من غير الجنس، جاز أن يخرج ديناراً عن الشاة (47).

3- قول معاذ لأهل اليمن: « اتنوني بخميص أو ليس آخذه منكم، فإنه أيسر عليكم، وأنفع للمهاجرين بالمدينة» (48).

وفي رواية عن طاوس، قال لما قدم معاذ اليمن، قال: « اتنوني بعرض ثياب آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أهون عليكم وخير للمهاجرين، بالمدينة » (49)، فإن الخميس والليس ليس إلا قيمة عن الأعيان التي تجب فيها الزكاة (50).

وقالوا: فإن كانت هذه الصدقة نقلها إلى المدينة في حياة النبي ﷺ، فقسمها بين فقراء المدينة، فلا محالة أنه قد أقره على جواز أخذ البدل في الزكوات، لأنه قد علم ﷺ أن الزكوات ليس فيها ما هو من جنس الثياب، وأنها لا تؤخذ إلا على وجه البدل، فصار إقراره له على فعله دلالة على الجواز، وإن كان بعد موته فقد وضعها أبو بكر بحضرة الصحابة في مواضعها مع علمهم أن الثياب لا تجب في الزكاة، فصار ذلك إقراراً منهم على جواز أخذ القيم، فتحصل للمسألة اتفاق بين الصحابة (51).

ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الأول: بأن حديث معاذ، الذي روه في الجزية، بدليل أن النبي ﷺ أمره بتفريق الصدقة في فقرائهم، ولم يأمره بحملها إلى المدينة، وفي حديثه هذا: فإنه أنفع للمهاجرين بالمدينة⁽⁵²⁾.

قال ابن السمعاني: المراد من الصدقة الجزية، وسميت صدقة على طريق المجاز، كما كان يسمى المأخوذ من بنى تغلب صدقة وقد كان جزية، بدليل أن معاذاً رضي الله عنه أخبر أنه ينقلها إلى المدينة، ولم يكن من مذهبه جواز النقل في الصدقات، ولأنه ذكر الهجرة والنصرة في الإشارة إلى الاستحقاق بهما والجزية تستحق لهما لا الصدقة⁽⁵³⁾.

الثاني: على التسليم بوجه الاستدلال؛ فإن حديث معاذ خاص له لحاجة علمها بالمدينة، رأى أن المصلحة في ذلك، وقامت الدلالة على أن غيره لا يجوز له أخذها⁽⁵⁴⁾.

الثالث: احتمال أن يكون المعنى اتنوني به أخذه منكم مكان الشعير والذرة الذي أخذه شراء بما أخذه فيكون بقبضه قد بلغ محله ثم يأخذ مكانه ما يشتريه مما هو أوسع عندهم وأنفع للأخذ قال ويؤيده أنها لو كانت من الزكاة لم تكن مردودة على الصحابة وقد أمره النبي ﷺ أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم فيردها على فقرائهم⁽⁵⁵⁾.

4- وعن عطاء، أن عمر رضي الله عنه، كان «يأخذ العروض في الصدقة من الورق وغيرها»⁽⁵⁶⁾ (57).

وأجيب عنه: بأن أخذ عمر رضي الله عنه العروض كان على وجه التطوع لا على صدقة الفريضة⁽⁵⁸⁾.

5- قالوا: ولأن المقصود دفع الحاجة، ولا يختلف ذلك بعد اتحاد قدر المالية باختلاف صور الأموال⁽⁵⁹⁾.

6- وبقوله ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»⁽⁶⁰⁾، فالواجب في الحقيقة

إغناء الفقير، والإغناء يحصل بالقيمة بل أتم وأوفر؛ لأنها أقرب إلى دفع الحاجة، ولأن التعليل واجب ما أمكن، وقد أمكن التعليل بالإغناء وهو تعليل صحيح مؤثر، وإذا علل بهذا فالإغناء بالأصل والقيمة واحد فاستويا في الجواز (61).

7-قالوا: ولأن الإمام لو أخذ الزكاة فتصرف فيها إلى جنس آخر لمصلحة المساكين ثم فرقه جاز فإذا أخذ مالا آخر جاز، كالوصي (62).

ونوقش: بأنه يجوز أن يأخذ الزكاة فيجعلها عوضا عن منافع المسلمين، مثل أن يستأجر بها من يعمل لهم، أو يستأجر دارا بآلهم، ولو أخذ من المزكي المنافع عوضا لم يجز (63).

وأجيب عن المناقشة: بأننا قد احترزنا عن هذا بقولنا: "فجاز أن يأخذ مالا آخر" والفرق بينهما من طريق المعنى: أن المنافع إذا أخذها والدافع متبرع لم ينقطع حقه عنها كما لا ينقطع في العارية، ولا يحصل له ما يحصل بأخذ المنافع من غير المزكي؛ ولأن ما جاز إخراجه من الفريضتين جاز إخراجه عن نصاب من السائمة، كالشاة. ولأن ما جاز إخراجه في زكاة جنسه جاز في زكاة غير جنسه، كالشاة، والتعليل للإبل والبقر (64).

8- أن وجوب المنصوص عليه من حيث إنه مال متقوم على الإطلاق لا من حيث إنه عين فيجوز أن يعطي عن جميع ذلك القيمة دراهم، أو دنانير، أو فلوسا، أو عروضا، أو ما شاء، وذكر المنصوص عليه للتيسير؛ لأنهم كانوا يتبايعون بذلك على عهد رسول الله ﷺ (65).

الجواب:

ناقش الجمهور ذلك: بأن فيه رفعا للنص من حيث إبطال تعلق الزكاة بالعين، ونقلها إلى الذمة، ولئن سلم أنه لا يتضمن الإبطال لكنه يتضمن التغيير ولا يجوز تغير حكم النص بعلته لاسيما ومبنى الزكاة على التبعيد (66).

ورد الحنفية على الجواب:

بأن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد، وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء، وصرافها إلى الفقراء، وذلك أن الزكاة عبادة، والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء.

وإنما تصرف إليهم إيفاء لحقوقهم، وإنجازا لعدة أرزاقهم ولا خفاء في أن حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا، وإنما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال، وإلغاء اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل.

واعلم أن ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة؛ لأن الإيتاء من جنس النصاب أسهل ويده إليه أوصل؛ ولكونها معيارا لمقدار الواجب إذ بها تعرف القيمة فإن قيل: إذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص، وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة؟ أجيب بأن التعليل إنما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير، وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة؛ لأن المراد به صلاحية حدث بعدما كانت باطلة في الأمم السالفة باعتبار كون الصدقة من الأوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالإحراق، وأيضا محال التصرفات إنما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر.

ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة أي: بحاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لنعدي الحكم إلى قيمة الشاة، ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير؛ لأن الحاجة إلى القيمة أشد وهي للحاجة أدفع فصار الحاصل أن هاهنا حكما هو وجوب الشاة، وآخر هو جواز الاستبدال. وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير، والتعليل إنما وقع في هذا الحكم أي: صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي: في هذا

الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة إنما يكون بالنص أي: بدلالة النص الأمر بإيفاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير وليس فيه أي: في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلاً إذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل.

والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار، ومجامعا حال أو هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى - صار الأصل هو الشاة، والفرع القيمة، والحكم الصلاحية، والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفاً لظاهر عبارة فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - حيث جعل الفرع هو سائر الأموال، والعلة والتقوم أو ردها وشرحها تنبيهاً على أن العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة، وقد تعتبر من جانب الواجب، وهي التقوم، وأن المستبدل به يجوز أن يعتبر بنفس القيمة وحيث لا معنى للتعليل بالتقوم.

وأن يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد، وهو صلاح صرف الشاة وغيرها، فإن قلت كما أن النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال إلا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز إيفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف إليه، وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الأمم السالفة بخلاف إيجاب الشاة بعينها فإن معناه الأمر بصرفها إلى الفقير.

وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من إثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحاً للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الإشعار بأن الاستبدال إنما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل أن الصدقة تقع

لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى أولا ومن صلوحها للصراف إلى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الأمرين بالنص، وفي القيمة ثبت الأول بدلالة النص، والثاني بالتعليل والقياس على الشاة، وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بأنه إنما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للأشياء على الإطلاق ووسيلة إلى الأرزاق⁽⁶⁷⁾.

هذا ما ورد من أدلة الحنفية مع الجواب عليها.

المذهب الثالث: جواز إخراج القيمة للحاجة أو لمصلحة راجحة، وإلا فلا.

وهو قول ابن تيمية⁽⁶⁸⁾.

الأدلة:

استدلوا على عدم العدول إلى القيمة ابتداء بما يلي:

1- أن النبي ﷺ قدر الجبران بشاتين أو عشرين درهما ولم يعدل إلى القيمة⁽⁶⁹⁾.

فهذا فيه ما يدل على أن الأصل عدم جواز إخراج القيمة.

2- ولأنه متى جوز إخراج القيمة مطلقا فقد يعدل المالك إلى أنواع رديئة وقد يقع

في التقويم ضرر⁽⁷⁰⁾.

كما أنهم استدلوا على جواز القيمة عند الحاجة بما يلي:

3- قالوا: إن الزكاة مبناها على المواساة وهذا معتبر في قدر المال وجنسه وأما

إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل فلا بأس به:

مثل أن يبيع ثمر بستانه أو زرعه بدراهم فهنا إخراج عشر الدراهم يجزئه ولا يكلف

أن يشتري ثمرا أو حنطة إذ كان قد ساوى الفقراء بنفسه "

ومثل أن يجب عليه شاة في خمس من الإبل وليس عنده من يبيعه شاة فإخراج القيمة

هنا كاف ولا يكلف السفر إلى مدينة أخرى ليشتري شاة.

ومثل أن يكون المستحقون للزكاة طلبوا منه إعطاء القيمة لكونها أنفع فيعطيه إياها أو يرى الساعي أن أخذها أنفع للفقراء، كما نقل عن معاذ بن جبل أنه كان يقول لأهل اليمن: "أتتوني بخميص أو ليس أسهل عليكم وخير لمن في المدينة من المهاجرين والأنصار" (71).

المطلب الثالث: سبب الخلاف

يرجع سبب الخلاف في هذه المسألة إلى أمور:

الأمر الأول: في صحة الآثار الواردة عن بعض الصحابة رضي الله عنهم في إخراج القيم بدل الأعيان في الزكاة.

الأمر الثاني: في اشتراط عدم عود العلة المستنبطة على النص بالإبطال.

فالعلة المستنبطة وهي فرع عن الحكم وهي هنا دفع حاجة الفقير والحكم هو إيجاب إخراجها من جنس الأعيان المذكورة في الحديث، والفرع لا يرجع إلى إبطال أصله.

فعند الجمهور أن تلك العلة عادت على الحكم بالتغيير والإبطال، فلا يصح اعتبارها.

أما الحنفية فأخذوا بعموم العلة وادعوا أنه لا يبطل للحكم، بل غاية ما في الأمر أن المزكي مخير بين إخراجها عينا أو قيمة، فليس فيه إبطال الإيجاب أصلا، وإنما هو تخيير بين وصفين تجمعهما علة واحدة وهي دفع الحاجة.

الأمر الثالث: في المقصود من صرف الزكاة هل هو تعبدي أو معقول المعنى وهو مواساة الفقير.

هذا، وقبل الترجيح في المسألة لا بد من التحقيق في أسباب الخلاف المذكورة: أما السبب الأول وهو الاختلاف في صحة الآثار في إخراج القيم بدل الأعيان فقد ذكرنا موقف العلماء من بعضها من حيث الضعف والصحة عند تحريجها، لكن

الأحاديث الصحيحة المقتضية للقيم تغني عن النظر في تلك الآثار: لكونها من متمسك الحنفية، فيبقى النظر في السببين الثاني والثالث.

السبب الثاني: وهو في استنباط معنى أو علة من النص تعود عليه بالإبطال ويعتبر ذلك من شروط العلة.

قال الزركشي: إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يرجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه؛ لئلا يفضي إلى ترك الراجع إلى المرجوح، إذ الظن المستفاد من النص أقوى من المستفاد من الاستنباط، لأنه فرع لهذا الحكم، والفرع لا يرجع على إبطال أصله، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال. ومن ثم ضعف مدرك الحنفية في تأويلهم قوله: «**في أربعين شاة شاة**»، أي قيمة شاة، لأن القصد دفع الحاجة أو القيمة، فإن هذا يلزم منه أن لا تجب الشاة أصلا، لأنه إذا وجبت القيمة لم تجز الشاة فلم تكن مجزئة وهي مجزئة بالاتفاق⁽⁷²⁾.

وقد ذكرها الغزالي في قسم الظاهر والمؤول، ومؤداهما واحد.

قال الغزالي: قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل. ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الأبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام: «**في أربعين شاة شاة**» فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان، قال: فهذا باطل؛ لأن اللفظ نص في وجوب شاة، وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعا للنص، فإن قوله: ﴿ **وَأَتُوا الزَّكَاةَ** ﴾ [البقرة: 43] للإيجاب، وقوله - عليه السلام -: «**في أربعين شاة شاة**» بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص؛ وهذا غير مرضي عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقا، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها، وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب، واللفظ نص في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه،

ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخير، وهو كقوله: «وليستنج بثلاثة أحجار» فإن إقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء، لكن الحجر يجوز أن يتعين ويجوز أن يتخير بينه وبين ما في معناه.

نعم إنما ينكر الشافعي هذا التأويل لا من حيث إنه نص لا يحتمل لكن من وجهين: أحدهما: أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة، ومسلم أن سد الخلة مقصود، لكن غير مسلم أنه كل المقصود، فلعله قصد مع ذلك التعبد بإشراك الفقير في جنس مال الغني، فالجمع بين الظاهر وبين التعبد، ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات؛ لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة.

الثاني: أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله: «في أربعين شاة شاة» هو استنباط يعود على أصل النص بالإبطال أو على الظاهر بالرفع وظاهر وجوب الشاة على التعيين؛ فإبراز معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له؛ لأن العلة ما يوافق الحكم، والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة، وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر.

وهذا أيضا عندنا في محل الاجتهاد، فإن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء، وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبد كما ذكر الشافعي رحمه الله، ويحتمل أن لا يكون متعينا لكن الباعث على تعيينه شيان:

أحدهما: أنه الأيسر على الملاك والأسهل في العبادات كما عين ذكر الحجر في الاستنجاء؛ لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل، وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين: تصدق بعشرة أمداد من البر؛ لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الإطعام على الإعناق ليسره فيكون ذلك باعثا على تخصيصه بالذكر.

والثاني: أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها؛ إذ القيمة تعرف بها، وهي

تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق، ولو فسر النبي - عليه الصلاة والسلام - كلامه بذلك لم يكن متناقضا وكان حكما بأن البدل يجري في الزكاة. فهذا كله في محل الاجتهاد، إنما تشمئز عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصا في كل ما يسبق إلى الفهم منه، فليس يبطل الشافعي - رحمه الله - هذا لانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي يعضده ولإمكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة؛ ولأنه ذكر الشاة في خمس من الإبل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل. ثم في الجبران ردد بين شاة وعشرة دراهم ولم يردهم إلى قيمة الشاة، وفي خمس من الإبل لم يردد، فهذه قرائن تدل على التعبد، والباب باب التعبد والاحتياط فيه أولى⁽⁷³⁾.

ومما يدل على أن الزكاة من باب التعبدات أكثر منه من باب معقولية المعنى اختلافهم في كون الحكمة من إخراج الزكاة، وهو مواساة الفقراء وسد خلتهم مسوغة لإخراجها نقدا، مع وجود الوصف الواجب إخراجها وهو الأعيان المذكورة في الحديث، فالجمهور على أن هذه الحكمة غير معتبرة، والحنفية على الاعتبار، ويترتب على قول الجمهور عدم الإجزاء معاملة بنقيض المقصود، بينما تجزئ القيمة عند الحنفية لكونها على سبيل الاختيار مع العين.

وقد ذكر تقي الدين الحصني في قواعده، ضمن قاعدة المعاملة بنقيض المقصود أو قاعدة مراعاة الحكمة مع وجود الوصف، أن الأكثر اعتبارها.. ثم ذكر أقسامها وذكر أن في بعضها ما جزم باقتضائه ذلك، وفي بعضها ما جزم بمقابله، وفي بعضها خلاف، وذكر من أمثلة القسم الأخير: إخراج القيمة في الزكاة، فقال: وكذا أيضا أنواع الزكاة فإنها شرعت لسد خلة الفقير ولا يجوز إخراج القيمة عنها في غالب المسائل ولو كانت أمثال الواجب⁽⁷⁴⁾.

المطلب الرابع: الترجيح

بعد عرض الأدلة مع بيان المآخذ عليها، يظهر أن أدلة الفريق الأول وهم الجمهور

أقوى لما يلي:

أولاً: كون النصوص أصح من حيث السند وظاهرة في تعيين إخراج الأصناف دون قيمتها.

ثانياً: ضعف الآثار الواردة في إخراج القيمة في الزكاة.

ثالثاً: كون زكاة الفطر يغلب فيها التعبد أكثر من معقولية المعنى، فيقتصر فيها على تعيين الأصناف المذكورة.

رابعاً: أما القول بأن المقصود من الزكاة دفع الحاجة ومواساة الفقير فلا يخفى أن الحاجات متنوعة فتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع مثل زكاة النقدين والزروع والأنعام وزكاة الفطر، فيخرج من أعيان كل نوع ما يناسبه بما تندفع حاجة الفقير.

خامساً: أن مخرج القيمة وهم الحنفية قد عدلوا عن المنصوص واستنبطوا علة عادت على النص بالإبطال؛ ذلك وإن قالوا بالتخيير بين القيمة والعين بجامع دفع الحاجة إلا أن هذا التخيير فيه تحكم؛ لأن الدليل ورد بالتعيين وهم عارضوا ذلك بحكم مخالف، بل عارضوا جملة النصوص في زكاة الأنواع الأخرى القاضية بإخراج الأعيان دون القيم.

سادساً: ويعد كلاً استثناء من الأصل، وهو جواز إخراج القيمة للحاجة أو لمصلحة راجحة.

مثل فقدان الأعيان المذكورة في البلد فلا يكلف السفر إلى بلد آخر ليشتري بعض الأعيان، أو إكراه الإمام على ما صرح به المالكية، أو إلزامه⁽⁷⁵⁾.

وعليه فيكون المذهب الثالث هو أعدل الأقوال وأقواها لما فيه من الجمع بين الأدلة.

المطلب الخامس: نوع الخلاف وثمرته فيما استحدث من وسائل مصرفية معاصرة
لا يساورنا شك أن الخلاف معنوي؛ فعلى القول بأن لا إجزاء في القيمة بدل العين فيتعين دفعها عينا إلى الجهات المصرفية، من خزينة للدولة وصندوق الزكاة، وجمعية خيرية، ونحوها، وعليها أن لا تتصرف فيها.
أما على القول بإخراجها قيمة فالأمر لهذه الهيئات على التخيير في صرف الزكاة، أما على القول بالتفصيل، فتكون الضرورة أو الحاجة هي الفاصلة في إخراج القيمة دون العين، والله أعلم.

نتائج البحث:

مما خلصت إليه من نتائج البحث ما يأتي:

- 1- أن الأصل في إخراج الزكاة والكفارات والندور: العين، أما القيمة فلا تجزئ إلا استثناء من باب الحاجة أو الضرورة، كفقيد الأعيان، أو طلب الفقير لها. أو إكراه الإمام أو إلزامه على إخراجها قيمة.
- 2- أن معظم المالكية سلكوا مسلك الجمهور في اشتراط العين في الزكاة دون القيمة.
- 3- أن الإمام أشهب من المالكية وافق الحنفية في إخراج القيمة.
- 4- نسبة القول بإجرائها قيمة لابن القاسم من المالكية لا تصح كما صححه التنوخي المالكي.
- 5- أن هذه المسألة تجاذبها أمران:
الأول: كونها من المسائل التعبدية من حيث التقدير والتحديد وعدم التعيين فتقتضي القطعية، ومن ثم قال الجمهور بعدم إجزاء القيمة.
والثاني: كونها معقولة المعنى من حيث كونها عللت بدفع حاجة الفقير ومواساته وهي علة ظنية، مما اقتضى التخيير بين الأعيان والقيمة عند الحنفية، فلا يفرق بين ما

يمكن الجمع بينه إذ لا تعارض بينهما.

6- مسألة إخراج القيمة لا تتعلق بزكاة الفطر فحسب، بل يتعدى الخلاف فيها إلى زكاة الفريضة والكفارة والنذر والخراج. والله أعلم.
وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- الاختيار لتعليل المختار، المؤلف: ل عبد الله بن محمود بن مودود الموصلية البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي المتوفى: 683هـ، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقفة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، الناشر: مطبعة الحلبي - القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها)، تاريخ النشر: 1356 هـ - 1937 م
- 2- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للمحدث محمد ناصر الدين الألباني بإشراف زهير الشاويش، طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1399هـ. 1979م.
- 3- الاصطلاح في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، المؤلف: لأبي المظفر، منصور ابن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي المتوفى: 489 هـ، المحقق: د. نايف بن نافع العمري، الناشر: دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1412 هـ - 1992 م.
- 4- الأموال لابن زنجويه، لأبي أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخراساني المعروف بابن زنجويه المتوفى: 251هـ، تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م.
- 5- البحر المحيط، للإمام الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله المتوفى سنة 794هـ، حققه وخرّج أحاديثه لجنة من علماء الأزهر، طبعة دار الكتبي، الطبعة الأولى: 1414هـ. 1994م
- 6 - تشنيف المسامع بجمع الجوامع للسبكي، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر ابن عبد الله الزركشي المتوفى سنة 794هـ دراسة وتحقيق الدكتور عبد الله الربيع وسيد عبد العزيز، طبعة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م.
- 7- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين، أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي المتوفى: 587هـ، طبع: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406 هـ - 1986 م.

- 8-التجريد للقدوري: لأحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبي الحسين القدوري المتوفى: 428 هـ، المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج ... أ. د علي جمعة محمد، الناشر: دار السلام - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م.
- 9-التعيين في شرح الأربعين، لسليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين المتوفى: 716 هـ، المحقق: أحمد حجاج محمد عثمان، الناشر: مؤسسة الريان (بيروت - لبنان)، المكتبة المكيّة (مكة - المملكة العربية السعودية)، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.
- 10-تغليق التعليق على صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، العسقلاني المتوفى: 852 هـ، المحقق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، الناشر: المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان - الأردن، الطبعة: الأولى، 1405.
- 11- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ. تحقيق أبي عاصم بن عباس بن قطب، طبعة مؤسسة قرطبة. الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1995 م.
- 12-التهذيب في اختصار المدونة، لخلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي المالكي المتوفى: 372 هـ، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، طبع: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م.
- 13-حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح شرح نور الإيضاح، المؤلف: لأحمد بن محمد ابن إسماعيل الطحطاوي الحنفي - توفي 1231 هـ، المحقق: محمد عبد العزيز الخالدي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1418 هـ - 1997 م.
- 14 - سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني المتوفى: 275 هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- 15 - سنن النسائي، للحافظ أبي عبد الله أسد بن شعيب علي النسائي المتوفى سنة 303 هـ تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، طبع: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، 1406 - 1986
- 16- سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان ابن دينار البغدادي الدارقطني المتوفى: 385 هـ، 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 - 2004 م.

- 17 - شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التقتازاني المتوفى سنة 792هـ مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، 1377 هـ. 1957م.
- 18- شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، لقاسم بن عيسى ابن ناجي التنوخي القيرواني المتوفى: 837هـ، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، طبع: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان
الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.
- 19- شرح سنن أبي داود ، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ)، تحقيق: أبي المنذر خالد بن إبراهيم المصري، طبع: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- 20 - شرح صحيح البخاري، لابن بطال أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك المتوفى سنة 449هـ، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم ، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية ، الرياض الطبعة: الثانية، 1423 هـ - 2003 م
- 21 - شرح الزركشي على مختصر الخرقى ، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي ، المتوفى سنة 772هـ، طبعة دار العبيكان ، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1993 م .
- 22 - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة 393هـ. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، طبعة دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ، الطبعة الرابعة ، 1407 هـ - 1987 م
- 23 - صحيح البخاري - "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه" ، لمحمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي المتوفى سنة 250هـ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، طبع: دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
- 24- 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، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- 25- علم المقاصد الشرعية ، المؤلف: نور الدين بن مختار الخادمي، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى 1421هـ - 2001م.
- 26- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى ابن

أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني المتوفى: 855هـ، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، المؤلف: عمر بن إسحق بن أحمد الهندي الغزنوي، سراج الدين، أبو حفص الحنفي المتوفى: 773هـ، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية الطبعة: الأولى 1406-1986 هـ.

27- فتح القدير، لكامل الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن المهام المتوفى: 861هـ، طبع: دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

28- 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.

29- الفقه الإسلامي وأدلته، للأستاذ الدكتور. وهبة بن مصطفى الزحيلي، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلامي وأصوله بجامعة دمشق - كلية الشريعة، الناشر: دار الفكر - سورية - دمشق، الطبعة: الرابعة.

30- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، المؤلف: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي المتوفى: 543هـ، المحقق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1992 م.

31- القواعد، لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن المعروف بـ «تقي الدين الحصني» (المتوفى: 829 هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، د. جبريل بن محمد ابن حسن البصيلي. أصل الكتاب: رسالتا ماجستير للمحققين، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

32- الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم (المسمى: الكوكب الوهاج والروض البهّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، جمع وتأليف: محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهزري الشافعي، نزيل مكة المكرمة والمجاور بها، مراجعة: لجنة من العلماء برئاسة البرفسور هاشم محمد علي مهدي المستشار برابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، الناشر: دار المنهاج - دار طوق النجاة. الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

33- مختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي،

المتوفى: 666هـ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا. الطبعة الخامسة، 1420هـ / 1999م.

34 - مقاييس اللغة، للعلامة أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة 395هـ، بتحقيق عبد السلام أحمد هارون طبعة دار الفكر، بيروت، 1399هـ. 1979م.

35- المسالك في شرح موطأ مالك، المؤلف: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي المتوفى: 543هـ، قرأه وعلّق عليه: محمد بن الحسين السُّليمانى وعائشة بنت الحسين السُّليمانى، قدّم له: يوسف القَرَصاوي، الناشر: دار العَرَب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.

36 - المهياً في كشف أسرار الموطأ، المؤلف: عثمان بن سعيد الكماخي المتوفى: 1171 هـ، تحقيق وتخريج: أحمد علي، الناشر: دار الحديث، القاهرة - جمهورية مصر العربية، عام النشر: 1425 هـ - 2005 م.

37- المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي المتوفى سنة 676هـ، مع تكملة السبكي والمطيعي، تحقيق نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة ، المملكة العربية السعودية .

38 - الموسوعة الفقهية الكويتية ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت ، الطبعة الثانية: دارالسلاسل - الكويت .

39-مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي المتوفى: 1393هـ، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م.

40- 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..

41-مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، طبع مؤسسة الرسالة. لبنان: 1418هـ. 1997م.

42- معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي المتوفى: 388هـ، طبع: المطبعة العلمية - حلب.

43 - المسند للإمام أحمد بن حنبل، المتوفى سنة 241هـ تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة من المحققين، بإشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، الطبعة

- الأولى، 1421 هـ - 2001 م .
- 44 - المصنف في الأحاديث والآثار ، لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم ابن عثمان بن خواستي العبسي المتوفى سنة 235هـ. تحقيق محمد عوامة، طبعة دار قرطبة، الطبعة الأولى: 1427 هـ - 2006 م .
- 45 - المغني على مختصر الخرقى، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، طبع: مكتبة القاهرة، بدون طبعة.
- 46-المبدع في شرح المقنع، لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبي إسحاق، برهان الدين المتوفى: 884هـ، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م
- 47 - المستصفي، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة 505 هـ. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، طبع: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ- 1993م.
- 48 - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، للشوكاني عصام الدين الصباطي ، طبعة دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1993 م .
- 49- نصب الراية لأحاديث الهداية، للإمام الحافظ جمال الدين أبي محمد عبد الله ابن يوسف الزيلعي المتوفى سنة 762هـ مع حاشية بغية الأملعي تخريج الزيلعي، تحقيق محمد عوامة، طبعة مؤسسة الريان جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م .

- الحواشي والإحالات:

- (1) علم المقاصد الشرعية لنور الدين الخادمي (171-172).
- (2) طبع دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، القاهرة - جمهورية مصر العربية.
- (3) موقع الملتقى الفقهي.
- (4) مقاييس اللغة لابن فارس (17/3-18)، الصحاح للجوهري (6/2368)، مختار الصحاح للرازي (136).
- (5) الاختيار لتعليل المختار لمجد الدين أبو الفضل الحنفي (1/99)، حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح شرح نور الإيضاح، لأحمد الطحطاوي الحنفي (713).
- (6) المسالك في شرح موطأ مالك لأبي بكر بن العربي (4/10-11)، وانظر القيس له أيضا (1/454).
- (7) المهيأ في كشف أسرار الموطأ لعثمان بن سعيد الكماخي (2/129).
- (8) المجموع شرح المهذب للنووي (5/325)، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم لمحمد الأمين بن عبد

إخراج القيمة في الزكاة والكفارة والنذر د. خالد تواتي

- الله الأرمي الشافعي (35/2)، مقاصد الشريعة لطاهر بن عاشور (385/2).
- (9) شرح الزركشي على مختصر الخرقى، لشمس الدين الزركشي الحنبلي (372/2).
- (10) التعيين في شرح الأربعين للطوفي (79).
- (11) الموسوعة الفقهية الكويتية (269/4).
- (12) الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي (1788/3).
- (13) المسالك في شرح موطأ مالك لأبي بكر بن العربي (11-10/4)، وانظر القبس له أيضا (454/1).
- (14) شرح صحيح مسلم للنووي (48/71).
- (15) الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي (1791/3).
- (16) بدائع الصنائع للكساني (2/2).
- (17) التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف أبي عبد الله المواق المالكي (80/3).
- (18) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، للدكاترة مصطفى الحزن، مصطفى البغا، علي الشربجي. (26-21/2)، وانظر موسوعة الفقه الإسلامي، لمحمد بن إبراهيم التويجري (7/3).
- (19) المغني لابن قدامة (88/3)، المبدع شرح المقنع لابن مفلح (323/2).
- (20) مجموع الفتاوى (82/25)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (8/9).
- (21) مجموع الفتاوى (82/25)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (8/9).
- (22) معالم السنن للخطابي (51/2)، المجموع شرح المهذب للنووي (132/6)، المغني لابن قدامة (87/3)، شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، لابن ناجي التنوخي المالكي (327/1).
- (23) صحيح البخاري (131/2) رقم (1507) كتاب الزكاة: باب صدقة الفطر صاعا من تمر، صحيح مسلم (677/2) رقم (984)، وسنن أبي داود (112/2) رقم (1612)، سنن النسائي (48/5) رقم (2504).
- (24) المغني لابن قدامة (87/3).
- (25) التجريد للقدوري لأبي الحسين القدوري الحنفي (1248/3).
- (26) معالم السنن للخطابي (51/2).
- (27) أخرجه أحمد (409/17) رقم (11307)، قال محقق المسند: إسناده صحيح على شرط مسلم، انظر المسند: (410/17).
- (28) أخرجه ابن خزيمة (1160/2) رقم (2417)، قال ابن الملقن: هو منقطع فيما بين محمد بن سيرين وابن عباس، انظر البدر المنير: (631/5).
- (29) المغني لابن قدامة (87-88/3).
- (30) أخرجه أبو داود (96/2) رقم (1567)، قال ابن حزم هذا كتاب في نهاية الصحة عمل به الصديق بحضرة

- العلماء ولم يخالفه أحد، التلخيص الحبير (340/2)، قال الألباني: صحيح، سنن أبي داود (1567).
- (31) المغني لابن قدامة (88/3).
- (32) الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأبي حفص الهندي الغزنوي الحنفي (53).
- (33) أخرجه أبو داود (109/2) رقم (1599)، وابن ماجه (30/3) رقم (1814)، قال الألباني: ضعيف سنن أبي داود (277) رقم (1599).
- (34) المغني لابن قدامة (88/3).
- (35) المبدع شرح المقنع لابن مفلح (322/2).
- (36) الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأبي حفص الهندي الغزنوي الحنفي (53).
- (37) التجريد لأبي الحسين القدوري (1246/3).
- (38) المغني لابن قدامة (88/3)، المبدع شرح المقنع لابن مفلح (323/2).
- (39) المغني لابن قدامة (88/3).
- (40) الاصطلاح في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، لابن السمعاني (81/2).
- (41) بدائع الصنائع للكاساني (73/2)، المجموع شرح المهذب للنووي (132/6)، المغني لابن قدامة (87/3)، فتح القدير لابن الهمام (191/2)، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأبي حفص الهندي الغزنوي الحنفي (51).
- (42) شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، لابن ناجي التنوخي المالكي (327/1).
- (43) عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (8/9).
- (44) أخرجه البخاري (117/2) رقم (1453) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، في كتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الصدقة.
- (45) فتح القدير لابن الهمام (192-193/2)، وانظر شرح سنن أبي داود للعيني (239/6)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري له أيضا (8/9).
- (46) شرح صحيح البخاري لابن بطلال (450/3).
- (47) شرح صحيح البخاري لابن بطلال (449/3)، التجريد لأبي الحسين القدوري (1245/3).
- (48) المغني لابن قدامة (87/3).
- (49) أخرجه الدارقطني (487/2) رقم (1930)، وأخرجه البخاري (116/2) معلقا بلفظ: وقال طاوس قال معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن اتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، قال ابن حجر: وهو إلى طاوس إسناد صحيح لكنه لم يسمع من معاذ فهو منقطع، تغليق التعليق (13/3).

- (50) التجريد لأبي الحسين القدوري (1245/3)، نيل الأوطار للشوكاني (181/4)، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، سراج الدين، أبو حفص الهندي الغزنوي الحنفي (51).
- (51) شرح صحيح البخاري لابن بطلال (449/3)، وانظر المغني لابن قدامة (87/3).
- (52) المغني لابن قدامة (88/3)، التجريد لأبي الحسين القدوري (1245/3)، مجموع الفتاوى (83/25).
- (53) الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، لابن السمعاني (82/2).
- (54) شرح صحيح البخاري لابن بطلال (449/3).
- (55) فتح الباري لابن حجر (313/3).
- (56) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (402/2) رقم (10438).
- (57) المغني لابن قدامة (87/3).
- (58) شرح صحيح البخاري لابن بطلال (449-450/3).
- (59) المغني لابن قدامة (87/3)، المبدع شرح المقنع لابن مفلح (322/2).
- (60) أخرجه ابن زنجويه في الأموال (1251/3) رقم (2397)، الدارقطني (89/3) رقم (2133)، وسنده ضعيف، رواه أبو معشر ولا يحتج بحديثه، قال البخاري: منكر الحديث، انظر تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي (102/3)، نصب الراية للزيلعي (432/2)، وقال الألباني: ضعيف، إرواء الغليل (332/3).
- (61) بدائع الصنائع (73/2)، الاصطلام لابن السمعاني (82/2).
- (62) التجريد لأبي الحسين القدوري (1247/3).
- (63) التجريد لأبي الحسين القدوري (1247/3).
- (64) التجريد لأبي الحسين القدوري (1247/3).
- (65) بدائع الصنائع (72-73/2).
- (66) تشنيف المسامع للزركشي (236/3).
- (67) فتح القدير لابن الهمام (191-192/2)، شرح التلويح على التوضيح (119-122/2).
- (68) مجموع الفتاوى (82/25).
- (69) مجموع الفتاوى (82/25).
- (70) مجموع الفتاوى (82/25).
- (71) مجموع الفتاوى (82-83/25).
- (72) البحر المحيط (193-195/7).
- (73) المستصفي للغزالي (98-99).
- (74) القواعد لتقي الدين الحصني (241-246/3) بتصرف واختصار.

(75) التهذيب في اختصار المدونة لابن البراذعي المالكي (471/1)، شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، لابن ناجي التنوخي المالكي (327/1).

Take out the value in Zakāt and Expiation (Al Kaffâra) and Vow (Al-nadhur)

Dr. Khaled Touati

Institute of Islamic Sciences – El- oued University
touati-khaled@univ-eloued.dz

Abstract:

This research dealt with the definition of zakāt, with its considerable types and some rulings related to her .

And then highlighted the dispute between the doctrines of fiqh about take out value in the zakāt and expiation and vows without the essence (self), between the doctrine; absolute permissible or absolute prohibition, and a doctrine; detailed in the aspects of the issue.

I also pointed out that this issue of the issues of Ijtihadia, which is raised by Al-Hanafia, and some of them have gone to the Maalikis, such as Imam AL-Acheheb, which is quoted from Imam Ahmad.

Then mentioned the impact of the dispute represented in created modern means of distribution, such as charitable societies, and some of the lawful organizations that take care distribution of zakāt .

Key words:

Zakāt ; Expiation (Al Kaffâra); The essence (self); Adequacy.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال كتابه: المسالك في شرح موطأ مالك

بقلم
د/الظاهر عباية (*)

ملخص

يبدأ الموضوع بمقدمة تطرح إشكالا: ما المقصود بالاجتهاد المقاصدي؟ وكيف أعمَل وفعلَ ابن العربي الاجتهاد المقاصدي؟ وللإجابة على الإشكال المرفوع، عالجت الموضوع في أربعة مباحث: عرفت في الأول بمصطلحات البحث: ابن العربي وكتابه المسالك، وبالاجتهاد المقاصدي. وفي الثاني أوردت مسالك مقاصدية عند الإمام ابن العربي، وذكرت في الثالث: الاجتهاد المستند إلى مراعاة مقاصد المكلفين ومآلات أفعالهم. أما المبحث الرابع فخصصته للاجتهاد المستند إلى التيسير والكيليات والضروريات والحاجيات. ثم أنهيت الموضوع بخاتمة سجلت فيها ما كان من نتائج.

الكلمات المفتاحية:

ابن العربي؛ المسالك؛ الاجتهاد المقاصدي؛ الموطأ.

مقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، وأزكى صلوات الله وتسليماته على المبعوث رحمة للعالمين، وحيجته على الناس أجمعين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه،

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

robbah4@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/08/12 تاريخ القبول: 2019/03/07

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

واقفتى أثره إلى يوم الدين.

يعتبر النظر المقاصدي للنصوص مهما في عملية الاجتهاد، فهو عاصم للمجتهد من الانحراف في فهم النص وإصدار الفتوى، لذلك اشترط جمع من الأصوليين فهم المقاصد للمجتهد، مما يظهر مدى حاجة المجتهد للاجتهاد المقاصدي في التعامل مع النصوص، وإسقاط ذلك على الحوادث المختلفة، لذلك يعالج الموضوع الإشكال الآتي: ما المقصود بالاجتهاد المقاصدي؟ وكيف أعْمَلُ وفَعَلُ ابن العربي الاجتهاد المقاصدي؟

ومن أسباب اختيار الموضوع:

- أهمية المدرسة المالكية الأندلسية التي تميزت بالجمع بين النظر والأثر.
- المكانة العلمية المرموقة التي يتبوؤها الإمام ابن العربي، فهو يعد من كبار علماء المالكية وأعيانهم، كما أنه شخصية موسوعية جمعت بين الأثر والنظر، وبين الفقه وأصوله والحديث وعلومه، والقرآن وتفسيره، وتجاربه الميدانية في القضاء والسياسة والجهاد.
- القيمة العلمية لكتاب المسالك كونه جاء بشرح موسع لموطأ الإمام مالك، وهو شرح جمع فيه بين الفوائد الحديثية والفقهية، والأصولية والعقدية واللغوية، ورجع فيه لأمّهات الكتب فدوّن عددا من النادر منها.
- أهمية علم المقاصد في فهم النصوص الشرعية، هذا العلم الذي يشهد حديثا نهضة ملحوظة واهتماما متزايدا من الباحثين والجامعات.
- إبراز الاجتهاد المقاصدي في فكر وشخصية ابن العربي، ومعايشة الممارسة الاجتهادية في جانبها المقاصدي التي تميزت بحضور لافت في مؤلفاته عز أن يكون لها نظير؛ كونه نموذجا فذّا كفقيه وأصولي ومُحدِّثٍ مالِكِي.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

- معرفة بعض طرق ومسالك الاجتهاد المقاصدي عند ابن العربي.

سلكت لانجاز هذا الموضوع المنهج الاستقرائي حيث تتبعت جزئيات كثيرة، من أجل الوصول إلى مسالك ومضام الاجتهاد المقاصدي من الكتاب. ثم المنهج الوصفي الذي به تم تحديد المكونات للمادة العلمية، بعد جمعها واستقرائها، والمنهج التحليلي عند تمييز المادة العلمية إلى مباحثها ومطالبها المناسبة، وتحديد منهج ابن العربي في الاستنباط.

وقد جاء الموضوع في أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث: ابن العربي - المسالك - الاجتهاد المقاصدي.

المبحث الثاني: مسالك مقاصدية عند الإمام ابن العربي

المبحث الثالث: الاجتهاد المستند إلى مراعاة مقاصد المكلفين ومآلات أفعالهم.

المبحث الرابع: الاجتهاد المستند إلى التيسير والكيليات والضروريات والحاجيات عند ابن العربي.

ثم أنهيت الموضوع بخاتمة سجلت فيها نتائج البحث.

المبحث الأول

التعريف بمصطلحات البحث:

ابن العربي، المسالك، الاجتهاد المقاصدي

المطلب الأول: الإمام ابن العربي وحياته العلمية:

أولاً: نسبه ومولده:

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي. الذي يعرف بابن العربي، يلقب بالقاضي، ويكنى بأبي بكر¹.

ولد في يوم الخميس 22 من شهر شعبان سنة 468هـ، في بيت من أعظم بيوت اشبيلية بعد بيت مليكها المعتمد بن عباد². وكان أبوه عبد الله بن محمد بن العربي من وجوه علماء الدولة ومن فقهاء اشبيلية ورؤسائها، وكبار أعيانها من أهل الآداب الواسعة، واللغة، والبراعة، والذكاء والتقدم في معرفة الخبر والشعر، والافتنان بالعلوم وجمعها؛ من أهل الكتابة، والبلاغة، والفصاحة واليقظة، ذا صيانة وجمالة³. من كبار أصحاب ابن حزم، حتى أنه صحبه سبعة أعوام⁴. كما كان خاله أبو القاسم الحسن بن أبي حفص الهوزني ابن عالم الأندلس ومحدثها أبي حفص عمر بن الحسن الهوزني (ت: 460هـ)، حيث كان خاله أحد شيوخ ابن العربي الأوائل، فهو من عائلة ذات مكانة علمية وسياسية رفيعة في المجتمع الأندلسي. كانت تلك البيئة الأولى للإمام ابن العربي، أي انه نشأ في بيت به علماء، منذ صغره وجد العلم والمعلم، بما أسهم أن يكون العالم المفسر، والفقير القاضي المجتهد.

ثانيا: ثناء العلماء عليه:

ونظرا لما انفرد به الإمام ابن العربي من تنوع المعارف ورسوخه فيها؛ ونقده لما بين يديه من التراث الفقهي، فقد شهد له كبار شيوخه البارزين بتفوقه وعلو شأنه في علوم النقل والعقل، وممن أثنى عليه:

- **الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان**، أبو نصر وهو معاصر له؛ ومن تلامذته كما ذكرته سابقا؛ قال عنه: "علم الأعلام، الطاهر الأثواب، الباهر الألباب، الذي أنسى ذكاء إياس⁵، وترك التقليد للقياس، وأنتج الفرع من الأصل، وغدا في يد الإسلام أمضى من النصل، سقى الله به الأندلس بعدما أجذبت من المعارف، ومد عليهما منه الظل الوارف، وكساها رونق نبله، وسقاها ريق وبله..."⁶.

- **شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قانيز الذهبى**⁷ وقال

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

عنه: "ابن العربي العلامة الحافظ القاضي... أدخل الأندلس علماً شريفاً وإسناداً منيفاً، وكان متبحراً في العلم ثاقب الذهن عذب العبارة موطأ الأكتاف كريم الشمائل كثير الأموال، ولي قضاء اشبيلية فحمد وأجاد السياسة وكان ذا شدة وسطوة ثم عزل فأقبل على التصنيف ونشر العلم.."⁸

- السيوطي⁹ قال عنه: "كَانَ مَجْتَهِدَ وَقْتِهِ، وَحَافِظَ عَصْرِهِ"¹⁰. وقال عنه أيضاً: "جمع وصنّف، وبرع في الأدب والبلاغة، وبعد صيته وَكَانَ متبحراً في العلم، ثاقب الذهن موطأ الأكتاف، كريم الشَّمَائِل... كما كان شديداً في الحق، ينتصر للمظلوم، وقد بلغ رتبة الاجتهاد"¹¹. ووصفه الذهبي أنه مجتهد مطلق¹².

ثالثاً: وفاته:

توفي رحمه الله في شهر ربيع الأول سنة 543هـ، إثر منصرفه من مراکش بعد أداء البيعة لأمير الموحدين¹³.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب المسالك

كتاب "المسالك في شرح موطأ مالك" هو كتاب يشرح فيه الإمام ابن العربي موطأ الإمام مالك بن أنس. وله كتاب آخر في شرح الموطأ سمّاه: "القبس في شرح موطأ مالك بن أنس". أما كتاب المسالك فهو كتاب تم انتهاء تحقيقه، وطباعته من زمن قريب، طبع عن دار الغرب الإسلامي سنة 1428هـ/2007م. من تحقيق الأخوين: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى. يقع الكتاب في ثمانية مجلدات، بدأ المحقق بمقدمة مفيدة: مهد فيها بترجمة للإمام ابن العربي وعصره. كما تناول الكتاب أهمية موطأ مالك وعناية العلماء بشرحه. ثم تكلم عن خطوات تحقيقه للكتاب. فامتدت المقدمة إلى ما يزيد عن ثلاثمائة وثلاثين صفحة. فكان الكتاب في سبعة أجزاء. ومجلد ثامن تضمن فهرس متنوع مفيدة أجاد فيها أصحاب التحقيق.

مصادر الكتاب

لو لم يكن لهذا الكتاب إلا ميزة كونه حفظ عددا كبيرا من المؤلفات عدد منها مفقود¹⁴، لكانت تلك ميزة تجعل منه مرجعا مهما. فالكتاب زاخر ومرصع بمراجع من فنون شتى، يدل على أن مؤلفه واسع الاطلاع، دارسا لشتى العلوم. وقد رجع ابن العربي في المسالك إلى عدد كبير من المراجع، فكان كتاب "المسالك" معرفًا لأراء كبار علماء اللغة والكلام والفقه والأصول والحديث على اختلاف مذاهبهم وتعدد مشاربهم، بالنُّقول المُستفيضة عنهم، ولا يمكن معرفة كل مصادره فهو لا يصرح بكل من أخذ عنهم، وليس له منهجية محددة في ذكر مصادره، فتارة يذكر عنوان الكتاب، وأخرى يذكر مؤلفه، وأحيانا يُغفل الجميع. ومن أهم ميزات ابن العربي أنه يرجع لكتبه ويحيل إليها.

فمن مصادره التي استند إليها: "الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار" لأبي عمر بن عبد البرّ القرطبي (ت. 463هـ)¹⁵. وكتاب: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" لأبي عمر بن عبد البرّ: استفاد منه ابن العربي في الصناعة الحديثية. ذكر عنوان الكتاب "التمهيد" ثلاث مرات فقط في الكتاب¹⁶، أحيانا يذكر مؤلفه باسمه أو بكنيته¹⁷ وأحيانا أخرى يغفل ذكر الجميع¹⁸. وكتاب: "المنتقى" لأبي الوليد الباجي (ت. 474هـ). الذي أكثر من النقل منه حتى أكد المحققان "للمسالك" أن جلّ المادة الفقهية في "المسالك" هي منتقاة من "المنتقى"¹⁹. كما نقل من: "المُدَوَّنة" لعبد السلام بن سعيد التنوخي، الملقب بسحنون (ت. 240هـ).

يذكرها باسمها تارة²⁰، وقد يأخذ منها دون ذكرها²¹. و"الواضحة في السنن والفقه" لعبد الملك بن حبيب السُّلَمي، (ت. 238هـ). و"العُتْبِيَّة" أو "المستخرجة من الأسمعة" لأبي عبد الله محمد بن أحمد العتبي (ت. 255هـ)، أخذ منها بطريق مباشر،

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

يذكرها بالاسم²² أو بواسطة المنتقى²³. وكتاب "المجموعة" لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس (ت. 260هـ). وقد رجع إليه كثيرا في الغالب الأعم بواسطة الباجي في المنتقى²⁴. و"التفريع" لأبي القاسم عبيد الله بن الحسن بن الجلاب (ت. 378هـ). تأثر المؤلف بمنهج ابن الجلاب في تناوله لبعض القضايا الفقهية، ونقل أقواله في عدة مواضع²⁵. وكتاب "النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات" لأبي محمد ابن أبي زيد القيرواني (ت. 386هـ)، أخذ منه في عدة مناسبات²⁶. تلك أمثلة فقط من كتب فقه رجع إليها، وإلا فإنه رجع لغيرها الكثير.

المطلب الثالث: تعريف الاجتهاد المقاصدي

الاجْتِهَاد وَهُوَ فِي اللُّغَةِ مَاخُودٌ مِنَ الْجُهْدِ، وَهُوَ الْمَشَقَّةُ وَالطَّاقَةُ، فَيَخْتَصُّ بِمَا فِيهِ مَشَقَّةٌ، لِيُخْرَجَ عَنْهُ مَا لَا مَشَقَّةَ فِيهِ. وَالاجْتِهَادُ وَالتَّجَاهُدُ: بَدَلُ الْوُسْعِ وَالْمُجْهُودُ؛ بَدَلُ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الْأَمْرِ، وَهُوَ افْتِعَالٌ مِنَ الْجُهْدِ الطَّاقَةِ، وَأَجْهَدُوا عَلَيْنَا الْعِدَاوَةَ: جَدُّوا. وَجَاهَدِ الْعَدُوَّ مُجَاهِدَةً وَجِهَادًا: قَاتَلَهُ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. وَهُوَ الْمُبَالِغَةُ وَاسْتِفْرَاغُ مَا فِي الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ²⁷. والخلاصة أنه في اللغة عبارة عن استفرغ الوسع، في أي فعل كان.

أما في الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط.
- فالقول: بذل الوسع يُخرج ما يحصل مع التقصير، فإن معنى بذل الوسع: أن يُحس من نفسه العجز عن مزيد طلب. ويُخرج بالشرعي اللغوي، والعقلي، والحسي، فلا يسمّى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدًا اصطلاحًا، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي، فإنه لا يسمّى اجتهادًا عند الفقهاء، وإن كان يسمّى اجتهادًا عند المتكلمين.

ويُخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل، أو

اسْتِعْلَامُهَا مِنَ الْمُفْتِي، أَوْ بِالْكَشْفِ عَنْهَا فِي كِتَابِ الْعِلْمِ، فَإِنَّ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاجْتِهَادُ اللَّغَوِيُّ، فَإِنَّهُ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاجْتِهَادُ الْإِصْطِلَاحِيُّ²⁸.

تعريف المقاصد: تعريف المقاصد لغة

أعرض لمعنى المقاصد في اللغة ثم التعريف الاصطلاحي، قبل الكلام عن الاجتهاد المقاصدي.

لغة: المقاصد أصلها من الفعل الثلاثي (ق ص د): قَصَدْتُ الشَّيْءَ وَلَهُ وَإِلَيْهِ قَصْدًا، طَلَبْتُهُ بَعِيْنَهُ وَإِلَيْهِ قَصْدِي وَمَقْصِدِي بِفَتْحِ الصَّادِ، وَاسْمُ الْمَكَانِ بِكَسْرِهَا نَحْوَ مَقْصِدِ مَعِيْنٍ، وَبَعْضُ الْفُقَهَاءِ جَمَعَ كَلِمَةَ: قَصَدَ عَلَى قُصُودٍ. وَهُوَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ النَّحَاةِ. وَقَالُوا الصَّوَابُ: جَمْعُ الْقَصْدِ مَوْقُوفٌ عَلَى السَّمَاعِ وَأَمَّا الْمَقْصِدُ فَيَجْمَعُ عَلَى مَقَاصِدٍ²⁹. وَتَطْلُقُ مَعَانِي كَلِمَةِ "الْقَصْد" وَاسْتِعْمَالَاتِهَا عِنْدَ الْعَرَبِ، وَمِنْهَا: الْإِعْتِمَادُ، وَالْأَمُّ، وَإِتْيَانُ الشَّيْءِ، فَصَدْتُ قَصْدَهُ: نَحَوْتُ نَحْوَهُ. وَهُوَ الْعَزْمُ وَالتَّوَجُّهُ³⁰. وَمِنْهَا: اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقَةِ³¹. أَيْضًا: السَّهْوَةُ وَالْقُرْبُ، وَسَفَرُ قَاصِدٍ: سَهْلٌ قَرِيبٌ³². وَالْقَصْدُ: الْعَدْلُ وَالتَّوَسُّطُ وَعَدَمُ الْإِفْرَاطِ³³.

فيظهر أن المعنى الأول هو المعنى الذي يتناسب أكثر مع المعنى الاصطلاحي، إذ فيه الأمُّ والاعتقادُ، وإتيان الشيء، والتوجه وكلها تدور حول إرادة الشيء والعزم عليه، على أن المعاني الأخرى غير خارجة عن هذا المعنى، فمقاصد الشريعة فيها معاني الاستقامة، والطريق القويم، والعدل والتوسط، والليونة والسهولة.

أمَّا اصطلاحًا فاقترحت كتعريف أن المقاصد هي: "الغايات المراعاة في تشريع الأحكام"³⁴.

تعريف الاجتهاد المقاصدي: من التعريفات للاجتهاد المقاصدي:

- "مراعاة المجتهد مقاصد الشريعة عند استنباطه الأحكام من مصادرها النقلية

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

والعقلية³⁵. وهذا التعريف قريب للشرح منه للحد، لكنه مفيد كخلاصة في ما هو مطلوب من المجتهد نحو الاجتهاد المقاصدي.

- "استفراغ الفقيه لوسعه لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية عن طريق اعتبار ومراعاة المعاني والعلل والمصالح والحكم والأهداف والغايات الشرعية الواضحة"³⁶. وهذا تعريف أدق من الأول، لكنني لا أوافق في تركيبة جزئه الثاني.

وأقترح كتعريف مركب من التعريف الأول المختار للاجتهاد والثاني للمقاصد، فيكون كالآتي: "بُذِلَ الْوُسْعُ فِي نَيْلِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ، بِدَرْكٍ وَإِعْمَالِ الْغَايَاتِ الْمُرَاعَاةِ فِي تَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ".

المبحث الثاني

مسالك مقاصدية عند ابن العربي

المطلب الأول: مسلك إتباع المعاني

قَرَّرَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ أَنَّ الْكَلَامَ فِي اللُّغَةِ يَنْقَسِمُ إِلَى اللَّفْظِ وَإِلَى الْمَعْنَى. أَمَّا اللَّفْظُ فَهُوَ الْمُعْبَرُ عَنِ الْمَعْنَى فَلَا غِنَى عَنْهُ عَلَى سَبْقِ بَيَانِهِ، وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ الْمُرَادُ بِاللَّفْظِ³⁷.

وذكر -أيضا- أن العلم ينقسم من وجه آخر إلى قسمين: علم باللفظ وهو معرفة وقوع العبارة على المعنى المراد. وعلم بالمعنى وهو الذي يعرف به أحوال اللفظ العربي الذي يطابق مقتضى الحال، وهذا العلم هو المطلوب³⁸.

والإمام ابن العربي يؤكد في مناسبات عدة أن: "مَقَاصِدُ الْأَلْفَاظِ أَصْلٌ يَرْجَعُ إِلَيْهِ"³⁹.

ويضيف ابن العربي مَوْضِحًا أن الألفاظ لا يُعَلَّقُ بِهَا الْحُكْمُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مُعْبَّرَةً عَنِ الْمَقْصَدِ الْمَطْلُوبِ بِقَوْلِهِ أَنَّهُ: "لَا تَتَعَلَّقُ الْأَحْكَامُ بِالْأَلْفَاظِ، إِلَّا أَنْ تُرَدَّ عَلَى مَوْضُوعَاتِهَا

الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تعلق عليها مقاصدها⁴⁰. ويؤكد أهمية المعنى ورجحانه على الألفاظ في قواعد عديدة مثل قوله: "الحكم للمعاني لا للأسماء"⁴¹، ومثلها قوله: "الأحكام إنما تثبت بمعانيها لا بصورها"⁴²، أو قوله: "الأحكام إنما تثبت بمعانيها لا بألفاظ فيها"⁴³.

ومن الأمثلة على ما سبق من القواعد كلام ابن العربي عن الحديث الصحيح عن النبي ﷺ، قال: "أعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟ قالوا: وكيف يقرأ ثلث القرآن؟ قال: "قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن"⁴⁴.

فقوله ﷺ: "تعدل ثلث القرآن" هذا على طريق المعنى لا من طريق اللفظ والتلاوة؛ لأنه من قرأها فكأنه قد قرأ كل توحيد في القرآن، فجعل له أجر التوحيد؛ لأن معناه واحد وصفة لواحد سبحانه وتعالى، وإن كان الذي تكرر بالتلاوة من الأجر أكثرها لتكرار فائدة التوحيد، كما أن من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مراراً أكثر أجراً. وقيل: تعدل ثلث القرآن في الفضل فالقرآن ثلاثة أقسام: توحيد، وتكليف، وإباحة؛ فلما كانت: "قل هو الله أحد" توحيداً كلها كان كمن قرأ ثلث القرآن⁴⁵.

واستعمل ابن العربي كثيراً لفظ المعاني سواء في "المسالك" أو في كتبه الأخرى، وقد يوردها في الترجيح بين المسائل والأقوال المعروضة، ويذكر عبارة "المعاني" عادة بعد الدليل التقلي ليعضد بها استدلاله في ما اختاره من ترجيح، ويبيّن مستنده التقلي في استخلاص ذلك المعنى، واستعمالاتها مقتصرة على ثلاثة معانٍ: العلة، أو الحكمة والمقصد الشرعي من النص، أو القياس. وكل تلك المعاني متقاربة ومرتبطة بعضها ببعض، فالمقصد الشرعي قد يكون العلة المستعملة في القياس⁴⁶.

ومن أمثلة الترجيح بالمعاني ما أورده ابن العربي في كلامه عن الطلاق في الحيض، قال ابن العربي بوجوب الإرتجاع عليه، وذلك لازماً ثم لكل من طلق في الحيض أن

يراجع إذا كان له عليها رجعة. ففي الحديث عن مالك عن نافع، أن عبد الله بن عمر طلق امرأته، وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: "مره فليراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق، قبل أن يمسه فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء"⁴⁷. واستند في حكمه بالوجوب بقول النبي ﷺ "مره فليراجعها". فمن طلق حائضاً أجبر على الرجعة، خلافاً لأبي حنيفة والشافعي في قوليهما: يؤمر بها ولا يجبر. والدليل: ما تقدم من قوله: "فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء".

ثم ذكر ابن العربي أما من جهة المعنى: أنه مضار بتطويل العدة، فمُنِعَ من ذلك وأجبر على الرجعة. فإنما نهي المطلق أن يطلق في الحيض؛ لأنه إذا طلق فيه طول عليها العدة وأضر بها وعطلها؛ لأن ما بقي من تلك العدة لا يعتد به في إقرائها، فتكون في تلك المدة المعلقة، لا معتدة ولا ذات زوج، ولا فارغة من زوج، وقد نهي النبي ﷺ عن ذلك، والله تعالى نهي عن إضرار المرأة بتطويل العدة عليها، بقوله: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231]. وذلك أن الرجل في الجاهلية، كان يطلق المرأة ثم يمهلها، فإذا قرب انقضاء عدتها، راجعها ليطول عليها العدة، فنهي الله عز وجل عن ذلك⁴⁸. والمعنى هنا بمعنى العلة⁴⁹.

ورجح ابن العربي أن الأكثر فقها هو الأحق بتقدمه للإمامة على الأقرأ، وذكر - ابن العربي - أن يكون الرجل فقيهاً عالماً، ويقرأ من القرآن ما يقيم به صلواته ولا يقرؤه كله. ويكون الآخر قارئاً لجميع القرآن حسن التلاوة له، ويعلم إقامة الصلاة على وجهها، إلا أنه لا يفقه في أحكامها، ولا يعلم أحكام دقائق السهو فيها، فيكون أحق بالإمامة الفقيه إذا كانت له حالة حسنة. ثم استدل ابن العربي على ذلك بالآتي:

- تقديم النَّبِيِّ ﷺ لأبي بكرٍ لما كان أعلم الصحابة وأفضلهم، وإن كان فيهم من هو أقرأ منه، وقد قال عمر: أبيُّ بن كعب أقرئنا للقرآن.

- والدليل من جهة المعنى: أنَّ المقدارَ الَّذِي تفتقرُ إليه الصلاة قد استويًا فيه، والصلاة لا يُؤمنُ أن يطرأ فيها ما لا يعلمه الفارئ من أحكامها فيفسدها؛ لأنَّ ذلك بما ينفرد به الفقيه⁵⁰. والمعنى هنا- أيضا- هو الحكمة والمقصد الشرعي من النص⁵¹.

المطلب الثاني: مسلك التعليل

تعليل الأحكام الشرعية، وسيلة للتعرف على مقاصدها وغاياتها، حتى أورد ابن عاشور: "من المؤكَّد أنَّ التعليل هو الأساس الذي يقوم عليه بناء المقاصد"⁵².

وقال أيضا: "القرآن والسنة مملوءان بتعليل الأحكام بالحكم والمصالح والمنافع، التي لأجلها شرع الله تلك الأحكام. يظهر من هذا وبالاستقراء أن الشريعة معللة بالحكم والمصالح"⁵³.

وذات الأمر أكده ابن القيم عند قوله: "القرآن وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"⁵⁴.

ولهذا اهتم ابن العربي بالتعليل، وأكد أن "الحكم إذا ورد في الشريعة وظهر تعليله وعُلمت فائدته، وجب البناء عليها، وتعيين العمل بها"⁵⁵. وذكر ابن العربي أن الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل⁵⁶.

ومن أمثلة تطبيقاته المقاصدية التعليلية:

- أورد الإمام ابن العربي في المؤلفات قلوبهم قول العلماء أنه: ليس على وجه الأرض منهم اليوم أحد، قاله جماعة، وأخذ به مالك.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

وذكر قولاً ثانياً: أنهم باقون؛ لأنَّ الإمام ربَّما احتاجَ إلى من يتألَّف على الإسلام،

وقال ابن العربي: وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدِّين.

وقرر ابن العربي أنَّه إنَّ قَوِيَّ الإسلامِ زالوا، وإنَّ احتِيجَ إليهم أُعْطُوا سَهْمَهُمْ كما كان يُعْطِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؛ لأنَّه قد رُوِيَ فِي الصَّحِيحِ أَنَّهُ قَالَ: "بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ"⁵⁷.

فابن العربي يوافق عمر في صنيعه مع المؤلِّفة قلوبهم، ويرى سهمهم معللاً بحاجة الإسلام لأمثالهم، فالحكم يدور مع علته في هذه المسألة. ويُتَوَقَّعُ رجوع سهمهم استدلالاً بالحديث المذكور⁵⁸.

- في كلامه ابن العربي عن عصير العنب يرى أنَّ التَّحْرِيمَ مَعْلَقٌ بِجُمْلَةِ الْمُسْكِرِ، كتعليقه بألفاظ سائر الأحكام المعلقة على الجُمْلِ الشَّرْعِيَّةِ مِنَ الشَّهَادَاتِ وَالْغَضْبِ وَالسَّرْقَةِ⁵⁹. أي أنه يعلق الخمر على علة السكر.

- تناول ابن العربي مسألة زكاة الحلي، فذكر أنه لم يختلف قول مالك وجمهور أصحابه في أنَّ الحلي المتخذ للنساء لا زكاة فيه، وأنَّه العمل به في المدينة، وهو خارج عن قوله ﷺ: "ليس فيما دون خمس أواقٍ من الورق صدقة"⁶⁰، معللاً المسألة بقوله: كأنَّه قال: الصَّدَقَةُ واجبةٌ في الورق فيما بلغ خمس أواقٍ ممَّا لم يكن حلياً متخذاً لزيينة؛ لأنَّه لا زكاة فيه إذا كان متخذاً لذلك؛ ثم زاد تعليلاً: لأنَّه لا يطلب فيه شيءٌ من النماء، ودليل أنَّ هذا الحليَّ مبتدئٌ في استعماله مباحٌ، فلم تجب فيه الزكاة كالثياب⁶¹.

- ذكر ابن العربي أنَّ الصَّلَاةَ فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ غَيْرُ مَنْهِيٍّ عَنْهَا، وَعَلَّلَ بِالْقَوْلِ إِنَّ هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْمُؤْمِنَ الْمَيِّتَ لَا يَنْجَسُ بِالْمَوْتِ⁶².

- ذكر ابن العربي الآية: قول تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطَّلَاق:6]، ثم قال: ﴿حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطَّلَاق:6]. فجعل عِلَّةَ الْإِنْفَاقِ الْحَمْلَ، فَثَبَّتَ

الحُكْمُ بِنَبَاتِهِ وَزَالَ بَزْوَالِهِ⁶³. وغيرها الكثير⁶⁴.

المطلب الثالث: مسلك التفسير المصلي للنصوص

يُعرَّفُ التفسير المصلي للنصوص أنه: "النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح، وذلك - طبعاً - دون تكلف ولا تعسف"⁶⁵.

ومن تعريفاته أيضاً: "استحضار المصالح الشرعية في تفسير النصوص واستنباط أحكامها"⁶⁶. ويعتبر ابن العربي أنه لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة⁶⁷.

وقاعدة المصلحة قاعدة واسعة الحضور والانتشار حتى عند غير ابن العربي، فالشاطبي يعبر عنها بقاعدة: "وَضَعَ الشَّرَائِعَ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ العِبَادِ"⁶⁸. وعبر عنها الغزالي: "مصلحة الدين والدنيا مراد الشرع"⁶⁹. وقال العز بن عبد السلام: "الشريعة كُلُّهَا مَصَالِحٌ"⁷⁰. وقوله أيضاً: "مَقْصُودُ الشَّرْعِ جَلْبُ المَصَالِحِ وَدَرْءُ المَفَاسِدِ"⁷¹، أما ابن تيمية فعبر عنها بالقول: "الشريعة مبناه على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"⁷². وقال الزرقاني⁷³ معبراً عن ذات المعنى: "الأحكام مبنية على المصالح"⁷⁴.

وعرف ابن العربي المصلحة: "كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة"⁷⁵. وهو يربط المصلحة بالمعاني، لكنها معاني منضبطة بقانون الشريعة، وحصول النفع العام للناس. كما ذكر ما يلتقي مع التعريفات الأخرى مثل قوله: "اعلم أن الله تعالى شرف آدمي بأن خلق له غيره، ويسره له في جلب منفعة أو دفع مضره"⁷⁶ قوله: "الأغراض: إما في جلب منفعة، وإما في دفع مضره"⁷⁷.

1. تخصيص عموم النص بالمصلحة⁷⁸ عند ابن العربي

ومن أمثلة تخصيص العموم بالمصلحة أورد: في تفسيره-ابن العربي-وكلامه عن

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

الآية: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [المائدة: 96]. ذكر ابن العربي: مسألة من صاد حلالاً في الحِلِّ فأَدْخَلَهُ في الحَرِّمِ. فيقول: "إِنَّ صَادَهُ الْحَلَالَ فِي الْحِلِّ، فَأَدْخَلَهُ فِي الْحَرِّمِ جَازَ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيهِ بِكُلِّ نَوْعٍ مِنْ ذَبْحِهِ وَأَكْلِ حَمِيهِ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يَجُوزُ⁷⁹؛ وَدَلِيلُنَا أَنَّهُ مَعْنَى يَفْعَلُ فِي الصَّيْدِ؛ فَجَازَ فِي الْحَرِّمِ الْحَلَالَ كَالْإِمْسَاكِ وَالشَّرَاءِ، وَلَا خِلَافَ فِيهِمَا. قَالَ عُلَمَاؤُنَا: وَلِأَنَّ الْمَقَامَ فِي الْحَرِّمِ يَدُومُ، وَالْإِحْرَامُ يَنْقَطِعُ، فَلَوْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِ ذَلِكَ فِي الْحَرِّمِ لَأَدَّى إِلَى مَشَقَّةٍ عَظِيمَةٍ، فَسَقَطَ التَّكْلِيفُ عَنْهُ فِيهِ لِذَلِكَ. وَهَذَا مِنْ بَابِ تَخْصِيصِ الْعُمُومِ بِالْمُصَالِحِ، وَالْمُصْلِحَةُ مِنْ أَقْوَى أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ"⁸⁰.

4- ما أورده ابن العربي عند كلامه في باب بيع الذهب بالورق عيناً وتبراً من الموطأ منتصراً لقاعدة المصالح والمقاصد في مسألة دقيقة متعلقة بالربا فقال: "إِنَّ حُكْمَ الرَّبَا يَتَعَلَّقُ بِعَيْنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ. فَإِنْ كَانَ حَلِيًّا فَقَدْ اختلفَ عُلَمَاؤُنَا فِيهِ هَلْ تَجْرِي فِيهِ أَحْكَامُ الرَّبَا كُلِّهَا كَمَا تَجْرِي فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ أَمْ لَا؟"

ثم أضاف موضحاً: "وهذا يستمد من بحر المقاصد فإنه كان عيناً في أصله فأخرجه القصد والصياغة إلى باب العروض، وعضد الشرع هذا الأصل عندنا وعند الشافعي⁸¹، بتعين حكم الشرع إيجاب الزكاة فيه؛ فأسقطها في الحلي حين تغيرت هيئته، وخرج عن الذهب والفضة في هيئتها والمقصود بهما؛ وهذا الدليل لا غبار عليه فمهد المسألة في كتاب الزكاة وبين الحكم عليها هنا. وقال جماعة من العلماء: الربا منصوص عليه، متوعد فيه والمقاصد والمصالح مستنبطة فقد تعارضت قاعدتان:

إحدهما: قاعدة الربا وهي منصوص عليها متفق فيها. والثانية: قاعدة المصالح والمقاصد وهي مستنبطة مختلف فيها؛ فكيف يتساويان فضلاً عن أن ترجح قاعدة المصالح والمقاصد.

واستهول هذا القول جماعة، والجواب فيه سمح فإن الربا؛ وإن كان منصوباً عليه في ذاته، وهي الزيادة فإنه عام في الأحوال والمحال، والعموم يتخصص بالقياس فكيف بالقواعد المؤسسة العامة⁸². و ذكر ابن العربي أن من أقسام الاستحسان في المذهب المالكي: الإِسْتِحْسَانُ المبني على ترك الدليل للمصلحة، ومثاله تضمين الأجير المُشْتَرَكِ وَالدَّيْلِيلِ يَقْتَضِي أَنَّهُ مُؤْتَمَنٌ⁸³.

المبحث الثالث

الاجتهاد المستند إلى مراعاة مقاصد المكلفين ومآلات أفعالهم.

المطلب الأول: بناء العمل على المقصد

اهتم ابن العربي بالنية وقواعدها ومقاصد المكلف وما يترتب عليه من أحكام، وذكر أن "النِّيَّةُ أَصْلُ الشَّرِيعَةِ، وَعِمَادُ الْأَعْمَالِ، وَعِمَارُ التَّكْلِيفِ"⁸⁴، و يعرفها كونها "قصد التقرب إلى الأمر بفعل ما أمر به لحق الأمر خاصة"⁸⁵.

وأورد ابن العربي -كذلك- أن الأصل في كل نية أن تكون عقدها مع التلبس بالفعل المنوي بها أو قبل ذلك بشرط استصحابها، فإن تقدمت النية طرأت غفلة فوقع التلبس بالعبادة في تلك الحالة لم يعتد بها، كما لا يعتد بالنية إذا وقعت بعد التلبس بالفعل⁸⁶.

أورد ابن العربي قواعد تعد فرعية لهذه القاعدة الكبرى، منها:

- النية لا تتبع بعض⁸⁷. ومثل لها بالقول: إذا اغتسل لجنابته وجمعه أجزاءه، وبخلافه إذا خلطها بنية؛ لأنَّ الفَرْصَ حصل ولو لم ينوه، وبخلافه إذا خلطها بنية واحدة؛ لأنَّ النية لا تتبع بعض، فكانت نيته غير تامة في رفع الحدث⁸⁸.

- العبادات كلها إنما تقع بالنية والقربة⁸⁹. مثل الصلاة والحج وغيرها.

- الكناية من القول مضافا إلى النية في الدلالة على المراد أبلغ من الإشارة⁹⁰. ومن

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

تطبيقاتها عند ابن العربي: أنه من قال لعبده هذا ابني، ونوى العتق وقع⁹¹.
 - الإشارة تقوم مقام الكلام⁹²، أو قوله: الإشارة مقام العبارة⁹³. ومن تطبيقاتها عند ابن العربي: أنَّ الإشارة بالأمان، ماضيةٌ إذا كانت معهودة بينهما، فالإشارةُ تقوم مقامَ الكلام في كلِّ موطنٍ⁹⁴.

وقواعد أخرى تتفرع عليها ستأتي معنا في المبحث الآتي، وهي:

- تبني المعاني على ملاحظة المقصود⁹⁵.

- الحكم للمعاني لا للأسماء⁹⁶، ومثلها قوله: الأحكام تثبت بمعانيها لا بصورها⁹⁷، أو قوله: تثبت الأحكام بمعانيها لا بألفاظ فيها⁹⁸. ومن أمثلة فروعها عند ابن العربي أنَّ نكاح الشغار هو المعاوضة بالبضع بالبنات والأخوات، فصار عاقد النكاح على الشغار قاصدا إلى رفع الصداق، فتصير الزوجة موهوبة بغير صداق، فلذلك يُفسخ النكاح متى عُقد على الشغار⁹⁹.

- وذكر ابن العربي القاعدة: "القصد بالفعل إنما يكون حالة الفعل لا بعده، لأن المستقبل لا يلحق الماضي حسا ولا حكما"¹⁰⁰. وهي قاعدة تبين وقت النية والقصد في الأعمال. أي أنَّ الأصل في كل نية أن تكون عقدها مع التلبس بالفعل المنوي بها؛ أو قبل ذلك بشرط استصحابها، فإن تقدمت النية طرأت غفلة فوق التلبس بالعبادة في تلك الحالة لم يعتد بها، كما لا يعتد بالنية إذا وقعت بعد التلبس بالفعل¹⁰¹. ومن تطبيقاتها عنده -ابن العربي- أنَّ صلاة المسافر من حيث القصر والإتمام، تكون تبعا لنيته وقصده، في بداية الصلاة فمتى نوى أربعاً، صلى أربعاً، ولا تجزؤه الركعتان. وإذا نوى ركعتين ثم أتم أربعاً أعاد في الوقت¹⁰².

كما أورد في الكتاب الكثير من المعاني التي تكمل الكلام في النية، وتفصل في بعض أحكامها، مثل التردد في النية وقطعها أو تغييرها، و ميز في النية التي قد تتباين - ولو

بقليل - من عبادة لأخرى، كقوله: "النية في الإحرام ليست كالنية في الصلاة"¹⁰³.
 كما تناول ابن العربي "المعاملة بنقيض المقصود الفاسد"¹⁰⁴، عندما أورد القاعدة: "من استعجل شيئاً قبل وقته، وحله بالمعصية قضي عليه بحرمانه"¹⁰⁵. ومن أمثلة تطبيقاتها عندما رجَّح ابن العربي أنه يتأبَّد التحريم على من استعجل النكاح في العِدَّة، لأنه أمر كانت له فيه أناة، وذكر أنه قول مالك بتأييده. خلافاً لقول جمهور العلماء: أنه لا يتأبَّد. وقال ابن العربي أن مالكا أقوم قِيلاً، وأهدى سبيلاً؛ لأنه تعلَّق في ذلك بقضاء عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وقضاء عمر معصوداً بالأدلة¹⁰⁶.

- ذكر ابن العربي أن الوارث يحرم الميراث إذا قتل مورثه¹⁰⁷.

- أورد ابن العربي أن من طلق امرأته في مرضه، ورثته وإن مات بعد انقضاء عِدَّتِه، وبعد أن تزوجت غيره، إذا اتصل مرضه إلى أن توفي. خلافاً للشافعي في قوله: إنَّ المبتوتة في المرض لا تَرث¹⁰⁸. واستدل ابن العربي على ذلك كونه إجماع الصحابة؛ ولأن ذلك يروى عن عمر، وعثمان، وعلي وغيرهم¹⁰⁹.

المطلب الثاني: اعتبار النظر في المآل

من المواضيع المقاصدية التي كانت حاضرة عند الإمام ابن العربي: "النظر في المآل"¹¹⁰، وقد عبر الإمام الشاطبي عن الموضوع بالقول: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"¹¹¹.

ومما عرّف به النظر في مآلات الأفعال: "الاعتداد بما تُفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يُوافق مقاصد التشريع"¹¹².

لما كانت المقاصد هي الغايات المتوخاة من تشريع الأحكام، وهي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد، فالشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في الحال والمآل. كما عبر عن ذات المعنى الشاطبي عند قوله: "أنَّ وضع الشرائع

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا" ¹¹³. وهو ما أكدته القرآني: "الشَّرِيعَةُ إِنَّمَا جَاءَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي عَاجِلَتِهِمْ وَأَجَلَتِهِمْ" ¹¹⁴. وهذا المعنى يتحقق عند النظر إلى ما تؤدي إليه تلك الأفعال، حتى لا يؤول إلى مناقضة قصد الشارع، يقول العز بن عبد السلام: "كُلُّ تَصَرُّفٍ تَقَاعَدَ عَنْ تَحْصِيلِ مَقْصُودِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ" ¹¹⁵. مما يبيِّن أن اعتبار المآلات جار على وفق مقاصد الشريعة، وجزء من علم مقاصد الشريعة ومتفرعة عنها، فلا يمكن أن تُعرَفَ المآلات إلا بمعرفة مقاصد التشريع ¹¹⁶.

ومن النماذج التطبيقية لاعتبار المآلات التي أودها الإمام ابن العربي:

- ذكر أن عددا من الفقهاء كرهوا نكاح الحرائر الكتابيات، ونصَّ عليه مالك في غير ما موضعٍ من كُتُبِ أصحابه؛ وعلَّل ذلك بالقول: أن ولدها مُعَرَّضٌ لَشُرْبِ الْخَمْرِ وَأَكْلِ الْخَنْزِيرِ، وَعَرَفُهَا يَتَّصِلُ بِهِ عِنْدَ مَضَاجَعَتِهَا ¹¹⁷. ففي هذا النظر في مآلات هذا النكاح.

- ذكر ابن العربي الحديث: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: "نَهَى أَنْ يُسَافَرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ" ¹¹⁸، وذكر قول مالك: أن ذلك مخافة أن يناله العدو، فيمسوه بأيديهم، لقوله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79] وهو خبر البارئ سبحانه إذا أخبر عن شيءٍ فلا يصح أن يكون ذلك الشيء بخلاف الخبر. كما أيدَّ تعليل سحنون: أنه لا قوَّةَ فيه على العدو، وليس هو ممَّا يستعان به على حربته، وقد يناله بشغل صاحبه ¹¹⁹.

- ذكر ابن العربي في مسألة القضاء في أمهات الأولاد، النهي عن بيع أمهات الأولاد: فعن جابر بن عبد الله قال: "كُنَّا نَبِيعُ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ نَهَى عَنْ بَيْعِهِنَّ" ¹²⁰. فقال قد تعلق بعض علمائنا بأن الأثر قد ورد، وأجمعت الأمة عليه في المنع من التفريق بين الأم وولدها، فعمر ﷺ نهى عن بيع الأمهات كونه يرى أن ذلك يفضي للتفريق بين الأولاد وأمهاتهن ¹²¹.

- ذكر ابن العربي أنه لا يجوزُ القِرَاضُ بالعَرُوضِ، وقال إنها مسألة مبنية على التَّنْظُرُ في المَالِ، وذكر مثالا لها، فقال: قالوا: إنَّ قَارِضَهُ بِعَرَضٍ فَبَاعَهُ الْعَامِلُ بِمِئَةٍ، ثُمَّ انَّجَرَ فِيهِ حَتَّى صَارَ الْمَالُ مِئَةً وَخَمْسِينَ، ثُمَّ دَعَاهُ إِلَى الْمُقَاسِمَةِ، فَقَالَ لَهُ: خَلَّصْ رَأْسَ الْمَالِ كَمَا يَلِزَمُ وَنَقَسْمُ رُبْحِ الْمَالِ، فَجَاءَ لِيَشْتَرِيَ ذَلِكَ الْعَرَضَ فَوَجَدَهُ بِمِئَةٍ وَخَمْسِينَ، فَإِنَّهُ يَشْتَرِيهِ وَيَذْهَبُ رِبْحُهُ، وَيَمْضِي عَمَلُهُ بَاطِلًا¹²².

المطلب الثالث: قواعد مقاصدية تضبط اعتبار النظر في المَال

لم يكتف ابن العربي بإعمال النظر في المَال، بل أعمل عددا من قواعده مما يزيد في ضبط اعتبار المَال، ويؤكد التوسع في اعتباره. فمن القواعد المألية:

1- قاعدة: سد الذرائع، وقد عرفها -ابن العربي-: "كُلُّ فِعْلٍ جَائِزٍ فِي ذَاتِهِ مُوقِعٌ فِي مَحْذُورٍ أَوْ مَحْظُورٍ لِعَاقِبَتِهِ"¹²³. أو قال: "كُلُّ فِعْلٍ يُمْكِنُ أَنْ يَتَدَرَّجَ بِهِ أَيْ يَتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى مَا لَا يَجُوزُ"¹²⁴. وعرفها القرافي أنها: "الْوَسِيلَةُ لِلشَّيْءِ"¹²⁵. وعرفها الشاطبي تعريفا أكثر مقاصدية بأنها: "التَّوَسُّلُ بِمَا هُوَ مَصْلِحَةٌ إِلَى مَفْسَدَةٍ"¹²⁶. وعبر ابن القيم بوضوح عن علاقتها بالمقاصد بقوله: "فَمَنْ سَدَّ الذَّرَائِعَ اعْتَبَرَ الْمُقَاصِدَ... وَمَنْ لَمْ يَسُدِّ الذَّرَائِعَ لَمْ يَعْتَبِرِ الْمُقَاصِدَ"¹²⁷.

وقد ذكر ابن العربي في مسالكة تطبيقات عديدة للقاعدة ومن أمثلتها:

- أورد -ابن العربي- أن الإمام مالك كره أن يتعمد صيام الأيام الغرِّ، وهي ثلاثة عشر وأربعة عشر وخمسة عشر على ما رُوِيَ فيها، مخافة أن تجعل العامة صيامها واجبا¹²⁸.

- ذكر ابن العربي أن مالكا رحمه الله منع الصلاة على الميت في المسجد -على القول أنه ليس بنجسٍ- يكون المنع حماية للذريعة، لئلا ينفجر منه شيء¹²⁹.

- ذكر ابن العربي قول ابن حبيب أنه لا بأس أن يقرأ عند الميت سورة يس، وإنها

كره مالك القراءة عنده لئلا يتخذها الناس سُنَّةً، فهو سدّ ذريعة¹³⁰.

- قال ابن العربي أنه يكره ذبح الخيل والحمير لأنه ذريعة إلى إباحة أكلها¹³¹.

- ذكر ابن العربي اتفاق الفقهاء على حرمان القاتل الميراث ردعاً وسدّاً للذريعة¹³².

- ذكر ابن العربي أنه إذا اشترك جماعة في القتل وجب القصاص عليهم جميعاً سدا للذريعة، فلو لم تقتل الجماعة بالواحد، لاستعان الأعداء على الأعداء، وقتلوا من أحبوا حتى يبلغوا أملكهم فيه، ويسقط القود عنهم بالاشترائك في قتله¹³³.

2- قاعدة: "كل ما حقق المقصود فهو مشروع"¹³⁴.

ولهذه القاعدة ألفاظ أخرى مثل: "ما أفصى إلى المطلوب فهو مطلوب"¹³⁵. أو: "كل ما لا يتوصل إلى المطلوب إلا به فهو مطلوب"¹³⁶. وعند القرافي أيضاً: "وَجُوبَ الوَسَائِلِ تَبَعٌ لَوُجُوبِ الْمَقَاصِدِ"¹³⁷. - ما ذكره ابن العربي من مشروعية أن يسرح رأس الميت تسريحاً خفيفاً¹³⁸. وكأمثلة لتطبيقاتها فقد أورد ابن العربي: أن السعي إلى الجمعة واجب على كل من تلمزه الجمعة¹³⁹.

- كما أكد أن حفظ الصلاة يكون بعلم ما لا تتم إلا به؛ من وضوئها وسائر أحكامها¹⁴⁰.

- كما ذكر أنه يجوز التطبّب قبل حصول الداء؛ احترازاً منه، واستدامة للصحة التي هي قوام العباداة¹⁴¹.

3- قاعدة: "مراعاة الخلاف"، أو "يستحب الخروج من الخلاف".

وتكلم أيضاً عن القاعدة بصيغ أخرى، مثل كلامه عن رفع الخلاف¹⁴²، أو أنه يستحب الخروج من الخلاف¹⁴³.

ومن تعريفاته أنه: "إِعْطَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا يَقْتَضِيهِ الْآخَرُ أَوْ بَعْضُ مَا

يَقْتَضِيهِ "144.

أو: "إِعْمَالُ دَلِيلٍ فِي لَازِمٍ مَذْلُولِهِ الَّذِي أُعْمِلَ فِي تَقْيِضِهِ دَلِيلٌ آخَرَ" 145. ومن أمثلة تطبيقاتها عند ابن العربي فقد أود:

- أَنَّ جَمَاعَةً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ يَقُولُونَ الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ لَا سَلَامَ فِيهَا، فَأَرَادَ مَالِكٌ إِبْقَاءَ الصُّورَةِ إِذْ لَمْ يَجْزِ عِنْدَهُ اتِّصَالُهَا مِرَاعَاةَ الْخِلَافِ 146.

- وأورد ابن العربي أنه من أقوال مالك جواز التداوي بها لا يحل استعماله مثل المترك - يُصْنَعُ مِنْ عِظَامِ الْمَيْتَةِ -، وَأَنَّهُ إِنَّمَا أَبَاحَ فِي ذَلِكَ، مَا فِيهِ الْخِلَافُ وَذَلِكَ أَنَّ ابْنَ الْمَاجِشُونَ جَعَلَ ذَلِكَ طَاهِرًا 147.

4- قاعدة: "تعيُّنُ الاحتياط" 148 التي أوردها ابن العربي مرارا في ثنايا مؤلفه، بل قال: "إِنَّ لِلشَّرِيعَةِ طَرَفَيْنِ: أَحَدُهُمَا: طَرَفُ التَّخْفِيفِ فِي التَّكْلِيفِ. وَالْآخَرُ: طَرَفُ الْإِحْتِيَاظِ فِي الْعِبَادَاتِ. فَمَنْ احْتَاظَ اسْتَوَى الْكُلَّ، وَمَنْ خَفَّفَ أَحَدًا بِالْبَعْضِ 149".
ومن تعريفاته: "تَرَكُ مَا يَرِيبُ الْمُكَلَّفُ إِلَى مَا لَا يَرِيبُهُ" 150.

- ومن تطبيقاتها ذكر ابن العربي: أن ابن عباس يكره القبلة للشيخ والشاب، وذهب فيها مذهب ابن عمر، وهو شأنه في الاجتهاد والاحتياط 151.

- وذكر ابن العربي في كلامه عن الإشهاد في البيع، في قول الله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 283].

فذكر أن فيه دليلاً على أنه حضُّ وأدبٌ واحتياطٌ، لا فرض ولا أمرٌ، ورجحه وقال: وبهذا أقول 152.

المبحث الرابع

الاجتهاد المستند إلى التيسير والكيلات والضروريات

والحاجيات عند ابن العربي

المطلب الأول: كليات حفظ الأنساب وحرية الإنسان

لم يفت ابن العربي الكلام عن مقاصد كلية، مثل مقصد حفظ الأنساب، وبناء أحكام فرعية مراعاة لهذا المقصد، بل أورد قواعد تُحَكِّمُ الموضوع، مثل قاعدة: "الشَّرْعُ مَوْضُوعٌ عَلَى تَخْلِيصِ الْأَنْسَابِ"¹⁵³، والنَّسَبُ هُوَ الْقَرَابَةُ وَالرَّحِمُ، وَقَصْرُهُ بَعْضُهُمْ عَلَى غَيْرِ ذَوِي الرَّحِمِ، وَحَصْرُهُ آخَرُونَ فِي الْبُنُوَّةِ وَالْأَبُوَّةِ وَالْعُمُومَةِ وَمَا تَنَاسَلُ مِنْهُمْ¹⁵⁴.

ويشير القرآن الكريم لهذا المعنى في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَاتِ إِنْهَ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:32]. فهذه الآيات فيها عناية الإسلام بتحريم الزنى لأن فيه إضاعة النسب وتغريض النسل للإهمال إن كان الزنى بغير مُتَزَوِّجَةٍ، وهو خلل عظيم في المجتمع، ولأن فيه إفساد النساء على أزواجهن والأبكار على أوليائهن، فالزنى مظنة لإضاعة الأنساب ومظنة للقتال والتهاجر، فكان جديراً بتغليظ التحريم قصداً وتوسلاً¹⁵⁵.

وغيرها من الآيات. ويبيّن ابن العربي على هذا المقصد قوله: في حال المرأة التي يتعقبها السب، كأن يتناكح المشركان في دار الحرب، ثم تُسبى المرأة حاملاً، فإنه لا يجوز وطؤها على حال حتى تضع¹⁵⁶. ومثله قوله: الأمة المسلمة يطلقها زوجها، أو يموت عنها حاملاً، فإنه لا يجوز لسيدها أن يطأها حتى تضع حملها¹⁵⁷. وقول ابن العربي أيضاً: رفعاً للتلبس في النسب، شرعت العدة والاستبراء¹⁵⁸. وأود أيضاً: "يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ"¹⁵⁹.

تناول ابن العربي مقاصد الحدود، وأهميتها لإصلاح الخلق، بل صاغ الموضوع في شكل كلي في قوله: "وَضَعَ اللهُ الحُدُودَ الزَّوْجَرَ فِي الأَرْضِ اسْتِصْلَاحًا لِلخَلْقِ" ¹⁶⁰. أي أن الله تعالى شرع الحدود حتى تردع وتزجر الجناة، وهذا في صلاح للأفراد والمجتمعات، فيردع الجاني ويعتبر بمن طُبِقَ عليه الحد، فهي زاجرة بما يقود إلى الصلاح، وهي زَوَاجِرٌ مُشْرُوعَةٌ لِذَرِّءِ المُفَاسِدِ عَنِ الخَلْقِ عَامَةً، وهي جالبة -بالتالي- لمصالح الخلق عامة، عندما يتخلص المجتمع من الجريمة والمعصية.

ووسَّعَ ابن العربي المفهوم، فذكر أن الله وضع الحدود حتى تَعَدَّى ذلك إلى البهائم فَتَضْرَبُ البهيمةُ اسْتِصْلَاحًا، وإن لم تُكَلَّفْ، نَسَبًا إلى تحصيل قصد المكلف. وأقرب من ذلك أَنَّ الطِّفْلَ يُضْرَبُ عَلَى التَّمَرُّنِ عَلَى العِبَادَاتِ لا ضَرْبَ تَكْلِيفٍ، ولكن ضَرْبَ تَأْنِيسٍ وتدريبٍ، حتى يَأْتِيَهُ التَّكْلِيفُ عَلَى عَادَةٍ، فَتَخَفُّ عَلَيْهِ المَشَقَّةُ فِي العِبَادَةِ ¹⁶¹. وأورد ابن العربي -أيضا- أَنَّ "القِصَاصَ زَاجِرًا فِي كُلِّ أُمَّةٍ" ¹⁶².

ذكر ابن العربي أيضا مقصد الحرية في الشريعة، وكونه الأصل في الخلق، عند قوله: "الأصل في الخلق الحرية" ¹⁶³. وهو ما يعبر عنه الفقهاء: "الأصل في الإنسان الحرية" و"الشريعة تشوف للحرية والعتق" ¹⁶⁴. وَإِنَّمَا كَانَ الحُكْمُ بِالْحُرِّيَّةِ الأَصْلِيَّةِ أَوْ مَا فِي حُكْمِهَا حُكْمًا عَلَى الكَافَّةِ؛ لِأَنَّ الحُرِّيَّةَ تُثَبِّتُ أَحْكَامًا مُتَعَدِّيةً مِنْ أهْلِيةِ الوِلَايَاتِ وَالشَّهَادَاتِ وَغَيْرِهَا، فَالْقَضَاءُ بِهَا قَضَاءٌ بِتِلْكَ الأحْكَامِ، فَيَتَعَدَّى إِلَى الكُلِّ وَيَتَّصِبُ البَعْضُ خِصْمًا عَنِ البَعْضِ ¹⁶⁵.

وقد استدل ابن العربي من المعقول على هذا المقصد بقوله: "الأصل في الخلق الحرية، والرُّقُّ طَارِئٌ عَلَى الإنسانِ، فَالأَصْلُ فِي النَّاسِ الحُرِّيَّةُ؛ لِأَنَّهم أَوْلَادُ آدَمَ وَحَوَاءَ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ -، وَقَدْ كَانَا حُرَّينِ، إِلا أَنَّهُ لَمَّا عَصَى ضَرْبَ عَلَيْهِ الرُّقُّ، وَأَدْخَلَهُ تَحْتَ ذَلَّةِ المَمْلُوكِيَّةِ، فَالرُّقُّ عَلَى النَّسْلِ أَثَرٌ مِنْ آثَارِ الكُفْرِ" ¹⁶⁶.

كما نقل ابن العربي إجماع أهل المذاهب على أنَّ "الأصل في الخلق الحرية" ¹⁶⁷. بما يُدلُّ على شهرتها وانتشارها ¹⁶⁸. ومن أمثلة الأحكام المبنية على هذا الأصل: ذكر ابن العربي أنَّ مَنْ تَمَّ التقاطه مجهولا فهو حر سواء التقطه عبداً أو نصراني، ووجهه: أنه لا يتيقن فيه سبب من الأسباب الاسترقاق ¹⁶⁹. وذكر كذلك أنَّ كلَّ من وجدناه من الكبار الذين لا يعقلون، إنَّما نحملهم على الحرية لعدم سمة الاسترقاق ¹⁷⁰.

المطلب الثاني: مقاصد التيسير ونفي الضرر

ورد في المسالك الكلام عن رفع الحرج كقوله: "الدين خالٍ عن الحرج" ¹⁷¹. وقوله: "رفع الحرج والمشقة عن الخلق" ¹⁷²، أو غيرها من عبارات تفيد رفع الحرج ¹⁷³.

ويمكن تعريف رفع الحرج اصطلاحاً أنه: "منع وقوع أو بقاء المشقة والضيق غير المعتادة على العباد بمنع حصوله ابتداءً، أو بتخفيفه، أو تداركه بعد تحقق أسبابه" ¹⁷⁴.

مما أورده الإمام ابن العربي في المسالك، استناداً لهذه القاعدة ترجيح عدم وجوب تحليل الأصابع في الرجلين في الوضوء، لأنَّ تحليلها بالماء يقرح باطنها، وما علينا في الدين من حرج في أقلِّ من ذلك، فكيف في تحليل تتقرح به الأقدام ¹⁷⁵.

وقال ابن العربي -أيضاً- بجواز البيع على البرنامج عند التجار، فهم يتبايعون على ذلك، ولا يختلفون في الأغلب، وهذا مُستمدٌّ من قاعدة المصلحة في رفع الحرج والمشقة عن الخلق ¹⁷⁶.

- ذكر ابن العربي أنَّه تجوزُ صلاة الفريضة قاعداً، للمُعَدِّ الذي لا يقدر على القيام، والمريض الذي لا يستطيع القيام بحال. وكل من لا يقدر على القيام إلا بمشقة صلي جالساً ¹⁷⁷. لأنه "رفع التكليف فيما لا يُطاق" ¹⁷⁸.

وأود ابن العربي أن من أسباب التخفيف والتيسير ورفع الحرج: السفر، والمرض،

والنسيان، والإكراه، والجهل، والنقصان، وعوامل الطبيعة، وانتفاء الحرج إذا كَانَ عَامًّا فِي النَّاسِ¹⁷⁹. لهذا أورد ابن العربي:

- جواز تأخير الصلاة لعذر السفر.
- جواز الجمع بين الصَّلَاتين للمسافر.
- جواز الجمع بين الصَّلَاتين لعذر المريض وفي المطر.
- جواز تأخير الصلاة عند المرض المؤثر¹⁸⁰.
- جواز التيمم للمسافر عند عَدَمِ الماء. وجواز التيمم للمريض¹⁸¹.
- الترخيص في ترك صلاة الجمعة لعُذْرٍ فِي الْبَدَنِ، كالمريض.
- الترخيص في ترك صلاة الجمعة لعُذْرٍ فِي الْمَالِ، كمن له شيءٌ يَخَافُ أَنْ يَهْبُ إِلَى الْجُمُعَةِ يَذْهَبُ.

- الترخيص في ترك صلاة الجمعة لعُذْرٍ فِي الْأَهْلِ، كمن له زوجة مريضة، أو قريبٌ، أو جارٌ يَخَافُ بِتَرْكِهِ أَنْ يَهْلِكَ¹⁸². وغيرها الكثير.

كما تناول ابن العربي معاني نفي الضرر في الشريعة بإعماله قواعد: لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ¹⁸³، أو: الضَّرَرَ وَالْمُضَارَّةَ حَرَامٌ¹⁸⁴.

وفي هذا المعنى ذكر ابن العربي اتفاق العلماء على حِلِّ الْأَشْرِبَةِ بِأَجْمَعِهَا، إِلَّا مَا كَانَ مُسْكِرًا، لَمَّا كَانَ فِي شُرْبِهِ ضَرَرٌ¹⁸⁵.

- كما ذكر أَنَّ الْمُحْتَكِرَ إِذَا كَانَ يَشْتَرِي مِنَ السُّوقِ لِاحْتِكَارِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ مُحْرَمٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمُحْتَكِرَ يَقْصِدُ إِلَى شِرَاءِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ مِنَ الطَّعَامِ، فَيَحْبِسُهُ عَنْهُمْ، فَيَضُرُّ بِالنَّاسِ فِي السُّوقِ فَيَرْفَعُ فِي سَوْقِهِمْ لِكثْرَةِ الطَّلَبِ¹⁸⁶.

- كما ذكر ابن العربي أَنَّهُ يُمْنَعُ نَتْنُ دِبَاغِ الدَّبَاغِينَ، فَذَلِكَ مِنَ الضَّرَرِ، وَعَلَى فَاعِلِيهِ

صرفه عن أذى الآخرين؛ لأنه يضرُّ بمنْ جاوره، وإلاَّ وجب عليهم قطعه. وسواء كان ذلك قديماً أو محدثاً؛ لأنَّ الضرَّ لا يُستحقُّ بالقدم¹⁸⁷.

وأورد ابن العبي أن "للمرء أن يتحمَّل الضرر في نفسه إن كان يسيراً، وليس له أن يلحقه بغيره يسيراً كان أو كثيراً"¹⁸⁸، واستناداً عليه ذكر أن من اتخذ كوة يُشرف منها على دار جاره، فإنَّ كانت من كوة السَّقْف لاحقة به لا يطلع منها لم يمنع من ذلك. فأما ما يطلع منه فإنه يمنع¹⁸⁹. وكذلك من قام بتضييق الطريق العام وما جرى مجراه، فهذا يمنع منه¹⁹⁰.

المطلب الثالث: الضروريات والحاجيات

تكلم ابن العربي عن الحاجة والضرورة وبعضاً من ضوابطها، فأورد ابن العربي القول أن: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع، كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم"¹⁹¹.

والحاجيات: هي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق، المؤدِّي في الغالب إلى الحرَج والمُشَقَّة اللاَّحِقَة بِفَوْتِ الْمُطْلُوبِ، فَإِذَا لَمْ تَرَأْ دَخَلَ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ الْحَرَجَ وَالْمُشَقَّةَ، وَلَكِنَّهُ لَا يَبْلُغُ مَبْلَغَ الْفَسَادِ الْعَادِيِّ الْمُتَوَقَّعِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ¹⁹².

الضرورة: هي ما لا بدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مَصَالِحُ الدُّنْيَا عَلَى اسْتِقَامَةٍ، بَلْ عَلَى فَسَادٍ وَتَهَارُجٍ وَفَوْتِ حَيَاةٍ، وَفِي الْأُخْرَى فَوْتُ النَّجَاةِ وَالنَّعِيمِ، وَالرُّجُوعُ بِالْحُسْرَانِ الْمُبِينِ¹⁹³. والمقصود أن الحاجة قد تعطى حكم الضرورة، تيسيراً على العباد وتسهيلاً لشؤون معاشهم¹⁹⁴. وفرع ابن العربي بناء على القول السابق أن المساجد تُتخذ في القرى للأضياف يبيتون ويأكلون فيها. لكن اتفقت أقوال الفقهاء على المنع على وجه الإكثار وإحضار الكثير من الطعام، والغنى عن ذلك، ويجوز في الشيء اليسير كشرب الماء والسويق¹⁹⁵ بغير عُذرٍ، وتجويزه في المتوسط مع الحاجة إلى ذلك، وكرهه مع عدم الحاجة¹⁹⁶.

كما ضبط ابن العربي القول السابق أن: "ما أُبِيحَ للضرورة يُقَدَّر بقدرها"¹⁹⁷.

فذكر - مثلاً - أن الالتفات في الصَّلَاة عَمَلٌ خارج عنها، مضادٌ للإقبال، ولكن سمح في السير عند الحاجة؛ لما رُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كان يلتفتُ في صلاتِهِ يَمِينًا وشِمَالًا، غيرَ أَنَّهُ لا يَلْوِي عُنُقَهُ¹⁹⁸. فهو يرى الالتفات يسير بقدر الحاجة¹⁹⁹. وذكر - أيضًا - أَنَّ العِمَامَةَ سُنَّةُ الرَّأْسِ، وعادةُ الأنبياء والسادة، وقد صحَّ عن النَّبِيِّ -عليه السَّلَام- أَنَّهُ قال: "لا يلبسُ المُحَرَّمُ القَمِيصَ، ولا العِمَامَةَ"²⁰⁰، وهذا يدلُّ على أَنَّها كانت عادة أمر باجتنابها حال الإحرام، وشرع كشف الرَّأْسِ فيها إجلالاً لذي الجلال والإكرام؛ وممتهاها أن تكون على قَدْرِ الحاجة، ولا يُسْرِفُ في إسداها²⁰¹.

كما تناول ابن العربي الضرورة وحدودها وضوابطها، فقد كرر مرار "كلُّ ما دَعَتِ الضَّرورةُ إليه من المحظورِ فَإِنَّهُ ساقطُ الاعتبارِ، على حَسَبِ الحاجةِ وبَقَدْرِ الضَّرورةِ"²⁰². هذه الصياغة تتضمن قاعدتين هما: كلُّ ما دَعَتِ الضَّرورةُ إليه من المحظورِ فَإِنَّهُ ساقطُ الاعتبارِ، وهي تعني: الضرورة تبيح المحظور. وقوله: "على حَسَبِ الحاجةِ وبَقَدْرِ الضَّرورةِ" أي أن: الضرورة تقدر بقدرها.

ومعنى كلامه السابق أن المحرم يصبح مباحا، إذا عرض للمكلف ضرورة تقتضي ذلك بحيث لا تندفع تلك الضرورة إلا بارتكاب ذلك المحرم²⁰³. واستنادا لما سبق يفرع ابن العربي فقد ذكر أن البعض يميز الصلاة في الكنائس²⁰⁴، أما الإمام مالك فقد كره الصلاة في الكنائس لما فيها من حُومِ الخنازيرِ والخمور، وقِلَّةِ احتياطهم من النَّجاسة، لكنه يميز ذلك للضرورة²⁰⁵.

وأورد - كذلك - أَنَّهُ مِنِ اتَّخَذَ أَنْفًا من ذهبٍ، أو ربط به أسنانه للضرورة، فَإِنَّهُ لا زكاةَ عليه فيه. ووجه ذلك: أَنَّهُ مستعملٌ مباحٌ، لما رُوِيَ في الحديث؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال لأحد أصحابه: "اتَّخِذْ أَنْفًا من ذَهَبٍ"²⁰⁶. ففي هذه الحال لا زكاةَ عليه²⁰⁷.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عيابة

ويقيد ابن العربي أن: "ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها"²⁰⁸. ومن تطبيقاتها عنده أنه يجوز أن يقرأ اليسير من القرآن الجنب وغيره، والدليل: أن هذا مما تدعو الضرورة إليه للتعوذ وذكر الله على كل حال، فلم تمنع الجنبه منه كما لم يمنع الحدّث من مسّ الآية والثبيء اليسير من القرآن في الرسالة والخطبة²⁰⁹. كما ذكر أن العلماء يقبلون شهادة النساء في المواضع التي لا يكون فيها غيرهنّ، كالأعراس والمآتم والحمّامات. ولأنها شهادة "بينهنّ" فأتمها شهادة ضرورة: فتقدّر بقدر الضرورة²¹⁰.

الخلاصة:

بعد تلك الصفحات اليسيرة، أسجل نتائج منها:

- يُعدُّ الإمام ابن العربي إماماً موسوعياً، جمع بين التحصيل العلمي الذي يستند للأثر والرواية: من علم بالقرآن وتفسيره، وعلم بالحديث وروايته، وبين علم الدراية من أصول وقواعد للاستنباط.

- يُعدُّ كتاب "المسالك في شرح موطأ مالك" رسداً لآراء كبار علماء اللغة والكلام والفقه والأصول والحديث على اختلاف مذاهبهم وتعدد مشاربهم، بالتقول المستفيضة عنهم.

- الاجتهاد المقاصدي هو: "بذل الوسع في تيل حكم شرعي عملي، بدرك وإعمال الغايات المراعاة في تشريع الأحكام".

- يُمكن ملاحظة حضور الجانب المقاصدي بشكل لافت في كتاب المسالك.

- تعددت مسالك الاجتهاد المقاصدي عند ابن العربي من الإتيان للمعاني، والتعليل، والتفسير المصلحي للنصوص.

- يخلص ابن العربي إلى أن الكلام في اللغة ينقسم إلى اللفظ وإلى المعنى، أمّا اللفظ فهو المعبر عن المعنى فلا غنى عنه على سبق بيانه، وأمّا المعنى فهو المراد باللفظ. وأنّ

- مَقَاصِدُ الْأَلْفَاظِ أَصْلٌ يَرْجَعُ إِلَيْهِ. وتبنى المعاني على ملاحظة المقصود.
- استعمل ابن العربي لفظ: "المعاني" وأورد أنها للدلالة على ثلاثة أمور: العلة، أو الحكمة والمقصد الشرعي من النص، أو القياس.
- اهتم ابن العربي بالتعليل، وأكد أن "الحُكْمَ إِذَا وَرَدَ فِي الشَّرِيعَةِ وَظَهَرَ تَعْلِيلُهُ وَعُلِمَتْ فَائِدَتُهُ، وَجَبَ الْبِنَاءُ عَلَيْهَا، وَتَعَيَّنَ الْعَمَلُ بِهَا". وذكر أن الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل.
- عرف ابن العربي المصلحة: "كُلُّ مَعْنَى قَامَ بِهِ قَانُونُ الشَّرِيعَةِ، وَحَصَلَتْ بِهِ الْمَنْفَعَةُ الْعَامَّةُ فِي الْخَلِيقَةِ"، ويعتبر أنه لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة.
- يرى ابن العربي أنه يمكن للمصلحة أن تُخَصَّصَ عُمُومَ النَّصِّ.
- النَّظَرُ فِي مَالَاتِ الْأَفْعَالِ مُعْتَبَرٌ مَقْصُودٌ شَرْعًا - عند ابن العربي - سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة.
- من القواعد المالية التي أودها ابن العربي قاعدة:
- قاعدة سد الذرائع، وهي عنده: "كُلُّ فِعْلٍ جَائِزٍ فِي ذَاتِهِ مُوقِعٌ فِي مَحْذُورٍ أَوْ مَحْظُورٍ".
- قاعدة: "كل ما حقق المقصود فهو مشروع". وقاعدة: "مراعاة الخلاف". وقاعدة: "تعيين الاحتياط".
- من الاجتهاد المقاصدي عند ابن العربي ما استند إلى كليات حفظ الأنساب وحرية الإنسان. ومنه ما استند إلى التيسير ونفي الضرر، ومنه ما يرجع إلى الضروريات والحاجيات.
- يُرَاعِي ابن العربي البعد المقاصدي في اجتهاداته.

- ثراء كتاب المسالك بالفروع التطبيقية التي تستند للمقاصد وقواعدها.

- قائمة المصادر والمراجع :

- 1- ابن العربي، أحكام القرآن، ط: 3؛ بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1424هـ / 2003م.
- 2- ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، لا.ط، لا.م: دار الغرب الإسلامي، 1992م.
- 3- ابن العربي، المحصول، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، ط: 1؛ عمان: دار البيارق، 1420هـ / 1999م.
- 4- ابن العربي، المسالك، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، ط: 1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1428هـ / 2007م.
- 5- ابن العربي، قانون التأويل، تحقيق: محمد السليمانى، ط: 1؛ بيروت - جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ومؤسسة علوم القرآن، 1406هـ / 1986م.
- 6- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ط: 1؛ دمشق - بيروت: دار ابن كثير، 1406هـ / 1986م.
- 7- ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط: 1؛ المملكة العربية السعودية، 1423هـ.
- 8- ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ط: 2؛ لا.م: مكتبة الخانجي، 1374هـ / 1955م،
- 9- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: 3؛ 1؛ لا.م: دار الوفاء، 1426هـ / 2005م.
- 10- ابن حبان، الصحيح، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط: 2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ / 1993م.
- 11- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، ط: 2؛ - حيدر آباد - الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ / 1972م.
- 12- ابن حجر، فتح الباري، لا.ط؛ بيروت: دار المعرفة، 1379م.
- 13- ابن خاقان، مطمع الأنفس، تحقيق: محمد علي شوابكة، ط: 1، لا.م: دار عمار - مؤسسة

- الرسالة، 1403هـ/1983م.
- 14- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، ط: 1؛ بيروت: دار صادر، 1994م.
- 15- ابن سعيد المغربي، المغرب في حلّ المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، ط: 3؛ القاهرة: دار المعارف، 1955م.
- 16- ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، ط: 1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م.
- 17- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط: 2؛ الأردن: دار الفنائس، 1421هـ/2001م.
- 18- ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: محمد الأحدي أبو النور، لا.ط؛ القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ت.
- 19- ابن منظور، لسان العرب، ط: 2؛ بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- 20- أبو داود، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط: 1؛ لا.م: دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.
- 22- البخاري، الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: 1؛ لا.م: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- 23- البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط: 1؛ بيروت: دار إحياء التراث العرب، 1420هـ.
- 24- البغوي، معالم التنزيل، ط: 1؛ بيروت: دار إحياء التراث العرب، 1420هـ.
- 25- الجوهرى: أبو نصر، الصحاح تاج اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج 2، (ط: 4؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ/1987م)، ص 525.
- 26- الحموي، غمز عيون البصائر، ط: 1؛ لا.م: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م.
- 27- الذهبي، تذكرة الحفاظ، ط: 1؛ بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م.
- 28- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط: 3؛ لا.م: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م.
- 29- الرازي: زين الدين، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط: 5؛ بيروت - صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، 1420هـ/1999م..

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

- 30- الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، ط: 1؛ لا.م: المكتبة العلمية، 1350 هـ.
- 31- الريسوني وباروت، الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، ط: 1؛ دار الفكر: دمشق، 1420 هـ / 2000 م.
- 32- الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: 1؛ القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1424 هـ / 2003 م.
- 33- السبكي، الأشباه والنظائر، ط: 1؛ لا.م: دار الكتب العلمية، 1411 هـ / 1991 م.
- 34- السرخسي، أصول السرخسي، ج2 (لا.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص 340.
- 35- السيوطي، تنوير الحوالك، لا.ط؛ مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1389 هـ / 1969 م.
- 36- السيوطي، طبقات الحفاظ، ط: 1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1403 هـ.
- 37- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط: 1؛ لا.م: دار ابن عفان، 1417 هـ / 1997 م.
- 38- الشافعي، الأم، لا.ط، بيروت: دار المعرفة، 1410 هـ / 1990 م.
- 39- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط: 1؛ م: دار الكتاب العربي، 1419 هـ / 1999 م.
- 40- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، لا.ط؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414 هـ / 1991 م.
- 41- الغزالي، إحياء علوم الدين، لا.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- 42- الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، لا.ط؛ لا.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- 43- القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وغيره، ط: 1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994 م.
- 44- القرافي، الفروق، لا.ط، م: عالم الكتب، د.ت
- 45- الكتبي: ابن شاکر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، ط: 1؛ بيروت: دار صادر، 1974 م.
- 46- الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري، لا.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- 47- المقرئ، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، لا.ط؛ مكة المكرمة: مركز إحياء التراث

- الإسلامي، د.ت.
- 48- المنجور، شرح المنهج المنتخب، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، لا.ط، لا.م: دار عبد الله الشنقيطي، د.ت.
- 49- النباهي، المرقبة العليا، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط: 5؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ/1983م.
- 50- النسائي، السنن الكبرى، : السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط: 1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
- 51- عبادة الطاهر، قواعد المقاصد عند الإمام بن العربي من خلال كتابه المسالك في شرح موطأ مالك (رسالة جامعية: الجزائر: جامعة الشهيد حم الأخرصر - الوادي، 2017م/2018م.
- 52- علي بن نايف الشحود، مفهوم الحرية بين الإسلام والجاهلية (ط: 1؛ لا.م: لا. دار نشر، 1432هـ/2011م.
- 53- فؤاد بن عبيد، الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي وليد الباجي وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى (رسالة جامعية: الجزائر، جامعة الحاج لخضر، 2008م/2009م.
- 54- مالك، الموطأ، لا.ط، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1406هـ/1985م.
- 55- محمد المدني بوساق، الاجتهاد المقاصدي ودوره في تطوير أنظمة العدالة الجنائية، بحث جامعي: الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1427هـ/2006م.
- 56- محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الأصل المعروف بالمبسوط، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لا.ط؛ كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، د.ت.
- 57- محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي عند أبي بكر بن العربي، رسالة جامعية: جامعة الحاج لخضر: باتنة- الجزائر، 2008م/2009م.
- 58- مخلوف، شجرة النور الزكية، ط: 1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
- 59- مسلم، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- 60- منير يوسف، التفسير المصلحي للنصوص عند الإمامين الجصاص وابن العربي من خلال كتابيهما "أحكام القرآن"، رسالة جامعية، جامعة الحاج لخضر: باتنة- الجزائر، 2008م/2009م.
- 61- وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال، ط: 2؛ الرياض: دار التدمرية، 1430هـ/

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عبادة

2009م.

- الحواشي والإحالات

- 1 - ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: محمد الأحدي أبو النور، ج2 (لا.ط؛ القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ت)، ص252. وابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس (ط:2؛ لا.م: مكتبة الخانجي، 1374هـ/1955م)، ص510. وابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، ج1 (ط:3؛ القاهرة: دار المعارف، 1955م)، ص254. والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4 (ط:1؛ بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م)، ص61. غيرهم.
- 2 - هو محمد بن عباد بن محمد بن إسماعيل اللخمي، أبو القاسم، المعتمد على الله: صاحب اشبيلية وقرطبة وما حولها، وأحد أفراد الدهر شجاعة وحزما وضبطا للأموار. توفي سنة 488هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، ج19 (ط:3؛ لا.م: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م)، ص66.
- 3 - ينظر: ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، مرجع سابق، ص278 و279.
- 4 - ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، مرجع سابق، ص163. وغيره.
- 5 - إشارة إلى إياس بن معاوية بن قرة المزني، أبو وائلة: قاضي البصرة، وأحد أعاجيب الدهر في الفطنة والذكاء. يضرب المثل بذكائه وفطنته وألمعيته، توفي في 122هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، ج1 (ط:1؛ بيروت: دار صادر، 1994م)، ص247 إلى 249.
- 6 - ينظر: ابن خاقان، مطمع الأنفس، تحقيق: محمد علي شوابكة (ط:1، لا.م: دار عمار- مؤسسة الرسالة، 1403هـ/1983م)، ص297.
- 7 - هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، التُّركماني الأصل، المقرئ. الإمام الحافظ، محدث العصر وخاتمة الحفاظ، ومؤرخ الإسلام. طلب الحديث وله ثمان عشرة سنة، فسمع الكثير، ورحل، وعني بهذا الشأن، وخدمه إلى أن رسخت فيه قدمه. قال السخاوي عنه: إن المحدثين عيال الآن في الرجال وغيرها من فنون الحديث على أربعة: المزي، والذهبي، والعراقي، وابن حجر. وتصانيفه كثيرة تقرب من المائة، توفي في 748هـ. ينظر: الكتبي: ابن شاکر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، ج3 (ط:1؛ بيروت: دار صادر، 1974م)، ص315 و316. وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، ج5 (ط:2؛ - حيدر آباد- الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ/1972م)، ص66 إلى 68.
- 8 - ينظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ج4، مرجع سابق، ص61 و62.

⁹- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. ذُكر له من المؤلفات نحو 600 مؤلف ويزيد، منها المجلدات الكبيرة ومنها الرسالة القصيرة ذات الورقة أو الوريقات، من أشهر كتبه: الجامع الكبير؛ الجامع الصغير في أحاديث النذير البشير؛ الإتقان في علوم القرآن؛ الدر المشور في التفسير بالمأثور؛ تنوير الحوالك في شرح موطأ الإمام مالك؛ الخصائص والمعجزات النبوية؛ طبقات الحفاظ؛ طبقات المفسرين؛ الأشباه والنظائر وغيرها، توفي بالقاهرة سنة 911هـ. ينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ج10 (ط:1؛ دمشق - بيروت: دار ابن كثير، 1406هـ/1986م)، ص 74 إلى 79.

- ¹⁰- ينظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ج1 (لا.ط؛ مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1389هـ/1969م)، ص293.
- ¹¹- ينظر: السيوطي، طبقات الحفاظ (ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ)، ص468 و489.
- ¹²- ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، مرجع سابق، ص61.
- ¹³- ينظر: النباهي، المرقبة العليا، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، (ط:5؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ/1983م)، ص95.
- ¹⁴- من مثل: "الواضحة" لابن حبيب و"المبسوط" لإسماعيل القاضي، و"المجموعة" لابن عبْدوس، و"كتاب ابن المَوَاز" وما إلى ذلك. ينظر: ابن العربي، المسالك، تحقيق: محمد بن الحسين السُّليمانى وعائشة بنت الحسين السُّليمانى، ج1 (ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1428هـ/2007م)، ص220.
- ¹⁵- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص200.
- ¹⁶- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص331. وج3، ص582. وج7، ص190.
- ¹⁷- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص338 و361.
- ¹⁸- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص370 و371 و373.
- ¹⁹- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص223.
- ²⁰- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، مرجع سابق، ص6 و25 و260 و171 و178. وغيرها الكثير.
- ²¹- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص389 و452 و466 و470 و482... وغيرها الكثير.
- ²²- ينظر: المرجع نفسه، ج2، مرجع سابق، ص38 و153 و178 و184... ج3، ص36 و44 و70... وغيرها.
- ²³- ينظر: المرجع نفسه، ج2، مرجع سابق، ص436 و480.
- ²⁴- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص163 و366.
- ²⁵- ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص304. وج5، ص337 و465...

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

- 26- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج1، مرجع سابق، ص480 و ج3، ص45. و ج5، ص48.
- 27- ابن منظور، لسان العرب، ج3 (ط:2؛ بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ص135.
- 28- ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ج2 (ط:1؛ م. دار الكتاب العربي، 1419 هـ / 1999 م)، ص205.
- 29- ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج2 (ط:1؛ بيروت: دار إحياء التراث العرب، 1420 هـ)، ص354.
- 30- ينظر: ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ج6 (ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1421 هـ / 2000 م)، ص185. والجوهري: أبو نصر، الصحاح تاج اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج2، (ط:4؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1407 هـ / 1987 م)، ص525.
- 31- ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج5 (لا.ط؛ لا.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، ص54. والبغوي، معالم التنزيل، ج3، مرجع سابق، ص73.
- 32- ينظر: ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج6، مرجع سابق، ص185.
- 33- ينظر: الرازي: زين الدين، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ج1 (ط:5؛ بيروت - صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، 1420 هـ / 1999 م)، ص254. والفراهيدي، كتاب العين، ج5، مرجع سابق، ص54.
- 34- ينظر: عبادة الطاهر، قواعد المقاصد عند الإمام بن العربي من خلال كتابه المسالك في شرح موطأ مالك (رسالة جامعية: الجزائر: جامعة الشهيد حم الأخر - الوادي، 2017 م / 2018 م)، ص120.
- 35- محمد المدني بوساق، الاجتهاد المقاصدي ودوره في تطوير أنظمة العدالة الجنائية (بحث جامعي: الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1427 هـ / 2006 م)، ص10.
- 36- ينظر: فؤاد بن عبيد، الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي وليد الباجي وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى (رسالة جامعية: الجزائر، جامعة الحاج لخضر، 2008 م / 2009 م)، ص148.
- 37- ينظر: ابن العربي، المحصول، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة (ط:1؛ عمان: دار البيارق، 1420 هـ / 1999 م)، ص38.
- 38- ينظر: ابن العربي، قانون التأويل، تحقيق: محمد السليمان (ط:1؛ بيروت - جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ومؤسسة علوم القرآن، 1406 هـ / 1986 م)، ص311.
- 39- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1 (ط:3؛ بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1424 هـ / 2003 م)، ص438.
- 40- ينظر: ابن العربي، المحصول، مرجع سابق، ص37. وابن العربي، أحكام القرآن، ج3، مرجع سابق، ص533.

- 41 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص102.
- 42 - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص505. وابن العربي، القبس، ج1، مرجع سابق، ص964.
- 43 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، مرجع سابق، ص663. وابن العربي، القبس، ج1، مرجع سابق، ص964.
- 44 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: القرآن، باب: ما جاء في قراءة قل هو الله أحد وتبارك الذي بيده الملك، مرجع سابق، ص125. رقم: 486. والبخاري، الصحيح، كتاب: فضائل القرآن، باب: فضل قل هو الله أحد، ج6، ص189. ومسلم، الصحيح، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل قراءة قل هو الله أحد، ج1، مرجع سابق، ص556.
- 45 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص421 و422.
- 46 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي عند أبي بكر بن العربي، رسالة جامعية: جامعة الحاج لخضر: باتنة- الجزائر، 2008م/2009م، ص148.
- 47 - رواه مالك، الموطأ، كتاب: الطلاق، باب: ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض، ص322. والبخاري، الصحيح، كتاب: الطلاق، باب: إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق، ج7، مرجع سابق، ص41. ومسلم، الصحيح، كتاب: الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق، ويؤمر برجعها، ج2، مرجع سابق، ص1093.
- 48 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، مرجع سابق، ص540. و ص629.
- 49 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي، مرجع سابق، ص139.
- 50 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص209.
- 51 - ينظر: محمد بوقطاية، منهج الترجيح الفقهي، مرجع سابق، ص140.
- 52 - ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ج2 (ط: 2؛ الأردن: دار النفائس، 1421هـ/2001م)، ص51 و ص52.
- 53 - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص160.
- 54 - ينظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، مرجع سابق، ص22.
- 55 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، مرجع سابق، ص181.
- 56 - ينظر: ابن العربي، المحصول، مرجع سابق، ص132.
- 57 - رواه مسلم، الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: بدأ الإسلام غريباً، ج1، مرجع سابق، ص130.
- 58 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، مرجع سابق، ص91.
- 59 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، مرجع سابق، ص365 و ص366.

- 60- رواه مالك، الموطأ، كِتَابُ: الزَّكَاةِ، بَابُ: مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ، مرجع سابق، ص 144. والبخاري، الصحيح، كِتَابُ: الزَّكَاةِ، بَابُ: زَكَاةُ الْوَرِقِ، ج 2، مرجع سابق، ص 116. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ: الزَّكَاةِ، ج 2، مرجع سابق، ص 675.
- 61- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 4، مرجع سابق، ص 34.
- 62- ينظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 221.
- 63- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 585.
- 64- ينظر: عبابة، قواعد المقاصد، مرجع سابق، ص 310.
- 65- الريسوني وباروت، الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، (ط: 1؛ دار الفكر: دمشق، 1420 هـ/ 2000 م)، ص 53
- 66- منير يوسف، التفسير المصلحي للنصوص عند الإمامين الجصاص وابن العربي من خلال كتابيها "أحكام القرآن" (رسالة جامعية، جامعة الحاج لخضر: باتنة- الجزائر، 2008 م/ 2009 م)، ص 49.
- 67- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، مرجع سابق، ص 297.
- 68- ينظر: الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ج 2 (ط: 1؛ لا. م: دار ابن عفان، 1417 هـ/ 1997 م)، ص 9.
- 69- ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2 (لا. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ص 109.
- 70- ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج 6 (لا. ط؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414 هـ/ 1991 م)، ص 19.
- 71- ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 52.
- 72- ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 10 (ط: 3؛ 1؛ لا. م: دار الوفاء، 1426 هـ/ 2005 م)، ص 215. وج 30، ص 193.
- 73- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني، الفقيه المالكي الأصولي. ولد بالقاهرة. نسبته إلى زُرْقَان وهي قرية من قرى منوف بمحافظة المنوفية بمصر. له عدة مصنفات، منها: شرح المواهب اللدنية للقسطلاني، وهو مطبوع، وله أيضاً: مختصر المقاصد الحسنة للسَّخَاوي؛ شرح موطأ الإمام مالك وغيرها. توفي في 1122 هـ. بالقاهرة. ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية، ج 1 (ط: 1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ/ 2003 م)، ص 460.
- 74- ينظر: الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ج 3 (ط: 1؛ القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1424 هـ/ 2003 م)، ص 504.
- 75- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 19.

- 76- ينظر: المرجع السابق، ج5، ص211.
- 77- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص448.
- 78- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، مرجع سابق، ص445.
- 79- ينظر: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الأصل المعروف بالمبسوط، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ج2 (لا.ط؛ كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، د.ت)، ص450.
- 80- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، مرجع سابق، ص201 و202.
- 81- ينظر: الشافعي، الأم، ج2 (لا.ط، بيروت: دار المعرفة، 1410هـ/1990م)، ص44.
- 82- ينظر: ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، ج1 (لا.ط، لام: دار الغرب الإسلامي، 1992م)، ص820.
- 83- ينظر: ابن العربي، المحصول، مرجع سابق، ص131.
- 84- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج4، مرجع سابق، ص71.
- 85- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، مرجع سابق، ص344.
- 86- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص345.
- 87- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، مرجع سابق، ص229.
- 88- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص229.
- 89- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص391.
- 90- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص503.
- 91- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص503.
- 92- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص45.
- 93- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص503.
- 94- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص45.
- 95- ينظر: المرجع السابق، ج5، ص494.
- 96- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص102.
- 97- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص663.
- 98- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص461.
- 99- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، مرجع سابق، ص498.
- 100- ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص169.
- 101- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، المرجع سابق، ص345. وابن العربي، القبس، ج1، مرجع سابق، ص210.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

- 102 - ينظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 83.
- 103 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 4، ص 435.
- 104 - ينظر: المنجور، شرح المنهج المنتخب، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، ج 2، (لا.ط، لا.م: دار عبد الله الشنقيطي، د.ت)، ص 481..
- 105 - ينظر: المرجع نفسه، ج 5، ص 501.
- 106 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 501.
- 107 - ينظر: المرجع السابق، ج 6، ص 501.
- 108 - ينظر: الشافعي، الأم، ج 5، مرجع سابق، ص 241.
- 109 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 608.
- 110 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 203 و 245.
- 111 - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 5، مرجع سابق، ص 177.
- 112 - ينظر: وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال، ج 1 (ط: 2؛ الرياض: دار التدمرية، 1430 هـ / 2009 م)، ص 37.
- 113 - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 2، مرجع سابق، ص 9.
- 114 - ينظر: القرافي، الفروق، ج 4 (لا.ط، م: عالم الكتب، د.ت)، ص 224.
- 115 - ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 2، مرجع سابق، ص 143.
- 116 - ينظر: عباية، قواعد المقاصد، مرجع سابق، ص 428.
- 117 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 504. وعباية، قواعد المقاصد، مرجع سابق، ص 436.
- 118 - رواه البخاري، الصحيح، ج 4، كِتَابُ: الْجِهَادِ وَالسَّيْرِ، بَابُ: السَّفَرِ بِالْمُصَاحِفِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ، مرجع سابق، ص 56. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ: الْإِمَارَةِ، بَابُ: النَّهْيِ أَنْ يُسَافَرَ بِالْمُصَحَّفِ إِلَى أَرْضِ الْكُفَّارِ إِذَا خِيفَ وَقُوْعُهُ بِأَيْدِيهِمْ، ج 3، مرجع سابق، ص 1491.
- 119 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 27 و ص 28. وعباية، قواعد المقاصد، مرجع سابق، ص 436.
- 120 - رواه أبو داود، السنن، كتاب: العتاق، باب: في عتق أمهات الأولاد، ج 6، مرجع سابق، ص 88. وصحح محققه إسناده. ورواه النسائي، السنن الكبرى، كِتَابُ: الْعِتْقِ، ذِكْرُ الْمُكَاتِبِ يَكُونُ عِنْدَهُ مَا يُؤَدِّي: فِي أُمَّ الْوَلَدِ، ج 5، مرجع سابق، ص 57.
- 121 - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 387. و ص 388. وابن حجر، فتح الباري، ج 5 (لا.ط؛ بيروت: دار المعرفة، 1379 م)، ص 165.

- 122- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، مرجع سابق، ص27. وص203. وعبابة، قواعد المقاصد، مرجع سابق، ص437.
- 123- ينظر: ابن العربي، المسالك ج4، مرجع سابق، ص162.
- 124- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص22.
- 125- ينظر: القرافي، الفروق، ج3، مرجع سابق، ص266.
- 126- ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج5، مرجع سابق، ص185.
- 127- ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سليمان، ج3 (ط:1؛ المملكة العربية السعودية، 1423هـ)، ص108.
- 128- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، مرجع سابق، ص211.
- 129- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص541.
- 130- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص571.
- 131- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص311.
- 132- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص48.
- 133- ينظر: المرجع نفسه، ج7، ص30.
- 134- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص505. وابن العربي، القبس، ج1، مرجع سابق، ص437.
- 135- ينظر: القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وغيره، ج1 (ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، ص164. وج2، ص124. وج6، ص117...
- 136- ينظر: المقرئ، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، ج2 (لا.ط؛ مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، د.ت)، ص393.
- 137- ينظر: القرافي، الفروق، ج1، مرجع سابق، ص166.
- 138- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص505.
- 139- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص449.
- 140- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص388.
- 141- ينظر: المرجع السابق، ج7، ص451.
- 142- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج7، مرجع سابق، ص437.
- 143- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص95.
- 144- ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج5، مرجع سابق، ص107.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عبابة

- 145- ينظر: الرصاع، شرح حدود ابن عرفة (ط: 1؛ لا. م: المكتبة العلمية، 1350هـ)، ص 177.
- 146- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 2، مرجع سابق، ص 451.
- 147- ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 95.
- 148- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 2، مرجع سابق، ص 193 و ص 197. و ص 475. و ج 3، ص 9. و ص 70. و ج 4، ص 162. و ص 163. و ص 172. و ص 183. و ص 235. و ج 6، ص 168. و ص 220...
- 149- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، مرجع سابق، ص 63.
- 150- ينظر: القرافي، الفروق، ج 1، مرجع سابق، ص 80.
- 151- ينظر: المرجع نفسه، ج 4، ص 183.
- 152- ينظر: المرجع نفسه، ج 6، ص 168.
- 153- ينظر: المرجع السابق، ج 5، ص 488.
- 154- ينظر: الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري (لا. ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت)، ص 890.
- 155- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، مرجع سابق، ص 90. و ص 91.
- 156- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 488.
- 157- ينظر: المرجع نفسه، ج 5، ص 488.
- 158- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 488.
- 159- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 672.
- 160- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 47.
- 161- ينظر: المرجع السابق، ج 6، ص 47 و ص 48.
- 162- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 331.
- 163- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 7، ص 561.
- 164- ينظر: علي بن نايف الشحود، مفهوم الحرية بين الإسلام والجاهلية (ط: 1؛ لا. م: لا. دار نشر، 1432هـ 2011م)، ص 66.
- 165- ينظر: الحموي، غمز عيون البصائر، ج 2 (ط: 1؛ لا. م: دار الكتب العلمية، 1405هـ / 1985م)، ص 319.
- 166- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 7، مرجع سابق، ص 29 و ص 561. والقرافي، الذخيرة، ج 9، مرجع سابق، ص 136. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 32، مرجع سابق، ص 205. والحموي، غمز العيون،

- ج 2، مرجع سابق، ص 342.
- 167- ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ج 1 (ط: 1؛ لا.م: دار الكتب العلمية، 1411هـ / 1991م)، ص 24.
- والحموي، غمز عيون البصائر، ج 2، مرجع سابق، ص 341. و ص 319.
- 168- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، ص 241.
- 169- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 369.
- 170- ينظر: المرجع نفسه، ج 6، ص 372.
- 171- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 2، مرجع سابق، ص 194.
- 172- ينظر: المرجع نفسه، ص 31.
- 173- ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 29. ص 77 و ص 194 و ص 296 و ص 297 و ص 309 و ج 3، ص 97.
- 174- هذا التعريف هو مزج للمعنى اللغوي والمعنى الذي عرضه الباحثين في كتابه. ينظر: الباحثين، رفع الحرج، مرجع سابق، ص 48. وعبارة، قواعد المقاصد، مرجع سابق، ص 319.
- 175- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 2، مرجع سابق، ص 16. وابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، مرجع سابق، ص 75.
- 176- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 31.
- 177- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 3، مرجع سابق، ص 50.
- 178- ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 519. والسرخسي، أصول السرخسي، ج 2 (لا.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص 340.
- 179- ينظر: عبارة، قواعد المقاصد، مرجع سابق، ص 342.
- 180- ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 378.
- 181- ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 234.
- 182- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 2، مرجع سابق، ص 472. و ص 473.
- 183- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 44. و ج 6، ص 409 و ص 410 و ص 412.
- 184- ينظر: المرجع نفسه، ج 5، ص 690.
- 185- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 5، مرجع سابق، ص 342.
- 186- ينظر: المرجع نفسه، ج 6، ص 127 و ص 128.
- 187- ينظر: ينظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، مرجع سابق، ص 410.
- 188- ينظر: المرجع نفسه، ج 7، ص 336.
- 189- ينظر: المرجع نفسه، ج 6، ص 412.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

- 190- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص413.
- 191- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، مرجع سابق، ص28. وابن العربي، القبس، ج1، مرجع سابق، ص790.
- 192- ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، مرجع سابق، ص21.
- 193- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص17 و ص18.
- 194- ينظر: عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية، ج1، مرجع سابق، ص245.
- 195- هو طعام مَا يَتَّخَذُ مِنَ الحِنْطَةِ والشَّعِيرِ مَعْرُوفٌ. ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج25، مرجع سابق، ص480. والفيومي، المصباح المنير، ج1، مرجع سابق، ص296.
- 196- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص241.
- 197- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص397. وج4، ص264. وج5، ص369...
- 198- رواه الترمذي، السنن، أبواب: السَّعْرِ، بَابُ: مَا ذُكِرَ فِي الإلتِفَاتِ فِي الصَّلَاةِ، ج2، مرجع سابق، ص482. وابن حبان، الصحيح، كِتَابُ: الصَّلَاةِ، بَابُ: مَا يُكْرَهُ لِلْمُصَلِّيِّ، وَمَا لَا يُكْرَهُ، ج6، مرجع سابق، ص66. و صححه محققه شعيب الأرنؤوط.
- 199- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص141.
- 200- رواه مالك، الموطأ، كتاب: الحج، بَابُ: مَا يُنْهَى عَنْهُ مِنْ لُبْسِ الثِّيَابِ فِي الإِحْرَامِ، مرجع سابق، ص189. والبخاري، الصحيح، كِتَابُ: الحج، بَابُ: مَا لَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ، ج2، مرجع سابق، ص137. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ: الحجِّ، بَابُ: مَا يُبَاحُ لِلْمُحْرِمِ بِحَجِّ أَوْ عُمْرَةٍ، وَمَا لَا يُبَاحُ وَبَيَانُ تَحْرِيمِ الطَّيِّبِ عَلَيْهِ، ج2، مرجع سابق، ص835.
- 201- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج7، مرجع سابق، ص306.
- 202- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، مرجع سابق، ص77.
- 203- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، مرجع سابق، ص318.
- 204- ذكر ابن العربي منهم: إبراهيم النَّخَعِيُّ، والشَّعْبِيُّ، وعطاء، وابن سيرين، وهو قول الأوزاعي. وقال قد صلى أبو موسى الأشعري في كنيسة بالشَّامِ. ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص197.
- 205- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص197. و ص198.
- 206- رواه أبو داود، السنن، كتاب: الخاتم، باب: في ربط الأسنان بالذهب، ج6، مرجع سابق، ص287. وحَسَّنَ إِسْنَادَهُ مُحَقِّقُهُ. ورواه الترمذي، السنن، أبواب: اللِّبَاسِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، بَابُ: مَا جَاءَ فِي شَدِّ الأَسْنَانِ بِالذَّهَبِ، ج4، مرجع سابق، ص240. وقال حَدِيثٌ حَسَنٌ.
- 207- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، مرجع سابق، ص35. و ص36.

208- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص316.

209- ينظر: ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، مرجع سابق، ص369. و ص370.

210- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص260.

Intentional diligence at Imam Ibn al-Arabi Through his book: Almassalik (Tracks) in the Explanation of Muawta Malik

Dr.Tahir Ababba

Institute of Islamic Sciences- El Oued University

robbah4@gmail.com



Abstract

The article begins with an introduction that raises the following problem: What is meant by Intentional diligence? How did Ibn al-Arabi use and concretise it?

I tried to answer the questions posed in four sections. First, I defined the major terms of the study, Ibn al-Arabi and his book, and intentional diligence. Second, I mentioned some samples of intentional diligence at Ibn al-Arabi, then, I discussed diligence that is dependent upon the consideration of major people's intentions and the endings of their deeds. The fourth section was devoted to diligence that depends upon facilitation, totalities, necessities, and needs. The conclusion included the main findings of the research.

Keywords:

Ibn al-Arabi ; Al-Massalik (tracks) ; Intentional diligence.

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن العربي من خلال: المسالك في شرح موطأ مالك د. الطاهر عباية

المسؤولية عن الواجبات الكفائية المضيعة دراسة أصولية

بقلم

د/ أسامة أحمد محمد كحيل (*)



ملخص

تعاني الأمة الإسلامية في زماننا من تقهقر في مجال القوة والتقدم العلمي، بل وتفكك وتناحر، واستضعاف، ويواكب ذلك نقض لكثير من عرا الإسلام، ونأي عن مبادئه في أماكن كثيرة من المعمورة، وقد شرعت الواجبات الكفائية لتحفظ على الأمة مصالحها الدينية والدنيوية، فأردت ببحتي أن أساهم في حث النفوس، وشحذ الهمم لإحياء هذه الواجبات، عبر إدراك أهمية الواجبات الكفائية، واستشعار مدى المسؤولية الفردية عن القيام بها، ومن ثم المساءلة عند التفريط فيها، واشتمل البحث على التعريف بالمسؤولية والواجبات العينية والكفائية وأمثلتها، ثم بيان عموم المسؤولية الشرعية عن الواجبات الكفائية، متبوعاً بأسباب تعين المسؤولية عن الواجب الكفائي على فرد أو مجموعة، والأمور التي من شأنها إسقاط التبعة ومن ثم المسؤولية عن فرد أو مجموعة، رغم فوات الواجب الكفائي وتضييع المصلحة المقصودة منه.

الكلمات المفتاحية:

المسؤولية؛ الواجبات؛ الكفائية، المصالح؛ أصول الفقه.

(*) أستاذ مساعد بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - أبها - السعودية.

abulmontherk@gmail.com تاريخ الإرسال: 2018/11/13 تاريخ القبول: 2019/05/08

مقدّمة

الحمد لله الذي جعلنا مسلمين، من أتباع خاتم المرسلين، سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - من أرسله ربه ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وأكرمه وأكرم أمته بالحنيفية السمحة، والمحجة البيضاء، ترفع الحرج وتزيل الضرر، وتأمّر بالمستطاع، وتسقط ما لا يطاق، وكان من أبرز وجوه الساحة والوسطية فيها، تشريع الواجبات الكفائية، التي جمعت الحتم والايجاب من جهة تحصيلها، والتيسير والتخير من جهة معظم المكلفين، وكثيرا ما كنت أتوقف عند العبارة المشهورة، التي تتردد على الألسن "إذا ضيع الواجب الكفائي أثم جميع المكلفين"، فقد كان إطلاقها دوما محل نقد وتساؤل مني، خصوصا وأن بعض أكابر أهل العلم يوردونها دون استثناء ولا تقييد⁽¹⁾، وكان أعظم مثار للتساؤل ذلك الحرج الذي يحيط بمعظم المكلفين في مشارق الأرض ومغاربها جراء ضياع الواجبات الكفائية، فشرعت في هذا البحث بغية أن أجلي للقارئ الكريم متى تثبت مسؤوليته عن الواجب الكفائي ومتى تسقط والله المستعان، وهو تعالى ولي التوفيق.

أهمية الموضوع: في زماننا والأزمة السابقة عليه ضيع كثير من الواجبات الكفائية الدينية والدنيوية، وترتب على ذلك مفاصد عظيمة، لحقت بالأمة ككل، وبكثير من آحاد المسلمين، مع أن الواجب الكفائي قد شرع للحفاظ على المصالح العامة، فأردت ببحتي أن اساهم في حث النفوس، وشحذ المهمة لإحياء هذه الواجبات عبر إدراك أهمية الواجبات الكفائية، واستشعار مدى المسؤولية الفردية عن القيام بها، ومن ثم المساءلة عند التفريط فيها.

أسباب اختيار الموضوع:

1 - الرغبة في تجلية مسؤولية الفرد المسلم عن القيام بالواجبات الكفائية.

2- المساهمة في إيقاظ الهمم للعمل على نهضة الأمة.

3- بيان الأعدار التي ترخص في ترك الواجبات الكفائية ويسلم معها المرء من الإثم رغم إهمال الأمة لها.

منهج البحث: يعتمد البحث المنهج الاستقرائي في تتبع ما حوته مصنفات الأصوليين في موضوعه، ثم المنهج التوصيفي في تمحيص مدلولاتها، وتوظيفها لخدمة فكرة البحث، ثم المنهج الاستنباطي التحليلي في الترجيح وبيان العلاقة بين التأصيل والواقع.

خطة البحث: نظمت البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة عناوينها كما يلي :

المقدمة: بيان أهمية الموضوع وسبب اختياره ومنهجه وخطته

تمهيد: التعريف بالمسؤولية والواجبات العينية والكفائية وأمثلتها

المبحث الأول: عموم المسؤولية الشرعية عن الواجبات الكفائية

المبحث الثاني: تعين المسؤولية عن الواجب الكفائي وسقوطها

الخاتمة : خلاصة البحث ونتائجه وتوصياته.

والله - تعالى - أسأل أن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه، وأن يمن على الأمة الإسلامية بنهضة، تستعيد بها مجدها وعزتها، إنه - تعالى - سميع قريب مجيب، كما أسأله - جل وعلا - أن يجعل عملي هذا - وسائر أعمالي - مما خلص فيه لوجهه القصد، وانضبط بنهج الشرع، وحظي منه - سبحانه - بالقبول، وأن يجعله ثقلاً في ميزان حسناتي وحسنات والدَي الكريمين -رحمهما الله- لما لهما من الفضل علي وعلى بحثي هذا إنه تعالى سميع قريب مجيب، وصلّى الله وسلم وبارك على عبده ونبيه، ورسوله وصفيه، محمد الهادي إلى أقوم سبيل، وأصحابه واتباعه، إلى يوم الدين.

تمهيد

• معهد العلوم الإسلامية..... جامعة الوادي •

التعريف بالمسؤولية والواجبات الهيئية والكفائية وأمثلتها

المسألة الأولى: المسؤولية وما يقابلها من مصطلحات الأصوليين.

المسؤولية في اللغة:

كلمة "المسؤولية"⁽²⁾ شاع استعمالها في العصر الحاضر، رغم أني لم أقف عليها بنصها ولا بمشتقاتها الخاصة بها في أيٍّ من المعاجم العربية التراثية، وكذا لم أقف عليها في كتب التراث الإسلامي⁽³⁾، حيث وُجدت كلمات معروفة متداولة لم يحتج السابقون معها لاستعمال كلمة "المسؤولية".

وجاءت هذه الكلمة على زنة المصدر الصناعي، الذي يتسم بالمرونة في التعبير عن المعني الدال على ذات أو وصف أو حدث، مجردا عن الدلالة على الزمن أو الفاعل أو المفعول أو الكيفية أو العدد، ويصاغ المصدر الصناعي من أية كلمة بأن يلحق بآخرها ياء مشددة وتاء مربوطة⁽⁴⁾، فيقال في عالم علمية⁽⁵⁾، وفي معلوم معلومية، وفي أصول أصولية⁽⁶⁾.

وقد عرّفت المسؤولية بوجه عام في المعجم الوسيط بأنها: "حالة أو صفة من يُسأل عن أمر تقع عليه تبعته، يقال: أنا برئ من مسؤولية هذا العمل، أي: من تبعته" ثم عرفت المسؤولية الأخلاقية بأنها: "التزام الشخص بما يصدر عنه قولاً أو عملاً"، وعرفت المسؤولية القانونية بأنها: "الالتزام بإصلاح الخطأ الواقع على الغير طبقاً لقانون"⁽⁷⁾.

المسؤولية في الاصطلاح:

تنوعت عبارات العلماء في بيان المعني الاصطلاحي للمسؤولية، فمنهم من عرفها بالتحمل والالتزام، ومنهم من عرفها بالشعور بالتحمل والالتزام. فمن الأول قولهم: "أن يتحمل الإنسان نتائج الأفعال المحرمة التي يأتيها مختاراً

وهو مدرك لمعانيها ونتائجها" (8).

وقولهم: "تحمل الشخص نتيجة التزاماته وقراراته واختياراته العلمية من الناحية الإيجابية والسلبية أمام الله في الدرجة الأولى، وأمام ضميره في الدرجة الثانية، وأمام المجتمع في الدرجة الثالثة" (9)

ومن الثاني قولهم: "هي شعور الإنسان بالتزامه أخلاقياً بنتائج أعماله الإدارية فيحاسب عليها إن خيراً وإن شراً" (10).

ومن أقرب التعريفات إلى مصطلح الأصوليين، قولهم: "المسؤولية حالة يكون فيها الإنسان صالحاً للمؤاخذة على أعماله وملزماً بتبعاتها المختلفة" (11).

فهذا التعريف يكاد يتطابق مع تعريف الأهلية للتكليف عند الأصوليين، واقرب منه تطابقاً مع الأهلية قولهم: "أهلية الشخص أن يكون مطالباً شرعاً بامثال المأمورات، واجتناب المنهيات، ومحاسباً عليها" (12).

ومن التعريفات التي تجعل المسؤولية مرادفة للتكليف قولهم: "المسؤولية هي كون الفرد مكلفاً بأن يقوم ببعض الأشياء وبأن يقدم عنها حساباً إلى غيره" (13).

المسؤولية في اصطلاح البحث:

تشمل المسؤولية في اصطلاح البحث كلا مما يلي:

- 1- متعلق خطاب الشرع بالواجبات الكفائية.
- 2- شروط التكليف بالواجبات الكفائية.
- 3- موجبات تحول الواجب الكفائي إلى عيني في حق بعض المكلفين.
- 4- مسقطات أثر التكليف بالواجبات الكفائية.

ومن ثم يمكن تعريفها بما يلي: المسؤولية هي: الأهلية لخطاب الشرع بالواجبات الكفائية وعوارضها تعينا وسقوطا.

فدوو الأهلية لخطاب الشرع بالواجبات الكفائية هم المسؤولون عن تحصيلها أو تضييعها، ومن ثم فهم المثابون عند الامتثال والتحصيل، وهم المعاقبون عند التخاذل والتضييع، ومن عرض له عارض يمنع من القيام بواجب كفائي يسقط عنه الإثم المستحق بتضييعه.

وقد آثرت التعبير بالمسؤولية؛ لأنها الكلمة التي يتعامل بها معظم أهل عصرنا، فاستعملها يفتح المجال لاطلاع غير ذوي الاختصاص الأصولي على البحث والافادة من نتائجه.

المسألة الثانية: تعريف الواجب الكفائي

عني كثير من الأصوليين بتعريف الواجب الكفائي، ومن أسبقهم الحجة الغزالي الذي عرفه بقوله: "كل مهم ديني يراد حصوله ولا يراد به عين من يتولاه" (14)، ويلاحظ عليه أن التقييد بكونه دينياً أخرج كثيراً من الواجبات الكفائية؛ لكونها دنيوية محضة، ولذا عبر الطوفي بقوله: "ما مقصود الشرع تحصيله، لتضمنه مصلحة، لا تعبد" (15) أعيان المكلفين به" (16)، فحذف التقييد بالديني، ونحوه قول ابن جزري: "الذي إذا قام به بعض الناس سقط عن سواهم" (17)، وقول صفي الدين البغدادي: "ما يسقطه فعل البعض مع القدرة وعدم الحاجة" (18)، وقول التاج السبكي: "مهم يُقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله" (19).

أقول: وقد عرنا كل تعريف مما سبق عما يميز الواجب الكفائي عن السنة الكفائية، وكلمة (مهم) لا تفيد هذا التمييز؛ لأن المهم ما حرك الهمة، سواء أطلب جزماً، أم طلب مع تخيير المكلف في الفعل والترك، ولذا عبر الفتوحى ومن تابعه بكلمة (مهم) عن المطلوب الكفائي سواء أكان فرضاً أم سنة فقال: "وهما: مهم يُقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله" (20)، ولذا اهتم بعض العلماء بتمييز فرض الكفاية عن

السنة الكفائية في التعريف.

فمنهم السيد الجرجاني الذي عبر بقوله: "واجب يحصل الغرض منه بفعل بعض المكلفين، أي بعض"⁽²¹⁾، وهو تعريف موجز، ويقرب منه قول منلا خسرو: "ما يحصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله"⁽²²⁾، وقول المحب ابن عبد الشكور: "الواجب الذي من شأنه أن يُثاب الآتون، ولا يُعاقب التاركون، إذا أتى به البعض، وإن لم يأت به أحد يُعاقب الكل"⁽²³⁾، ويرد عليهم جميعاً أخذهم لفظ الواجب في التعريف، ومع أن هذا لا يبطل التعريف عند المحققين؛ لأنه سبق تعريف الواجب، لكن غيره أفضل منه، لذلك قال الجرجاني في التعريفات: "ما يلزم جميع المسلمين إقامته ويسقط بإقامة البعض عن الباقي"⁽²⁴⁾، لكن يلاحظ أنه صدره بكلمة (ما) وهي جنس بعيد جدا.

ولعل شيخ الإسلام زكريا الأنصاري تأمل كل ما سبق فجاء تعريفه جيدا حين قال: "مهم يُقصد حصوله جزما من غير نظر بالذات إلى فاعله"⁽²⁵⁾، وعلى هذا النهج جاء تعريف العلامة الكمال بن الهمام⁽²⁶⁾: "مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله"⁽²⁷⁾، أقول: وكلتاهما عبارة موجزة جيدة، غير أنها خلت من تقييد القصد أو الطلب بكونه شرعيا، إذ عدم النص على طالب التحصيل يُدخل غير الواجب الكفائي في تعريفه، فقتل شخص شرير مؤذٍ ربما يقصد كثير من الناس حصوله دون النظر إلى فاعله، ومع ذلك فقد يكون قتله محرما، لأنه معصوم الدم رغم ما يقع منه، كما أن قتل المحسن العادل قد يقصد كثير من الأشرار حصوله دون النظر إلى فاعله، ولذا يجب النص في التعريف على أن قصد الحصول من الشارع.

التعريف المختار: بعد هذه الجولة بين كلام المحققين فإني أختار تعريف العلامة الشيخ زكريا الأنصاري مع شيء من الإيضاح، فأقول: "الواجب الكفائي: فعل مهم،

يُقصد شرعا حصوله جزما، من غير نظر بالذات إلى فاعله ."

تعريف الواجب العيني:

لما كانت الأشياء تتميز بضدها، فإنه يحسن هنا تعريف الواجب العيني، وبالاستقراء فإن تعريف الواجب العيني لم يحظ بكثير عناية من بعض جهابذة الأصوليين، ويرجع عدم اكتراثهم بتعريفه إلى تبادره عند الدارس لأصول الفقه بعد وقوفه على تعريف مطلق الواجب، ثم إدراكه منشأ التفرقة بين العيني والكفائي.

وبعض الأصوليين اكتفى بتعريف الواجب الكفائي، إذ منه يُعلم تعريف الواجب العيني، وهو صنيع التاج السبكي في جمع الجوامع، والشيخ زكريا الأنصاري وابن أمير الحاج وغيرهم.

وممن اهتموا بتعريف الواجب العيني العلامة ابن جُزَي المالكي فقال: "ما يجب على كل مكلف"⁽²⁸⁾، وقريب منه قول البركتي: "ما يلزم كل واحد إقامته بإقامة البعض"⁽²⁹⁾، وما جاء في الفصول البديعة: "مهم يقصد حصوله من كل مكلف"⁽³⁰⁾، ويرد عليها جميعا: خروج أحد نوعي الواجب العيني، وهو ما وجب على شخص بعينه⁽³¹⁾، فإنه لا يلزم كل واحد إقامته.

وأما قول العلامة صفى الدين البغدادي: "ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة"⁽³²⁾ فقد انفرد بالإشارة إلى الأعدار التي يُرخص معها للمكلف في استنابة غيره ليقوم بدلا عنه بالواجب العيني، كالحج عن المعسوب، لكنه يرد عليه . أيضا . عدم التقييد بالحثم، فدخل فيه المندوب العيني.

وعرفه بعض أساتذتنا الأجلاء بقوله: فعل مهم محتم حصوله من كل واحد بعينه من المكلفين، أو من واحد معين، بحيث إذا فعله غيره لم يسقط الطلب عنه⁽³³⁾.

ورغم ما في هذا التعريف من الإطالة إلا أنه محرر من حيث المعنى وكاشف عن الواجب العيني، يميز له عما عداه، غير أنه يُدخِل في تعريف الواجب العيني ما كان اقتضاء حصوله حتما بالطبع والعادة، كالأكل والشرب والنوم فإن كلا منها فعل مهم محتم حصوله من كل واحد بعينه، بحيث إذا فعله غيره لم يسقط الطلب عنه، ومع ذلك فهو غير مراد بالتعريف عند الأصوليين.

التعريف المختار للواجب العيني:

وبعد هذا العرض لعبارات المصنفين أرى أن يكون التعريف المختار كما يلي :
الواجب العيني هو: فعل مهم محتم حصوله شرعا من كل واحد بعينه أو من واحد معين، بحيث إذا فعله غيره لم يسقط الطلب عنه.

المسألة الثالثة : أنواع الواجبات الكفائية وأمثلتها

درج العلماء على تقسيم الواجب الكفائي إلى نوعين: واجب كفائي ديني، وواجب كفائي دنيوي، وجرت عادتهم على التمثيل للواجب الكفائي الديني بصلاة الجنازة، والأمر بالمعروف⁽³⁴⁾ وللواجب الكفائي الدنيوي بالحرف والصنائع⁽³⁵⁾، وسأعتمد هذا التقسيم؛ لأنني وجدت ما سواه من تقسيات يؤول إليه⁽³⁶⁾.

من أمثلة الواجب الكفائي الديني: تجهيز الميت غسلًا، وتكفينًا، وحملًا، وصلاة عليه، ودفنًا، وصلاة الجماعة على قول من أقوال الفقهاء، والأذان والإقامة على قول، وإحياء الكعبة كل سنة بالحج، والجهاد في أصل مشروعيته، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ القرآن الكريم، وتعليم العلم الشرعي، والإفتاء⁽³⁷⁾.

ومن أمثلة الواجب الكفائي الدنيوي: تعلم وتعليم الطب والهندسة والحساب

والعلوم التجريبية التي بها قوام المجتمع، والقيام بالأعمال التي تقتضيها العلوم السابقة، واستيفاء جميع مصالح المسلمين منها، ومنها: تعلم الحرف والصنائع⁽³⁸⁾ التي لا غنى للناس عنها، وكذا القيام بتلك الحرف والصنائع، كالجزارة والنجارة، والحياكة⁽³⁹⁾، والخياطة، وغيرها.

ويدخل في الواجبات الكفائية في زماننا تعلم جميع العلوم التي يتوقف عليها التقدم العلمي، والنهوض بشأن المسلمين، والعمل بما تقتضيه تلك العلوم في جميع مناحي الحياة، وبهذا يتبين مدى الإثم الواقع بسبب رضا المسلمين بالعيش على هامش حياة البشرية يعتمدون على الاستيراد، ويقنعون بفتات الحضارة الذي يلقيه إليهم عدوهم. وقد اعتاد العلماء القطع بكون هذه الأمور من فروض الكفايات، دون ذكر خلاف فيها، لكن الزركشي نقل في البحر رأياً مخالفاً، ونسبه لإمام الحرمين وتلميذه الغزالي، وصحح ما مشى عليه الجمهور وهو كونها من الواجبات الكفائية، فقال: "رأيه [أي الغزالي] أن الحرف والصناعات وما به قوام المعاش ليس من فرض الكفاية كما صرح به في الوسيط، تبعاً لإمامه، لكن الصحيح خلافه، ولهذا لو تركوه أثموا وما حرم تركه وجب فعله"⁽⁴⁰⁾.

أقول: ولا يعتريني أدنى ريب في كون هذه الأمور وأشباهها من مقومات الحياة ومصالحات الدنيا داخلية في فروض الكفايات، إذ مقتضى استخلاف الله عز وجل للإنسان في الأرض أن يلزم البشر بتعميرها على وفق شرع الله، فعلى عاتق المؤمنين المهتدين يقع هذا الوجوب، كما أن إهمال هذه الواجبات الدنيوية يفضي إلى نقص في الدين وضعف المسلمين، كما هو واقع مشاهد في زماننا هذا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المبحث الأول

عموم المسؤولية الشرعية عن الواجبات الكفائية

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المخاطب بالوجوب الكفائي

المسألة الأولى: مواضع الاتفاق.

يمكن حصر مواضع الاتفاق فيما يلي:

- 1 - لا نزاع بين العلماء في أن الواجب الكفائي قد طلب شرعا فعله، مع المنع من الترك.
- 2 - الواجبات الكفائية يتحقق المقصود منها بفعل بعض المكلفين له، فمتى فعله بعضهم سقط الحرج عن البعض الآخر⁽⁴¹⁾.
- 3 - المكلف بالواجب الكفائي وغيره هو الإنسان البالغ العاقل ويشترط فيه العلم والفهم لما كلف به، والقدرة على القيام به⁽⁴²⁾.
- 4 - المقصود ببعض المكلفين هو البعض الكافي في تحقيق مقصد الشرع بالتكليف⁽⁴³⁾.
- 5 - ترك الواجب الكفائي من جميع المكلفين يوجب تأثيم الجميع؛ لأنهم فوتوا ما قصد من الفعل⁽⁴⁴⁾.

المسألة الثانية: موضع الخلاف:

واختلفوا في المكلف الحقيقي بالواجب الكفائي، أهو: جميع المكلفين، ويكون فعل بعضهم مسقطا للطلب عنهم وعن غيرهم الباقين؟ أم أن المخاطب به بعض المكلفين، فيكون الفعل من البعض مسقطا للطلب الموجه إليهم، وأما غيرهم فالخطاب لم يوجه إليهم أصلا؟

المطلب الثاني: القول بوجوب الكفائي على جميع المكلفين

المسألة الأولى: القائلون بوجوب الكفائي على جميع المكلفين

جمهور الأصوليين على أن فرض الكفاية واجب على جميع المكلفين⁽⁴⁵⁾، وقد نص

على ما يقتضيه الإمام الشافعي⁽⁴⁶⁾، والإمام أحمد⁽⁴⁷⁾، وإليه ذهب أبو بكر الصيرفي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والحجة الغزالي، والآمدي، والتقي الدين السبكي، والشيخ زكريا الأنصاري، وعامة الشافعية، ومن غير الشافعية اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وصححه العلامة ابن الحاجب وبالغ في الاستدلال له العلامة القرافي والشيخ عبد العلي الأنصاري وقال البناي: إنه المعتمد⁽⁴⁸⁾.

المسألة الثانية: الاستدلال بالمنقول على وجوب الكفائي على جميع المكلفين

استدل الجمهور بدليلين من الكتاب على مدعاهم (وهو أن فرض الكفاية واجب على الجميع) أسوقهما فيما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ

عَنِ الْمُنْكَرِ فَقَدْ... ﴿١٠٤﴾ آل عمران: ١٠٤.

وجه الدلالة: أن الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الكفائية، وقد وجه الأمر المقتضي لوجوبها إلى جميع المؤمنين الذين نودوا في آية سابقة⁽⁴⁹⁾، وأعيد عليهم ضمير الخطاب (منكم) في هذه الآية، وتقتصر دلالة (من) التبعية على تحقق المقصود بحصول الامتثال من البعض.

الدليل الثاني: اشتملت آيات كثيرة على توجيه الخطاب بالواجب الكفائي لجميع

المكلفين، فيكون واجبا عليهم جميعا، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْسِدُوا﴾ ﴿١٩٠﴾ البقرة: ١٩٠.

وجه الدلالة: أن الخطاب بقتال الكافرين قد وُجِّه إلى جميع المؤمنين، والجهاد من

فروض الكفايات بالاتفاق، فثبت ما ندعيه⁽⁵⁰⁾.

المسألة الثالثة: الاستدلال بالمعقول على وجوب الكفائي على جميع المكلفين

الدليل الأول: ومبتناه على أن ترك الواجب الكفائي من الجميع موجب لتأثير

الجميع اتفاقاً، وتأثيم الجميع موجب لتكليف الجميع، لأنه لا يؤاخذ الشخص على شيء لم يكلف به، وبذلك يكون الخطاب موجهاً إلى الكل وليس موجهاً إلى البعض وهو المطلوب⁽⁵¹⁾.

وأما ترتيب الدليل فبأن يقال: لو لم يكن الواجب الكفائي قد وُجه الخطاب فيه إلى جميع المكلفين لما أثموا جميعاً، عند تركهم القيام به، لكنهم يأثمون جميعاً، فكانوا جميعاً مخاطبين به.

دليل الملازمة: أن الإثم على الترك فرع الوجوب، فإذا أثم الكل فقد وجب على الكل؛ إذ لا يؤاخذ المكلفون على ترك ما لم يكلفوا به.

دليل الاستثنائية: الاتفاق بين الخصوم على تأثيم جميع المكلفين إذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل الواجب الكفائي، ومع ذلك لم يفعلوه.

الدليل الثاني: لو لم يخاطب جميع المكلفين بالواجب الكفائي لأدى ذلك إلى ضياع الواجب وبطلانه، فيكون واجبا غير واجب، وهو محال⁽⁵²⁾.

دليل الملازمة: أنه إذا خوطب غير المعين بالواجب يمكن لكل أحد ترك الواجب؛ تعللاً بأنه لم يتعين، وحينئذ فيضيع الواجب، فامتنع خطاب غير المعين، ولزم بالضرورة أن يكون المخاطب بالواجب الكفائي معينا، لكن هذا المعين لم يرد التنصيص على تعيينه، بل كل ذوي الأهلية للقيام بفرض الكفاية مخاطبون به، ولا يصح القول بأنه معين عند الله مبهم عندنا؛ لأنه يؤول إلى نفس النتيجة بأن يقول كل شخص: إني لم أتعين في التكليف فيضيع الواجب.

المطلب الثالث: القول بوجوب الكفائي على بعض المكلفين

المسألة الأولى: القائلون بوجوب الكفائي على بعض المكلفين

يقول أنصار هذا المذهب: إن فرض الكفاية واجب على بعض المكلفين، وكثير من

كتب الأصول تذكر هذا القول للرد عليه، لكن قد اختاره جماعة من محققي الأصوليين، أجلهم البيضاوي الذي اختار صراحة أن الواجب الكفائي يتناول بعضا غير معين، حيث يقول: "الوجوب إما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس، أو واحدا معينا كالتهدج، فيسمى فرض عين، أو غير معين كالجهاد ويسمى فرضا كفاية، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل، وإن ظن أنه لم يفعل وجب" (53)، ومنهم التاج السبكي الذي اختاره وذاذ عنه في جمع الجوامع (54)، وظاهر كلام الإنسوي في صدر شرحه أنه يختار هذا القول تبعا للبيضاوي لكنه في نهاية كلامه استدلل للقولين دون ترجيح لأحدهما على الآخر (55).

وقد عزا هذا المذهب إلى الإمام الرازي كل من الإنسوي (56) والتاج السبكي (57)، واستظهره الزركشي (58) وتبعهم في ذلك الشرييني (59) وعبد العلي الأنصاري (60) والشيخ الجوهري (61)، في حين عزا إليه القول بالوجوب على الكل الشيخ زكريا الأنصاري (62)، وعبارته في المحصول تحتل المذهبين، حيث يقول: "أما إذا تناول الجميع: فذلك من فروض الكفايات، وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلًا بفعل البعض، كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين وإذلال العدو، فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقي". اهـ بنصه (63)، فقال في أولها: "تناول الجميع"، وفي آخرها "لم يلزم الباقي".

وذكر العلامة تاج الدين السبكي (64) أن القائلين بالبعض اختلفوا على ثلاثة آراء، ويؤخذ من كلام غيره أنهم اختلفوا إلى أربعة آراء:

- فمنهم من قال: البعض مبهم، إذ لا دليل على أنه معين، فمن قام به سقط الفرض بفعله، وهذا مختار القاضي البيضاوي والتاج السبكي (65).

- ومنهم من قال: البعض معين عند الله تعالى (66) ويسقط الفرض بفعل هذا

المعين وبفعل غيره، كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره، لكن هذا القول بيّن البطلان⁽⁶⁷⁾، ولم يُسَمِّ قائله.

- ومنهم من قال: البعض معين، وهم المشاهدون له⁽⁶⁸⁾، وأرى أن هذا الرأي يختص في الحقيقة بمسألة خارجة عن محل النزاع؛ لأنه إذا لم يشاهد الواجب الكفائي إلا العدد الكافي في تحصيله فإنه حينئذ يتعين عليهم بالاتفاق، ويكون واجبا علينا.

- ومنهم من قال: البعض معين وهم القائمون به، لسقوطه بفعلهم⁽⁶⁹⁾، وهذا القول أيضا لم يُسَمِّ قائله، وهو جهل بمدرك المسألة، لأن العبرة بتوجيه الخطاب، فهل توجه ابتداء إلى القائمين به وحدهم؟⁽⁷⁰⁾.

المسألة الثانية: الاستدلال بالمنقول على وجوب الكفائي على بعض المكلفين

استدل أنصار هذا القول بدليلين من الكتاب العزيز أبينهما فيما يلي: **الدليل الأول:**
قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ ^(١١٢) التوبة: ١٢٢

هذه الآية أوضح مستند لهم، في أن الواجب الكفائي قد وجب على بعض مبهم من المكلفين، وذلك لأنها اشتملت على اثنين من فروض الكفايات، الجهاد، وطلب العلم الزائد عما يحتاج إليه كل واحد في عمله أعني الزائد عما وجب عليه عينا⁽⁷¹⁾، وقد وجه الخطاب بالجهاد إلى طائفة غير معينة، ووجه الخطاب بطلب العلم إلى طائفة غير معينة أيضا، والطائفة تصدق بالواحد والأكثر، كما حرره العلماء⁽⁷²⁾، قال الشاطبي: وَرَدَّ الطلب فيها نصا على البعض لا على الجميع⁽⁷³⁾.

ووجه الدلالة من الآية: أن لولا التحضيضية إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت طلبه، وإذا دخلت على الفعل الماضي أفادت اللوم والتوبيخ على ترك الفعل، وهنا قد دخلت على الفعل الماضي ﴿ فلولا نفر ﴾ فأفادت اللوم والتوبيخ والتنديد على ترك

النفر، ولا يكون ذلك إلا على ترك الواجبات، فأفادت الإيجاب، وعلقت الفعل الماضي بطائفة غير معينة من كل فرقة، وحيثُذ يكون الخطاب في فرض الكفاية موجهاً إلى بعض غير معين، وهو ما ندعيه⁽⁷⁴⁾.

ونوقش هذا الدليل من قبل الجمهور بما يلي:

أولاً: لا نسلم أن الخطاب في الآية تعلق بالبعض المبهم، بل الخطاب موجه للمؤمنين جميعاً أن يتدبوا طائفة للجهاد وطائفة لتعلم العلم والفقهاء في الدين والتعليم والإنذار والتحذير، فالوجوب متعلق بالجميع، ويكفي فعل البعض، وهو معنى الواجب الكفائي، وساق الشيخ عبد العلي الأنصاري هذا الاعتراض هكذا: قلنا: ليس في الآية الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض، بل فيه تحريض لخروج البعض، لتحصل لهم فائدة التفقه في الدين⁽⁷⁵⁾.

ثانياً وهو على التنزل: سلمنا أن الخطاب تعلق بالبعض، لكن هذا مُعارض بالآيات السابقة المقتضية تعلق الخطاب بالكل، وعند التعارض لا بد من دفعه، ودفعه هنا ممكن، وذلك بحمل الآية التي جعلتموها دليلاً لكم على سقوط الفعل الواجب عن جميع المسلمين بفعل هذه الطائفة؛ لأن فعلها له يوجب سقوط الطلب عن الكل، فلما كان فعلها موجبا لسقوط الطلب صح أن يوجه إليها اللوم عند تركها ما يُسقط الطلب عنها وعن غيرها، وهذا التأويل⁽⁷⁶⁾ لا بد منه، لأن الجمع بين الأدلة متى أمكن وجب المصير إليه، لما فيه من إعمال جميع الأدلة، وإعمالها خير من إهمال بعضها وإعمال البعض الآخر⁽⁷⁷⁾.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ

عَنِ الْمُنْكَرِ فَقَدْ... ﴿١٠٤﴾ آل عمران: ١٠٤.

وجه الدلالة: أن الآية صريحة في أمر أمة (طائفة) غير محددة من المسلمين بهذه

الواجبات الكفائية، فكان الإيجاب متعلقاً بهم والخطاب لهم، وهو ما ندعيه⁽⁷⁸⁾.

وقد نوقش هذا الدليل من قبل الجمهور بما يلي:

أولاً: لا نسلم أن الآية فيها خطاب للبعض، بل هي خطاب للجميع بالأمر، على وجه الاكتفاء بفعل البعض، فالخطاب في الآية لجميع الأمة الذين شملهم ضمير المخاطب في {منكم} وكان البعض كافياً في حصول المقصود لأن (من) تبعيضية، فالقائم بالواجب الكفائي بعض المخاطبين به.

ثانياً: سلمنا أن المخاطب بها البعض لكن لا بد من تأويلها كسابقاتها جمعاً بينها وبين الآيات الموجبة لفرض الكفاية على الجميع فتؤول بأن البعض كاف في الإسقاط جمعاً بين الأدلة⁽⁷⁹⁾.

المسألة الثانية: الاستدلال بالمعقول على وجوب الكفائي على بعض المكلفين

الدليل الأول: مبناه على القياس، وسوقه هكذا: يجوز تعلق الوجوب بطائفة مبهمة من المكلفين في الواجب الكفائي، قياساً على جواز تعلق الوجوب بمبهم من أمور معينة في الواجب المخير، والجامع أن كلاً واجب يتأدى ببعض متعلقاته، وحكم الأصل متفق عليه بين الخصمين، لأن الجمهور يقولون به، ولم ينازع فيه إلا شذوذ منكرون⁽⁸⁰⁾.

وبعبارة أخرى: الإبهام في المكلف كالإبهام في المكلف به، والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح، فكذا وقوع التكليف على المكلف المبهم يكون صحيحاً، لحصول المصلحة به (وهذا هو الجامع)⁽⁸¹⁾.

يعترض الجمهور على هذا القياس بالفرق وهو أن إثم واحد غير معين لا يعقل⁽⁸²⁾، وتوضيحه أن يقولوا: هذا قياس مع الفارق، فخطاب المجهول متعذر، وهذا بخلاف خطاب معين باختيار واحد مبهم من أمور معينة، فإن المخاطب معين للإيجاب ويأثم

عند ترك الجميع، ويجزئه اختيار أى واحد شاء.

وبعبارة أخرى: إن تكليف شخص واحد بأن يختار واحدا لا بعينه من أمور معينة كخصال الكفارة ممكن عقلا وواقع شرعا، لكن توجيه الخطاب لغير معين من المكلفين غير متصور، فكيف يكونان متماثلين؟ وعمدة القياس المماثلة بين الأصل والفرع⁽⁸³⁾!

الدليل الثاني: وخلاصته الاحتجاج لوجوبه على البعض بسقوطه بفعل البعض. وكيفية سوق هذا الدليل أن يجعل في صورة قياس اقتراني أو استثنائي تمثيلي، هكذا: لو كان الواجب الكفائي واجبا على الكل لما سقط بفعل البعض، لكنه يسقط بفعل البعض فدل على أنه ليس واجبا على الكل بل على البعض وهو مدعانا. والاستثنائية متفق عليها، ودليل الملازمة أن شأن الخطاب المتعلق بكل فرد أنه لا يسقط إلا بفعل من تعلق به الخطاب.

أو يقال: سقط بفعل البعض، ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل البعض كسائر العبادات.

وقد أبطل الجمهور هذا الدليل بمنع الملازمة، فقد يتعلق الوجوب بشخص ويسقط عنه بفعل غيره، وقد يتعلق بجماعة ويسقط بفعل بعضهم في صور متفق عليها⁽⁸⁴⁾، أما سقوطه عن الشخص بفعل غيره فمثاله سقوط وجوب سداد الدين عن المدين إذا قام غيره بسداده متبرعا، ولو بغير إذنه، فليس للدائن مطالبة المدين في هذه الحالة، ولا أن يقبل منه أداء بعد سبق قبضه من المتبرع⁽⁸⁵⁾، وأما سقوطه عن اثنين بفعل واحد منهما فمثاله سقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما، لحصول المقصود وهو استيفاء الدائن حقه⁽⁸⁶⁾.

المطلب الرابع: ترجيح ثبوت مسؤولية جميع المكلفين عن الواجبات الكفائية

المسألة الأولى: رجحان مذهب الجمهور وتفسيره

بعد استعراض الأقوال، واستقراء الأدلة وتمحيصها، يتبين لنا رجحان مذهب الجمهور، القائلين بأن جميع المكلفين مخاطبون بفرض الكفاية، نظراً، لوضوح أدلته، وقوتها، ومناقشتهم القوية لأدلة الخصوم.

ويكاد يتفق أصحاب هذا القول على أن مرادهم بقولهم: " يجب على جميع المكلفين " الجميع من حيث هو جميع، بمعنى أنه لا يجب على عين كل واحد من المكلفين. ومثالها المدين إذا كفله أكثر من واحد كفالة غرم وأداء؛ فإن الدائن يطالب الجميع بالدين من حيث هو جميع، وليس عين كل واحد منهم.

المسألة الثانية: شبهات المنكرين للقول الراجح والإجابة عنها وثمره الخلاف

الشبهة الأولى: قالوا: إذا كان الواجب الكفائي قد وجب على جميع المكلفين فكيف يسقط بفعل البعض؟

الجواب: بأن المقصود حصول الفعل، وليس المقصود ابتلاء كل مكلف، بل التكليف في حق كل أحد أحد أمرين: إما أن يقوم به بنفسه، أو يغلب على ظنه أن غيره قد قام به، ولا بُد في سقوط الفرض عن الشخص بفعل غيره، كسقوط الدين عنه بأداء غيره.

الشبهة الثانية: سلمنا أن الدين يسقط عن الشخص بأداء غيره، لكن هذا في الماليات، أما العبادات البدنية كصلاة الظهر والعصر فلا يجزئ فيها فعل أحد عن أحد، فكيف تقولون ذلك في الواجب الكفائي إذا كان في العبادات البدنية والجهاد في سبيل الله؟

الجواب: إننا لم نقل إن غير الفاعل قد أدى لكن نقول إن الفرض قد سقط، واختلف

سبب سقوطه، فسبب سقوطه عن الفاعل فعله، وسبب سقوطه عن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لأجلها وجب الفعل، فانتفى الوجوب لتعذر حكمته⁽⁸⁷⁾.

الشبهة الثالثة: إذا كان الجميع مخاطبين بالواجب الكفائي فكيف يسوي الشارع بين من فعله ومن لم يفعله؟

الجواب: لا يلزم من حصول المساواة في أصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره، بل حصل التساوي في أصل السقوط لأن الغريق إذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لا فائدة فيه، فلا تكليف حينئذ، فيحصل التساوي في أصل السقوط، ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله، إن فعله تقربا إلى الله عز وجل⁽⁸⁸⁾، كما يمتاز بالثواب أيضا من عزم على الفعل، ثم تبين له أن غيره قد سبقه إليه، من غير تقصير منه.

المسألة الثالثة: نوع الخلاف في المخاطب بالوجوب الكفائي وآثاره

قد أطلت النفس في هذا الموضوع؛ لأهميته، ولكون الحجاج فيه أصوليا محضاً، وحتى أنتهي فيه إلى ترجيح ما تطمئن إليه النفس؛ بناء على قوة الأدلة، والآن جاء دور النظر في مدى ثمره هذا المبحث، فهل هذا الخلاف لفظي لا فائدة فيه أو معنوي له فائدة؟ بالأول قال ابن السمعاني⁽⁸⁹⁾، ومال الزركشي إلى الثاني فقال: "وقد يقال بأنه معنوي، وتظهر فائدته في صورتين: إحداهما: أن فرض الكفاية هل يلزم بالشروع؟ فمن قال يجب على الجميع أوجبه بالشروع لمشابهته فرض العين، والثانية: إذا فعلته طائفة ثم فعلته طائفة أخرى، هل يقع فعل الثانية فرضاً"⁽⁹⁰⁾.

أقول: وينبنى على الخلاف مسألة ثالثة، وهي: تعيّن الكفائي بالشك؛ لأن الشك يرجع الحكم إلى الأصل، فإن قلنا: واجب على الجميع، فالأصل في الشك أنه مكلف به؛ فلا يسقط عنه بالشك، وإن قلنا: واجب على البعض فالشك لا يثبت به التكليف.

وجميع هذه المسائل مستوفاة في موضعها من البحث.

المبحث الثاني

تعين المسؤولية عن الواجب الكفائي وسقوطها

المطلب الأول: تعين المسؤولية عن الواجب الكفائي

المسألة الأولى: الانفراد بالأهلية وأثره في تحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني

يتعين الواجب الكفائي على من يتفرد بأهلية القيام به، سواء كان فردا واحدا أم عددا لا بد من وجودهم لتحصيله، يقول التقي ابن تيمية: "وللمفتي أن يرد الفتوى إذا كان في البلد من يقوم مقامه، وإلا لزمه النظر فيها، وقال أبو عمرو بن الصلاح: إن لم يكن في البلد إلهو تعين عليه الجواب، وإن كان في الناحية اثنان واستفتيا معا فالجواب واجب عليهما على الكفاية"⁽⁹¹⁾ وفي جمع الجوامع وشرحه: "القياس فرض كفاية على المجتهدين، يتعين على كل مجتهد احتاج إليه، بأن لم يجد غيره في الواقعة، أي: يصير فرض عين عليه"⁽⁹²⁾.

ومقتضى هذا الضابط: أن من توفرت فيه الأهلية للقيام بالواجب الكفائي، ولم يتم به مانع يحول بينه وبين الإتيان بالواجب، وتحقق أن غيره لا يستطيع القيام به، أو غلب على ظنه ذلك، فإنه يصير الكفائي واجبا عينيا عليه، وإنما قلت: (وتحقق، أو غلب على ظنه)؛ لأن مدار التكليف بالواجب الكفائي على غلبة الظن، وأما انعدام قيام الغير بالواجب الكفائي فالأمور منها:

1 - انعدام الشروط المسوغة للقيام بالواجب الكفائي، بمعنى أن لا توجد الكفاءة للقيام بالواجب الكفائي إلا في شخص واحد، وهذا وإن كان من الممكنات العقلية، إلا أن حصوله بعيد عادة، وهو متصور في الإمامة العظمى، بأن لا يوجد مستعد للإمامة، قد تحققت فيه الشروط إلا شخص واحد، وكذا الاجتهاد، فاجتماع شرائط

الاجتهاد في مجتهد واحد في العالم أجمع متصور، وقد ذكره الأصوليون احتمالاً⁽⁹³⁾، وحينئذ فيكون الاجتهاد واجبا عينيا عليه، ومثل ذلك إذا كان الواجب الكفائي لا يتحقق إلا بعدد ولم يوجد غيرهم أهلا للقيام به.

2 - عدم العلم، وذلك بوجود ذوي الأهلية و الكفاءة للقيام بالواجب الكفائي، لكنهم لا يعلمون بتوجه الطلب إليهم، ومثال ذلك إنقاذ المتعرض للغرق، فإنه واجب كفائي يتعين على من يراه من ذوي القدرة، وقد ذكر إمام الحرمين نظيره، فقال: "من مات رفيقه في طريقه، ولم يحضر موته غيره تعين عليه القيام بغسله وتكفينه ودفنه، ومن عثر على بعض المضطرين، وانتهى إلى ذي مخمصة من المسلمين، واستمكن من سد جوعته وكفاية حاجته، ولو تعداه ووكله إلى من عداه، لأوشك أن يهلك في ضيعته، فيتعين على العاثر عليه القيام بكفايته"⁽⁹⁴⁾.

3 - وجود مانع عادي أو شرعي من القيام بالفرض، ومثال ذلك وصول برقية استغاثة إلى من بالبر من أهل سفينة أشرفت على الغرق، فمن وجد الإمكانيات والوسائل اللازمة للإنقاذ، وجب عليه المبادرة لإغاثة الملهوفين وجوبا عينيا، بخلاف من عدم الوسيلة، أو وجدها لكنه في مكان ناء عن موضع الحادثة، فلا يجب عليه الإنقاذ ذاته، وإن كانت ذمته لا تبرأ من الطلب إلا بإعلام ذوي القدرة والوسائل المتاحة بالأمر وحثهم على القيام بالواجب.

4 - الإعراض عن القيام بالواجب الكفائي؛ وذلك بأن يوجد أهل الكفاءة والقدرة على القيام بالواجب الكفائي، ولا يعدموا الوسائل والإمكانات، مع اتساع الوقت لأداء الواجب، ويرى بعضهم هذا التخاذل، مع أهليته، وحينئذ يجب عليه تنبيههم إلى ما وجب عليهم، فإن استجابوا له فيها ونعمت، وإلا تعين عليه القيام بالواجب. ويتصور ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

5 - تصدر عديم الأهلية للقيام بالواجب، وحيثُ يُتَعَيَّن على من يعلم عدم أهليته، كفه عن التجرؤ على تعدى حدود الله عز وجل، مع التصدى للقيام بالواجب الكفائي، قال الإمام ابن تيمية: فإن كان في البلد من هو معروف عند العوام بالفتيا وهو في الباطن جاهل تعين على هذا [يعني من هو أهل الفتوى] الجواب⁽⁹⁵⁾، وفي مختصر خليل و شروحه أن: الخائف من ضياع حق له أو لغيره إن تولى غيره القضاء يتعين عليه القضاء، ولو كان غيره أكثر منه فقها⁽⁹⁶⁾.

المسألة الثانية: تعين الواجب الكفائي بتعيين الإمام أو من يقوم مقامه

إذا كلف الإمام أو نائبه شخصا بالقيام بأحد فروض الكفائيات، فالمشهور في كتب العلم: أنه يتعين عليه⁽⁹⁷⁾، ونقل البدر الزركشي خلافه (عدم التعين) غير معزو إلى أحد⁽⁹⁸⁾، ويدل على تعيينه ما يلي:

1 - حديث: "مروا أبا بكر فليصل بالناس"⁽⁹⁹⁾، ووجه الاستدلال به: أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فهمت التعين على أبي بكر بتعيين النبي ﷺ، كما أن النبي ﷺ قد أقرها على هذا الفهم ولم يرض أن يستبدل عمر بأبي بكر، لكن يعكر عليه أن التعيين هنا اكتنف وجوبه سببان الأول: كونه من تعيين الإمام، والثاني: كونه طاعة للنبي ﷺ وهي واجبة في هذا الأمر وغيره، فكيف يُسند إلى أحدهما دون الآخر؟!.

2- أن الصحابة رضي الله عنهم قد أجمعوا على إمامة عمر عملا بتعيين أبي بكر.

3 - أن الصحابة حصروا الخلافة بعد عمر في النفر الذين عينهم عمر رضي الله عنهم أجمعين.

4 - أنه داخل في معنى طاعة الأئمة في المعروف، بل هو أولى أنواعها، فإذا كانت طاعتهم واجبة عينا في التزام المباحات فعلا وتركها، فإن تحول الواجب الكفائي إلى

عيني بأمر الأئمة أولى.

ونص الفقهاء على تعيين بعض الواجبات الكفائية بتعيين الإمام، ولم يذكروا فيها اختلافا، وفي المقابل فهناك بعضها نصوا على أنها لا تتعين بتعيين الإمام، بل يسع المكلف مخالفته دون إثم، فمن الأول الجهاد: فكتب الفقه ذاخرة بالتنصيص على أن الجهاد يتعين بتعيين الإمام⁽¹⁰⁰⁾، ومنهم من عبر بقوله: إذا استنفر الإمام جماعة تعين عليهم النفير معه⁽¹⁰¹⁾، ومن الثاني القضاء: إذ نص الفقهاء على أن المستوفي للشروط له الهرب من تولى القضاء، وإن عين من الإمام، لشدة خطره في الدين⁽¹⁰²⁾، بل قال ابن رشد: الهروب عن القضاء واجب، وطلب السلامة منه لازم، لاسيما في هذا الوقت⁽¹⁰³⁾، والتحقيق: أن التعيين بتعيين الإمام في الجهاد، وعدم التعيين في القضاء راجع الى ذات الجهاد والقضاء، فطبيعة الأول تستدعي تعيينه، وطبيعة الثاني تستلزم عدم تعيينه⁽¹⁰⁴⁾.

تعيين الواجب الكفائي بتعيين أهل الحل والعقد: عندما تخول الشريعة الإسلامية لأهل الحل والعقد القيام بمهام الإمام، يكون إلزامهم لأحد المكلفين بالقيام بالواجب الكفائي سببا لصيرورته واجبا عينيا عليه، ويمكن استنباط هذا الشرط من إجماع الصابة الكرام - رضي الله عنهم أجمعين - على تولية أبي بكر - رضي الله عنه - الخلافة، ومبايعتهم له حين ارتضاه أهل الحل والعقد، ولم ينازع أبو بكر في قرارهم بعد اتفاقهم عليه، وكان يرى في مرحلة سابقة أثناء المناقشات مبايعة عمر، وحين عتب أحد الصحابة على الصديق - رضي الله عنه - بقوله: "نهيتني عن الإمارة ثم وليت" أجابه بقوله: "وأنا الآن أنهاك عنها"، واعتذر بأنه لم يجد من ذلك بدا⁽¹⁰⁵⁾.

المسألة الثالثة: الشروع في الواجب الكفائي وأثره في تعيين المسؤولية عنه

يرى بعض الأصوليين أن من من شرع في واجب كفائي تعين، عليه فيجب إتمامه،

ولا يجوز قطعه والانصراف عنه⁽¹⁰⁶⁾، والعلامة الزركشي يرى الخلاف في هذه المسألة مخرج على الخلاف في المخاطب بالوجوب الكفائي، فمقتضى وجوبه على الجميع لزومه بالشروع، كما أن مقتضى وجوبه على البعض عدم لزومه بالشروع⁽¹⁰⁷⁾، وأرى: أنه يخرج كذلك على الخلاف في مسألة وجوب إتمام النفل على من شرع فيه، فالقائلون بأن النفل يلزم بالشروع يتعين عليهم أن يقولوا بلزوم الواجب الكفائي بالشروع من باب أولى، وأما القائلون بعدم لزوم النفل بالشروع⁽¹⁰⁸⁾ فيختلفون في الواجب الكفائي.

المذهب الأول: تعين إتمام الواجب الكفائي بالشروع فيه

وقد حكاه الغزالي في الوسيط عن بعض الأصحاب (الشافعية)⁽¹⁰⁹⁾، وقال ابن الرفعة في شرح الوسيط: إنه المشهور، وأقره الزركشي⁽¹¹⁰⁾، وصححه ابن السبكي، بل قال: إنه الأصح⁽¹¹¹⁾، وقال المحلي: إنه أقعد من ناحية الأصول⁽¹¹²⁾، ومن الحنابلة اختاره وانتصر له الطوفي⁽¹¹³⁾، وجزم به الفتوحى شارح الكوكب⁽¹¹⁴⁾، بل إن عبارته أفادت أن ضده ليس بشئ، ومال إليه ابن اللحام⁽¹¹⁵⁾.

أدلة لزوم الكفائي بالشروع:

لهم أن يستدلوا بما يستدل به للزوم النفل بالشروع، وأهمها:

1 - قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (٣٣) محمد: ٣٣، ووجه الدلالة منه: أن ظاهر النهي التحريم، والدلالة على العموم، فيشمل محل الدعوى، ويمكن المناقشة بأن ما شرع فيه ولم يتم لا يسمى عملاً⁽¹¹⁶⁾، أو لا يتناوله هذا النهي بدليل النبي ﷺ كان يصبح صائماً، ثم يفطر مختاراً⁽¹¹⁷⁾.

2 - حديث الصحيحين وغيرهما أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن فرض الصلاة فقال - صلى الله عليه وسلم -: خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال الرجل: هل عليّ

غيرها؟ قال ﷺ: لا إلا أن تطوع - الحديث (118)، ووجه الدلالة منه: أن الحديث أثبت أن من تطوع بشيء فهو عليه، وتقدير المعنى: ليس عليك بعد الفرائض الخمس إلا ما تطوعت به، فإنه يلزمك إتمامه، وإن كان تطوعاً في أصله (119)، وإذا ثبت اللزوم بالشروع في حق النفل فثبوته في حق الواجب الكفائي أولى، وقد نوقش هذا الاستلال بأن الاستثناء منقطع، والمعنى: أنه ليس عليك أية واجبات أخرى، فكل ما فعلته بعد ذلك فهو تطوع تفعله اختياراً.

3 - قياس مواضع الخلاف على مواضع الاتفاق، فتقاس سائر الواجبات الكفائية على الجهاد، الذي هو متفق على لزومه بالشروع، ويمكن القدح في هذا الاستدلال بالفرق بين الجهاد وغيره، فإن الجهاد يتعين بحضور الصف فلا يجوز تركه لما في ذلك من كسر قلوب الجند، وتوهين قوة المسلمين، وليس كذلك سائر الواجبات الكفائية.

المذهب الثاني: عدم تعين الواجب الكفائي بالشروع فيه

وقد ذهب إلى ذلك الغزالي، حتى إنه أطلقه في الوجيز ولم يذكر غيره، ولم يستثن شيئاً (120) في حين أن غيره استثنى الجهاد وصلاة الجنازة (121)، وتبعه البارزي في التمييز (122)، وقال المحلي: إنه أضبط بالنظر إلى الفروع (123)، وقال الشيخ زكريا الأنصاري: إنه الأصح، واستبعد ضده وهو القول بلزومه (124)، وكان القفال الشاشي يرى أن ضده لا يليق بأصل الشافعي، فإن الشروع لا ينافي حقيقة المشروع فيه (125)، لكن كان الإمام الفقيه ابن الرفعة لا يعتد بهذا القول ولا يرى نسبه لأحد من الأكاابر (126).

أدلة عدم لزوم الكفائي بالشروع:

1 - القياس على النفل، فكما أن النفل لا يطرأ عليه اللزوم العيني بالشروع، فكذلك الواجب الكفائي (127)، ويمكن أن يعترض عليه بمنع حكم الأصل، فالخصم لا يسلم

أن النفل لا يلزم بالشروع، وإن سلم فللخصم أن يعترض بالفرق بين النفل والواجب الكفائي، فإن فرض الكفاية له حظ في الوجوب في الجملة، بل هو واجب على التحقيق، بخلاف النفل، فإنه لا حظ له في الوجوب أصلاً، فلا يصح القياس عليه⁽¹²⁸⁾.

2- الاستصحاب، وقد أشار إليه الطوفي فقال: ووجه القول الآخر: أن ما لا يجب الشروع فيه لا يجب إتمامه في غير الحجج⁽¹²⁹⁾، لكن يناقش هذا: بأنه استصحاب لحال الإجماع في محل النزاع، وهذا النوع من الاستصحاب مختلف فيه، وليس بحجة في قول كثير من أهل العلم⁽¹³⁰⁾.

3- الاستقراء، وتفيده عبارة الشيخ زكريا الأنصاري حيث قال: أكثر فروض الكفايات لا تتعين بالشروع فيها، كالحرف، والصنائع، وصلاة الجماعة⁽¹³¹⁾، لكن يناقش بأنه استقراء ناقص، بل هو تععيد بني على بعض الفروع، في حين يلزم بعضها بالشروع، كما أن التمثيل بصلاة الجماعة غير مسلم.

رجحان تنوع الواجبات الكفائية بين اللزوم بالشروع وعدمه

بعد سوق الأقوال والأدلة والمناقشات فإنني أرى: أن ذلك لا ينضبط بقاعدة واحدة تعم جميع الواجبات، بل كل واجب يرجح في حقه أحد الحكمين اللزوم وعدمه، وأنه منوط بالمصلحة، والدليل على ذلك أنهم يتبعون كل قول بما يترتب عليه وعلى خلافه من المصالح والمفاسد، فيرجح أحد الحكمين بوجوب إزالة الضرر لا بضرر، ووجوب ارتكاب أخف الضررين لدفع الأشد والأعم، وتقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة عند التساوي، ويبدو أن البدر الزركشي كان يرى هذا حيث نراه في "سلاسل الذهب"⁽¹³²⁾ أطلق القولين ولم يرجح، وعزا التوقف في المسألة إلى كل من الرافعي والنووي⁽¹³³⁾.

فروع رَجَح فيها لزوم الكفائي بالشروع:

- 1 - الجهاد⁽¹³⁴⁾، قالوا: أنه يتعين بحضور الصف، ولا يجوز تركه لما في ذلك من كسر قلوب الجند.
- 2 - ومن ذلك صلاة الجنائز⁽¹³⁵⁾، قالوا: يلزم إتمامها لمن شرع فيها، ويحرم عليه قطعها، لما فيه من هتك حرمة الميت⁽¹³⁶⁾.
- 3 - ومن ذلك الحج والعمرة⁽¹³⁷⁾، يعني الزائدين على فرض العين، قالوا: يجب على الكفاية كل عام إحياء المناسك بالحج والعمرة، فمن شرع في أحد النسكين لزمه إتمامه.
- 4 - حفظ القرآن⁽¹³⁸⁾.

فروع رَجَح فيها عدم لزوم الكفائي بالشروع:

- 1 - الحرف والصنائع، قال الشيخ الأنصاري⁽¹³⁹⁾: أكثر فروض الكفايات لا تتعين بالشروع فيها كالحرف والصنائع وصلاة الجماعة.
- 2 - القضاء، قال الطوفي: "لوتعين بالشروع لما جاز للقاضي أن يعزل نفسه، لكنه جائز باتفاق"⁽¹⁴⁰⁾.

فروع يصعب فيها الترجيح

- 1 - صلاة الجماعة⁽¹⁴¹⁾.
- 2 - الاستمرار في طلب العلم⁽¹⁴²⁾.

المسألة الرابعة: تعين الواجب الكفائي بعدم ظن فعله

أطبق الأصوليون حتى لا تكاد تجد بينهم مخالفا على أن التكليف في جميع الأحكام يكفي فيه الظن، وهو الرجحان، ولا يشترط العلم واليقين، لتعذرهما، ولم أقف على خلاف معتبر في هذا، يقول القرافي: "لما تعذر حصول العلم في أكثر الصور؛ أقام

الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه، فانيطت به التكاليف⁽¹⁴³⁾، وذكر كثير من العلماء أن التكليف بالفرض الكفائي دائر مع الظن⁽¹⁴⁴⁾، ومفهومه ألا يطالب الشخص فيه بتحقيق اليقين، عن طريق المشاهدة أو التواتر، بل يكفي حصول غلبة الظن كيفما تحققت، فإذا ترجح عند الشخص أن غيره فعل الواجب الكفائي وسعه تركه، وإذا ترجح عنده أن غيره لم يفعله لزمه السعي إلى أدائه؛ لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه في أمثال ذلك في حيز التعسر، فالتكليف به يؤدي إلى الحرج⁽¹⁴⁵⁾، وقد عبر الرازي في المحصول بأن التكليف في الواجب الكفائي موقوف على حصول الظن الغالب⁽¹⁴⁶⁾، وعبر بعض الأصوليين بأنه يكفي في سقوط فرض الكفاية غلبة الظن وهو تعبير جيد⁽¹⁴⁷⁾.

فروع بناء التكليف بفرض الكفاية على الظن:

- 1 - إذا ظن المكلف أن غيره لم يفعل الواجب الكفائي تعين عليه⁽¹⁴⁸⁾.
- 2 - قد يُفعل الواجب الكفائي ويأثم بعض المكلفين لتركه، لأنهم تركوه مع ظنهم عدم فعله، فتقاعسوا عنه مع المتقاعسين، ولكل امرئ ما نوى.
- 3 - قد يتكرر فعل الواجب الكفائي، بل قد يفعله جميع المكلفين⁽¹⁴⁹⁾، ولا مانع من ذلك، وهو من فروع مقدمة الواجب⁽¹⁵⁰⁾، مثل من نسي صلاة من الخمس ولم يدر عينها، فإنه يصلها جميعاً، مع أنه يكون قد كرر أربعة منها⁽¹⁵¹⁾.
- 4 - إن ظنت كل طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم جميعاً الإتيان به، ويأثمون جميعاً بتركه، إذا تواطؤوا على الترك، لتحقق تعطيل الفعل المشترك بينها ظناً⁽¹⁵²⁾.
- 5 - من ظن أن غيره فعل الواجب الكفائي⁽¹⁵³⁾، وتركه حتى فات لم يأثم؛ "وإن كان يلزم منه أن لا يقوم به أحد، لأن تحصيل العلم بأن غيري هل فعل هذا الفعل أم لا غير ممكن، إنما الممكن تحصيل الظن"⁽¹⁵⁴⁾.

6 - إذا ظنت طائفة أن غيرهم قد فعل الواجب الكفائي، وظنت طائفة غيرها أن الغير ما أتى به، تعين على الطائفة الثانية (155).

المسألة الخامسة: تعين الواجب الكفائي بالشك في فعله وعدم فعله

إذا لم يظن المكلف شيئاً أصلاً، فكان ذا شك، متحيراً بين الاحتمالين، لا يستطيع ترجيح أحدهما، فهل يتعين عليه، فقد خرَّج بعض العلماء هذه المسألة على الخلاف في المخاطب بالواجب الكفائي، فالقائل إن المخاطب به جميع المكلفين يخرَّج على قوله وجوب القيام بالواجب الكفائي وجوباً عينياً؛ لأنه مطالب بالواجب الكفائي أصلاً، فلا يُرفع الأصل بدون دليل راجح، فلا تسقط عنه المطالبة بالواجب بمجرد الشك، والقائلون بأن المخاطب بالواجب الكفائي بعض المكلفين يخرَّج على قولهم: أنه لا يجب بالشك وجوباً عينياً؛ إذ الخطاب لم يتوجه إليهم، فالأصل براءة الذمة عندهم، فلا يجب عليه إلا بدليل راجح يرفع البراءة الأصلية، والشك لا يفيد الرجحان (156).

فمن علم بوجود ميت مثلاً وشك هل قام غيره بما يلزم له من تغسيل وتكفين أو لم يقم بذلك؟ فعلى قول الجمهور: يجب عليه السعي ليتبين حقيقة الأمر ولا يسقط عنه الطلب بهذا الشك، وذلك لأن الطلب متعلق به على سبيل التحقيق واليقين، والوجوب المحقق المتيقن لا يزول بالشك، وعلى القول الثاني: لا يجب عليه السعي، لأن الخطاب لم يتوجه إليه، والأصل عدم تعلقه به (157).

المطلب الثاني: مسقطات المسؤولية عن الواجبات الكفائية المضيفة

المسألة الأولى: العجز البدني وأثره في التكليف بالواجب الكفائي:

ويمكن التعبير عنه بعدم القدرة البدنية، وتدل النصوص الشرعية على اعتباره عارضا مسقطا للمسؤولية عن الواجب الكفائي، مثل قوله تعالى بعد آية فرض الجهاد ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ

جَنَّتِ بَجْرِيٍّ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبُهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٧﴾ الفتح: ١٧، وجه الدلالة: أن الجهاد من فروض الكفايات، وقد رُفِعَ شرعا الحرج المترتب على تركه عن العاجز الذي لا يقدر عليه.

وقد ذكر الأصوليون هذا العارض ضمن موانع التكليف وعوارض الأهلية، ومنهم ومن الفقهاء من أشار إليه عند تعرضهم لذكر الواجب الكفائي، فمنهم الإمام الشافعي الذي نص على اشتراط كون المكلف مطبقا للواجب الكفائي حتى يلحقه الإثم بتركه⁽¹⁵⁸⁾، ومنهم إمام الحرمين، الذي يقول: "عم كافة المقتدرين الحرج"⁽¹⁵⁹⁾ ومنهم العلامة الرافعي الذي عبر بالقدرة في قوله: "إذا تعطل أثم كل من قدر عليه"⁽¹⁶⁰⁾، ومنهم العلامة أبو إسحق الشاطبي الذي ذكر هذا الشرط فأطال وأجاد، واستدل على أن فاقد القدرة لا يخاطب بالواجب الكفائي وساق كثيرا من الأمثلة والشواهد، ومما قال: "وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية إنما يتعين القيام به على من فيه نجدة وشجاعة وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية؛ إذ لا يصح أن يطالب بها من لا يُبدئ فيها ولا يعيد، فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفة، وكلاهما باطل شرعا"⁽¹⁶¹⁾.

المسألة الثانية: عدم العلم وأثره في التكليف بالواجب الكفائي

عدم العلم من العوارض التي يذكرها الأصوليون في مباحث التكليف، وممن نص على اعتباره في الواجب الكفائي الإمام الشافعي الذي يقول: "الصلاة على الجنابة ودفنها لا يحل تركها، ولا يجب على كل من حضرها كلهم حضورها"⁽¹⁶²⁾، فاقتضت عبارته تعلق الطلب بمن حضرها، ومنهم إمام الحرمين الذي يقول: "من مات رفيقه في طريقه، ولم يعلم موته غيره، تعين عليه القيام بغسله وتكفينه ودفنه، ومن عثر على

بعض المضطرين، ولو تعداه ووكله إلى من عداه، لأوشك أن يهلك في ضيعته، فيتعين على العاثر عليه القيام بكفائته⁽¹⁶³⁾، ومنهم العلامة الرافعي في قوله: "إذا تعطل [الواجب الكفائي] أثم كل من قدر عليه إن علم به"⁽¹⁶⁴⁾، ومنهم صاحب الهداية الذي صرح بأن سبب وجوب صلاة الجنازة شهودها⁽¹⁶⁵⁾، ومنهم صدر الشريعة الذي يقول عن صلاة الجنازة: "فإن تركه الكل فكل من بلغ إليه خبر موته أثم"⁽¹⁶⁶⁾.

المسألة الثالثة: فقد الوسيلة وأثره في التكليف بالواجب الكفائي

هذا العارض والذي قبله بمثابة المقدمة؛ لأن القيام بالواجب لا يتأتى إلا بالإتيان بمقدمته، والعلم وسبيل التحصيل كلاهما من المقدمات الضرورية للقيام بالفعل، ويمكن التعبير عنه بقولنا: العجز عن القيام بالواجب نوعان: عجز حقيقي، وهو عدم القدرة على الإتيان بالواجب، وعجز حكمي، وهو فقد الوسيلة التي يتوقف عليها الإتيان بالواجب.

وهو من العوارض التي يعم أثرها في جميع التكاليف الشرعية، ويدل على اعتباره في المطلوب الكفائي على وجه الخصوص قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّلُوا لِيْتَخِذَهُمْ قُلُوبًا أَوْ كَيْدًا مَآ أَجْدَمَا أَحْمَلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾^(٩٢) التوبة: ٩٢ فإن الحكم في حق فاقد الوسيلة هؤلاء معطوف على حكم العجزة المنصوص عليه في الآية السابقة: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٩١) التوبة: ٩١ وجه الدلالة: أن السبيل المذكور في الآية معناه المؤاخذه الدنيوية والأخروية، فإذا نفيت عن فاقد الوسيلة الموصلة للقيام بالواجب فإن ذلك يدل على اعتبار الشرع له عارضا من عوارض التكليف، وسواء قلنا إن الجهاد في هذا المقام فرض عين أو فرض كفاية فإن الحكم

لايختلف؛ لأنه إذا اعتبر عذرا في المطالبة بالفرض العيني فاعتباره عذرا في المطالبة بالفرض الكفائي أولى.

المسألة الرابعة: الانشغال بواجب كفائي وأثره في التكليف بسائر الواجبات الكفائية

أرى أن هذا العارض خاص بالواجبات الكفائية العامة؛ لأنه لا يتصور تعارض بين الواجبات العينية العامة، فالشارع الحكيم لم يوجب على عموم المكلفين القيام بواجبات عينية متعارضة في وقت واحد؛ لأن هذا من التكليف بما لا يطاق، وقد وقع الاتفاق على أن التكليف بما لا يطاق لم يقع، وأما خلاف العلماء ففي مدى إمكانه وجوازه عقلا.

وأما الواجبات الكفائية فيتصور التعارض بينها، لأن ذلك مرده إلى فعل المكلفين، فإذا تركوا واجبا كفائيا تعين القيام به على العالم به القادر عليه، فإذا تكرر هذا مع نفس المكلف في واجب آخر وتعين عليه، ولم يكف الوقت للقيام بهما جميعا ثبت التعارض، ولنضرب لذلك مثالا بالجهاد، وطلب العلم الشرعي في فرع من الفروع، فإن كلا منهما قد يصبح فرض عين، إذا أهمله الناس، فحينئذ يتعين على المتأهل للاضطلاع به أن ينتدب له، لكن هل يمكن المكلف الواحد القيام بجميع هذه الواجبات التي تتنازع وقته وتباين أماكنها في أرجاء المعمورة؟

وأقول مستعينا بالله عز وجل: لا يكلف الإنسان من الواجبات الكفائية إلا بما يطيق؛ لقول الحق تبارك وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة: ٢٨٦ فيلزم المكلف المضي في أحدها، ومتى بذل جهده ووقته فيه فقد برئت ذمته من المسؤولية عن تضييع سائر الواجبات الكفائية التي فرطت الأمة فيها.

وقد كان هذا العارض يعن لي، وأتردد في تقديره، ومدى مشروعية اعتباره، حتى وجدت إمام الحرمين يتعرض في الغياثي⁽¹⁶⁷⁾ لمسألة الخليفة يريد الحج، وتعرض

بسبب ذلك الأمة لمخاطر جسام متوقعة، فيتعارض في حقه واجبان، أحدهما عيني منذ الأصل وهو الحج، والآخر كفائي تعين عليه، وهو القيام بمهام الخلافة في مراعاة مصالح المسلمين، وقد جزم بأنه يجب على الخليفة - والحالة هذه - تأخير الحج، ومما قال: وأية حُجّة تعدل تلك الخطوب الجسام والأمور العظام بحجة؟! (168)

وقال: وقد أجمع المسلمون قاطبة على أن من غلب على الظن إفضاء خروجه إلى الحج إلى تعرضه أو تعرض طوائف من المسلمين للغرر والخطر لم يجوز له أن يغرر بنفسه وبدويه ومن يتصل به ويليه، بل يتعين عليه تأخير ما يتحيه إلى أن يتحقق تمام الاستمكان فيه⁽¹⁶⁹⁾، وقد وجدت ضالتي في شهادة هذا الإمام باعتبار المبدأ الذي طالما تشوفت لأن أجد شيئاً مسطوراً يدل عليه، فزال كثير من ترددي، خصوصاً وقد وجدت الفقهاء يذكرون في القواعد الفقهية، دفع الضرر العام رغم التعرض لضرر خاص، ووجوب ارتكاب أخف الضررين.

ضوابط الترجيح بين الواجبات الكفائية المتعارضة

بعد إعمال الذهن، وترديد النظر أرى أن أهم الضوابط ما يلي:

1 - مدى احتياج الأمة للفرضين، فيجب تقديم الأهم على المهم، ويجب تقديم ما يتأتى به الحفاظ على الضروريات الخمس، على ما يترتب عليه تحصيل مصلحة حاجية أو تحسينية، فإن تعارضت الضرورات الخمس قدم حفظ الدين على غيره، ثم حفظ النفس أو حفظ العرض - على الخلاف - ويقدم حفظ العقل على حفظ المال⁽¹⁷⁰⁾، وعند التساوي في الأهمية والأثر يجب تقديم الواجب الكفائي الديني على الواجب الكفائي الدنيوي⁽¹⁷¹⁾.

2 - مدى استعداد وكفاءة الشخص، وتمكنه من القيام بالفرضين كليهما، فإن كان متأهلاً لأحدهما دون الآخر، أو كان من المبرزين في أحد المجالين مع كونه في المجال

الآخر لا يصل الحد المعتاد لإتقانه أو لا يعدوه، فليلزم ما خصه الله عز وجل بالتفوق فيه.

3 - أن يثبت التعارض فعلا بين الفرضين، فيتضيق الوقت في كل من الفرضين، ولا يتسع وقت المكلف لهما جميعا، أو تتباين الأماكن، وتكون الحاجة إلى الفرضين على حد سواء.

4 - الشروع في أحد الفرضين، والمشاركة في النيابة عن الأمة في تحمل عبء التكليف به؛ فإنه يرجح الاستمرار فيه، خصوصا إذا قلنا بأن الواجب الكفائي يتعين بالشروع فيه، فإنه يمكن اعتبار المكلف عاجزا، بالنسبة للفروض الأخرى التي تعارضت مع الواجب الذي تعين عليه بالشروع فيه.

تطبيقات على الترجيح بين الواجبات الكفائية المتعارضة:

إذا تعين على المكلف واجب كفائي ديني، تضيق وقته، وشرع فيه، وثبتت كفاءته له، وتعارض مع هذا الواجب غيره من الواجبات الكفائية أو المباحات فإنه لا يجوز للمكلف ترك الواجب الكفائي الذي هو فيه، متى ثبت احتياج الأمة للقيام بهذا الواجب، وأنه خليف بالتقديم على غيره، وإذا تعارضت الواجبات الكفائية في حق الشخص الواحد وجب عليه أن يختار ما يقدر عليه، ويحسنه ويؤديه بكفاءة منها، وفقاً الضوابط التي مر ذكرها، ومن الأمثلة التطبيقية ما يلي:

1- مع وجود المستعد للتعلم الذي لا يجد من يعلمه، فإنه لا يجوز للمتضلع من ذلك العلم ترك الاشتغال بالعلم وتعليمه، إلى الاشتغال اختيارا بعرض من أعراض الدنيا، ولا الانشغال بما يمكن غيره القيام به من مصالح المسلمين، ويعطله عن قيامه بدوره في حفظ العلم ونشره؛ لأنه يترك واجبا كفائيا تعين عليه، مع إطاقته له، ونبوغه فيه، وقصور غيره عن القيام بالواجب، إلى مباح أو واجب كفائي قام به غيره، أو تأهل

غيره للقيام به.

2 - لا يجوز للمتخصص في تخصص نادر تحتاجة الأمة، ترك المهمة التي أنيطت بعنقه اختياراً، لينشغل بعمل آخر قد كفاه الغير همه.

3 - لا يجوز للصانع من المسلمين التنافس في عمل واحد، يكون بعضهم كافياً في تحصيله، وترك سائر الأعمال التي لم يتندب أحد للقيام بها، فصارت متعينة على المتأهل لها، مع اعتماد الأمة على غيرها من الأمم في تحصيل نتائج ذلك المجال.

4 - يجب على أهل الحل والعقد في كل مكان، التعرف على المجالات التي تحتاجها الأمة، عبر النتائج الدقيقة للدراسات النوعية المتقنة، وتبصير الأفراد والجهات المختصة بكل منها بما من شأنه إحياء الواجبات الكفائية المضیعة.

المسألة الخامسة: سقوط الإلزام بالواجب الكفائي بفعل بعض المكلفين

اشتهر الواجب الكفائي عند الخاصة والعامة بأن الواجب الكفائي إذا فعله بعض المكلفين سقط عن الباقيين، ولا سبيل إلى القول بسقوط الواجب نفسه، ولكن المتبادر هو سقوط المطالبة بفعله مرة أخرى، لكن يشكل على هذا أن من فعل الواجب الكفائي بعد أن قام به غيره يقع فعله واجبا على أحد أقوال أهل العلم، ولا يقع واجبا على قول آخر، بل يقع مندوباً، والواجب والمندوب كلاهما مطلوب شرعاً، فكيف نقول سقطت المطالبة بفعله؟ ولذا عبر بعض العلماء بقولهم: يسقط الحرج بفعل البعض، وقد استحسّن العلامة النووي هذا التعبير، وقال: "إن عبارة المحققين، سقط الحرج عن الباقيين، أي: لا حرج على المكلفين في تركهم هذا الفعل"، أقول: وبذا عبر الإمام الشافعي رحمه الله، ففي الرسالة (172) "لم يخرج غيره ممن تركها"، ثم قال النووي: "وأما عبارة من يقول: (سقط الفرض عن الباقيين) أي: حرج الفرض وإثمه" (173)، وقد وجدت بعض المحققين (174) يعبر عن هذا المعنى بقوله: يحصل

بفعل البعض، ومراده يتحصل الفرض، أو المقصود من مشروعيته، والأمر في ذلك قريب؛ لأنه من باب المجاز الذي يكون أشهر من الحقيقة.

خاتمة

أحمد الله تعالى على ما وفق من تدوين للصواب الذي يرتضيه سبحانه، وأستغفره من كل خطأ وقعت فيه، وأكل إليه عز وجل العلم بالحق في كل ما استتجت أو ارتأيت أو رجحت، وأسأل القارئ الكريم أن يهدي إلي كل ما تجود به قريحته من تصويب أو صقل أو إضافة، وأوجز في الأسطر القادمة خلاصة البحث وتوصياته.

خلاصة البحث ونتائجه:

- 1 - المسؤولية هي: الأهلية لخطاب الشرع بالواجبات الكفائية وعوارضها تعيينا وسقوطا.
- 2 - الواجب العيني هو: فعل مهم محتم حصوله شرعا من كل واحد بعينه أو من واحد معين، بحيث إذا فعله غيره لم يسقط الطلب عنه.
- 3 - الواجب الكفائي: فعل مهم، يقصد شرعا حصوله جزما، من غير نظر بالذات إلى فاعله.
- 4 - من أمثلة الواجب الكفائي الديني: تجهيز الميت غسلا، وتكفينا، وحملا، وصلاة عليه، ودفنا، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاجتهاد، وتولي الولايات العامة، مثل الإمامة، والقضاء، والإفتاء.
- 5 - من أمثلة الواجب الكفائي الدنيوي: تعلم جميع العلوم التي يتوقف عليها التقدم العلمي، والنهوض بشأن المسلمين، مثل تعلم وتعليم الطب والهندسة والحساب والعلوم التجريبية، وكذا القيام بالأعمال التي تقتضيها العلوم السابقة، واستيفاء جميع مصالح المسلمين منها.

6 - جمهور الأصوليين على أن فرض الكفاية واجب على جميع المكلفين، وذهب بعض الأصوليين إلى أن فرض الكفاية واجب على بعض غير محدد من المكلفين، وقد رجح البحث مذهب الجمهور، لوضوح أدلته، وقوتها، ومناقشتهم القوية لأدلة الخصوم.

7 - يتعين الواجب الكفائي على من يتفرد بأهلية القيام به، سواء كان فردا واحدا أم عددا لا بد من وجودهم لتحصيله، وأهم أسباب التفرد:

- أ - انعدام الشروط المسوغة للقيام بالواجب الكفائي عند الغير.
- ب - عدم علم الغير بالواجب الكفائي الذي علمه ذلك المتفرد بالعلم.
- ج - وجود مانع عادي أو شرعي يحول بين الغير والقيام بالواجب الكفائي.
- د - إعراض الغير عن القيام بالواجب الكفائي، رغم أهليتهم وعلمهم وتمكنهم.
- هـ - تصدر عديم الأهلية للقيام بالواجب.
- و - إذا كلف الإمام أو نائبه أو أهل الحل والعقد شخصا بالقيام بأحد فروض الكفائيات، تعين عليه.

ز - يرى بعض الأصوليين أن من من شرع في واجب كفائي تعين، عليه فيجب إتمامه، ولا يجوز قطعه والانصراف عنه، في حين يرى آخرون عدم تعين الواجب الكفائي بالشروع فيه، وقد انتهى البحث إلى رجحان تنوع الواجبات الكفائية بين اللزوم بالشروع وعدمه، وذكر نماذج من الفروع الفقهية.

ح - يتعين الواجب الكفائي على من ظن أنه معرض للضياع، ولم يثبت عنده قمام غيره به.

8 - أهم مسقطات المسؤولية عن الواجبات الكفائية المضيعة:

- أ - العجز البدني عن التصدي للواجب الكفائي.
- ب - عدم العلم بالواجب الكفائي، مع عدم التقصير في البحث عنه.

- ج - فقد الوسيلة الموصلة لقيام المكلف بالواجب الكفائي.
 د - الانشغال بواجب كفائي، وأورد البحث ضوابط الترجيح بين الواجبات الكفائية المتعارضة، ثم تطبيقات على الترجيح بين الواجبات الكفائية المتعارضة.
 هـ - تحقق المصلحة بقيام بعض المكلفين بفعل الواجب الكفائي.

توصيات البحث:

يوصي البحث بضرورة:

- 1 - اشتغال الباحثين ببيان الواجبات الكفائية المضیعة، واستشراف السبل المؤدية لإحيائها.
 - 2 - توجيه الدراسات البحثية المعاصرة لتوظيف علم أصول الفقه، وسائر العلوم الشرعية، للنهوض بالامة.
- والله والمستعان، وهو سبحانه ولي التوفيق، وصلى الله تعالى وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

- قائمة المطادر والمراجع:

- الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي، تقى الدين على بن عبد الكافي المتوفى 756هـ، وأكملة ولده تاج الدين عبد الوهاب، المتوفى 771هـ، ط مطبعة التوفيق الأدبية بمصر (د. ت)
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المتوفى 911هـ، تحقيق علاء السعيد، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة
- أصول الفقه، زهير، محمد أبي النور، المتوفى 1988م، دار الطباعة المحمدية. د. ت
- البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشى بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، الشافعي، المتوفى 794هـ، دار الكتبي، القاهرة، 1414 هـ 1994م
- البلبل في أصول الفقه = مختصر روضة الناظر، للطوفي سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، الحنبلي، المتوفى 716هـ، مكتبة الإمام الشافعي، الطبعة الثانية، 1410هـ
- بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، للأصفهاني شمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد

- الرحمن، الشافعي، المتوفى 749هـ، تحقيق د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى مكة المكرمة. الطبعة الأولى، 1406هـ 1986م
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ، 2000م
- التربية الأخلاقية الإسلامية، مقداد يالجن، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1977م.
- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، ط دار الكاتب العربي - بيروت (د.ت).
- تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزى أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزى، المالكي، تحقيق د. محمد المختار ابن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، الناشر / مكتبة ابن تيمية القاهرة، مكتبة العلم جدة، الطبعة الأولى، 1414هـ
- تقرير الشربيني على حاشية البناني على شرح المحلى لجمع الجوامع، ط مصطفى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية، 1356هـ 1937م
- التقرير والتحبير شرح التحرير، لابن أمير الحاج شمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد الحلبي، الحنفى، ت 879 هـ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية عن طبعة بولاق مصر 1403هـ. 1983م.
- تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للقرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، المالكي، المتوفى 684هـ مطبوع مع شرحه، تحقيق طه عبد الرؤوف، مكتبة الأزهرية القاهرة، دار الفكر القاهرة، الطبعة الأولى، 1393هـ 1973م
- الجامع الصحيح، للإمام البخارى ط الأميرية 1314هـ
- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى، دار الكتب المصرية.
- جمع الجوامع، لابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الشافعي، المتوفى 771هـ، مطبوع مع شرح المحلى وحاشية البناني، مصطفى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية 1356هـ 1937م
- حاشية الأزهرى، محمد ولى بن رسول القرشهرى، على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول إلى علم الأصول، للعلامة منلا خسرو الحنفى ط العثمانية 1339هـ
- حاشية البناني على شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع، للبناني عبد الرحمن بن جاد الله،

- المالكي، المتوفى 1198هـ، مصطفى البناي الحلبي القاهرة، 1356هـ 1937م
- حاشية السيد الجرجاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، للجرجاني علي بن محمد بن علي، الحنفي، المتوفى 816هـ، مطبوع مع شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1393هـ 1973م
- حواشي الشيخ محمد الجوهرى على غاية الوصول شرح لب الأصول، للشيخ زكريا الأنصاري، مطبوع مع اللب والغاية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، 1360هـ 1941م
- دستور الأخلاق، د. عبد الله دراز، تعريف وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الصبور الشاهين، مؤسسة الرسالة بيروت، 1402هـ، 1982م.
- الرسالة، للإمام الشافعي محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، المتوفى 204هـ، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر مكتبة دار التراث؛ القاهرة الطبعة الثانية، 1399هـ 1979م .
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني، ضبط وتصحيح على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي أبي زكريا يحيى بن شرف المتوفى 676هـ، ط المكتب الإسلامي، دمشق 1405هـ 1985م
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الحنبلي، المتوفى 620هـ، تحقيق د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الثانية، 1414هـ 1993م
- الزهور البهية في أصول العلوم الفقهية، ابن كنان محمد بن عيسى الصالحى، المتوفى 1153هـ، رسالة ماجستير للمؤلف 1403هـ
- سلاسل الذهب، للزركشى بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، الشافعي، المتوفى 794هـ، تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطى، مكتبة ابن تيمية القاهرة، مكتبة العلم جدة، الطبعة الأولى، 1411هـ 1990م
- السيرة النبوية، لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبي محمد، ت 213هـ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط دار الجيل، بيروت 1411هـ.
- شرح الإسنوي = نهاية السؤل
- شرح البدخشى (مناهج العقول شرح منهاج الوصول للبيضاوى)، للبدخشى محمد بن الحسن .

- المتوفى 922هـ، مطبوع مع نهاية السؤل للإسنوى، مطبعة محمد على صبيح القاهرة 0
- شرح التنقيح = شرح تنقيح الفصول
- شرح الزرقانى على مختصر خليل، للشيخ عبد الباقي الزرقانى، ط دار الفكر 1398هـ 1978م
- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، للدردير، العلامة أبى البركات أحمد بن محمد ط عيسى الحلبي، مع التعليق الحاوى
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، لعضد الدين الأيجى عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشيرازى، الشافعى، المتوفى 756هـ . مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، 1393هـ 1973م
- شرح الكوكب المنير، لابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن على الفتوحى، الحنبلى، المتوفى 972هـ تحقيق د . محمد الزحيلي و د . نزيه حماد مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى مكة المكرمة، 1400هـ 1980م
- شرح اللمع، لأبى إسحاق الشيرازى إبراهيم بن على بن يوسف الشافعى، المتوفى 476هـ، تحقيق عبد المجيد تركى، دار الغرب الإسلامى بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ 1988م .
- شرح المحلى على جمع الجوامع، للمحلى جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، الشافعى، المتوفى 864هـ، مطبوع مع حاشية البنانى، مصطفى البابى الحلبي القاهرة، ط2، 1356هـ 1937م
- شرح المنهاج للبيضاوى فى علم الأصول، للأصفهانى شمس الدين أبى الثناء محمود بن عبد الرحمن، الشافعى، المتوفى 749هـ، تحقيق د . عبد الكريم بن على بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى، 1410هـ
- شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول، للقرافى شهاب الدين أبى العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، المالكى، المتوفى 684هـ تحقيق طه عبد الرؤوف، مكتبة الأزهرية القاهرة، دار الفكر القاهرة، الطبعة الأولى، 1393هـ 1973م
- شرح مختصر الروضة، للطوفى سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد، الحنبلى، المتوفى 716هـ، تحقيق د . عبد الله بن عبد المحسن التركى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ 1990م
- صحيح البخارى = الجامع الصحيح
- صحيح مسلم، للإمام الحافظ أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى، المتوفى 261هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط عيسى الحلبي بمصر 1374هـ 1955م

- غاية الوصول شرح لب الأصول، لذكريا الأنصاري أبي يحيى زكريا بن محمد بن أحمد، الشافعي، المتوفى 926هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، 1360هـ 1941م
- غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين الجويني، أبي المعالي يوسف بن عبد الملك المتوفى 478هـ ط دار الدعوة، مصر 1979م
- الفصول البديعة في أصول الشريعة، ملخص لجمع الجوامع، محمود أفندي عمر الباجوري، مطبعة التمدن بمصر 1323 هـ.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للكنوي بحر العلوم عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري الحنفي المتوفى 1180هـ . مطبوع مع المستصفي للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1414هـ 1993م
- القاموس المحيط، للفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي المتوفى 817هـ
- قواعد الأصول ومعاقد الفصول، لابن الحنبلي صفى الدين عبد المؤمن بن كمال الدين عبد الحق البغدادي، الحنبلي، المتوفى 739هـ . تحقيق د . علي عباس الحكمي، الطبعة الأولى، 1409هـ، 1988م، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى مكة المكرمة .
- قواعد الفقه، البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، الصدف ببلشرز، كراتشي، باكستان 1407، 1986
- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لابن اللحام علي بن العباس البعلی، ت 803هـ، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1403هـ 1983م
- لب الأصول للشيخ زكريا الأنصاري أبي يحيى زكريا بن محمد بن أحمد، الشافعي، المتوفى 926هـ، وهو مختصر لجمع الجوامع لابن السبكي، مطبوع بهامش شرحه غاية الوصول شرح لب الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، 1360هـ 1941م
- المجموع شرح المذهب، للنووي محيي الدين ابن شرف النووي، المتوفى 676هـ، مطبوع مع فتح العزيز للرافعي، والتلخيص الحبير، لابن حجر، ط التضامن الأخوي القاهرة.
- مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاما، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، محمد شوقي أمين، ط الأميرية - القاهرة 1404هـ، 1984م
- المحصول في علم الأصول، للرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المتوفى سنة 606هـ، ط مؤسسة الرسالة ناشرون، 1433هـ، 2012م
- مختصر التحرير في أصول الفقه، للفتوحی، مطبوع مع شرحه الكوكب المنير، كلاهما لابن النجار

- الفتوحى محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن على الفتوحى، الحنبلى، المتوفى 972هـ، وقد اختصره من -
 - كتاب التحرير فى أصول الفقه للمرداوى، تحقيق د. محمد الزحيلى و د. نزيه حماد مركز البحث
 العلمى وإحياء التراث الإسلامى مكة المكرمة 1400هـ 1980م
 - مختصر المنتهى (1/234 مع شرح العضد وحاشية السعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،
 1393هـ 1973م
 - مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفى، أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، المتوفى 710هـ،
 تحقيق يوسف بديوى، ط دار الكلم الطيب، بيروت، 1419هـ، 1998م
 - المسودة فى أصول الفقه، لآل تيمية 1) مجد الدين أبى البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر،
 الحنبلى، المتوفى 652هـ، 2) وابنه شهاب الدين أبى المحاسن عبد الحلیم بن عبد السلام، الحنبلى،
 المتوفى 682هـ، 3) وحفيده شيخ الإسلام تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحلیم، الحنبلى،
 المتوفى 728هـ، تقديم/ محمد محبى الدين عبد الحميد، مطبعة المدنى، القاهرة
 - المسؤولية الخلقية والجزاء عليها، د. أحمد بن عبدالعزيز الحليبي، مكتبة الرشد، الرياض، 1417هـ.
 - المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير، للفيومى، أحمد بن محمد على المقرئ المتوفى 770هـ ط دار
 الكتب العلمية، بيروت 1414هـ 1994م
 - المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، ط الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م
 - المعجم الكبير، للحافظ الطبراني، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية (د ت)
 - المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط مكتبة الشروق الدولية، 1425هـ، 4005م
 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط وزارة التربية والتعليم، مصر، 1415هـ 1994م.
 - المغني فى فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، لابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبى محمد عبد الله
 بن أحمد بن محمد، المتوفى 620هـ، مطبوع مع الشرح الكبير لشمس الدين ابن قدامة، مصورة عن
 طبعة المنار بمصر، تصوير دار الكتاب العربى، بيروت 1393هـ 1973م.
 - مقدمات أصولية، للأستاذ الدكتور حسن أحمد مرعى ط دار الهدى، القاهرة 1401هـ 1986م
 المنار، فى أصول الفقه، للنسفى، زين الدين أبى العز طاهر بن حسن المعروف بابن حبيب الحلبي،
 المتوفى 808هـ ط مع مجموع متون، مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1413هـ 1993م
 - المتثور فى القواعد، للزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المتوفى
 794هـ، تحقيق تيسير فائق أحمد، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، 1405هـ

المسؤولية عن الواجبات الكفائية المضبغة - دراسة أصولية - د/ أسامة أحمد محمد كحيل

- منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تأليف الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط دار التراث، الطبعة العشرون 1400هـ 1980م
- منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي، الشافعي، المتوفى 685هـ، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة القاهرة الطبعة الأولى، 1370هـ 1951م
- المنهاج مع شرح الأصفهاني، انظر شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول
- الموافقات في أصول الشريعة، للشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى، المالكي، المتوفى 790هـ، مع تعليقات الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة
- موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم بإشراف د. صالح بن عبد الله الحميد، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى 1418هـ.
- الموطأ، للإمام مالك بن أنس، المتوفى 179هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط عيسى الحلبي 1370هـ 1951م
- النحو الوافي، عباس حسن، المتوفى 1398هـ، ط دار المعارف، ط 15
- نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، للإسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الشافعي المتوفى 772هـ، مطبوع مع شرح البدخشي، ط مطبعة محمد على صبيح القاهرة.

- الحواشي والإحالات:

- (1) مثل قول المحب ابن الشكور: "الواجب اذني من شأنه أن يُثاب الآتون، ولا يُعاقب التاركون، إذا أتى به البعض، وإن لم يأت به أحد يُعاقب الكل" فواتح الرحموت (1/62 - 63).
- (2) أثرت أن أجعل همزة المسؤولية على الواو مراعاة للقاعدة الأصيلة، واختيارا لما جرى عليه مجمع اللغة العربية بدمشق، مع احترامي وتقديري لقرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة الذي اختار فيها وفي أمثالها أن تكتب على نبرة (مسئولية) كراهة تتابع الواوين، ونص قرار المجمع: "إذا ترتب على كتابة الهمزة على ألف أو واو توالي الأمثال في الخط، كتبت الهمزة على السطر، مثل: يتساءلون ورءوس إلا إذا كان ما قبلها من الحروف مما يوصل بها بعده فإنها تكتب على نبرة، مثل: بطئها، وشئون، ومسئول..اه مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاما - مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص 310.
- (3) ولذا وصفت بأنها محدثة، وأن تعريفها والتفريع عليه من وضع علماء مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وذلك في المعجم الوسيط، مادة (سأل) 1 / 411.
- (4) جاء في المعجم الوسيط مادة (صنع) 1 / 525: (المصدر الصناعي) ما انتهى ببناء مشددة وتاء، مأخوذا

- من المصدر كالخصوصية والفروسية والطفولية، أو من أساء الأعيان كالصخرية والخشبية، وقد يؤخذ من المشتقات كالتقابلية والمسؤولية والحرية، أو من أداة من أدوات الكلام كالكمية والكيفية والماهية اه وانظر: النحو الوافي (3/186-187).
- (5) وبها سميت شهادة الدكتوراة منذ تطور الأزهر 1929م.
- (6) ومن الكلمات المشهورة التي جاءت على هذا الوزن: الجاهلية، الفروسية، العبقرية، العبودية، الألوهية، الربوبية، الوجدانية، الإنسانية، الحيوانية، الحكمية، الكيفية، الكلية، الجزئية.
- (7) المعجم الوسيط، مادة (سأل) 1 / 411.
- (8) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي 1 / 392.
- (9) التربية الأخلاقية الإسلامية ص 331
- (10) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مادة (سأل).
- (11) موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم 8 / 2400
- (12) المسؤولية الخلقية والجزاء عليها ص 71.
- (13) دستور الأخلاق ص 136.
- (14) نسب هذا التعريف إليه الزكشي في البحر (1/321)، وقال في المثنور (3/33) إن هذا التعريف في كتاب السير للغزالي، ولم أقف عليه في أي من كتبه التي وقفت عليها، وقد نسب إليه في التحبير شرح التحبير (2/875).
- (15) يعني: أن الشرع يقصد بالتكليف تحصيل الواجب لذات الواجب، دون القصد إلى قيام كل مكلف بعينه بتحصيله.
- (16) شرح مختصر الروضة (2/404).
- (17) تقريب الوصول ص 101.
- (18) قواعد الأصول (111).
- (19) جمع الجوامع مع حاشية البناني (1/182).
- (20) شرح الكوكب المنير (1/375).
- (21) حاشية السيد على شرح العضد لمختصر المنتهى (1/234).
- (22) حاشية الأزميري على مرآة الأصول (3/391).
- (23) فواتح الرحموت (1/62 63).
- (24) التعريفات (145).
- (25) غاية الوصول شرح لب الأصول (26).

- (26) التقرير والتحير(135/2).
- (27) وقريب منه قول أستاذي الشيخ زهير رحمه الله: " مهم محتم حصوله من غير نظر إلى فاعله "، وإنما قلت: هو قريب منه لأنه لم يشتمل على كلمة " بالذات "، مع أن لها أثرا في توضيح المعنى. أصول الفقه (115/1).
- (28) تقريب الوصول ص 101 ويرد عليه استعماله لفظ " ما يجب " في تعريف الواجب .
- (29) قواعد الفقه ص 169.
- (30) الفصول البديعة في أصول الشريعة ص 20، ويرد عليه أيضا أنه لم يحتز من دخول المندوب العيني في التعريف.
- (31) مثل ما وجب على النبي صلى الله عليه وسلم بخصوصه، كقيام الليل.
- (32) قواعد الأصول (111)
- (33) هو الأستاذ الدكتور حسن مرعي - رحمه الله - في كتابه القيم (مقدمات أصولية) ص 158.
- (34) حاشية البناني (183/1).
- (35) حاشية البناني (183/1).
- (36) انظر: روضة الطالبين للإمام النووي، حيث قسمه أربعة أقسام (220217/10).
- (37) راجع الأشباه والنظائر للسيوطي (571/2 - 572).
- (38) حقق العلامة البناني أن الحرف والصنائع مترادفتان لغة واصطلاحا، وقيل: الحرفة: ما يعمل باليد، والصنعة: هي العلم الحاصل من التمرن على العمل انظر حاشية البناني(183/1).
- (39) حاك الثوب: نسجه المعجم الوجيز.
- (40) بنصه من البحر المحيط للزرکشي(1/321).
- (41) انظر: أصول الفقه لأستاذي الشيخ محمد ابي النور زهير - رحمه الله - (115/1).
- (42) انظر: البحر المحيط (54/2-84).
- (43) انظر: شرح الكوكب المنير(117)، أقول: ولهذا تختلف الواجبات الكفائية، فمنها: ما يكفي في القيام به واحد، كالصلاة على الميت وإنقاذ الغريق، ومنها: ما يحتاج إلى عدد من المكلفين، كمقاومة الجراد، ومنها: ما لا يمكن القيام به إلا من الجمع الغفير والحشد الكبير، كالجهاد في سبيل الله عز وجل.
- (44) وسيأتي إن شاء الله في ثنايا البحث بيان من يسقط عنه الإثم.
- (45) انظر: البحر المحيط(1/322) وشرح الكوكب المنير(1/375) وجمع الجوامع(184/1) بحاشية البناني، وأصول الشيخ زهير(115/1).
- (46) انظر: البحر المحيط(1/322).

- (47) انظر: القواعد والفوائد (156) وشرح الكوكب المنير (375/1 - 376).
- (48) انظر: شرح اللمع للشيرازي (158/1) وروضة الناظر المحققة (635/2) ومختصر المنتهى (234/1) مع شرح العضد وحاشية السعد) وبيان المختصر (342/1) وتنقيح الفصول (155 - 157) والمنهاج (99/1 - 100 مع شرح الأصفهاني) وشرحي الإسنوي والبدخشي (93/1) والبلبل (111) وشرح مختصر الروضة (403/2، 405) وجمع الجوامع (184/1 - 185 مع شرح المحلي وحاشية البناني) والإبهاج (65/1) والبحر المحيط (322/1) والقواعد لابن اللحام (156) وشرح الكوكب المنير (375/1 - 376) وغاية الوصول (27) وفواتح الرحموت (63/1) وأصول الفقه للشيخ زهير (115/1 - 118).
- (49) وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران: ١٠٢.
- (50) راجع: غاية الوصول (27) وأصول الفقه للشيخ زهير (116/1).
- (51) راجع: شرح الإسنوي (95/1) مع البدخشي وغاية الوصول (27) وفواتح الرحموت (63/1) وأصول الفقه للشيخ زهير (116/1).
- (52) أشار إلى هذا الدليل القرآني (شرح التنقيح ص 156).
- (53) المنهاج بتحقيق الشيخ محيي الدين ص 11، لكن الإسنوي قرر أن عبارته تقتضي في مضمونها أنه واجب على الجميع، لأنه قال: فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل، فعبّر بالسقوط عن الكل، وهو فرع الوجوب على الكل (94/1 - 95 مع البدخشي).
- (54) جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني (184/1).
- (55) الإسنوي (95/1 مع البدخشي).
- (56) شرح الإسنوي (93/1 مع البدخشي).
- (57) جمع الجوامع (184/1 مع حاشية البناني).
- (58) البحر المحيط (322/1).
- (59) تقرير الشرييني على حاشية البناني (184/1).
- (60) فواتح الرحموت (63/1).
- (61) حاشية غاية الوصول (27).
- (62) غاية الوصول (27).
- (63) المحصول (227/1).
- (64) جمع الجوامع (184/1 مع حاشية البناني).
- (65) المرجع السابق، و الإسنوي والبدخشي (93/1).

- (66) ذكره التاج غير معزو لأحد - انظر: جمع الجوامع (185/1 بحاشية البناني).
- (67) انظر: فواتح الرحموت (63/1).
- (68) فواتح الرحموت (63/1).
- (69) جمع الجوامع وشرح المحلي (185/1 مع شرح البناني) والبحر المحيط (325/1).
- (70) البحر المحيط (324/1 - 325).
- (71) ذكر في سبب نزول هذه الآية أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ﴾ الآية: ٤١ وحلت اللائمة بالمتخلفين عن الجهاد، هب المؤمنون ليخرجوا في سرية مجتمعين، ولم يتخلف أحد عن الغزو. فنزلت هذه الآية تبين أن المقصود تنظيم الخروج والعودة، بحيث يستوفي ميدان القتال حاجته، وتحمي الجبهة الداخلية برعاية العيال وصيانة الحرمات وأداء الحقوق وتعلم العلم، بل والدفاع عن البلاد، وأجود ما قرأت تفسيراً لهذه الآية أن فيها بلاغة الإيجاز وحذف ما يفهم من السياق وتقدير المحذوف: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾ للجهاد، وقعدت طائفة أخرى ﴿ لَيَسْفَهَهُوا ﴾ أي: لأجل أن يتفقهوا ﴿ فِي الدِّينِ ﴾ وذلك في المدينة ﴿ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ ﴾ الذين خرجوا للجهاد ﴿ إِذَا رَجَعُوا إِلَىٰ مَن لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ مخالفة الأحكام التي نزلت وهم غائبون، وأياً ما كان الأمر فالمصاحبون للنبي هم المطالبون للتفقه في الدين سواء كانوا نافرين معه للجهاد أو كانوا مقيمين معه بالمدينة - راجع تفسير الآلوسي (45/6 - 46) وتفسير النسفي (717/1 - 718) وتفسير القرطبي (ص 3218 - 3222).
- (72) تفسير القرطبي ص 3219 وفواتح الرحموت (65/1).
- (73) الموافقات (176/1).
- (74) راجع: شرح العضد (234/1) وشرح البدخشي (94/1 - 95) وفواتح الرحموت (65/1) وأصول الشيخ زهير (117/1 - 118) وتفسير الآلوسي (48/11).
- (75) فواتح الرحموت (65/1).
- (76) يطلق علماء الأصول لفظ (التأويل) على تخصيص العام، وتقييد المطلق، وحمل المشترك على أحد معانيه، وحمل الخطاب على غير الظاهر منه كمجيء الأمر للتهديد.
- (77) راجع: فواتح الرحموت (65/1) وأصول الشيخ زهير (117/1 - 118)، وقد اختصر العلامة العضد هذا الجواب فقال: الجواب: هذا ظاهر في الدلالة، لكنه مؤول لوجود الدليل على وجوبه على الجميع فيؤول بالسقوط لفعل البعض. اهـ شرح العضد (234/1).
- (78) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع (184/1 بناني) وغاية الوصول (27) والموافقات (176/1).
- (79) انظر هذه المناقشة ومنازعة العلامة ابن قاسم العبادي فيها ورد العلامة البناني عليه في حاشية البناني (184/1).

- (80) راجع: مسألة الواجب المخير وتعلق التكليف فيه بواحد مبهم من أمور معينة في البحر المحيط (246/1 - 275) وشرح الكوكب المنير (379/1 - 384) وسائر الراجع المذكورة في أقسام الواجب من هذا البحث.
- (81) راجع: فواتح الرحموت (64/1) وشرح البدخشي (94/1) وشرح العضد (234/1).
- (82) شرح العضد (234/1).
- (83) راجع: البحر المحيط (322/1) والإبهاج (65/1) وشرح البدخشي (94/1 - 95) وفواتح الرحموت (64/1).
- (84) انظر: أصول الشيخ زهير (116/1 - 117) وانظر: فواتح الرحموت (64/1).
- (85) انظر لهذا الدليل ورده: شرح العضد (234/1) وشرح الإسنوي (95/1) وشرح البدخشي (94/1) وفواتح الرحموت (64/1) وغاية الوصول (27) وأصول الشيخ زهير (116/1 - 117).
- (86) راجع: فواتح الرحموت (64/1) وشرح الإسنوي (95/1) وشرح البدخشي (94/1) وشرح العضد (234/1) وأصول الشيخ زهير (116/1 - 117) وغاية الوصول (27).
- (87) شرح تنقيح الفصول (157) وشرح الإسنوي (95/1 مع البدخشي) وفواتح الرحموت (65/1).
- (88) شرح تنقيح الفصول (157) وشرح الإسنوي (95/1 مع البدخشي).
- (89) البحر المحيط (325/1).
- (90) البحر المحيط (325/1).
- (91) المسودة (512) من كلام الشيخ.
- (92) جمع الجوامع وشرحه (339/2 مع حاشية البناني).
- (93) انظر: شرح جمع الجوامع وحاشية البناني (181/2) والزهور البهية (221 القسم التحقيقي).
- (94) غياث الأمم (261).
- (95) المسودة (512).
- (96) انظر: شرح الزرقاني (125/7) ومنح الجليل (143/4).
- (97) قال الشيخ عليش: فروض الكفاية كلها تتعين بتعيين الإمام إلا القضاء. اهـ منح الجليل (143/1) وانظر: حاشية البناني على شرح الزرقاني (125/7) والبحر المحيط للزركشي (332/1)، وفيه: "وقد ذكر الصيدلاني أن الإمام لو أمر شخصا بتجهيز ميت تعين عليه، وليس له استنابة غيره ولا أجره له." اهـ
- (98) البحر المحيط (332/1).
- (99) متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا، صحيح البخاري، كتاب صلاة الجماعة والإمامة باب حد المريض أن يشهد الجماعة حديث رقم 664، 169/1، وصحيح مسلم، كتب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، حديث رقم 697، 22/2.

- (100) انظر: الشرح الصغير (13/3) وفيه: وتعيّن الجهاد بتعيين الإمام لشخص ولو عبدا وامرأة.
- (101) المغني (266/10) مع الشرح الكبير.
- (102) انظر: الزرقاني على خليل (125/7) ومنح الجليل (143/4).
- (103) منح الجليل (143/4).
- (104) قال ابن مرزوق: هذا دليل على أن ولاية القضاء من أعظم المحن، حيث جازت له مخالفة الإمام هنا، ولم تجز له في الجهاد المؤدي للموت لمنح الجليل (143/4).
- (105) أصل هذه الرواية في المعجم الكبير للطبراني (22/5)، قال الهيثمي: " ورجاله ثقات - مجمع الزوائد (243/5)، ونصها في سيرة ابن هشام عن رافع بن أبي رافع الطائفي، وهو رافع بن عميرة: لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمر أبو بكر على الناس، قدمت عليه، فقلت له: يا أبا بكر، ألم تك نهيتني عن أن أتأمر على رجلين من المسلمين؟ قال: بل، وأنا الآن أنك عن ذلك، قال: فقلت له: فما حملك على أن تلي أمر الناس؟ قال: لا أجد من ذلك بدا، خشيت على أمة محمد صلى الله عليه وسلم الفرقة اه - سيرة ابن هشام (37/6).
- (106) شرح المحلي على جوامع الجوامع (186 185/1) وغاية الوصول (28).
- (107) ذكره الزركشي في البحر المحيط (325/1)، وذكره باختصار في سلاسل الذهب (116) وأحال على ما في البحر.
- (108) انظر مسألة لزوم النفل بالشروع في: البحر المحيط (374-387/1) وشرح مختصر الكوكب (407/1 - 411) والمنار (19).
- (109) البحر المحيط (331/1).
- (110) البحر المحيط (330/1).
- (111) جمع الجوامع (186 185/1) حاشية البناني).
- (112) حاشية البناني (186/1).
- (113) شرح مختصر الروضة (410/2).
- (114) وعبارته: ويلزمان أي فرض العين وفرض الكفاية بشروع مطلقا، أي سواء كان فرض الكفاية جهادا أو صلاة على جنازة، أو غيرهما اه. شرح الكوكب (378/1).
- (115) القواعد والفوائد (157).
- (116) انظر: شرح الكوكب المنير (408/1 - 410).
- (117) ففي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: يا عائشة هل عندكم شيء؟، قالت: فقلت: يا رسول الله ما عندنا شيء، قال: فإني صائم، قالت: فخرج رسول الله

ﷺ فأهديت لنا هدية أو جاءنا زور، قالت: فلما رجع رسول الله ﷺ قلت: يا رسول الله أهديت لنا هدية أو جاءنا زور، وقد خبأت لك شيئا، قال: ما هو؟ قلت: حيس، قال: هاتيه، فجيئت به فأكل ثم قال: قد كنت أصبحت صائما. صحيح مسلم كتاب الصيام، باب جَوَازِ صَوْمِ النَّافِلَةِ بَيْنَهُ مِنَ النَّهَارِ قَبْلَ الزَّوَالِ ح 2770 (158/3).

(118) متفق عليه من حديث طلحة بن عبيد الله قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته، ولا نفقه ما يقول، حتى دنا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل عليّ غيرها؟، قال: لا، إلا أن تطوع، وصيام شهر رمضان، فقال: هل عليّ غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوع، وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، فقال: هل عليّ غيرها؟ قال لا، إلا أن تطوع، قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على ذلك ولا أنقص منه فقال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق. اهـ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الرِّكَاءُ مِنَ الْإِسْلَامِ برقم 18/46،1 وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بَيَانِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي هِيَ أَحَدُ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ ح 109، 31/1.

(119) انظر: شرح الكوكب المنير (409/1).

(120) البحر المحيط (331/1).

(121) المحلي (186/1 بناني).

(122) المحلي (186/1 بناني) والبحر المحيط (331/1).

(123) المحلي (186/1 بناني).

(124) قال: لأن أكثر فروض الكفایات لا تتعين بالشروع فيها كالحرف والصنائع وصلاة الجماعة. اهـ. غاية الوصول (28).

(125) البحر المحيط (331/1).

(126) نسبه إليه البحر المحيط، وقال: فقد أشار في باب اللقيط من المطلب العالی إلى أن عدم اللزوم إنها هو بحث للإمام ويعني إمام الحرمين في باب التقاط المنبوذ من النهاية على ما في البحر، لكن المتأمل في عبارة الإمام يجدها تنفيذ أنه من القائلين بعدم اللزوم وأن القول باللزوم ليس شاذًا فقد قال: ومن لا بس فرضا من فروض الكفایة وكان متمكنا من إتمامه، فإن أراد الإضراب عنه، فقد نقول: ليس له ذلك، ويصير فرض الكفایة بالملابسة متعينا وهذا فيه نظر وتفصيل. اهـ. البحر المحيط (330-331/1).

(127) البحر المحيط (331/1) وشرح مختصر الروضة (410/2).

(128) أفاده الطوفي حيث قال: وقد يجاب عن هذا بأن فرض الكفایة له حظ في الوجوب في الجملة، بل هو واجب على التحقيق كما تقرر، بخلاف صوم النفل، فإنه لا حظ له في الوجوب أصلا، مع أن بعض

- العلماء أوجب إتمامه، فيلزم على قوله، فلا يصح القياس عليه. اهـ بنصه من شرح مختصر الروضة (410/2).
- (129) شرح مختصر الروضة (410/2) وانظر: شرح جمع الجوامع للمحلي (185/1 - 186 حاشية البناني) (130) انظر: البحر المحيط (20/8 - 24) وروضة الناظر (509/2 - 510) وشرح مختصر الروضة (155/3 - 158).
- (131) غاية الوصول (28).
- (132) سلاسل الذهب (116).
- (133) قال الزركشي في البحر المحيط (330/1): ولم يرجح الرافي والنوي في هذه القاعدة شيئا مخصوصا، وإنما صححوا في أفراد مسائلها ما يخالف الآخر.
- (134) البحر المحيط (330/1) وشرح المحلي (186/1 حاشية البناني) وغاية الوصول (28) وشرح مختصر الروضة للطوفي (410/2) والأشباه والنظائر للسيوطي (249/1 - 250).
- (135) البحر المحيط (330/1) والمحلي (186/1 بناني) وغاية الوصول (28) وشرح مختصر الروضة للطوفي (410/2) والأشباه والنظائر للسيوطي (249/1 - 250).
- (136) قال القاضي البارزي في التمييز: ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع على الأصح إلا في الجهاد وصلاة الجنازة. اهـ. البحر المحيط (330/1) وقد تبع في ذلك الغزالي كما في شرح المحلي (186/1 بناني).
- (137) غاية الوصول (28) وتقرير الشريبي (186/1) وحاشية البناني (186/1).
- (138) قال العلامة ابن اللحام: حفظ القرآن فرض كفاية إجماعا، فإذا حفظه وأخر تلاوته بحيث ينساه ولا عذر حرم على الصحيح، قال الإمام أحمد: ما أشد ما جاء في من حفظ القرآن ثم نسيه، وفيه وجه: يكره، وقدمه بعضهم اهـ. القواعد والفوائد (157).
- (139) غاية الوصول (28).
- (140) شرح مختصر الروضة (410/2) وفيه: "وأما القاضي فإن لم يوجد من يقوم مقامه لم يجز له عزل نفسه، لأنه يضر بالناس، وإن وجد غيره جاز له عزل نفسه، لا من جهة كونه متلبسا بفرض الكفاية، ولكن من جهة كونه وكيل الإمام ونائبه، والوكيل له عزل نفسه" اهـ. وصحح السيوطي في الأشباه والنظائر للسيوطي (249/1 - 250) عدم لزومه، وأنه لا يجبر عليه إذا تركه.
- (141) قال الزركشي: وأما تجويزهم الخروج من صلاة الجماعة مع القول بأنها فرض كفاية فبعيد. البحر المحيط (330/1) وقال الشيخ الأنصاري: أكثر فروض الكفايات لا تتعين بالشروع فيها كالحرف والصنائع وصلاة الجماعة اهـ غاية الوصول (28).
- (142) قال السيوطي: ومنها: العلم، فمن اشتغل به وحصل منه طرفا وأنس منه الأهلية، هل يجوز له تركه؟ أو:

يجب عليه الاستمرار؟ وجهان، الأصح الأول؛ ووجه بأن كل مسألة مستقلة برأسها منقطعة عن غيرها. اهـ
الأشباه والنظائر للسيوطي (1/249-250)، وقال المحلي: وإنما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن أنس
الرشد فيه من نفسه على الأصح لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنابة. شرح
الجمع (1/186 بناني) وفي البحر المحيط (1/330): وحكى الرافعي والنووي عن القاضي الحسين: أن
المتعلم إذا أنس من نفسه النجاسة أنه يجرم عليه القطع، وصححا خلافة، لأن الشروع لا يغير حكم المشروع
اهـ.

(143) شرح التنقيح (156-157).

(144) انظر: شرحي الإسني والبدخشي (1/93-94) وحاشية البناني (1/185) والمحصول (1/227)
وشرح تنقيح الفصول (155) والبحر المحيط (1/326-327).

(145) شرح البدخشي (1/94 93).

(146) المحصول (1/227).

(147) انظر: المنهاج (1/99-100 مع شرح الأصفهاني) وشرحي الإسني والبدخشي (1/93-94)
وشرح مختصر الروضة (2/409) وجمع الجوامع (1/185 مع شرح المحلي وحاشية البناني) والبحر
المحيط (1/326-327) والقواعد لابن اللحام (17، 157) وشرح الكوكب المنير (1/376) وأصول
الفقه للشيخ زهير (1/115).

(148) حاشية البناني (1/185) وشرح البدخشي (1/94 93) وشرح الإسني (1/94) والمحصول
(1/227) وشرح تنقيح الفصول (155).

(149) البحر المحيط (1/327).

(150) وهي المشهورة بلفظ (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) وقد قسم الأصوليون مقدمة الواجب إلى
قسمين، أحدهما: أن يتوقف عليها وجود الواجب، والثاني: أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب وهو
الموجود في مسألتنا وانظر شرح الإسني (1/100-101 مع البدخشي).

(151) انظر القواعد والفوائد الأصولية (84-85).

(152) شرح تنقيح الفصول (155).

(153) حاشية البناني (1/185) وشرح البدخشي (1/93-94) وشرح الإسني (1/94) والمحصول
(1/227) وشرح تنقيح الفصول (155).

(154) المحصول (1/227).

(155) شرح البدخشي (1/94 93).

(156) انظر: البناني (1/185) وشرح البدخشي (1/94 93).

- (157) أصول الشيخ زهير (115/1 - 116).
- (158) الرسالة (366).
- (159) الغيائي (261).
- (160) عزاه إليه السيوطي في الأشباه والنظائر ص 439، ولقاله بقية ستأتي في العارض الثاني إن شاء الله.
- (161) الموافقات (176/1 - 177).
- (162) الرسالة 367.
- (163) الغيائي 261.
- (164) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص 439.
- (165) عزاه إليه صاحب فواتح الرحموت (63/1).
- (166) عزاه إليه صاحب فواتح الرحموت (63/1).
- (167) الغيائي (265 - 266).
- (168) الغيائي (266).
- (169) الغيائي (266)، وفيه بعد هذه العبارة قد يفهم منها المتحامل التهوين من شأن الحج أمام أعباء الخلافة، مثل قوله رحمه الله: "إن كان ما صمم صدر الإسلام عليه الرأي والاعتزام، من ابتغائك المشاعر العظام، متضمنا قطع النظر عن الخليفة، فهو محرم على الحقيقة"، وقوله: "فالحج: إحرام ووقوف وإفاضة وطواف ببيت مشيد، من أحجار سود، وتردد بين جبلين، على طوري المشي والسعي، وحلاق، إلى هيئات وأداب، الخ" وانظر كلامه بتامه (264 - 270)، كما أنه يصعب التسليم في أحيان كثيرة بعدم إمكان التفويض والتوكيل في بعض المهام مدة الحج.
- (170) على القاعدة التي ذكرها العلماء في الترجيح بين العلل المستنبطة بالمناسبة انظر: بيان المختصر (402/3 - 403) وأصول الفقه للشيخ زهير (219/4).
- (171) ذكر الزركشي مسألة تقديم الديني على الدنيوي في البحر المحيط (218/8).
- (172) الرسالة (360) وقال في موضع آخر: لم يخرج من تخلف من المأثم اهـ (367).
- (173) المجموع (245/5) مع فتح العزيز).
- (174) هو العلامة السيد الجرجاني في حاشيته على شرح العضد (234/1).

Responsibility for Abandoned sufficiency duties

Dr. Kaheel Osama Ahmed Mohamed

Faculty of Sharia and Ossul Eddine, King Khalid University

abulmontherk@gmail.com



Abstract:

The Muslim nation suffers in our recent time from regression in the field of power and scientific progress and even disintegration, rivalry, and weakness. This is accompanied by a reversal of many of Islam's covenants and abandonce of its principles in many places of the globe. Therefore, sufficiency duties (The request is an efficient request of God to obtain a firm request from the people so that if some of them do they fell demand for the rest.) have been urged to preserve for the Muslim nation its religious and secular interests. My research aims to contribute to the exhortation of the souls, and to sharpening of the motivations to revive these sufficiency duties by recognizing the importance of these duties and the sense of individual responsibility for doing so and the accountability when abandoned.

The research included the definition of responsibility and compulsory and sufficiency duties and their examples as well as a general statement of the legitimate responsibility for the sufficiency duties followed by the reasons that assign responsibility of sufficiency duties for an individual or group and the things that would drop liability and responsibility for an individual or group despite the absence of duty and the loss of the intended interest.

Keywords:

Responsibility; sufficiency; duties; interests; Usul Al-Fiqh.

النقود المشفرة (بتكوين ومشتقاتها) بحث في حقيقتها وتخريج أحكامها الفقهية

بقلم

د. عبد الجبار بن علي كعيوش (*)

ملخص

يتناول هذا البحث حقيقة النقود الرقمية المشفرة من حيث المعنى والأصل، وتوفر شروط النقدية من عدمها بالإضافة إلى الطبيعة القانونية لهذه النقود، مع بيان أنواعها وخصائصها. كما يدرس استخداماتها المشروعة والممنوعة، ومزاياها وعيوبها، وخطوات فتح محافظها وتداولها، ثم بحث أحكامها وتخريجها فقهياً.

الكلمات المفتاحية:

النقود الافتراضية؛ البتكوين؛ التجارة الإلكترونية؛ التعدين؛ التشفير؛ سلسلة الكتل.

مقدمة

تعتبر النقود الإلكترونية في هذا العصر أداة عصرية رائجة للمعاملات الرقمية، ووسيلة سهلة وسريعة للمتعاملين للقيام بالمبادلات؛ عن طريق وسائل الدفع الإلكترونية مدفوعة القيمة مسبقاً أو لاحقاً، ومع تطور وسائل الدفع تطورت آليات التبادل وصيغته، ثم تبعها تغير في شكل النقود المستعملة، فصارت المبادلات تستعمل نقداً جديداً غير النقد التقليدي بعد أن كانت وسائلها فقط رقمية، وهو النقد الافتراضي أو السيولة الرقمية المحمية بغطاء التشفير بدل الغطاء الذهبي، وبغير

(*) دكتوراه علوم في الاقتصاد الإسلامي - جامعة باتنة 1.

تاريخ الإرسال: 2018 / 10 / 21 تاريخ القبول: 2019 / 03 / 07

abuouassim1@yahoo.fr

احتياطي من العملة الصعبة ولا حماية قانونية أو إدارة مركزية. ويعتبر هذا الانتقال من النقود الالكترونية إلى النقود المشفرة توجهها يخدم ما يسمى بالاقتصاد المشفر (CryptoEconomy)؛ سعيا لتوسيع التعامل به في كل التعاملات النقدية والمالية والاقتصادية. كحلقة من حلقات التطور الآسي والذكاء الاصطناعي، وتحضيرا لما بعد عام 2030.

وقد بحث موضوع النقد الرقمي المشفر من كثير من النواحي؛ اقتصادية، نقدية، قانونية، وحتى سياسية، لكن لحد الآن لم تتبين معالمه بوضوح للأسباب التالية: الغموض الذي يكتنفه من حيث الاعتراف القانوني والدولي به، وسرعة اشتقاق النقود الرقمية بعضها من بعض حتى فاقت السبعمئة عملة رقمية، وعدم الإفصاح عن الوسط المقصود للتعامل بها؛ إذ أنها تستعمل كثيرا في التجارة بالمحظورات، وأيضا عدم وجود حسي لها ولا غطاء ذهبي ولا سلطة مركزية تتحكم فيها. ولهذا الأسباب وغيرها قل بحثها فقهيا.

إشكالية البحث: من خلال التصور العام للنقود المشفرة ومع الغموض الذي يكتنف مسيرة التعامل بها، هل يمكن قبول هذا النوع الجديد من النقود قبل تصوره بكل حيثياته؟ وهل النقاش بين خبراء النقد وكذا القانونيين مانع من طرحها للتعامل بها، رغم فرضها من قبل المتعاملين بها قبل اعتبارها الرسمي؟ وهذا ما يثير إشكالية بحثها وتخريج أحكامها فقيها، فما حكمها وما هي مسالك تخريجها فقهيا؟

الدراسات السابقة: تناول الباحثون موضوع النقود المشفرة من عدة جوانب، منها الاقتصادية والقانونية والفقهية، من هذه البحوث ما يلي:

* النقود الافتراضية، مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية، للدكتور عبد الله بن سليمان الباحث، نشر بالمجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، كلية التجارة، جامعة عين

شمس، عدد1، يناير2017، وقد بحثها من الناحية الاقتصادية بعد بيان حقيقتها، وقد أفدت منه من هذا الجانب.

* دور النقود الالكترونية في عمليات غسل الأموال، لبسام أحمد الزلمي، نشر بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج:26، عدد:1، 2010. وقد تناول الباحث موضوع استعمال النقود الإلكترونية عموماً، والتي منها النقود المشفرة، في غسل الأموال والتهرب من المراقبة الحكومية، وهي من العيوب المنفرة من قبول النقود المشفرة.

* البتكوين ودورها في تمويل الحركات الإرهابية، لحسن محمد، نشر بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، أوت2017. وهو كسابقه بين عيباً آخر من عيوب التعامل بالنقود الافتراضية واستغلالها في تمويل الإرهاب والفساد دون الإلمام بالجوانب الفقهية.

* الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية (رسالة دكتوراه)، للدكتور عبد الرحمن ابن عبد الله السند، طبع دار الوراق، بيروت، ط:1، 1424. تطرق في الصفحة 330 لقانون تجريم الاختلاس الإلكتروني، الشيء الذي يبين تناقض الدول التي تعتمد من جهة وسماعها للمتعاملين بالنقود الإلكترونية في المعاملات المشبوهة من جهة أخرى. أما من الناحية الفقهية فلم أطلع لحد الآن على بحث يلم بهذا الجانب، إلا على مناقشات على النث؛ فيها الأخذ والرد، لهذا جاء البحث إسهماً من الباحث لتجلية الأحكام الفقهية المتعلقة بالنقود المشفرة ولو من بعض الجوانب. إذ أن الإلمام بكل فروعها متعسر لحد الساعة، ومادتها قليلة، وهذه النقود يكتنفها كثير من الغموض.

فرضيات البحث:

- النقود الرقمية المشفرة نقد جديد له آلية تعامل بعيدة عن آلية النقد التقليدي، ولا

- يحتاج إلى توفر الشروط المطلوبة في النقد لكي يكون نقدا.
- النقد الرقمي فقاعة جديدة ووسيلة لإثارة أزمة عالمية أخرى، وأداة اختلاس ورهان.
- عدم توفر شروط العقد في المبادلة بالنقد الرقمي كاملة، وعدم تغطيته مما يقلل نسبة الأمان والضمان وتعرضه للاختلاس والقرصنة وجهالة المتبايعين؛ كلها أسباب تشكك في شرعية هذا النوع من النقود.
- النقد الرقمي يدور بين صفتي النقدية والسلعية، فعلى أساسها تُخرج أحكامه فقهيًا. وللتحقق من هذه الفرضيات قسم البحث على ثلاثة مباحث: المبحث الأول؛ في مفهوم النقود المشفرة وما يتعلق به، والثاني؛ في الأنواع والخصائص وخطوات عملها، والثالث؛ في التخريجات والأحكام الفقهية، ثم نتائج البحث.

المبحث الأول

مفهوم النقود المشفرة وما يتعلق به

الفرع الأول: تعريف النقود المشفرة

عرفت النقود الرقمية المشفرة بأنها: عملة رقمية افتراضية ليس لها كيان مادي ملموس أو وجود فيزيائي منتجة بواسطة برامج حاسوبية، ولا تخضع للسيطرة أو التحكم فيها من جانب بنك مركزي أو أي إدارة رسمية دولية، يتم استخدامها عن طريق الانترنت في عمليات الشراء والبيع أو تحويلها إلى عملات أخرى، وتلقى قبولاً اختيارياً لدى المتعاملين فيها¹.

وبتعريف مختصر: هي تمثيل رقمي لقيمة نقدية لا تخضع لسلطة مركزية، وتقبل كوسيلة للدفع، ويمكن تداولها إلكترونياً. ووحدتها تسمى بتكوين أو مشتقاتها وتكون قابلة للتجزئة لتحصيل المبادلات على أوسع نطاق، مثل العملة الورقية.

النقود المشفرة (بتكوين ومشتقاتها) بحث في حقيقتها وتخرج أحكامها الفقهية د/ عبد الجبار كعيبوش

وقيد: "لا تخضع لسلطة مركزية" يخرجها من حد التعريف العام للنقود الإلكترونية.

مرادفات النقود المشفرة: النقود الإلكترونية المشفرة، النقود الافتراضية، العملات الرقمية، النقود المعماة، السيولة الرقمية، الإيموني، نقود لا مركزية. والعملات الرقمية والسيولة الرقمية تطلقان أحيانا على النقود المشفرة، وأحيانا على النقود الإلكترونية بصفة عامة.

الفرع الثاني: تاريخ النقود المشفرة

يعتقد أن النقود الرقمية المشفرة امتداد وتطور لوسائل ومنظومات الدفع الإلكتروني التي كانت وما زالت تستعمل في الدفع والسحب والإيداع النقدي، مثل البطاقة مسبقة الدفع وبطاقة القرض وبطاقة الحسم والشيكات الرقمية؛ التي تستعمل للتجارة والتبادل عبر المواقع الإلكترونية مربوطة بالوساطة البنكية، وفي بعض الأحيان بشركات الدفع الدولية. ثم تحولت إلى الدفع دون وساطة (Off-Line E.Cash)؛ حيث يتم تداول وحدات النقد الإلكتروني بين الأطراف المختلفة دون تدخل البنوك، مع بقاء التغطية البنكية.

لكن النقود المشفرة أزلت هذه الوساطة وأصبح التعامل بها وفق نظام الند للند، دون وساطة ولا رقابة ولا جهة مركزية تستأثر بإصدارها والتحكم في كتلتها وحجم مبادلاتها، مع مخالفتها للوسائل السابقة من حيث طبيعتها؛ إذ أنها نقود وليست مجرد وسائط قابلة للتعبئة.

ويذكر أن أول من اقترحها مبرمج مجهول² يدعى ساوتشي ناكاموتو (Satoshi Nakamoto)، وقد طرح نظام التعامل بها على أساس تقنية الند للند في التعامل الإلكتروني (Peer-to-Peer Electronic Cash System)، في ورقة بحثية منشورة في

موقع البتكوين، عمل بنظامه هذا لمدة سنة وتوقف عن المشروع، ثم تبنته منظمة (meanwhile) بعد ذلك³، والظاهر من مطالعة الورقة البحثية أنه وضع هذا النظام لمنع هجومات القرصنة على الدفع الإلكتروني التقليدي، ثم استغلته هذه المنظمة لإنشاء نقد لا مركزي ومعاملات بعيدة عن الرقابة صارت محل جدل كبير.

وسط التعامل بالنقد الرقمي المشفر: ويتعامل بها أشخاص حقيقيون واعتباريون لكن في إطار الشبكة (network) ومع المواقع التي تقبل التعامل بها وتجمع مبادلاتها على شكل منصات (platforms)، كما أنها تستعمل لشراء السلع والحصول على الخدمات، ويمكن بيعها وشراءها والمضاربة بها في البورصات الخاصة، وتحويلها إلى نقود ورقية إما بالشراء المباشر، وإما عن طريق المواقع التي تستخدم أجهزة صراف خاصة يتم فيها تحويل النقد الورقي إلى رقمي والعكس.

وقد كانت العلاقة بين الأفراد (العقد) والمواقع مباشرة، ولما ظهرت مشاكل القرصنة وتعدُّ الحصول على وسائل التعدين وارتفاع تكلفة الكهرباء وتلف الأجهزة؛ ظهرت شركات وسيطة في شكل مجتمعات (pool mining)؛ تقوم بما يسمى بالتعدين السحابي، وهو أن يدفع العميل ثمن جهاز التعدين للشركة وهي تقوم بالتعدين ويقتسمان عمولات البتكوين.

الفرع الثالث: إدارة النقود المشفرة

تدار النقود المشفرة من قبل المواقع المتخصصة بوساطة صندوق تحوط العملات الرقمية؛ أو سلسلة الكتل (blockchain)، وهي عبارة عن تكنولوجيا تستعمل لتخزين وتحويل المعلومات دون الخضوع للرقابة المركزية؛ حيث تقوم بحفظ العمليات والتحويلات بشكل تسلسلي زمني، وربط العمليات بعضها ببعض عن طريق التشفير.

الفرع الرابع: أصل عمل النقود المشفرة

هي على حسب تدوين مؤسسها مبنية على القواعد الرياضية والاحتمالات، والخوارزميات⁴، وجودها رقمي فقط وهي عديمة المركزية، وتستخدم تحت نظام الند للند، دون تدخل الوسطاء التجاريين من البنوك والسماسرة ومؤسسات الائتمان.

هدف التعامل بالعملات المشفرة: هو السماح للمستخدمين بإرسال مبالغ مالية لبعضهم البعض على الانترنت عبر شبكة الند للند (وسياأتي بيانها) دون الحاجة إلى سلطة مركزية لمراقبة عمليات الدفع والتحويل، مع المحافظة على جهالة الهوية (anonymity)؛ حيث يرمز لهوية المتعامل بشكل عقدة⁵.

فالمقصود منها، على حسب قول المصممين الأوائل، هو إزالة الوساطة المالية للبنوك والمؤسسات المالية.

المبحث الثاني

طبيعة النقود المشفرة وخطوات التعامل بها

الفرع الأول: أنواع النقود المشفرة

1/ البتكوين (bitCoin): وهي أولها وأكثرها انتشارا؛ حيث تمثل نسبة 50٪ من سوق العملة الرقمية، وقد ظهرت بقيمة: 0.0001 دولار عند طرحها أول مرة في: 2009/01/03، ثم صار سعرها متذبذبا بشكل غريب، حتى وصلت قيمة الوحدة منها: 6055 دولار في: 2017/10/21، وفي: 17/12/17 بلغت: 17608 دولار، ومعروض البيتكوين محدود حسب مصمميها؛ حيث حدد سقف إصداره بـ: 21 مليون وحدة عبر العالم، كل وحدة مجزأة إلى: 100 مليون ساتوشي (جزء)، وقد أنتج لحد الآن حوالي: 12 مليون وحدة، وقيل: 17 مليون وحدة، ضاعت منها خمسة ملايين وحدة، وينتج منها 25 وحدة كل عشرة دقائق، بعدما كانت 50 وحدة في السنوات

الأولى، ومن المقرر أن يتوقف إصدارها خلال عام 2140، لأن إصدارها يخفض كل أربع سنوات إلى النصف⁶. حفاظا على عنصر الندرة.

ومن المتوقع أن تكون البتكوين عملة الاحتياطي الافتراضية لباقي العملات⁷.

2/ مشتقات البتكوين: وهي كثيرة جدا؛ أشهرها: النيمكوين، النوفاكوين، الزيكاش، النيوكوين، الإيوتا، المونيرو، الإنيكيوم، الدوجكوين، بيركوين، وهي خاضعة للاشتقاق والتطوير المستمر لأجل زيادة نسبة الأمان، وبسبب حدة المنافسة بين المطورين. وقد فاق عددها السبعائة مشتقة.

3/ إيثيريوم (ethereum): عملة رقمية صدرت في أوت 2015 بقيمة حوالي 3 دولار للوحدة، وقد بلغت قيمتها السوقية عام 2017 نحو مليار دولار. وتمتاز عن البتكوين بالسرعة، إذ تتم عملية التأكيد في 15 ثانية، أما البتكوين ففي 10 دقائق.

4/ الريبل (ripple): وتعتبر العملة الرقمية الثالثة في حجم المبادلات بعد البتكوين والاثريوم، وهي في الأصل شبكة دفع طورت سنة 2004، وبعد عشر سنوات قامت شركتها باستخدام عملة رقمية باسم (xrp) للتداول. بمعنى أن اسم الريبل يجمع بين العملة الرقمية وشبكة الدفع التي تستخدمها.

الفرع الثاني: خطوات فتح محفظة العملة المشفرة وتشغيل شبكتها وإنتاجها (تعدنيها)

أولا: خطوات فتح المحفظة

- 1) فتح حساب في موقع خاص يقبل التعامل بالنقود المشفرة. وينبغي أن يتضمن معلومات دقيقة عن المتعامل، ويعين رقما سريا يستخدمه لتوقيع المعاملات الإلكترونية مضافا إليه تأكيد رياضي لإثبات أن صاحب المحفظة هو الذي يقوم بالعمليات فعلا، وهذا مثل الحسابات في المواقع تقريبا.
- 2) تثبيت برنامج تطبيق (البتكوين مثلا) على الجهاز أو الهاتف.

3) بعد ذلك تفتح محفظة بتكوين تستعمل لتخزين الوحدات لغاية إنفاقها أو بيعها. وتختلف المحافظ الرقمية من حيث الخصائص والمنصات التي يتم تداولها فيها، ودرجة الأمان، وهي أنواع كثيرة⁸.

4) بعد فتح المحفظة الإلكترونية تخزن المعلومات في سلسلة الكتل من أجل بداية التعامل مع عامة المتعاملين (لأنه نظام مفتوح)، ويرمز للمتعامل بشكل نقطة أو عقدة تربط مع باقي المتعاملين؛ مما يسمح لكل منهم الاطلاع على سير كل عملية وملاحظة خط دوران وحدات البتكوين.

ثانيا: خطوات تشغيل الشبكة كما وضعها ساتوشي، وهي كما يلي:

1) يتم بث معاملات جديدة لجميع العقد، (وهو يقصد بالعقد المتعاملين؛ كل عقدة تمثل واحدا منهم).

2) تقوم كل عقدة بجمع المعاملات الجديدة في كتلة.

3) تعمل كل عقدة على إيجاد دليل معقد لعمل كتلتها، (وذلك عن طريق البرنامج).

4) عندما تجد عقدة ما دليلا على عمل كتلتها، فإن الكتلة تبث إلى جميع العقد.

5) العقد تقبل كتلة فقط إذا كانت جميع المعاملات صالحة.

6) العقد تعبر عن قبولها للكتلة من خلال العمل على إنشاء كتلة تالية في شكل سلسلة، وذلك بتجزئة الكتلة المقبولة كما حدث في تجزئة الكتلة السابقة. وهكذا.

ثالثا: خطوات إنتاج (تعدين) النقود المشفرة وإجراء المعاملات بها

التعدين أو التنقيب أطلق على عملية تأكيد التحويلات التي يقوم بها المتعامل، تشبيها بالتنقيب عن الذهب، ووجه الشبه هو أن السبيكة الجديدة من الذهب تحتاج لجهود ومال لاستخراجها، فإذا خرجت وقعت عليها عدة معاملات متتابعة، ولا

تعرف أسماء الذين تعاملوا بها؛ فهكذا وحدة البتكوين إذا خرجت تتابعت عليها المعاملات، ولكنه مجرد اصطلاح وحسب. وسيأتي بيان ذلك.

1. يحتاج المتعامل في الأصل إلى حاسوب بمعالج قوي، وجهاز تعدين يقننيه بالتواصل مع المواقع المتخصصة ثم يركبه مع الجهاز. أو يستعمل بطاقات معدة لهذا الأمر.

2. يقوم بتحميل برنامج أو تطبيق خاص يرسله الموقع، ويثبته.

3. عند فتحه يبدأ البرنامج في إنتاج العملة المشفرة في عملية تسمى: التنقيب أو التعدين (mining)، ويقوم الحاسب بفك شيفرات الحظر (block)، أو بمعنى آخر أن يحاول جهاز التعدين اكتشاف قيمة الهاش (hach)، المتعلقة بالإرساليات السابقة، والهاش عبارة عن كود برمجي إذا تمكن المنقب من اكتشافه ومطابقته مع حجم الإرسال الذي يطلقه المصممون، فعمله هذا تأكيد لصحة الإرساليات يأخذ عليه مكافأة من وحدات بيتكوين، وعلى المتعامل أن يمر بعدة مراحل لأجل الحصول على الوحدات منها عن طريق حل مجموعة متتالية من الألغاز والمعادلات ليستخرج سلسلة طويلة من الأرقام والحروف حتى تنتج الوحدة الرقمية، وكلما زاد عدد الوحدات زادت نسبة التعقيد في الألغاز والمعادلات.

4. إذا توافق الهاش كود مع البلوك (مجموع إرساليات) يتم تشفير هذا الأخير، ويحصل المتعامل على عدد من وحدات البتكوين، عشرة أو أكثر كمكافأة تدفع مقابل معالجة عمليات التحويل التي تمت سابقا.

5. بعد الحصول على الوحدات الرقمية تسجل مباشرة في سجل عام يسمى سلسلة الكتل (blockchain)، مع إضافة توقيع إلكتروني (يتضمن رمزا عاما ورمزا خاصا) لكل تحويل يتم على الوحدة إلى محفظة المتعامل، وتتضمن عملية تحويل البتكوين بين منقب وآخر ثلاثة أمور: رسالة التحويل، والرقم الخاص بالبتكوين،

وعنوان مستلم البتكوين، ثم تسجل العملية في شبكة الند للند وتدخل من جديد في عملية التأكد مع تسجيلها في سلسلة البلوكات (البلوكشين) التي تعتبر بمثابة دفتر ضبط الحسابات.

6. بعد عشرة دقائق يتم التحقق من العملية، ثم تخزن بشكل مشفر ومعقد في شبكة البتكوين لتفادي إصدار الوحدة مجدداً.

7. وبعد ذلك تكون الوحدة أو الوحدات جاهزة للتداول وتدور بين المتعاملين، بحيث يمكن لكل منهم الاطلاع على محفظة البقية لكن لا يمكنه معرفة هويته؛ لأن الشبكة تكون على شكل عقد مترابطة تمر بينها الوحدات ولا يعرف المتعاملون بعضهم بعضاً، مثل ما يقع في البورصات تقريباً.

حقيقة الأمر أن وحدة البتكوين كود رقمي إذا وقعت عليها معاملة استنسخ منها نسخة وأضيف إليه هاش أي تشفير رقمي، ليميز النسخة الجديدة عن الأولى ثم تتابع عليها العمليات، كل عملية بتشفير جديد وهكذا، كلما زادت عملية ازدادت النسخة تعقيداً، وهو ما يفسر توجه إنتاجها إلى الانخفاض.

الفرع الثالث: خصائص النقود المشفرة

- (1) عدم وجود جهة مصدرة معينة، فالمصدرون لها هم المستخدمون للانترنت.
- (2) سرعة انسياب المعاملات بين المتعاملين بها.
- (3) معاملاتها تتم كلها عبر الانترنت وبوسيلتين: جهاز الكمبيوتر أو الهاتف، صراف آلي خاص.
- (4) قصر مدة تأكيد المعاملات والمعلومات.
- (5) اعتمادها على نظام التشفير؛ لحماية القيم والمعلومات الخصوصية.
- (6) وجودها رقمي بدون غطاء حسي ولا قوة قانونية لسلطة مركزية تصدرها وتتحكم فيها.

- (7) أنها لا قيمة ذاتية لها.
- (8) أنها قابلة لأن تخرج من إطار النقدية إلى حد السلعية، فتباع وتشتري ويضارب بها.
- (9) أنها تقوم بالعملات الورقية، ولا عكس.
- (10) أن لها سعر صرف خاص؛ حيث تقابل بالدولار أو اليورو أو بالذهب في الغالب.
- (11) أن كمية النقد المنتجة متوقفة على قوة معالج الكمبيوتر في سرعته وتحمله للضغط الكهربائي، وخبرة المتعامل بشأن المعاملات الرقمية والخوارزمات.

الفرع الرابع: مزايا وعيوب النقود المشفرة

أولاً: المزايا

- 1- سهولة التعامل بها، وتيسير المبادلات وسرعتها، وقد ارتفعت قيمتها العام الماضي بنسبة 1400٪ تقريباً⁹.
- 2- فورية إتمام الصفقات؛ لسرعتها وعدم وجود وساطات بنكية ولا غيرها.
- 3- نسبة الأمان فيها أفضل من النقود الورقية؛ بسبب تشفيرها وربطها بسلسلة الكتل مما يصعب إعادة تعدين وحداتها أو استنساخها. وقد أكد بعض المتخصصين على أن الأنظمة المفتوحة أكثر أماناً من الأنظمة المغلقة؛ لأن مستخدمي هذه الأخيرة لا يملكون حق الدخول إلى مصادرها لسد ثغرات الاختراق والهاكرز، أما المفتوحة لعدد كبير من المستخدمين؛ فإنهم يساهمون في تقديم الدعم والحماية الفنية للبيانات¹⁰. وقد أكد مخترعها على طريقة التنبيه بين العُقد على تفادي الكتلة المطروحة إذا كانت غير صالحة¹¹، وذلك باستخدام تقنية التشفير (اللا متناظر) للخوارزمات (public/private key cryptography)، باستخدام مفتاح شيفرة عام ومفتاح خاص

- لفك الخوازم المشفر كل ذلك لأجل إتمام العملية. بالإضافة إلى استخدام المفتاحين عند التوقيع الرقمي على العملية.
- 4- عدم وجود ضرائب ولا رسوم على المبادلات، مما يخفض تكاليف استخدامها¹². وتكلفتها مقصورة على قيمة الاشتراك في الانترنت والكهرباء فقط.
- 5- عدم تأثرها بتقلبات الاقتصاد الحقيقي؛ لأن التعامل بها يكون على الشبكة، وفي إطار مغلق بين فئة محدودة وفي منتجات معينة.
- 6- الشفافية في استخدامها¹³؛ لأن كل المشتركين في المنصة لهم حق الاطلاع على سير العملة ومعرفة محافظ بعضهم.

ثانيا: العيوب

1. تعرضها للقرصنة؛ خاصة أنها صارت قابلة للاطلاع والتعديل من كل أحد، وقد سجلت عدة حالات سببت الإفلاس لمستثمرين كبار، وصارت المحافظ الرقمية مهددة أكثر بعد الاطلاع على اختراقات متكررة لعدد من المتعاملين. مما يفقد خصوصيتها. فقد سرق قرصنة ملايين الدولارات من عملة الإثريوم بعد إطلاقها ببضعة أشهر فقط، والمعروف أن الاختلاس والقرصنة من أكبر المشاكل التي تواجهها التجارة الإلكترونية، ولم يوجد حل نهائي له لحد الآن، ولم تزد النقود المشفرة إلا حدة؛ فعند حصول القرصنة أو نسيان المفتاح أو تلف الجهاز لا يمكن استرجاع النقود مطلقا¹⁴.
2. سهولة اختراق الخصوصيات، حتى إن أكبر البنوك المتعاملة بها تعاني من كثرة الاختراق، مما أدى ببعضهم إلى وصفها بالفقاعة تشبيهاً بفقاعة الإنترنت في سنة 2000 وفقاعة الرهن العقاري في 2008 التي أدت إلى أزمة عالمية¹⁵؛ لأنها صارت أداة اختلاس بدل أن تبقى نقداً يستخدم وسيطاً للتداول.
3. حدة المنافسة بينها، فظهور واحدة إيذان بسقوط أو تدهور أخرى، مما يؤدي إلى

إفلاسات كثيرة للمستثمرين والمستهلكين. خاصة وأن عددها فاق 700 نوع، وذلك لأن نظام البتكوين مفتوح؛ يستطيع كل أحد إدخال تعديل عليه وإخراج عملة جديدة. 4. استخدامها في الانترنت الخفي والمظلم وتجارة الممنوعات؛ من مخدرات وتمويل الإرهاب وتجارة السلاح والبشر وغسيل الأموال¹⁶، ومن أشهر القضايا في ذلك قضية موقع طريق الحرير (silk road) الذي تخصص في بيع المخدرات، ومع إغلاقه من قبل الحكومة الأمريكية أعيد فتحه بدرجة تشفير أقوى من الأولى!

5. خضوعها للمضاربة والرهان وسهولة استجابتها للإشاعات التي يطلقها المضاربون حتى تنخفض قيمتها، ثم يبيعونها بأسعار مرتفعة، وهذا ما يفسر التذبذب المستمر في قيمتها، وهو ما يفقدها ميزة الاستقرار النسبي المطلوب في النقود. 6. عدم تغطيتها لا بغطاء حسي كالذهب والعملات الصعبة، ولا سلطة ملزمة تتحكم في إصدارها وحركتها.

7. عدم حصولها على الاعتراف القانوني، مما يضعف نسبة الأمان والضمان، ويزيل الثقة بها وبالمتعاملين بها، ويجري على القرصنة والاختلاس. 8. الاستخدام المشبوه (غير الأمور السابقة) للعملات المشفرة؛ وذلك من عدة نواحي:

. استغلال المواقع المتاجرة بها كوسيلة لبيع السيرفيرات وأجهزة التعدين مما يحقق لها أرباحا كبيرة، وقد أصبحت للتعدين مزارع ضخمة ومكلفة جدا. . الحصول على المقابل المالي جراء بحث المتعامل عن تلك الوحدات؛ إذ تستغرق ساعات طويلة وربما أياما للحصول على وحدة واحدة، وكلما زادت الكمية زاد تعقيد الألغاز والمعادلات.

. تشكيك بعضهم في استغلالها لفك خوارزمات شديدة التعقيد لا يمكن فكها بحاسوب واحد، فيوزعونها على عدة معالجات لتسهل العملية عن طريق التعدين

(والهدف من ذلك غير معروف).

9. ارتفاع تكلفة الكهرباء؛ لتطلب عملية التعدين مدة طويلة وعملا شاقا لفك الشيفرات والحصول على الكتل، بالإضافة إلى تعرض الأجهزة للتلف لعدم قدرتها على تحمل الضغط؛ حيث يحتاج التعدين لأجهزة عملاقة للقيام به؛ لأن الكتلة الواحدة تتطلب مئات الملايين من عمليات التحقيق لتأكيدها، وهذا ما اضطر كثيرا من المنقبين للتحويل إلى التعدين السحابي عن طريق المواقع والمجمعات الخاصة، وهذا يفقدها درجة كبيرة من الأمان والخصوصية.

10. عدم مراعاة الخصوصية للمتعاملين؛ بحيث يطلع المصممون أو غيرهم على ما يباع ويشترى بدقة، وهذا العمل في يصف في خانة التجسس.

الفرع الخامس: الطبيعة القانونية للنقود المشفرة

اختلف الاقتصاديون في اعتبار وقبول النقود المشفرة؛ ففي حين يعتبرها بعضهم منتجا ماليا كباقي المنتجات من العملات والأوراق المالية من الأسهم والسندات، وأنها ستكون وسيلة دفع عادية فضلا عن كونها وسيلة ادخار؛ اعتبرها غيرهم وسيلة اختلاس ونهب للأموال، وما هي إلا فقاعة (bulle) تهدد المستثمرين والمؤمنين والمستهلكين على حد سواء¹⁷.

والتوجه الثاني يخدمه العامل القانوني لهذا النوع من النقود. فمن الناحية القانونية لم يحصل اعتراف دولي ولا حكومي يعطيها السند القانوني إلا من بعض الدول كالألمانيا وكندا (نسيبا)، رغم شيوع التبادل بها في الواقع، بل إن لها بورصات عالمية ضخمة يقع التراهن فيها عليها، لكن الحماية والتنظيم القانوني الحكومي لا يوجد إلى الآن، إلا حالة ألمانيا التي تدعي القدرة على تتبع نشاط الشركات المتعاملة بها وفرض الضرائب عليها، هذا مع بقاء قانون تجريم الاختلاس الإلكتروني¹⁸، الذي يقع كثيرا في هذه التعاملات.

وقد منعت الولايات المتحدة الأمريكية والصين وروسيا وكوريا الجنوبية، رسمياً، التعامل بالبتكوين وعدتها عملة زائفة يعاقب من يتعامل بها، لكن الواقع غير ذلك. إذ التداول بالنقود المشفرة يسير بوتيرة سريعة، حيث يوجد عبر العالم حسب موقع ويكيبيديا أزيد من: 100 ألف متجر يقبل التعامل بها، وقد بدأت بورصة شيكاغو تداول العقود الآجلة لبتكوين في: 2017/12/17. ووافقت هيئة الأوراق المالية في أتلانتا بكندا بداية فيفري 2018 على إنشاء أول صندوق للاستثمار والتداول قائم على البلوكشين يستخدم في بورصة تورونتو للأوراق المالية¹⁹. بعد قبولها لاعتماد أول صراف آلي للبتكوين في: 2013/10/30، وهي خطوة للاعتراف التدريجي بالعملات المشفرة وتقنية التعامل بها (البلوكشين).

ولعل السبب في إحجام الحكومات عن الاعتراف بها هو عجزها عن تتبع معاملاتها لصعوبتها وتعقيدها. فلو اعترفت بها وحصلت تلك الاختراقات الهائلة للمحافظ الرقمية؛ لكان دليلاً على عجز الحكومات أو تواطؤ بعض موظفيها. خاصة أن نظام البتكوين نظام مفتوح يعطي حرية التطوير لكل أحد، فلا توجد قيود على الملكية المعنوية²⁰.

فالخلاصة أن النقود المشفرة محمية حماية فنية وقائية بنظام التشفير، فاقدة للحماية النظامية القانونية؛ إذ التجريم لحد الآن متعلق بالمعاملة بها لا بالاعتداءات على مستخدميها.

المبحث الثالث

حكم النقود المشفرة وتخريجاتها الفقهية

الفرع الأول: حكم التعامل بالنقود المشفرة

قبل البحث في حكم التعامل بالنقود المشفرة لا بد أن نعرف حقيقتها وحقيقة ما يقوم به المنقبون؛ لأن حكمها يبني على حقيقتها لا على ظاهرها.

أولاً: حقيقة ما يقوم به المنقبون

يقوم مالكو بتكوين ممن يرغب في القيام بعمليات التحويل من حساب بتكوين إلى آخر بنشر هذه الطلبات عبر شبكة بتكوين، وتكمن مهمة المنقبين في متابعة تلك العمليات والتحقق من صحة كتلة التحويلات (block of transactions).

بعد القيام بعملية التحقق يحتاج المنقبون إلى إضافتها إلى سجل بتكوين. وللقيام بذلك يحتاجون إلى حساب هاش خاص بذلك، حيث يسمح لأول منقب ينهي العملية أن يضيف عملية تحويل إضافية إلى السجل بقيمة 50 بتكوين يقوم بإرسالها، وتعتبر عملية التحويل هذه مكافأة نظير القيام بالعمل اللازم لتحديث السجل. وبمجرد أن يجد أحد المنقبين الهاش الذي يبحث عنه يقوم بنشر هذه المعلومة في شبكة الند للند الخاص بالعملة؛ ليقوم باقي المنقبين بالتحقق من أن العملية قد تمت بشكل سليم.

حسب هذه الآلية فإن ما يقوم به المنقبون ليس تنقيباً ولا إنتاجاً، فكل بتكوين ما هو سوى قيمة مرتبطة بعنوان يتحكم فيها المنقب، وبالتالي فإن المنقبين أقرب ما يكونون من محافظي الحسابات الذين يتم الدفع لهم حسب عدد العمليات التي قاموا بالتحقق منها، كما أنه يجب عليهم منافسة بعضهم البعض حيث أنه لن يتم الدفع سوى لأسرعهم. ومهمة المنقبين لا تقتصر على إيجاد بتكوينات جديدة، بل إن عملية التأكد التي يقومون بها تعتبر وسيلة تمثل العمود الفقري لضمان استمرار وبقاء البتكوين متداولاً، وما يتم دفعه لهم هو نظير هذا العمل الحيوي للعملة²¹.

فالخلاصة أن المنقب إذا تمكن من عملية التأكد يحصل على مكافأة مقابل عمله، مع وحدات بتكوين يحق له أن يبيعها في الشبكة، وأن يستعملها نقداً لشراء بعض الأشياء، وله أن يحولها إلى عملة ورقية. وبهذا نخرج بتبجيتين:

الأولى: أن البتكوين تستعمل سلعة، ونقدا، ومعدنا يحصل المنقب فيه على مكافأة مقابل استكشافه. **والثانية:** أن البتكوين مجرد كود رقمي يضعه المصمم ثم يبثه على شكل إرسال في عملية بيع أو غيرها، فتسجل هذه العملية في شبكة الند للند، ويقوم المنقبون بالتنافس على تأكيد العملية بمقارنة حجم الإرسال (الكتلة) بالكود، ثم تؤكد العملية بالتشفير، ومن عملهم تتج وحدات جديدة من العملة المشفرة وترسل للتداول من جديد، وهكذا بالتسلسل، بمعنى أن الفائز الأكبر من حصة التداول هم أصحاب الوحدات المنتجة في السنوات الأولى.

ثانيا: حكم التعامل بالنقود الرقمية المشفرة

اختلف في حكمها لحد الآن على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن التعامل بالنقود الرقمية المشفرة حرام لا يجوز²².

الأدلة:

1/ أنها غير مغطاة بغطاء حسي ولا تصدرها سلطة مركزية تتحكم فيها. فهي مجهولة المصدر، والجهالة تؤثر في صحة العقد، كما أنها تفتقد عنصر الثمنية الواجب في النقود.

المنافسة: أما من جهة التغطية؛ فإن النقود المشفرة لا تكون لها قيمة إلا بقياسها بالعملة الورقية أو بالذهب، وبالتالي فإن قيمتها معتبرة بغطاء حسي بواسطة النقد الورقي.

كما أنه من المعلوم أن النقود الورقية نفسها كانت مغطاة بغطاء الذهب ثم أزيل ذلك سنة 1971، أي كانت نقودا نائبة ثم صارت إلزامية، وتوسعت الدول في اشتقاقها وتوليدها فوق الاحتياطي الحقيقي، بل أصبحت بعض العملات هي الاحتياطي نفسه. فبعدها كانت نائبة صارت مستقلة بحكمها الإلزامي لا الاحتياطي.

النقود المشفرة (بتكوين ومشتقاتها) بحث في حقيقتها وتخرج أحكامها الفقهية د/ عبد الجبار كعبوش

وأما من جهة الاعتراف القانوني؛ فإن الحكومات تتجه للاعتراف بها، مع الاعتراف الضمني والسكوت عن التعامل بها، رغم أنها منتشرة على نطاق واسع.

الرد: إن نزع التغطية بالنسبة للنقود الورقية كان بسلطة إلزامية معتبرة، كما أنها انتقلت من مبدل إلى بدل يحفظ الحقوق الناتجة عن التعامل بالنقود الورقية الإلزامية، بخلاف النقود الرقمية المشفرة.

أما التحول من النقود النائبة إلى الإلزامية فلم يأت بخير؛ إذ لم تستفد منه إلا صاحبة الدولار ومن حالفها، أما غيرها فمئذ ذلك الحين وأسعار العملات تنخفض، وأسعار السلع ترتفع، والدول تتقلب في التضخم إلى اليوم.

2/ استغلالها في المضاربة والرهان.

المناقشة: إن العملة الافتراضية تحتاج إلى وقت لإثبات مصداقيتها، والسبب في تأخرها هو استغلال فئة من أهل الفساد لها للمتاجرة في الممنوعات والمراهنة بها. وهذا الاستغلال لا يمنع قبولها، حسب التوجه المتوقع للاعتراف بها، وقد بدأت عدة دول تجربتها في بعض التعاملات المالية، مثل الولايات المتحدة وكندا وألمانيا.

3/ أن فيها غررا وجهالة في التعامل²³؛ لجهالة المصدر، وجهالة القيمة، وجهالة الكمية، وجهالة المتعاملين. وهذا مخاطرة عظيمة، فأدلة النهي عن الغرر تمنع التعامل بها.

4/ استغلالها للتجارة في المحرمات، لخاصية التعمية والإيهام؛ في غسيل الأموال وتمويل الجماعات الإرهابية، وتجارة المخدرات... مما يجعل التعامل بها وبإجراء عملية التعدين تعاوناً على الإثم والعدوان.

المناقشة: هذا الاستغلال واقع أيضاً في النقود الورقية، والفرق بينهما نسبي في درجة الاستغلال والتخفي.

القول الثاني: وهو أن التعامل بالنقود المشفرة جائز. بشرط استعمالها في المباح وبشرط توفر شروط الصرف عند تبادلها، كما يجوز أخذ الأجرة على عملية التنقيب²⁴.

الأدلة: يظهر من كلام أصحاب هذا القول الاستدلال باستصحاب الأصل وعمل الناس، بشرط عدم المخالفة الشرعية²⁵، والله أعلم.

1/ الاستدلال بأصل الإباحة في المعاملات.

المناقشة: الأصل في المعاملات الإباحة لكن بشرط ألا يرد دليل التحريم؛ من مخالفتها للنص أو للقياس الجلي أو لأصل متفق عليه، والنقود المشفرة يحكم عليها من حيث الحقيقة ومن حيث التعامل بها، فإننا نجد عدة محاذير؛ منها:

أ. أنها غير معترف بها في القانون الدولي ولا حتى الحكومات، مما يجعلها وسيلة للاختلاس والنهب وأكل أموال الناس بالباطل. ومثال على ذلك: أنه حصل عن طريق البتكوين هجومان عالميان مشهوران بفيروس الفدية الأول (WannaCry) والفدية الثاني (Petya)؛ عندما طلب القراصنة، المهاجمون لمئات الآلاف من الأجهزة بالعالم، دفع فدية بعملة بتكوين من أجل إرجاع الملفات المخترقة لأصحابها، وإعادة فتحها للتعامل بالعملة الافتراضية.

ب. استغلالها من قبل المضارين في بورصة النقود الرقمية بدرجة مريبة؛ باستعمال الإشاعات لتخفيض قيمتها ثم بيعها بأضعافها عند ارتفاعها، مما أدى إلى إفلاسات كثيرة.

ت. أن الأسلوب المعتمد من قبل المصممين، والمتعاملين أيضا، هو التعمية وإخفاء الهوية باستعمال أسماء مستعارة، والترميز بالعقد للمتعاملين، مما يؤدي إلى الجهالة الفاحشة، في أطراف العقد وفي الكميات المتبادلة.

ث. زوال عنصر الضمان؛ لجهالة هوية المتعاملين، ولعدم الحماية الحكومية. فتضيع

الحقوق عند حدوث الاختلاس والقرصنة وتلف المعدات والبرامج بنوعيتها: برامج الأنظمة وبرامج التطبيقات. كما أنه سجل ضياع حوالي خمسة ملايين وحدة بتكوين بسبب سوء الاستخدام والإرساليات الخاطئة²⁶، فضلا عن الاختراقات والهكر مما لم يصرح به. ولا يمكن أي جهة استرجاع ما ضاع منها بعد فواتها، حتى قال بعض الخبراء في البتكوين: إن الذين يبحثون عن حلول للخسائر كمن يشتري بوليصة تأمين ضد الحرائق بعد اشتعال النيران في منزله²⁷.

2/ الاستدلال بعمل الناس، لاتساع رقعة التعامل بالنقود المشفرة من دون توقف مما يؤهلها لتكون عملة المستقبل.

المنافسة: يمكن رد هذا بأن عمل الناس ليس دليلا معتبرا على الصحيح، خاصة إذا ظهرت المفسدة وغلبت على المصلحة. فهذه بطاقات الائتمان أو القرض تستعمل على نطاق واسع جدا، لكن الصحيح في حكمها أنها محرمة؛ لأنها قروض ربوية. مع شبهها بالنقود الرقمية من حيث التعامل المالي المعاصر.

3/ قياس بعضهم للنقود المشفرة على العقود التجارية التي تجرى بالنقود الالكترونية، لأنها كود برمجي، والبتكوين عبارة عن كودات برمجية متسلسلة وغير متشابهة.

المنافسة: هذا دليل على أن البتكوين ومشتقاتها أقرب إلى الحقيقة السلعية منها إلى النقدية. لأنها مجرد أرقام وشيفرات وكتل رقمية يجرى عليها التداول التجاري، فهي حقوق معنوية لها قيمتها.

كما أن النقود الرقمية الأصلية تصدر من قبل جهة رسمية عامة أو خاصة²⁸، معترف بها، ففي النقد الرقمي يقوم العميل بشراء عملات إلكترونية من البنك الذي يقوم بإصدارها، ويتم تحميل هذه العملات على الحاسب الخاص بالمشتري عن طريق النظام،

وتكون في صورة وحدات عملة صغيرة القيمة مجموعها يمثل قيمة النقود الورقية الموجودة في الحساب البنكي، ويكون لكل وحدة رقم خاص أو علامة خاصة من البنك المصدر، فالعملات الإلكترونية تعمل عمل العملات الورقية وتأخذ قيمتها. وهنا فرق آخر بينهما؛ وهو أن النقود الإلكترونية القديمة اسمية، أما المشفرة؛ فليست اسمية بل مبنية على جهالة المتعاملين، وذلك أساس عملها.

فهذه الأوجه الثلاثة فارقة لقياس إحداهما على الأخرى.

القول الثالث: وهو التوقف في شأن النقود الرقمية المشفرة²⁹.

وحجة أصحابه أنها لم تتضح حقيقتها جليا، هل هي نقود أم لا؟ إذ يتجاذبها طرفان: فإذا اعتبرنا تسميتها واستعمالها نجدها نقودا تستعمل في إطار معين، ولدى فئة مخصوصة، وفي مجال محدود. وإذا نظرنا إلى شروط النقد اللازمة لاعتبار النقد لا نجدها متوفرة؛ من الاعتراف القانوني والتغطية الحسية، والقبول العام، واستقرار القيمة، وغيرها.

أثر الخلاف: إن قلنا: إنها نقود كباقي الأنواع؛ فإنه يترتب عليها ما يترتب على النقود من أحكام، مثل: وجوب الزكاة كزكاة النقدين بجامع الثمنية، ومعرفة ذلك تكون بتقويمها بالذهب، وكذا وقوع الربا بنوعيه، ووجوب الحد في سرقة ما يساوي ثلاثة دراهم فضية (إن توفرت شروطه)، وأن ضمانها عند الاختلاس وتلف الأجهزة يكون ضمانا بالمثل؛ لأن النقود مثليات، وغيرها من أحكام النقود.

وإن قلنا: إنها سلع؛ ترتبت أحكام أخرى، مثل: أن الزكاة تجب على أرباحها الناتجة عن التعدين والتجارة بها، وأن الربا لا يجري فيها، وأن الضمان عند الإلتاف يكون بالقيمة لا بالمثل، وغير ذلك من الأحكام.

وللتنبه فإنه حسب أول بيان لمنتدى الاقتصاد الإسلامي بشأن مشروعية

البتكوين³⁰؛ مؤرخ في: 11/01/2018، تحت رقم: 2018/1، فإن الخلاف منحصر في القولين الأولين فقط، لكن الصحيح إضافة القول الثالث، بل يمكن القول إن أكثر العلماء وجهات الإفتاء المعتمدة لم يظهر لها قول في حكمها إلى الآن، والله أعلم.

رأي الباحث:

أظن أن النظر في حكم النقود المشفرة يبنى على اعتبارين؛ الأول: معرفة مدى توفر شروط النقود في هذا النوع الجديد، والثاني: بالنظر في المصالح والمفاسد المترتبة على استعمالها.

الاعتبار الأول: معرفة مدى توفر شروط النقود في النقود المشفرة، وقبل النظر في ذلك ينبغي معرفة النقد ما هو.

أولاً: مفهوم النقود

يعرف النقد على أنه: كل وسيط للتبادل؛ يلقي قبولاً عاماً، مهما كان ذلك الوسيط، وعلى أي حال يكون³¹، وعرفه ابن القيم رحمه الله فقال: الثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال³²، فكل ما تعارف الناس عليه وسيطاً للتبادل وله قيمة مالية تعرف بها سائر القيم؛ فهو نقد، فقد قال عمر رضي الله عنه: هممت أن أجعل الدرهم من جلود الإبل، فقبل له: إذا لا بعير، فأمسك³³.

لذلك قال مالك، رحمه الله، لما سئل عن الفلوس: لا خير فيها نظرة بالذهب ولا بالورق، ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود، حتى تكون لها سكة وعين؛ لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة³⁴، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عاداتهم؛ فما اصطلحوا عليه وجعلوه درهماً فهو درهم، وما جعلوه ديناراً فهو دينار، وخطاب الشارع يتناول ما اعتادوه سواء كان صغيراً أو كبيراً... أما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة

والاصطلاح؛ وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معيارا لما يتعاملون به، والدرهم والدنانير لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثمانا. بخلاف سائر الأموال؛ فإن المقصود الانتفاع بها نفسها، فلهذا كانت مقدرة بالأمور الطبيعية أو الشرعية، والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيفما كانت³⁵، وقال أيضا: وما سماه الناس درهما وتعاملوا به تكون أحكامه أحكام الدرهم؛ من وجوب الزكاة فيما يبلغ مائتين منه، والقطع بسرقة ثلاثة دراهم منه، إلى غير ذلك من الأحكام؛ قل ما فيه الفضة أو كثر³⁶.

قلت: إذا توفرت شروط النقود؛ صلح النقد الجديد لأن يكون وسيطا للتبادل.

ثانيا: معرفة مدى توفر شروط النقود في النقود المشفرة. وهي كما يلي:

(1) أن تكون وسيلة للتبادل: هذا الشرط متوفر في النقود المشفرة، لكن ليس في كل الأحوال.

(2) أن تكون مقياسا للقيم: هذا غير متوفر؛ لأنها تقوم بالنقود الورقية كالدولار واليورو لمعرفة قيمتها.

(3) أن تكون مخزنا للقيمة: هذا شرط لم يتوفر كما يلزم؛ لأنها تُقوم بغيرها، وتستعمل سلعة للمتاجرة بها.

(4) أن تلقى القبول العام: أي تمول الناس لها، فقبولها لحد الآن قبول خاص من فئة محدودة، في مجال محدود.

(5) استقرار قيمتها: شرط غير متوفر؛ لتقلباتها بسبب الرهان والاختراق، والمضاربة عليها. فتارة تكون قيمتها منخفضة ثم ترتفع إلى مستوى عال ثم تنزل إلى أدنى حد، وفي ظرف قصير. مثلا: بلغت قيمة بتكوين في: 2017/12/01 حد: 10859 دولار، وفي: 12/16 بلغت حد: 19343 دولار، وفي: 12/30 نزلت إلى:

12629 دولار³⁷، أي: ارتفعت بنسبة 43٪، ثم انخفضت بنسبة 34٪، في شهر واحد.

(6) معرفة قيمتها التبادلية: لم يتوفر هذا الشرط لأسباب؛ منها: أنه لا جهة قانونية تحدد قيمتها، وأنها لا تخضع لقانون العرض والطلب وإنما لقانون الرهان والقمار، ولكونها مبنية على نظرية الاحتمالات. أما شرط السلطة الملزمة فالظاهر أنه لا يشترط دائماً؛ لوجود شرط بديل (وقد يكون أقوى منه أحياناً) وهو القبول العام وتعارف الناس، وأما دخل السلطة فمتعلق بالتنظيم وحفظ الحقوق.

النتيجة: بهذا الاعتبار لا يمكن أن تكون النقود المشفرة نقوداً صالحة للتبادل وتقويم الأشياء، لتخلف أغلب شروط النقود.

الاعتبار الثاني: النظر في المصالح والمفاسد

أولاً: من حيث التساوي في الربحية بين المتعاملين بها؛ فالبتكوين عبارة عن سلسلة من التوقيعات الرقمية بين المنقبين، كل واحد ينقل العملة إلى المنقب التالي عن طريق التوقيع رقمياً، لتجزئة الصفقة السابقة في شكل نظام عقد، أي توليد هذه من هذه، إلى آخره، فمعنى هذا أن الكفة راجحة لصالح المنقبين الأوائل، الذين حصلوا أرباحاً كبيرة نتيجة هذه العملية المتسلسلة، وهذا ما يفسر عدم إفصاحهم عن اسم المنظمة التي تبنت مشروع ساتوشي إلا بعد مرور سبع سنوات كاملة، أي سنة: 2016، حين أعلن رئيس منظمة (meanwhile) تبنيها للمشروع.

ثانياً: بالنظر إلى المفاسد الناتجة عن الاستعمال الواقعي للنقود الرقمية المشفرة؛ من الغرر والمراهنة والقمار واستعمالها في الانترنت المظلم للتجارة في الممنوعات وغسيل الأموال، وكذلك تعرضها للقرصنة واختراق الحسابات وسرقة الشيفرات والتوليد الموازي لها، مما يجعلها غير مضمونة وأنها مذمومة العواقب.

ثالثا: جهالة المصدر، و جهالة هوية الأطراف المتعاقدة، و جهالة قيمة الوحدات، و ترتيب الربح على قوة المعالجات و سرعتها في التنقيب، و ترتيب التحويلات بعضها على بعض، فهذه أسباب تجعل عقودها غير مشروعة؛ لتخلف شروط العقد؛ من معرفة هوية الطرفين أو وكيليهما، و تحديد الثمن و المثلون، و حرية المتعاقدين في التصرف، و غير ذلك.

بالإضافة إلى العيوب المذكورة سابقا؛ يظهر ترجح مفسد النقود المشفرة على مصالحها.

وهذا الترجيح لا يعني إلغاء هذه النقود مطلقا، فلا يبعد أن نقول: إنها تصلح لتكون نقودا لكن بشروط؛ أهمها:

■ أن تحصل على الاعتراف القانوني بها، إما دوليا وإما إقليميا. لتوفير الحماية و ضمان الحقوق.

■ إزالة شرط الجهالة في التعامل، و إبدال العُقَد بالأسماء الحقيقية، مع تحديد المواقع.

■ تنظيم سوق المبادلات، و عدم تعريضها للمضاربة و الرهان.

■ توفر الشروط الشرعية لمبادلة النقود، من القبض و المائلة و غيرها.

لكن رغم هذا، لا يطمئن القلب لهذه العملة؛ لأنها مجهولة المصدر و المخبر، فلعلها وسيلة للمخادعة لم يفصح عن أمرها حتى تأتي الأزمات المالية، لذلك نؤكد أنه لن يستقيم سوق النقد و الاقتصاد إلا بالرجوع إلى النقد الأصلي؛ وهو الذهب و الفضة، كما قرر ذلك المقريري رحمهم الله؛ لما تكلم عن أسباب الأزمة المالية في وقته، و أرجعها إلى ضرب الفلوس المستحدثة و جعلها مكان الذهب و الفضة.

وقد اعتبر رحمهم الله الرجوع إلى أصل التعامل بالذهب و الفضة كنقود أساسية هو الحل³⁸، و هذا ما تنادي به نظريات معاصرة و كثير من الخبراء، لأن الذهب هو المرجع

والملاذ في الأزمات الخائفة، مثلاً: لما وقعت الأزمة العالمية في سنة 2008 سارع الأمريكيون³⁹ إلى تحويل الدولار الأمريكي إلى الذهب؛ لتصدير التضخم إلى الخارج، وتجنب عواقبه داخليا، كما دعا مدير البنك الدولي (روبرت زوليك) إلى استخدام الذهب كنقطة مرجعية عالمية لتوقعات الأسواق حول التضخم والانكماش، وتقييم العملات. ودعا حاكم المصرف المركزي الصيني إلى إنشاء نظام نقدي جديد بديلا عن نظام الدولار، وهذا مطلب أنصار قاعدة الذهب في الصرف.

ومما يزيد من الاحتياط بشأنها أنها أدخلت مؤخرا إلى سوق الخيارات والمستقبليات في البورصة؛ مثل بورصة شيكاغو وغيرها، ويكفي بذلك غررا وقمارا. بالإضافة إلى ظهور البتكوين الحرة (freebitcoin) التي تتعامل بالسحب على طريقة النرد.

الفرع الثاني: التخريجات الفقهية لمعاملات النقود المشفرة

هذه التخريجات كلها مبنية على حال ما إذا كانت النقود المشفرة نقودا وتوفرت فيها شروط النقود، أما مع الحالة التي هي عليه؛ فلا تصح تلك التخريجات.

أولا: تخريج نسخها من النقود الإلكترونية على حكم الفلوس النحاسية

فإن الفلوس لما ظهرت كانت تدور بين السلعية والنقدية، فأحيانا تروج نقدا وأحيانا تكسد وتتحول إلى استخدامات سلعية أخرى. مما كان السبب في حدوث الخلاف بين العلماء في إلحاقها بالنقدين (الذهب والفضة) من عدمه.

وقد بين هذا الأمر المؤرخ المقريري رحمه الله، وحلله جيدا في كتابه إغاثة الأمة⁴⁰، وبين أن سبب حدوث الأزمة في عصره هو رواج الفلوس النحاسية بدل النقدين، وملخص كلامه: أن الفلوس النحاسية حلت محل النقدين: الدينار الذهبي والدرهم الفضي، بعد أن كانت لا تعد نقدا ولا تسمى نقودا أصلا، بل تستعمل مقابل محقرات الأشياء، ثم تصاعد التعامل بها حتى حلت محل النقود الفضية، وأبقت على النقود

الذهبية قليلة الاستعمال، وتوجه الناس بالذهب والفضة إلى استعمالهما في الحلبي والأواني؛ ولم يعودا وسيطا للمبادلات.

فكانت النتيجة أن تقابل كمية كبيرة من الفلوس بواحد درهم فضي مع تسمية الفلوس درهما، فيقال له: درهم فلوس، فما كان يشتري بدرهم فضي واحد أصبح يشتري بأربعة وعشرين درهم فلوس، فتضخمت الكتلة النقدية بلا مقابل، مع بقاء الحجم السلعي في مستوى واحد أو أقل.

هذا بالإضافة إلى رواج النقود المغشوشة، وهي أنواع، منها:

- الدراهم الزيوف: وهي فضة مخلوطة، تقبلها العامة دون الدولة.
- والدراهم النبهرجة: وهي ما لم يضرب في دار الضرب، ولا تقبلها الدولة أيضا.
- والدراهم السُّوق: وهي مشكلة من نحاس غطي بفضة، ولا تقبل في التداول مطلقا. فنلاحظ هنا أن الدراهم المزيفة لا تقبلها الدولة وتروج عند العامة، وكذلك الفلوس النحاسية مع مرور الوقت حلت محل الدراهم الصحيحة الأصلية فحدثت الأزمة، كما شرحها رحمه الله.

فالبتكوين ومشتقاتها نسخة غير مرغوب فيها من النقود الإلكترونية، وهي شبيهة بالفلوس والدراهم المزيفة، من حيث القبول الخاص دون القبول العام، وهذا ما يجعلها سببا لوقوع أزمة مالية.

والخلاصة أن دوراتها بين حالتها السلعية والنقدية يمكن أن يخرج، من حيث الحكم، على الخلاف في الفلوس النحاسية كما وقع بين الفقهاء قديما.

ثانيا: تخريج تعدينها على حكم النقود المشتقة المولدة

عملية الاشتقاق معروفة يقوم بها البنك المركزي كما تقوم بها البنوك التجارية في اشتقاق الودائع لأغراض تنافسية وزيادة كمية النقد...، وهي شبيهة بتضخيم الفواتير

عند عملية غسل الأموال، وأضرارها كثيرة معروفة؛ مثل رفع نسبة التضخم والعجز في المداينات وغيرها، وهي من الناحية الشرعية فرع من الحيل المنهي عنها، فقد أخرج البخاري رحمه الله عن أبي رافع رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «الجار أحق بصقبه». قال البخاري بعده: وقال بعض الناس: إن اشترى دارا بعشرين ألف درهم، فلا بأس أن يحتال حتى يشتري الدار بعشرين ألف درهم، وينقده تسعة آلاف درهم، وتسع مائة درهم، وتسعة وتسعين، وينقده ديناراً بما بقي من العشرين الألف. فإن طلب الشفيع أخذها بعشرين ألف درهم، وإلا فلا سبيل له على الدار. فإن استُحقت الدار رجع المشتري على البائع بما دفع إليه، وهو تسعة آلاف درهم وتسع مائة وتسعة وتسعون درهماً وديناراً، لأن البيع حين استحق انتقض الصرف في الدينار، فإن وجد بهذه الدار عيباً، ولم تستحق، فإنه يردها عليه بعشرين ألف درهم. قال فأجاز هذا الخداع بين المسلمين، وقال: قال النبي ﷺ: «بيع المسلم لا داء ولا خبيثة ولا غائلة»⁴¹. فهذا في الحيلة على الشفعة؛ حيث يتفق المشتري مع البائع ويعطيه 9999 درهم فضي وديناراً ذهبياً يقابل به 10001 درهم، مع أن الشفيع لو طلب حقه سيطلب منه البائع 20000 درهم فيعجزه، وتكون عملية مقابلة الدينار الذهبي الواحد بـ: 10001 درهم نفخاً للثمن المدفوع حقيقة، وهي حيلة لمنع الشفيع من حقه. وهذه الطريقة تكون عملية الاشتقاق في الأوراق النقدية والمالية والقروض البنكية.

فالبتكوين حسب سير عملية التنقيب عبارة عن أرقام تجرى عليها عمليات، وعلى العمليات يجري التنقيب وتربط في شكل سلسلة مشفرة، بما يعرف بسلسلة الكتل، فالوحدات التالية مرتبطة بما قبلها، وتشتق منها مع إضافة تشفير لكل عملية. ثم إن هذه الوحدات يراهن عليها حتى ترتفع أسعارها وهي هي نفسها، وتنفخ قيمتها مع أن قيم الوحدات متساوية. فهي ممنوعة من هذه الناحية إذا قسناها على اشتقاق النقود.

ثالثا: تخريج عمل السيرفور على تصرف الفضولي والمحجور عليه

وهذا من جانب من يقوم بعملية التنقيب؛ حيث أن برنامج التطبيق هو من يقوم بعملية البحث والتعدين واستكشاف العملة، ثم يقوم برنامج نظام البلوكشين بالتأكد والتشفير. ويقوم موقع البتكوين بإرسال المكافأة.

أما المنقب فعليه فقط الولوج إلى الموقع ومتابعة مراحل العملية. ودوره مقصور على ذلك، إلا البيع والشراء بها وتحويلها؛ فهو من عمله.

من هذه الناحية عمل السيرفور والبرامج متوقف على متابعة المنقب لمراحل التنقيب، وفتحته للتطبيق وإغلاقه. فعند تلف النظام أو الجهاز أو اختراق المحفظة يحصل إشكال التضمين، فالأصل أن الضمان على المالك إذا ترتبت الحقوق عليه، لكن إذا كان دائنا فإن حقوقه ستضيع.

لكن الضمان يخرج على تصرف المحجور عليه، ولا يخرج على تصرف الفضولي؛ لأنه يضمن إذا أتلّف.

رابعا: تخريج قبضها وبيعها

على القبض الحكمي في التجارة الالكترونية بشرطها المتعلقة بالصرف؛ حيث أن العملات المشفرة إذا قلنا أنها نقود؛ فهي أجناس متعددة، وتبادلها على العموم يكون على طريقتين:

الطريق الأول: إما مبادلة بعضها ببعض؛ وهذا له حالتان: الحالة الأولى: أن يتحد الجنس؛ مثل بتكوين ببتكوين فيجب شرط القبض يدا بيد ولم تجز المفاضلة، والحالة الثانية: أن يختلف الجنس، مثل البتكوين بالاثريوم؛ فيجب شرط القبض فقط.

الطريق الثاني: أن تباع بالنقود الورقية أو بالذهب والفضة؛ فهنا يشترط القبض في المجلس، وتجوز المفاضلة؛ لاختلاف الجنس واتحاد العلة؛ وهي الثمنية.

لكن تبقى مسألة المتاجرة في العملات من أصلها، هل تجوز أم لا؟ فعلى الصحيح أنها غير مشروعة؛ لأن النقود شرعت وسيطا للتبادل لا سلعة تباع، فإذا جعلت سلعة زالت وظيفتها واختل نظام المعاملات، قال ابن القيم رحمه الله: لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع؛ لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة؛ وذلك لا يكون إلا بثمان تقوم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلف ويشتد الضرر، كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح؛ فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمننا واحدا لا يزداد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء، ولا تقوم هي بغيرها؛ لصلح أمر الناس... إلى قوله: فالأثمان لا تقصد لأعيانها بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعا تقصد لأعيانها؛ فسد أمر الناس، وهذا معنى معقول يختص بالنقود لا يتعدى إلى سائر الموزونات⁴².

أما صرفها للحاجة فلا يدخل في هذا الحكم، والله أعلم.

خامسا: تفريغ عملية التعدين السحابي

وهذه المعاملة يقوم بها من لم يستطع الحصول على جهاز التعدين أو بطاقات التعدين؛ أو يخاف من تلف الجهاز بسبب الضغط الكهربائي، فيدفع ثمنه لشركة متخصصة في التعدين مثل: (miningsweden، hashocen)، أو يشترك في مجتمعات التعدين مثل: (BTC Guild، GHash.IO، Eligius)، ويقتسمان ما تجنيه من أرباح التنقيب عن البتكوين، بشكل يومي.

وقد خرج بعضهم هذا العمل على أنه إجارة (يقصد كراء)، أي تأجير المنقب

للشركة بدفع ثمن جهاز التعدين، حتى تقوم بعملية التنقيب.
ولكن الأقرب للصحة، والله أعلم، أنه من قبيل المضاربة؛ لأن المنقب يدفع ثمن
الجهاز والشركة تقوم بالتنقيب، فالمال منه والعمل منها؛ وهذه مضاربة.
وأما في الحالة الأخرى؛ أي مع مجتمعات التعدين، فهو شركة ظاهرة؛ لأنه يشترك
معها في عملية التنقيب.
لكن يعكر على هذا أن تلك المجتمعات تعمل بسرية وتسيطر على القرار في قسمة
الأرباح، وهذا ينافي قاعدة الشركة: الغنم بالغرم. والله أعلم.

نتائج البحث:

- أ. إن النقود المشفرة أزلت الوساطة البنكية في المعاملات الالكترونية.
- ب. إن حقيقتها عبارة عن كتل من الأرقام المتسلسلة ينتج بعضها من بعض، ويقع
التبادل عليها.
- ج. أنها لم تتوفر فيها شروط النقود لحد الآن.
- د. أنها أنواع كثيرة فاقت السبعمئة نوع بسبب نظامها المفتوح، وهو ما يتيح لأي أحد
أن يشتق منها أنواعا جديدة، مما يجعلها عرضة لعدم الاستقرار.
- هـ. أنه لم يعترف بها في القانون الدولي.
- و. أن مفاستها أكثر من مصالحها.
- ز. أن حكمها مختلف فيه، والراجح أنها غير مشروعة بالصورة التي هي عليها الآن.

- قائمة المصادر والمراجع:

كتب ومؤلفات:

- .ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: طه عبد الرؤوف
سعد، دار الجيل، بيروت، 1403.
- .ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم.

النقود المشفرة (بتكوين ومشتقاتها) بحث في حقيقتها وتخريج أحكامها الفقهية د/ عبد الجبار كعيبوش

.ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد السلام، الفتاوى الكبرى، ت: محمد ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408.

.ابن منيع، عبد الله، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، المكتب الإسلامي، 1416.
 .الأصمعي، أبو عبد الله مالك بن أنس، المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد عن ابن قاسم، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت.
 .البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ت مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1407.

.المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ن: محمد زيادة وجمال الدين الشيال، دار الكتب، القاهرة، 1422.

كتاب باللغة الأجنبية:

Trace mayer, Bitcoin beginner guid. an electronic book .last updated :01/03/2015, on the link: <http://www.bitcoin.kn/images/bitcoin-beginner-guide.pdf>

رسائل جامعية:

.السند، عبد الرحمن بن عبد الله، الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية (رسالة دكتوراه)، دار الوراق، بيروت، ط: 1، 1424.
 .المصلح، خالد بن عبد الله، التضخم النقدي في الفقه الإسلامي (رسالة دكتوراه)، منشورة على النث.

بحوث ومقالات:

.الزملي، بسام أحمد، دور النقود الإلكترونية في عمليات غسل الأموال، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج: 26، عدد: 1، 2010.
 .حسن محمد، البتكوين ودورها في تمويل الحركات الإرهابية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، أوت 2017.
 .الباحوث، عبد الله بن سليمان، النقود الافتراضية، مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، كلية التجارة، جامعة عين شمس، عدد 1، يناير 2017.

روابط ومواقع على الانترنت:

<https://bitcoin.org/bitcoin.pdf>

<http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to->

understand-explanation/
<https://www.sasapost.com/opinion/alpetkoan-virtual-currency>
<https://www.ev-center.com/whats-new>
<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=219848&issueno=9221#.Wn7WtPniat8>
www.jpmorganchase.com/corporate/annual-report/2014/ar-solid-strategy.htm
<https://www.cryptoarabe.com/2018/02/04/canada-approves-first-blockchain-etf/>
<http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explanation/>
<http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php?t=24103&p=159426#post159426>
http://xemhbo.com/xem-bitcoin_xQBQMKuJjaUg.html
<https://medium.com/@fikrmustanir>
<https://goo.gl/dft2K5>
<https://ar.islamway.net/fatwa/75863>
<https://aawsat.com/home/article/1141001>
<https://ask.arabbit.net/153>
<http://www.alarabiya.net/ar/aswaq/economy/2017/07/04>
www.inflation.us
www.coindesk.com/price
<https://www.digitaltrends.com/computing/how-to-buy-bitcoins>

الحواشي والإحالات:

¹ الباحث، عبد الله بن سليمان، النقود الافتراضية، مفهوما وأنواعها وآثارها الاقتصادية، ص: 21، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، كلية التجارة، جامعة عين شمس، عددا، 1، يناير 2017. وقد نقل عدة تعريفات.

² ويظهر أن ذلك مجرد خدعة، وما هو إلا حلقة من حلقات الفقاعات المفتعلة لإحداث الأزمات، إذ كيف يفسر ظهورها أواخر سنة 2008 وطرحها للتداول في جانفي 2009 مباشرة بعد حدوث فقاعة الإسكان وفقاعة الرهن العقاري؟ ومع هذا يقال: إن مصمم نظام البتكوين مجهول!! ورغم زعم بعضهم واعترافه أنه استعمل هذا الاسم المستعار إلا أن العملية لا تتوقف على شخص واحد وإنما هي منظمة لها أهدافها كأهدافها التي سبقت في الأزمات المالية. بالإضافة إلى التعامل الخفي والمريب من أكبر الشركات العالمية بها والاعتراف المتتابع للدول الغربية بها، والتهويل من شأنها بإصدار أكثر من 200 مألّف حولها، وكذا

النقود المشفرة (بتكوين ومشتقاتها) بحث في حقيقتها وتخرّيج أحكامها الفقهية د/ عبد الجبار كعيبوش

تحديد تاريخ 2140 كآخر مدة لإصدارها حتى تبقى لها قيمتها في التبادل، بمعنى أنهم يريدون فرضها وحسب.

³ Bitcoin beginner guide. Trace mayer; 21/11/2013، كتاب الكتروني، ص: 30.

⁴ ساتوشي ناكاموتو، نظام إلكتروني للدفع الند للند، Satoshi Nakamoto، A Peer-to-Peer Electronic Cash System، على الرابط: <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf>

⁵ روبرت بيكرين، شرح مفصل للبتكوين، ترجمة يوغرطة بن علي، على الرابط:

<http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explanation/>

⁶ العطار، حسام الدين، البتكوين عملة افتراضية (آمنة) لغسيل الأموال والأعمال المشبوهة، 2015/09/14، على الرابط:

<https://www.sasapost.com/opinion/alpetkoan-virtual-currency>

⁷ توقعات مستقبلية، موقع القرية الهندسية، 2017/03/28، على الرابط:

<https://www.ev-center.com/whats-new>

⁸ كيف تشتري بتكوين لأول مرة؟ تايلر لاکوما، 2018/02/09، على الرابط:

<https://www.digitaltrends.com/computing/how-to-buy-bitcoins>

⁹ خسائر كبرى للعملات الافتراضية بعد تهديد كوري، وإجراءات صينية، تزايد التكهانات باقتراب انفجار الفقاعة، الشرق الأوسط، 24 ربيع الثاني 1439، على الرابط:

<https://aawsat.com/home/article/1141001>

¹⁰ رئيس جمعية الحاسبات السعودية يرد على انتقاد بيل غيتس لمستخدمي الأنظمة المفتوحة، صحيفة الشرق الأوسط، 5 محرم 1425، على الرابط:

<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=219848&issueno=9221#.Wn7WtPniat8>

¹¹ ساتوشي، الورقة البحثية، مرجع سابق.

¹² حسن محمد، البتكوين ودورها في تمويل الحركات الإرهابية، ص: 4، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، أوت 2017.

¹³ Trace mayer . مرجع سابق، ص: 26.

¹⁴ الباحث، النقود الافتراضية، مرجع سابق، ص: 35.

¹⁵ ينظر: التقرير السنوي لبنك: JPMorgan Chase سنة 2014 على الرابط:

www.jpmorganchase.com/corporate/annual-report/2014/ar-solid-strategy.htm

¹⁶ الزلمي، بسام أحمد، دور النقود الالكترونية في عمليات غسل الأموال، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج: 26، عدد: 1، ص: 559، 2010.

¹⁷ البتكوين يورق وول ستريت، وكالة: AFP، 3 octobre 2017، وفقا لرئيس بنك JPMorgan Chase. وقد قرر أنها ستخفض لأنها وسيلة اختلاس.

¹⁸ السند، عبد الرحمن بن عبد الله، الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية (رسالة دكتوراه)، ص: 330، دار الوراق، بيروت، ط: 1، 1424.

¹⁹ موقع كريبتو أراب، 2018/02/4، على الرابط:

<https://www.criptoarabe.com/2018/02/04/canada-approves-first-blockchain-etf>

²⁰ Trace mayer . مرجع سابق، ص: 31.

²¹ روبرت بيكرين، شرح مفصل للبتكوين، مرجع سابق.

²² منهم أ.د سليمان الرحيلي، ود. عبد الصادق بن خلكان، دار الإفتاء المصرية، دار الإفتاء الفلسطينية، ومنهم فريق من الباحثين أشار إليهم بيان منتدى الاقتصاد الإسلامي بشأن مشروعية البتكوين، ص: 25، ينظر

الروابط: <https://goo.gl/dft2K5>

http://xemhbo.com/xem-bitcoin_xQBQMKuJjaUg.html

²³ ينظر الروابط التالية: <https://medium.com/@fikrmustanir>

<https://goo.gl/dft2K5>

²⁴ حكم شراء وبيع العملات الإلكترونية (بتكوين) وحكم عملية التنقيب، مركز الفتوى في موقع طريق الإسلام، 2017/07/23، على الرابط: <https://ar.islamway.net/fatwa/75863>

²⁵ وقد أشار إلى هذا أصحاب البيان.

²⁶ موقع أسك أربيت، 2016/04/02، على الرابط: <https://ask.arabbit.net/153>

²⁷ تعرف على خطر عملة بتكوين ولماذا منعتها السعودية، موقع العربية نت، <http://www.alarabiya.net/ar/aswaq/economy/2017/07/04>

²⁸ الزلمي، دور النقود الالكترونية في عمليات غسل الأموال، مرجع سابق، ص: 547.

²⁹ منهم: الشيخ عبد الرحمن البراك، د. عبد العزيز الفوزان، د. علي القرعة داغي، د. يوسف الشبيلي. يمكن متابعة كلامهم على النث؛ في حكم الاستثمار عن طريق البتكوين. وينظر أيضا الرابط:

النقود المشفرة (بتكوين ومشتقاتها) بحث في حقيقتها وتخريج أحكامها الفقهية د/ عبد الجبار كعيبوش

<http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php?t=24103&p=159426#post159426>

<https://goo.gl/dft2K5> منشور على الرابط:

- ³¹ ابن منيع، عبد الله، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 178، المكتب الإسلامي، 1416.
- ³² ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مج: 2، ص: 156، ت: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1403.
- ³³ المصلح، خالد بن عبد الله، التضخم النقدي في الفقه الإسلامي (رسالة دكتوراه)، ص: 57، نقلا عن فتوح البلاد، 456.
- ³⁴ الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس، المدونة الكبرى، مج: 3، ص: 5، رواية سحنون بن سعيد عن ابن قاسم، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت. ونقل عن أشياخ المدينة منع مبادلة الفلوس بالدرهم والدنانير إلا يدا بيد، لجريان الربا فيها.
- ³⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج: 19، ص: 249، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم.
- ³⁶ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد السلام، الفتاوى الكبرى، مج: 5، ص: 372، ت: محمد ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408.
- ³⁷ حسب أسعار موقع: coindesk.com
- ³⁸ المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص: 80، ن: محمد زيادة وجمال الدين الشيال، دار الكتب، القاهرة، 1422.
- ³⁹ ينظر: موقع هيئة التضخم، www.inflation.us، التقارير السنوية بداية من 2010.
- ⁴⁰ المقرئزي، إغاثة الأمة، مرجع سابق، ص: 47، 61، 71.
- ⁴¹ صحيح البخاري، كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدى له، ح: 6980.
- ⁴² ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، مج: 2، ص: 156.

The Money Encoded (Bitcoin and Their Derivatives)

Dr. Abd al-Jabbar Ibn Ali Kaibbuhe

Batna 1 University

abuassim1@yahoo.fr



Abstract:

This research deals with the reality of digital money encoded in terms of meaning and origin and provides the conditions of cash or not in addition to the legal nature of this money, with the types and characteristics, as well as studying their legitimate and prohibited uses, their advantages and disadvantages, and steps to open and circulate their portfolios, And then discuss the ruling and try to graduate in The Islamic Fiqh .

Keywords:

virtual money ; bitcoine; commerce; mining ; encryption ; blockchain.

ميزة النظر الأصولي في اللغة العربية

بقلم
د. العيد حذيق (*)



ملخص

هذا المقال بعنوان: ميزة النظر الأصولي في اللغة العربية، وهو - في الحقيقة - امتداد لما كنت سطرته من قبل في أطروحتي للدكتوراه؛ ذلك أنني كنت هنالك، قد درست جملةً صالحةً من المسائل اللغوية التي انفرد بها الأصوليون عن اللغويين، وسأحاولُ ههنا، تمييزاً لذلك العمل، أن أستخلص القانون الكلي الذي ميز تعامل الأصوليين مع اللغة العربية، من خلال ما درست من المسائل، وقد لاح لي أن يكون هذا المقال في مُقدمة، ومبحثين، وخاتمة. أمّا المُقدمة؛ فقد جعلتها لبيان نُقطة هامة هي: مَنْ هُمُ الأصوليون؟ وأمّا المبحث الأول؛ فكان بياناً لتطور العلاقة بين أصول الفقه وعلوم اللغة العربية؟ وأمّا المبحث الثاني؛ فهو لبُّ الموضوع؛ إذ كان في خصائص تناول الأصوليين لمسائل اللغة العربية. وأمّا الخاتمة؛ فقد أُفردت لأهمّ النتائج.

الكلمات المفتاحية:

الأصوليون؛ اللغة العربية؛ المميزات؛ التعامل؛ المسائل اللغوية.

(*) أستاذ محاضر صنف "ب"، بقسم الحضارة الإسلامية، معهد العلوم الإسلامية، وعضو مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي - الجزائر.

alaide1980@gmail.com / Haddig-laid@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2019/02/18 تاريخ القبول: 2019/05/22

• معهد العلوم الإسلامية..... جامعة الوادي •

مقدمة

للكلام عن خصائص التعامل الأصيلي مع مسائل اللغة العربية؛ لا بُدَّ من التعرّيج على مسألة هامّة، قبل الخوض في تفاصيل الموضوع، وهذه المسألة هي: ما المقصود بالأصوليّين؟

وبيانها فيما يأتي:

مَنْ هُمُ الْأَصُولِيُّونَ؟

يقصدُ بـ "الأصوليّين" في هذا المقام، علماء أصول الفقه، والمتأمّل فيما كتَبَ أهلُ العلم في تراجم الأصوليّين، يجد أنّهم ركّزوا على ضابطين اثنتين لاعتبار العالم أصوليّاً:

- الأوّل: أن يكون من المؤلّفين في أصول الفقه، وله فيه أثرٌ موجودٌ.

- والآخر: أن تكون له مشاركةٌ في أصول الفقه؛ بملازمةٍ أو تدريسٍ ونحوهما، ويُعرفُ ذلك بتصريح كتب التراجم، بأنّه أصوليٌّ، أو وجود آراء له مُتداولةٍ في كتب الأصول.

وفي هذا الصّدّد يقول الباحث مولود السريري؛ يصفُ كتابه (معجم الأصوليّين): «ذكرتُ فيه مَنْ له تأليفٌ من هذا العلم (علم أصول الفقه)، وكذلك مَنْ وَصَفَهُ أَحَدُ المؤرّخين المُعتبرين؛ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ حَقِيقَةَ مَنْ هُوَ أَصُولِيٌّ، بِأَنَّهُ أَصُولِيٌّ، وكذلك من له آراءٌ مُتداولةٌ منقولةٌ في المراجع الأصوليّة»¹.

وقد قال من قبله عبد الله مصطفى المراغي رحمه الله في (الفتح المبين في طبقات الأصوليّين): «ولم نقتصر على المؤلّفين فحسب، بل ذكرنا أيضاً أصحاب الآراء الأصوليّة»².

فمن الطائفة الأولى على سبيل المثال: الشيرازيُّ (ت: 476هـ) والجوينيُّ (ت: 478هـ) والغزاليُّ (ت: 505هـ)، رحم الله الجميع؛ فإنّه إذا ذكِرَ الشيرازيُّ رحمه

الله، حضر في الذهن كتاباه (التبصرة واللمع)، وإذا ذكر الجويني رحمه الله، استصحبنا كتابيه (البرهان والتلخيص)، وإذا ذكرنا الغزالي رحمه الله، فبكتابه (المستصفى والمنحول).

ومن الطائفة الثانية مثلاً: أبو بكر بن فورك (ت: 406هـ)، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت: 418هـ) رحمهما الله؛ فإنه ليس لواحدٍ منهما، فيما وصلنا من الكتب، مُصَنَّفٌ معلومٌ في أصول الفقه، ولكننا في المقابل، لا نكاد نجد مسألةً أصوليةً في مصادر كتب الأصول الموثوقة، خاصةً منها المتأخرة، وليس لواحدٍ منهما فيها رأيٌ منقولٌ³.

المبحث الأول

علاقة أصول الفقه بعلوم اللغة العربية

جوانبُ العلاقة بين علم أصول الفقه، وعلوم اللغة العربية متعددة، إلا أنه - في محاولةٍ للإلمامٍ بأطرافها -، يُمكنُ حصرُها في جهتين اثنتين، ولدتا جهةً ثالثةً؛ فالأوليان؛ بمثابة المقدمة، والآخر في مقام النتيجة. أمّا جهتا المقدمة؛ فهما: الاستمداد، والتفاعل، وأمّا جهة النتيجة؛ فهي: الإبداع. فهو تدرُّجٌ: من الاستمداد، إلى التفاعل، إلى الإبداع. وهذه الكلماتُ اليسيرة، اختصارٌ لتطوُّر العلاقة بين أصول الفقه وعلوم اللغة العربية؛ إذ بدأت باستمداد علم الأصول بعص مباحثه من اللغة، ثم ارتقت العلاقة بينهما إلى تفاعلٍ فيه تأثرٌ وتأثيرٌ، ثم آلت إلى إبداعِ الأصوليين في المسائل اللغوية. وهذا إجمالٌ، بسطُهُ في المطالبِ الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: استمدادُ أصول الفقه من علوم اللغة العربية:

لا يُنكرُ جماهيرُ الأصوليين، أن من أهمِّ الروافد التي أمدت أصول الفقه بهادته، علوم اللغة العربية، وفي هذا الصدد، نجدُ تقريرَ أبي المعالي الجويني رحمه الله

(ت: 478هـ) بأن: «أصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه [...] فمن مواد أصول الفقه؛ العربية، فإنه يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ، ولن يكون المرء على ثقة من هذا الطرف، حتى يكون مُحَقَّقًا مُسْتَقِلًّا بِاللُّغَةِ والعربية»⁴.

ولإن أجمل الجويني رحمه الله علوم العربية التي استمد منها علم أصول الفقه، فقد فصلها ابن النجار الفتوحى رحمه الله (ت: 972هـ) بقوله: «أَمَّا تَوْفُّقُهُ مِنْ جِهَةِ دَلَالَةِ الْأَلْفَافِ عَلَى الْأَحْكَامِ: فَلِتَوْفُّقِ فَهْمِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَغَيْرِهِمَا عَلَى الْعَرَبِيَّةِ. فَإِنْ كَانَ مِنْ حَيْثُ الْمُدْلُولُ: فَهُوَ عِلْمُ اللُّغَةِ، أَوْ مِنْ أَحْكَامِ تَرْكِيبِهَا: فَعِلْمُ النَّحْوِ، أَوْ مِنْ أَحْكَامِ أَفْرَادِهَا: فَعِلْمُ التَّصْرِيفِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ مُطَابَقَتِهِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ، وَسَلَامَتِهِ مِنَ التَّعْقِيدِ، وَوُجُوهِ الْحُسْنِ: فَعِلْمُ الْبَيَانِ بِأَنْوَاعِهِ الثَّلَاثَةِ»⁵.

كما فصلها من قبل، الزمخشري رحمه الله (ت: 538هـ) من اللغويين، في معرض إنكاره على الشعبيين المتحاملين على اللغة العربية وآدابها، فقال في عموم علوم الشريعة: «ذلك أنهم لا يجدون علما من العلوم الإسلامية؛ ففهمها وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها؛ إلا وافتقاره إلى العربية بين لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبني على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهار في مآخذ النصوص بأقوالهم، والتشبث بأهداب فسرهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم، وبه تقطر في القراطيس أقلامهم، وبه تسطر الصكوك والسجلات حكاهم؛ فهم ملتبسون بالعربية أيه سلخوا، غير منفكين منها أينما وجهوا، كل عليها حيثما سيروا»⁶.

ثم قال في خصوص أصول الفقه: «ويَدْعُونَ الْإِسْتِغْنَاءَ عَنْهَا [يعني اللغة العربية]، وإنهم ليسوا في شق منها، فإن صح ذلك؛ فما بالهم لا يطلقون اللغة رأسا والإعراب،

ولا يقطعون بينها وبينهم الأسباب؛ فيطمسوا من تفسير القرآن آثارهما، وينفضوا من أصول الفقه غبارهما، ولا يتكلموا في الاستثناء، فإنه نحو، وفي الفرق بين المعرف والمنكر فإنه نحو، وفي التعريفين؛ تعريف الجنس وتعريف العهد فإنها نحو، وفي الحروف كالواو والفاء وثم ولام الملك ومن التبويض ونظائرها، وفي الحذف والإضمار، وفي أبواب الاختصار، والتكرار، وفي التطبيق بالمصدر، واسم الفاعل، وفي الفرق بين أن وإن، وإذا ومتى وكلما وأشباهاها مما يطول ذكْرُهُ، فإن ذلك كُلُّه من النحو»⁷.

وما هذه التي سردها الزّرخشي رحمه الله، من أبواب الاستثناء، وتعريف العهد والجنس، وحروف المعاني وغيرها من الأبواب، إلا طرفٌ صالحٌ من مباحث أصول الفقه، وهي لغويّةٌ في الأصل.

ومن أوضح النُّصوص التي تُبيِّن لك أن كثيراً من مباحث أصول الفقه لغويّةٌ في الأصل؛ ما سَطَرَ الزّركشي رحمه الله (ت: 794هـ) في (البحر المحيط): «مَبَاحِثُ اللُّغَةِ»: وَإِنَّمَا ذَكَرْنَاهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لِأَنَّ مُعْظَمَ نَظَرِ الْأُصُولِيِّ فِي دَلَالَاتِ الصِّيغِ، كَالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، وَأَحْكَامِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَدَلِيلِ الْخُطَابِ وَمَفْهُومِهِ. فَاحْتِاجَ إِلَى النَّظَرِ فِي ذَلِكَ تَكْمِيلاً لِلنَّظَرِ فِي الْأُصُولِ، [...] وَقَدْ نَبَّ الْإِنْبِيَّارِيُّ فِي كَلَامٍ لَهُ عَلَى شَيْءٍ يَنْبَغِي مَعْرِفَتَهُ هُنَا، وَهُوَ أَنَّ الْأُصُولِيَّ إِنَّمَا احْتِاجَ إِلَى مَعْرِفَةِ الْأَوْضَاعِ اللُّغَوِيَّةِ؛ لِيَفْهَمَ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ»⁸.

وفي هذا النَّصِّ - زيادةً على بيان استمداد علم الأصول بعض مباحثه من علوم اللغة؛ على غرار الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والأمر والنهي، والمنطوق والمفهوم، وغيرها -، فإن فيه بيان وجه الحاجة إليها، وهو أن نصوص الشرع باللسان العربي المبين، ومن لم يكن على مُكْنَةِ من أداة اللسان، كان فهمُهُ مدلولاتها قاصراً، بله

الاستنباط منها، واستخراج أحكامها.

وحاصل القول ههنا، أنَّ قضية استمداد أصول الفقه من علوم اللُّغة العربيَّة، أمرٌ معروفٌ مُقرَّرٌ عند الأصوليين واللُّغويين على وجه السَّواء، لا يُنازَعُ في ذلك أحدٌ.

المطلبُ الثَّاني: التَّفَاعُلُ بين علم أصول الفقه وعلوم اللُّغة العربيَّة:

ارتقت العلاقة بين علم أصول الفقه، وعلوم اللُّغة العربيَّة في مرحلةٍ أخرى، من مجرد الاستمداد، إلى التَّفَاعُل، وأعني بالتَّفَاعُل، التَّأثُّر والتَّأثير. ولِإِنْ بدا في قضية الاستمداد، أنَّ أصول الفقه مُستفيدٌ أكثرُ منه مُفيداً، فإنَّ الأمر هنا (في مسألة التَّفَاعُل) على العكس من ذلك؛ إذ تبدو استفادة علوم اللُّغة منه أكثر.

ومن أجلِّ ما يدلُّ لهذه القضية، اعترافُ أهل اللُّغة أنفُسِهِم بالاستفادة من أصول الفقه، بل وابتناء بعضِ علوم اللُّغة جُملةً، على سمته وطريقته وهدْيِهِ منه. يقول العلامة سعيدُ الأفغانيُّ رحمه الله (ت: 1417هـ=1997م) عن اللُّغويين لما أَلْفُوا في (علم أصول النُّحو): «ثُمَّ حَاكُوا الفُقهَاءَ أخيراً، في وضعهم للنُّحو أصولاً تشبه أصول الفقه، وتكلموا في الاجتهاد فيه كما تكلم الفُقهَاءُ، وكان لهم طرازهم في بناء القواعد على السماع والقياس والإجماع، كما بنى الفُقهَاءُ استنباطاً أحكامهم على السماع والقياس والإجماع، وذلك أثرٌ واضحٌ من آثار العلوم الدينية في علوم اللُّغة»⁹.

وقد صرَّح بهذا السُّيُوطِيُّ رحمه الله (ت: 911هـ) فقال: «أصول النُّحو، الذي هو بالنسبة إلى النُّحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه، [...] ورتبته على نُّحو ترتيب أصول الفقه في الأبواب والفصول والتراجم»¹⁰.

هذا وإذا حاولنا تلمُّس جوانب هذا التَّفَاعُل، أَلْفِينَا أنَّهَا أربعةٌ، هي: المصادرُ، والمباحثُ، والمصطلحاتُ، وصياغةُ القواعد، إلَّا أنَّنا نكتفي في هذه العُجالة، بضرب المثل على ذلك بمظهرين اثنين يبرز فيهما التَّفَاعُل بين علوم اللُّغة وأصول الفقه

بوضوح، وهما: المباحث والمصطلحات، وبيانها على النحو الآتي:

أ - المباحث: وأعني بالمباحث القضايا الكُليَّة الكبرى التي تعالجها مُصنِّفاتٌ فنَّ ما، والنَّاظر في مؤلَّفات الميدانين؛ اللغة وأصول الفقه، يجدُّ أنَّ بينهما تقاطعًا في كثيرٍ من المباحث، من قبيل قضية: نشأة اللُّغات، فإنَّ لها حُضورًا في مُصنِّفاتِ كلا العِلِّمين، وبنفس التَّقدير تقريبًا.

يقول ابنُ جُنِّي رحمه الله (ت: 392هـ) من أهل اللغة في هذه المسألة: «باب القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح:

هذا موضعٌ مُحجَّجٌ إلى فضلِ تأمُّلٍ، غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف. إلا أن أبا علي رحمه الله قال لي يومًا: هي من عند الله. واحتج بقوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]»¹¹.

ويقول الجويني رحمه الله (ت: 478هـ) من أهل الأصول، في المسألة ذاتها: «اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات؛ فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحًا وتواطؤًا. وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله في طائفة من الأصحاب، إلى أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لا بد أن يفرض فيه التوقيف.

والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله»¹².

وأماراتُ التَّطابق في كيفية مُعالجة القضية - من جهة تعدادِ الأقوال، وسِياق الأدلَّة -، واضحةٌ.

وهكذا إذا اخترنا مباحث أخرى كالحقيقة والمجاز¹³، والأوامر والنَّواهي¹⁴، وحروف المعاني¹⁵ وغيرها، وجدناها شركةً بين العِلِّمين جميعًا، وهي من أقوى العلامات على التفاعل العميق بين علوم اللغة وعلم أصول الفقه.

ب - المصطلحات: من مظاهر التّأثّر والتّأثير بين علوم اللغة وأصول الفقه، قضية المصطلحات، والتّأمّل في هذه الجزئية تتّضح له آثارٌ مُتّابعة أهل اللّغة لأصحاب أصول الفقه في انتزاع مُصطلحاتهم، خاصّةً كما أسلفنا، في (علم أصول النّحو)، ومن الأمثلة على ذلك نصّ السُّيوطي رحمه الله (ت: 911هـ) على أنّ: «الحكم النحوي ينقسم إلى: واجب، وممنوع، وحسن، وقبيح، وخلاف الأولى، وجائز على السواء.

فالواجب: كرفع الفاعل، وتأخره عن الفعل، ونصب المفعول، وجر المضاف إليه، وتنكير الحال والتمييز، وغير ذلك.

والممنوع كأضداد ذلك.

والحسن: كرفع المضارع الواقع جزاء بعد شرط ماض.

والقبيح: كرفعه بعد شرط مضارع.

وخلاف الأولى: كتقديم الفاعل في نحو: ضرب غلامه زيداً.

والجائز على السواء: كحذف المبتدأ، أو الخبر، أو إثباته حيث لا مانع من الحذف، ولا مقتضى له¹⁶.

وما هذا التّقسيم السُّداسي للحكم النّحويّ، - عند التّأمّل -، إلّا تعديلٌ طفيفٌ للتّقسيم الخماسي للحكم الشّرعيّ التّكليفيّ عند الأصوليين. يقول الغزالي رحمه الله (ت: 505هـ): «إنّ أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلّفين خمسة: الواجب والمُحظور والمباح والمندوب والمكروه».

ووجه هذه القسمة أنّ خطاب الشّرع إمّا أن يردّ باقتضاء الفعل، أو اقتضاء التّرك، أو التّخيير بين الفعل والتّرك، فإنّ وردّ باقتضاء الفعل فهو أمرٌ، فإنّ أن يقتّر به الإشعار بعقاب على التّرك فيكون واجباً، أو لا يقتّر فيكون ندباً. والذي وردّ باقتضاء التّرك، فإنّ أشعر بالعقاب على الفعل فحظرٌ، وإلّا فكراهيةٌ،

وَإِنْ وَرَدَ بِالتَّخْيِيرِ فَهُوَ مُبَاحٌ»¹⁷.

وبمقارنةٍ يسيرةٍ بين الحكم عند الطائفتين، يُمكن أن نضع مصطلح (الواجب) عند هؤلاء إزاء (الواجب) عند الأئمة، و(الممنوع) عند اللغويين مقابل (الحرام) عند أهل الأصول، وحكمي (القبیح وخلاف الأولى) في مقابلة (المكروه)، و(الجائز على السواء) في مقابل (المباح). وهي قسمةٌ يَتَبَيَّنُ فيها قفو أهل اللُّغة لآثار معاشر الأصوليين في انتزاع مصطلحاتهم كما ذكرنا.

المطلبُ الثالث: إبداعُ الأصوليين في المسائل اللُّغويَّة:

في المرحلة الثالثة من مراحل تطوُّر العلاقة بين علوم اللغة وعلم أصول الفقه، ارتقت من مجرد تَشْرِبٍ واستمدادٍ، ثم تفاعلٍ وتأثيرٍ وتأثيرٍ، إلى إبداعٍ ما لم يكن عند اللغويين من المسائل اللُّغويَّة، على حسب ما زعم أهل الأصول أنفُسَهُم.

وقد ألمح إلى ذلك قديماً الجويني رحمه الله (ت: 478هـ) بقوله: «لن يستكمل المرءُ خلالَ الاستقلالِ بالنظر في الشرع، ما لم يكن رياناً من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فناً مجموعاً يُتَحَى ويقصد؛ لم يكثر منه الأصوليون، مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مَظَانَّ الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فهمها بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهر مقصد الشرع»¹⁸.

وفي هذا، - مع إقراره بحاجة الأصوليين إلى مُكَنَّةٍ من علوم العربية -، إثباتٌ لوجود أمورٍ في اللغة، أغفلها أئمة العربية، واعتنى بها أهل الفقه والأصول.

ولعلَّ أجراً - في الدَّعوى - من إشارة الجويني هذه، تصريحُ التَّاج السُّبكي رحمه الله (ت: 771هـ) بـ«أنَّ الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون؛ فإنَّ كلام العرب متسع جداً، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول،

واستقراء زائد على استقراء اللغوي، مثاله: دلالة صيغة "افعل" على الوجوب، "ولا تفعل" على التحريم، وكون "كل وإخوتها" للعموم، وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة، لو فتشت كتب اللغة؛ لم تجد فيها شفاء في ذلك، ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو، لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أبو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه¹⁹.

والمختبر لهذه الدعوى، الممحص لما تنطوي عليه من فحوى، لا يعدم أن يقع له مسائل في اللغة من إبداع الأصوليين، وقد درست هذا الأمر من قبل، ووجدت العشرات من المسائل التي يمكن أن يحكم بانفراد الأصوليين بها، ولكن نجتزئ ههنا بالتمثيل باثنتين منها؛ إحداهما مسألة نحوية، والأخرى مسألة دلالية، وهما: مسألة الاستثناء بعد جمليتين متعاطفتين فأكثر، ومسألة شجرة الدلالات، وبيانها على النحو الآتي:

- مسألة الاستثناء بعد جمليتين متعاطفتين فأكثر:

المقصود بهذه المسألة، أنه إذا وردت جمل معطوفة على بعضها، ثم جاء بعدها استثناء؛ أيرجع إلى آخر جملة مذكورة؟ أم يرجع إلى جميعها؟ نحو: أوصيت بثلث مالي لفقراء بني تغلب، وبني بكر، وبني زهرة، إلا من كان ملحقاً في مسألته. أو قولك: اهجر بني فلان، وبني فلان، إلا من صلح²⁰.

وأصل المسألة، راجع إلى الخلاف في قول الله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: 3-4]، هل استثناء (الذين تابوا)، مخرج لهم من الفسق

وردد الشَّهادة، أم هو مُقتصرٌ على الفسق فقط؟ وهما قولاً الفقهاء في المسألة: إمَّا أن يكون الاستثناء راجعاً إلى جميع الجمل، وهو قول الشَّافعي رحمه الله (ت: 204هـ) وأصحابه، وإمَّا أن يكون راجعاً إلى أقرب مذكورٍ وهو الجملة الأخيرة، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله (ت: 150هـ) وأصحابه. قال الجويني رحمه الله (ت: 478هـ): «إذا اشتمل الكلام على جمل واستعقب الجملة الآخرة استثناء؛ فالمنقول عن الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أن الاستثناء ينعطف على الجمل كلَّها، ولا يختصُّ بالجملة الآخرة منها. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هو مختص بالجملة الآخرة مُعَيَّنًا»²¹.

هذا في القرآن الكريم، ونظيرها في سُنَّة النَّبِيِّ الأَمِين ﷺ، ما قال القاضي أبو يعلى رحمه الله (ت: 458هـ): «وقد قال أحمد رحمه الله في رواية ابن منصور، وقيل له: قوله ﷺ: (لا يُؤمُّ الرجل في أهله، ولا يُجلِّس على تكريمته؛ إلا بإذنها)، قال: "أرجو أن يكون الاستثناء على كُله". وبهذا قال أصحاب الشافعي. وقال أصحاب أبي حنيفة وجماعة من المعتزلة: يعود إلى أقرب مذكور»²².

وهذه المسألة، رغم كونها نحويَّة بامتياز؛ إذ مرَّدها - حسب الظَّاهر -، إلى باين نحويَّين كبيرين هما: الاستثناء والعطف، إلاَّ أنَّه يُمكن ادِّعاء أنَّها من انفرادات الأصوليين، ومنهم استفادها النُّحاة في مرحلة متأخِّرة، والدليل على هذا التَّقرير أمران اثنان:

1- أمَّا الأوَّل: فإنَّ المُتفحِّص في المدوَّنان النحويَّة الأولى، من مثل (الكتاب) لسيبويه رحمه الله (ت: 180هـ)، أو (المقتضب) للمبرِّد رحمه الله (ت: 285هـ)، أو (الأصول) لابن السَّرَّاج رحمه الله (ت: 316هـ)، أو (اللُّمع) لابن جني رحمه الله (ت: 392هـ)، وإذا تنزَّلنا (المُفصل) للزَّمخشري رحمه الله (ت: 538هـ)، أو (شرحه) لابن يعيش رحمه الله (ت: 643هـ)؛ لا نجد لهذه المسألة تعرُّضاً ألبتَّة.

وأوَّل مَنْ أثير عنه كلامٌ فيها من النَّحاة: ابنُ مالكٍ رحمه الله (ت: 672هـ) في (شرح التَّسهيل)²³، وتابعه على ذلك أبو حيان رحمه الله (ت: 745هـ) في (الإرتشاف)²⁴، وهما متأخران جدًّا - على كلِّ حالٍ -، من الناحية الزمنية عن الأصوليين الذين أشبعوا هذه المسألة تأصيلًا وتفصيلًا، من لدن أبي الحسين البصريِّ رحمه الله (ت: 436هـ) في (المُعتمد)²⁵، إلى ابن حزمٍ رحمه الله (ت: 456هـ) في (الإحكام)²⁶، إلى القاضي أبي يعلى رحمه الله (ت: 458هـ) في (العُدَّة)²⁷، إلى الشيرازي رحمه الله (ت: 476هـ) في (التبصرة)²⁸، إلى الجويني رحمه الله (ت: 478هـ) في (البرهان)²⁹.

2- والأمر الآخر؛ ممَّا استدللنا به على أنَّ هذه المسألة، من استنفادات اللغويين من الأصوليين: اعترافُ أهل النَّحوِ أنفسهم بذلك، ولعلَّ أصرح العبارات في هذا ما نقلَ الشُّيوطيُّ رحمه الله (ت: 911هـ)، «قال أبو حيان: هذه المسألة؛ قلَّ من تعرَّض لها من النَّحاة، ولم أرَ من تكلمَ عَلَيْهَا مِنْهُمْ، سوى ابنِ مالكٍ في (التسهيل)، وإليها نادى في (شرح اللمع) [يقصدُ المهابذِيَّ الضَّرير؛ تلميذَ عبد القاهر الجرجانيِّ رحمهما الله]»³⁰.

وأقرَّه على ذلك فقال: «والأمر كما قال؛ فإنَّ المسألة يعلمُ الأصولُ أليقُّ، وقد ذكرها أبو حيان نفسه في (الارتشاف)؛ فأحببتُ ألاَّ أخلي كتابي منها»³¹.

بل إنَّ الشُّيوطيَّ رحمه الله، جعل من الاستثناء، سمةً للصَّنعة الأصولية. قال: «ومباحث الاستثناء من صناعة الأصوليين»³².

ولا جرم، فإنَّ الأصوليين أتوا على كثير من تفاصيل الاستثناء، ممَّا له وُصلةٌ باستفادة الحكم الشرعيِّ من الدليل النَّقليِّ، ولذلك قال الشُّيوطيُّ رحمه الله في (الهمع)، بعد أن نقلَ جملة من مباحث الاستثناء من (الإرتشاف) لأبي حيان رحمه الله: «وبقيَّة مباحث الاستثناء المذكورة في (الارتشاف)، من علم الأصول، لا تعلق لها بالنحو، فلذا أضربنا عن ذكرها ها هنا»³³.

وجملة القول في هذا الموضوع، أن مسألة (الإستثناء عقب الجُمْل المتعاطفة)، من المسائل الحادثة عند النُّحاة، وهي من استفاداتهم من الأصوليين.

- مسألة شجرة الدلالات:

رغم أن مسائل الدلالة لغويَّة بالأساس، لأنَّ اللُّغة أصلاً، أو ضاع دالَّة، إلاَّ أنَّ للأصوليين إبداعاً مُتميِّزاً في هذا الشُّق من البحث اللُّغوي، باعتبار أن أهل الشريعة هم المطالبون باستنباط الحكم من الدليل لا أهل اللغة، وأهل الشريعة في تتبعهم للحكم الفقهي من النصِّ الشرعي، تدرَّجوا في دراسة الدلالة تدرُّجاً منطقيّاً رائقاً.

- فانطلقوا ابتداءً من وضع اللفظ؛ فوجدوا أنه إمَّا خاصٌّ وإمَّا عامٌّ وإمَّا مُشتركٌ وإمَّا مُؤوَّلٌ.

- ثمَّ انتقلوا إلى استعماله؛ فألفوا أنه إمَّا أن يُستعمل فيما وُضع له فهو الحقيقة، وإمَّا أن يُستعار اللفظ لمعنى غير ما وُضع له فهو المجاز، ثم كلُّ من الحقيقة والمجاز إمَّا أن يكون المعنى منها ظاهراً منكشفاً فهو الصريح، وإمَّا أن يكون المعنى مُستتراً فهو الكناية.

- ثمَّ نظروا في دلالته من جهة الظهور والخفاء، فوجدوا أنه إمَّا أن يكون ظاهر الدلالة أو خفيها، ثم لكلِّ من الظهور والخفاء درجات متفاوتة.

فدرجات الظهور، مُرتبة من الأدنى إلى الأعلى، أي من الواضح إلى الأوضح، أربعة هي: الظاهر والنص والمفسر والمحكم. ويُقابلها في خفي الدلالة أيضاً أربعة ترتب من الغامض إلى الأغمض هي: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

- ثمَّ نظروا أخيراً إلى كيفية دلالة اللفظ على الحكم؛ فوجدوا أنَّها أربع درجات: عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص³⁴.

فهي أربع اعتبارات غاية في الدقة مضموناً ومُصطلحات³⁵، وقد اصطلح على

تسميتها بعض أهل العلم من المُحدِّثين: (شجرة الدِّلالات)³⁶.
 هذه التَّفاسيلُ الدَّلاليَّةُ رغم كونها لُغويَّةً بالأساس، إلاَّ أنَّها لن تقع لك إلاَّ في كتب
 الأصوليين، ولن تجد لها أثرًا في كتب أهل اللغة على اختلاف تَخَصُّصاتها، ما يُعطي
 للباحث اطمئنانًا معرفيًا لعدِّ هذه القضية إبداعًا أصوليًا في اللُّغة.
 هذا وتجدرُ الإشارةُ هنا، إلى أنَّ هذا الإبداعَ الأصوليَّ الدَّلاليَّ؛ إنَّما هو على الطريقة
 الأولى من طرائق التَّأليفِ الأصوليِّ، وهي طريقة الحنفيَّة أو الجمهور، وإلاَّ فإنَّ هناك
 إبداعًا دلاليًّا آخر أيضًا في الطريقة الأصوليَّة الأخرى، وهي طريقة الشافعيَّة أو
 المتكلِّمين، ولكنَّ أغفلناه لضييق المقام.

المبحثُ الثاني

خطائرُ التَّناوُلِ الأصوليِّ لمسائلِ اللُّغة العربيَّة

إنَّ المتأمِّلَ في جمهرة المسائلِ اللُّغويَّة التي أبدعَ فيها الأصوليون، تتبدَّى له ملامحُ
 خصائصٍ تُميِّزُ منهجَ الأصوليين في التَّعاملِ مع مسائلِ اللُّغة العربيَّة، وتوقُّفه على
 طريقتهم في مُعالجتها، من قبيل تقديم الاعتبارات الشرعيَّة، والجرأة على مخالفة
 اللغويين، ونظرهم الوظيفية إلى اللغة، وتثمين العقل في عملية التَّعديد اللغوي،
 واستشعار هذا التَّعديد في الاستنباط الشرعي.

وهذا إجمالًا؛ تفصيلُهُ في المطالب الخمسة الآتية:

المطلبُ الأوَّل

تقديمُ الإعتباراتِ الشرعيَّة على المُقرَّراتِ اللُّغويَّة

الأصلُ في نُصوص الكتاب والسُّنَّة، أنَّها «بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» [الشعراء:195]، ومقتضى
 ذلك أن فهم هذه النصوص، منوطٌ بحملها على سنن العرب في كلامها في المفردات
 والتراكيب، ففهمُ خطاب الشارع متعلِّقٌ ابتداءً بفهم لسان العرب. قال الشَّاطبيُّ رحمه

الله (ت: 790هـ): «وَإِنَّمَا الْبَحْثُ الْمَقْصُودُ هُنَا؛ أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلِسَانِ الْعَرَبِ عَلَى الْجُمْلَةِ، فَطَلَبُ فَهْمِهِ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ خَاصَّةً، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُف: 2]، وَقَالَ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشُّعْرَاء: 195]، وَقَالَ: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النَّحْل: 103]، وَقَالَ: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فُصِّلَتْ: 44]. إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَرَبِيٌّ وَبِلِسَانِ الْعَرَبِ، لَا أَنَّهُ أَعْجَمِيٌّ وَلَا بِلِسَانِ الْعَجَمِ، فَمَنْ أَرَادَ تَفْهَمَهُ، فَمِنْ جِهَةِ لِسَانِ الْعَرَبِ يُفْهَمُ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى تَطَلُّبِ فَهْمِهِ مِنْ غَيْرِ هَذِهِ الْجِهَةِ»³⁷.

هذا هو الأصل، إلا أن الأصوليين قد أشاروا من قبل إلى أن هذا المعهود اللغوي، قد يأتي في العرف الشرعي ما يخالفه، فإذا تعارض ما تملية الأوضاع اللغوية، مع ما تقتضيه الدلائل الشرعية، فإن معاصر الأصوليين لا يستنكفون من اطراح ما دلت عليه اللغة لما دل عليه الشرع، وما ذلك إلا لأمرين اثنين: الأول: أن الأدلة الشرعية في الأغلب فيها نوع تخصيص للعمومات اللغوية، والقاعدة أن الخاص قاضٍ على العام. والآخر: أن نصوص الكتاب والسنة جاءت في الأصل مبينة للأمر الشرعية لا للمقررات اللغوية، لأن الشأن في الأمور اللغوية أنها مستقرّة في ذهن المخاطب لا يحتاج تعريفها.

ولعل من أقرب الأمثلة التي تبيّن صنيع الأصوليين في هذه الخصيصة:

مسألة أقل الجمع؛ والمقصود بهذه المسألة على ما بيّن القرافي رحمه الله (ت: 684هـ) أن: «قول العلماء: أقل الجمع اثنان أو ثلاثة، معناه أن مسمى الجمع مشترك فيه بين رتب كثيرة، وأقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاثنان، فيصير معنى الكلام: أقل مراتب مسمى الجمع اثنان أو ثلاثة»³⁸.

والإجماع في هذه المسألة يكاد يكون مُنْعَقِدًا لدا أهل النحو؛ أن أقل الجمع ثلاثة³⁹.

ومع ذلك نجد أهل الأصول يُخالفون هذا المتقرر اللغوي إذا دلَّ على خلافه الدليل الشرعي، ومن ذلك:

- **مسألة أقل عددٍ تنعقدُ به صلاة الجماعة؛** إذ لو أرجعنا هذا الأمر للدلالة اللغوية، لقلنا أقل عدد تقوم به الجماعة هو ثلاثة، ولكن دلت الأدلة الشرعية على أن الجماعة؛ جماعة الصلاة تنعقدُ باثنين، ومن ذلك حديث أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (ت:42هـ): (إثنان فما فوقهما جماعة)⁴⁰. وإن كان قد قال فيه ابنُ حزمٍ رحمه الله (ت:456هـ): «رُوي عن النبي ﷺ: (الاثنان فما فوقهما جماعة)، قال علي [أي ابن حزم]: لا حجة لهم فيه لأنه حديث لم يصح [...]، وإنما المعتمد عليه في حكم الصلاة قوله ﷺ لمالك بن الحويرث رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وابن عمه: (.. فأذنا وأقيما، وليؤمكما أكبركما)، وبإمامته في النافلة ﷺ ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وحده»⁴¹.

ولذلك نجد أهل الأصول في هذا الفرع الفقهي، يُقدّمون ما دلَّ عليه الحديث النبوي على ما انتهى إليه المتقرر النحوي. قال الآمدي رحمه الله (ت:631هـ): «وقوله ﷺ: (الاثنان فما فوقهما جماعة) إنما أراد به أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وإدراك فضيلة الجماعة، ويجب الحمل عليه، لأن الغالب من النبي ﷺ أن يُعرفنا الأحكام الشرعية، لا الأمور اللغوية، لكونها معلومة للمخاطب»⁴².

- **مسألة حجب الأم حجب نقصان من الثلث إلى السدس بالأخوين الإثنيين؛** إذ المتقرر شرعاً أن ميراث الأم إمّا الثلث؛ إذا ورث الميت الأبوان، ولم يكن له فرع وارث، ولم يكن له عدد من الإخوة والأخوات، أو السدس إذا لم يكن له فرع وارث وكان له عدد من الإخوة والأخوات⁴³، وهذا الحكم مستند إلى قول الله ﷻ: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء:11]، والنّاظر في ألفاظ الآية الكريمة، يجد أن كلمة (إخوة) جمع، وأقل الجمع في لغة العرب

ثلاثة، ولكنَّ العملَ جرى شرعاً على حجب الأمِّ عن الثلث إلى السدس بالأخوين الإثنيين، واعتبارهما (إخوة) من هذه الجهة، ولعلَّ هذا ما جرَّ بعض الصحابة لاختلاف في هذه القضية بين المتقرر اللغوي والمستند الشرعي. روى البيهقي رحمه الله (ت: 458هـ) في (السنن الكبرى): «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى عُمَرَ بْنِ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: "إِنَّ الْأَخْوَيْنِ لَا يَرُدَّانِ الْأُمَّ عَنِ الثُّلُثِ، قَالَ اللَّهُ: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهُ السُّدُسُ﴾ [النساء: 11]، فَأَلَّأَخْوَانِ بِلِسَانِ قَوْمِكَ لَيْسَا بِإِخْوَةٍ" فَقَالَ عُمَرَانُ: لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ مَا كَانَ قَبْلِي، وَمَضَى فِي الْأَمْصَارِ وَتَوَارَتْ بِهِ النَّاسُ»⁴⁴.

وفي هذا الأثر، إقرارُ عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت: 23هـ) أَنَّ أَقْلَ الْجَمْعِ لُغَةً ثَلَاثَةٌ، وَلَكِنْ صَرْفَهُ عَنِ الْأَخْذِ بِهِ مَانِعٌ شَرْعِيٌّ، وَهُوَ الْإِجْمَاعُ؛ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى اعْتِبَارِ الْأَخْوَيْنِ الْإِثْنَيْنِ إِخْوَةً، وَالْأَصُولِيُّونَ عَلَى مَا ذَكَرْنَا فِي هَذِهِ الْمَوَاطِنِ، يُقَدِّمُونَ الدَّلَائِلَ الشَّرْعِيَّةَ عَلَى الْمَقْرَرَاتِ اللَّغَوِيَّةِ. قَالَ أَبُو يَعْلَى الْفَرَّاءُ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت: 458هـ): «وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَقْلَ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ؛ لِأَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَهُ، وَأَقْرَهُ عُمَرَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَيْهِ؛ وَإِنَّمَا صَرْفَهُ عَنْهُ بِالْإِجْمَاعِ الَّذِي ذَكَرَهُ»⁴⁵.

وَجُمْلَةُ الْقَوْلِ فِي هَذَا الْمَطْلَبِ، أَنَّهُ كَلِمًا عَنَّ لِلْأَصُولِيِّينَ خِلَافٌ بَيْنَ مَا تَقَرَّرَ لُغَةً، وَاسْتَقَرَّ شَرْعًا؛ فَإِنَّ التَّقْدِيمَ لِلدَّلَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْمَقْرَرَاتِ اللَّغَوِيَّةِ.

المطلب الثاني

النَّدِيَّةُ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْمَسَائِلِ اللَّغَوِيَّةِ مَعَ اللَّغَوِيِّينَ

مِمَّا يَلْفُتُ نَظَرَ الْمُتَأَمِّلِ فِي تَعَامُلِ الْأَصُولِيِّينَ مَعَ الْمَسَائِلِ اللَّغَوِيَّةِ كَذَلِكَ، أَنَّهُمْ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى كَلَامِ أَهْلِ اللَّغَةِ عَلَى أَنَّهُ فِي مَحَلِّ الْقَدَّاسَةِ، بَلْ إِنَّهُمْ لَا يَسْتَنْكِفُونَ مِنْ مَخَالَفَتِهِمْ، وَأَطْرَاحِ قَوْلِهِمْ إِذَا لَاحَتْ مَخَابِلُ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا، وَعَلَى ذَلِكَ أَمْثَلَةٌ نَذَكُرُ مِنْهَا:

- مسألة عدم التفريق بين جموع القلة وجموع الكثرة؛ ولهذه المسألة صلة وثيقة بقضية (أقل الجمع) التي أشرنا إلى شيء من تفاصيلها في المطلب الأول، والمعروف لدى أهل النحو، أن ألفاظ الجموع قسامان: جُمُوعٌ قَلِيلَةٌ، وجموع كثيرة، وأن جموع القلة ما دل على أقل من العشرة، وهي جمعا السلامة بنوعيه المذكر والمؤنث، وأربعة أوزان من جموع التكسير هي: أَفْعُلٌ كَأَفْلُسٍ، وَأَفْعَالٌ كَأَثْوَابٍ، وَأَفْعَلَةٌ كَأَجْرِبَةٍ، وَفَعْلَةٌ كَصَيْبَةٍ. وما سوى ذلك فجموع كثيرة، وهي ما دل على الأحد عشر إلى ما لا يتناهى في العدد⁴⁶.

إلا أن معاصر الأصوليين لم يعتدوا بنقل أهل اللغة التفريق بينهما، قال الإسنوي رحمه الله (ت: 772هـ): «وَاعْلَمَ أَنَّهُ لَا فَرْقَ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ بَيْنَ التَّعْيِيرِ بِجَمْعِ الْقَلَّةِ كَأَفْلُسٍ، أَوْ بِجَمْعِ الْكَثْرَةِ كَفَلُوسٍ، عَلَى خِلَافِ طَرِيقَةِ النَّحْوِيِّينَ»⁴⁷.

وإن اختلفت طرائقهم من بعد في توجيه هذه المخالفة الأصولية لطريقة النحاة؛ ففيما نجد التفتازاني رحمه الله (ت: 792هـ) - مثلاً -، يعزو ذلك إلى كون عدم التفريق بينهما أقرب إلى (التطبيقات الاستعمالية) منه إلى (التقعيدات النظرية)، فيقول رحمه الله: «وَاعْلَمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُفَرِّقُوا [أي جماهير الأصوليين] فِي هَذَا الْمَقَامِ بَيْنَ جَمْعِ الْقَلَّةِ وَجَمْعِ الْكَثْرَةِ، فَدَلَّ بِظَاهِرِهِ عَلَى أَنَّ التَّفْرِيقَ بَيْنَهُمَا إِنَّمَا هِيَ فِي جَانِبِ الزِّيَادَةِ؛ بِمَعْنَى أَنَّ جَمْعَ الْقَلَّةِ مُخْتَصٌّ بِالْعَشْرَةِ فَمَا دُونَهَا، وَجَمْعُ الْكَثْرَةِ غَيْرٌ مُخْتَصٌّ لِأَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِمَا فَوْقَ الْعَشْرَةِ، وَهَذَا أَوْفَقٌ بِالِاسْتِعْمَالِ، وَإِنْ صَرَّحَ بِخِلَافِهِ كَثِيرٌ مِنَ الثَّقَاتِ»⁴⁸.

ويقرب منه توجيه ابن النجار الفتوحى رحمه الله (ت: 972هـ)، الذي أرجع ذلك إلى (العرف الفقهي)، فقال فيما نقل رحمه الله: «كَلَامُ الْجُمُهورِ فِي الْحَمْلِ عَلَى أَقَلِّ الْجَمْعِ مَحْمُولٌ عَلَى جُمُوعِ الْقَلَّةِ، لِنَصِّهِمْ عَلَى أَنَّ جُمُوعَ الْكَثْرَةِ إِنَّمَا تَتَنَاوَلُ أَحَدَ عَشَرَ فَمَا فَوْقَهَا. وَيُجَالِفُهُ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ: إِنَّهُ يُقْبَلُ تَفْسِيرُ الْإِقْرَارِ بِدَرَاهِمَ بِثَلَاثَةِ، مَعَ أَنَّ (دَرَاهِمَ) جَمْعٌ كَثْرَةٌ. وَكَأَنَّهم جَرَوْا فِي ذَلِكَ عَلَى الْعُرْفِ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى الْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ»⁴⁹.

أقول: فيما نجد هؤلاء الأعلام، جنحوا إلى شيءٍ من الاعتذار والتعليل لمخالفتهم للنُّحاة، نجد الأنصاريَّ الهنديَّ رحمه الله (ت: 1250هـ) يشتطُّ في العبارة، ويصرِّحُ أنَّه لا يعتدُّ بقول أهل النُّحو في هذا أصلاً. يقول: «فائدة: لا فرق عند القوم من الفقهاء وأهل الأصول، بين جمع القلَّة وبين جمع الكثرة، وإن صرَّح به النُّحاة، أي بالفرق بأن أقل جمع القلَّة ثلاثة، وأقل جمع الكثرة عشرة [...]، فإن قلت: النُّحاة عمدةٌ في هذا الباب فقولهم حجَّةٌ، قلت: لا اعتدادَ بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين، فإنهم المقدَّمون، الباذلون جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الألفاظ، فتأمَّل»⁵⁰.

- مسألة استقراء الدلالات اللغوية للألفاظ؛ إذ نجد الأصوليين لا يقنعون بما ورد من استقراء أهل اللُّغة لدلالات بعض الألفاظ؛ خاصَّةً ما ورد حولها نزاعٌ، كصيغ العموم، أو دلالات الأمر والنهي، أو بعض دقائق الاستثناء، بل لا ينفكُّون عن استقراء جزئيات هذه المسائل بأنفسهم، حتَّى يُجرِّروا معهود العرب فيها، ومن ثمَّ يبنوا عليه الأحكام، ولأنَّ زاوية نظر الأصوليِّ أدقُّ؛ فإنَّه يحتاج إلى قدرٍ زائدٍ في الاستقراء عمَّا هو عند معاشر اللُّغويين. يقول تاج الدين السُّبكيُّ رحمه الله (ت: 771هـ) في هذا الصِّدد: «فإنَّ الأصوليين دقَّقوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النُّحاة ولا اللُّغويُّون؛ فإنَّ كلام العرب مُتَّسِعٌ جدًّا، والنَّظر فيه متشعبٌ، فكتب اللُّغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول، واستقراء زائدٍ على استقراء اللُّغوي، مثاله: دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، و(لا تفعل) على التحريم، وكون (كل وأخواتها للعموم) وما أشبه ذلك [...]، لو فَتَّشَتْ كتب اللُّغة؛ لم تجد فيها شفاءً من ذلك، ولا تعرضاً لما ذكره الأصوليُّون، وكذلك كتب النُّحو، لو طلبت معنى الاستثناء، وأنَّ الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرَّض لها الأصوليُّون، وأخذوها باستقراء خاصٍّ من كلام العرب، وأدلةٍ خاصَّةٍ لا تقتضيها صناعة النُّحو،

فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه»⁵¹.

وهذا الذي يقرره السبكي رحمه الله (ت: 771هـ) من الأصوليين، قد اعترف به من قبله اللغويون. يقول العلوي رحمه الله (ت: 745هـ)؛ - وهو عالم نحوي بلاغي -، في كتابه (الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز)، وهو يتكلم عن (مسألة دلالة الأمر على الفور وعدمه، أو التكرار وعدمه): «وقد قررنا هذه المسألة في الكتب الأصولية، فإن فيها محط رحالها، وعليها حمل عبئها وأثقالها، والإحاطة بعلوم البيان لا تكفي في تحقيق هذه المسألة، بل لها مأخذ آخر موكول إلى علماء الأصول»⁵². يقول هذا، مع أن مسألة (الأمر والنهي) من أهم المباحث البلاغية.

والمقصود بالتنبيه على كل حال، أنه كان للأصوليين نوع من الندية مع اللغويين، في التعامل مع المسائل اللغوية؛ خاصة في المسائل التي تحتاج إلى تحرير معهود العرب من كلامها.

المطلب الثالث: النظرة العلمية الوظيفية للغة

والذي نعنيه بهذه الخبيصة، أن الأصوليين - في الكم الكبير الذي تناولوه من مباحث اللغة -، لم يكونوا يتعاملون مع اللغة تعاملًا ذوقيًا شعوريًا، كما هو عند المتأدبين وأرباب البيان، ولم يكونوا ينظرون إليها على أنها مجرد «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»⁵³، كما قرّر ذلك ابن جني رحمه الله (ت: 392هـ)، بل كانوا يرون أنها لغة مقاصد شرعية، تخطط للأمة معالم ماضيها وحاضرها ومستقبلها. يقول الأستاذ السيد أحمد عبد الغفار: «وعلى هذا، فالتصور اللغوي عند الأصوليين يُعتبر تصورًا عقليًا، يُمكن أن يُوصف بالتصور العلمي للغة، لأنهم يُخلصون اللغة من شوائب التشخيص والتخيّل، وما يُداخلها من أنواع الجمال اللفظي، فهي لغة فكر في الأساليب العادية، ومقاصد شرعية في نصوص الشرع، تخطط للحياة الإنسانية في

ماضيها وحاضرها ومستقبلها»⁵⁴.

وشواهد هذا الأمر من المسائل اللغوية عند الأصوليين عديدة، منها:

- **مبحث الأمر والنهي؛** فإنه من المباحث المشتركة بين العلمين؛ علم البلاغة وعلم الأصول، إلا أن خصوصية التناول أو زاوية النظر، تختلف بين الإثنين.

ففيما نجد أهل اللغة وأصحاب البلاغة، يُركِّزون على الأغراض التي يأتي عليها (الأمر)، من بقاء على دلالة الأصل؛ وهي طلب الفعل على وجه الإلزام، أو خروجه إلى مقاصد مقامية أخرى⁵⁵؛ كالدعاء والمسألة، والتهديد والوعيد، والتعجيز، والتعجب، وأضرارها من الأمور الذوقية الشعورية⁵⁶؛ نجد أهل أصول الفقه يتجهون منحنى آخر في دراسة هذا الباب؛ وهو دلالة الأمر الوظيفية على الوجوب أو الندب، ودلالته على الفور أو التراخي، أو التكرار وعدمه⁵⁷.

وما ذلك إلا لأن خصوصية البحث عند اللغويين، تُعنى بال«تنبيه إلى مواطن الحسن والجمال من الكلام، وشحن المَلَكات صنّاعه الفنية، ومحاولات للكشف عن العناصر الجمالية في البيان العربي، وتربية لملكة الذوق، وتمكين كل ذي موهبة أدبية من أن يقرأ ويفهم، ويستحسن ويستقبح، ويوازن ويفضل، أو بعبارة أخرى من أن ينقد العمل الأدبي ويحكم عليه»⁵⁸.

فيما نظر الأصوليين مُنصبً على الوظائف المُستفّادة من هذه الصيغ، وما يُمكن استنباطه من خلالها من الأحكام، أي أن دراسة الأصوليين لهذا الباب، أعلق بالفروع العملية، الخاصة بأفعال المُكلّفين، من قبيل: القيام بالأمر لمرة واحدة كافٍ للامتنال أم لا بدّ من التكرار، وقضاء الواجبات المنسية هل هو بالأمر الأصلي أم بأمر جديد؟ وعطف جمع من المأمورات على بعضها، وغيرها من الأمثلة، ونظرة عجل في (إحكام) ابن حزم رحمه الله (ت: 456هـ)⁵⁹، أو (مُستصفي) الغزالي رحمه الله

(ت: 505هـ)⁶⁰، في هذا الباب كفيلاً بإثباتِ فَرْقِ التَّنَاوُلِ بين الطَّائِفَتَيْنِ.

- **مبحث الحقيقة والمجاز؛** هو من المباحث المشتركة أيضاً بين الأصوليين والבלاغيين، وهو أيضاً من المسائل التي تلوح فيها مخايل الخُصُوصِيَّة؛ خصوصية التَّنَاوُلِ.

ففيما تجد أهل البيان يأنسون إلى التذوق الأدبي للجمال اللفظي والمعنوي، على نحو ما نلفي عند عبد القاهر الجرجاني رحمه الله (ت: 471هـ) في قوله: «قد أجمع الجميع على أن "الكناية" أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك، وإن كان معلوماً على الجملة، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ومكان مسألة. فنحن وإن كنا نعلم أنك إذا قلت: "هو طويل النجاد، وهو جم الرماد"، كان أجهى لمعناك، وأنبأ من أن تدع الكناية وتصرح بالذي تريد. وكذا إذا قلت: "رايت أسداً"، كان لكلامك مزية لا تكون إذا قلت: رايت رجلاً هو والأسد سواء، في معنى الشجاعة وفي قوة القلب وشدة البطش وأشبه ذلك. وإذا قلت: "بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى"، كان أوقع من صريحه الذي هو قولك: بلغني أنك تتردد في أمرك، وأنت في ذلك كمن يقول: أخرج ولا أخرج، فتقدم رجلاً وتؤخر أخرى، وتقطع على ذلك حتى لا يُحاجنا شك فيه، فإنما تسكن أنفسنا تمام السكون، إذا عرفنا السبب في ذلك والعلّة، ولم كان كذلك، وهيأنا له عبارة تفهم عنّا من نريد إفهامه»⁶¹.

نجد أهل الأصول يبحثون في الوظيفة العملية المستقاة من هذه التقريرات اللغوية، وهي كثيرة في قضية الحقيقة والمجاز، ولكن نمثل لها ولو بمسألة تُنبئ عن طريقة القوم في التعامل معها، وهي مسألة (متى تُترك الحقيقة للمجاز؟). يقول الشاشي رحمه

الله (ت: 344هـ): «الْفَضْلُ الثَّامِنُ: فَضْلٌ فِيمَا يَتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ.

وَمَا يَتْرَكُ بِهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ حَمْسَةَ أَنْوَاعٍ:

أَحَدَهَا: دَلَالَةُ الْعُرْفِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ ثُبُوتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمَتَكَلِّمِ؛ فَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ؛ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارِفَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا، فَيَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ. مِثَالُهُ: لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا؛ فَهُوَ عَلَى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ، فَلَا يَحْنُثُ بِرَأْسِ الْعَصْفُورِ وَالْحَمَامَةِ»⁶².

فهذه واحدة من المواضع التي تُتْرَكُ لأجلها الحقيقة للمجاز، وهي دلالة العُرف، وقد ذكر الشاشي رحمه الله (ت: 344هـ)، أربع حالاتٍ أخرى، ومثل لها بأمثلةٍ عمليةٍ؛ أغلبها من تصرُّفات المتكلمين، وهي: ترك الحقيقة لدلالة في الكلام⁶³، وترك الحقيقة لدلالة في السياق⁶⁴، وترك الحقيقة بدلالة من المتكلم⁶⁵، وتركها بدلالة محلّ الكلام⁶⁶. وإن كان بين بعض هذه الأحوال تداخلٌ؛ فإنَّها على كلِّ حالٍ، تُعْطَى - خاصَّةً من خلال الأمثلة العملية -، في مجملها صورةً واضحةً لتعامل الأصوليين الوظيفي مع اللغة العربية.

المطلب الرَّابِع

إشراكُ العقل مع النُّقل عند إثبات القواعد الأصولية اللُّغوية

من الأمور التي درج على تقريرها الأصوليون، أنَّ اللُّغات لا تثبت بالعقل. قال أبو الخطَّاب الكلوزاني رحمه الله (ت: 510هـ): «ولا مدخل للعقل في إثبات اللغات»⁶⁷. ومعنى ذلك أنَّ مسائل اللُّغة بالأساس، لا تثبت إلا من جهة النُّقل عن العرب، «وليس مرادهم بالنُّقل عدم إعمال العقل مُطلقًا، فإنَّ النُّقل المُجرَّد غير مُجْدٍ بمفرده للوصول إلى مدلولات الألفاظ، فواقع الأصوليين العملي عند إثباتهم للقواعد الأصولية، يدلُّ على أنهم عند إثباتهم للمنقول، يُعْمِلُونَ عقولهم للاستفادة من ذلك

المنقول»⁶⁸. قال القرافي رحمه الله (ت: 684هـ) عند قول الرازي رحمه الله (ت: 606هـ): «لا مجال للعقل في اللغات»⁶⁹؛ قال معلقاً: «أي: على سبيل الاستقلال، وإلا؛ فلا بد من العقل في اللغات أو غيرها، ومتى فقد العقل؛ لا يحصل الشعور بشيء من هذه العلوم ألبتة»⁷⁰.

وسمة إشراك العقل مع النقل في إثبات القواعد عند الأصوليين، نلّفها في قسم من القواعد الأصولية، هو القواعد اللغوية العقلية، أي التي يكون مدركها من جهة اللغة والعقل جميعاً؛ كأن يكون إثبات القاعدة مبنياً على مُقدّمتين، إحداهما نقلية والأخرى عقلية، أو أن يكون واحداً من الأئمة المتبوعين (مالك والشافعي وأصراهم)، أثبت قاعدة لغوية بالأساس، ولكن جاء أتباعه واستدلوا لها بدليل عقلي، أو غير ذلك من مسوغات إدخال العقل مع النقل في اللغويات⁷¹.

وأمثلة هذا عند الأصوليين كثيرة منها:

- مسألة وجود صيغة للعموم: إذ العموم والخصوص من المسائل الدلالية، ومسائل الدلالة لغوية أصلاً كما أسلفنا، ولكن أهل الأصول يناقشون المتكبرين لوجود صيغة تدل على العموم، بـ«أنَّ العُمومَ مِنَ الأُمورِ الظَّاهِرَةِ الجَلِيَّةِ، وَالْحَاجَةُ مُسْتَنَدَةٌ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فِي التَّخَاطُبِ، وَذَلِكَ مِمَّا تُحِيلُ العَادَةُ - مَعَ تَوَالِي الأَعْصَارِ -، عَلَى أَهْلِ اللُّغَةِ إِهْمَالَهُ وَعَدَمَ تَوَاضُعِهِمْ عَلَى لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ»⁷².

ومخايل المزج بين العقل والنقل في هذا الموضوع بادية؛ إذ الصيغ في حد ذاتها من أسماء الشرط والاستفهام، والاسم المحلى بأل، والنكرة في سياق النفي، وغيرها، إنما تثبت من جهة النقل، وهذا عمل اللغويين. فيما إفادة هذه الصيغ للعموم أو عدمه، يحتاج إلى استدلال عقلي بمصاحبة ذلك النقل اللغوي، وهذا هو صنيع الأصوليين، كما في النصّ الآنف للآمدي رحمه الله (ت: 631هـ).

- مسألة وجود صيغة للأمر تُفيدُ الوجوب: هذه كذلك من المسائل اللغوية في الأصل، ولها حضورٌ قويٌّ في مُصنَّفات الأصوليين، لتعلُّقها بمبحثِ هامٍّ عليه مدار إثبات كثير من الأحكام، هو مبحث (الأوامر)، ومن الأمور الكثيرة التي اختلف فيها أهل الأصول ولها تعلُّقٌ بهذا الباب: هل للأمر صيغةٌ في اللغة تدلُّ عليه؟ وما هي دلالة صيغة الأمر؛ أهي الوجوب أم الندب أم الإباحة أم غيرها من الأغراض التي ذكروها؟

قال الغزاليُّ رحمه الله (ت: 505هـ): «وَقَدْ حَكَى بَعْضُ الْأُصُولِيِّينَ خِلَافًا فِي أَنَّ الْأَمْرَ هَلْ لَهُ صِيغَةٌ؟ وَهَذِهِ التَّرْجِمَةُ خَطَأً، فَإِنَّ قَوْلَ الشَّارِعِ: أَمَرْتُكُمْ بِكَذَا أَوْ أَنْتُمْ مَأْمُورُونَ بِكَذَا، أَوْ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ: أَمَرْتُ بِكَذَا. كُلُّ ذَلِكَ صِيغٌ دَالَّةٌ عَلَى الْأَمْرِ، وَإِذَا قَالَ: أَوْجَبْتُ عَلَيْكُمْ أَوْ فَرَضْتُ عَلَيْكُمْ، وَأَمَرْتُكُمْ بِكَذَا، وَأَنْتُمْ مُعَاقِبُونَ عَلَى تَرْكِهِ، فَكُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ، وَلَوْ قَالَ: أَنْتُمْ مُنَابُونَ عَلَى فِعْلِ كَذَا، وَلَسْتُمْ مُعَاقِبِينَ عَلَى تَرْكِهِ، فَهِيَ صِيغَةٌ دَالَّةٌ عَلَى النَّدْبِ. فَلَيْسَ فِي هَذَا خِلَافٌ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ قَوْلَهُ: " أَفْعَلُ " هَلْ يَدُلُّ عَلَى الْأَمْرِ بِمُجَرَّدِ صِيغَتِهِ إِذَا تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرَائِنِ؟»⁷³.

ومعنى ذلك أن خلافهم كان ينبغي أن يكون مُنصَّباً على دلالة الأمر، لا على إثبات صيغة له، فإنَّها من الأمور المُتحتمة، مثلها مثل قضية صيغ العموم، إذ الصيغ لغويةٌ، واللُّغة ثابتةٌ بالنقل، أمَّا دلالة الصيغة صيغة الأمر على الوجوب أو غيره من المعاني؛ فهو ما نال قسطاً كبيراً من الاستدلال العقلي عند الأصوليين.

ومن ذلك ما نجده عند القاضي أبي يعلى رحمه الله (ت: 458هـ) - وهو من الفائزين بأن الأمر للوجوب -، وذلك قوله: «فالدلالة على ما قلنا: قوله تعالى: ﴿مَنْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ، قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: 11-12].

فوجه الدلالة: أن الله تعالى لما أمر الملائكة بالسجود لآدم تبادروا إلى فعله، فعلم أنهم عقلوا من إطلاقه وجوب امتثال المأمور به، ثم لما امتنع إبليس من السجود وبخه وعاقبه وأهبطه من الجنة، فلولا أن ذلك واجب عليه لما استحق العقوبة والتوبيخ بتركه.

فإن قيل: يجوز أن يكون ذلك الأمر معه قرينة دلت على المراد به، فهذا عاقبه بالمخالفة.

قيل: لم يذكر في الآية إلا أمرًا مطلقًا، وعلقت التوبيخ والعقوبة بتركه، فمن ادعى أن هناك قرينة احتاج إلى دليل⁷⁴.

ولا يخفى على الناظر في هذا النص، الربط بين مبادرة الملائكة بالامتثال، وتوبيخ إبليس وعقوبته، بدلالة صيغة الأمر (اسجدوا) على الوجوب، وهي كما ترى تلازمات عقلية، وليست عناصر لغوية، ساقته المناقشات الأصولية، في دلالة الصيغة اللغوية.

ومهما يكن من اختلاف الأمثلة في هذا المقام؛ فإنها دالة جميعًا على ما ذكرنا، من أن أهل الأصول يمزجون الاستدلال العقلي مع النقل اللغوي، خاصة في هذا القسم من القواعد؛ القواعد التي مدركها عقلي لغوي.

المطلب الخامس

استثمار المسائل اللغوية في استنباط الأحكام الشرعية

من سمات التعامل الأصولي مع اللغة العربية، أن معاصر الأصوليين كانوا يركزون على جانب الدلالة، فيما نظر اللغويون بصفة عامة إلى اللغة على أنها أداة تواصلية، وما هذا الصنيع من أهل الأصول إلا أن هناك شيئاً وراء النص اللغوي يشغلهم؛ هو الحكم الشرعي الذي يدل عليه، وكيفية استنباطه منه، ولذلك نجد أنهم لا يقفون في

الإستفادة من القواعد اللغوية المقررة عند حدِّ عصمة اللسان أو القلم من الزَّلَل عند التكلُّم والإنشاء، والفهم السليم للنص؛ بل إنهم لا ينفكُّون من محاولة استثمار هذه المسائل في استنباط الأحكام واستخراجها. وأمثلة هذا كثيرة، منها:

- قاعدة: تعليق الحكم بالمشقِّ، مُشعرٌ بعليَّة مصدرِ الإشتقاق:

قال الكمال ابن الهمام رحمه الله (ت: 861هـ) في تقرير هذه القاعدة، - وهو في صدد الكلام عن آية (مصارف الزكاة) في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا...﴾ [التوبة: 60] -: «الأسماء المذكورة في الآية، تُفيدُ أنَّ المناط في الدَّفْع إِلَيْهِمْ (الحاجة)؛ لما عُرِفَ مِنْ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِالْمَشْتَقِّ أَنَّ مَبْدَأَ اسْتِثْقَائِهِ عِلَّتُهُ، وَمَأْخَذُ الْاسْتِثْقَائَاتِ فِي هَذِهِ الْأَسْمَاءِ تُنْبِئُهُ عَلَى قِيَامِ الْحَاجَةِ، فَالْحَاجَةُ هِيَ الْعِلَّةُ فِي جَوَازِ الدَّفْعِ، إِلَّا الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبِهِمْ، فَإِنَّ مَأْخَذَ اسْتِثْقَائِهِ يُفِيدُ أَنَّ الْمُنَاطَ (التَّالِيفُ)، وَإِلَّا الْعَامِلُ فَإِنَّهُ يُفِيدُ أَنَّهُ (الْعَمَلُ)»⁷⁵.

والمعنى:

أنَّ حكم إعطاء الزكاة، علَّق في الآية الكريمة بأسماءٍ مُشْتَقَّةٍ (أسماء فاعلين ومفعولين وصيغ مبالغة وصفات مشبهة وغيرها)، من قبيل: الفقراء والمساكين، والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم، وفي ذلك إلماحٌ إلى أنَّ المصادر التي اشتقت منها هذه الأسماء، وهي الفقر والمسكنة والعمل والتأليف، هي عِلَّةٌ إدخالهم في مصارف الزكاة.

هذا مثالٌ من القرآن الكريم، وقريبٌ منه في سُنَّةِ النَّبِيِّ الأَمِينِ، ما أورد العطار رحمه الله (ت: 1250هـ) تعليقا على حديث: (مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ)⁷⁶، قال: «قَوْلُهُ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا) أَي لَأَجْلِ وَلَائِيَّتِهِ، وَأَمَّا إِذَا عَادَاهُ لِأَجْلِ دَعْوَى دُنْيَوِيَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا؛ فَلَا يَكُونُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَهَذَا الْمَعْنَى يُشْعِرُ لَفْظُ الْحَدِيثِ؛ لِأَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ

بِالْمُسْتَقِّ يُؤْذَنُ بِالْعَلِيَّةِ، أَيَّ عَادَاهُ مِنْ أَجْلِ وَلَايَتِهِ»⁷⁷.

ومعنى هذا، أن الحرب من الله؛ إنما تقع على من عادى ولياً من أوليائه لأجل ولايته أو معنى يتصل بها؛ لأن هذا الحكم (الحرب) عُلِّقَ بِمَشْتَقِّ (الصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ وَليِّ = فعيل)، فهو مشعرٌ بعليَّة مصدر الإشتقاق (الولاية)، فمن عاداه لخصومة دنيويَّة متعلِّقة بهال أو حقوق وما أشبه ذلك، لم يكن داخلياً في هذا، وأمَّا مَنْ عاداه لمعنى متعلِّق بالولاية، كالإستهزاء بدينه وعبادته واستقامته؛ فهو من هذا القبيل.

- قاعدة تقسيم واضح الدلالة إلى أربعة أقسام:

لأهل الأصول دقَّةٌ متناهيةٌ في تتبُّع دلالات الألفاظ؛ إذ أنهم تدرجوا معها من الوضع، إلى الاستعمال، إلى الظهور والخفاء، إلى كيفية الدلالة على الأحكام⁷⁸، وقد سبق أن أشرنا إلى شيءٍ من ذلك في المبحث الأول، والذي يعينني في هذا المقام - حتى لا أطيل -، الاعتبار الثالث، وهو: تقسيم الدلالة من جهة الظهور والخفاء، وسأقتصر منه أيضاً على (ظاهر الدلالة)؛ إذ كلها يفني بالعرض من التمثيل باستثمار الأصوليين للمسائل اللغوية في استنباط الأحكام الشرعية.

ظاهر الدلالة عند الأصوليين أربع درجاتٍ، ترتَّبُ كالأتي: ظاهرٌ فنصٌّ فمفسَّرٌ فمحكمٌ، وهو ترتيبٌ عكسيٌّ من الأدنى إلى الأعلى؛ إذ «أعلاها رتبةً في الوضوح: المحكم، يليه في ذلك المفسَّر، ثم النص، ثم الظاهر»⁷⁹.

وإذا تجاوزنا تعريف هذه المصطلحات والتمثيل لها، إلى الفائدة من ورائها؛ وجدنا عائدتها معرفةً أيها يُقدَّم عند استفادة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. قال السرخسي رحمه الله (ت: 483هـ): «وإنما يظهر التَّفَاوُتُ فِي مُوجِبِ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ التَّعَارُضِ، وَفَائِدَتُهُ: تَرْكُ الْأَدْنَى بِالْأَعْلَى وَتَرْجِيحُ الْأَقْوَى عَلَى الْأَضْعَفِ وَهَذَا أَمثلةٌ فِي الْأَثَارِ»⁸⁰.

ولعلَّ من هذه الأمثلة في الآثار، ما جاء في (كشف الأسرار)، من تمثيل بتعارض (النَّصِّ) مع (الظَّاهر)، وذلك «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: 24]، مَعَ: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا﴾ [النساء: 3]، فَإِنَّ الْأَوَّلَ (ظَاهِرٌ) عَامٌّ فِي إِبَاحَةِ نِكَاحِ غَيْرِ الْمُحَرَّمَاتِ، فَيَقْتَضِي بَعْمُومِهِ وَإِطْلَاقِهِ جَوَازَ نِكَاحِ مَا وَرَاءَ الْأَرْبَعِ، وَالثَّانِي (نَصٌّ) يَقْتَضِي اقْتِصَارَ الْجَوَازِ عَلَى الْأَرْبَعِ، فَيَتَعَارَضَانِ فِيمَا وَرَاءَ الْأَرْبَعِ، فَيَرَجَحُ النَّصُّ وَيُحْمَلُ الظَّاهِرُ عَلَيْهِ.

وَمِنَ السُّنَّةِ قَوْلُهُ ﷺ: (لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)⁸¹، مَعَ قَوْلِهِ ﷺ: (مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ)⁸²؛ فَالْأَوَّلُ (ظَاهِرٌ) فِي نَفْيِ الْجَوَازِ، عَامٌّ فِي كُلِّ صَلَاةٍ؛ لِأَنَّ (لَا) هَذِهِ لِنَفْيِ الْجِنْسِ، فَيَتَنَاوَلُ صَلَاةَ الْمُقْتَدِي وَالْمُنْفَرِدِ. وَالثَّانِي (نَصٌّ)؛ لِأَنَّهُ أَشَدُّ وَضُوحًا فِي إِفَادَةِ مَعْنَاهُ مِنَ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ اسْتِعْمَالَ لَا لِنَفْيِ الْفَضِيلَةِ، وَاسْتِعْمَالَ الْعَامِّ فِي بَعْضِ مَفْهُومَاتِهِ شَائِعٌ ذَائِعٌ، فَيَتَعَارَضَانِ فِي حَقِّ الْمُقْتَدِي؛ فَيَعْمَلُ بِالنَّصِّ، وَيُحْمَلُ الْأَوَّلُ عَلَى الْمُنْفَرِدِ أَوْ عَلَى نَفْيِ الْفَضِيلَةِ⁸³.

فتلك أمثلة من القرآن والسُّنَّةِ، مُدَلِّلَةٌ عَلَى كَيْفِيَّةِ اسْتِثَارِ الْأُصُولِيِّينَ فِي الْقَوَاعِدِ اللُّغَوِيَّةِ، لِلْوُصُولِ إِلَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ أَدَلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ.

خاتمة

لا ريبَ أنَّ الناظرَ في هذا الموضوع؛ موضوع تناول مسائل اللغة العربية عند الأصوليين ستبدي له ملامح نتائج، يُمكنُ صياغتها على النحو الآتي:

- أولاً: الضَّابطُ في (الأصوليِّ) أَنَّهُ: كُلُّ عَالِمٍ مَارَسَ أَصُولَ الْفِقْهِ حَقِيقَةً؛ إِمَّا بِتَدْرِيسٍ أَوْ تَأْلِيفٍ، أَوْ وَصَفْتُهُ كَتَبَ التَّرَاجِمَ بِأَنَّهُ أَصُولِيٌّ.

- ثانياً: علاقتُ أصولِ الفقهِ بعلومِ اللغةِ العربيَّةِ، تطوَّرت خلال ثلاثة أَدْوَارٍ؛ مِنْ الاسْتِمْدَادِ إِلَى التَّفَاعُلِ إِلَى الْإِبْدَاعِ. أَيِ بَدَأَتْ أَصُولُ الْفِقْهِ مُسْتَمِدَّةً مِنْ عُلُومِ اللُّغَةِ

العربيَّة، ثمَّ ما لبثت أن تفاعلت معها فصار هناك تأثُّرٌ وتأثيرٌ، ثمَّ انتهت بإبداع الأصوليين في المسائل اللغويَّة التي لها زاوية نظرٍ شرعيَّة.

- ثالثاً: اُختصَّ الأصوليون بميزاتٍ في تعاملهم مع مسائل اللغة العربيَّة؛ ركَّزت في هذا البحث على خمسةٍ منها؛ كانت أظهر من خلال التَّطبيقات العمليَّة على النُّصوص الشرعيَّة، وهي: تقديم الاعتبارات الشرعية على المقررات اللغوية، والندية في التعامل مع مسائل اللغة مع اللغويين، وتجريد اللغة من شوائب الخيال والعاطفة والنحو بها نحو الوظيفية، وإشراك العقل مع النقل في إثبات القواعد، والاستثمار في القواعد اللغوية بقدر ما يخدم في استنباط الحكم الشرعي.

- رابعاً: الذي يتأمَّل في الفرق بين تعامل اللغويين؛ سواء كانوا نحويين أم بلاغيين، وبين تعامل الأصوليين مع مسائل اللغة العربية، يُدركُ أنَّ نظرة اللغويين إلى اللغة كونها وسيلة تواصلية أقوى، وأنَّ نظرة الأصوليين إلى كونها نصوصاً دلاليةً أقوى.

- خامساً: إذا نظرنا إلى المدونة اللغويَّة التي يبحث فيها الأصوليون؛ وجدناها مدونة مكتملة البنية النَّصيَّة (نصوص الكتاب والسُّنة)، فيما الأمرُ ليس كذلك عند اللغويين من نحاة وبلاغيين وغيرهم، فأحياناً لا يجدون في المسألة إلا بيتاً أو شطر بيتٍ، ثمَّ هذه المدونة أكثر تحديداً عند الأصوليين وهو ما ينعكس على دقَّة النتائج.

هذا والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

- الحواشي والإحالات:

¹ مولود السريري، معجم الأصوليين، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1423هـ-2002م، ص3.

² عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، نشر محمد علي عثمان، 1366هـ-1947م، ج1، ص11.

³ يُنظَرُ على سبيل المثال: ذكرُ رأيها جميعاً في مسألة: حكم الإجتِهَاد في المسألة الطَّيِّبَة من الفقهيَّات، في: سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، دط، المكتب الإسلامي، بيروت، دت، ج4، ص83. وذكرهما في المسألة ذاتها عند: نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1407هـ-1987م، ج3، ص604. وعند مسألة: ثبوت اللغة بالقياس، في: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتبي، 1414هـ-1994م، ج2، ص256.

⁴ عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح عويضة، ط1، دار الكتب العلميَّة، لبنان، 1418هـ-1997م، ج1، ص7.

⁵ محمد بن أحمد بن النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، السعودية، 1418هـ-1997م، ج1، ص49-50.

⁶ محمود بن عمرو أبو القاسم الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق علي بو ملحم، ط1، مكتبة الهلال، لبنان، 1993م، ص18.

⁷ المصدر نفسه، ص18-19.

⁸ الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص228-229.

⁹ سعيد الأفغاني، في أصول النحو، دط، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، سوريا، 1414هـ-1994م، ص104.

¹⁰ جلال الدين السيوطي، الإقتراح في أصول النحو وجدله، تحقيق وشرح محمود فجال، ط1، دار القلم، دمشق، 1409هـ-1989م، ص14-16.

¹¹ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ط4، الهيئة العامة للكتاب، مصر، دت، ج1، ص41. وتُنظَر كذلك عند: أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ط1، دار الكتب العلميَّة، لبنان، 1418هـ-1997م، ص13.

¹² أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح عويضة، ط1، دار الكتب العلميَّة، لبنان، 1418هـ-1997م، ج1، ص44. وتُنظَر كذلك عند: ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجُنة المناظر، ط2، مؤسسة الريان، لبنان، 1423هـ-2002م، ج1، ص485-486.

¹³ تُنظَر عند اللغويين لدى: السكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلميَّة، لبنان، 1407هـ-1987م، ص359. وعند أهل الأصول: الرازي محمد بن عمر، المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1418هـ-1997م، ج1، ص286.

- ¹⁴ تُنظر عند اللغويين لدى: السكاكي، مفتاح العلوم، ص318-320. وعند أهل الأصول: أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1424هـ-2003م، ص12.
- ¹⁵ تُنظر عند اللغويين لدى: ابن فارس، الصحاحي، ص87. وعند أهل الأصول: الجويني، البرهان، ج1، ص49.
- ¹⁶ السيوطي، الإقتراح، ص47-48.
- ¹⁷ أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، 1413هـ-1993م، ص52-53.
- ¹⁸ الجويني، البرهان، ج1، ص43.
- ¹⁹ التاج السبكي عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، دط، دار الكتب العلمية، لبنان، 1416هـ-1995م، ج1، ص7.
- ²⁰ يُنظر: القاضي أبو بكر بن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسين اليدري وزميله، ط1، دار البيارق، عمان، الأردن، 1420هـ-1999م، ص85. و: أبو حيان محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق رجب محمد، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ-1998م، ج3، ص1521.
- ²¹ الجويني، البرهان، ج1، ص140.
- ²² القاضي أبو يعلى الفراء، العُدّة في أصول الفقه، تحقيق أحمد المباركي، ط2، دون ناشر، 1410هـ-1990م، ج2، ص678-679.
- ²³ يُنظر: ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق عبد الرحمن السيد وزميله، ط1، دار هجر، السعودية، 1410هـ-1990م، ج2، ص294-295.
- ²⁴ يُنظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب، ج3، ص1521.
- ²⁵ يُنظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، ط1، دار الكتب العلمية، 1403هـ، ج1، ص245-246.
- ²⁶ يُنظر: أبو محمد علي بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، دط، دار الآفاق الجديدة، لبنان، دت، ج4، ص21.
- ²⁷ يُنظر: أبو يعلى، العدة، ج2، ص678.
- ²⁸ يُنظر: الشيرازي، التبصرة، ص172. 6.
- ²⁹ يُنظر: الجويني، البرهان، ج1، ص140.
- ³⁰ جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هندواوي، دط، المكتبة التوفيقية، مصر، دت، ج2، ص263.
- ³¹ المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

- ³² الشُّبُوْطِي، همع الهوامع، ج2، ص266.
- ³³ المرجع نفسه، ج2، ص268.
- ³⁴ تُنْظَرُ هذه الإعتبارات الأربع في تتبع دلالة اللفظ عند الأصوليين في: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز البخاري، دط، دار الكتاب الإسلامي، لبنان، دت، ج1، ص28. و: التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، دط، مكتبة صبيح، مصر، دت، ج1، ص52.
- ³⁵ يُنْظَرُ مثلاً في دِقَّةِ بعضِ المُصْطَلِحَاتِ، رغم تقدُّم الزمن: مصطلحات ظاهر الدلالة؛ الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وما يقابلها من خفي الدلالة؛ الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، عند: أحمد بن محمد الشاشي، أصول الشاشي، دط، دار الكتاب العربي، لبنان، دت، ص68 وما بعدها. و: أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1421هـ-2001م، ص116 وما بعدها.
- ³⁶ هو: العلامة الموريتاني، نزيل جدة، عبد الله بن بيه، في كتابه: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دط، المكتبة المكية، مكة، دت، ص296.
- ³⁷ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور سلمان، ط1، دار ابن عفان، السعودية، 1417هـ-1997م، ج2، ص102.
- ³⁸ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه سعد، ط1، شركة الطباعة العربية المتحدة، مصر، 1393هـ-1973م، ص236.
- ³⁹ يُنْظَرُ على سبيل المثال: جمال الدين بن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ج1، ص69-70. و: أحمد بن عمر الحازمي، فتح رب البرية بشرح نظم الأجرومية، ط1، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، 1431هـ-2010م، ص208-209.
- ⁴⁰ أخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه بحكم الألباني، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الاثنان جماعة، حديث 972، تحقيق مشهور سلمان، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، دت، ص177. وضعَّه الألبانيُّ ثَمَّ.
- ⁴¹ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص2-3.
- ⁴² الأمدي، الإحكام، ج2، ص224.
- ⁴³ يُنْظَرُ: فيصل بن عبد العزيز آل مبارك، السبيكة الذهبية على المنظومة الرحبية، عناية محمد بن حسن آل مبارك، ط1، دار كنوز إشبيلية، السعودية، 1427هـ-2006م، ص27-28.
- ⁴⁴ أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، لبنان، 1424هـ-2003م، كتاب الفرائض، جماع أبواب الموارث، باب فرض الأم، حديث 12297، ج6، ص373.
- ⁴⁵ القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ج2، ص651.
- ⁴⁶ يُنْظَرُ: ابن يعيش، شرح المفصل، عناية إميل يعقوب، دط، دار الكتب العلمية، لبنان، دت، ج3، ص224.

- 47 عبد الرحيم الإسنوي، التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول، تحقيق محمد هيتو، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ، ص317.
- 48 سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج1، ص94.
- 49 ابن النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، ج3، ص143.
- 50 نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ضبط عبد الله عمر، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1423هـ-2002م، ج1، ص260.
- 51 السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج1، ص7.
- 52 يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 1423هـ، ج3، ص156.
- 53 ابن جنبي، الخصائص، ج1، ص34.
- 54 السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دط، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996م، ص172.
- 55 نَظَمَهَا - من المتأخرين - السُّيُوطِيُّ رحمه الله في (عقود الجمان) فقال:
- «لَطَلَبِ الْفِعْلِ مَعَ اسْتِعْلَاءِ * وَقَدْ يَجِي لِالْعَالِ كَالدُّعَاءِ
وَلِلْمُسَاوِي فَالْتِيَّاسِ وَتَرْدُ * إِبَاحَةً كَذَا لِتَهْدِيدِ قُصْدِ
وَلِلْإِهَانَةِ وَلِلتَّسْخِيرِ * وَالخُبْرِ وَالتَّعْجِيزِ وَالتَّخْيِيرِ
وَلِلتَّمَنِّي وَامْتِنَانِ وَالْعَجَبِ * تَسْوِيَةَ وَالِاحْتِقَارِ وَالْأَدَبِ»
- السيوطي، عقود الجمان في علمي المعاني والبيان، تحقيق عبد الحميد ضحّا، ط1، دار الإمام مسلم، مصر، 1433هـ-2012م، ص59. الأبيات 399-402.
- 56 يُنظَرُ: ابن فارس، الصحاحي، ص138 وما بعدها.
- 57 يُنظَرُ على سبيل المثال: الشيرازي، التبصرة، ص22 وما بعدها.
- 58 عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 1430هـ-2009م، ص27.
- 59 يُنظَرُ: ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، ص33 وما بعدها.
- 60 يُنظَرُ: الغزالي، المستصفى، ص202 وما بعدها.
- 61 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمود شاكر، ط1، دار المدني، جدة، 1413هـ-1992م، ص70.
- 62 الشاشي، أصول الشاشي، ص85.

- 63 يُنظَر: أصول الشاشي، ص 89.
- 64 المصدر نفسه، ص 92.
- 65 المصدر نفسه، ص 93.
- 66 المصدر نفسه، ص 94.
- 67 محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد أبو عمشة وزميله، ط 1، جامعة أم القرى، مكة، 1406هـ-1985م، ج 2، ص 26.
- 68 ماجد الجوير، استدلال الأصوليين باللغة العربية دراسة تأصيلية تطبيقية، ط 1، دار كنوز إشبيليا، السعودية، 1432هـ-2011م، ص 227.
- 69 الرازي، المحصول، ص 345.
- 70 أحمد بن إدريس القرافي، نفاثس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل عبد الموجود وزميله، ط 1، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، 1416هـ-1995م، ج 3، ص 1267.
- 71 يُنظَر: ماجد الجوير، استدلال الأصوليين باللغة العربية، ص 72-73.
- 72 الأمدي، الإحكام، ج 2، ص 203.
- 73 الغزالي، المستصفى، ص 204.
- 74 القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 229. وهذا نموذج فقط من الاستلال العقلي لهذه المسألة، وإلا فهناك غيره كثير، ينظر في المصدر ذاته، من ص 224 إلى ص 247.
- 75 كمال الدين بن الهمام، فتح القدير، دط، دار الفكر، لبنان، دت، ج 2، ص 269.
- 76 البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث 6502. تحقيق محمد زهير الناصر، ط 1، دار طوق النجاة، السعودية، 1422هـ، ج 8، ص 105.
- 77 حسن بن محمد العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دط، دار الكتب العلمية، لبنان، دت، ج 2، ص 168.
- 78 تُنظَر هذه الإعتبارات الأربع على سبيل المثال عند: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج 1، ص 52.
- 79 أديب الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط 4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1413هـ-1993م، ج 1، ص 140.
- 80 محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، دط، دار المعرفة، لبنان، دت، ج 1، ص 166.
- 81 البخاري، الصحيح، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، حديث 756، ج 1، ص 151. و: مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، حديث 994. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت، ج 1، ص 295.
- 82 ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلوات، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا، حديث 850، ص 158.

⁸³ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 49.

The characteristics of The Fundamentalists Treatment of the Arabic Language

Dr: Haddig Laïd

Institute of Islamic Sciences- El oued University

Haddig-laid@univ-eloued.dz

alaide1980@gmail.com



Abstract

This article is entitled "The characteristics of The Fundamentalists (Al'Usuliwn) Treatment of the Arabic Language", which is in fact an extension of what I have already written about in my doctoral thesis in which I have studied a considerable number of linguistic issues that distinguished the fundamentalists (Al'Usuliwn) from the linguists. Herein, I'll attempt to benefit from the aforementioned work, aiming to elicit the overall rule which marked the fundamentalists (Al'Usuliwn) treatment of the Arabic language.

This article is outlined in an introduction, two chapters and a conclusion. The introduction aims to explain one important point: who are the Fundamentalists (Al'Usuliwn)? The first chapter investigates the development of the relationship between the principles of the jurisprudence and the sciences of the Arabic language. The second chapter makes up the core of the article as it explains the characteristics of the fundamentalists (Al'Usuliwn) treatment of the Arabic language. The conclusion is devoted to the most important results.

Key words:

The Fundamentalists (Al'Usuliwn); the Arabic language; characteristics; Dealing; Language issues.

ضمان حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية في ظل الإسلام

بقلم
د. قدور سلاط (*)



ملخص

الإسلام دين سلم وتعايش، والمتبع للنصوص الشرعية يلحظ بوضوح كيف أسس الإسلام لذلك، حيث رسخ جملة من المبادئ تعتبر القاعدة الصلبة لهذا التعايش، لعل أبرزها الحرية الدينية. ولقد سلك الإسلام منهجا فريدا في ترسيخ هذه المبادئ، نذكر منها: 1. تحديد وظيفة صاحب الرسالة، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۗ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١ - ٢٢]. 2. نتركهم وما يدينون: فلا يجوز التدخل في شؤونهم الخاصة، خاصة الدينية منها. 3. الفصل يوم الفصل، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧]. 4. التنافس في عمل الخير، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَغْنُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

ووفق هذا المنهج ضمن الإسلام لغير المسلمين حريتهم التامة، في مختلف مجالات الحياة، من هذه الحريات: حريتهم في إقامة شعائرهم التعبدية، حريتهم في المجادلة عن دينهم، حرية الفكر والتعليم، حرية التنقل.

الكلمات المفتاحية:

ضمان ؛ حرية ؛ المعتقد ؛ الإسلام ؛ الشعائر الدينية .

(*) قسم اللغة والأدب العربي - كلية الآداب واللغات - جامعة تبسة - الجزائر.

kaddoursellat@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/12/14 تاريخ القبول: 2019/04/14

• معهد العلوم الإسلامية..... جامعة الوادي •

مقدّمة

تعتبر الحرية من أبرز الحقوق الطبيعية والضرورية للإنسان التي أكدت عليها الشرائع السماوية والأرضية، فلا قيمة لحياة الإنسان بدونها، فحين يفقد المرء حريته يموت داخلياً، وإن كان في الظاهر يعيش ويأكل ويشرب، ويعمل ويسعى في الأرض، فإنسانيته تقتضي حريته في الاختيار و في الفعل والترجيح والموازنة بين الأشياء أو الحكم عليها وتقديرها، ولو لم يكن للإنسان هذا الاستعداد لكان هو والحيوان سواء، لأنه لا يستطيع أن يفرق بين ضار ونافع، وبين حسن وقبيح، ومن ثم لا يجد مجالاً للاختيار والترجيح، ومجال حركته في الحياة عندئذ هو أنه يساق حيث يريد غيره لا حيث يريد هو، ويدفع نحو ما يحقق مصلحة غيره دون ما يحقق مصطلحته الخاصة.

ولما كانت الحرية بهذه الدرجة من الأهمية، اعتبرها الإسلام من أهم المقاصد التي ينبغي تأمينها المحافظة عليها والذود عنها. وحتى لا يبقى كلامنا هذا مجرد ادعاء، فإنه يتوجب عاينا الإجابة على جملة تساؤلات تطرح نفسها بقوة. والتي تمثل محور الإشكالية التي يدور حولها موضوع البحث. من قبيل: ما هي محددات وحدود هذه الحرية؟، ما موقعها ومكانتها (الحرية) داخل النصوص الشرعية؟ كيف حماها الإسلام وحافظ عليها وما المنهج المتبع في ذلك؟، وما أبرز المواقف العملية الشاهدة على ذلك؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الدراسة وذلك وفق النقاط التالية:

أولاً - معنى حرية المعتقد.

الإسلام دين يقدر الحريات الفردية والجماعية، لذلك ضمن للناس حرية الاعتقاد ودافع عنها وعمل على صيانتها وحمايتها، ولقد تعددت النصوص المؤكدة لهذا المبدأ والحامية له والمدافعة عنه، بل جسده النبي ﷺ عملياً في البدايات الأولى لإرساء

قواعد الدولة الإسلامية، ووثيقة المدينة شاهدة على ذلك، «... لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم»⁽¹⁾، حيث أسست للاحترام القانوني لعقائد الغير، وعدم الإكراه في فرض المعتقدات.

فحرية المعتقد تعني: أن يكون لكل إنسان الحرية الكاملة في اختار أي دين شاء، وله أن يقيم شعائر دينه بحرية تامة، ويستتبع ذلك احترام بيوت العبادة، حيث يحافظ عليها ويمنع من هدمها أو تخريبها، سواء في السلم أو في الحرب، ويمكن المتدين من ممارسة شعائر عباداته التي تتفق مع عقيدته⁽²⁾.

ولقد جعل الإسلام الأساس في الاعتقاد أن يكون الاختيار سليماً من غير ضغط أو إغراء، وهي مقررة للمسلمين وغيرهم، فمن قبل الإسلام فله ذلك، ومن أراد غيره فهو حرّ في اختياره وفي البقاء على دينه ومذهبه وعقيدته، كما له الحرية التامة في الدخول في الإسلام بقناعة واختيار، وفي البلاد الإسلامية للمشارك البقاء على شركه، ولليهودي حرية ممارسة شعائره والتمسك بعقيدته، وللمسيحي كذلك حرية ممارسة عبادته وطقوسه من غير اعتراض من أحد سواء بطريقة خافتة أو سرية أو بطريقة علنية، وله أن يتعلم بمدرسته ما يشاء ويكتب ما يشاء، ويقارن بين عقيدته وبين غيرها من العقائد في حدود النظام العام والآداب العامة.

وعليه فحرية المعتقد تقوم على جملة من العناصر⁽³⁾:

1. تفكير غير خاضع للتقليد، فلا يصح الإسلام تقليداً لأحد من أصول أو قادة أو غيرهم.
2. منع الإكراه على عقيدة معينة، بتعذيب أو تهديد، أو إغراء بالمحرمات والخبائث.
3. أن يكون الفرد حراً في العمل بمقتضى دينه، لا يمنعه اضطهاد من الظهور بدينه وإقامة شعائره.

وقد قررت الشريعة الإسلامية جملة من التدابير لحماية حرية العقيدة (4):

1. إلزام الناس باحترام حق الآخرين في اعتقاد ما شاؤوا، وفي ترك ما يريدون، طبقاً لعقائدهم، فليس لأحد إكراه آخر على تغيير عقيدته، أو إيذاؤه بسبب ممارسة عبادته.

2. إلزام صاحب العقيد نفسه أن يعمل على حماية عقيدته والدفاع عنها، ولو بالهجرة حيث يتسنى له القيام بواجباته الدينية دون أذى أو تضيق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَلْفَيْهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٣٧﴾﴾ [النساء: ٩٧].

قال القرطبي: والمراد بقوله (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً): ألم تكونوا متمكنين قادرين على الهجرة والتباعد ممن كان يستضعفكم؟ (5).

3. دافع الإسلام عن عقائد الناس بكل الوسائل، بل جعل من أبرز أسباب القتال الاعتداء عن حريات الناس وعقائدهم، قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَّمتُ صَوْمِعُ وَيَبِعُ وَصَلَوْتُ وَمَسَلَجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ [الحج: ٤٠].

هذا إذا كانت الدولة قادرة على حماية صاحب العقيدة، بأن يكون يعيش تحت نظامها فهي تحميه وتدعو الجميع إلى التعايش السلمي معه، أما في البلاد الأخرى فهي تدافع عن حريته بكل وسيلة، لأن من أبرز أسباب مشروعية القتال. كما أشرنا. حماية حرية العقيدة.

ثانيا - حرية المعتقد في النصوص الشرعية:

ولقد تعددت النصوص وتنوعت في تقرير حرية العقيدة، وما يستتبعها من ممارسات عملية، والمتبع لهذه النصوص يلاحظ حرص الشارع الحكيم على صيانتها والذود عنها، حيث نجد من النصوص ما يهدف إلى منع الإكراه، ونجد نصوصا أخرى تدافع عنها وتصورها من كل ما من شأنه أن يشوش عنها.

1. **النصوص المانعة من الإكراه على الدين:** هناك نصوص صريحة تقرر الحرية الدينية أو الاعتقادية، وتمنع من الإكراه على الدخول في الإسلام بأي وسيلة من وسائل الإكراه، وهذا يتماشى مع اشتراط الحرية والاختيار في صحة الإسلام، ويلتقي مع منطق الأشياء وطبيعة التدين.

ومن هذه النصوص: آيات قرآنية تعد دستور المسلمين في أحكام التعامل مع غيرهم منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

[البقرة: ٢٥٦].

أي: إن الإكراه على التدين ممنوع شرعاً، وممارسة الإكراه على الإيذان مستنكر عقلاً، يقول ابن كثير -رحمه الله- في تفسيره لهذه الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ أي: لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام فانه بين واضح جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرها

مقسورا(6).

وقد نزلت هذه الآية في قومٍ من الأنصارِ أو في رجلٍ منهم، كان لهم أولاد قد هودؤوهم أو نصرؤوهم، فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام. عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: (كانت المرأة من الأنصار تكون مقلاتاً لا يعيش لها ولد، فتندر إن عاش ولدها أن تجعله مع أهل الكتاب على دينهم، فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على دينهم فقالوا: إنما جعلناهم على دينهم ونحن نرى أن دينهم أفضل من ديننا، وإذ جاء الله بالإسلام فلنكرهنهم فنزلت (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، فكان فصل ما بين من اختار اليهودية والإسلام، فمن لحق بهم اختار اليهودية ومن أقام اختار الإسلام. عن ابن عباس (رضي الله عنه) في قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً، فقال للنبي ﷺ: ألا استكرههما فإنهما قد أبايا إلا النصرانية فأنزل الله فيه ذلك (7).

ومن النصوص المانعة للإكراه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

ومنها ما جاء لحسم الأمر في مسألة الاعتقاد، بعد نزول القرآن واستقرار التشريع، وبيان الأدلة والبراهين على أصل العقيدة الصحيح، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [١٦].

[الكهف: ٢٩].

فلا حاجة لاتخاذ السيف أو الإكراه لحمل الناس على التدين، ومن يختار الكفر أو الإسلام، فهو يتحمل تبعه اختياره.

ومن النصوص القرآنية الدالة على إقرار هذه الحرية آيات أخرى منها: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۗ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ۖ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۗ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ۗ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ۗ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ۗ ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٦]، ﴿ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ۗ ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۗ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۗ وَلَا أَنْتُمْ عِبَادُونَ مَا أَعْبُدُ ۗ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۗ وَلَا أَنْتُمْ عِبَادُونَ مَا أَعْبُدُ ۗ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۗ ﴾ [الكافرون: ١-٦].

2. نصوص تدافع عن حرية المعتقد:

وهي كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۗ ﴾ [الحج: ٤٠]، قال ابن كثير: (أي لولا انه يدفع بقوم عن قوم، ويكف شرور الناس عن غيرهم بما يخلقه ويقدره من الأسباب، لفسدت الأرض ولأهلك القوي الضعيف)⁽⁸⁾.

وقول النبي ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»⁽⁹⁾.

وهناك آيات تدعو إلى التعايش الديني وتبادل المودة والمحبة والمسألة مع غير المسلمين، قال تعالى: ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِينِكُمْ أَنَّ تَبْرَهُمْ وَيُقْسِمُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُسْلِمِينَ ۗ ﴾ [المتحنة: ٨].

ثالثا - منهج القرآن في ضمان حرية المعتقد

أقر الإسلام بوضوح تام حرية الاعتقاد لكل الناس، فلا إكراه لأحد على اعتناق الإسلام، وإن كان يدعوهم إليه ويرغبهم فيه، والدعوة إلى دخول الإسلام والإكراه عليه أمران متضادان تماماً، فالأول جائز مشروع، والثاني حرام ممنوع، والإسلام يرى أن الإيمان الصحيح المقبول، هو ذلك الإيمان الذي يجيء وليد يقظة عقلية واقتناع قلبي، إنه استبانة الإنسان العاقل للحق، ثم اعتناقه عن رضا ورغبة، لذلك عرض الإسلام نفسه على الناس في دائرة هذا المعنى المحدد، غير متجاوز له في قليل ولا كثير فكان هدفه من دعوته الآخرين توضيح مبادئه، وأن يمكن الآخرين من الوقوف عليها، فإذا شاؤوا قبلوها واعتنقوها، وإذا شاؤوا عرضوا عنها وتركوها (10).

قال تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ مَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿١١﴾ ﴾ [الكهف: ٢٩].

وسلك في ذلك منهجا فريدا من نوعه:

1. تحديد وظيفة صاحب الرسالة

إن الحرية الدينية في أرحب مفاهيمها، هي التي حددت وظيفة صاحب الرسالة! حيث بينت أن وظيفته في هذا المجال لا تعدو الشرح والبيان، واستخدام القلم واللسان في تحبيب دينه للناس، وترغيبهم في قبوله، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثالا في سلوك هذا المنهج.

إن الوحي الذي تنزل كان محور دعايته، فهو يقرؤه على الناس ويسجله في صحائف هادية لمن يرغب في الاطلاع عليه، هذه هي خطته في إبلاغ رسالته (11)، قال تعالى: ﴿ تَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴿٤٥﴾ ﴾ [ق: ٤٥].

﴿ فَذَكَرْنَاكَ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ﴿٥١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٥٢﴾ ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢]. ويقول: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾ [يونس: ٩٩]. ويقول: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿٥٤﴾ ﴾ [النحل: ١٢٥]. ويقول: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

هذه نصوص صريحة تحدد وظيفة النبي ﷺ، ووظيفة الدعاة من بعده وهم يدعون الناس لديهم، حيث تتوقف عند البيان والتذكير وبالتالي هي أحسن، وللناس بعد ذلك الحرية التامة في اختيار دينهم وعقائدهم، متى وكيفما شاءوا.

2. نتركهم وما يدينون

من القواعد الأساسية في معاملة غير المسلمين، ضمن هذا الإطار، ما يروى عن الإمام علي رضي الله عنه "قاعدة" (نتركهم وما يدينون) (12). أي أن لهم الحرية التامة في اعتقاداتهم وممارساتهم، ماداموا على عهودهم، ويلتزمون بأداب النظام العام، وذلك مستمدا من قوله تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾ ﴾ [التوبة: ٧]، فلا يجوز التدخل في شؤونهم الخاصة، خاصة ما تعلق منها بأمور الاعتقاد، والشواهد التاريخية على هذه القضية كثيرة، منها عهد النبي ﷺ، إلى يهود المدينة الذي جاء فيه: «... لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم» (13)، ورسالته ﷺ إلى معاذ بن جبل رضي الله عنه في اليمن والتي جاء فيها: «ولا يفتتن يهودي عن يهوديته» (14)، وأيضا عهد النبي ﷺ إلى أهل نجران الذي جاء فيه: «... ولا يغير أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانيتها، ولا

كاهن من كهانته، وليس عليه دنية» (15)

وقد حفظ رجال الدين من سطوة الحروب، فقد جاء في الحديث النهي عن قتل أصحاب الصوامع أي رجال الدين والرهبان والعباد، تطبيقاً لمبدأ عدم الإكراه في الدين، حيث قال ﷺ: «لا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع» (16).

وفي خطبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه لجيوشه التي وجهها لتحرير العراق والشام جاء قوله: «... وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له» (17).

وجاء في عهد عمر الفاروق رضي الله عنه إلى أهل الفرس، ضماناً واضحة لحريتهم الدينية وحرمة معابدهم وشعائرتهم (هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين أهل إلبا من الأمان: أعطاهم أمناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم، سقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها، ولا من حيزها ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار منهم) (18).

وعند دخول المسلمين مصر، كان أول عمل قام به عمرو بن العاص رضي الله عنه هو ترسيخ مبدأ (لا إكراه في الدين)، وذلك لمحو كل آثار الضغط والإكراه عن أهل مصر الأقباط، الذين تعرضوا لضغوطات شديدة من الروم بسبب مخالفتهم في المذهب الكنسي، فأرسل عمرو رسالة إلى البطريك القبطي (بنيامين)، يدعوه فيه للعودة إلى كنيسته، بعد أن بقي متخفياً فترة طويلة من الزمن، حيث استقبله عمرو بكل حفاوة، ومنحه صلاحية إدارة شؤون طائفته (19).

ولأهل الذمة في ديار الإسلام أن يؤدوا شعائرتهم الدينية على أكمل وجه، فحرية ممارسة العبادة وأداء الشعائر من الأمور البديهية التي يتضمنها أي عقد، أو معاهدة يبرمها المسلمون مع غيرهم.

ولعل من أروع الأمثلة على هذا التسامح الرفيع - رغم أنه لم يكن هناك عقد أو معاهدة - هو سماح النبي الكريم ﷺ، لوفد نصارى نجران، المؤلف من حوالي ستين شخصا، بدخول مسجده الشريف وجلسهم فيه فترة طويلة، وعندما حان وقت صلاتهم قاموا متوجهين إلى المشرق ليصلوا صلاتهم، فقام المسلمون لمنعهم من ذلك، إلا أن رسول الله ﷺ نهاهم عن ذلك، وتركهم يصلون في طمأنينة (20).

وجاء في عهد خالد بن الوليد رضي الله عنه إلى سكان عَنَات (مجموعة قرى قرب بيت المقدس) ما نصه: (... على أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم) (21).

وإن من أعظم الشواهد الواقعية على حرية المعتقد في الإسلام، هو ما يرى الآن من أماكن العبادة: الكنائس، والمعابد والأديرة منتشرة في كل مكان من بقاع العالم الإسلامي، وهي شواهد عيان تنطق بحرية التعبد التي جاء بها الإسلام، فلو أن المسلمين مارسوا الإكراه أو الاضطهاد ضد أتباع الملل والنحل، لما شوهد برج كنيسة واحدة ولما سمع صوت ناقوس في بلاد الإسلام بعد ذلك.

بل إن القرآن الكريم، جعل حماية المعابد وأماكن العبادة أحد الأسباب التي أبيض لأجلها الجهاد في الإسلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّمَا اللَّهُ عَلَىٰ ظَهْرِهِمْ لَقِيبٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتْ صُومَعٌ وَبِيعَ وَصَلَوْتُ وَمَسَّجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

﴿الحج: ٣٩ - ٤٠﴾.

فالآية الكريمة تدل على أنه لولا ما شرع الله تعالى للأنبياء وللمؤمنين من جهاد الأعداء، لاستولى أهل الشرك والكفر على أماكن العبادة، ولتعطلت عبادة الله تعالى في

تلك الأماكن، ولكنه أوجب القتال ليتفرغ أهل الأديان للعبادة. فالمسلم يبذل دمه وروحه وكل ما يملك لأجل حماية العابدين من أهل الملل المختلفة واستمرار بقاء معابدهم.

يقول ابن قيم الجوزية: "إن الله يدفع عن متعبدهم التي أقرها عليها شرعاً وقدرأً، فهو يحب الدفع عنها، وإن كان يبغضها، كما يحب الدفع عن أربابها وإن كان يبغضهم" (22).

فأهل الأديان في بلاد الإسلام لهم دينهم، كما للمسلمين دينهم قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

3. الفصل يوم الفصل

لما كان الاختلاف من طبائع البشر، ولما كان التنوع والتعدد من سنن الله، فإن الإسلام لا يقف في وجه السنن، بل يتعامل معها كواقع إرادة الله تعالى، ولا تغيير لخلق الله ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣]، والإسلام ليس من أهدافه أسلمة كل الناس وتوحيدهم على دين واحد، والمسلمون ليسوا مكلفين بمحاسبة الناس والفصل والقضاء بينهم في عقائدهم.

إن القرآن الكريم وهو دستور المسلمين ومصدرهم الأول، يعلمهم بكل وضوح، أن كل الاختلافات في الدنيا يمكن أن يكون لها قضاة يفصلون فيها، إلا نوعاً واحداً، فليس له قضاة في الأرض، ألا وهو الاختلاف في الرأي والاعتقاد الديني بين أصحاب الرسالات السماوية، والطرائق الأخرى من مجوس وصائبة ومشركين، رغم ما قد يحدث بسبب هذا الاختلاف من فتن يتسبب فيها أصحاب العقائد المختلفة، إلا أن القرآن حسم ذلك بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّٰدِقَاتِ وَالْمُجْرِمِينَ وَالْمُجْرِمَاتِ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

شَهِيدٌ ﴿٧﴾ [الحج: ١٧] .

هذه الآية ولها نظائر تقتضي بأن الفصل والقضاء بين الطوائف الدينية خاص بالله تعالى، ولن يكون في الحياة الدنيا وإنما سيكون يوم القيامة، إنها دعوة عامة إلى الناس أن لا يثيروا الخلافات الدينية الحساسة، لأنها لن يتولد عنها خير، ولن ينفك عنها شر فهي آفة مدمرة، وعلى الناس أن يستشعروا الرابطة الأسرية الكبرى التي بينهم فأبوهم آدم وأمهم حواء، وكثيرا ما خاطبهم القرآن « يا بني آدم »، فلم لا يعيشون عيشة الأسرة الواحدة ويرجئون كلمة الفصل بينهم إلى من إليه مصيرهم؟ (23)، ولعلي بن أبي طالب في ذلك شعر جميل:

والناس من جهة التمثيل أكفاء *** أبوهم آدم والأم حواء
نفس كنفس وأرواح مشاكلة *** وأعظم خلقت فيهم وأعضاء
فإن يكن لهم من أصلهم حسب *** يفاخرون به فالطين والماء

وكما كان الإسلام حكيما في صرف الناس عن تلك الخلافات كان حكيما كذلك في البديل الذي ملأ به فراغ الحياة وهو:

4. التنافس في عمل الخير: فذلك أجدى من التناحر، ولدينا في القرآن آيات لتأصيل هذا المبدأ الإسلامي الحكيم، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوَلِيهَا فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، جاءت هذه الآية عقب الحديث عن أهل الكتاب وموقفهم من تحويل القبلة، فكان الخطاب عاما للبشرية كلها، فعمل الخير ينبغي أن يكون هو شاغلنا جميعاً، ويوم نعود إلى الله يفصل بيننا بالحق، أما الآية الثانية ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٧٧]

اللَّهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ [المائدة: ٤٨].

وقد جمعت هذه الآية بين المبدئين السابقين في عمل الخير وترك الفصل في الخصومات الدينية إلى الله وحده.

هكذا هي الإسلام كل ما يمكن لتحقيق التعايش السلمي بين الشعوب والأديان، ثم ألفت إلى أهل الكتاب خاصة ووضع بينهم وبين المسلمين جسورا متينة من الود والتقارب، لأن أهل الكتاب من يهود ونصارى، يمثلون فصيلين كبيرين في التشكيل البشري، وإذا أمكن التقارب بينهم وبين المسلمين كان الأمل كبيرا في تحقيق التعايش السلمي. لذلك يكثر الحديث عنهم بأنهم أهل الكتاب، وأحيانا يذكر اليهود باسمهم والنصارى باسمهم، مؤثرا ذلك على وصفهم بالكفر والشرك أو الضلال، قال تعالى ﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ لَا تَعْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿٧٧﴾ [المائدة: ٧٧].

﴿يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ لَا تَعْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَخَانُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٧٧﴾ [النساء: ١٧١].

﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ [آل عمران: ٦٤].

رابعها - بعض مجالات الحرية:

الحرية في نظر الإسلام حق لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتخصص، فالناس كلهم عيال الله وعباده وخلقه، وقد اقتضت الحكمة الإلهية وجود أنواع الإنسان بنزعات

ومذاهب وانتهايات متنوعة، ليتحقق التكامل والتفاوت في الكون.

وهذا يقتضي توفير الحرية الشخصية للمسلم وغير المسلم على السواء والتمام، بل لا توجه المسؤولية لغير المسلم ولا تقتضي عدالة القضاء تحميله مسؤوليته، إلا إذا كان حرّاً مختاراً تصدر أفعاله وتصرفاته عن إرادة واختيار.

وقاعدة الإسلام في التعامل مع غير المسلمين الذين يتعايشون مع المسلمين، هي كما قررها فقهاؤنا « لهم مالنا وعليهم ما علينا ».

قال ابن عابدين « فإن قبلوا دفع الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا من الإنصاف - المعاملة بالعدل والقسط - والانتصاف - الأخذ بالعدل - والمراد أنه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم لو تعرضنا لدمائهم وأموالهم أو تعرضوا لدمائنا وأموالنا ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض » (24).

وهذا مستمد من قول الإمام علي رضي الله عنه « إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودمائهم كدمائنا » (25)

ومصدر ذلك كله الحديث النبوي الذي أخرجه أبو داود و البيهقي عن النبي ﷺ قال: « ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة » (26).

1. حرية غير المسلمين في إقامة شعائرهم التعبدية والالتزام بدينهم

إن الإسلام لا يمنع غير المسلمين من إقامة دينهم بحرية كاملة، بل ويسمح لهم بإظهار شعائرهم في أراضيهم التي صولحوا عليها، ولا يسمح لهم بإعلان ذلك في أرض المسلمين، وقد سئل ابن عباس هل للمشركين أن يتخذوا الكنائس في أرض العرب؟ فقال: « أما ما مصر المسلمين فلا ترفع فيه كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار ولا صليب، ولا ينفخ فيه بوق، ولا يضرب فيه ناقوس، ولا يدخل فيه خمر ولا خنزير،

وما كان من أرض صولحت صلحاً، فعلى المسلمين أن يفوا لهم بصلحتهم» (27).
ولما فتحوا الشام لم يهدموا شيئاً من الكنائس التي كانت موجودة، بل تركت على حالها (28)، كما أنهم يقرون على الخمر والخنزير والربا إذا ستروه ولم يظهره (29).

ويجوز للإمام أن يجعلهم يتحاكمون إلى أهل دينهم ولا يحكم بينهم، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42].

قال الزهري: (مضت السنة أن يردوا في حقوقهم وموارثهم إلى أهل دينهم إلا أن يأتونا راغبين في حد نحكم بينهم فيه، فنحكم بينهم بكتاب الله) (30)، وذلك إذا تحاكموا بينهم أقر حكمهم، وإذا كان ذلك يؤدي إلى الفوضى، فللإمام أن يحكم بينهم بكتاب الله منعا للفساد،

قال ابن جرير (ونحن مخيرون إن شئنا حكمنا بينهم بحكمنا وإن شئنا تركناهم وحكمهم) (31) وقد كتب محمد بن أبي بكر إلى علي رضي الله عنه يسأله عن مسلم زني بنصرانية، فكتب إليه أن أقم الحد على المسلم وادفع النصرانية إلى أهل دينها (32).

وحاصل القول أن غير المسلمين لهم الحرية الكاملة في عبادتهم، وممارساتهم التي يقرها دينهم، بشرط أن لا يكون في ذلك استفزاز للمسلمين، لأنهم بذلك أدخلوا بالنظام العام، كما أن لهم حرية التحاكم إلى محاكمهم الخاصة دون الرجوع إلى حكم الإسلام.

2. حريتهم في الدعوة إلى دينهم والمجادلة عنه

فلهم أن يعلموا صبيانهم دينهم، كما لهم الاجتماع لتدارس أمورهم وذكر محاسن دينهم بينهم بحرية تامة، كما أن لهم محاوراة علماء المسلمين والمجادلة معهم عن دينهم بالتي هي أحسن، ولهم في موقف الحوار أن يذكروا شبهاتهم في دين الإسلام، لأن

النبي ﷺ حاور اليهود والنصارى بل والمشركين، واستمع إلى شبهاتهم وأجاب عنها، (إلا أنه ليس لهم أن يسيئوا استعمال هذه الحرية، أو حرية إبداء الرأي فيقوموا مثلاً بالتجوال في أنحاء الدولة الإسلامية لحمل المسلمين على الردة عن الإسلام، بحجة التعليم أو إبداء الرأي، لأن الردة جريمة في نظر الإسلام، ولا تجوز المساهمة في وقوع الجريمة) (33).

وذلك أنهم إذا فتنوا مسلماً عن دينه، أو سبوا الله عز وجل أو كتابه أو دينه، أو سبوا النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه ينتقض العهد بذلك عند جمهور أهل العلم (34). وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنه يجوز نقد الإسلام وإبداء الرأي فيه بكل حرية من غير تقييد (35).

وقال بعضهم وإذا كان الإسلام قد أطلق حرية التفكير، فإنه من الطبيعي أن يتبعها بحرية التعبير عن هذا الفكر بشتى أنواع التعبير، أي سواء أكان تعبيراً باللسان أو القلم، وهذا ما يسمى بحرية الرأي (36).

3. حرية الفكر والتعليم

عندما أرسى الإسلام قواعد المجتمع الإسلامي، كان من بين أسسه نشر العلم بين كل فئات ذلك المجتمع، وكان غير المسلمين من بين أولئك الذين تم نشر العلم بينهم، وأبلغ دليل على ذلك هو كثرة الإنتاج العلمي الذي ظهر على أيدي غير المسلمين في شتى المجالات العلمية، حيث اشتهرت أسماء علماء كثر من غير المسلمين كانوا يعيشون ضمن المجتمع الإسلامي.

فليس في أحكام الشريعة ما يمنع غير المسلمين من حرية الفكر والتعلم، فلهم تعليم أبنائهم وتنشئتهم وفق مبادئ وتعاليم دينهم، وكذلك إنشاء المدارس الخاصة بهم، كانت أول مظاهر تلك الحرية قد ظهرت في تطبيقات الرسول الكريم صلى الله

عليه وسلم، إذ كان من ضمن الغنائم التي آلت إلى المسلمين بعد فتح خيبر، مجموعة كبيرة من نسخ التوراة، فأمر النبي ﷺ بردها إلى أصحابها اليهود مباشرة (37).

ونقل أن عمرو بن العاص رضي الله عنه محرر مصر قد سمع بعالم من اليعاقبة يدعى (يوحنا النحوي)، كان في بدء حياته ملاحاً، فترك الملاحة واشتغل بالعلم وهو في سن الأربعين، حتى اعتبر من فلاسفة عصره وأطبائهم، فاستدعاه عمرو بن العاص وأكرمه لعلمه، وقيل: إنه نشأت صداقة بينها متينة. (38).

وفي عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد، وضع جميع المدارس في بغداد تحت إشراف (حنا مسنية) الشهير بـ (يوحنا بن ماسويه). (39)

وكان حنين بن إسحاق النصراني العبادي من المقربين إلى الخليفة المتوكل العباسي، ويترجم له الكتب، فيعطيه بوزنها ذهباً، وكان أهل طائفته يجسدونه لخطوته عند الخليفة وخصوصاً (الطيفوري النصراني)، فحكم عليه مجلس الأساقفة بحرمانه من الكنيسة، فمات غماً من اضطهاد طائفته له. (40)

4. حرية التنقل

كان لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي حرية التنقل والحركة والسفر والترحال من بلد لآخر، في أي وقت شاءوا ولأي اتجاه ساروا، إلا مناطق خاصة بالمسلمين لا يحق لهم دخولها، لأسباب تتعلق بالعقيدة الإسلامية وهي مناطق الحرم الشريف (41)، لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عِلْمِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [التوبة: ٢٨].

ولكن حرية التنقل للتجارة وغيرها في سائر بلاد الإسلام هي حق ثابت لهم، فقد جاء في المعاهدة التي أرسلها النبي ﷺ إلى أهل إيليا النصراني قرب خليج العقبة،

(بسم الله الرحمن الرحيم، هذه أمانة من الله ومحمد النبي رسول الله ليحنة بن رؤبة وأهل أيلة، سفنهم وسياراتهم في البر والبحر: لهم ذمة الله وذمة محمد النبي ﷺ ومن كان معهم من أهل الشام واليمن وأهل البحر، فمن أحدث منهم حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه وإنه طيب لمن أخذه من الناس وإنه لا يحل أن يمنعوا ماء يردونه، ولا طريقاً يردونه، من برّ وبحر) (42).

وكان هذا المبدأ - حرية التنقل والحركة - سارياً في كل المعاهدات التي أبرمت مع غير المسلمين، ومن تلك المعاهدات معاهدة أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه مع أهل بعلبك في الشام، جاء فيها (... ولتجارهم أن يسافروا حيث أرادوا من البلاد التي صالحنا عليها) (43).

هكذا ضمن الإسلام لغير المسلم الحرية التامة غير المنقوصة لأنه ببساطة يعتبر الإنسان الطبيعي هو ذلك المخلوق المستعد لأن يفكر ويوازن فيما يفكر فيه، ثم يختار ما يراه جديراً بالتنفيذ، هو الحر فيما يعتقد، والحر فيما يعبر، والحر فيما يفكر، وفيما يعامل به غيره، والحر فيما يملك وفيما يقتني، ولا ضابط لحرية هذه إلا إبعاد الأذى عن نفسه وعن غيره (44).

خامساً - المسلمون والممارسة العملية للحرية

إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي فإننا سنجد حافلاً بالمواقف العديدة التي تدل على تسامح المسلمين وتطبيقهم لمبدأ الحرية على وجه العموم، وإن حصلت مخالقات فهي شاذة مخالفة للنهج الصحيح الذي رسمته الشريعة الإسلامية (45). ويظهر ذلك في المواقف التالية على سبيل المثال لا الحصر.

1. معاملات النبي ﷺ لغير المسلمين: وهي كثيرة نذكر منها:

أ- عندما أسس النبي ﷺ الدولة الإسلامية لم يتعرض لليهود المقيمين في المدينة

بسوء، بل وضع معاهدات معهم تكفل للجميع الحرية والعيش المشترك بسلام، حتى نقض اليهود تلك المعاهدات (46).

ب- معاملة النبي ﷺ لنصارى نجران لما قدموا المدينة، فإنه عليه الصلاة والسلام حاورهم وأراد مباهلتهم فرفضوا، وقد صلوا في مسجد رسول الله ﷺ إلى المشرق فلم ينكر النبي ﷺ عليهم ذلك.

ج- معاملته عليه الصلاة والسلام للمشركين ويتضح ذلك مما روته أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: أتتني أمي وهي راغبة في عهد رسول الله ﷺ، فسألت النبي ﷺ أصليها؟ قال نعم. قال ابن عيينة: فأنزل الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: 8] (47).

وحسبنا في ذلك معاملة النبي ﷺ للمشركين لما فتح مكة، فإنه عفا عنهم وقال « اذهبوا فأنتم الطلقاء » (48)، رغم ما وجد منهم من استهزاء وتعذيب وتكذيب انتهت بمحاولة قتله وإخراجه من مكة.

د- إن أهل الكتاب خاصة الذين وفوا بعهودهم عاشوا في ظل دولة النبي ﷺ آمنين مطمئنين، وحسبنا في ذلك أنه ﷺ، وهو زعيم الدولة مات ودرعه مرهونة عند يهودي من صاع من شعير (49).

2. معاملة الخلفاء الراشدين لغير المسلمين

كانت معاملة الخلفاء لغير المسلمين المسلمين تدل على أسى معالم الحرية، ومن ذلك أن خالد بن الوليد لما فتح الشام، صالح الروم على عدم هدم شيء من كنائسهم، قال أبو يوسف: (فتركت البيع والكنائس لم تهدم لما جرى من الصلح بين المسلمين وأهل الذمة، ولم ينكر ذلك الصلح على خالد بن الوليد خليفة المسلمين آنذاك أبو بكر

الصديق، ولا رده عمر ولا عثمان ولا علي) (50)

ويذكر حنا النيقى: « أن المسلمين في مصر وافقوا على عدم احتلال أي كنيسة، وعلى ألا يتدخلوا في شؤون الأقباط بأي صورة من الصور، ويذكر أن عمرو بن العاص جبي الضرائب المفروضة لكنه لم يمد يده قط إلى شيء من أملاك الكنائس، ولم يأت بعمل من أعمال النهب والتدمير، بل لقد حافظ على البيع حتى آخر حياته» (51).

ولم يكره عمرو بن العاص أحداً من سكان مصر على الإسلام، ولو كان هناك إكراه ما بقي الأقباط على دينهم حتى هذه اللحظة، بل إن أقباط مصر كانوا يشعرون بالعدالة في ظل الدولة الإسلامية، ولا أدل على ذلك من قصة ذلك القبطي الذي لطمه عمرو بن العاص في سباق للخيل، فرحل إلى الخليفة في المدينة ليأخذ حقه له رغم مشقة السفر وطول الطريق، فلما وصل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه دعا ابن عمرو بن العاص وأمر المصري بضربه وقال مقولته الشهيرة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ». (52)

إن الناظر لتاريخ مصر يجد الفرق شاسعاً بين دخول الإسلام لمصر ودخول المسيحية، فالمسيحية ظلت غريبة على أهل مصر بينما اجتذب الإسلام أقباط مصر. (53).

وأشار يوحنا إلى أن أسقف نقيوس - عاش في القرن السابع الميلادي - قال: (إن فتح المسلمين لمصر وشمال أفريقيا جلب للقبط حرية دينية بعد ضغط البيزنطيين (54)، فالخلفاء الراشدون ضمنوا الحرية لجميع أفراد الدولة الإسلامية بما في ذلك غير المسلمين، وقد التزموا المنهج الإسلامي في معاملة غير المسلمين، فشهد الجميع بفضلهم وعدلهم حتى غير المسلمين، يقول الأب بروغلي: (إن الذين آمنوا بمحمد كانوا قوماً صادقين ذوي دراية وذكاء، منهم أبو بكر وعمر وجلان توليا زمام دولة

فسيحة الأرجاء، فأحسننا سياستها وكانا ذوي ثبات وعدل وقناعة وفضل، وكانا أرفع قدراً وأبعد مرمى من القياصرة الذين حاربوهما) (55). فكانوا في غاية العدل والإحسان وإعطاء الحرية للجميع، مستشعرين قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٥٨﴾ [المائدة: ٥٨].

هكذا تجسدت حرية العقيدة في ظل الإسلام واقعياً وفي أبرز صورها، ولم يكن التعايش مجرد شعار يرفع، وإنما تجسد ذلك عملياً في مجتمع المدينة الأول، وفي العهود التالية له، حتى وجدنا غير المسلمين يشكلون جزءاً من رعايا الدولة الإسلامية في مختلف العصور، بل كانت لهم المناصب العليا داخل الدولة الإسلامية، ولعل وصف الشاعر الحسن بن خاقان ما وصل إليه غير المسلمين أيام الدولة العباسية أصدق مثال على ذلك:

يهود هذا الزمان قد بلغوا *** غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهم *** ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم *** تهودوا فقد تهود الفلك (56)

خاتمة

الإسلام دين سلم وتعايش، في كنفه تضمن الحقوق وتضامن الحريات، تلك هي النتيجة الطبيعية التي يمكن أن يصل إليها كل منصف متبصر يبحث عن الحقيقة بكل موضوعية وتجرد، تشهد لذلك النصوص الشرعية والممارسات العملية، والمتتبع لهذه النصوص يلحظ بوضوح كيف أسس الإسلام لمجتمع المواطنة الذي يتساوى فيه الجميع في الحقوق والواجبات وان اختلفوا في الأصول والديانات، حيث رسخ جملة من المبادئ تعتبر القاعدة الصلبة لهذا التعايش، لعل أبرزها الحرية الدينية، التي لم تكن

شعارا يرفع، وإنما كانت منهجا ممارسا في شتى المجالات، وقد تواترت النصوص من القرآن والسنة التي تدعو إلى الحرية وتدافع عنها حتى غدت حجة بارزة لهذا الدين. إن الإسلام ينظر إلى التنوع والتعدد على أنه من سنن الله التي لا مبدل ولا محول لها، وأن الاختلاف البشري جيلة أرادها الله تعالى هكذا، وليست من قبيل البدع التي يختلقها البشر، لذلك نجده يتعامل معها كواقع لإرادة الله تعالى الذي يقول: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ لِبَشَرٍ أَلَهًا تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٢٣]، فالإسلام ليس من أهدافه أسلمة كل الناس وتوحيدهم على دين واحد، والمسلمون ليسوا مكلفين بمحاسبة الناس والفصل والقضاء بينهم في عقائدهم، فذلك شأن الخالق لا شأن المخلوق. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ وَالصَّابِرِينَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

بل إن الإسلام ترجم ذلك إلى جملة من المبادئ تؤسس للحرية وتدافع عنها:

1- تحديد وظيفة صاحب الرسالة:

إن الحرية الدينية في أرحب مفاهيمها، هي التي حددت وظيفة صاحب الرسالة! قال تعالى: ﴿فَذَكَرْنَاكَ مَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١ - ٢٢]، حيث بينت أن وظيفته في هذا المجال لا تعدو الشرح والبيان، واستخدام القلم واللسان في تحبيب دينه للناس، وترغيبهم في قبوله، وقد كان النبي ﷺ مثالا في سلوك هذا المنهج.

2 - نتركهم وما يدينون:

ومن القواعد الأساسية في معاملة غير المسلمين، ضمن هذا الإطار، قاعدة (نتركهم وما يدينون) (57). أي أن لهم الحرية التامة في اعتقاداتهم وممارساتهم، ماداموا على عهدهم، ويلتزمون بأداب النظام العام، وذلك مستمدا من قوله تعالى: ﴿...فَمَا

أَسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾ [التوبة: ٧]، فلا يجوز التدخل في شؤونهم الخاصة، خاصة ما تعلق منها بأموال الاعتقاد، والشواهد التاريخية على هذه القضية كثيرة، منها عهد النبي ﷺ، إلى يهود المدينة الذي جاء فيه «... لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم» (58).

3- الفصل يوم الفصل:

لما كان الاختلاف من طبائع البشر، ولما كان التنوع والتعدد من سنن الله، فإن الإسلام لا يقف في وجه السنن، بل يتعامل معها كواقع لإرادة الله تعالى، ولا تغيير لخلق الله، ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣]، والإسلام ليس من أهدافه أسلمة كل الناس وتوحيدهم على دين واحد، والمسلمون ليسوا مكلفين بمحاسبة الناس والفصل والقضاء بينهم في عقائدهم، فذلك شأن الخالق لا شأن المخلوق. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّبْرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

4 - التنافس في عمل الخير:

فذلك أجدى من التنافر، ولدينا في القرآن آيات لتأصيل هذا المبدأ الإسلامي الحكيم، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَآ فَاَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]. ووفق هذا المنهج ضمن الإسلام لغير المسلمين حريتهم التامة، وفي مختلف مجالات الحياة، من هذه الحريات:

1. حرية غير المسلمين في إقامة شعائرهم التعبدية والالتزام بدينهم.
2. حريتهم في الدعوة إلى دينهم والمجادلة عنه.
3. حرية الفكر والتعليم.

4. حرية التنقل .

هكذا تجسدت حرية العقيدة في ظل الإسلام في أبرز صورها، في كنفها تضمن الحقوق وتمارس الشعائر، فلم يكن تعايش المسلمين مع غيرهم مجرد شعار يرفعه أتباعه، وإنما هو حقيقة تشهد لها نصوص القرآن والسنة، وتجسدها الممارسة العملية في مجتمع المدينة الأول، وفي العهود التالية له، حتى وجدنا غير المسلمين يشكلون جزءاً من رعايا الدولة الإسلامية في مختلف العصور لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.

- قائمة المصادر والمراجع -

1. أحكام الذميين في الشريعة الإسلامية، زيدان عبد الحكيم، ط2 1976، بغداد.
2. أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزية، ت/يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن التوفيق العاروري، رمادي للنشر والتوزيع دار بن حزم ط1، 1418 - 1997.
3. الأحكام السلطانية والولايات الدينية: أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405 - 1985.
4. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: محمد عبده، ط3، 1988.
5. أهل الذمة في الإسلام: ترتون أب، ترجمة وتعليق حسن الحبشي، دار المعارف مصر.
6. الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني، حسن الزين، دار الفكر الحديث، بيروت 1988.
7. التعصب والتسامح بين الإسلام والنصرانية: محمد الغزالي، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ط2، 1993.
8. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2012.
9. الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشام للتراث، بيروت، ط2، 1952 .
10. حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، ط1 2000 .

11. حقوق أهل الذمة، المودودي، دار الفكر (د ت).
 12. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: محمد الغزالي، دار المعرفة، الجزائر.
 13. الحوار الإسلامي المسيحي المبادئ التاريخ الموضوعات: بسام داود عجبك.
 14. الحوار مع أهل الكتاب، أسسه ومناهجه، خالد بن عبد الله القاسم.
 15. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز.
 16. الخراج، لأبي يوسف بن إبراهيم الأنصاري.
 17. الدعوة إلى الإسلام، أرنولد توماس.
 18. الدين والحضارة الإنسانية: محمد البهي.
 19. رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، محمد أمين بن عمر عابدين، دار عالم الكتب، 2003.
 20. الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1978.
 21. السيرة النبوية: لابن هاشم، ت/ مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، دار إحياء التراث العربي.
 22. مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجا وسيرة: عبد العظيم المطعني، دار الفاروق، ط 1 2005.
 - 23- المجتمع الإنساني في ظل الإسلام: محمد أبو زهرة.
 24. مذاهب فكرية معاصرة: محمد قطب.
 25. معالم الثقافة الإسلامية، عثمان عبد الكريم مؤسسة الرسالة، ط 10.
- الحواشي والإحالات:**

- 1 - السيرة النبوية: لابن هاشم، ت/ مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، دار إحياء التراث العربي، ج 2، ص 147.
- 2 - انظر حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، ط 1 2000، ص 138.

- 3 - المجتمع الإنساني في ظل الإسلام: محمد أبو زهرة، ص 193-194 .
- 4 - انظر حق الحرية في العالم، وهبة الزحيلي، ص 139.138، نقلا عن التشريع الجنائي الإسلامي: عبد القادر عودة 31/1-33 .
- 5- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ت/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 مؤسسة الرسالة، ج7، ص 64.
- 6- تفسير القرآن العظيم، إبن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2012، ج1، ص 313.
- 7- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج1، ص 313 .
- 8 - المرجع السابق، ج3، ص 227.
- 9 - رواه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة، رقم الحديث: (3052) وصححه الألباني، صحيح سنن أبي داود، الألباني، ج2، ص: (59).
- 10 - حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: محمد الغزالي، دار المعرفة، الجزائر، ص 60 .
- 11 - حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: محمد الغزالي، ص 60.
- 12 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني، كتاب الغصب.
- 13 - السيرة النبوية: لابن هاشم، 503/1 .
- 14- أنظر الخراج: ليحيى القرشي، ص 72 .
- 15 - الخراج، لأبي يوسف بن إبراهيم الأنصاري، ص 78 .
- 16 - رواه أحمد في مسنده (300/1) .
- 17 - تاريخ الرسل والملوك: (246/2).
- 18 - المرجع السابق (449/2) .
- 19 - الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني، حسن الزين، دار الفكر الحديث، بيروت 1988، ص 57 .
- 20- السيرة النبوية (574/1).
- 21- الخراج لأبي يوسف، (ص 58).
- 22 - أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزية، ت/ يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن التوفيق العاروري، رمادي للنشر والتوزيع دار بن حزم ط1، 1418-1997، ج2، ص 795.
- 23- مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجا وسيرة: عبد العظيم المطعني، دار الفاروق، ط2005، ص 77-79 .

- 24 - رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، محمد أمين بن عمر عابدين، دار عالم الكتب، 2003. 307/3، وانظر حق الحرية: وهبة الزحيلي، ص 95.
- 25 - نصب الراية 381/3 .
- 26 - أبو داود: في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، ج3054.
- 27 - الصنعاني، المصنف 60/6 .
- 28 - أبو يوسف، الخراج 286 .
- 29 - القرطبي، الكافي 484/1 .
- 30- الصنعاني، المصنف، ت/ حبيب الرحمان الأعظمي، ط3، 1983، المكتب الإسلامي بيروت، ج6، ص62.
- 31 - المرجع نفسه، 62/6 .
- 32 - المرجع نفسه، 62/6 .
- 33 - أحكام الذميين في الشريعة الإسلامية، زيدان عبد الحكيم، ط2، 1976، بغداد، ص 101.
- 34 - الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1978، ص 10.
- 35 - حقوق أهل الذمة، المودودي، دار الفكر (د ت)، ص 32 .
- 36 - معالم الثقافة الإسلامية، عثمان عبد الكريم مؤسسة الرسالة، ط10، 1983، ص 64 .
- 37 - أحكام الذميين والمستأمنين، عبد الكريم زيدان، ص 101 .
- 38- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: محمد عبده، ط3، 1988، ص 81 (الحوار الإسلامي المسيحي المبادئ التاريخ الموضوعات: بسام داود عجك، ص 49 .
- 39 - الإسلام والنصرانية، ص 16 .
- 40 - الإسلام والنصرانية، ص 20.
- 41 - المغنى (8/531)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية: أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405 - 1985، ص167.
- 42 - السيرة النبوية (2/526).
- 43 - فتوح البلدان (ص، 136).
- 44 - انظر الدين والحضارة الإنسانية: محمد البهي، ص 105 .

- 45- الحوار مع أهل الكتاب، أسسه ومناهجه، خالد بن عبد الله القاسم، ص 96 .
- 46 - أنظر محمد رسول الله، محمد رضا، دار القلم للطباعة والنشر، ص 299 .
- 47 - رواه البخاري .
- 48- سيرة ابن هاشم 4/ 41 .
- 49 - رواه البخاري .
- 50 - الخراج: أبو يوسف 294 .
- 51- أهل الذمة في الإسلام: ترتون أب، ترجمة وتعليق حسن الحبيشي، دار المعارف مصر، ط 1967، ص 2، ص 37.
- 52 - مذاهب فكرية معاصرة: محمد قطب بتصريف، ص 600.
- 53- أرنولد توماس: الدعوة إلى الإسلام، ص 105 .
- 54 - المرجع نفسه، ص 123 .
- 55 - التعصب والتسامح بين الإسلام والنصرانية: محمد الغزالي، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ط 1993، ص 191 - 192 .
- 56 - انظر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم متر ص 74 .
- 57 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - كتاب الغصب .
- 58 - السيرة النبوية: لابن هاشم، 1/ 503 .

Guarantee freedom of belief and practice of religious rites under Islam

Dr. Sellat Kaddour

Faculty of Literature, Department of Arabic Language

Larbi Tébessi University - Tébessa

kaddoursellat@gmail.com



Abstract:

Islam is a religion of peace and coexistence, and the follower of the texts of the Sharia observes how Islam established it. He emphasized a number of principles, which are the strong basis for this coexistence, perhaps the most prominent of which is religious freedom.

Islam has taken a unique approach in devoting these principles, including:

- 1- Determining the function of the Prophet..
- 2- Religious freedom: It is not permissible to interfere in the affairs of non-Muslims, especially religious ones.
- 3- Judgment on the Day of Resurrection.
- 4- Competing in goodness.

In accordance with this approach, Islam guarantees to non-Muslims their full freedom in all areas of life. These freedoms include:

- Freedom of worship.
- Their freedom to argue for their religion.
- Freedom of thought and education.
- Freedom of movement wherever they went.

Keywords:

Guarantee; freedom; belief; Islam; religious rites.

العلامة موسى الأحمدى نويوات... خدام التراث لمحات عن سيرته وجهوده العلمية والأدبية

بقلم

د. محمد سيف الإسلام بوفلاقة (*)

ملخص

جمع العلامة الجزائري موسى الأحمدى نويوات عدة صفات جعلته يتبوأ مكانة مرموقة، و متميزة في عالم الأدب، والثقافة، واللغة، حيث إنه كان أحد صناعات الثقافة الجزائرية، ومن أعيان المثقفين العرب والمسلمين في القرن العشرين، وأحد مؤسسي الحركة العلمية الجزائرية المعاصرة بكفاءة، وجهد، ومثابرة، وصدق. ساهم مساهمة فعالة في خدمة التراث العربي، وقد تناوله الباحثون في مقالاتهم، ورسائلهم الجامعية على أنه أديب، ولغوي، أو أنه شاعر، ومصلح.

كان للأحمدى نويوات رحمه الله تعالى نشاط علمي دؤوب بلور ما كان يشغل فكره، وهو اجسه من اهتمامات معرفية، وقضايا فكرية متنوعة، كان للتراث اللغوي بعامة، والأدبي بخاصة حظه الملحوظ منها، إنه واحد من الوجوه العلمية، والشخصيات الأدبية التي تفتخر بها الأمة العربية، ويعتز بها الوسط الثقافي الجزائري، فهو العلامة الجليل الذي فرض نفسه بعمله الجاد، وإنتاجه المتميز، لقد أغنى العلامة الموسوعي موسى الأحمدى نويوات المكتبة الجزائرية والعربية بمؤلفاته العلمية الرصينة، وأعماله الأدبية الشائقة، وبحوثه التي تناولت كثيراً من حقول الثقافة، والمعرفة، وليس من

(*) كلية الآداب. جامعة باجي مختار عنابة.

saifalislamsaad@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/12/14 تاريخ القبول: 2018/03/04

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

شك في أن جهود العلامة موسى الأحمدى نويوات تستحق الإشادة، والتنويه، اعترافاً بمكانته، وتقديراً لخدماته الجليلة في حقول اللغة، والأدب، والتراث. ويهدف هذا البحث إلى التأمل في الإنجازات العلمية الكبيرة التي قام بها الأحمدى نويوات، فيقدم إضاءات على إسهاماته العلمية الثمينة.

الكلمات المفتاحية: نويوات؛ خادم؛ التراث؛ العلمية؛ الأدبية؛ لمحات.

العلامة موسى الأحمدى نويوات:

لمحات عن سيرته

كان العلامة موسى الأحمدى نويوات غزير الإنتاج تسنده حماسة متقدة، ظهرت في أعماله الأدبية، ودراساته التراثية الرصينة، كما تجلت في المهتمات الثقافية، والتربوية التي قام بها في غير موقع، حيث اكتسب محبة الآخرين، وتقديرهم، بنظرته المتفحصة والعميقة للواقع الثقافي، وبروحه الحيوية والمرحة، التي تفاعلت مع الحياة، وتفهمت المجتمع، وتفاعلت معه، وجسدت آماله وآلامه في أعمال إبداعية رقيقة، ومؤثرة، كما تعمقت في فهم التراث، حيث قام العلامة والأديب موسى الأحمدى نويوات بجهود جبارة بإيمان منقطع النظير، وبعزم لا يلين، فمن عرف العلامة موسى الأحمدى نويوات يُدرك بأنه قد جمع مجموعة من الصفات النبيلة، قد نلّفها متفرقة بين أفراد عديدين، ولكن يصعب أن تتوفر في شخص واحد، حيث جمع بين القناعة، والصبر، مع الطموح الكبير، والآمال الواسعة، والتشاؤم من الواقع المرير، مع الأمل في المستقبل، فقد كان يرى أن الواقع المؤلم لا يمكن مجابهته، والتغلب على إحباطاته إلا بالعمل، والإنتاج، والصبر.

وليس من شك في أن جهود العلامة موسى الأحمدى نويوات تستحق الإشادة، والتنويه، اعترافاً بمكانته، وتقديراً لخدماته الجليلة في حقول اللغة، والأدب، والتراث.

ومن يتأمل في الإنجازات العلمية الكبيرة التي قام بها الأحمدي نويوات يتأكد بأن الرجل لم ينل حظاً وافراً من البحث، والتنقيب، فغزارة إنتاجه، ودقته، وتنوعه قد يعجز المرء عن الإحاطة به، فالكثير من الجوانب من إنجازاته، وشخصيته لم يتم الكشف عنها إلى أيامنا هذه، ولم تدرس دراسة وافية.

إن العلامة موسى الأحمدي نويوات قيمة ثقافية عالية، وشخصية أدبية راقية، وباحث موضوعي جاد، ومسؤول تربوي ملتزم، وهو رجل يمثل أقصى درجات الجدية، والانضباط، فيما اضطلع به من مسؤوليات تربوية، كما أنه قلب ودود، ورجل مرح، وحيوي يفتح نفسه لكل الناس، وذهن منفتح وعي وعياً دقيقاً ظروف عصره.

إن التعريف بالعطاء العلمي للعلامة موسى الأحمدي نويوات يتطلب منا في مستهل هذا البحث إلقاء نظرة سريعة على مسار حياته، ومحطات تكوينه، ومراحل تعلمه، والحق أن الحديث عن حياة العلامة موسى الأحمدي نويوات هو جزء من الحديث عن مرحلة مهمة، ومفصلية في تاريخ الجزائر المناضلة، عرفت فيها الجزائر محنة الاستعمار، ومظالمه.

ولد العلامة موسى بن محمد بن الملياني بن النوي بن عبد الله بن عمر بن أحمد الأحمدي بن محمد بن سعيد بن حمادة بن إبراهيم بن عيسى بن يحيى المعروف بموسى الأحمدي نويوات -حسباً ترجم لنفسه- سنة: 1320هـ-1903م بقرية الطبوشة في بلدية أولاد عدي لقبالة التابعة لولاية المسيلة (المحمدية)، وهناك من يذكر بأنه ولد في 23 من شهر رمضان عام: 1317هـ، الموافق ل: 25 جانفي 1900م، ويبدو أن الشيخ مسجل في الوثائق الرسمية بأنه من مواليد سنة: 1903م، ولذلك آثر ذكر التاريخ كما جاء في الوثائق الرسمية⁽¹⁾.

قرأ القرآن الكريم بجامعة الصحابي عقبة بن نافع-رضي الله عنه-، ثم انتقل إلى

بلدة برج الغدير التي تقع قرب ولاية برج بوعريريج، وبها تلقى تعليمه الأولي في زاوية آل الأطرش، حيث حفظ القرآن الكريم، وقرأ مبادئ اللغة العربية، والفقه، والتوحيد، وقد ذكر بأن شيخه الحاج السعيد بن الأطرش قد أثر فيه تأثيراً كبيراً، فانتقل بعدها إلى مدينة قسنطينة فتتلمذ على الإمام العلامة الكبير عبد الحميد بن باديس⁽²⁾؛ باعث النهضة العربية الإسلامية في الجزائر، ورائد الإصلاح الفكري والتربوي في العصر الحديث، وذلك خلال السنة الدراسية: 1925-1926م، في الجامع الأخضر، وسيدي قموش، وقد لفت الشيخ الأحمدي نويات انتباه العلامة ابن باديس، نظراً لذكائه، وفطنته، وذاكرته القوية، فوجهه للدراسة في جامع الزيتونة بتونس، وزوده بكتاب إلى صديقه الشيخ معاوية التميمي، وقد نصحه العلامة ابن باديس نصيحة ظلت خالدة في ذاكرة العلامة نويات، حيث قال له: «حصل ما استطعت من العلم، وتعمق فيه فإنه تراث الإنسانية، ولا تغرنك الشهادات والدرجات، فتلك من اهتمامات الوظيفة، ولا مطمع لك فيها، أما ربك وشعبك فإنها ينظران إلى أعمالك وإنتاجك». وتلا عليه قول الله تعالى: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾.

فالتحق الأحمدي بجامع الزيتونة بتونس، ودرس خلال السنوات: 1927 - 1930م، وقد أجازته الشيخ عثمان بن المكي التوزري على عادة القدامى في إعطاء الإجازات.

عاد الشيخ موسى الأحمدي نويات إلى مدينة المسيلة، وفي عام: 1930م باشر التعليم المسجدي، والمدرسي بقلعة بني حماد إلى غاية سنة: 1937م، ثم عمل ببرج الغدير، ثم بالقلعة العباسية، ثم بمدينة برج بوعريريج معلماً، فمديراً في مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وذلك بين سنوات: 1937-1962م، وتنتقل بعدها ما بين مدرسة التهذيب في مدينة برج بوعريريج، والقلعة الحمادية، ثم مدرسة التهذيب

ثانية بناء على توجيه العلامة محمد البشير الإبراهيمي، وعمل مديراً لمتوسطة (التهذيب) في مدينة برج بوعرييج التابعة آنذاك لولاية (سطيف)، وقد تواصلت رحلته مع التربية، والتعليم إلى غاية سنة: 1982م، عندما استقال بمحض إرادته⁽³⁾ عن مسيرته في ميدان التربية والتعليم، يقول الباحث نجيب بن خيرة: «راح الأحمدى بين عامي: (1348هـ-1355هـ/1930م-1937م) يلقي خطب الوعظ والإرشاد في المساجد المجاورة لقلعة بني حماد، ولبرج الغدير، وسرت أنباؤه مسرى النور في الظلام، فانهاه عليه طلاب العلم من كل حدب، وصوب، في السهول، والجبال، والقرى، والمداشر، يرتوون من نبعه الثر، ويستفيدون من معينه الذي لا ينضب، فدرّس للطلاب الناشئة: الفقه، والحساب، والفرائض، والنحو....، وفي سنة: 1937م طلب الشيخ عبد الحميد بن باديس من الأحمدى أن ينتقل إلى مدينة برج بوعرييج ليعلم بمدرسة التهذيب، ولهذا الطلب مغزاه، لأن المدرسة لم تكن تحت إشراف جمعية العلماء، فغادر الأحمدى الريف، وحياة العزلة العلمية، لينتقل إلى المدينة، حيث جمهور المستمعين أوسع، ووسائل المعرفة أكثر، ووسائل الاتصال أوفر، وهكذا سمح هذا التنقل لأدينا الأحمدى أن تتنوع اهتماماته، وتتغير عنده مناهج التدريس، وطرائقه، وأدواته، فاشتغل بمدرسة التهذيب إلى سنة: 1361هـ/1941م، فقام بتعليم مبادئ اللغة العربية تعليماً عصرياً، أو شبه عصري، وكوّن بها مكتبة تربو على الخمسة آلاف مجلد في مختلف الفنون، وكان لأمّهات الكتب الحظ الأوفر منها، ولما تقاعد نقلت هذه المكتبة الثمينة إلى مدرسة المعلمين بمدينة سطيف»⁽⁴⁾.

لقد شارك العلامة موسى الأحمدى نويوات في كل النشاطات التي كانت تقيمها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بلسانه، وقلمه، وساهم مساهمة كبيرة في النشاط الثقافي، فنشر عدة مقالات، وقصائد، في مجلتي: «الحضارة الإسلامية»، و«الثقافة» السوريتين، و«الشهاب»، و«الثقافة» الجزائريتين، وفي عدة صحف، مثل: «النجاح»،

و«البلاغ»، و«المنتقد»، و«البصائر»، و«الشعلة»، و«النصر»، و«الشعب»، و«المساء»، و«السلام»، و«العقيدة»، وبعد أن تقاعد العلامة موسى الأحمدى نويوات ظل مقيماً في مدينة برج بوعريريج، يساهم بنشاطاته وجهوده في الحركة العلمية والثقافية، وقد كُرم بشهادة تقدير من قبل الرئيس الجزائري الراحل الشاذلي بن جديد سنة: 1987م، وقد كُتب على شهادة التقدير: (شهادة تقدير باسم الشعب الجزائري وحزب جبهة التحرير الوطني وبمناسبة ذكرى مرور ربع قرن على استرجاع الاستقلال والسيادة الوطنية يمنح الرئيس الشاذلي بن جديد رئيس الجمهورية الأمين العام للحزب هذه الشهادة التقديرية إلى السيد: موسى الأحمدى نويوات على أعماله ومؤلفاته، وتقديراً لجهوده المعترية، ونضاله في خدمة الثقافة الوطنية).

وقد ظل الأحمدى نويوات رئيساً منتخباً للمجلس العلمي لنظارة الشؤون الدينية بولاية برج بوعريريج، إلى أن وافته المنية يوم الأربعاء 17 فيفري 1999م، بعد حياة حافلة بالنشاط، والتألق العلمي، قضى أكثرها في التأليف، والتدريس، وإلقاء المحاضرات والدروس، والمساهمة في النشاط الثقافي.

أضواء على جهوده العلمية والأدبية:

إن جهود العلامة موسى الأحمدى نويوات بارزة في مجال التأليف العلمي، والإبداع الأدبي، وفي الصحافة، والخطابة، والتعليم، والحق أن آثار العلامة والأديب الأحمدى نويوات هي أرحب، وأوسع من أن تحيط بها قراءة، أو بحث، مهما بُذل فيه من جهد. لقد أصدر العلامة والأديب موسى الأحمدى نويوات مجموعة من الكتب، والمؤلفات الثمينة، كما كتب عدداً كبيراً من الأبحاث، ويتضح لمن يطلع على بعض مؤلفاته أنه في ميدان التأليف العلمي يكون هدفه من وضع جميع كتبه النهوض بأداء مسؤوليته في منحى علمي للإفادة من مختلف فنون المعرفة، وعلومها، وأود أن أتوقف

في هذا القسم من البحث الذي يعنى بجهوده العلمية والأدبية مع بعض مؤلفاته التي تكتسي أهمية بالغة، لأنني أرغب في أن أقدم إلى القارئ الكريم، وبشيء من الإيجاز، ما تيسر لي من الاطلاع على مؤلفاته، وربما قد تكون هناك مؤلفات أخرى للعلامة الأحمدي نويوات لم تنشر بعد، كما ذكر لي بعض الأساتذة الذين كانوا يزورونه في بيته.

1- المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي:

صدر هذا الكتاب الهام في طبعته الأولى سنة: 1947م، بمدينة قسنطينة في الجزائر بمطبعة أحمد بوشمال، ويبدو أن طبعته كانت بكمية محدودة بسبب الظروف السيئة التي تعيشها الجزائر في ظل وجود الاستعمار الفرنسي العاشم، فقد ذكر المؤلف الأحمدي نويوات عدة مرات ما تعرض له من مظالم ومعاناة بسبب رغبته في طباعة هذا الكتاب خلال الأربعينيات من القرن المنصرم، وقد أعيد طبعه سنة: 1969م ببيروت في لبنان عن دار العلم للملايين، في طبعة منقحة ومزينة، وقد أهدى العلامة موسى الأحمدي نويوات هذا الكتاب إلى أستاذه العلامة محمد البشير الإبراهيمي، فقد دبح هذا الإهداء في مستهل الكتاب: «بعد أن فرغْتُ من تسويد هذه الصفحات فكَّرتُ في شخصية إنسانية عظيمة أهديتها إليها، وأسميتها باسمها فلم أر أمامي شخصية كشخصية أستاذنا محمد البشير الإبراهيمي (رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) رجاحة عقلٍ، ونباهة ذكرٍ، وأصالة رأيٍ، وبعد نظرٍ، وسموِّ ذوقٍ، وسعة اطلاعٍ.

فإلى تلكم الشخصية القوية الجذابة، والعبقرية الجزائرية الوثابة، التي أعدتها الأقدار لتخلف الزعيم الخالد الذكر عبد الحميد بن باديس في الأخذ بزمام الحركة الفكرية الجزائرية إلى الأمام بشجاعة وإخلاص: أرفعُ هذا الكتاب». (5)

يحدد العلامة الأحمدي سبب تأليفه لهذا الكتاب، ومنهجيته فيه، في قوله: «...وبعد، فهذا تأليف في علمي العروض والقوافي بعثني على كتابته حب العمل، وشغفي

بالأوزان، وإن كنت لستُ من رجال هذا الفن. وقد التزمت فيه الاستشهاد بأبيات جديدة، لا تخلو من فائدة، أو خبر فيه طرافة، متجنباً فيه ما استشهد به الخليل بن أحمد وأصحابه، مما تقادم عهده، واندثرت أسبابه، اللهم إلا إذا لم أجد من غيره شاهداً. وأتيت بعد أبيات الشاهد بتنبهات وملاحظات ضرورية، ثم بتطبيقات وأسئلة يُطلب من المعلم حلّها، ثم بتمرينات ليتدرب عليها القارئ، ويتدرج منها إلى تربية الملكة الشعرية. وترجمت لبعض الشعراء المستشهد بتناجهم أسفل الصفحات مرة بالتصرف في العبارة، وأخرى باللفظ الذي ترجم به بعض الكتاب.

ويلي هذا أربعة فهارس تشتمل الأولى على مواضيع الكتاب، وتحتوي الثانية على تراجم الشعراء، والثالثة على أسماء الأعلام، والرابعة على المراجع. فإن كان ما عملته صواباً ومفيداً فبتوفيق من الله، وإن كان غير ذلك فليعذرني القارئ، فقد بذلت كل ما في وسعي...»⁽⁶⁾.

لقد أعجب عدد كبير من علماء الجزائر والوطن العربي بجهود العلامة موسى الأحمدي نويوات التي تجلت في هذا الكتاب المتميز، والعميق، حيث وضع كمقرر لتدريس علم العروض في جميع الجامعات، والثانويات العربية تقريباً، إذ قرر تدريسه بمعاهد الأزهر الشريف، وجميع المعاهد الدينية في بلاد الشام، وفي الجامعات اللبنانية والسودانية، وقررت وزارة التربية الوطنية الجزائرية تدريسه في جميع المعاهد التربوية الجزائرية سنة: 1968م، إذ أرسل الأستاذ محمد فاصلة؛ مدير المعهد التربوي الوطني رسالة إلى العلامة موسى الأحمدي نويوات مؤرخة في: 29-05-1969م، جاء فيها: (الموضوع: تقرير تدريس كتاب: «المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي».

أتشرف بأن أنهي إلى علمكم بأن اللجنة التربوية المكونة من السادة المفتشين العامين، والسادة مديري المؤسسات المدرسية الثانوية المعربة المنعقدة بالمعهد التربوي

الوطني في أبريل: 1968م، قد قررت تدريس كتابكم الموسوم: «المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي» بالمدارس الثانوية الجزائرية، مع أخلص التحيات والاحترام⁽⁷⁾.

لقد بنى المؤلف الأحمدي نيووات كتابه على منهجية سليمة، فقد قدم في القسم الأول منه المعارف الرئيسة، والضرورة التي يجب أن يتمكن منها دارس علم العروض، وتحدث في مستهل الكتاب عن الأحرف، وعرفها في بداية القسم الأول بأنها: «الأحرفُ التي تتركب منها الأسباب، والأوتاد، والفواصل عشرة، وهي: اللام، والميم، والعين، والتاء، والسين، والياء، والواو، والفاء، والنون، والألف، يجمعها قولك: (لمعتُ سِيوفنا). ومن الأسباب، والأوتاد، والفواصل تتكون التفاعيل، وكما تسمى تفاعيل، تسمى أجزاء، وأركاناً، وأوزاناً، وأمثلة...»⁽⁸⁾.

ثم انتقل إلى الحديث عن التفاعيل، والزحاف، والعلل، وبعد أن يشرح المؤلف بدقة، يُقدم تلخيصاً لما ذكره، فعلى سبيل المثال يذكر تلخيص ما تقدم من الزحافات والعلل، في قوله: «إن الأجزاء العشرة التي تتركب منها البحور الشعرية-الستة عشر- بواسطة الأسباب والأوتاد: تعترها أمراضٌ مختلفة. منها ما هو ملازمٌ، ومنها ما هو مفارقٌ، وهي مرة تؤثر في ذات الجزء، وطوراً تؤثر في هيئته، ومرة في كليهما. تلك الأمراض هي الزحافات والعلل. ولكي يسهل عليك معرفة ما يدخل كل جزءٍ منها، وتعرف ما تؤول إليه التفاعيل بعد دخول الزحافات والعلل عليها، وما تنقلُ إليه من الأمثال المستعملة: وضعتُ لك جدولين مفيدين-إن شاء الله-الأول: لخصوص العلل اللازمة، والثاني: للعلل والزحافات معاً...»⁽⁹⁾.

وفي إبرازه للبحور الشعرية، جمع العلامة الأحمدي بين النظرية والتطبيق، فنلفيه منظراً، ومطبقاً في الآن ذاته، فهو يعرف البحر، ثم يقوم بتقطيعه، ثم يقدم تنبيهات عن

التغيرات التي تطرأ عليه، ويطبق، ويختتم بتدريب يأتي على شكل سؤال. لقد أنفق العلامة موسى الأحمدى نويوات الكثير من الوقت، وعانى من الجهد في تأليف هذا الكتاب القيم، وهو ما تشهد به مادته الخصبية، ومعارفه المكثفة، ومنهجيته السليمة، فهو كتاب لا غنى عنه لأحد يريد أن يلم بعلمي العروض والقوافي. ولما سُئل الشيخ الأحمدى عن المدة التي استغرقها في تأليف هذا الكتاب، أجاب: «إن إدارة المؤسسة التي كنت أديرها، وتكاليف متطلبات الأسرة لم يتركاني وقتاً كافياً لإنجازه في الوقت الذي أريده، ورغم ذلك فقد شغل تأليفه من الوقت كل أوقات فراغي من الجُمع، والعطلة الصيفية مدة عامين، وما يقرب من تسعة أشهر لكتابته بالرافقة، وضبط أبياته، وكان العمل فيه مستمراً من صلاة الصبح إلى ما بعد العشاء في تلك المدة كلها»⁽¹⁰⁾.

ونجد في الصفحة الأخيرة من الكتاب، قبل فهرس الموضوعات: «يقول مؤلفه: موسى بن محمد بن الملياني الأحمدى الدرارجي المسيلي الجزائري-الملقب نويوات- فرغت من تأليفه في شعبان سنة ألف وثلاثمائة وثلاثة وستين هجرية، على صاحبها سيدنا محمد: أفضل الصلاة وأزكى التحية.

وفرغت من نسخه في الطبعة الثانية يوم الأحد في الحادي عشر من ربيع الثاني سنة: 1385هـ الموافق لـ 1965/8/8م»⁽¹¹⁾.

لقد ألف العلامة الأحمدى هذا السفر الجليل «وناقش فيه القدماء والمحدثين على السواء حتى المؤصلين لهذا العلم، فعل ذلك مع الشريف الغرناطي (ت: 1230هـ) شارح (مقصورة حازم)، و(الخرزجية) في العروض، ومع الدسوقي (محمد بن أحمد ت: 1230هـ) في حاشيته على شرح التفتازاني لكتاب التلخيص، تعقبه في خمسة مواضع بأدلة مأخوذة من فن العروض، ومن الشعر.

وقد نشر الدراسات العروضية النقدية في المجلات الشرقية التي رد فيها على الأزهريين الذين تعقبوا الشيخ الطاهر بن عاشور في شرحه لديوان بشار بن برد، وقد بين في هذه الدراسة ما لشارح الديوان وما عليه، وما أصاب فيه أساتذة الأزهر، وما جانبهم فيه الصواب.

والذي يميز كتاب (المتوسط الكافي) يُلاحظ أن المؤلف تجنب فيه الشواهد القديمة التي استشهد بها العروضيون كيف ما كانت تلك الشواهد، والتي تتكرر في كل تأليف، واستشهد بشواهد منتقاة من الشعر الجزائري، والمغربي، والتونسي، والمشرق العربي، وأتى لكل ضرب بقطع شعرية وفق في اختيارها، وبيّن أصول التفاعيل وفروعها، وأعطى قاعدة لاستخراج الفروع من الأصول، ونص على الزحاف المجتوى (المستكره) الذي ينبغي للشاعر أن يتجنبه، وإن كان جائزاً، غير أنه لا يوجد في شعر فحول الشعراء، وترجم الأحمدي في (المتوسط الكافي) لـ (214) شاعراً زيادة على ما اشتمل عليه الكتاب من طرائف وملح، وفيه تمارين يطلب من الطالب الإجابة عنها...»⁽¹²⁾.

ومن بين الذين اهتموا بكتاب «المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي»، العلامة مبارك الميلي⁽¹³⁾، الذي قام بتقريبه، ومما جاء في كشفه عن القيمة العلمية لكتاب العلامة الأحمدي نويوات، قوله: «ذلكم الكتاب الجامع بين قواعد العلم، وأفانين الأدب، وطابع التجديد في العرض، وهو جمع ينم عن جد في البحث، وجودة في اختيار النقل، وعناية بالقارئ. فهو كتاب تعليم، وتأديب، وتربية خلق.

اشترط مؤلفنا في ديباجة كتابه شروطاً، وقد أداها أحسن تأدية، ووفى بوعده أي توفية في حين أن كتاب هذا العصر أغلبهم لا يُراعي في كتابة ما قطعه على نفسه في طالعته...

ولكي يكون رأينا في الكتاب خالصاً من الهوى-ولا سبب هنا للهوى-أجدني مضطراً لإبداء عيب فيه لا ينقص رأينا في الإعجاب به...ذلكم العيب هو إغفال الأدب الفاسي، والجزائري، والتونسي في شواهد الكتاب، وما ذكر فيه من أدب تونسي فهو قليل، وقاصر على أديب واحد، وإلى هذا الإغفال أهمل كتب العروض والأدب الموضوعة بأقلام مغربنا عند ذكر مصادر الكتاب...» (14).

لقد علق العلامة موسى الأحمدي نويوات على ملاحظة الشيخ مبارك الميلي، تعليقاً يكشف عن شخصيته العلمية الدقيقة، ويرز أخلاقه الرفيعة، حيث يقول في هذا الصدد: «إن ملاحظة أستاذنا المؤرخ حق لا ينكر، وإرشاد عليه يُشكر، وكنت حقاً أشعر بهذا النقص، وهو خلو كتابنا من الأدب القومي الحديث، وكم أجهدت نفسي عليّ أظفر ببعض المراجع الأدبية الجزائرية، والتونسية، والمراكشية، فلم أحظ بشيء من ذلك، ولم أوفق لما هنالك. وفاتني أن أرسل بعضاً من أدبائنا -ممن أعرف- ليعثوا إلي ببعض درر أفكارهم، وعيون أشعارهم -وإن كان الطريق وعراً، والمسيرُ خطيراً، والوقت وقت حرب- على أنني لا أعرف إلا النزر القليل من عناوينهم، وحتى من أسماؤهم أيضاً، وهذا عيبٌ فينا نحن أبناء هذا القطر المحبوب. وكأننا لم نكن أبناء دين واحد، ولغة واحدة، وبلد واحد.

والأدب الجزائري القديم أو الحديث، لم يكن مدوناً ومجموعاً حتى يكون كمصدر يرجع إليه عند الحاجة، وهذا عيب ثان، وما جُمع منه -على قلته- لم تسمح لنا الظروف الحالية بالحصول عليه.

وإني أعلم وكل أديب جزائري يعلم ما لقيه بعض المؤلفين من علمائنا، وأدبائنا حينما حاولوا طبع مؤلفاتهم، وإخراج نتائج مجهوداتهم، إلى القراء ليستغلوا ثمارها، ويقتطفوا أزهارها، مما أوكل تعليقه أو تفسيره إلى القارئ الكريم، أو إلى الأيام وحدها

فهي التي في طياتها، وبين أحنائها علم ما يتمنخض فيها ويتولد. وأخذاً بإرشاد الأستاذ الجليل فما أنا قد حلّيت كتابي بقطع شعرية لطائفة من شعراء الجزائر، وتونس، ومراكش، وليعذرني إخواني الطلبة الذين لم أورد شعرهم في كتابي، فإنّ لذلك سبباً، وهو توارد أضرب قصائدهم على أوزان مخصوصة، من أبحر مخصوصة تعذّر علي بسببه الاستشهاد بجمعها. وأرجو أن أكون بهذا الاستدراك قد جبرت العيب الذي لا حظّه عليّ الأستاذ، أو أكون قد قللت من شيوعه على الأقل» (15).

ويُثني الباحث سعدي الجزائري أيما ثناء على جهود العلامة موسى الأحمدني نويوات التي ظهرت في هذا الكتاب القيم، حيث يقول: «هل أتاك حديث (المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي)، إنه الباكورة الأولى لصاحبنا في عالم النشر...، ولقد أحسن بإخراجه لهذا السفر يعلم فيه الناس كيف يزنون الكلم، ويزاوجون بين الكلمات لإنشاء النغمة الموسيقية، واللحن المحبب إلى النفوس: فالكتاب إذاً كتاب شعر وموسيقى: والأمة التي لا تتذوق الموسيقى صماء هيئات أن تنفذ إلى أفئدتها هداية، أو تعاليم... وأن كل شيء في هذا الوجود له نغمٌ رتيبٌ تسمعه النفوس المرهفة الهفافة الشفافة تحدث لها عند سماع النغم نشوة فتحلم فتؤمن، فإذا هي مندفعة إلى العمل في قوة واشتياق.

إن عمل صاحبنا لعمل جليل، ومهما تكن قيمة ما أورده لشعراء الجزائر من شعر استشهاداً على بحر، أو قافية، أو روي، أو وزن بوجه عام، فإنه قد أحسن صنعاً بما فعل...، لذلك فإنّ الكتاب نفحةٌ من الأوراس الأشم الجبار ذات طابعين: طابع تعليمي، وطابع وطني...» (16).

ويذكر الأديب والشاعر أحمد سحنون في كلمة له عن هذا الكتاب أن مؤلفه الأديب

موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي قد بذل فيه جهداً كبيراً، ولاسيما في ترتيبه، وتنسيقه، وضبط مسائله، وتصحيحها، وإخراجها في أسلوب سهل جميل، يدل على تطلع إلى السمو، وشوق إلى الكمال.

وقد حرص العلامة الأحمدي نويوات على إبراز كتابه في حلة شعرية أنيقة تذود عن المطالع السأم، وتغريه بالمضي في الكتاب حتى النهاية، فقد استورد في معرض التمثيل والاستشهاد كثيراً من الأبيات الشعرية الرائعة لطائفة من الشعراء المعاصرين.

ويرى الأديب أحمد سحنون أن كتاب: «المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي» لا ينبو عن ذهن التلميذ، ولا يستغني عنه الأديب⁽¹⁷⁾.

ومن جهة أخرى يذهب الباحث سعد الدين الأحمدي نويوات إلى أن كتاب: «المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي» إلى جانب قيمته الأدبية، فهو يتميز بأنه تعبير عن فترة تاريخية بلغ فيها الصراع أشده من أجل القومية، والحرية، واسترجاع السيادة، وبقدر ما هو كتاب علم لمن يريد دراسة هذا الفن، هو أيضاً مرجع لمن يريد الاستزادة منه، واستقصاء خصائصه، والإلمام بخفاياه ودقائقه، وكتاب أدب لما حوى من نصوص منتخبة من روائع الشعر العربي، وتراجم للشعراء، ومُلح طريفة، لا تخلو من فائدة للمبتدئين، وتذكرة للخريجين، وقد فُصل الكتاب في أسلوب بسيط، وعرض جميل، وطريقة شيقة، ودقة متناهية في الاستقصاء، وبراعة في الاستشهاد، وطرافة في الخبر⁽¹⁸⁾.

إن كتاب: «المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي» الذي ألفه العلامة الأحمدي، سيظل أحد أهم الكتب التي ألفت عن علمي العروض والقوافي، فقد قدم فيه خدمة جليلة للباحثين المهتمين بعلمي العروض والقوافي، كما خلد به ذكره على مستوى الحركة العلمية.

2- المحادثة العربية للمدارس الجزائرية:

صدر هذا الكتاب في طبعات مختلفة في بيروت بلبنان، حيث طبعته مؤسسة دار الكتاب اللبناني لمرتين متتاليتين سنة: 1963م، وفي سنة: 1964م أعيد طبعه طبعة أخرى منقحة ومزيدة، عن الدار نفسها في لبنان، وقد حظي هذا الكتاب بعناية فائقة من قبل طلاب الجزائر، ولقي أصداء طيبة، وقبولاً واسعاً، نظراً لما احتوى عليه من درر ثمينة، فقد بيع منه في الجزائر ما يزيد عن (17000) نسخة، وقد أعيد طبع هذا الكتاب عدة مرات دون علم المؤلف، ويبدو أن العلامة الأحمدي نويوات، ونظراً لخبرته في مجال التربية والتعليم، وطول عهده بالتدريس، وفنونه، أدرك أن المدرسة الجزائرية بعد الاستقلال عن الاستعمار الفرنسي هي في أمس الحاجة إلى كتاب مدرسي عصري يستمد مادته من الواقع، ومن التجارب اليومية، وينطلق من البيئة التي يعيشها التلميذ، وقد بدا للأحمدي نويوات أن التلميذ الجزائري في مرحلة الستينيات بعد الاستقلال بفترة قصيرة، يعجز عن تسمية أبسط الأشياء مما يمارسه يومياً، ويستعمله صباح مساء في المحادثة، فرغب في أن يرأب الصدع، ويقوم ما اعوج من الألسنة، ويصلح ما فسد من فصيح اللغة العربية في المجتمع الجزائري، ويقدم من خلال تأليفه لكتاب: «المحادثة العربية للمدارس الجزائرية» خدمة جليلة للمدرسة الجزائرية التي كانت تفتقد لكتب عصرية تواكب تطورات المجتمع، فألف هذا الكتاب المدرسي، ووظف فيه بطرائق عصرية ما يسميه مجمع اللغة العربية بألفاظ الحضارة، مما يحتاج إليه كل عربي في لغته اليومية، ألفه قبل أن تصدر القرارات المتعلقة بتعريب التعليم في الجزائر تعريباً كاملاً، وجعله خاصاً بالصفوف الوسطى من التعليم الابتدائي⁽¹⁹⁾.

كشف العلامة الأحمدي نويوات عما يرمي إليه من وراء تأليف هذا الكتاب الثمين، وأوضح منهجه فيه، وأبرز الكيفية التي انتقى بها نصوصه الجميلة، و محفوظاته المؤثرة، التي تنسجم كل الانسجام مع عقول المبتدئين والناشئة، في المقدمة التي كتبها

في مستهل الكتاب، حيث يقول: «...وبعد، فيلى حضرات الزملاء مدرسي اللغة العربية، ثم إلى أبنائنا تلاميذ الأقسام الابتدائية: أقدم هذا العمل المتواضع (كتاب المحادثة العربية) فعاينهم أن يجدوا فيه ما يرضيهم، ويوافق ميولهم، ويوفر لهم جزءاً من الوقت- في تهيئة درس المحادثة-هم في أشد الحاجة إليه.

ولقد سلكت في إعداد هذا الكتيب طريق التدرج والتبسُّط حتى لا يحس التلميذ بصعوبة في طريقه، أو يشعر بانتقال مفاجئ من سهل إلى حزن، وجعلت الأسئلة الثمانية في التمرين الأول من كل درس من صلب الدرس المحصور بين الخطوط الثلاثة. وما عدا ذلك من التمارين فقد جعلته موزعاً بين المعلم والتلميذ: فما كان فوق مستوى التلميذ وكلت فيه الإجابة إلى المعلم، وما كان في متناول التلميذ أجاب عنه التلميذ.

أما ما يرجع إلى المحفوظات، فقد انتقيت ما أمكنني انتقاؤه من المحفوظات المدرسية حسب اجتهادي، وتجربتي الخاصة، وحرصت كل الحرص على أن تكون الأسئلة مناسبة للأجوبة، لكي تكون الإجابة عنها إجابة شعرية من دون أن يحدث إخلال في الوزن. وشرحت مفرداته اللغوية، ولم أغفل من ذكر أمثال عربية ضربت بها جاء فيه من أسماء أناس، وحيوانات، وطيور، ثم بفروق في أصوات الحيوانات، والجمادات، وفي المشي، وغير ذلك....

بهذا العمل المتواضع عسى أن أكون قد شاركت فيما تحتاج إليه المدرسة العربية الجزائرية، وأن يكون العمل حافزاً لحضرات المدرسين لكي يقوموا بسد الفراغ الذي تشكو منه المدرسة الجزائرية، والتي هي في أشد الحاجة إليه...»⁽²⁰⁾.

3- شرح الأسئلة الرمضانية:

صدر هذا الكتاب القيم عن منشورات الشركة الوطنية الجزائرية للنشر والتوزيع سنة: 1982م، ويعد هذا الكتاب من أكثر كتب الأحمدي غزارة، وأهمية، وهو يضم

أجوبة وافية، وعميقة عن أسئلة علمية تكتسي أهمية بالغة، ويتضمن شرحاً ضافياً، وموسعاً لأسئلة المسابقة الرمضانية التي كانت تقيمها وزارة الشؤون الدينية الجزائرية لسنوات: (1388هـ-1389هـ-1390هـ/1968م-1969م-1970م)، حيث غاص الأحمدي من خلال هذا الكتاب في قضايا تاريخية، وأدبية، ودينية، وفكرية متنوعة، ومما لاشك فيه أن تأليف هذا الكتاب كلفه جهداً كبيراً في الرجوع إلى عدد جم من المصادر والمراجع المتنوعة، والإجابة بدقة عن أسئلة فيها الكثير من الغموض، والإبهام.

تولى تقديم هذا الكتاب إلى القراء العلامة أحمد حماني⁽²¹⁾؛ رئيس المجلس الإسلامي الأعلى لوزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية بالجزائر سابقاً، ومما جاء في وصفه لهذا الكتاب الثمين، ولجهود مؤلفه: «أما إنتاجه الضخم، وعمله الرائع فهو ما تقدمه اليوم (شرح الأسئلة الرمضانية)، وهذا العمل هو إجابته السديدة عن أسئلة المسابقة، وقد أنافت عن التسعين، ونيفت على الثمانين، وبلغت صفحات الكتاب ما يزيد على ستائة صفحة....»

وكان أستاذنا الفاضل موسى الأحمدي من أكثر المشاركين توفيقاً، شارك ثلاث سنوات ففاز بالجائزة الأولى وحج سنة: 1389هـ، وظفر في غيرها بجوائز قيمة، وثناء جم.

ومن يتصفح أجوبة الأستاذ موسى يقتنع بغزارة مادته، وعلو كعبه، وسعة ثقافته، وشدة ذكائه، ومهارته، في كشف النقاب عن المعميات، وإني أترك الكشف عن ذلك للقارئ الأديب يسايره في أجوبته ليصل إلى معرفته بنفسه، لقد كانت بعض الأسئلة كألغاز في غموضها، وشدة خفاء إشارتها، ولكنها حقائق تاريخية، أو أدبية تمتحن بها نباهة الأديب، وسعة اطلاعه، وشدة صبره، وكان الأحمدي-حيث يجيب غيره-لا يجيب، وحيث لا يحاول غيره يحاول ويجيب، وحيث لا يصيب غيره ولا يقارب، يسدد

ويصيب، ووجدته يحشم نفسه البحث والتنقيب...، ومثل هذا لا يستغرب من الأستاذ الأحمدى فإنه واكب النهضة الجزائرية منذ بدايتها، وكان في الرعيل الأول من العاملين المكونين من أبيها، تتلمذ على رجالها، وخاض غمراتها، وقارع في مختلف ميادينها، وما يزال في نشاط الشباب، وإن أدركه سن الشيوخ...

وبعد، فإن كتاب الأستاذ الأحمدى له قيمة عظيمة، وأهمية كبرى، لأنه يتناول -بتحقيق عالم، وخبرة مجرب، ونزاهة مؤرخ مؤمن- أحداثاً إسلامية، وعربية، وقومية منها ما سبق إلى معالجته من غيره، ولكن فضله في الجمع والتحقيق، مما يسهل على الطالب المراجعة، ويغنيه عن كثير من المصادر، ومنها ما لم يسبقه إلى معالجته أحد، إذ لم ينشر إلى اليوم في الموضوع شيء...»⁽²²⁾.

أشار العلامة موسى الأحمدى نويوات إلى سبب تأليفه لهذا الكتاب في قوله: «وأنا إذ أجيب عن هذه الأسئلة رغم تقدم سني، إنما أستجيب لعاطفة رافقتني طيلة حياتي وهي حبي للمنافسات الثقافية، ورغبتني في تذليل صعوبات البحث العلمي المتقمص للألغاز، كما أستجيب لرابطة قديمة متينة وصلتني بهيئة المجلس الإسلامي الأعلى، ووزارة التعليم الأصلي، والشؤون الدينية، فمشاركتي المتواضعة لمجهودها العلمي الجبار تعبير عما أكن لهما من إخلاص، وعن روح التعاون الثقافي الذي ينبغي أن يسود وطننا المفدى. ولقد رميت كذلك إلى تشجيع الناشئة على الخوض في هذه الميادين العلمية التي تعود على الجميع بالخير العميم، فإن وفقت إلى غايتي فبفضل من الله، وإن أخطأت المرمى فلي أجر الاجتهاد...»⁽²³⁾.

لقد تنوعت مواضيع كتاب «شرح الأسئلة الرمضانية»، تنوع الأسئلة المطروحة، والتي أشرف على اختيارها العلامة أحمد حماني؛ رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، وهي- كما يذكر العلامة الأحمدى نويوات- تارة أدبية محضة تتناول النثر الفني،

والشعر، أو تاريخ الأدب، وتارة دينية تثير مشكلة فقهية، أو موضوعاً هاماً في التفسير، والحديث، أو علم الكلام، وتنقلك حيناً إلى التاريخ الإسلامي القديم، أو الحديث، أو العصر الحاضر، وحيناً إلى ميدان الجغرافيا، وغير ذلك مما يوسع آفاق الفكر، ويبعث على البحث، والتنقيب.

4- معجم الأفعال المتعدية بحرف:

طبع هذا الكتاب أول مرة في دار العلم للملايين ببيروت خلال شهر حزيران- يونيو 1979م، وقد حدد العلامة موسى الأحمدي نويوات الأهداف التي كان يتوخاها من تأليف هذا الكتاب في مقدمته، ويمكن تلخيصها كالتالي (بأسلوب المؤلف نفسه): «وبعد، فإنه لما كانت الأفعال المتعدية بحرف لا ضابط يضبطها، ولا قاعدة تحدّد الحرف الذي يتعدى به كلُّ منها، وكان الكشف عنها يستلزم العودة إلى أكثر من معجم من معاجم اللغة، وكان الغوص في خضم زاحرٍ من الحالات والأوجه يتطلب مراجعة كل مادة، وما تفرّغ عنها: رأيتُ أن أجمع بعض الأفعال المتعدية بحروف الجرّ المختلفة، وأبين اختلاف الحروف لاختلاف معنى الفعل الواحد. كرجب فيه، ورجب عنه، وصبر عنه إلى غير ذلك.

وقد أخذتُ هذه الأفعال المتعدية بحروف الجرّ من معاجم موثوق بصحتها: كمختار الصّحاح للرازي، وأساس البلاغة للزمخشري، والمصباح المنير للفيومي، وتهذيب الصّحاح للزنجاني، ومعجم متن اللغة لأحمد رضا، وغيرها. تلك هي مراجعي التي اعتمدتُها، ولم أنقل تلك المفردات مجردة مبتورة بل أثبتُّها مصوغة في جمل مفسر معناها، ممثلة لما تتعدى به كلُّ مادة منها، كما جاءت في مظانها من المعاجم.

وللأمانة العلمية أنه إلى أنه ليس لي من هذا العمل المتواضع إلاّ جمع ما تفرق في تلك المعاجم ليكون في كتاب واحد بدلاً من كُتب مختلفة، وليسهل للباحث مراجعته.

ولقد ألجأتني ضرورة الاختصار إلى أن أقتصر على ما هو شائع في الاستعمال، وما ينبغي للطالب أن يعرفه من تلك الأفعال المتعدية مرّةً بنفسها، وأخرى بالحرف.

ولا يفوتني أن ألفت هنا النظر إلى أنني رميتُ إلى توفير الكثير من وقت القارئ الكريم، وإلى أن أجنبه مشاق البحث، والتنقيب. وأرجو من ذوي الهمم أن يكملوا ما فاتني، ويتداركوا ما غاب عني. وعسى أن يكون هذا العمل حافزاً لهم، وقد بذلتُ ما في وسعي ولم أَلْ جهداً فيما قصدتُ إليه من النفع (ومبلغ نفس عذرها مثل منجح) والله المستعان» (24).

5- مؤلفات أخرى:

تنوعت، وتعددت نشاطات وجهود العلامة موسى الأحمدي نويوات، في شتى مجالات المعرفة، فقد ترك إنتاجاً علمياً زاخراً في شتى الميادين التاريخية، والأدبية، والدينية، والإعلامية، ومن بين مؤلفاته التي تندرج في إطار اهتماماته الفقهية، والدينية كتاب وسمه ب: «باب الفرائض»، ألفه في إحدى البوادي الجزائرية على ضوء شمعة، فقد كان شغوفاً بالدراسات الدينية، وصاحب وعي كبير برسالة الفقيه في نفص الغبار عن القضايا الدينية الشائكة، وقد تجسد اهتمامه وشغفه بعلم المواريث بأقسامه الثلاثة (الحساب والفرائض والوصايا) في كتاب موسوم ب: «كشف النقاب عن تمارين اللباب»، وهذا الشغف - كما يذكر الباحث نجيب بن خيرة - يعود إلى أيام دراسته في الزيتونة، فقد «جدَّ في تحصيله إلى أن ملك ناصيته، وعده مواطنوه من كبار المتخصصين فيه، وقد وكل إليه المجلس الإسلامي الأعلى مراجعة (كتاب الفرائض للمبلي)، وقد انبرى الأحمدي لحل تمارين كتاب (باب الفرائض) للشيخ محمد الصادق الشطي، عندما ظهر أول مرة، وراح يُدرسه لطلابه في سنوات تدريسه الأولى، وكان ثمرة جهوده أن صنف في هذا الفن كتاباً جعله بعنوان: (كشف النقاب عن تمارين اللباب)، وأرسله إلى

المؤلف الشيخ الشطي يستشيرَه في نشره، ولما اطلع عليه أذن له بنشره»⁽²⁵⁾.

وقد كتب الشيخ الشطي كلمة يُثني فيها على الأعمال الجليلة التي قام بها العلامة الأحمدي نويوات، ومما ذكره فيها: «فقد تشرفت بمطالعة كتاب كشف النقاب عن تمارين اللباب بعد عرضه علي من مؤلفه العلامة الجليل الفرضي النبيل الأجل الشيخ سيدي موسى بن الملياني الأحمدي المدرس بمدرسة التهذيب، وبعد أن سرحت النظر في قوادمه وخوافيه ألفيته حلاً صحيحاً، ولطلاب الفن رياضاً مريحاً، فاق أصله في الإيضاح، وزاد بما فيه مراح الأرواح، يشهد بفضل من أحكم صنعه، وأوقد نبراسه، يصلح أن يكون مرجعاً للمعلم فضلاً عن المتعلم جزى الله مؤلفه الفاضل جزاءً موفوراً، وجعل سعيه في ذلك مشكوراً»⁽²⁶⁾.

كما أعجب العلامة صالح المالقي؛ شيخ الجامع الأعظم وفروعه بتونس، أيما إعجاب بجهود العلامة الأحمدي نويوات، وبعد أن اطلع على كتاب: «كشف النقاب عن تمارين اللباب»، كتب كلمة عنه جاء فيها: «...وبعد: فقد اطلعنا على التأليف الموسوم ب(كشف النقاب عن تمارين اللباب) الذي دبجه يراع العالم الفاضل الشيخ السيد موسى بن الملياني المدرس بمدرسة التهذيب فألفيناه تأليفاً قيماً، يعين المعلم، ويهدي المتعلم، شكر الله لمؤلفه، ولصاحب الأصل العالم الجليل ابننا الروحي الذي قرب بتأليفه شوارد هذا العلم، ومسائله الصعاب، فكان بذلك حرياً أن يوسم تأليفه من بين كتب الفن بالباب، وقد زانه اليوم ما كشف من نقابه، بما سهل تطبيق تمارينه على طلابه...»⁽²⁷⁾.

لقد نبه العلامة الأحمدي نويوات إلى مقاصده من الجهود التي بذلها في سفره القيم: «كشف النقاب عن تمارين اللباب»، والذي ضم ما يزيد عن ثمانين تمريناً، وما يربو عن ثلاثمائة مسألة بين الفقه، والحساب، والعمل، وذلك في كلمة له أوضح فيها منهجه،

إذ يقول: «وقصدت بحل هذه التمارين توفير الوقت على الطالب، وتخفيف عناء العمل عنه، وسلكت في حلها ما أمكنني من تسهيل، وتيسير، وحاذيت لعباراته عبارات المؤلف ليطابق الفرع أصله، وعسى أن أكون قد وفقت إلى ما يُرضي الطالب الكريم...»⁽²⁸⁾.

لا يعسر على متتبع إنتاج العلامة موسى الأحمد نويوات أن يلاحظ عنايته الفائقة بالموضوعات التي تدرج في إطار التراث الأدبي، واللغوي، الذي لقي صدوداً وإعراضاً من لدن مختلف الباحثين، والدارسين، لذلك لا نتعجب عندما نلفيه يكتب بحثاً عميقاً يصب فيه ما أخطأ فيه النحاة وأصحاب الشواهد النحوية في إعراب بيت جرير: لم تتلّف بفضل مئزها البيت، وما أخطأ فيه صاحب القاموس في إعراب (جaban)، وما أخطأ فيه الدسوقي في حاشيته على شرح المختصر لسعد الدين التفتزاني على متن التلخيص في بيتين، كان البناء فيهما أكثر من قافيتين، نسب الأبيات إلى غير بحرهما، كما كتب مقالاً هاماً نشره في مجلة «الثقافة» الجزائرية العريقة، صوّب فيه الأخطاء العروضية التي وقعت في تحقيق ديوان بشار بن برد، حيث يقول في مستهل هذا البحث: «عهد الأستاذ أحمد أمين (رحمه الله) إلى الأستاذين: محمد رفعت فتح الله؛ الأستاذ في كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر، ومحمد شوقي أمين؛ المحرر في مجمع اللغة العربية بمصر لمراجعة ما وجد من شعر بشار بن برد في المخطوطة الفذة التي تولى تحقيقها وشرحها الأستاذ العلامة السيد محمد الطاهر بن عاشور؛ شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس، وقد قاما معاً بهذه المهمة، فأخرجوا الجزء الأول والثاني، وقد وجدا فيها أغلاطاً عروضية كثيرة صححها، ونبها إلى وجه الصواب فيها، وذلك في الجزء الأول والثاني فقط.

أما الجزء الثالث، فقد انفرد بمراجعته الأستاذ محمد شوقي أمين دون الأستاذ محمد رفعت فتح الله، إذ حال سفره المفاجئ دون مشاركته زميله في مراجعة الجزء الثالث،

كما شاركه في الجزأين الأول والثاني. غير أن الأستاذ محمد شوقي أمين لم يتعرض للأغلاط العروضية الواقعة في الجزء الثالث مثلما تعرض لها مع زميله في الجزأين السابقين، فرأيت أن أتعرض لوجه الصواب فيها، وأرجع كل قصيدة إلى بحرهما، وعروضها، وضربها، وأبين ما يدخلها من علل، وزحافات.

والتزمت أن آتي بالبيت الأول من القصيدة، وبالذي يليه، إذ لا يتبين عروض القصيدة إلا بالبيت الموالي لمطلعها، فقد يكون البيت الأول مصرعاً أو مقفياً.

والأجزاء الثلاثة طبعت في مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة: 1376هـ-1957م. ودعاني إلى كتابة هذا التصويب:

أولاً: غيرتي على هذا الفن العربي الأصيل-فن العروض-الذي زهد كثير من الناس في تعلمه، وقلت رغبتهم في تعاطيه، وكأنه لم يكن فناً أدبياً تدعو إليه الحاجة، وتراثاً عربياً يرثه الأحفاد عن الأجداد، حتى صار كثير من الشعراء لا يعبأون بما يقع في قصائدهم من أخطاء عروضية، وعيوب قوافية... والشعر غير الموزون يعد حالياً من الموسيقى والإيقاع، ولذلك ترفضه الأذن الشعرية الحساسة، كما يرفضه العروضي الذي أحسن فن العروض.

وثانياً: إنها أخطاء من صنف لا يمكن السكوت عنه، حمل الشاعر بشار تبعثها، وهو بريء منها، ولو لم يكن أسير رسمه، لدافع عن نفسه.

ثالثاً: إنها من عالم له شهرته العلمية، ومكانته الأدبية من الصعب أن يعتقد من ليس له معرفة بالفن خلاف ما يكتب، وعكس ما يقرر...» (29).

كما ألفت العلامة موسى الأحمدي نوبوات كتاباً ثميناً، لقي عناية فائقة من قبل المهتمين بالتراث الأدبي، وسمه ب: «طرائف وملح»، حيث غاص العلامة الأحمدي من خلال هذا الكتاب في أعماق التراث الأدبي العربي القديم، واستخرج منه مجموعة

من الطرائف، والأقاصيص، والملح، وصاغها بأسلوب عذب، وسلس، حيث نلني في كتاب: «طرائف وملح» أكثر من ثلاثمائة وسبعين طرفة، وملحة، وقد طبع هذا الكتاب عن منشورات دار العلم للملايين في لبنان سنة: 1989م، وكتب العلامة الأحمدي مقدمة جاء فيها: «هذا الكتاب غيظ من فيض، تلك القصص العربية التي تروي نادرة، أو تسوق فكاهة، أو تحكي نكتة، أو تتحدث عن ملحة، أو طرفة من طرائف المجتمع العربي عبر عصوره المختلفة. قصدت من جمعها الترويح عن النفس، والتخفيف عن الذهن، والنأي به قليلاً عن أعباء الحياة، وعناء العمل، فالذهن يكل من العمل المتواصل، وتسام النفس من الجهد المستمر. لذلك كانت الراحة والترويح من أزم الضرورات للإنسان لاسترجاع حيويته، واستعادة نشاطه، وتجديد استعداده لما يستقبل من أعمال، وإذا وجدنا في النوم قسطاً كبيراً من الراحة، فإن الترويح عن النفس لا يمكن أن يوجد إلا في ما يُشيع الابتسامة على الوجوه، ويبعث الفرح والابتهاج في القلوب، ولئن كانت الوسائل لذلك كثيرة، فإن النكتة، والفكاهة، والطرفة من أهمها، وتكمن أهميتها في تأثيرها البالغ لدى المجتمعات، فهي كثيراً ما تتجاوز الترويح عن النفس إلى غايات بعيدة، ومواضيع جادة تتناول مجالات السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، وكل ما كان يستهدفه الأولون من استنطاقهم للحيوانات...» (30).

وصفت اللجنة العلمية لدار العلم للملايين، التي كتبت تقريراً عن كتاب: «طرائف وملح» للأحمدي، هذا الكتاب بقولها: «أصدرت دار العلم للملايين هذا الكتاب لطرافته وجديته في آن واحد، فهو يتضمن قصصاً وطرائف من الأدب القديم والحديث، تمتع القارئ وتنقل إليه روح الفكاهة وبراعة اللفتة الذكية عند العرب، كما يضم حكماً ومواقف أثرت عن الخلفاء الراشدين، والصحاب الكرام، وحكماء العرب تدل على حسن درايتهم بأمور الفقه والقضاء، وعلى تبصرهم وحلمهم في القضايا العامة.

وقد جمع المؤلف مادة كتابه من أمهات المصادر العربية ككتاب الأغاني لأبي الفرج، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والمحاسن والمساوي للبيهقي، والاقتضاب لابن السيد البطلوسي، والمستظرف للأبشيبي...، وغيرها من المراجع الحديثة لكبار الأدباء والمفكرين العرب⁽³¹⁾.

ويندرج كتاب: «الألغاز» الذي ألفه الأحمدي في سن الشيخوخة، في إطار جهوده في خدمة التراث، وهو كتاب ظل مخطوطاً إلى غاية وفاته، واعتماداً على منظور الباحث نجيب بن خيرة الذي اطلع على الكتاب، وهو ما يزال مخطوطاً، فقد سار فيه الأحمدي على «نهج الأدباء الأوائل في وضع هذه الألغاز والمعميات، وقد اشتمل كتاب (الألغاز) على أسماء بلدان ومواقع، وجمادات، وحيوانات، ونباتات، وطيور، وفواكه، وزهور، وحشرات، ويتناول الفقه والفرائض، والعروض، والحساب، وأسماء رجال ونساء لهم ذكر في التاريخ...، وغير ذلك من الأسماء والمعميات، ويحتوي الكتاب على ما يقرب من (400) بيت من الشعر عدا الألغاز الثرية»⁽³²⁾.

ساهم العلامة والأديب موسى الأحمدي نويات مساهمة فعالة في مجال أدب الأطفال، حيث كتب مجموعة متميزة من المسرحيات، والقصص الشائقة للأطفال، وقد عالج قضايا متنوعة، بعضها يرتبط بالظواهر الاجتماعية، وبعضها يتعلق بقضايا أخلاقية، وتربوية، وصاغ ذلك في أسلوب عذب ومؤثر، ونابض بالحياة، ولغة بسيطة ومباشرة تنسجم مع نفسية الأطفال، ومستواهم الابتدائي، وهي قصص تغري الناشئة، والحاذقة على السواء لقراءتها، نشر منها: ثلاثة في باريس، وأربعة بالجزائر، وبعضها لم ينشر بعد. بالنسبة إلى القصص المطبوعة:

- 1- بقرة اليتامى - نفذت طبعتها الأولى.
- 2- سالم وسليم - نفذت طبعتها الأولى.

- 3- الأقرع بوكريشة-نفذت طبعتها الأولى.
 - 4-العكر ك-نفذت طبعتها الأولى.
 - 5- اللص والعروس-نفذت طبعتها الأولى.
 - 6-الحنش وابن السلطان-طبعت في الجزائر.
 - 7-ودعة أخت سبعة-طبعت في باريس.
 - 8-علية وكدر-طبعت في باريس.
 - 9-الخطاب وفتية الجبل-طبعت في باريس.
- ومن بين القصص التي كتبها العلامة الأحمدي نويوات، و ظلت مخطوطة، ولم تُطبع:

- 10-محمد بن السلطان.
- 11-سعد وسعيد.
- 12-البغلة الحمراء.
- 13-الأخ المحتال⁽³³⁾.

وقد ترك لنا العلامة الأحمدي ما أبدعه في مجال الشعر في ديوانين مخطوطين، الأول وسمه ب: «ديوان وطنيات»، والثاني: «ديوان الملحون»، كما أبدع مسرحيات متميزة، ومحاورات أدبية شائقة، من بينها نذكر: «مناظرة بين العلم والجهل»، و«محاورة بين غني وفقير»، ذكر بأنه أبدعها سنة: 1938م، وكان الغرض من إنشائها بيان ما لكل من الفقير والغني من نفع، وضر، وخير، وشر، وكان الوقت وقت حركة إصلاحية، تدعو إلى بذل المال، وتشيد المدارس الحرة، وتعليم النشء، وتوعية الشعب، وتنبهه إلى ماله وما عليه⁽³⁴⁾، و«حوار شعري بين معلم وزملائه»، و«محاورة بين الخليفة أبي جعفر المنصور والشعراء الثلاثة»، ومسرحية «أبو مجن الثقفي»، وغيرها.

فذلكة: إن ما يلاحظه القارئ لمؤلفات العلامة موسى الأحمدي نويوات هو أن

ثقافته عميقة جداً، ومتينة، فقد أبدع في مؤلفاته، وأجاد أيما إجادة، لقد درس بعمق الكتب التراثية، وتمثلها، فكان لها أبرز الأثر في مؤلفاته، وكتاباته العلمية، وخير دليل على ذلك كتابه المتميز: «المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي»، فأعمال موسى الأحمدي نويات العلمية لم تكن مجرد صدى لما اطلع عليه من كتب التراث، بل فيها ابتكار، وإبداع، وأصالة، وإضافات علمية عميقة، حيث نلاحظ أنها تستوحي من التراث، بيد أنها تعبر عن وجدان صاحبها، وتعكس شخصيته العلمية الفذة، وتبرز ذاته، ويظهر في أسلوبه متانة في العبارة، وقوة في الأداء، ورشاقة في الصناعة.

لقد احتل العلامة والأديب الأحمدي مكانة علمية، وأدبية بارزة لفتت أنظار عدد كبير من المثقفين، والباحثين في الوطن العربي، فكان بحق في طليعة كوكبة من الكتاب جاد بهم رحم الجزائر، وفرضوا أنفسهم على الساحة الجزائرية والعربية، بما يمتلكون من أسلوب عربي راقٍ، وفي الكثير من الشهادات التي كتبت عن هذا العلامة الجليل تتضح أصداؤه جهوده، فهي تجمع على خدماته الجليلة والعميقة التي قدمها للتراث العربي، وأود في ختام هذا البحث، أن أدرج بعض الشهادات التي تبرز مكانته العلمية المرموقة، وتبين جديته، وعمقه.

يقول عنه العلامة أحمد حماني: «الأستاذ موسى الأحمدي من ألمع شخصياتنا الأدبية المعاصرة، وأوفرهم تحصيلاً، وأوسعهم اطلاعاً، وأمتنهم ثقافة، وأكثرهم نشاطاً، وأجراًهم على الإنتاج، وأجدرهم بالتنشيط والتشجيع. لأنه -كما وسمه بذلك فقيدينا الشيخ مبارك الميلي- (من جمع بين المواهب الفطرية، والمعارف المكتسبة، له وثبات في ميدان صالح الأعمال، ولم يضعف إيمانه أمام العراقيل، وكان مثلاً صالحاً، وقدوة حسنة، وحجة ناهضة للمتفائلين). ولقد صدرت هذه الشهادة فيه من شيخ كتابنا وألمع مفكرينا، منذ ثلاثين حجة، وصدقتها الأيام...» (35).

ويشير العلامة محمد الصالح الصديق في كلمة له كتبها عن العلامة الأحمدي إلى أنه: «إذا كان لكل إنسان في الوجود غايته التي ينزع إليها، ويعمل جاداً لتحقيقها، فإن غاية الأستاذ موسى الأحمدي هي المعرفة، ولا شيء غير المعرفة، طلبها في المدارس، والمعاهد، والكتب حتى نال منها حظاً وافراً، ثم طلبها من معابد الكون، ومدارس الحياة فنال منها ما اهتدى به إلى حقيقة كبيرة...، ومن هنا ظل الأستاذ الأحمدي طوال عمره يطلب المعرفة، وينشرها، ويضن بوقته إلا في طلبها، ونشرها، حتى في شيخوخته لا يعرف الكسل والخمود، بل هو على الدوام يطلب المعرفة، ولا يشبع منها، ويسعى وراءها جاداً محترفاً، ومن تذوق طعم المعرفة كالأستاذ الأحمدي، فإنه يرى العالم كله محصوراً في المعرفة، وإن أضيع وقت في يوم الأستاذ الأحمدي هو الوقت الذي لا يكسب فيه معرفة جديدة يضيفها إلى معارفه، أو يضيء بها الطريق أما طلاب المعرفة وعشاقها، ومن هنا كان حصاده في حقل المعرفة كتباً قيمة في شتى العلوم والمعارف...»⁽³⁶⁾.

وتصفه تلميذته أم حسام الدين بقولها: «الشيخ موسى الأحمدي نويوات عالم من العلماء الأجلاء، الذين يجب في حقهم التبجيل والإكرام، والذكر الطيب، أفاض علينا بعلمه الغزير، وأدبه المتميز، بل كان أيضاً أباً وهدى تفيض روحه الطيبة رقة وحناناً، عرفناه عن قرب محدثاً يداعب النفس، ويطرب الأذن، فرأينا فيه الشيخ العابد الزاهد الذاكِر لله أثناء الليل وأطراف النهار.

تميزت كتب الشيخ الأحمدي بعظمة فائقة في الشعر والنثر، فقد حافظ على جمال القصيدة العربية بإصراره على تعلم العروض، كما انفرد أيضاً بقول النكتة، والطرائف، والملح، على نهج كتب التراث في هذا الميدان. فهو نموذج للأديب الأصيل المنتمي إلى ثقافته العربية الإسلامية.

لم يأت تراث الشيخ موسى الأحمدي من فراغ، بل هو جهد سنين من الكفاح الأليم، والرحلة الشاقة عبر الزمن...» (37).

ويرى الباحث الدكتور يوسف وغليسي أن العلامة موسى الأحمدي نويات هو: «ذاكرة الثقافة العربية الأصيلة في الحاضر والغابر، وموسوعة ثقافية تتحدى عصر التخصص، وتتمرد على قوالب التصنيف، والتبويب الجاهزة، هو يرفض أن يعتقل ضمن هذا الجنس، أو ذاك النوع، ويأبى إلا أن يكون له في كل مكرمة مجال، فقد ارتاد الشعر الفصيح، والشعر الملحون، وقصة الأطفال، وألف في علم العروض، وعلم القافية، وعلم اللغة، وأبدع الألبان، والطرف، والنكت... وقد يجمع بين كل ذلك في كتاب واحد...» (38).

ويحدد الباحث عمر امشارة العوامل المكونة لشخصية العلامة الأحمدي في مجموعة من العناصر، نذكر بعضاً منها:

- 1- الجانب العلمي: مما لا يختلف فيه اثنان أن مكانة الشيخ العلمية كبيرة، فعمق معارفه، وسعة اطلاعه، وطول باعه في العلم أمر لم يعد سراً لا يعرفه إلا خاصة الناس.
- 2- الجانب الخلقى: ويتجلى في سلامة الطوية وطهارة النفس، والوفاء، وحبه لطلبة العلم والمثقفين، والحياء..
- 3- الجانب الروحي: ويتمثل في ظاهرة الإقبال على العبادة، والذكر، وانشغاله به إلى حد فاق حدود التصور (39).

- المصادر والمراجع:

أ- الكتب:

- 1- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): باب الفرائض، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 3، 1988م.
- 2- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): طرائف وملح، منشورات دار العلم للملايين، ط: 1،

- بيروت، لبنان، 1989م.
- 3- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): كشف النقاب عن تمارين اللباب، منشورات دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1984م.
- 4- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): المحادثة العربية للمدارس الجزائرية، منشورات دار الكتاب البناني، ط: 3، بيروت، لبنان، 1964م.
- 5- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): معجم الأفعال المتعدية بحرف، منشورات دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 1، 1979م.
- 6- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، منشورات دار العلم للملايين، ط: 2، بيروت، لبنان، 1969م.
- 7- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): شرح الأسئلة الرمضانية، منشورات الشركة الوطنية الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م.
- 8- دوغان (أحمد): شخصيات من الأدب الجزائري المعاصر، منشورات المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م.
- 9- بوعزيز (يحيى): أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، منشورات وزارة المجاهدين الجزائريين، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م.
- 10- خدوسي (رابح): موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، منشورات دار الحضارة، الجزائر، 2002م.
- 11- بن خيرة (نجيب): الأديب موسى الأحمدي نويوات: حياته وآثاره، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ط: 1، 2002م، الجزائر.

ب- المجلات والصحف:

- 1- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): محاوره بين غني وفقير: نُشرت هذه المحاوره الأدبية في العدد: 57 من مجلة الثقافة الجزائرية، السنة العاشرة، جمادى الثانية-رجب 1400هـ-مايو-يونيو 1980م.
- 2- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): جريدة (المساء): حوار أحمد بن السياح، 8 ديسمبر 1986م.
- 3- الأحمدي (موسى بن محمد بن الملياني): ينظر: جريدة (الشروق اليومي)، حوار: فاطمة رحمان، 19 ماي 1994م.

4- بن خيرة (نجيب): من أعلام الجزائر مقتطفات من سيرة موسى الأحمدي نويوات، مقال منشور بجريدة النصر، القسم الثقافي، بتاريخ: 20 ماي 1998م، قسنطينة، الجزائر.¹

- الحواشي والإحالات:

(1) تذكر بعض المراجع أن العلامة موسى الأحمدي نويوات من مواليد سنة: 1900م، مثل: نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمدي نويوات: حياته وأثاره، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ط: 1، 2002م، الجزائر، ص: 35. وقد أخذ الأستاذ نجيب بن خيرة هذا التاريخ من العلامة موسى الأحمدي نويوات. وهناك مراجع أخرى تذكر بأنه من مواليد سنة: 1903م، حيث نجد في السيرة الذاتية التي كتبها بنفسه وأرسلها إلى المؤرخ الدكتور يحيى بوعزيز بأنه من مواليد سنة: 1903م، حيث يقول الدكتور يحيى بوعزيز: (طلبنا منه في رسالة أن يكتب إلينا موجزاً عن حياته فأرسل إلينا هذه النبذة مع مقتطفات من أشعاره)، وقد جاءت ترجمته بعنوان: «الشيخ موسى الأحمدي نويوات بقلمه» ينظر: د. يحيى بوعزيز: أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، منشورات وزارة المجاهدين الجزائريين، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م، ص: 240.

(2) هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكّي بن باديس، ولد في مدينة قسنطينة بالجزائر سنة 1308 هـ/ 1889 م. وتوفي فيها سنة 1359 هـ/ 1940 م، عن عمر يناهز واحداً وخمسين سنة. نشأ في أسرة مشهورة بالعلم، والمال، والجاه، حصل على شهادة العالمية في السنة الدراسية (1911 – 1912) ثم أمضى سنة أخرى هناك للتدريس في جامع الزيتونة، وفي سنة: 1913م عاد من تونس إلى قسنطينة مدينته، وبدأ يعلم أبناء وطنه، لكنّه في السنة نفسها فكّر في الذهاب إلى الحج فاتجه إلى البقاع المقدسة، وهناك سنحت له الفرصة أن يلتقي ولأول مرة بالشيخ البشير الإبراهيمي في أرض الحجاز، وقد اتفقا هناك على وضع الخطط الأولى للإصلاح في الجزائر، وبعد قضائه مناسك الحج عاد إلى الجزائر ليستقر في مدينة قسنطينة، وبدأ في تنفيذ خطته الإصلاحية.

(3) استقينا المعلومات المتعلقة بمحطات حياة العلامة موسى الأحمدي نويوات من مراجع متنوعة، من بينها: أحمد دوغان: شخصيات من الأدب الجزائري المعاصر، منشورات المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م، ص: 130. وينظر: رابح خدوسي: موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، منشورات دار الحضارة، الجزائر، 2002م، ص: 269. وينظر: نجيب بن خيرة، من أعلام الجزائر مقتطفات من سيرة موسى الأحمدي نويوات، مقال منشور بجريدة النصر، القسم الثقافي، بتاريخ: 20 ماي 1998م، قسنطينة، الجزائر، ص: 10. وينظر: د. يحيى بوعزيز: أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، منشورات وزارة المجاهدين الجزائريين، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م، ص: 240م، وما بعدها.

(4) نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمدي نويوات: حياته وأثاره، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ط: 1، 2002م، الجزائر، ص: 44.

(5) موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، منشورات دار العلم

- للملايين، ط: 2، بيروت، لبنان، 1969م، ص: 2.
- (6) موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، ص: 20.
- (7) موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي: المرجع نفسه، ص: 1.
- (8) المرجع نفسه، ص: 21.
- (9) نفسه، ص: 45.
- (10) جريدة (المساء): حوار أحمد بن السايح، 8 ديسمبر 1986م، ويذكر الشيخ في حوار آخر أنه ألفه في 65 يوماً، ينظر: جريدة (الشروق اليومي)، تحقيق: فاطمة رحمان، 19 ماي 1994م، والظاهر أنه أعاد تأليفه بعد مصادرة السلطات الفرنسية له في هذه المدة، نقلاً عن: نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمدي نويوات: حياته وآثاره، ص: 63.
- (11) موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، ص: 428.
- (12) نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمدي نويوات: حياته وآثاره، ص: 64.
- (13) العلامة مبارك المليبي يعود أصله إلى قبيلة أولاد مبارك العربية الهلالية، وقد ولد سنة: 1898م، قرب قرية المليبية، ثم انتقل إلى بلدة ميلبة، فحفظ بها القرآن الكريم، وزاول دروسه الأولى بهذه البلدة، ثم التحق بدروس العلامة الشيخ عبد الحميد بن باديس بالجامع الأخضر بمدينة قسنطينة، ثم أرسل في بعثة طلابية إلى جامع الزيتونة بتونس، وبعد أن حصل على شهادة التطويح بتونس عاد إلى الجزائر، واشتغل في تعليم القرآن الكريم من خلال مساعدته لأستاذه العلامة ابن باديس بمدينة قسنطينة، وفي سنة: 1927م انتقل إلى مدينة الأغواط، وعمل بها مدرساً، ومُربيّاً، ومرشداً، وفي عام: 1933م انتقل إلى بوسعادة، وقرر بعد ذلك أن يستقر في بلدة ميلبة التي واصل بها نشاطه العلمي، والتربوي، وبعد وفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس سنة: 1940م خلفه في التدريس، والتعليم، والإشراف التربوي، وواصل نشاطاته على الرغم من اشتداد المرض عليه إلى أن وافته المنية سنة: 1945م.
- (14) كلمة العلامة مبارك المليبي عن الكتاب في قسم تقاريط الكتاب: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، ص: 9-10.
- (15) موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، ص: 10-11.
- (16) تقريظ الباحث سعدي الجزائري: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، ص: 11.
- (17) كلمة الأديب أحمد سحنون في قسم تقاريط الكتاب: المرجع نفسه، ص: 13.
- (18) كلمة الأديب سعد الدين الأحمدي نويوات في قسم تقاريط الكتاب: المرجع نفسه، ص: 18.
- (19) نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمدي نويوات: حياته وآثاره، ص: 69.
- (20) موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي نويوات: المحادثة العربية للمدارس الجزائرية، منشورات دار الكتاب البناني، ط: 3، بيروت، لبنان، 1964م، ص: 2 وما بعدها.

- (21) العلامة الشيخ أحمد حماني من مواليد سنة: 1915م بمنطقة تمنجرت القريبة من دائرة الميلية، والتابعة لولاية جيجل، حيث تلقى بها المبادئ الأولية في العلوم والفقه، وحفظ القرآن الكريم، وفي سنة: 1931م التحق بسلك طلبة الإمام عبد الحميد بن باديس بالجامع الأخضر وسيدي قموش بقسنطينة، وبعد ثلاث سنوات ارتحل إلى تونس رفقة الشيخين محمد ميهوبي ومحمد ملياني ونهل من مدارسها كالمدرسة الخلدونية، وجامع الزيتونة، وبعد ذلك اشتغل بالتعليم، وعمل بمجلة الشهاب وجريدة البصائر، واعتقل سنة: 1957م وزج به الاستعمار في غياهب السجون، وعقب الاستقلال عمل مفتشاً عاماً للغة العربية، ودّرس بكلية الآداب بجامعة الجزائر، وتولّى رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى سنة: 1973م، وقد ترك الشيخ مجموعة من الآثار منها المطبوعة والمخطوطة، نذكر منها: «صراع بين البدعة والسنة»، «فتاوى الشيخ أحمد حماني: استشارات شرعية ومباحث فقهية»، توفي يوم: 29 جوان 1998م.
- (22) مقدمة العلامة أحمد حماني، ينظر: موسى الأحمد نويوات: شرح الأسئلة الرمضانية، منشورات الشركة الوطنية الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص: 11 وما بعدها.
- (23) موسى الأحمد نويوات: شرح الأسئلة الرمضانية، منشورات الشركة الوطنية الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص: 16.
- (24) موسى بن محمد بن الملياني الأحمد: معجم الأفعال المتعدية بحرف، منشورات دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1979م، ص: 5-6.
- (25) نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمد نويوات: حياته وآثاره، ص: 73.
- (26) ينظر مقدمة كتاب: باب الفرائض للعلامة موسى الأحمد نويوات، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 3، 1988م، ص: 4.
- (27) ينظر مقدمة كتاب: كشف النقاب عن تمارين اللباب للعلامة موسى الأحمد نويوات، منشورات دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1984م، ص: 7.
- (28) موسى الأحمد نويوات: كشف النقاب عن تمارين اللباب، ص: 9.
- (29) موسى الأحمد نويوات: حول ديوان بشار، مجلة الثقافة، مجلة تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة التاسعة، العدد: 51، جمادى الثانية- رجب 1399هـ- مايو- جوان 1979م، ص: 89 وما بعدها.
- (30) موسى الأحمد نويوات: طرائف وملح، دار العلم للملايين، ط: 1، بيروت، لبنان، 1989م، ص: 5.
- (31) وردت هذه الفقرة في الغلاف الخارجي للكتاب، موسى الأحمد نويوات: طرائف وملح، منشورات دار العلم للملايين، ط: 1، بيروت، لبنان، 1989م.
- (32) نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمد نويوات: حياته وآثاره، ص: 80.
- (33) استقينا المعلومات المتعلقة بمساهمة العلامة الأحمد في أدب الأطفال من كتاب: د. يحيى بوعزيز: أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ص: 241، وكتاب: نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمد نويوات:

- حياته وآثاره، ص: 82 وما بعدها.
- (34) نُشرت هذه المحاوراة الأدبية في العدد: 57 من مجلة الثقافة الجزائرية، السنة العاشرة، جمادى الثانية- رجب 1400هـ-مايو-يونيو 1980م، ص: 99 وما بعدها.
- (35) موسى الأحمدى نويوات: شرح الأسئلة الرمضانية، ص: 5.
- (36) جزء من كلمة للعلامة محمد الصالح الصديق، وردت في كتاب: نجيب بن خيرة: الأديب موسى الأحمدى نويوات: حياته وآثاره، ص: 275.
- (37) المرجع نفسه، ص: 301.
- (38) نفسه، ص: 283.
- (39) نفسه، ص: 290.

**Al-Alama Moussa Al-Ahmadi Noyawat, Heritage Servant
glances of his life and scientific and literary efforts**

Dr. Boufalaka Mohammed Saif Al-Islam

Faculty of Literature - Badji Mokhtar University - Annaba.

saifalislamsaad@yahoo.fr



Abstract:

The Algerian Al-Alama Moussa Al-Ahmadi Noyawat has a number of qualities that have made him a prominent figure in literature, culture and language. He is one of the founders of Algerian culture and a prominent Arab and Muslim intellectual of the 20th century. He is one of the founders of the contemporary Algerian scientific movement. He contributed to the service of the Arab heritage, and the researchers dealt with them in their articles, and their university letters as a writer, linguist, poet or reformer.

Al-Ahmadi Noyawat - may Allah have mercy on him - had a wide scientific activity that showed what he was concerned with the concerns of knowledge, and intellectual issues in a variety of linguistic heritage in general, and literary in particular.

This encyclopedic Al-Alama has enriched the Algerian and Arabic libraries with its scientific works and many literary works, and its research, which touched on various fields of culture and knowledge. There is no doubt that the efforts of Al-Alama Moussa Al-Ahmadi Noyawat deserve to be shown, in recognition of his status, and appreciation for his outstanding scientific services. And the objective of this research is to show on the great scientific achievements of Al-Alama Moussa Al-Ahmadi Noyawat, and to provide insight into his valuable scientific contributions.

Keywords:

Noyawat; servant; heritage; scientific; literary; glances.

العلامة موسى الأحمدى نويوات خادم التراث د. محمد سيف الإسلام بوفلاقة

محمد بن يوسف السنوسي
 (832 - 895 هـ / 1428 - 1490 م)
وموقفه من التصوف وصوفية زمانه

بقلم
 أ/ جلول بلحاج (*)



ملخص

عاش محمد بن يوسف السنوسي بأرض تلمسان بالغرب الجزائري، في بيئة صلاح وزهد، ونشأ في جو علمي بين أعيان القرن التاسع الهجري، وشهد أحوالا حرجة من اضطرابات سياسية ومن ثم تحولات اجتماعية هائلة، كما قد تطور التصوف في زمانه من جهة الأفكار والشخصيات، وخصوصا السلوكات إلى أوضاع حرجة تستدعي النقد بالهجوم من جهة الخصوم كما تستدعي النقد بالدفاع والتصحيح من جهة الأنصار. والسنوسي كغيره من الشخصيات الثقافية يومها مطالب بالقيام بدوره كشخصية متمية إلى التصوف، وهو ما يعرض إليه الباحث بالتوثيق، والتحليل.

الكلمات المفتاحية:

التصوف؛ الجزائر؛ تلمسان؛ المجتمع؛ البدع؛ النقد.

مقدمة

من المهم معرفة موقف العالم من أي ظاهرة من الظواهر ذات المضمون الديني،

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه علوم في اللغة والدراسات القرآنية بجامعة تلمسان . ومفتش التوجيه الديني بمديرية الشؤون الدينية والأوقاف بولاية عين تموشنت . الجزائر

Djelloulogbi46@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/03/13 تاريخ القبول: 2019 /05/21

لأن منطلقه الشرعي في التأسيس للأحكام، وتقرير المفاهيم، والتعقيب على التصورات هو أساس أي موقف ينسب للدين. فإذا أضفنا إلى ذلك كون هذا العالم أو ذلك متميا إلى الظاهرة محلّ البحث، ومن ثم ملزما بالعمل على تقويمها أصبح من المناسب جدا الوقوف على أشكال التقييم والتصحيح. وإنّ من الظواهر التي رافقت الفكر الإسلامي بل كثيرا ما تخللت تفاصيله، وصبغت كثيرا من رجاله خطأً التصوف، إذ من ناحية فنية لا يوجد ما يدل على وجود هذا المصطلح وتوابعه في أدبيات الثقافة الإسلامية بالمغرب في القرن الأول ولا الثاني حيث من المرجح أن ذلك كان بالمشرق ثاني قرون الهجرة النبوية السعيدة، غير أن حقيقة التصوف ومقوماته تكون قد صاحبت الفتح الأول للمغرب عموما، مع قرب العهد بالنبوة وجدة التدوين، ونفسيات الفتح المتنامية، ومن ثم وجد التصوف كخط برجاله ومفاهيمه وتآليفه أرضية طيبة، ونفسيات مستعدة... بل إن حياة الاضطراب التي صحبت القرون الأولى من الفتح أتاحت جوا من التصوف بمعناه الانعزالي، وأفكار الزهد، وترك الخوض في أسباب الفتن.

إشكالية البحث: وغرض الباحث هنا أن يرصد موقف بعض مشايخ التصوف ورموزه من تطورات الحياة الصوفية، وسير رموز التصوف، وما جد في مفاهيمه من استقرار أو توسع أو غير ذلك، وما أصاب فرقه ورجاله مع تطاول العهد بالجيل الأول من الادعاء أو الانتقاد. وقد ظهر من ينصر التصوف في هذه المرحلة ولكن بتجديد كيانه، وانتقاد سلبيات السائرين وخط السير. وما جهود أحمد زروق الفاسي (899هـ/1494م)، وهو من المعاصرين للسنوسي في كتابه قواعد التصوف، وعدة المرید الصادق إلا مثال واضح وكاف لبيان نمط تلك الخدمة المستمرة والضرورية للتصوف والمتصوفة ولكن من داخل الخط ومن منتم إليه، لا كما فعل المكناسي على ما سيأتي من محاولة نسف خط التصوف بالتركيز على إشهار الأخطاء الجزئية. والمنهج

المتبع هو العرض مع التحليل، فإن تأليف السنوسي موجودة، وسيرته مسجلة، وآراؤه في الجملة محلّ قبول.

أولاً . التعريف بمحمد بن يوسف السنوسي التلمساني :

محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب أبو عبد الله السنوسي من كبار علماء تلمسان ومتصوفتها في عصره. نشأ بتلمسان في بيئة صوفية، أخذ عن الحسن أبركان ونصر الزواوي وغيرهما، ألف تلميذه محمد بن عمر الماللي يعرف به كتاب **المواهب القدسية في المناقب السنوسية**. للسنوسي تأليف كثيرة غالبها في العقائد على مذهب الأشعري، صارت مقررات في المعاهد العلمية شرقا وغربا، وله فتاوى في الفقه والتفسير... توفي في تلمسان (895هـ/1490م).

01 - التصوف بالمغرب الإسلامي :

تقدم أن التصوف كمفاهيم سلوكية، وكصبغة لحياة كثير من الأفراد بل للحياة الاجتماعية أمور موجودة منذ البدايات الأولى للفتح، غير أن التصوف بمفهومه الفني ومصطلحاته المقررة قد تأخر ظهوره بالمغرب؛ إذ كانت إلى الثقافة أقرب منها إلى السلوك الاجتماعي. وهو ما يفيد النص التالي: "كان ظهورا متأخرا بالنسبة لبلاد المشرق، وبالنسبة حتى لبلاد إفريقية والأندلس، وذلك على غرار تأخر الظواهر الحضارية الأخرى ثقافية كانت أو سياسية. وقد يكون هذا التأخر فيما يهمنا هنا مرتبطا بتأخر الآثار الكتابية الشاهدة لا بتأخر الظاهرة نفسها. ولقد كانت أحوال الزهد والورع غالبية على أفراد ممن بلغت إلينا أخبارهم من أهل القرون الإسلامية الأربعة الأولى، دون أن يرد بصدد عدد منهم ما يجعلنا نصنّفه في عداد المتصوفة الاصطلاحيين، غير أن التمييز بدأ في القرنين الخامس والسادس الهجريين".¹

فالسبق إذن قد كان للمشرق إذ فيه عاشت رموز التصوف، وشاعت أفكارهم

ومصطلحاتهم وقد كانت البصرة بالخصوص المهد الأول لذلك، وبتوالي القرون تمهد ههنا بالمغرب عموما الحال لنقل التراث الصوفي نظيرا وسلوكا. ونشير هنا إلى بيئة الزهد التي كانت ههنا بالمغرب وهي المناسبة تماما لظهور التصوف ورموزه وسرعة انتشاره مع السلامة من صراع الفقهاء والصوفية؛ "وقد نشأ التصوف في المغرب مبينا على الزهد والتقشف والنسك وحمل النفس على المجاهدة في الطاعة والوقوف مع ظواهر الشرع دون تغلغل في علوم المكاشفات والحقائق، لذلك لم يحتدم في المغرب في ذلك العصر صراع بين المتفكحة والمتصوفة كما حدث في الشرق من قبل، لبعد التصوف المغربي عما يخال فظاهر الشريعة من منظور الفقهاء".²

كما أشير هنا أيضا إلى حدث بارز في تاريخ التصوف بالمغرب، إذ مثل وصول بعض تأليف أهل المشرق من المشهورين بالمغرب، ومن لهم القبول التام فيه، وهو هنا أبو حامد الغزالي ما أثار استنكار كبار الأئمة ووقع انتقادهم الشديد لكتاب الإحياء بالخصوص³. ولكن الأمور سرعان ما تمهدت لصالح هذا الأخير وتآليفه، وصارت آراؤه مرجعا للطريق وسالكيه.

ثانيا - محددات موقف السنوسي من التصوف والطوفية:

1- نشأة السنوسي الصوفية: نشأ السنوسي في بيت متدين ذي صبغة صوفية؛ إذ كان جو الصلاح سائدا في بيته ولا شك أن نفس الجو كان متاحا لكثيرين غيره ممن عاصروه، وقد حكى الملاي تلميذه أحوال هذه النشأة فقال عن والد السنوسي: "وهو الشيخ الصالح، المبارك الزاهد، العابد الأستاذ، المحقق المقرئ، الخاشع المقدس المرحوم: أبو يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي..."⁴، ونسب إليه الطريق فقال: "وكانت حرفة رحمة الله تعالى تعليم القرآن للأولاد في المكتب، وله رضي الله عنه كرامات، وحوار عادات".⁵ وقال ناسبا لأبيه ولأخته عائشة الكرامة بعد موتها

" فكان أبوها سيدي يوسف رحمه الله تعالى يكثر [من] زيارتها بعد موتها، فربما يأتي إلى قبرها فيُفْتَحُ له قبرها فيراها وتراه وتُكَلِّمُه، وربما تتشكل له على شكل الطير فيراها على غصن من أغصان تلك الزيتون التي إزاء قبرها، وهي تطير من غصن إلى غصن".⁶ في هذا الجو نشأ محمد بن يوسف السنوسي، وكان هو نفسه يحكي هذه الكرامات عن والديه وعن أشياخه على ما حكى الملاي.

2- سند الطريق الصوفي: حصّل السنوسي سند الطريق، فقد قال الملاي المذكور:
 "وفي هذه الأيام ألبس الشيخ سيدي إبراهيم الخرقه الشريفة، الطاهرة المطهرة لشيخنا وبركتنا، وعمدتنا ووسيلتنا إلى ربنا، وسيدنا محمد السنوسي رضي الله عنه ونفعنا به..."، كما حصل المصافحة، إذ "صافح أيضا الشيخ سيدي إبراهيم التازي سيدي محمد السنوسي، وشدّ على يده، وقال له: المراد بهذه الشدة؛ الاشتداد في تأكيد الصحبة...".⁷ وجمع الضيافة والسبحة والمشابكة..⁸، وتم له حضور المولد النبوي بوهران عند إبراهيم التازي (866هـ / 1460م)، فقد قال السنوسي نفسه يحكي كرامة لشيخه المذكور نحيل على محلها من المواهب: "ونصه: "كنا عند سيدي إبراهيم مع جماعة من الفقراء الذين جرت عاداتهم بزيارته في الموسم النبوي على مشرفه الصلاة والسلام...".⁹

3- أعماله العلمية في التصوف:

أ- تدريس كتب التصوف: درس السنوسي بمسجده خصوصا ما اشتهر من كتب التصوف يومها، ولعلّ لكتاب الإحياء النصيب الأكبر من ذلك فقد كان كتاب العالم الإسلامي شرقا وغربا، وقد انتصف له العلماء بالمغرب الإسلامي بعد الذي جرى قبل قرون من الاختلاف في شرعية المطالعة فيه، حتى وصل الأمر إلى إحراقه كما هو مسطر في كتب التاريخ. وكانت الحكم العطائية قد نالت من العناية الشيء الكثير، وقد

كان درسها سائدا، والاهتمام بها جاريا حفظا وتدريسا وتأليفًا، وكتب ابن عطاء الله عامة، وخصوصا كتابه إسقاط التدبير. ومما كان يقوم السنوسي بتدرسه كتاب التشوف، فقد قال الملايي يحيي عن نفسه "وكنت أقرأ عليه كتاب التشوف في رجال التصوف للتادلي، وختمته عليه في ذلك اليوم."¹⁰. ويحوي التشوف تراجم رجال الصوفية خصوصا بالمغرب.

وإذا كان السنوسي يعنى بتدريس هذا الكتاب الذي لم يكن مشهورا بالمقدار الذي كان لكتب أخرى من الشهرة فلا ريب أن كان يدرس أو يوصي بتدريس غيره من كتب أعلام التصوف كالرسالة للإمام القشيري، وكتب الطبقات الصوفية، وكتب المناقب وقد كان الخوض في فن المناقب سائدا في هذا القرن بالخصوص.

ب- تلقين الذكر والأوراد: ومن عادة المشايخ وصل سند الطريق بمن يصلح له بالطلب أو الحال، ومما يذكر أن السلطان وربها حاشيته وأهله وكان لهم اعتقاد في فقه الشيخ وبركته ودعائه، فحدث أن التمس بعض هؤلاء شيئا من ذلك لأنفسهم أو لأهلهم، ومن ذلك الدعوات التي كتبها الشيخ رضي الله تعالى عنه إلى السلطان أبي عبد الله حفظه الله تعالى بعد أن بعث إلى الشيخ رضي الله تعالى عنه ثانيا، وطلب منه أن يكتب له دعوات يتحصن بها من كل سوء؛ فكتب له السنوسي ما نصه: "من ذلك أن يدعو صبيحة كل يوم ومسائه بهذا الدعاء ثلاث مرات: اللهم أحرسني بعينك التي لا تنام، واكنفني بكنفك الذي لا يرام، وارحمنا يا مولانا بقدرتك، ولا تهلكنا وأنت رجاؤنا، اللهم إني أستودعك ديني ونفسي وأهلي وولدي، ومالي إنه لا يجيب داعيك يا أرحم الراحمين. وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما."¹¹. فغير هؤلاء ممن يحضرون مجالس الشيخ، ويداومون الصلاة خلفه يكون الحرص من جهتهم أكثر على ذلك.

ج- تأليف السنوسي في التصوف: بين أيدينا من وجهة نظر علمية عن تصوف السنوسي مجموعة من التأليف التي تركها من خلال جرد تصانيفه في فن التصوف وهو المقدار الذي تمكنا من الاطلاع عليه، وهي تدل دلالة واضحة على أن السنوسي قد تبنى الخوض في هذا الموضوع على أشكال متعددة منها من جهة التأليف: ما هو اختصار لعمل سابق كرعاية المحاسبي، أو اختصار بغية السالك للساحلي، ومنها ما هو شرح لعمل موجود كأبيات ابن عربي (تطهر بقاء الغيب). أو شرحه لأبيات الألبيري.. أو ما بثه خلال تصانيفه من الموضوعات أو الإشارات الصوفية التي بلورت ملامح تصوفه وموقف من التصوف السائد في زمانه.

ولا نعتقد أن عملا للسنوسي يكون قد وصل إلينا ويمثل بجد نظرتة إلى التصوف السائد في زمانه كالعمل المتمثل في رده على أبي الحسن المكناسي في شدته دفاعا عن الفقراء والمنتسبين إلى الله كما يسميهم، وطبيعة الموضوعات التي وقع التركيز عليها سواء في الأصل أو في الرد هذا من الجانب النظري. وهي المسائل المعتادة التي يحتاج إليها الفقير السالك من أنواع الأوراد، واتخاذ السبحات، ولبس المرقعات، والاجتماع على بعض النوافل والأذكار..

وأما ما بين أيدينا من جهة عملية، فهو ما اتفق عليه من عرفه، وأقروه له من قيام سلوك ونهج حياة ذلك السنوسي على الزهد الصادق في الدنيا، وما اصطبغ به طول عمره من التصوف، تماما على الذي يحكيه المترجمون له على كثرتهم وأشهرهم تلميذه الملاي الذي أفاض بما لا مزيد عليه في شرح صوفية وتصوف شيخه السنوسي. ولنذكر جملة ما اطلعنا عليه من تأليف السنوسي في ذلك:

- اختصار الرعاية لحقوق الله المحاسبي.

- اختصار كتاب بغية السالك للإمام الساحلي: وكتاب البغية متوفر في أصله.

- شرح أبيات تطهر بهاء الغيب: وهو عمل مختصر يشبه التعليق على هذه الأبيات المشهورة.

- شرح أبيات الألبيري.

- الوصايا والمواعظ.

- شرح أسماء الله الحسنى: وقد ضمنه هو أيضا لغة ومضمونا صوفيا يدل عليه ما ورد بالمواهب من القول عن هذا العمل.

- نصره الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير: وهو رسالة صغيرة كتبها السنوسي ردا على أبي الحسن المكناسي حين وصلت رسالة الأخير يحمل على كل التصوف ويضع في خانة البدع الشنيعة بل الخارجة عن الإسلام، وهو الأمر الذي اشتد نكير السنوسي بخصوصه. وسيأتي مزيد كلام في هذا الموضوع فلنتركه إلى محله.

د- المعاني الصوفي في تفسير السنوسي: إن توجه السنوسي الصوفي ليس بدعا بين أقرانه وأهل زمانه العلماء منهم وغيرهم؛ ولأجل ذلك لا يفوته خصوصا وهو يفسر أن يستفيد المعاني الصوفية من ذلك عن طريق ربط الألفاظ القرآنية بمعانيها الروحية المتضمنة، كقوله مثلا هنا: " وفي ذلك ما يشدُّ عضدَ الإخلاص، وحسن النية المطلوبة في الأعمال سيما عند ابتدائها، فإنه إذا استحضر العبد عند البسملة أن جلائل النعم ودقائقها بيد الرب تبارك وتعالى لم يعامل بعمله سواء جل وعلا، ولم يطلب الجزاء عليه إلا منه تبارك وتعالى؛ بل إذا تأمل فوق ذلك عرف أن من رحمته تعالى توفيق عبده الضعيف العاجز للشروع في ذلك العمل؛ إذ لا خالق سواه تبارك وتعالى، فيستحيي العبد عند ذلك أن يذكر نفسه في ذلك العمل فضلا عن غيره من سائر الممكنات؛ فيفنى بذكر منة الرب تبارك وتعالى في توفيقه لذلك العمل عن طلب الجزاء عليه من المولى جل وعلا فضلا عن غيره."¹². وهذا القدر توسع في مدلول الظاهر لا مخالفة

فيه، وفيه من النفس الصوفي ما هو ظاهر.

وأيضاً عند قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين) بعد ذكر الدين وأنه لله تعالى: "أرشدهم سبحانه هنا بفضلهم إلى ما يتقربون به إليه وينالون به النجاة والنعيم السرمدي لديه في يوم الدين، وهو التوجه إليه تبارك وتعالى وحده بالعبادة وهي امتثال الأوامر والنواهي على سبيل كمال الذل والخضوع. ولما كان العباد مغمورين بالعجز والجهل، وكثرة الملل وغلبة الهوى هدفاً لا يحصى من الموانع والقواطع أرشد سبحانه بمحض فضله إلى ما يتحصن به العباد من ذلك وهو الاستعانة به جل وعلا واستمطار الهداية منه تبارك وتعالى"¹³. وهو كلام طيب يوافق مقصود الآية.

وأكتفي هنا بهذا التمثيل المحدود تحت هذا العنصر ومن أراد الاستزادة فليطالعها في محلها من التفسير.

ثالثاً - ضبط السنوسيّ لبعض مفاهيم التصوف:

يتمثل درس التصوف عند السنوسي في تبين مجموعة من العناصر لا تكاد توجد مجموعة في تأليف خاص له رحمه الله تعالى، بل يقتضي الوقوف عليها مجموعة تتبع مختلف كتبه، ما كان منها في مجاله الخاص من كتابات السنوسي الصوفية أو تضمنته كتبه الكلامية من إشارات، وتقريرات.. ومن مجموع ذلك تتبلور نظرتة إلى التصوف، ومدى متابعته فيه لأئتمته، ومدى إسهاماته في ترسيخ معانيه، وصبغ المجتمع به، حتى كان التصوف مشروعاً اجتماعياً بنظر السنوسي.

1- مفهوم الكرامات عند السنوسي:

لا أبحث الكرامة في الفكر الإسلامي من وجهة نظر عقديّة، ومكانتها من التصوف وحياة المتصوفة فهو أمر معروف في محاله، وإنما أنقل ههنا نصوصاً للسنوسي عن الكرامة من جهة التعريف والاستدلال لها، بل والدفاع عنها، ثم نتعرض لنماذج من

الكرامات التي وقعت للسنوسي أو أحد مشايخه أو المعجب بهم، وخصوصا المعاصرين له. مع تسليم السنوسي للكرامة كحقيقة شرعية، وواقعة مادية بشرطها المعلومة، فإنه لا يتردد في التحفظ من دعواها، وقبولها ممن ادعاه. وإذا كان السنوسي مولعا كما سنرى بحكاية وجمع كرامات مشايخه والصالحين من أهل زمانه، ومن يثق في النقل عنهم؛ فإنه وبنفس الدرجة لا يتردد في نفيها عن أهل الباطل والدعاوى العريضة، ومن لا يستحقون تاجها المكمل، فهو يقول: " ولعله إنما أنكرها من أنكرها منهم؛ لما كثر المدعون لها في أزمنتهم ممن ليس من أهل الولاية، وكثر أهل البدع والدجاجلة والفتانون للجهلة بالحيل والتمويهات أو ما هو من قبيل الابتلاء والاستدراجات، فأرادوا سد بدعتهم وفتنتهم للعوام بحصر الكرامة في اتباع الكتاب والسنة، والسلف الصالح، لا غير ذلك. ولا خفاء أنه من الحسن أن تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور."¹⁴.

ومع أن النص يتكلم عن وجه شرعي من وجوه إنكار الكرامة في أزمنة سابقة ممن أنكرها إلا أن الأمر ينطبق تماما على كل كرامة يدعيها المبطلون، والمفترون على الصوفية والتصوف، وهي في زمانه أولى وأحرى؛ إذ ما من زمان إلا والذي بعده شر منه في الجملة كما هو نص الحديث " خير القرون قرني ثم الذين... "15، ثم هو من جهة أخرى يقرُّ بأحقية قول من لازم بين دعوى الكرامة، والتزام الكتاب والسنة، واتباع طريق السلف الصالح فهم أهل الكرامة الحقيقية.

وبالجملة فإن الكرامة بنظر السنوسي هي نتاج الالتزام بحدود الشرع، وقد ذكر ذلك عبد الرحمان الأخصري (983هـ / 1578م) في نظمه النقدي لتصوف أهل زمانه حاكيا المقالة عن القوم بلسانهم وميزانهم:

وقال بعضُ السادة الصوفية مقالةً جليلةً صافية

إذا رأيتَ رجلاً يطيرُ أو فوق ماء البحر قد يسيرُ
ولم يقف عند حدود الشرع فإنه مستدرجٌ وبدعي

وعلى العكس فيما لو وقعت الكرامة من مستكمل للشروط الشرعية، أي من أهلها، فإن السنوسي لا يتسامح مع منكريها؛ ولهذا رأيناها ينتهز فرصة إنكار بعض المعتزلة للكرامة الشرعية ليكيل لهم الدم، وينسبهم إلى الضلال، والإضلال فهو يرد عليهم إنكارهم بقوله: "ولا غرابة في إنكار معظم المعتزلة لها، إذ هم لم يشاهدوا في جماعتهم الضلالة المضلة وليا لله تعالى، وإنما الغرابة في إنكار من ينكرها من أهل السنة إن صح عنه ذلك".¹⁶

وقد اضطر العلماء وخصوصا في الأزمنة المتأخرة إلى الاعتذار عن وقوع الإنكار للكرامة بسبب ما كان يحدث من أخطاء من داخل خط التصوف، تسمى بالمبدأ العام ترك ملازمة الكتاب والسنة، وطريق الأعلام من السلف وأئمة التصوف، وتسمى بالمعنى الخاص زلات شرعية؛ فمن ثم استعظم الناس وقوع المنكر ممن اشتهر بالسير في الطريق الصوفي: "قال الشيخ محي الدين رحمه الله تعالى ومما يفتح باب قلة الاعتقاد في أولياء الله تعالى وقوع زلة ممن تزيأ بهم، وانتسب إلى مثل طريقهم والوقوف مع ذلك من أكبر القواطع عن الله عز وجل".¹⁷

ومثل هذه الأخطاء والتي يحكي منها الشعرا في الطبقات كما هائلا، لا تجلب فقط للتصوف الإنكار من خارج خط التصوف بل تكون فتنة على السالكين أنفسهم، وتؤدي بالمريدين إلى استيحاش الطريق، وأحيانا الانقطاع عن السير بالمرّة. وفي نص للإمام زروق يبين فيه سبب كثرة الإنكار "أولها النظر لكمال طريق الصوفية، فإذا أتت منهم إساءة أسرع الناس في الإنكار عليهم، لأن النظيف يظهر فيه أقل عيب؛ والثاني رقة علومهم ووقع الطعن عليها لأن النفس تسرع لإنكار ما لم يتقدم لها علمه؛

والثالث كثرة المبطلين في الدعاوى والطالبيين للأغراض، وذلك بسبب إنكار حال من ظهر منهم بدعوى؛ والرابع خوف الضلال على العامة باتباع الباطن دون الاعتناء بظاهر الشريعة؛ الخامس شحّ النفوس بمراتبها، إذ ظهور حقيقة يبطل أخرى، ومن ثم أولع الناس بالصوفية أكثر من غيرهم، وتسלט عليهم أصحاب المراتب أكثر من سواهم. "18.

على أن الكرامات مهما تعددت وتنوعت من طي الأرض للولي أو قلب الأعيان أو التواجد في مكانين، أو الإخبار بالغيب؛ فإن رأس الكرامة كما نخبرنا بذلك إمام الشاذلية: اليقين في الله الثابت، والمتابعة للسنة. وذلك ما يورث الكرامة التي تكاد لا تخطئها العين أو يقع بها الالتباس في معرفة الولي على الحقيقة، فقد قال ما نصه: " وقال الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه: إنما هما كرامتان جامعتان محيطتان: كرامة الإيثار بمزيد الإيقان وشهود العيان، وكرامة العمل والافتداء والمتابعة بمجانبة الدعاوى والمخادعة؛ فمن أعطيهما وجعل يشتاقي إلى غيرهما فهو عبد مفتر كذاب. "19.

ويذهب السنوسي إلى أبعد من ذلك إلى لازم الإيمان اليقيني، والمتابعة الصادقة، فلو كان من كرامة الولي أن يكشف له عن الجنة وما فيها، وأعظم بها من كرامة، لم يكن ذلك في جنب الله ومعرفته، والركون التام إليه بالشيء الكبير. فهو يقول في وضوح " الولي الحقيقي من لو كشف له على الجنة وحورها ما التفت إليها، ولا ركن لغيره تعالى فهذه حقيقة العارف. "20.

وإذا كانت الكرامة كثيرا ما يكرم الله بها عباده وهم أحياء، يعرفون مواقعها من حياتهم وتصريف أمورهم، ويعاينون عن طريقها لطف الله بهم، كما يمكن أيضا للناس أن يشاهدوا ذلك إلا أنه برأي السنوسي أن " الولي الكبير المقدر عند الله تعالى قد لا تظهر له كرامة في حال حياته، وإنما تظهر له بعد موته. "21. فيراها من بعده وقد

يكونون بحاجة إليها؛ لتثبت قلوب أقوام احتاجت إلى التثبيت في حق الشيخ أو في حق غيره..

2- نماذج من الكرامات: الكرامة زيادة على جوازها الشرعي، هي شيء واقعي لا يقبل النفي؛ ولذلك كان السنوسي مغرما بتتبع كرامات من سبقه من العلماء والأولياء وكبار الصالحين شرقا وخصوصا بالمغرب الاسلامي. وكانت عنايته بكرامات شيوخه أشد، يحرصها ويبالغ في استغلال المناسبات لنشرها والتعريف بها، وهو أكثر من ذلك يحيطها بهالة من التسليم والتعظيم. وفي كتب التراجم التي اهتمت بشيء من تفاصيل حياة السنوسي ذكر متوسط أو مطول لمدى عنايته بكرامات الأشياخ، ونحن نورد نماذج من ذلك نبغي بها التدليل على ذلك لا الحصر.

ومن تتبع كتاب الملاي في ترجمة شيخه السنوسي يلاحظ من خلال نهجه في معرفة مقام شيخه واللغة التمجيدية المستعملة، مدى ما كان عليه السنوسي مع مشايخه. وقد ذكر ابن مريم في البستان من أحوال وفضائله أحمد بن الحسن الغماري الكثير، والسنوسي معجب بهدي هذا الشيخ بكراماته، وإن كان لم يتصل بأيدينا ما يدل على أنه أخذ عنه شيئا محمدا، أو لازمه قليلا أو كثيرا. من كرامات هذا الولي الصالح ما يحكيه عنه السنوسي بنفسه " وذكر لي بعض من أثق به أنه سمع من بعض الناس أنه كان بتلمسان فيما تقدم من الزمان غلاء شديد تعطلت الصلاة بسببه في كثير من المساجد، قال: فدخلت جامع الحلفاويين فوجدت فيه سيدي أحمد بن الحسن وهو لا يعرفه أحد في ذلك الزمان؛ فقال لي: يا أخي إذا خرجت فاغلق عليّ ذلك الباب، فإني أريد أن أنام هنا شيئا. قال: فخرجت وأغلقت عليه الباب، وأهمل ذلك المسجد لاشتغال الناس بأمر الجوع. فبقيت مدة طويلة حتى فتح الله تعالى على الناس، فذهبت إلى ذلك المسجد وفتحته فلما دخلته وجدت سيدي أحمد بن الحسن فيه نائما على ما تركته، فاستفاق عند دخولي عليه وظن أنه إنما نام ساعة أو نحوها، فقام

وخرج. فعرفت أن الله سبحانه لطف به وغيبه عن فتنة الجوع ومشاهدة ما أحاط بالناس فيها، كما غيب أهل الكهف وذلك من الخوارق العظام.²²

وذكرنا هذه النص هنا لبيان لون من ألوان الكرامة كما كانت سائدة في زمان السنوسي بما أن النص ينتمي إلى القرن التاسع، ثم إن ترك التعقيب على مضمونها من جهة السنوسي يدل إلى أي مدى كان تسليمه بمضمون الكرامة، مهما ثبتت عن سيد من سادة الطريق، ولا يمكن فهم هذا التسليم إلى إذا فهمنا إلى أي مدى كان يحدث للتصوف أن يتواجد على هامش الحياة بحيث يصبح رأس مال الولي أو جملة من الأولياء هو عزلة الخلق، وترك الاشتغال بما يصيبهم من الهم الاجتماعي. وهذا وإن لم يكن نمطا واحدا عند سائر الصوفية إلا أنه يمثل وجها من وجوه تأثر وتأثير كبار الصوفية على الحياة سلبا أو إيجابا.

ففي النص أن أحدا لم يكن يعرف الولي الغماري، وأنه كان حريصا على أن يقي حاله مستورا، رغم مقامه في الصلاح والولاية. ولم يرد في النص ما يدل على سعي الولي الغماري إلى المشاركة في كشف هذا الهم بالدعاء، أو التضرع أو الحث على التكافل الاجتماعي حسبما يدل عليه ظاهر الأمر على الأقل، وإن كنا لا نستبعد التضرع ولا الدعاء.

ولكن السنوسي كما تفيده النصوص كان يعكس بمشاركاته الاجتماعية لونا آخر من ألوان الحضور الصوفي في الحياة حياة الأزمات، ففي نص سابق أورده الملالي أن السنوسي كان وخصوصا زمن الغلاء يبادر بالصدقة، ويحث أهله ومن تطاله سلطته الروحية على الصدقة ويرغبهم في الجنة، والأمر برد الحقوق.. وذلك يختلف باختلاف استعدادات النفوس، ومدى قدرتها على العطاء الاجتماعي.

المهم أن الولي الغماري -رحمه الله تعالى- لم يكن يدعو الناس إلى مثل موقفه هذا

على الأقل في النص الذي أوردناه، بأن ينكر على غيره أن يسعوا إلى ما يخلصهم مما هم فيه باتباع سائر وجوه الأسباب المفضية إلى ذلك، وقد تعلق الأمر بتعطيل الصلاة في المساجد، وفي ذلك من المحنة ما يجلب عن الوصف، غير أن السنوسي في كل ذلك مراعاة لمقام الصالحين غير مغامر بالإنكار على أحوالهم ما دامت فردية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286].

وأما فيما يخص السنوسي فقد حباه الله من الكرامات ما هو به حقيق، ففضله عنده ومقامه بين يديه سبحانه كبير، ومواهب الله لا يحدها شيء، فقد أورد الملاي أن شيخه السنوسي قد ثبتت له كرامة رؤية الله العظيم في النوم، ولندع التلميذ الحفي يجبرنا بذلك فهو يقول عن شيخه " أنه رأى ربَّ العزة جل جلاله في النوم على ما هو عليه جلَّ وعلا ليس كمثل شيء، فمن حين رآه فني عن الكائنات كلّها ولم يعبأ بشيء منها، ولا مال إليها طبعاً ولا تطبعاً. "23.

3- واجب الاهتمام بمقام الولاية والأولياء: يولي السنوسي مقام الولاية تعظيماً كبيراً، ولذلك استكثر من الشيوخ الذي اتفق من ترجم لهم على أن كل واحد منهم مستحق لنعته (الولي)، وقد كان لهذا اللون من اختيار الشيوخ عظيم الأثر في حياته؛ بل إن قوة متابعته لهؤلاء الأولياء المشايخ، أهله بدوره وباستحقاق أن يسلم له من يأتي بعده من العلماء بمقام (الولي الصالح) فضلاً عن عامة المؤمنين الذين لم يكونوا يرون فيه غير الولي الكبير، والصالح العابد.. ولذلك كثر ما نسب إليه من جمع وتبعية الأولياء، والاحتفال بمنابحهم حتى ألف في بعضهم تأليف مشهور وهو مناقب الأربعة المتأخرين لابن سعد التلمساني.

وخط الولاية في نظر السنوسي لا يكاد ينقطع فهو من مدد السماء، ومنة الرحمان الرحيم، ولكن الستر حجب أكثرهم عن أعين الخلق ولله فيهم شؤون " وقد روي أن

الأولياء مددٌ لا يقطعون، في كلِّ قطر قاعة، وفي كلِّ مكان سادة. نسأل الله بفضله التصديق بهم، وأن لا يجرمنا من بركاتهم في كلِّ وقت وحين، وقد ينادى بلسان الخفا بستر خصوصيتهم لتقارب الزمان وضعفه. "24.

وزيادة على اهتمامه الشخصي بهم، فقد نقلت عنه نصوص متكاثرة في الحث على تعظيم مقامهم، والحث الأكيد على تسليم الحال لهم وترك الإنكار عليهم بغير وجه شرعي؛ بل هو يوجب على ما سيأتي التأويل في حقهم لما يصدر أو يبلغ عنهم من الأمور المستنكرات في الظاهر.

وهذا الحث على الرعاية لمقام الولاية هو عام من السنوسي في كل الأولياء، وأكد ذلك فيه ما كان في خصوص المعاصرين منهم، هذا واضح في تأليفه، وما نقل الملاي بالخصوص عنه، إضافة إلى ما كان يلقيه في دروسه الخاصة والعامة، و تبجيله لمن عاصرهم من الأولياء، من تقدم منهم أو اللاحق.

وفيا يلي نص في الموضوع نوره ثم نعقب عليه، موجه من السنوسي إلى بعض من يهمله الأمر، يبين فيه السنوسي رؤيته، ويستدل عليه، ويطرحة بإلحاح، وتأكيد شديدين، ولا يبعد أن يكون رد فعل عن موقف صدر أو ظاهرة كادت أن تعم، تتعلق بمدى إهمال أهل المغرب عموما لحقوق الصالحين فيهم، من مضى ومن هو من أهل العصر، يقول مخاطبا من يصله كتابه " وليكن اعتناؤك يا أخي بمن تأخر من الصالحين وخصوصا من أهل بلدك حلولا بالسكنى والدفن أكثر من اعتنائك بمن تقدم منهم وذلك لأوجه... ولقد ابتلى الله هذه الطائفة بالخلق خصوصا ولاسيما أهل العلم فقل أن تجد منهم من شرح الله صدره للتصديق بولي معين، بل يقول نعم الأولياء موجودون ولكن أين هم فلا يذكر له ولي إلا أخذ يدفع خصوصية الله فيه، وأطلق اللسان بالاحتجاج عاريا من التصديق فاحذر من هذا وصفه وفر منه فرارك من

الأسد. "25.

ففي هذا النص وبالرجوع إليه كاملا بالستان لابن مريم حثّ مؤكداً على مراعاة جناب أولياء الله الصالحين المعاصرين منهم بالخصوص، وإحاطتهم بالتقدير وحفظ حرمتهم، لاسيما إن كانوا من أهل البلد أو محلّ دفنهم بالبلد. وهذا التكريس يهدف السنوسي منه إلى ربط حياة الأفراد الاجتماعية بهذه الرموز الدينية التي من شأن التقدير لها أن يرسخ مفهوم التدين، ويزرع روح الزهد، ويحضّ النفوس على التأسّي ولو بالتعاطف مع هؤلاء ما دام قد اشتهرت ولايتهم، وعمّ خبرٌ صلاحهم فيمن " تعلق من الملهوفين بمن لا بسهم أو خدمهم. "26.

وفي هذا زيادة على المعاني الدينية البحتة تخلص طائفة من العاجزين من أسى ما هم فيه، والتأسّي بحياة هؤلاء وما نالوه من الرضا، ولم يكن قد نالهم من الدنيا كبيرٌ نصيب. ومن المعاني التي هدف إليها هذا الحضّ المؤكّد تنشيط النفس في بلوغ القصد من الطاعة والمسارة في الخيرات تأسيا بمن عاصروه من السابقين في البر والصلاح، وهو ما أشار إليه " أن نشاط النفوس للخير والاعتداء بذكر محاسن المعاصرين أكثر من نشاطها بذكر محاسن من بعد زمانه؛ لأن منافسة المعاصر لمعاصره في الخير معلومة. "27.

ولا يكتفي بالترغيب المجرد في حمل نفوس أهل الخير على التأسّي بمن ذكر؛ بل نراه يتوعد مرهبا ومحدرا من تجاوز طوره وسعى في هلاك نفسه، بالتعرض لمن خصهم الله تعالى بالرضا، وأهل نفوسهم إلى الخير، ولو كان على جهة الجهل منه بمقامهم من الولاية، ومكانه من الصلاح " وقد وقع كثير من الناس في بعض من يتعلق بالأولياء وهو جاهل بهم، فهلك والعياذ بالله هلاكا عظيما في دنياه وأخراه. "28.

وقد كان للسنوسي ولترغيبه وترهيبه وقع في نفوس من عرفه أو سمع عنه، يحمله

على الامتثال أو التحفظ على الأقل. وهناك أيضا في هذا النص المبارك توجيه تربوي لكثير من حملة العلم الشرعي والقائمين على أمر الدين من العلماء والمشايخ والقضاة والمفتين.. "تخلصا مما عليه أهل الزمن من القدح بمن عاصرهم من الصالحين أو عاصرهم من بعض ذريتهم والقراة إليهم، وهذا خلق ذميم جدا، وقد نال أهل المغرب خصوصا أهل بلدنا حظا أو فر مما نال غيرهم".²⁹

وفي العبارة الأخيرة حمل من السنوسي رحمه الله على من اختار من علماء الشريعة صحبة الظلمة لا يرجع من ذلك، ولم يجعل التهمة مجرد صحبة السلطان بل من يقوم به وصف الظلم سلطانا أو غيره " فيعدل عن الانتساب إليه إلى من هو مشهور عند الظلمة." ولا ينسى السنوسي في الأخير أن يشيد بأهل المشرق، لما هم عليه من عظيم الاحترام لمشايخهم، والقيام على أمرهم بما فضلوا به على أهل المغرب، بل إن أهل المغرب قد تلبسوا على رأي السنوسي بعكس المطلوب " ويرحم الله المشاركة ما أكثر اعتناءهم بمشايخهم وبالصالحين منهم خصوصا".³⁰

ولا أريد أن نأخذ من هذه العبارة أن السنوسي قد كان له اطلاع على أهل المشرق إذ لم يثبت ذلك بوثائق مبينة، ولكننا نعقب عليه بما في كلامه من المبالغة المقصودة، وإلا فإن أهل المشرق لا يقلون في تضييع حقوق الصالحين عن غيرهم، ولكنهم نسبة إلى المغرب على رأيه أحسن حالا، وربما كان ذلك لكثرة التأليف في المناقب، وإقامة المشاهد، وتنظيم المواسم..

وأما سوق الإنكار فلم يخل منها مكان وقديما قيل: لكل زعم خصم. وتسليم الناس للولي بالرتبة، وما تقتضيه من الحق الواجب له على الناس أمرٌ جرت العادة بصعوبته على النفوس، لندرة الإنصاف من الناس في ذلك، وصعوبة إدراك الناس لمقتضياته فوجب رد نسبة الفضل في ذلك إلى الله، وأن الأمر في الأخير إنما هو فضل

الله تعالى ومواهبه العالية، واختياره لمن يشاء من عباده؛ حتى يندفع بالتالي عن النفوس ما تجده من الأثرة وأسباب الإنكار: " وإنما كان المعترف للأولياء والعلماء - بتخصيص الله تعالى لهم وعنايته بهم، واصطفائه لهم - قليلا في الناس؛ لغلبة الجهل بطريقهم واستيلاء الغفلة و كراهة غالب الناس أن يكون لأحد شرف بمنزلة أو اختصاص حسدا من عند أنفسهم. "31.

4- مبدأ تسليم الحال لفقراء الصوفية: المهم في الفقير أن تنضبط حاله بالشرع الشريف هذا مبدأ لا يختلف فيه أعلام التصوف السني، وقد نقلت وسأزيد في ذلك عن السنوسي ما يفيد اعتباره لهذا القيد، ولا حرج على الفقير أن يقوم به من الحال ما لا يعرفه غيره من نفسه؛ ولما كانت الأحوال من مواهب الله تعالى على عباده لا يمنعها عنهم مانع، كان الأولى في نظر السنوسي أن يسلم لأهل الله ما هم فيه من الحال الشرعي، وأن يترك الاعتراض عليهم؛ فقد وصلوا إلى حيث لم يصل غيرهم وعرفوا ما جهل غيرهم، ولذلك لما ردا على أبي الحسن الصغير قال: "اعلم أن الاعتقاد أصل كل خير، والانتقاد أصل كل شر. وقد قال أبو مدين رضي الله عنه: اعتقد ولا تتقد، ولا تطمئن لأحد، وكذا سمعته من بعض السادات. وقال أبو عبد الله المقري رحمه الله 32 " الاعتقاد ولاية، والانتقاد جنانية، فإن عرفت فاتبع، وإن جهلت فسلام. "33.

وهذه النصوص الحاسمة يتلقاها السنوسي ممن لا يشك في ولايته، وأعلميته بالطريق الصوفي، ويكفي في هذا النقل دليلا له على ما يقول، فقد كان أبو مدين 34 من كبار القوم وكلامه مسلم، وحاله مشهور، ومقتدى به، ثم يضيف: " قلت: مبني طريق التصوف كلها على التسليم والتصديق، كما أن مبني الفقه على البحث والتحقيق. فالأصل عندي حسن الظن حتى يتحقق الصادق وتلتمس له معاذر، ومبني الأمر عند أهل الظاهر على عكسه. "35.

وما ذلك إلا لأن الأحوال غير قابلة للتعليل والتسبيب، فهي مما قد يعجز القائمة به عن التعبير عنها فضلا عن الدفاع عنها، وربما كانت فيمن كان الغالب عليه الصلاح، ولا اطلاع له على فنون البحث والاستدلال؛ فيعجز أو يبهت بالإنكار عليه بغير حق، وقد يكون ما معه من الفضل التام. أما الفقه فمبناه على الدليل لتيسر الأمر وسهولة فهم الدليل وشرح الأمور.

ويعود السنوسي ترغيبا للسامع إلى الترهيب، والتحذير من الاعتراض على الطائفة، واتخاذ عدم الفهم عنهم سبيلا إلى الإنكار عليهم، وإلحاق الأذى بهم " قلت: والحذر من هذه الطائفة أهل الاستناد والانتساب إلى الله الراجعين إلى ولايته، لأنه هو الذي يتولى الصالحين أي المنقطعين إليه الذين لا يعولون على غيره، فلم يدعهم إلى سواءه، إذ لم تبقَ فيهم بقية رقى لغيره." 36.

وليكون السنوسي منسجما مع مبادئه، وما تكتب يمينه، ويدعو الناس إليه يورد هو بنفسه هذه الحكاية عن بعض الأولياء المشهورين من مشايخه، وإن كانت قد حدثت لغيره كما هو ظاهر السياق ثم يعقب على موقف التسليم، فيقول: قال لي سيدي علي: سمعت من سيدي أحمد أنه قال: كانت لرجل حاجة عند الشيخ فطلبني أن أذهب معه إلى الشيخ أشفع في قضائها، فذهبت معه وطلبت منه قضاءها، فنهرني نهرة شديدة وقال لي: الآن حين شفعت في هذه الحاجة لا أقضيها أبدا فطلعت مسرورا بنهرته، ونفعتني بذلك نفعا عظيما إذ لو أقبل علي وقضى الحاجة لشغلني الناس كل ساعة بالشفاعة إلى الشيخ في حوائجهم؛ فقد أراحني بتلك النهرة راحة عظيمة ودعا للشيخ بسبب ذلك. فانظر حسن فهمهم عن أولياء الله.. 37.

والعبارة الأخيرة تجسد مدى إخلاص السنوسي لمبدأ التسليم لأولياء الله ما هم فيه من الحال مهما صعب فهمه، وعسر إدراك مراميه، بل مهما صعب احتمالها عند حصوله

من طرفهم. وفي إطار التسليم دائما يدعو الإمام السنوسي إلى التماس ما يحفظ مقام الأولياء من التضييع من أنواع التأويل لما قد يصدر منهم أو يبلغ عنهم من الأخبار مهما يكن مستنكرا، بأن ذلك لم يصدر عنهم وهم في حال الحضور مع الناس، وقيام التكليف بل في حال الغيبة عن الخلق. إن ذلك عند السنوسي من الواجبات الأكيدة ما دام خط حياتهم يضمن لهم الحكم بسلامة المعتقد، وصلاح الحال فيصبح ما يبدر منهم على سبيل الاستثناء مما يحفظ ولا يقاس عليه، ولأجل ذلك فرأيه أنه " يجب حينئذ أن يتأول ما يصدر من هذا الحكم ممن عرف بالولاية بأنه صدر منه ذلك وهو مغلوب.. "38.

وتسليم السنوسي رحمه الله تعالى للأولياء الصالحين، ودفاعه عن الفقراء المنتسبين إلى الله كما هي عبارته، كل ذلك كان زيادة على تبنيه لهذا الخط جملة وتفصيلا، كان ذلك من الوفاء بالعهود لمشايقه وما قطعوه عليه من الوصية " احترام المشايخ وخدمة الإخوان والتواضع للفقراء، والرأفة بالمؤمنين والشفقة على خلق الله أجمعين. "39.

5- مبدأ العمل بالعلم: عرف التصوف دخول طوائف كثيرة من الأدعياء، وممن حصل الكشف عن حالهم فإذا هو بخلاف ما يقتضيه الانتساب للطريق، والدخول في ميدان الصوفية، لذلك احتاج الأمر إلى ميزان يوزن به الانتساب، فلم يوجد ميزان أعدل من أتباع العلم والعمل، والدعوى الاقتداء، فهو الميزان الذي لا يطيش. والسنوسي رحمه الله تعالى من أهل هذه الطريقة، فهو لا يكتفي بحث عموم المؤمنين والمنتسبين إلى الطريق على العمل بما يحصل لهم من العلم، بل يسعى جاهدا وفي طول كتاباته وعرضها إلى الربط الوثيق الذي لا يقبل نقضا بين العلم النافع والعلم الصالح، بين الشريعة والحقيقة، وهو يوجه بذلك خطابه لطائفة أهل العلم من العلماء والطلبة، ليتّم غرس العلم، ولأجل أن تثمر طريقه صلاح الحال ظاهرا وباطنا.

ولما كان هذا المقصد عزيزا، لا يتيسر لطالبيه إلا بعد طول السعي، والمبالغة في المراقبة، وشغل العمر بالواجب من المهات الشرعية، والانتقال عبرها إلى نوافل الخيرات، وطلب درجة الإحسان، كان الواصلون في كل زمان قليلين؛ ومنه يقول إمامنا مقورا ذلك ومنبها إليه " من الغرائب في زماننا هذا أن يوجد عالم جمع له علم الظاهر والباطن على أكمل وجه، بحيث ينتفع به في العلمين، فوجود مثله في غاية الندور، فمن وجده فقد وجد كنزا عظيما دنيا وأخرى، فليشد عليه يده لئلا يضيع عن قرب، فلا يجد مثله شرقا وغربا أبدا. "40.

6- العزلة طلبا للنجاة والصبر على البلى: يتبين مما تم سوقه في ثنايا هذا البحث أن خط التصوف استمر انتهاجه، وتم تبنيه اجتماعيا، ومن ثم لاحظ العلماء عبر القرون مدى ما تم من نفع في رجوع كثير من شرائح المجتمع نحوه، ولاشك أنه قد حقق حاجة اجتماعية كانت مفقودة، وأمنَ أعدادا من النفوس كانت تعاني ضغوطا من القلق، وألوانا من التيه الاجتماعي؛ ومن ثم لاحظنا السنوسي يطرح من جديد التصوف، ودخول الطريق والالتزام بالحياة الصوفية مشروعا اجتماعيا كان يرى من خلال تطبيقه، والدفاع عنه وبالتالي التمكين له، حلا جماعيا للمعضلة الاجتماعية، واستدراكا لما كانت قد تخلت عنه السياسة من واجب رعاية المشروع الاجتماعي المتكامل.. ولأجل هذا رأينا السنوسي ومن قبله شيخه الولي الصالح الثعالبي يدعو كلَّ منهما إلى العزلة كحل اجتماعي، والتقلل بالتالي من متطلبات الدنيا، والاكتفاء بالضروري منها، واختيار ما عند الله على ما عند الناس، ومن غير شك أن التزام الدنيا التي كانت قائمة يومها أو كانت متاحة لهذه الجموع قد كلف الجماعة الإسلامية من الضنك، والشقاء والقلق العام الكثير.

وهذا الحال هو الذي أوجب على العلماء العاملين المسارعة إلى التدخل لصالح حماية الجماعة بما كان في مقدورهم من آليات الاستقرار، ووسائل الاستنقاذ. وقد كان

محمد بن يوسف السنوسي وموقفه من التصوف وصوفية زمانه جلول بلحاج

هذا مصحوبا بالحث الدائم على الأهم من الأخلاق الاجتماعية كالصبر، واحتساب الظلم الاجتماعي عند الله تعالى، واستجلاب الفرج من عنده سبحانه. وفي نص للسنوسي ضمنه شرح عقيدته الوسطى، بعد شكوى زمانه، يصرح بالحث على العزلة، والتزام السكوت، وملازمة البيوت " صار فيه المعروف منكرا والمنكر معروفا، وتعذر فيه معرفة الحق لتدور أهله، واتسع الخرق فيه جدا على الراقع؛ فلم يبق فيه للعاقل إلا التحصن بالسكوت، وملازمة البيوت، والرضا في معاشه بأدنى القوت. "41.

ولا ينسى السنوسي حتى وهو يشرح مقامات الإحسان أن يضمن ذلك الإشارة إلى عوائق الطريق من الأغيار كالذرية والمال... ويرى أيضا أن التخليه هي تصفية القلب وتخليصه من كل الخواطر الوهمية، وسائر الأسباب التي من شأنها أن تستبعده وتصرفه عن الامتثال للواحد الأحد، كالجاه والمال والنساء والذرية. "42. وقدما قال الصوفية: الملتفت لا يصل، والمعنى أن السائر إلى الله الواجب عليه قطع العلائق مع الأغيار أي غير الله تعالى؛ فلا يكون له تعلق أصلا بغير ما يوصله إلى مولاه؛ فإن فعل ذلك - ولا يتم له إلى بالعزلة وملازمة الخلوة - وإلا انقطع عن الوصول، وتُرك وما اختار.

7- الرد على منكري التصوف: وهذا شكل آخر من أشكال موقف السنوسي من التصوف وهو المناصرة لخطه ورجاله ورد النقد الزائف لتفاصيله من جهة خصومه. وليس هذا من السنوسي غير منطوق يراه مستقيما ما دام الأساس صالحا مستقرا ومستمر، وإن انتقاد بعض الجزئيات لا مناص منه؛ بل قد يكون مطلوبا وقد رأيناه من جهته في دعوى الكرامة وغيرها، ولكن الشطب على كل ما ينتمي إلى التصوف بل على التصوف نفسه هو ما قام به أبو الحسن الصغير المكناسي وما لم يقبله السنوسي الصوفي التلمساني.

وقبل الشروع في عرض رد السنوسي على أبي الحسن المكناسي المذكور أعرض بعض ما في رسالة المكناسي من الإنكار على مبتدعة الصوفية بغرض توضيح الصورة، فقد قال المكناسي: "وبقيت من آثارهم لعنهم الله شرذمة قليلة معيبة فانتشروا منها في مغربنا هذا في البوادي والحواضر، وفي البوادي أكثر وذلك طريق أحدثها أشار ليأكلوا بها حطام الدنيا، فجمعوا العوام من الجهال من الذكور والإناث والذين صدورهم فارغة، وعقولهم قاصرة فدخلوا عليهم من جهة الدين، وزعموا عندهم أن التوبة بحلق الرأس وتلقيم اللقم، والبيات والاجتماع عند حلق رأس التائب والوليمة للتوبة والذكر بالمداولة، والتشطح والزعقات واستعمال العبادات والكنفات والتساييح والتعنقات، والاعتراف بأن سيدهم فلان في ذلك ولا شيخ لهم سواه؛ فيأخذوا في الطواف على الناس فإذا شارفوا على العمران أخذوا في الذكر على المداولة، فتذبح لهم الغنم والبقر، ولهم خدام وبعضهم على خيولهم. ويأخذون من موضع إلى موضع، ومن بلاد إلى بلاد يتوبون الناس، وزعموا أنهم أظهروا الدين بذلك وأحيوه. والقواعد عندهم أن العلماء رضي الله عنهم قطعوا طريق الله وحذروهم منهم فاعتقدوا بغضهم، وعداوتهم فافترقوا بكثرة أشياخهم على طوائف شتى، كل طائفة تجذب إلى شيخها، وتوارثت بذلك المشاحنة والمباغضة بين أشياخ الضلال الملعونين حتى تمنى كل واحد منهم أن يشرب دم الآخر بسبب حطام الدنيا، فباعوا الآخرة بالدنيا فأضلوا من مخلوقات الله كثيرا وأفسدوا بذلك إيمانهم"⁴³. وواضح من هذا النص شدة اللهجة على الطريق وأهله وتعميم الانتقاد، والانتقال من انتقاد الأوضاع الخاصة والأخطاء الجزئية إلى إدانة التصوف جملة واحدة، وكيل التهم للطريق وأهله وجعل الأمور في سلة واحدة، واستدعى لأجل ذلك نصوصا للسلف والخلف خطيرة وحاسمة في رد البدع، والحمل على المبتدعة. وأنت عليم بأن البدع المشار إليها كانت بدع عقائد بمحددات معروفة، ولها أتباع يدافعون عنها بعد تبني مضامينها،

وليس التصوف منها قطعاً سلفاً وخلفاً.

لأجل ذلك استعظم السنوسي وغيره طريقتها، ومجانبتها الصواب بل وقوعها في حيز التعدي والانحراف عن الجادة. ولترك الحديث للسنوسي نفسه، وعلى لسانه: "فلما وقعت بين يدي هذه الأوراق التي اعترض فيها على أهل الطريقة وساهم مبتدعة، ولم يقيد قوله بشيء، أطلق لسانه إطلاقاً كلياً، نبذت تأليفه والله وراء ظهري، وبغضت فعله بسرّه. وكنت قبل أسمع من الطلبة يقولون أبو الحسن هذا يشبه أبا الحسن الصغير شارح المدونة. فكنت افرح بذلك." 44.

وشرع السنوسي في رسالته نصره الفقير يستعرض نصوص رسالة المكناسي، ويلتزم الرد عليها ويشير أنه لا مانع عند السنوسي ولا عند غيره من انتقاد بعض أو كثير من سلوكات المنتسبين للطريق قديماً وحديثاً، وقد قدمت للسنوسي شكل انتقاد مشابه، ولكن الخطأ الشنيع هو اتخاذ هذه الأسباب النسبية، والأخطاء الجزئية فرصاً لإصدار أحكاماً قاسية على كل التصوف؛ فيكون الدليل بذلك أخص من القضية كما يقولون.

ومن دون تطويل نشير إلى شكل واحد أو اثنين من أشكال رد السنوسي على المكناسي، فهو يذكر في الفصل الأول: "وأما إنكاركم على الصوفية وتسميتكم من انتسب إليهم مبتدعة وردكم عليهم بما روي عنه عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة." 45 رواه البخاري ومسلم، وتقولون لهم أفعالكم هذه لم تثبت عنه، عليه الصلاة والسلام وإنما أحدثتموها." 46. فأول محذور برأي السنوسي هو حشر النصوص في التحذير من البدع في ميدان علم الكلام إلى ساحة التصوف؛ ولذلك من رأي السنوسي أن الأمر يستدعي التفصيل فقد قال: "المحدثات اشترك فيها أهل الظاهر والباطن، وهي أمور بعضها أحدثت في زمان الصحابة واستحسنوها، واستمر العمل بها إلى هلم جرا، وبعضها استحسنها

التابعون وكذلك العلماء العاملون المجتهدون. ألم تسمع يا بليد قول مولانا رسول الله ﷺ: "عليكم بستتي وسنة الخلفاء الراشدين". وقال أيضا عليه الصلاة والسلام: "أصحابي كالنجوم بأيهم اهتديتم اقتديتم"⁴⁷. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في التراويح: " نعم البدعة هذه "⁴⁸؛ فظهر برأي السنوسي أن المحدثات ليست على شكل واحد فضلا أن تكون على درجة واحدة. وأن المحدثات في طريق التصوف الصحيح غير المحدثات المشار إليها في الحديث السابق. والدليل عند السنوسي وجود هذه المحدثات في حياة الأمة في مختلف الميادين. فنص عبارته: " أما محدثات أهل الظاهر، فمن ذلك الاشتغال بعلم النحو، وحفظ غريب الكتب من اللغة، وتأويل أصول الفقه، والكلام في التجريح والتعديل، وتمييز الصحيح من السقيم، والكلام في الصفة والموصوف، والتغلغل في ذلك، والخانات والمدارس والتدريس فيها، والمحاريب في المساجد، وزخرفتها، والحمد لله في أوائل الرسائل، والاستدلال في المسائل، وتزويق المصاحف، والتوسع في اللذائذ من الأكل والشرب والمسكن ولبس الأبدان والطيالس، وتوسيع الأكمام، وتزويق العمائم وتكويرها"⁴⁹. وهو مقدار لا ينكره المكناسي ولا غيره؛ فظهر أن محل النقاش غير متفق عليه، وأنه ليس كل محدث سيئا بالدرجة التي يتكلم عند المكناسي.

ولا يفوت السنوسي أن يلزم المكناسي بإنكار ما سبق، وهو مما اتفقت الأمة على جواز استحدثه، كما ينكر محدثات قام على مشروعيتها أدلة عامة، كطلب الذكر من العبد والمداومة عليها، يقول السنوسي: " هلا أنكرتم هذا كله يا أحمق؟ ورددته كما رددت محدثات أمور أهل الباطن التي توصل إلى الله وتدل عليه، وتجالسهم معه. وهي: الفاتحة أدبار الصلوات، وذكر الله في الجماعة، والتداول به، والإعلان به، وإفراد كل ذلك بوقت من الأوقات، والكلام في دقائق التصوف، والمصافحة في كل وقت، والسبحات والإعلان بذلك. وهي كلها مستندة إلى الأحاديث والآثار...."⁵⁰.

ولا يفوته أيضا أن يغلظ له العبارة ما دام تجاوز المكناسي برأي السنوسي حد الأسلوب العلمي، وخرج إلى التهجم بتعميم الأحكام وحمل نصوص قيلت في مجالها الخاص وفي موضوعها المحدد إلى موضوعات بعيدة للمكناسي غرض في إدانتها. وعبارة السنوسي: " فلو كنت عاقلا منور البصيرة لاكتفيت منهم بذكر الله عن أي وجه ذكروا، سواء كانوا صادقين أو مبتدعين"، ويقول في مقام آخر موجه الخطاب للمكناسي دائما: " أو لم تسمع يا بليدُ قوله عليه الصلاة والسلام (البخيل كل البخيل من سمع الصلاة عليّ ولم يصل)؟⁵¹ وهل هذه هي البدعة المحرمة المجمع على تحريمها التي تشيطنت فيها، وكنت شبيها بإبليس اللعين حيث أمر بالسجود فأبى؛ لأن الصلاة على رسول الله ﷺ تنزلت في حقنا منزلة السجود لآدم عليه الصلاة والسلام؟⁵².

رابعاً - نقد سلوكيات أدعياء التصوف:

1- دعوى الكرامة من المخرقين: رغم أن الكرامة أمر مسلم به عند أهل السنة، من جهة أنها جائزة عقلا، وواقعة شرعا إلا أن مجال الادعاء فيها كان دوما واسعا، مما استدعى من أئمة الطريق تحديد معالمها؛ ليلا تختلط بغيرها من الخوارق، ولتتمحض للولي الكبير كرامة زكية، تعلي جنابه، وتدعم مقامه. ومعالمها واضحة عند أهل العلم بما في ذلك الشيخ السنوسي فهي منضبطة بالشرع، ومتابعة السنة والمخالطة الكثيرة التي تفضح الكذب والتكلف، ففي نص يورده الملاي حول ما إذا كان من الكرامة ما يتم فيه الإخبار عن الغيب، وأن ذلك ربما أفضى إلى اللعب على عوام عقول الخلق، وفتنتهم في دينهم وأمواهم، ولا يتم التمييز في دعوى الغيب تلك بين الولي والكذاب يجيب السنوسي رحمه الله " فإن قلت: السمح في مثل هذا يؤدي إلى تجاسر المخرقين المشبهين بالأولياء وليسوا منهم على جلب قلوب العوام بمثل هذه المقالة حبا في الشهوات والرياسات. فالجواب: أنا إنما تكلمنا حكم جواز هذه المقالة في حق الولي

الحقيقي في نفس الأمر. وأما معرفة عينه والتمييز بينه وبين المتشبه الكذاب فيحصلان بعد معرفة السنة وشروط الولاية وأحوالها بالمخالطة الشديدة وقرائن الأحوال المحصلة للقطع أو الظن لا يخفى بعد ذلك حال الصادق وحال الكاذب.⁵³ وفي مثل هذا ورد نقد الأخضري (982هـ)⁵⁴ إسوة بشيخه زروق (899هـ) ومن قبل السنوسي:

وهاجت الطائفة الدجاجة *** السالكون للطريق الباطلة

وكثرت الدعاوى الكاذبة *** وصارت البدعة فيهم غالبية

ثم إنه لا خوف على اتساع دعوى المبطلين والمتشبهين لوضوح الأمر بالنسبة لقدرة الناظر على معرفة الولي الحقيقي من جهة اتباع السنة والالتزام بالشرع، ومن جهة ثانية وهي ندور الوصول إلى رتبة الولاية أصلاً، وتعليل منع الخوف من العبث برتبة الإخبار عن المغيبات مثلاً مندفع عند إمامنا بـ "ندور من يصل من الأولياء إلى هذه الكرامة بل لندور من يتصف بأصل الولاية فضلاً عن الاطلاع على هذه الكرامة"⁵⁵.

خاتمة:

تبين من خلال هذا البحث أن شخصية كمحمد بن يوسف السنوسي متممة للتصوف نشأة وتعلماً وكثرة تأليف، لم تتسم بالسلبية أو التبريرية في تقويم الخط البياني لحياة الصوفية والتصوف، وأنها مع شدة الإلتناء احتفظت بحيز جيد من مسؤولية نقد للمفاهيم الخاطئة، والسلوكات المنحرفة، والتي كثيراً ما تنسب زورا للتصوف، إضافة إلى تبني واجب تصحيح المفاهيم، وضبط المصطلحات. وكل ذلك حماية لطريق التصوف وأهله. والسنوسي في نقده ودفاعه وإن لم يكن كمعاصره أحمد زروق والأخضري من بعده إلا أن ما قام به يمثل موقفاً واضحاً يمكن البناء عليه بعد تكميل جوانبه، وضبط منهجه.

- قائمة المصادر والمراجع

1. مواهب القدوسية في المناقب السنوسية، محمد الملاي (نسخة مخطوطة خاصة)
2. تفسير السنوسي ضمن المواهب القدوسية، للملاي (مخطوط خاص).
3. المسند، للإمام أحمد بن حنبل (نسخة إلكترونية موافقة للمطبوع)
4. سنن الترمذي بشرح ابن العربي المالكي (دار الكتاب العربي-لبنان- بدون تاريخ)
5. المنهج السديد في شرح كفاية المريد. لمحمد بن يوسف السنوسي. ت: مصطفى مرزوقي (دار الهدى-الجزائر-1994).
6. الطبقات الكبرى، لابن سعد (نسخة إلكترونية مطابقة للمطبوع).
7. موسوعة أعلام المغرب، محمد حجي (دار الغرب الإسلامي - لبنان - ط: 01، 1996)
8. تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم محمد الحفناوي (مؤسسة الرسالة - بيروت - ط: 02، 1985).
9. البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لابن مريم المديوني. نشر الدكتور عبد الرحمان طالب شفاه الله تعالى (ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر - 1986).
10. نصره الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير. محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق حسن حافظي علوي (كتاب دعوة الحق - عدد خاص - العدد 09، المغرب - 2002م).
11. معجم المعارف والشمال السنوسية، لصاحب البحث (عمل علمي واسع لا يزال مخطوطا).
12. شرح العقيدة الوسطى، محمد بن يوسف السنوسي. ت: يوسف أحمد (دار الكتب العلمية 2006).
13. الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، رسالة دكتوراه لجمال الدين بوقلي حسن (المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر-1985)
14. معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض (مؤسسة نويهض الثقافية - لبنان - ط: 02، 1980).
15. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد مخلوف (دار الفكر، سوريا. بدون تاريخ).
16. تاريخ الجزائر الثقافي، الدكتور بلقاسم سعد الله. (المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر- 1985).
17. منظومة عبد الرحمان الأخضرى التصوف (نسخة إلكترونية).

ـ الحواشي والإحالات:

- 1 - معلمة المغرب (2391/7-2396)، مركز w w w.aljounaid.ma
- 2 - التصوف واستقرار المجتمع، منال عبد المنعم السيد جاد الله، رسالة التصوف واستقرار المجتمع، رسالة دكتوراه (نسخة إلكترونية، بدون تاريخ) /130.
- 3 - التصوف واستقرار المجتمع، المرجع نفسه. ص: 130
- 4 - المواهب القدوسية الباب الأول لوحة: 17.
- 5 - معجم المعارف والشئائل السنوسية، بلحاج جلول (عمل خاص مخطوط، قدم للجائزة الدولية لتراث السنوسي، الجزائر، عام 2008م) ص: 37.
- 6 - معجم المعارف والشئائل السنوسية، المرجع السابق. ص: 39.
- 7 - معجم المعارف والشئائل السنوسية. ص: 39.
- 8 - معجم المعارف والشئائل السنوسية. 39.
- 9 - معجم المعارف والشئائل السنوسية. ص: 39.
- 10 - المواهب القدوسية، للملاي مخطوط خاص. ص: 39.
- 11 - معجم المعارف والشئائل السنوسية. ص: 220.
- 12 - تفسير السنوسي ضمن المواهب القدوسية، الباب الخامس. لوحة 80.
- 13 - تفسير السنوسي، المصدر السابق. لوحة 80.
- 14 - المنهج السديد شرح عقيدة التوحيد، محمد بن يوسف السنوسي. / 380
- 15 - أخرجه في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافي الكبير ج 6 / 42.
- 16 - المنهج السديد، المصدر السابق. 380.
- 17 - الطبقات الكبرى، لابن سعد 08/1.
- 18 - الموسوعة 263.
- 19 - المواهب القدوسية للملاي لوحة 59.
- 20 - تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم الحفناوي. ج 1/182.
- 21 - المواهب القدوسية للملاي، المصدر السابق. لوحة 75.
- 22 - البستان لابن مريم، المصدر السابق. ص: 33.
- 23 - المواهب القدوسية للملاي، المصدر السابق. لوحة 66.
- 24 - نصره الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير، لمحمد بن يوسف السنوسي. ص: 385.
- 25 - البستان لابن مريم، المصدر السابق. ص: 08.
- 26 - البستان لابن مريم. ص: 08.

محمد بن يوسف السنوسي وموقفه من التصوف وصوفية زمانه جلول بلحاج

- 27 - البستان لابن مريم. ص: 08.
- 28 - البستان لابن مريم. ص: 08.
- 29 - البستان لابن مريم. ص: 08.
- 30 - البستان لابن مريم. ص: 08.
- 31 - البستان لابن مريم. ص: 08.
- 32 - محمد بن محمد المقرئ التلمساني، أبو عبد الله: من كبار فقهاء وقضاة المالكية ولد ونشأ بتلمسان، وتعلم بها وبتونس والمغرب، ورحل إلى المشرق وعاد إلى بلده، ثم دخل المغرب وعبر إلى الأندلس، وانتهت به الرحلة إلى غرناطة. توفي (759هـ / 1359م). معجم أعلام الجزائر 312.
- 33 - نصره الفقير، المصدر السابق. ص: 20.
- 34 - أبو مدين شعيب البجائي: من فضلاء وأعلام الصوفية، ومن حفاظ سنن الترمذي وكان يقوم عليه وكانت ترد إليه الفتاوى في مذهب مالك، رحل للمشرق فأخذ عن العلماء واستفاد من الزهاد والأولياء توفي سنة (572هـ / 1176م). شجرة النور الزكية في طبقات المالكية 1/ 236.
- 35 - نصره الفقير، المصدر السابق. ص: 20.
- 36 - نصره الفقير، المصدر السابق. ص: 20.
- 37 - البستان لابن مريم، المصدر السابق. ص: 32.
- 38 - المواهب القدوسية: لوحة 60.
- 39 - المواهب القدوسية، للملاي. لوحة 52.
- 40 - راجع الطرق الصوفية في الجزائر، صلاح مؤيد العقبي (مكتبة الشرق، باريس، 2002م) 56.
- 41 - شرح العقيدة الوسطى، محمد بن يوسف السنوسي. / 367.
- 42 - الإمام ابن يوسف السنوسي لبوقلي حسن. / 372.
- 43 - رسالة أبي الحسن الصغير المكناسي (مخطوط خاص) لوحة 03.
- 44 - رسالة المكناسي ضمن معجم المعارف والشئائل السنوسية / الملحق: 565.
- 45 - أخرجه الترمذي، باب ما جاء في الأخذ بالسنة وترك البدعة: (43/5) برقم: 2676.
- 46 - رسالة المكناسي ضمن معجم المعارف والشئائل السنوسية / الملحق: 565.
- 47 - مسند الإمام أحمد. ج 4/ 126-127.
- 48 - راجع ميزان الاعتدال للذهبي. ص / 1511.
- 49 - نصره الفقير ضمن معجم المعارف والشئائل السنوسية 595.
- 50 - نصره الفقير ضمن معجم المعارف والشئائل السنوسية 595.
- 51 - مسند الإمام أحمد بن حنبل. ص: 201/1.

- 52 - نصرّة الفقير ضمن معجم المعارف والشبائل السنوسية 595.
- 53 - المواهب القدوسية للملاي. لوحة 51-60.
- 54 - ترجمة الأخصري: عبد الرحمان الأخصري فقيه وبياني ومتصوف جزائري من مواليد 918هـ، توفي 982م، وقيل: 953هـ. له مؤلفات في الفرائض والبلاغة والمنطق صارت مقررات علمية بالمعاهد العلمية شرقا وغربا. معجم أعلام الجزائر، ص: 199.
- 55 - المواهب القدوسية للملاي. لوحة 60.

Muhammad ibn Yusuf al-Sanussi
(832 -895 / 1428-1490)

And its opinion on Tasawwuf and El sufismo in his time

Djelloul Belhadj

About Bekr Belkaid University- Tlemcen

Djelloulogbi46@hotmail.com

Abstract

Muhammad ibn Yusuf Al-Sanussi lived in the land of Tlemcen in western Algeria, in the environment of Salah and Zuhad. He grew up in a scientific atmosphere between the 9th century AD. He witnessed critical periods of political unrest and massive social transformations, and the development of Sufism in his time in terms of ideas and personalities, A critical call for criticism of the attack on the part of the adversaries also calls for criticism of the defense and correction by the supporters. Al-Sanussi, like other cultural figures on his day, is required to play his role as a personality belonging to Sufism, which is presented to the researcher documentation, analysis.

Keywords:

Al-Sanussi; Tlemcen; Taşawwuf; El sufismo; criticism; El sufismo.

Rules of Publication

- Research should be within the purview of the journal.
- Commitment to fundamental basics of scientific research and its general rules taking care to accurate scientific documentation of research materials.
- research should not be published or has been submitted for publication in another journal.
- Research should not be part of thesis or part of book previously published.
- number of research pages should be in the range of fourteen to thirty pages.
- Research should be sent via (ASJP) :
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>
- The researcher must send a signed request to publish his research, and he undertakes that his research is not part of thesis, a book published or sent for publication in another journal.
- The researcher has to send an Resume (c.v) of himself including scientific rank, function, full address, postal mail and phone number.
- Researches is displayed on preliminary examination committee to look at whether they satisfy Rules of Publication, then it is forwarded confidentially to specialized expertise.
- The journal send a promise of publishing once the positive reports is received. The journal also sends apology for the publication if the reports are not positive without resending researches to their owners or explaining the reasons to refrain from publishing.
- Each researcher is granted two copies of the published issue which contains his research.
- The journal reserves all publishing rights. It shall not be published in another journal before obtaining an official permission of the journal.

TABLE OF CONTENTS

Alshihab Journal

Vol. 5, N°.2 – Ramadan 1440 – June 2019

Articles	page number
● Stylistic habits of the Quran in redundancyThe appendix in verses the Quran as model ✉ Dr. Mahmoud Ali Othman Othman <i>King Faisal University</i>	09
● Eloquence of semantic amplitude For the individual In the Qur'anic expression - The word doaa Model - ✉ Dr. Fettouh Mahmoud <i>University of Hassiba Ben Bouali Chlef</i>	55
● Statement the Prophetic Sunnah to The Quranic equivocal ✉ Dr. Adnan Ben Mohamed Abou Amer <i>City University College / United Arab Emirates - Ajman</i>	77
● Theory of non-verbal linguistic communication in the Prophetic Sunnah ✉ Megtit Abdelkader <i>Oran I University</i>	117
● Take out the value in Zakāt and Expiation (Al Kaffâra) and Vow (Al-nadhur) ✉ Dr. Khaled Touati <i>EL oued University</i>	141
● Intentional diligence at Imam Ibn al-Arabi Through his book: Almassalik (Tracks) in the Explanation of Muawta Malik ✉ Dr.Tahir Ababba <i>EL oued University</i>	175
● Responsibility for Abandoned sufficiency duties ✉ Dr. Kaheel Osama Ahmed Mohamed <i>King khalid University</i>	221
● The Money Encoded (Bitcoin and Their Derivatives) ✉ Dr. Abd al-Jabbar Ibn Ali Kaibbuche <i>Batna I University</i>	277
●The characteristics of The Fundamentalists Treatment of the Arabic Language ✉ Dr: Haddig Laïd <i>EL oued University</i>	315
● Guarantee freedom of belief and practice of religious rites under Islam ✉ Dr. Sellat Kaddour <i>Larbi Tébessi University - Tébessa</i>	351
● Al-Alama Moussa Al-Ahmadi Noyawat, Heritage Servant glances of his life and scientific and literary efforts ✉ Dr. Boufalaka Mohammed Saif Al-Islam <i>Badji Mokhtar University - Annaba.</i>	381
● Muhammad ibn Yusuf al-Sanussi (832 -895 ^H /1428-1490) And its opinion on Tasawwuf and El sufismo in his time ✉ Djelloul Belhadj <i>Abou Bekr Belkaid University- Tlemcen</i>	415

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 ABDLAOU

B- Members of the Advisory Board of national universities

Prof. Lakhdar ELAKHDARI (University of Oran)
Prof. Slimane NACER (University of Ouargla)
Prof. Slimane ouled KHSAL (University of Medea)
Prof. Saleh BOUBCHICHE (University of Batna)
Prof. Saleh HEMLILE (University of Adrar)
Prof. Abdelkader BEN HARZALLAH (University of Batna)
Prof. Abdelkader BEN AZOUZE (University of Algiers 1)
Prof. Abid BOUDAUD (University of Maskr)
Prof. Azzedine KIHIL (University of Biskra)
Prof. Mouhammed khaled STOMBOULI (University of Adrar)
Prof. Mohammed SNINI (University of Blida)
Prof. Mguelati SAHRAOUI (University of Batna)
Prof. Mouloud AOUIMER (University of Algiers 2)
Prof. Nasr SALMANE (University of Emir Abdelkader)

C- Members of the Advisory Board of the outside homeland:

Prof. Amine Mohammed ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Badia said ELAHAM (University of Damas)
Prof. Hassan Abdelghani ABOU RAGHDA (King Saoud University - Saudi Arabia)
Prof. Rachid ben mohammed KAHOUS (University Al Quaraouiyine - Kingdom of Morocco)
Prof. Saleh Khaled ALCHOUKAIRATE (al jouf university - Saudi Arabia)
Prof. Abdelhak HEMMICH (hamad bin khalifa university - Qatar)
Prof. Abdelaziz DOKHAN (University of Sharjah)
Prof. Abdelwahab FERHAT (King Khalid University)
Prof. Ezeddine BEN ZGHIBA (College of Islamic and Arabic Studies, Dubai)
Prof. Mohammed ben Mohammed RAFIA (sidi mohamed ben abdellah university - Fes - Kingdom of Morocco)
Prof. Mohammed Ahmed Hassan ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Mohammed Ali SMIRAN (al-al bayt university jordan)
Prof. Youcef Ibrahim YUCEF (al azhar university)



ALSHIHAB JOURNAL

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 5, N°.2 – Ramadan 1440 – June 2019

Honorary President of the Journal

Pr. Omar FERHATI

Director of Journal

Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:

Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor

Dr. Hamza boukhezna

All correspondence should be addressed to:

Editor in chief of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences

-University of El-oued.

PO Box 789 El-oued 39000 Algeria

E-mail: alshihab@univ-eloued.dz

www.univ-eloued.dz

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



ALSHIHAB

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

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485
Vol. 5, N°.2 – Ramadan 1440 – June 2019

