



مجلة المدونة

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والأبحاث الشرعية تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند

السنة السابعة، عدد مزدوج: 24-25، ذو القعدة 1441هـ/ يوليو 2020

الترقيم الدولي (ISSN): 2349-1884

مجلة حاصلة على معامل التأثير العربي



هيئة المجلة

المدير المسؤول:

العلامة خالد سيف الله الرحماني

رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور رشيد محمد كهوس

نائب رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور هشام يسري العربي

هيئة التحرير:

د. الزبير درغازي.....المغرب	أ.د. ياسر محمد طرشاني.....ماليزيا
الشيخ أمين عيسى العثماني.....الهند	أ.د. محمود سعد مهدي.....مصر
أ.د. إبراهيم رحماني.....الجزائر	أ.د. بلخير عمراني.....الجزائر

الهيئة العلمية الاستشارية:

الشيخ نعمة الله الأعظمي.....الهند	أ.د. فكرت كارامان.....تركيا
الشيخ بدر الحسن القاسمي.....الهند	أ.د. رحيم حلو البهادلي.....العراق
أ.د. إبراهيم رحماني.....الجزائر	أ.د. يوسف خلف محل.....العراق
أ.د. هشام يسري العربي.....مصر	أ.د. محمود سعد مهدي.....مصر
أ.د. أبو بكر عبد المقصود كامل.....مصر	أ.د. رقية طه جابر العلواني.....البحرين
أ.د. أيمن حمزة إبراهيم.....مصر	أ.د. علي أحمد علي فرحات.....السعودية
أ.د. رمضان خميس زكي.....مصر	أ.د. أنور غيتسيتش.....صربيا
أ.د. ياسر محمد طرشاني.....ماليزيا	أ.د. ذو الكفل الحاج محمد يوسف.....ماليزيا
أ.د. بلخير هانم.....المغرب	أ.د. محماد محمد رفيع.....المغرب
أ.د. محمد عبداللطيف البنا.....السعودية	أ.د. الأمين اقربوار.....المغرب
أ.د. أحمد شطة.....الجزائر	أ.د. أحمد الفقيري.....المغرب
أ.د. بلخير عمراني.....الجزائر	د. مصطفى أحمد الحكيم.....المغرب
د. محمد شادي كسكين.....السويد	أ.د. حسن عبدالغني أبو غدة.....سوريا
أ.د. صالح حسين الرقب.....فلسطين	أ.د. منصور محمد يوسف.....مصر
أ.د. سلمان الظفيري.....قطر	أ.د. جيهان الطاهر محمد عبدالحليم.....السعودية

الطبع: مؤسسة ايفا للطبع والنشر، (نيودلهي الهند) النشر والتوزيع: مجمع الفقه الإسلامي بالهند

مجمع الفقه الإسلامي بالهند مسجل تحت رقم: 4695/4/7017/90

العنوان: مجمع الفقه الإسلامي، 161 ايف، جوغابائي، ص.ب. 9746 جامعة نغر، نيودلهي - 110025، الهند.

الموقع: www.ifa-india.org

www.facebook.com/magalmodawana

البريد الإلكتروني للمجلة: magalmodawana@gmail.com

رقم الإيداع الدولي للمجلة (ISSN): 2349-1884

شروط النشر:

- ترحب المجلة بكل إنتاج علمي شرعي تتحقق فيه الأصالة والجدة والعمق.
- أن يستوفي البحث الشروط العلمية والموضوعية المتعارف عليها عالمياً، وأن يتسم بسلامة اللغة ودقة التعبير، وأن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي وأخلاقيات البحث وحقوق الملكية وقواعد النشر المعروفة.
- أن تحتوي مقدمة البحث على ما يلي: (أهمية البحث، ومشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة فيه -إن وجدت- وإضافته العلمية عليها، وخطته، ومنهجه وإجراءاته).
- أن تكتب الخاتمة بملخص شامل للبحث تتضمن أهم (النتائج) و(التوصيات).
- أن يتم العزو إلى صفحات المصادر في الهوامش لا في درج الكلام.
- أن توضع الهوامش والتعليقات المرقمة آلياً في أسفل كل صفحة.
- أن يقدم اسم الكتاب على اسم مؤلفه إن في الحواشي أو ثبتت المصادر والمراجع.
- أن تُثبت قائمة المصادر والمراجع مستوفاةً في آخر البحث مرتبةً على حروف المعجم.
- الآيات القرآنية تُثبت من المصحف الشريف، وتضبط بالشكل، وتوضع بين قوسين مزهرين ﴿...﴾، يُذكر بعدها في المتن اسم السورة ورقم الآية محصوراً بين قوسين.
- أن لا يقل البحث عن 20 صفحة، وأن لا يزيد عن 35 صفحة (10000 كلمة).
- ألا يكون البحث منشوراً من قبل، أو مقدماً للنشر لجهة أخرى.
- يُرسل البحث مطبوعاً مصححاً إلى إدارة المجلة في نسختين إلكترونيتين: إحداهما على (Word)، وأخرى (Pdf).
- يلزم كتابة البحوث بخط (Traditional Arabic) قياس 17 للعناوين، و15 للمتن، و12 للحواشي.
- أن يقدم الباحث بين يدي بحثه ملخصاً له في نحو 200 كلمة على الأكثر (بالعربية والانجليزية)، يتضمن: الاسم الثلاثي للباحث ووصفه الوظيفي والمؤسسة التي ينتمي إليها، وعنوان البحث وموضوعه ومنهجيته وخلصاته. مع كلمات مفتاحية تتراوح بين 3-6 كلمات.
- أن يرفق البحث بنبذة وجيزة عن سيرة الباحث العلمية ودرجته وعنوانه وصورة حديثة له.
- أن يجري الباحث عند إرجاع البحث إليه تعديلات المحكمين المقترحة.

ملاحظات:

- تخضع جميع البحوث للتحكيم العلمي من قبل لجنة علمية أكاديمية متخصصة.
- لا يلتفت إلى أي بحث لم يستوف الشروط المطلوبة.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر البحوث وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسباً.
- ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات موضوعية وفنية، ولا علاقة لترتيبها بمؤهلات الكاتب.
- الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

لإرسال البحوث:

editorial.section.almodawwana@gmail.com

لمراسلة إدارة التحرير:

magalmodawwana@gmail.com

فهرس المحتويات

الصفحة	عنوان البحث
06	كلمة التحرير الأستاذ الدكتور رشيد كهوس
10	الفقه وأصوله
11	التورق المصرفي المنظم بين قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية الدكتور عادل عبدالفضيل عيد بليق
58	القانون الدولي الإنساني في المدرسة المصرية المالكية «دراسة فقهية قانونية مقارنة» الدكتور مهدي بن عبدالكريم الصوتي
132	أثر الهيئة الاجتماعية في الأحكام الأصولية الدكتور تيسير كامل إبراهيم
166	قواعد علمية في الاستدلال بالسنة النبوية الدكتور حماد محمد إبراهيم
224	مدارك الأحكام بين التعليل والتقصيد عند الأصوليين الدكتور بدر الدين بن أحمد عمّاري
270	قانون تأويل النص الشرعي عند الأصوليين الدكتور عبد الاله بالفاري
299	المحددات المنهجية القرآنية وأثرها في المعرفة الأصولية الدكتور ربيع الحمداوي
341	البيع على الصفة وأثره عند المالكية الأستاذ عبدالرحمن الإدريسي
366	التفسير وعلوم القرآن
367	الإمام القسطلاني ومنهجه في تنزيه القراءات القرآنية من تلحين النحويين ومطاعن المقسرين من خلال كتابه لطائف الإشارات الأستاذة بن أحمد فايزة
391	من الهدى القرآني في ترشيد الاستهلاك الأستاذة قدور فوزية/ الدكتور بلخير عثمان
409	الحديث وعلومه
410	الخطأ في فهم السنة النبوية: أسبابه وعلاجه الدكتورة نورة بنت فهد بن إبراهيم العيد
443	منهج الإمام الذهبي في الحكم على الرواة: «الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة أنموذجا» الدكتورة ثريا عبد الله عباس بكر

496	العقيدة والأديان والمذاهب الفكرية
497	إضاءات منهجية من مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي الدكتور عبد الإله الإدريسي
530	الإلزام في كتب مقالات الفرق: مسائل نظرية ونماذج تطبيقية الدكتور عمر مبركي
568	التاريخ والحضارة الإسلامية
569	حقوق الإنسان في وثيقة المدينة التاريخية: دراسة تحليلية في ضوء السيرة النبوية الدكتور أحمد ولد محمد سيدي
604	من علماء بيت الوقاد التلمساني ومكانتهم الثقافية في الحياة العلمية بحاضرة السوس المغربية الأستاذ محمد بومدين
633	ثقافة إسلامية
634	العمل الخيري وأثره في تعزيز معالم الأمن الأسري الدكتور حميد مسرار
673	تقارير ومتابعات
674	المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية عبر التاريخ القرن الهجري الأول، 25.26 صفر 1441هـ الموافق 24-25 تشرين أول 2019م الدكتور زياد الرواشدة / الأستاذة خديجة الرواشدة

كلمة التحرير

وباء كورونا وضرورة العودة إلى القيم

أ.د. رشيد كهوس

رئيس تحرير مجلة المدونة - أستاذ بجامعة عبد المالك السعدي - المغرب

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا وحبينا محمد المصطفى الأمين الذي تنحلُّ به العقد، وتنفرج به الكرب، وتقضى به الحوائج، وتنال به الرغائب، وعلى آله الأطهار وصحابته الأبرار، صلاة ترفع بها عنا الوباء والبلاء والغلاء، وتذهب بها عنا جميع الهموم والغموم والاحزان. أما بعد:

فقد أظهر وباء كورونا (كوفيد 19) أن قوة المجتمعات وسلامتها وتماسكها مرهونة - لا سيما في الشدائد والأوبئة - بمدى حضور الجانب القيمي فيها، إذ كثير من المبادرات الإنسانية والاجتماعية الخيرة التي ظهرت في هذه الأزمة والتي عاجلت مشكلات عميقة وكثيرة، إنما صدرت بدوافع قيمية فاضلة. كما أن الكثير من المظاهر السلبية في - دول مختلفة - التي عمقت معاناة الناس وآلامهم باستغلال ظروف الشدة، إنما مصدرها تصدع القيم، أي افتقار أصحابها إلى القيم.

ومن ثم فإن من باب الحرص على أمن المجتمعات وتماسكها واستقرارها وسلامتها وكفايتها وطمأنيتها: أن تعزز هذه القيم الدينية والوطنية والإنسانية والاجتماعية في المجتمعات؛ عبر التوعية بها من خلال الوسائل المختلفة (محاضرات، برامج إعلامية، لوحات إرشادية، برامج المجتمع المدني، مقاطع فيديو...)؛ من أجل إكساب الناس قوة مناعية (على المستوى الصحي والنفسي والاقتصادي والاجتماعي...) تجاه هذا الوباء المستجد (كوفيد 19) وسائر الأوبئة والجوائح والشدائد والأزمات المتوقعة.

إن تعزيز منظومة القيم وتنميتها داخل الأوطان لمن الأمور التي تسعى مجتمعات اليوم إلى تحقيقها في مجالها على جميع المستويات (النفسية والصحية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية...)، ذلك بأن ترسيخ القيم في

المجتمعات تسهم في حفظ أمنها الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والصحي في جميع الحالات التي تمر بها، والمراحل التي تتقلب فيها.

وإن الفترة الحرجة التي تمر بها بلدان العالم اليوم تحتاج إلى استحضار هذه القيم المتنوعة (أسرية، اجتماعية، وطنية، إنسانية، دينية..)، من أجل التخفيف من التبعات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لهذا الوباء، والأوبئة والأزمات المتوقعة.

ومن ثم فإن الحاجة ماسة للعودة إلى منظومة القيم في هذا الوضع الحرج وفي وقت الشدائد والأزمات والأوبئة والجوائح وتفعيلها في المجتمع: (الطمأنينة الإيمانية، وتعميق الشعور العقدي الذي يقوم على الرضا بقضاء الله وقدره والدعاء وحسن الظن بالله، والتضامن والتكافل والتعاون، والبر والإحسان، والتراحم، والبذل والعطاء، والأخوة، والإحساس بالآخرين، والوحدة الاجتماعية، والصدق والأمانة، وتحمل المسؤولية، ونشر الطمأنينة والتفاؤل والأمل والإيجابية، والتصدي للشائعات، والدعم النفسي، والتماس الأسباب المناسبة للخروج من الأزمة، والأمن الغذائي، والمصير المشترك...)، وغير ذلك من القيم.

إن ثقة العالم بالمستقبل قد اهتزت، بسبب انهيار القيم، وطغيان الأنانية والمنفعة الفردية؛ حيث سعت بعض الدول إبان هذه الجائحة إلى تحقيق الربح الفاحش بكل الوسائل مشروعة كانت أو غير مشروعة، والشره والتهافت على الأدوات الطبية والوقائية المؤدي إلى تضييع حقوق الإنسان وعدم احترام كرامته وأدميته؛ وما شاهدناه في وسائل الإعلام المختلفة في تعامل بعض الدول مع المرضى والموتى والعجزة والفقراء خير دليل على هذا..

هذا إضافة إلى الانهيار القيمي والاحتباس الأخلاقي الذي ظهر في العلاقات الدولية، حيث امتنعت العديد من الدول الغربية عن مساعدة دولٍ أخرى كانت في أشد الحاجة إلى العون الطبي، وسدت الأبواب في وجهها، بل امتنعت حتى عن تصدير معدات طبية إليها، ولم يقف الأمر هنا، بل تجاوزه إلى قرصنة ونهب معدات طبية لدولٍ أخرى... هذا إضافة إلى السباق بين الدول التي كانت تسمى بالعظمى إلى إنتاج اللقاح حتى تستحوذ على السوق العالمية...

إن هذه الظرفية الحرجة التي تمر بها مجتمعاتنا اليوم، وهذه الجائحة المعقدة التي تواجه جميع الناس دون تمييز بين أعراقهم وألوانهم ومعتقداتهم ومكانتهم الاجتماعية.. لا يمكن أن نتجاوزها خارج دائرة القيم، ولا يمكن أن نخرج من دهليزها بالأناية والجشع والشرف والهلح والغش والتدليس والريع الاقتصادي الفاحش، وأكل أموال الآخرين بالباطل.. وإنما بالقيم الإسلامية المتجلية في العمل المشترك، والتضامن والتكافل والتراحم، والالتزام بالإجراءات الصحية الوقائية، والتضرع إلى الله تعالى بقلوب مؤمنة، والتوبة إليه.. نتخطى الصعاب ونقتحم العقبات ونواجه هذه الجائحة حتى ترتفع عن الإنسانية جمعاء بإذن الله.

ذلك بأن الإنسان في وقت الشدائد والأزمات في أمس الحاجة إلى أخيه الإنسان، وإن التكافل والتعاون والتضامن بين مكونات المجتمع كفيل بأن ينقذها من الكوارث، من أجل ذلك فإن القوة التضامنية التعاونية من شأنها أن تبعث الروح في القيم المتأصلة في مجتمعاتنا، وتحول دون وقوع أضرار جسيمة عليها... ففي مثل هذه الأوقات والملمات والشدائد تظهر قيمة القيم.. ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: 177).

ومجمل القول: إن كل ما يقع في الكون بعلم الله تعالى وحكمته ومشيتته الأزلية.. ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: 59).. فالأحداث الكبيرة والعظمى لا تحدث عبثا.. فالأمل ينبثق من ثنايا الألم، والمنح تخرج من طي المحن، والعطايا تأتي على أقدام البلايا، والنعمة تتنكر في أثواب النقم، ﴿فَإِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح: 5-6). ﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 19). (إن الله بالغ أمره).

وفي الختام، إنه في ظل هذه الأزمة يصدر هذا العدد المزدوج (24-25 من مجلة المدونة) الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند، يضم أبحاثا متميزة في شتى مجالات علوم الشريعة (الفقه وأصوله، التفسير وعلوم القرآن، الحديث الشريف وعلومه، والعقيدة والأديان، والتاريخ والحضارة والثقافة وغير ذلك)، لباحثين من

دول مختلفة (فلسطين والمغرب والجزائر وموريتانيا ومصر والسعودية وتركيا وغيرها).. نسأل الله تعالى أن يجزيهم وكل من أسهم في إعداد هذا العدد خيرا .

اللهم اصرف عنا الوباء، وقنا شر الداء، ونجنا من الطعن والطاعون والبلاء، واصرف هذه الجائحة عن الإنسانية جمعاء، بلطفك يا لطيف إنك على كل شيء قدير.

والحمد لله رب العالمين.

الفقه وأصوله

التورق المصرفي المنظم بين قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية

د. عادل عبد الفضيل عيد بليق

أستاذ مشارك الفقه المقارن - قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب والعلوم - جامعة الأمير
سطان بن عبد العزيز مساعد مدير مركز الاقتصاد الإسلامي - جامعة الأنزهر

ملخص البحث:

لقد بادرت بعض المؤسسات المالية الإسلامية بطرح منتج مالي قائم على أساس صيغة التورق، ويهدف هذا المنتج إلى تمكين عملاء البنوك من الحصول على السيولة النقدية، ثم بدأت المؤسسات المالية الأخرى تُجذب لهذا النوع من التعامل، حيث يعتزم عدد آخر من المؤسسات المالية الإسلامية طرح منتجات مالية مماثلة.

وفي ضوء ما برز من آراء وحجج داعمة للتورق المنظم كصيغة من صيغ المعاملات المصرفية المعاصرة، وبرز من ناحية ثانية اعتراضات عديدة من العلماء والباحثين يرون مخالفة هذه الصيغة للمقاصد الشرعية والمبادئ الكلية، بالرغم من ظهور جوازها من بعض الأدلة الجزئية، تعرض هذا البحث لهذه المعاملة المستحدثة في بحثين: الأول: تعريف التورق وبيان عناصره وأنواعه، والثاني: حكم التورق المصرفي المنظم، وذلك في ضوء قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية.

وتم التوصل إلى بعض النتائج أهمها:

- رجح العلماء تحريم بيع العينة؛ لأنه يقع غالباً من مضطر إليها، للضرورة والحاجة.
- الراجح جواز التورق الفردي الفقهي، لأن الأصل في البيوع والمعاملات الحل، ولم يأت دليل يقضي بغير ذلك، كما انتفت شبهة الربا الموجودة في بيع العينة.

- التورق المصرفي المنظم ممنوع؛ لكونه أقرب إلى بيع العينة من بيع التورق، ولمشابهته لصورة الربا، ولآثاره السلبية الاقتصادية.

- صدرت قرارات من المجامع الفقهية الدولية تحرم التورق المصرفي المنظم، كما أصدرت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية عدة معايير شرعية لضبط ومراجعة صيغ الاستثمار الإسلامي، ومنها معيار التورق رقم 30.

وفي النهاية أوصي المصارف الإسلامية بتبني القرارات الجمعية بشأن التورق، ودعوة هيئات الرقابة في المؤسسات المالية الإسلامية إلى العمل على تطبيق هذه القرارات لأهميتها في وضع الصورة الصحيحة للممارسات المالية الإسلامية، وخصوصا في هذا الوقت الذي تتطلع فيه السلطات والدوائر المالية في الدول إلى المصرفية الإسلامية، وتسعى إلى تفهم أغراضها ومضامينها وإمكان تطبيقها.

الكلمات المفتاحية: (التورق - المصارف - المجامع الفقهية - المعايير الشرعية).

Research summary

Organized Tawarruq

Between decisions of jurisprudence councils and Sharia standards

Some Islamic financial institutions have initiated a financial product based on the Tawarruq formula, and this product aims to enable bank customers to obtain cash liquidity, then other financial institutions began to be attracted to this type of transaction, as a number of other Islamic financial institutions intend to offer financial products Similar.

the light of the opinions and arguments in support of organized tawarruq as a form of contemporary banking transactions, and on the other hand, many objections emerged from scholars and researchers who see this formula being violated in terms of Shariah intentions and macro principles, despite the emergence of its permissibility from some partial evidence, this research presented this emerging treatment In two topics: the first: defining Tawarruq and explaining its elements and types, and the second: the ruling on organized banking Tawarruq, in the light of jurisprudence councils and Sharia standards.

Some results were reached, the most important of which are:

-Scholars are likely to prohibit the sale of the sample, because it is often because of the need and need.

-The most correct view is that it is permissible for individual jurisprudence tawarruq, because the basic principle in selling and transactions is the solution, and no evidence has been issued stating otherwise, as has the suspicion of usury in selling the sample.

-Regulated banking tawarruq is forbidden because it is closer to selling the sample than selling tawarruq, and it is similar to the usury image and its negative economic effects.

-Decisions were issued by international jurisprudence councils prohibiting organized banking tawarruq, and the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions issued several Sharia standards to control and review Islamic investment formulas, including Tawarruq Standard No. 30.

In the end, I recommend Islamic banks to adopt the collective decisions on tawarruq, and invite the oversight bodies of Islamic financial institutions to work on implementing these decisions because they are important in setting the right image of Islamic financial practices, especially at this time when the authorities and financial services in countries are looking to Islamic banking, and seek To understand its purposes, contents and applicability.

key words:

Tawarruq - banks - Fiqh councils - Sharia standards

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم

بإحسان إلى يوم الدين. وبعد

فقد بادرت بعض المؤسسات المالية الإسلامية بطرح منتج مالي قائم على أساس صيغة التورق، ويهدف

هذا المنتج إلى تمكين عملاء البنوك من الحصول على السيولة النقدية، ثم بدأت المؤسسات المالية الأخرى

تُجذب لهذا النوع من التعامل، حيث يعتزم عدد آخر من المؤسسات المالية الإسلامية طرح منتجات مالية

مماثلة تقوم على نفس أساس التورق⁽¹⁾.

مشكلة البحث وأهميته:

إن موضوع التورق المصرفي المنظم من النوازل المعاصرة التي انتشرت في السنوات الأخيرة في المؤسسات المالية الإسلامية، وفي ضوء ما برز من آراء وحجج داعمة للتورق المنظم كصيغة من صيغ المعاملات المصرفية المعاصرة، وبروز من ناحية ثانية اعتراضات عديدة من العلماء والباحثين يرون مخالفة هذه الصيغة للمقاصد الشرعية والمبادئ الكلية، بالرغم من ظهور جوازها من بعض الأدلة الجزئية، يحتاج هذا الموضوع إلى إعادة مناقشته في ضوء ما صدر من قرارات للمجامع الفقهية، بالإضافة إلى المعيار الشرعي بشأن التورق.

وأهمية الموضوع تظهر في أمور منها:

1- أنه من النوازل المعاصرة التي تحتاج إلى مزيد بحث ونظر في ضوء قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية.

2- كثرة وقوعه وانتشار التعامل به في المؤسسات المالية، وخاصة المصارف الإسلامية، حيث إنها تنشر الإعلانات عن برامج التورق في شتى وسائل الإعلام.

3- كثرة السؤال عن حكمه، وكثرة الإشكالات التي يتضمنها، وضرورة تبين الأحكام الشرعية والتكليفات الفقهية لكل مستجدات العصر التي يفرزها التقدم العلمي.

4- الحاجة إلى معرفة أثر التورق المصرفي المنظم على مستقبل البنوك الإسلامية.

1- أحد البنوك يقول عن برنامجه (التيسير): أول تمويل نقدي إسلامي. وبنك آخر يقول: ويستفيد من التورق (المبارك) الذين يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية. وبنك ثالث يقول: احصل على السيولة بكل يسر وسهولة. ويقول: يوفر لك البنك السيولة النقدية التي تحتاجها من خلال تورق (الخبر)، ويسميه أحد البنوك (مال) أو (اليسر).

منهج البحث:

اعتمدت في كتابة هذا البحث على المنهج التحليلي، ويتلخص هذا المنهج في عمليات ثلاث قد تجتمع كلها أو بعضها في العمل الواحد، وهي:

- التفسير: شرح هذه القضية العلمية، بتحليل نصوصها، وتأويل مشتبهاتها، وتعليل الظواهر بإرجاع القضايا إلى أصولها، وربط الآراء بأسبابها وعللها.

- النقد: عملية تقويم وتصحيح وترشيد، ومحكمة إلى قواعد متفق عليها.

- الاستنباط: بذل الجهد، والتجديد العلمي، أو التأمل في أمور جزئية ثابتة لاستنتاج أحكام منها، بدراسة الاتجاهات الفقهية لموضوع البحث، وبيان أدلتها بالتفصيل، مع مناقشتها، للوصول إلى الراجح منها.

الدراسات السابقة:

كثرت الكتابات حول التورق المصرفي، وتم تناول هذا الموضوع من جوانب مختلفة، وعقدت مؤتمرات وندوات لمناقشته، ومن أهمها:

- الدورة الخامسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، رجب 1419هـ/ أكتوبر 1998م.

- مؤتمر دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، 25-27 صفر 1423هـ/ 7-9 مايو 2002م.

- ندوة البركة الثانية والعشرون للاقتصاد الإسلامي، البحرين، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ/ 19، 20 يونيو 2002م.

- ندوة البركة الثالثة والعشرون للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، 6، 7 رمضان 1423هـ/ 11، 12 نوفمبر 2002م.

- ندوة البركة الرابعة والعشرون للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، 29 شعبان - 2 رمضان 1424هـ / 25-27 أكتوبر 2003م.

- الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 14-19/10/1424هـ / 13-18/12/2003م.

- مؤتمر المؤسسات المالية: معالم الواقع وآفاق المستقبل، جامعة الإمارات، العين، 8-10 مايو 2005م.

- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، معيار التورق رقم 30، المعتمد في ذي القعدة 1427هـ / نوفمبر 2006م.

- الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون (المؤتمر) الإسلامي، الإمارات، الشارقة، 1430هـ / 2009م.

ويلاحظ أن بعض هذه الأبحاث قديم، وبعضها تناول جانباً واحداً من الموضوع، على الرغم من انتشار هذه المعاملة، ولا تزال الحاجة قائمة إلى سبر أغوار هذا الموضوع وتحليله، وبيان تكييف هذه المعاملة، وحكمها الشرعي، نظراً لانتشارها، وكثرة الخلاف حولها، وهذا ما دعا الباحث إلى الكتابة في هذا الموضوع في ضوء قرارات المجمع الفقهية والمعايير الشرعية.

خطة البحث:

سوف ينتظم هذا الموضوع في مبحثين على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف التورق وبيان عناصره وأنواعه

المطلب الأول: تعريف التورق.

المطلب الثاني: عناصر التورق.

المطلب الثالث: الفرق بين العينة والتورق:

الفرع الأول: أوجه الاتفاق بين العينة والتورق.

الفرع الثاني: أوجه الاختلاف بين العينة والتورق.

المطلب الرابع: أنواع التورق:

الفرع الأول: التورق الفردي الفقهي.

الفرع الثاني: التورق المصرفي المنظم:

أ- آلية التورق المصرفي المنظم (طريقة سيره).

ب- دوافع وأغراض التنظيم المصرفي للتورق.

المبحث الثاني: حكم التورق المصرفي المنظم:

المطلب الأول: حكم التورق الفقهي (الحقيقي أو الفردي):

الفرع الأول: تحرير محل النزاع:

الفرع الثاني: مذاهب الفقهاء وأدلتهم:

أ- أدلة منع التورق الفقهي الفردي.

ب- أدلة جواز التورق الفقهي الفردي.

ج- الراجح في التورق الفقهي الفردي.

المطلب الثاني: حكم التورق المصرفي المنظم:

الفرع الأول: مذاهب الفقهاء.

الفرع الثاني: سبب الخلاف:

أ- الجانب الأول: النظر إلى الباعث ونية المتعاقد.

ب- الجانب الثاني: النظر إلى وجود التواطؤ والتحايل على ارتكاب المحرم.

ج- الجانب الثالث: النظر إلى مآلات الأفعال (نتيجة العمل وثمرته).

الفرع الثالث: النتائج التي تؤول إليها عملية التورق المصرفي:

أ- التورق المصرفي يؤدي إلى تقديم تمويلات نقدية من البنوك الإسلامية.

ب- التورق المصرفي يؤدي إلى استغناء البنوك الإسلامية مستقبلا عن صيغ العقود الأخرى.

ج- التورق المصرفي يؤدي إلى فقدان البنوك الإسلامية إلى أساس وجودها.

الفرع الرابع: مسببات القول بعدم جواز التورق المصرفي المنظم.

الفرع الخامس: أدلة القائلين بجواز التورق المصرفي المنظم.

الفرع السادس: الراجح في التورق المصرفي المنظم.

الفرع السابع: الفرق بين التورق الفقهي الفردي والجائز والتورق المصرفي المنظم الممنوع.

وفي النهاية أرجو من الله العلي القدير فهما صحيحا للمصرفية الإسلامية، وتقويما عادلا لأدائها، ودعما

متزايدا تستحقه لاستمرار ازدهارها، وعونا مبررا لقيامها برسالتها على أكمل وجه، كما أرجوه سبحانه وتعالى

أن تكون هذه الصفحات خالصة لوجهه تعالى.

المبحث الأول: تعريف التورق وبيان عناصره وأنواعه

المطلب الأول: تعريف التورق:

أ - التورق في اللغة⁽¹⁾: من الورق - بكسر الراء -، الفضة المضروبة، وقيل: الفضة مضروبة كانت أو غير

مضروبة. قال تعالى: ﴿فَأَبَعْتُمْ أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾، [سورة الكهف، جزء من الآية: 19].

والورق والرقعة - والهاء عوض من الواو-: الدراهم خاصة، ففي حديث الزكاة «وَفِي الرَّقَّةِ رُبْعُ الْعُشْرِ»⁽²⁾.

1- لسان العرب، لابن منظور، مادة ورق، ج10، ص374. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، مادة ورق، ج2، ص655.

2- صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج2، ص118، رقم 1454.

وسميت بمسألة التورق لأن المقصود منها الورق (النقد) لا البيع⁽¹⁾.

ب - التورق اصطلاحاً: عُرِف التورق بتعريفات متعددة، تتفق غالباً في معناها في أن الغرض منه الحصول على النقد، ومن هذه التعريفات:

- أن يشتري سلعة نسيئة، ثم يبيعه نقداً لغير البائع بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد⁽²⁾.

- أن تشتري سلعة بثمن مؤجل، ثم تبيعها بثمن حال، على غير من اشترتها منه بالثمن المؤجل، من أجل

أن تنتفع بثمنها⁽³⁾.

- أن يشتري السلعة بثمن آجل أو مقسط، ثم يبيعها لآخر بثمن معجل؛ ليحصل على الورق (أي النقود)

ليسد بها حاجته⁽⁴⁾.

واختارت المجمع الفقهي للتورق هذين التعريفين:

- شراء سلعة في حوزة البائع وملكه، بثمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع، للحصول على

النقد (الورق)⁽⁵⁾.

- شراء شخص (المستورق) سلعة، بثمن مؤجل، من أجل أن يبيعها نقداً بثمن أقل غالباً، إلى غير من

اشترت منه، بقصد الحصول على النقد⁽⁶⁾.

1- معجم لغة الفقهاء، د/ محمد رواس قلعة جي، وحامد قنبي، ج 1، ص 150.

2- الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 14، ص 147.

3- فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية، مج 13، البيوع، فتوى رقم 19297.

4- البيع بالتقسيط نظرات في التطبيق، د/ علي أحمد السالوس، ج 1، ص 255.

5- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، مكة المكرمة، رجب 1419هـ أكتوبر 1998م.

6- قرارات مجمع الفقه الإسلامي، منظمة التعاون (المؤتمر) الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، القرارات والتوصيات، القرار رقم

(19/5/179)، ص 12، 13.

كما اختارت المعايير الشرعية هذا التعريف: "شراء سلعة بثمن أجل مساومة أو مرابحة، ثم بيعها إلى غير من اشترت منه للحصول على النقد بثمن حال⁽¹⁾."

ولم ترد التسمية بمصطلح التورق إلا عند بعض فقهاء الحنابلة⁽²⁾، أما غيرهم من الفقهاء فقد تكلموا عنه في مسائل (بيع العينة)⁽³⁾.

المطلب الثاني: عناصر التورق

من خلال التعريفات السابقة نلاحظ أن صورة التورق تتحقق إذا توافرت في المعاملة العناصر التالية:

أ- من حيث العلاقة التعاقدية: وجود ثلاثة أطراف مختلفة هم: طالب التورق (وهو المشتري الأول والبائع الثاني)، والبائع الأول، والمشتري الثاني.

ب- من حيث الضوابط الشرعية للتعاقد: وجود عقدين منفصلين دون تفاهم أو تواطؤ بين الأطراف، فإن تم الموضوع بتنسيق بين المشتري والبائع، كأن دله البائع على مشتري منه، أو اشتراها هو منه، كان هذا بيعاً صورياً مما يجعله ربا حراماً⁽⁴⁾.

1- المعايير الشرعية، معيار التورق رقم 30، ص 767.

2- فقد قال ابن مفلح: "ولو احتاج إلى نقد ما يساوي مئة بمئتين فلا بأس، نص عليه، وهو التورق". (الفروع، ج 4، ص 171). وقال البهوتي: "ولو احتاج إنسان إلى نقد فاشترى ما يساوي مئة بمئة وخمسين مثلاً، فلا بأس بذلك، وهي مسألة التورق". (كشاف القناع، ج 3، ص 186). وقد فصل ذلك ابن تيمية في مجموع الفتاوى (ج 29، ص 302)، وكذلك تلميذه ابن القيم في إعلام الموقعين (ج 3، ص 170).

3- حاشية ابن عابدين، ج 4، ص 279. أوجز المسالك إلى موطأ مالك، الكاندهلوي، ج 11، ص 128. الروضة، النووي، ج 3، ص 416.

4- حيث نصت ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي على: "التأكد من تمايز مراحل التنفيذ بما يُعطي طابع الاستقلال لكل مرحلة، ويمنع من تدخلها أو الربط التعاقدية بينها". (الندوة الثالثة والعشرون، مكة المكرمة، 6، 7 رمضان 1423هـ، 11، 12 نوفمبر 2002م. المعايير الشرعية، معيار التورق، ص 768. التمويل بالتورق دراسة فقهية مقارنة، د/ أسامة عبد العليم الشيخ، ص 9).

ج- من حيث الغاية والقصد: الحصول على السيولة النقدية، وهي نية مستترة، لا يعلمها البائع الأول، ولا المشتري الثاني⁽¹⁾.

المطلب الثالث: الفرق بين العينة والتورق:

تتفق العينة⁽²⁾ مع التورق في بعض الأمور وتختلف معه في أمور أخرى على النحو الآتي:

الفرع الأول: أوجه الاتفاق بين العينة والتورق:

يتشابه التورق مع بيوع العينة في الأمور التالية:

أ- إن البائع يبيع السلعة في كليهما نسيئة بأكثر من الثمن الحال في السوق.

ب- إن مقصود المشتري فيهما هو الحصول على النقد الحال.

ج- إن كلا منهما اتخذ حيلة أو مخرجا لتفادي الوقوع في الإقراض الربوي.

د- إن الشَّخص لا يلجأ إلى التورق والعينة إلا عند حاجته، واضطراره⁽³⁾.

1- وكون المستورق أو المشتري بصفة عامة قصد الحصول على السلعة أو قصد شراءها لبيعها لا تأثير له في العقد، ما دام مستوفيا لأركانه وشروطه الشرعية. (التورق المصرفي في التطبيق المعاصر، د/ منذر قحف، ود/ عماد بركات، ص4).

2- العينة لغة: مشتقة من العين، وهو النقد الحاضر يحصل له من فوره. (تهذيب اللغة للأزهري، ج3، ص132). واصطلاحا: شراء سلعة بثمان أجل وبيعها إلى من اشترت منه بثمان حال أقل. (المعايير الشرعية، معيار التورق رقم 30، ص767).

3- حيث نصت ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي على: "ينبغي النظر إلى صيغة التورق على أنها ليست صيغة استثمار أو تمويل، ولا يلجأ إليها إلا استثناء للضرورة أو للحاجة الملحة التي تقدرها الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية مثل: حالات تحول البنك التقليدي إلى بنك إسلامي لمعالجة قروض العملاء قبل التحول، أو لاستنقاذ بعض عملاء البنوك التقليدية لسداد قروضهم منها، والتعامل مع المصارف الإسلامية، أو لحماية عميل المؤسسة المالية الإسلامية من اللجوء إلى البنوك التقليدية لتمويل بعض أوجه نشاطه التي يتعذر تمويلها بصيغة أخرى". (الندوة الثالثة والعشرون، مكة المكرمة، 6، 7 رمضان 1423هـ، 11، 12 نوفمبر 2002م. التمويل بالتورق دراسة فقهية مقارنة، ص19. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج14، ص147. أحكام التورق وتطبيقاته المصرفية، د/ محمد تقي عثمان، ص368. التورق المصرفي، د/ رياض بن راشد عبد الله آل رشود، ص86).

الفرع الثاني : أوجه الاختلاف بين العينة والتورق :

أ- يختلف التورق عن العينة في أنه في العينة يشتري محتاج النقد سلعة من أحد الناس بثمان مؤجل، ثم يبيعها بثمان حال أقل من ثمنها المؤجل على من اشتراها منه، وسميت هذه بالعينة؛ لأن عين السلعة التي باعها رجعت إليه بعينها فهي محرمة؛ لأنه يغلب على الظن أنها اتخذت حيلة للتوصل إلى الربا، فصارت بذلك محرمة لدى جمهور الفقهاء⁽¹⁾.

وأما التورق: فهو أن يشتري محتاج النقد سلعة من أحد الناس بثمان مؤجل، ثم يبيعها بثمان حال، الغالب أنه أقل من ثمنها المؤجل، وذلك على غير من اشتراها منه؛ لينتفي بذلك غلبة الظن بالتحايل بهذا البيع إلى الربا، حيث إن السلعة لم تعد إلى بائعها، وإنما اشتراها طرف ثالث⁽²⁾.

أما إذا وجد اتفاق وتواطؤ مع الطرف الثالث فهو محرم، ويدخل تحت العينة الثلاثية المحرمة⁽³⁾.

يقول ابن القيم في التفريق بينهما: "إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهي التورق"⁽⁴⁾.

ب- كما أنهما يختلفان عن بعضهما في الحكم، فجمهور العلماء يرون جواز التورق الفردي كما سيأتي، في حين أن العينة محرمة عندهم.

ج- كذلك اختلاف دور البائع الأول في التورق عن العينة، فالبايع الأول غالباً لا يعلم بمراد المتورق في

عملية التورق، في حين أنه يعلم ذلك في العينة، وبهذا يكون البائع الأول طرفاً في العقد الأول والثاني⁽⁵⁾.

1- التمويل بالتورق دراسة فقهية مقارنة، الشيخ، ص 20. المعايير الشرعية، معيار التورق، ص 767.

2- الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 14، ص 147. المعايير الشرعية، معيار التورق، ص 768.

3- التورق كما تجر به المصارف الإسلامية، د/ عبد الله سليمان المنيع، ص 342. ندوة البركة الثالثة والعشرون للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، 6، 7 رمضان 1423هـ، 11، 12 نوفمبر 2002م. المعايير الشرعية، معيار التورق، ص 768.

4- إعلام الموقعين، ابن القيم، ج 3، ص 138.

5- وقد نص قرار المجمع الفقهي على ذلك بقوله: "جواز هذا البيع مشروط بأن لا يبيع المشتري السلعة بثمان أقل مما اشتراها به على بائعها

المطلب الرابع: أنواع التورق:

لابد في البداية من التفريق بين نوعين من التورق: التورق الفردي الفقهي والتورق المصرفي المنظم، وذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: التورق الفردي الفقهي

النوع الأول من التورق هو الذي تحدث عنه الفقهاء قديما، وهو عبارة عن شراء سلعة بالأجل ثم بيعها المشتري نقدا لغير البائع بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد. ويمكن أن نسمي هذا النوع من التورق (بالتورق الفقهي) نسبة إلى كتب الفقه القديمة، أو (بالتورق الفردي) نسبة إلى الذين يمارسونه وهم الأفراد، أو (بالتورق الحقيقي).

الفرع الثاني: التورق المصرفي المنظم:

أما النوع الثاني من التورق فهو الذي تريد أن تقدمه المؤسسات المالية الإسلامية - كخدمة مصرفية- لعملائها، ضمن آليات وخطوات إجرائية وتعاقدية مرتبة ومنظمة، تيسر للعميل حصوله على النقد بعملية تورق، يكون المصرف طرفا وسيطا إضافيا فيها، ولذلك يمكن تسمية هذا النوع الثاني (بالتورق المنظم أو المؤسسي)⁽¹⁾، أو (بالتورق المصرفي)⁽²⁾.

والتورق المصرفي المنظم يسبقه غالبا مرابحة للأمر بالشراء، والسبب أن المصارف لا تملك سلعا، فإذا

الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة، فإن فعل، فقد وقعا في بيع العينة المحرم شرعا؛ لاشتتاله على حيلة الربا، فصار عقدا محرما. (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، ص320. التورق المصرفي، آل رشود، ص87).

1- "إذ إن له إجراءات مقننة، وموظفين متخصصين، وصيغا نمطية، ومنظومات تعاقدية، وله إجراءاته ووثائقه التي تتكرر في عملياته، بشكل يجعل التورق ذاته نشاطا شبه مستقل عن الأنشطة التجارية المعتادة". (التورق كما تجرته المصارف دراسة فقهية اقتصادية، د/ محمد علي القري، ص11).

2- التورق: صار التمويل مخدوما بدل أن يكون خادما ومتبوعا بدل أن يكون تابعا، د/ عز الدين خوجه، ص2.

رغب العميل في الحصول على النقد من خلال التورق المنظم، قام المصرف بشراء السلعة لأمر المتورق، ثم يبيعها عليه بأجل، ثم يبيعها نقداً، وتسليم العميل النقد⁽¹⁾.

أ- آلية التورق المصرفي المنظم (طريقة سيره):

وفي هذا النوع يقوم المصرف بالإجراءات الآتية⁽²⁾:

1- يقوم البنك بشراء السلعة أصالة عن نفسه من البائع الأصلي⁽³⁾، بناء على وعد العميل بالشراء منه، أو شراء كميات من السلع دون وجود وعد مسبق بالشراء.

2- يبيع المصرف تلك السلعة المشتراة، أو كميات محددة منها للعميل بالأجل، بثمن محدد (بالمساومة أو المراجعة).

3- يقوم المصرف غالباً ببيع تلك السلعة التي أصبحت مملوكة للعميل إلى من يرغب شراءها نقداً، بناء على توكيل العميل له بذلك⁽⁴⁾، ويمكن أن يتم التوكيل في بداية العملية بوثيقة البيع⁽⁵⁾.

1- التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية، د/ عبد الله حسن السعيد، ص 505. التورق والتورق المنظم: دراسة تأصيلية، د/ سامي إبراهيم السويلم، ص 543. التورق المصرفي في التطبيق المعاصر، قحف، وبركات، ص 5.

2- حكم التورق كما تجر به المصارف في الوقت الراهن، د/ الصديق محمد الضرير، ص 8. التورق كما تجر به المصارف دراسة فقهية اقتصادية، للقرني، ص 16، 17. العينة والتورق، والتورق المصرفي، د/ علي أحمد السالوس، ص 45، 46. المعايير الشرعية، معيار التورق، ص 768.

3- يقوم البنك عادة بشراء كمية من المعادن من السوق الدولية، وتبقى في المخازن الدولية، وتحرر الشركة للبنك المشتري شهادة تخزين بمواصفات السلعة وكميتها ورقم صنفها.

4- بعض البنوك، تخير العميل بين أن يوكل البنك في بيع السلعة، أو أن يبيعها بنفسه، من خلال دخوله على موقع البورصة، واختيار المشتري الذي يرغب في البيع له، وقد ينتظر بالبيع عدة أيام، ومن البنوك من لا يقوم بالوكالة عن العميل في ذلك أصلاً، ويلزمه بالقيام بالبيع بنفسه.

5- التورق المصرفي المنظم، عبد الرحمن إبراهيم العثمان، موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت

قد يكون المشتري النهائي للسلعة هو:

- البائع الأصلي الذي اشترت منه السلعة، فيتم التورق حينئذ عبر ثلاثة أطراف.

- أو يكون المشتري غير البائع الأصلي، فيتم التورق عبر أربعة أطراف⁽¹⁾.

4- لتثبيت الثمن بين الشراء الأول والبيع النهائي يؤخذ وعد بالشراء من المشتري النهائي بشراء السلعة

نفسها بالثمن الذي اشترت به⁽²⁾.

ويقوم التورق المنظم على عدة عقود مرتبطة ببعضها، وهي:

1- اتفاق سابق على عقود البيع بين البنك وبين الشركتين البائعة عليه والمشتري منه.

2- عقد البيع بينه وبين الشركة البائعة عليه.

3- عقد البيع بين البنك والمستورق، ومن المقطوع به أن المستورق لم يدخل ليشتري السلعة لولا أن

البنك سبيعها لحسابه.

4- عقد وكالة بين البنك والعميل، ولولا هذه الوكالة لما قبل العميل بالشراء منه بأجل ابتداء.

5- عقد بيع بين البنك بصفته وكيلا عن المستورق وبين الشركة المشتري⁽³⁾.

ب- دوافع وأغراض التنظيم المصرفي للتورق:

الدافع الرئيسي والغرض من التنظيم المصرفي للتورق يكمن في:

1- تحقيق السرعة في إنجاز المعاملة.

2- تخفيض نسبة الخسارة التي تحيق بالعميل عند إعادة بيع السلعة التي اشتراها من البنك⁽⁴⁾.

1- التورق، خوجه، ص2.

2- التورق المصرفي المنظم، العثمان، ص1.

3- التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية، السعيد، ص26.

4- التورق، خوجه، ص3.

كما يمكن أن يكون التورق عكسياً: بأن يكون المستورق هو المؤسسة والممول هو العميل⁽¹⁾.

المبحث الثاني: حكم التورق المصرفي المنظم

لمعرفة حكم التورق المصرفي المنظم ينبغي التفرقة في الحكم بين التورق الفقهي (الحقيقي أو الفردي)

والتورق المصرفي المنظم على النحو الآتي:

المطلب الأول: حكم التورق الفقهي (الحقيقي أو الفردي)

الفرع الأول: تحرير محل النزاع:

- 1- إن أعاد المشتري السلعة إلى بائعها الأول، فهذه هي العينة المحرمة عند الجمهور⁽²⁾.
- 2- إذا دخل بين البائع والمشتري طرف ثالث، ليقوم هو بدوره بشراء السلعة من المشتري، ثم يبيعها على البائع بقصد التحليل، فهذا لا يجوز عند الجمهور⁽³⁾.
- 3- أن يشتري السلعة ليتنفع بها بالاستهلاك، كالأكل، والشرب، واللبس، أو ليتنفع بها بالاستثمار كأن يقصد التجارة، فهذا جائز⁽⁴⁾.
- 4- محل النزاع بين العلماء: هو أن يشتري السلعة، ثم يبيعها لحاجته إلى النقود، ولولا حاجته تلك لما اشترى السلعة أصلاً، فيقوم ببيع السلعة بخسارة، ليحصل على ما يريد من النقود.

الفرع الثاني: مذاهب الفقهاء وأدلتهم

اختلف الفقهاء في حكم التورق؛ لأن مقصود المشتري الحصول على النقد، كما هو واقع في عصرنا

- 1- قرارات مجمع الفقه الإسلامي، المنظمة، الدورة التاسعة عشرة، القرار رقم (19/5/179).
- 2- حاشية ابن عابدين، ج4، ص115. الشرح الكبير، الدردير، ج3، ص89. القوانين الفقهية، ابن جزي، ص171. المغني، ابن قدامة، ج4، ص257. إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3، ص170.
- 3- حاشية ابن عابدين، ج4، ص115. البيان والتحصيل، ابن رشد، ج7، ص89. المعايير الشرعية، معيار التورق، ص768.
- 4- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج29، ص30.

الحاضر (1).

- فذهب جمهور العلماء إلى إباحته⁽²⁾، سواء من سماه تورقا، أو من لم يسمه بهذا الاسم، وهو قول إياس بن معاوية، والإمام أحمد في إحدى الروايتين، وهي المشهورة عند الحنابلة⁽³⁾.
- وذهب بعض أهل العلم إلى القول بكراهته، كعمر بن عبد العزيز⁽⁴⁾، ومحمد بن الحسن الشيباني، وقال ابن الهمام: هو خلاف الأولى⁽⁵⁾. واختار تحريمه ابن تيمية⁽⁶⁾، وابن القيم⁽⁷⁾. وهو رواية عن الإمام أحمد⁽¹⁾.

- 1- مثال ذلك: قيام شخص بشراء سيارة بألف مثلا إلى أجل ثم يبيعها لآخر بسبعين ألف نقدا، فهو في واقع الأمر لا يريد السيارة لنفسه، بل يريد أن يأخذها لبيعها لآخر نقدا لحاجته إلى النقود.
- 2- حاشية ابن عابدين، ج 5، ص 326. البيان والتحصيل، ابن رشد، ج 7، ص 89. مواهب الجليل، الخطاب، ج 4، ص 393. الأم، الشافعي، ج 3، ص 78. نهاية المحتاج، الرملي، ج 3، ص 477. الفروع، ابن مفلح، ج 4، ص 171. الإنصاف، المرادوي، ج 4، ص 337.
- 3- كشف القناع، البهوتي، ج 3، ص 186.
- 4- سُئل الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه عن التورق، فقال: هو أحيّة الربا. أي أصل الربا. (مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 29، ص 500. إعلام الموقعين، ابن القيم، ج 3، ص 183). لكن ذكره ابن أبي شيبة بلفظ: (جاء كتاب عمر بن عبدالعزيز إلى عبد الحميد: «أنه مَنْ قَبَلَكَ عَنِ الْعَيْنَةِ، فَإِنَّهَا أُخْتُ الرَّبَا».) (المصنف 4/283).
- 5- حاشية ابن عابدين، ج 5، ص 326.
- 6- جاء في فتاوى ابن تيمية: "أنه قد سئل عن شخص عنده صنف، دفع له فيه رجل ألفين ومائة بالوزن، ودفع له آخر ألفين وسبعمئة إلى أجل معلوم أثناء الحول؟ فأجاب: إن كان الذي يشتريها إلى أجل، يشتريها ليتجر فيها أو ينتفع بها، جاز للبائع أن يبيعها إن شاء بالنقد، وإن شاء إلى أجل. وإن كان المشتري مقصده الدراهم، وهو يريد أن يبيعها إذا اشتراها ويأخذ الدراهم، فهذا يسمى (التورق) وهو مكروه في أظهر قولي العلماء". (مجموع الفتاوى، 29/502).
- 7- يقول ابن القيم: "وعن أحمد فيه روايتان: وأشار في رواية الكراهة إلى أنه مضطر، وهذا من فقهه رحمه الله، قال: فإن هذا لا يدخل فيه إلا مضطر، وكان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق، وروجع فيها مرارا، وأنا حاضر فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها، فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى، وتبيح ما هو أعلى منه". (إعلام الموقعين، ج 3، ص 220).

أ- أدلة منع التورق الفقهي:

استدل بعض الفقهاء على أن التورق ممنوع أو مكروه بما يأتي:

1- القول بأن التورق من بيع المضطر: وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر⁽²⁾، والنهي يقتضي

التحريم.

اعتراض: وقد اعترض على هذا الدليل بأنه لا يصلح للاستدلال به لسببين:

أولهما: ضعف الإسناد، فهي رواية لا تنهض حجة للقول بالمنع⁽³⁾.

وثانيهما: إن المعنى الذي من أجله منع بيع المضطر لا يظهر في التورق، وبخاصة في تطبيقاته المصرفية.

قال الخطابي في معنى بيع المضطر: "بيع المضطر يكون على وجهين:

أحدهما: أن يضطر إلى العقد عن طريق الإكراه عليه، فلا ينعقد العقد.

والثاني: أن يضطر إلى البيع لدين أو مؤنة ترهقه، فيبيع ما في يده بالوكس من أجل الضرورة، فسبيله من

=

كما قال أيضا: "فإن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة، يضمن بها عليه الموسر بالقرض، حتى يربح عليه في المائة ما أحب، وهذا المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينها فهو محلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها التورق". (المرجع السابق، ج3، ص170).

1- الفروع، ابن مفلح، ج4، ص171. الإنصاف، المرداوي، ج4، ص337.

2- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع المضطر، ج9، ص235. والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع المضطر والمكروه، ج8، ص238. وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ص873، رقم 6063.

3- قال الخطابي: "في إسناده رجل مجهول". (معالم السنن، ج3، ص677). وقال ابن تيمية: "وإن كان في راويه جهالة فله شاهد من وجه آخر، رواه سعيد، ثم ذكر هذا الوجه، وقال: وهذا الإسناد وإن لم تجب به حجة، فهو يعضد الأول، مع أنه خبر صدق، بل هو من دلائل النبوة، فإن عامة العينة تقع من رجل مضطر إلى نفقة يضمن عليه الموسر بالقرض... ولهذا كره العلماء أن يكون أكثر بيع الرجل أو عامته نسيئة، لئلا يدخل في اسم العينة، وبيع المضطر". (الفتاوى الكبرى 3/137).

حيث المروءة ألا يترك حتى يبيع ماله، ولكن يعان ويقترض، ويستمهل إلى الميسرة، حتى يكون فيه بلاغ، فإن عقد البيع على هذا الوجه صح، ولم يفسخ⁽¹⁾.

2- إن المتورق لا يريد أن ينتفع بالسلعة، لا بالاستهلاك ولا بالاستثمار، وإنما هي ذريعة لتحصيل النقد، فإذا انتفت منفعة السلعة، بقيت الزيادة للأجل التي تحملها المتورق دون مقابل، ومن ثم انتفى الفرق بين البيع وبين الربا الذي أثبته القرآن، بل إن المتورق يتضمن تكاليف البيع والشراء والقبض والحيازة، وهذه لا توجد في الربا.

وهذا ما أدركه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حين قال: "المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة والخسارة فيها، فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه"⁽²⁾. ونوقش هذا الاستدلال: بأن محصله قياس بيع التورق على بيع الربا، وهذا قياس مع الفارق، والفرق بين بيع الربا وبيع التورق وجود السلعة في بيع التورق، وبيعها على غير بائعها، فانتفى كونه محض دراهم بدراهم، وأيضا المتورق قد يعدل عن بيع السلعة لسداد حاجته، وأما الكلفة والخسارة فمقابل الأجل⁽³⁾.

3- إن الله حرم أخذ الدراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل؛ لما في ذلك من ضرر المحتاج، وأكل ماله بالباطل، وهذا موجود في التورق⁽⁴⁾؛ لأن المقصود من التورق شراء دراهم بدراهم، والسلعة المبيعة واسطة غير مقصودة⁽⁵⁾.

وأجيب عن ذلك بأن السلعة مقصودة بدليل أنه يملكها ملكا صحيحا بعقد بيع صحيح، وهذا هو

1- معالم السنن، الخطابي، ج3، ص677.

2- إعلام الموقعين، ابن القيم، ج5، ص86، 87.

3- التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن، د/ خالد علي المشيقح، ص251.

4- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج29، ص434. حاشية الطيار على الروض المربع، ج6، ص90.

5- التأصيل الفقهي للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة، د. عبد الله سليمان المنيع، ص359.

القصد، أما كونه لا يرغب في هذه السلعة بعد ذلك فذلك شأن آخر، والأحكام إنما تدار على المقاصد، وما دامت السلعة مقصودة بعقد بيع صحيح، فإن رغبة الانتفاع بثمنها لا عينها نوع من الانتفاع المشروع، فإن قال قائل بمنعه فعليه الدليل، ورغبة الانتفاع بثمن السلعة لا بعينها لا يصيرها دراهم بدراهم، وهو عمدة المانعين⁽¹⁾.

فالتعليل بكون المقصود منها هو النقد، ليس موجبا لتحريمها ولا لكراهيتها؛ لأن مقصود التجارة غالبا في المعاملات هو تحصيل نقود أكثر بنقود أقل، والسلع المباعة هي الواسطة في ذلك⁽²⁾.

كما أن تحصيل الدراهم لا يخلو من ثلاثة أمور:

- إما أن يكون دراهم بدراهم أكثر منها، فهذا ربا محرم.

- أو يكون دراهم بسلعة محللة هي واسطة بين دراهم ونقد، يقابلها دراهم أكثر منها مؤجلة، وهذه هي

العينة الثنائية، وهي من ذرائع الربا المنوعة عند الفقهاء عدا الشافعية.

أو يكون دراهم بسلعة مقصودة بعقد بيع صحيح، فيكون ثمنها نوع انتفاع بها، وليس من قبيل دراهم

بدراهم، وهذه التورق⁽³⁾.

وأیضا: فإن الذي يبيع ماله لدين ركبه أو مؤونة ترهقه، فبيع ما في يده بالوكس للضرورة لا يقال إن بيعه

حرام؛ لأن الرضا متحقق منه حينئذ⁽⁴⁾.

وأما تعليل منعها بكون المقصود منها التحايل على الربا، فليس فيه تحايل على الربا بوجه من الوجوه، مع

مسيس الحاجة إليها؛ لأنه ليس كل أحد اشتدت حاجته إلى النقد يجد من يقرضه بدون ربا، وما دعت إليه

1- التمويل بالتورق دراسة فقهية مقارنة، ص 55.

2- التأصيل الفقهي للتورق، للمنيح، ع 72، ص 360.

3- التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية، السعيدى، ص 525.

4- التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن، للمشيح، ع 73، ص 250.

الحاجة، وليس فيه محذور شرعي، لم يجز تحريمه على العباد⁽¹⁾.

وإنما يمنع مثل هذا العقد إذا كان البيع والشراء من شخص واحد، كمسألة العينة، فإن ذلك يتخذ حيلة على الربا.

4- إن القول بعدم جواز التورق من باب سد الذريعة؛ لئلا يكون ذلك ذريعة إلى التبايع بالعينة.

وأجيب عن ذلك بما يلي: بأن بيع العينة وسيلة إلى الربا؛ لأن مآله إلى بيع دراهم بدراهم أكثر منها، والسلعة واسطة بينهما، بخلاف التورق، فالمشتري الثاني غير البائع، فليس وسيلة إلى الربا⁽²⁾.

5- إن التورق لا يختلف من حيث النتيجة عن الربا في حق المتورق، أي أن الربا والتورق متكافئان اقتصادياً.

فإن قيل: إنه ينشأ عن التورق مصالح مثل تداول السلع وتحريك السوق، ف شراء السلعة ثم بيعها ينشط تبادلات السلعة، وهذا من شأنه أن يحقق مصالح عامة للمتعاملين.

أجيب عن ذلك: بأن التداول الناتج عن التورق ليس هو التداول المحمود الذي يتفجع به المتعاملون، ويحقق قيمة مضافة للاقتصاد؛ لأن التداول النافع هو الذي يجعل السلعة متاحة لأكثر الناس انتفاعاً بها، وهذا

1- وهذا ما أخذت به المعايير الشرعية حيث نصت على: "التورق ليس صيغة من صيغ الاستثمار أو التمويل، وإنما أجزى للحاجة بشرطها". (معيير التورق، ص 769). وكذلك ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي حيث نصت على: "ينبغي النظر إلى صيغة التورق على أنها ليست صيغة استثمار أو تمويل، وإنما هي وسيلة لحل مشكلة سيولة تتعرض لها المؤسسات، أو بعض الأفراد، لا يمكن حلها بالسلم أو الاستصناع ونحوهما من الصيغ التمويلية، فلا يسوغ التعويل عليها بما يجنب صيغ الاستثمار والتمويل الأخرى، ولا يلجأ إليها إلا استثناء للضرورة أو للحاجة الملحة التي تقدرها الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية. (الندوة الثالثة والعشرون، مكة المكرمة، 6، 7 رمضان 1423هـ، 11، 12 نوفمبر 2002م).

2- تحريم العينة وجواز التورق بلا قيد ولا شرط، م الشيخ / سليمان بن ناصر العلوان، موقع الإسلام اليوم على شبكة المعلومات الدولية

يستلزم أن يكون التداول يراد به الانتفاع الحقيقي.

يوضح ذلك: أن التورق يؤدي لنشوء سوق مغلقة لتداول السلع محل التورق، فالتورق يشتري السلعة لبيعها لطرف الثالث، ليعود الأخير وبيعها للبائع الأول، كما هو مشاهد، وكما هو واقع التجربة العملية، وهذا يعني أن السلعة تدور ضمن دائرة ضيقة بين البائع وبين التجار الذين يشتري منهم البائع الأول، وهذا من التداول الذي حذر منه القرآن في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾، [سورة الحشر، جزء من الآية: 7]. فالسلعة لا تجد طريقها إلى السوق الحقيقية⁽¹⁾.

6- أنه يمكن الاستغناء عن التورق؛ لما فيه من المحاذير الشرعية بالوسائل المشروعة، كالقرض والمضاربة والمرابحة والهبة.

وأجيب عن ذلك: بأن الحاجة تقتضيه؛ حيث إن محتاج النقد لا يستطيع تأمين حاجته في الغالب إلا بإحدى طرق أربع:

إحداها: الاقتراض من غيره قرضا حسنا، وهذا الغالب عدم تيسره، فإن تيسر القرض الحسن لبعض الناس، فغالبيهم لا يتيسر له ذلك.

والثانية: أن يقترض قرضا ربويا، وهذا ممنوع بإجماع أهل العلم ممن يعتد بقوله.

والثالثة: الحصول على ذلك بطريق الهبة، وهذه كالطريقة الأولى، الغالب عدم تيسرها، فإن تيسرت لبعض الناس، وما أقلهم، فغالبيهم لا تتيسر له.

والرابعة: الحصول على النقد بطريق بيع التورق، فقد تيسر لكثير الناس التعامل بالتورق أكثر من المرابحة

1- التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق، د/ سامي إبراهيم السويلم، ص 27-29. التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن، المشيخ،

والمضاربة⁽¹⁾.

ب- أدلة جواز التورق الفقهي الفردي:

استدل جمهور الفقهاء على جواز هذه المعاملة بما يأتي:

1- مسيس الحاجة إليها؛ لقضاء دين أو زواج أو غيرهما، ولأنه ليس كل أحد اشتدت حاجته إلى النقد يجد من يقرضه بدون ربا⁽²⁾.

2- دخولها في عموم قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، [سورة البقرة، جزء من الآية 275]، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُتُمْ بَدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾، [سورة البقرة، جزء من الآية 275]. فمن اشترى سلعة قرضا، سواء قصد ذاتها أو ثمنها، فالآية مفيدة بجواز هذا البيع؛ لأن التورق لا يعدو أن يكون بيعا وشراء، فهو نوع من البيع والمدائنة الداخل في عموم الآيتين⁽³⁾.

3- أن الأصل في الشرع حل جميع العقود والمعاملات، إلا ما قام الدليل على منعه، ولا نعلم حجة شرعية تمنع هذه المعاملة.

4- أن البيع قد تم بأركانه، وشروطه، فكون غرضه المال لا بأس به⁽⁴⁾.

ج - الراجح في التورق الفقهي الفردي:

الراجح من قولي العلماء جواز التورق الفردي الفقهي بضوابطه وشروطه⁽¹⁾، وهذا مذهب الجمهور⁽²⁾،

1- التورق كما تجرته المصارف الإسلامية، المنيع، ص 351. التمويل بالتورق دراسة فقهية مقارنة، ص 57. معيار التورق، ص 769.

2- أنواع البيوع التي يستعملها كثير من الناس، اللجنة العلمية للبحوث العلمية والإفتاء، ص 55. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، الدورة الخامسة عشرة، ص 320.

3- تحريم العينة وجواز التورق بلا قيد ولا شرط، العلوان، ص 5. التورق والتورق المنظم، السويلم، ص 30. التمويل بالتورق دراسة فقهية مقارنة، ص 52.

4- أنواع البيوع التي يستعملها كثير من الناس، ص 55. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، الدورة الخامسة عشرة، ص 320.

فإن الأصل في البيوع والمعاملات الحل، ولم يأت دليل يقضي بأن التورق ربا، أو فيه شبهة ربا، فقد بيعت السلعة على غير المشتري منه، فانتفت شبهة الربا الموجودة في بيع العينة، والعجيب في المسألة أن بعض الفقهاء يجيز العينة إذا لم يكن فيها تواطؤ بين البائع والمشتري ويمنع التورق، وهذا تناقض، وتفريق بين المتماثلين⁽³⁾. وهذا ما قرره المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: حكم التورق المصرفي المنظم

الفرع الأول: مذاهب الفقهاء

اختلف الفقهاء والعلماء المعاصرون في التورق المصرفي المنظم⁽⁵⁾ الذي هو تحصيل النقد بشراء سلعة من البنك وتوكيله في بيعها وقيد ثمنها في حساب المشتري، على النحو الآتي⁽⁶⁾:

1- ذهب بعض الفقهاء إلى القول بجواز التورق المصرفي المنظم، وهؤلاء يقرون بطبيعة الحال التورق

1- نص قرار المجمع الفقهي على ذلك بقوله: "جواز هذا البيع مشروط بأن لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة، فإن فعل، فقد وقع في بيع العينة المحرم شرعاً؛ لاشتماله على حيلة الربا، فصار عقداً محرماً. (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، الدورة الخامسة عشرة، ص320. التورق المصرفي، آل رشود، ص87).

2- أفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية بأن التورق ليس ربا، بل هو عقد بيع صحيح جائز، وإن كان الأولى تجنب تعاطيه احتياطاً، وبراءة للذمة، وخروجاً من الخلاف. (مجلة البحوث الإسلامية، فتوى رقم 101، ص114).

3- تحريم العينة وجواز التورق بلا قيد ولا شرط، العلوان، ص7.

4- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، الدورة الخامسة عشرة، ص320.

5- كانت عمليات التورق تتم بصورة عشوائية، فاتجهت المصارف لتنظيم هذه العمليات وفق آليات مرتبة، لتحقيق هدفين: الأول: السرعة في إنجاز العمل. والثاني: تخفيض نسبة الخسارة، التي يتكبدها العميل عند إعادة بيع السلعة، التي اشتراها من البنك. (تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي، موسى آدم، ص8).

6- التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية، السعيد، ص13.

الفردى والتورق المنظم على حد سواء⁽¹⁾.

2- وذهب بعضهم إلى القول بعدم مشروعية التورق المصرفي المنظم⁽²⁾.

الفرع الثاني: سبب الخلاف

أصل الاختلاف بشأن الحكم على مشروعية التورق المصرفي يرجع بشكل أساسي إلى الاختلاف في تطبيق

أصل مهم من أصول الشريعة، وهو سد الذرائع.

وهذا الأصل متفق عليه في الجملة بين الفقهاء، وإن وقع الخلاف في جزئياته.

والذرائع كما هو معلوم هي الوسائل التي يتبعها المكلف، وتكون طريقاً سواء لمحرّم أو محلل، فإن

استعملت تلك الوسائل طريقاً لمحرّم فهي محرّمة، ويجب سدها، وإن استعملت طريقاً للحلال فهي جائزة،

ومطلوب فتحها واتباعها⁽³⁾.

إن كل فعل يفعله الإنسان من تصرفات وعقود يتضمن أساساً ناحية الباعث الدافع إلى الفعل، وناحية

1- ومنهم: الشيخ/ عبد الله المنيع، د/ محمد العلي القري، د/ محمد تقي العثماني، د/ موسى آدم عيسى، د/ أسامة بحر، د/ محمد سعيد البوطي، د/ توفيق الطيب البشير. د/ نزيه حماد. (الدورة الخامسة عشرة، المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، رجب 1419هـ/ أكتوبر 1998م. ندوة البركة الثانية والعشرون، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ/ 19، 20 يونيو 2002م. ندوة البركة الرابعة والعشرون، 29 شعبان - 2 رمضان 1424هـ/ 25-27 أكتوبر 2003م. الدورة السابعة عشرة، المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، 14-19/10/1424هـ/ 13-18/12/2003م. مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي، العدد (274)، محرم 1425هـ/ 2004م. الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون (المؤتمر) الإسلامي، 1430هـ/ 2009م).

2- ومنهم: د/ يوسف القرضاوي، د/ صديق الضير، د/ حسين حامد حسان، الشيخ/ صالح كامل، الشيخ/ صالح الحصين، الشيخ/ محمد المختار السلامي، د/ سامي السويلم، د/ عبد الله السعيد، د/ أحمد علي عبد الله. د/ عبد الرحمن يسري، د/ محمد عبد الحليم عمر، د/ شوقي دنيا، د/ وهبة الزحيلي، د/ يوسف إبراهيم يوسف. (المراجع السابقة).

3- قال الشاطبي: "حقيقة الذريعة: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة". (الموافقات ج3، ص199). وقال ابن تيمية: "الذريعة: الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم". (مجموعة الفتاوى الكبرى، ج3، ص139).

المال الذي يؤدي إليه الفعل.

ومن هنا يتبين أن الحكم على التصرفات، ومنها: بيع التورق المصرفي المنظم، يختلف بحسب النظر لهذين الناحيتين.

ولذلك من المهم حتى تتمكن من عرض أوجه الاستدلال المختلفة لدى المجيزين والمانعين للتورق، أن ننظر إلى هذه المسألة المتعلقة بالوسائل والذرائع من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: النظر إلى الباعث وإلى نية المتعاقد التي ينطلق منها الشخص إلى الفعل (مراعاة مقاصد المكلفين).

الجانب الثاني: النظر إلى وجود التواطؤ والتحايل على ارتكاب المحرم.

الجانب الثالث: النظر إلى مآلات الأفعال المجردة أي إلى نتيجة العمل وثمرته من غير الالتفات إلى البواعث والنيات، وذلك بالتفصيل الآتي:

- الجانب الأول: النظر إلى الباعث ونية المتعاقد:

يستدل المجيزون للتورق المصرفي بأن الأصل في العقود هو تحقيق صورته الشرعية، وأن الاحتمالات الواردة لنية العاقد لا أثر لها⁽¹⁾.

واستدل هؤلاء بالحديث الوارد في الصحيحين، عن أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، رضي الله عنهما: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ، فَجَاءَهُمْ بِتَمْرٍ جَنِيْبٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَكُلُّ تَمْرٍ خَيْبَرَ هَكَذَا؟ قَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ، فَقَالَ: لَا تَفْعَلْ، بَعْ الْجُمْعَ⁽²⁾

1- التورق، خوجه، ص4.

2- الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة، وليس مرغوبا فيه، ولا يختلط إلا لرداءته.

بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعَ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيْبًا⁽¹⁾"⁽²⁾.

ويؤكد أصحاب هذا الرأي أن الشيء قد يكون حراما لعدم تحقق صورته الشرعية كما ورد في هذا الحديث، وأنه يتحول إلى الحلال إذا غيرت صورته المحرمة، مع أن المقصد الأساسي واحد. ويستدلون بالحديث على جواز البيوع التي يتوصل بها إلى تحقيق المطالب والغايات إذا كانت بصيغ معتبرة بعيدة عن صيغ الربا، ولو كان الغرض منه الحصول على السيولة للحاجة إليها⁽³⁾. ويتضح من هذا الرأي أن الذي يُعتد به هو صيغة العقود وصورتها، وليس النيات والمقصود. كما يضيف أصحاب هذا الرأي أن قصد الحصول على النقد ليس موجبا لتحريم التورق أو كراهيته، ويعلمون ذلك بأن "مقصود التجار غالبا هو تحصيل نقود أكثر بنقود أقل، والسلع المباعة هي واسطة ذلك"⁽⁴⁾. ويؤكدون ذلك بأن "الحاجة للسيولة أمر معتبر"⁽⁵⁾.

1- الجنيب: أجود أنواع التمر.

2- صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، ج 3، 98، رقم الحديث: 2302. صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، ج 3، 1215، رقم الحديث: 1593. واللفظ للبخاري.

3- التورق مشروعيته والمجالات السوية لتطبيقه، د/ عبد الله بن سليمان المنيع، تعقيب على ندوة البركة الثانية والعشرون، 8، 9 ربيع الآخر 1423 هـ، 19، 20 يونيو 2002م.

4- تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي، د/ موسى آدم عيسى، مؤتمر دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية، 25-27 صفر 1423 هـ، 7-9 مايو 2002م.

5- التورق جائز إذا مست الحاجة إليه، فمن يريد الزواج مثلا، ولا يملك ما يسد به هذه الحاجة الضرورية، فله أن يتورق، ومن يريد أن يبدأ مشروعا استثماريا صغيرا، يعول به أسرته، ويجنبها سوءات الفقر والجوع، فله أن يتورق. ولكن ينبغي ألا يستفاد من هذا الجواز للتوسع الأفقي في التجارة، بمعنى أن التجار يميلون إلى زيادة رؤوس أموالهم بالتورق؛ لأن ذلك سيؤدي إلى زيادة الائتمان الزائف، ويجعل الدولة غير قادرة على التحكم في حجم الائتمان الكلي؛ لأنه ليس بمقدورها أن تضبط هذا النوع من الائتمان، وهذا سيؤدي إلى زيادة العرض النقدي، في إطار ما يسمى بنظرية توليد الائتمان، أو استحداث النقود Money Creation، بعيدا عن النظام المصرفي مما

أما المانعون للتورق المصرفي فإنهم يعتمدون على قاعدة الأمور بمقاصدها، وأن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

كما يعتمدون على حديث "إنما الأعمال بالنيات"⁽¹⁾، وبموجب ذلك فإن العمل والتصرف الصحيح لا يقع إلا بالنية، والعامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا دليل على أن من نوى بالبيع عقد الربا حصل له الربا، ولا يعصمه من حرمة الربا صورة البيع.

ويرى هؤلاء المانعون أن غاية المتورق هي الحصول على نقود حالة في مقابل الالتزام بنقود أكثر منها بعد أجل، وهو غرض غير مشروع بالإضافة إلى كونه قصدا مناقضا لقصده الشارع من عقود البيع التي شرعت لتلبية حاجة المشتري إلى السلعة للاستهلاك أو للتجارة.

ويذكرون أن "نية البيع والشراء غير موجودة في عملية التورق، فالسلعة محل العقد لا تهم العميل في أي شيء، وهو لا يريد شراءها ولا بيعها، وإنما يريد من هذا التعاقد مجرد الحصول على المال النقدي الذي لا يتم

=

يؤدي بدوره إلى زيادة أسعار السلع الضرورية، لزيادة العرض النقدي مع ثبات الإنتاج من جهة، ولسعي المتورق لتغطية فرق السعر بين ما يدفعه آجلا وما يقبضه حاضرا من جهة أخرى، هذا مع ملاحظة أن ما يحدث من انخفاض في أسعار السلع المتورق فيها بالنسبة للمشتريين بالنقد لن يؤثر في المعدل العام للأسعار؛ لأن المتورقين كما أسلفنا سيعوضون ما فاتهم من ثمن السلع بزيادة أسعار منتجاتهم من السلع الأخرى. من جهة ثانية، فإن المبالغة في التورق قد تدخل المتورقين في التزامات لا يستطيعون الوفاء بها، وقد أفادت بعض الدراسات أن كثيرا من هؤلاء المتورقين قد تورطوا في ديون ما هم بقادرين على سدادها، مما كان له أثر سيئ في حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، وربما يؤدي ذلك إلى وقوع المنازعات القضائية، وولوج المحاكم. (التورق بين المفهوم الفقهي والأثر الاقتصادي، د/توفيق الطيب البشير، الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي: <http://www.isegs.com>)

1- صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ؟ ج 1، ص 6. رقم الحديث: (1). صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية، ج 3، ص 1515. رقم الحديث: (1907). واللفظ للبخاري.

إلا بمقابل وكلفة زائدة مؤجلة⁽¹⁾.

كما يذكرون أن "جميع العقود المشروعة إنما شرعت لتحقيق مصالح لعاقديها، فإذا قصد العاقدان بها ما شرعت لأجله كانت صحيحة وإلا كانت باطلة"⁽²⁾.

وقد قرر الشاطبي هذا المعنى حيث قال: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل"⁽³⁾. وقال أيضا: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وألا يقصد خلاف ما قصد الشارع"⁽⁴⁾.

ويذكر ابن تيمية في فتاويه أن الطريق إلى الحلال هي العقود المقصودة المشروعة التي لا خداع فيها ولا تحريم، كما أنه يؤكد بأن العقود التي لم يقصد حقيقتها من ملك الثمن والمثمن، وإنما يقصد بها استحلال ما حرمه الله من الربا، فإن هذه لا يمكن أن تلحق بالعقود المشروعة. وهو يفسر قول النبي ﷺ: "بِعِ الْجُمُعَ بِالْذَرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَغِ بِالْذَرَاهِمِ جَنِيْبًا"⁽⁵⁾، بأن ذلك ليس فيه دلالة على الاحتيايل بالعقود التي ليست مقصودة، لأنه

1- قرار هيئة كبار العلماء السعودية حول المعاملات، قرار رقم (11/3) في 16/10/1397هـ. التطبيقات المصرفية لعقد التورق، د/ أحمد محيي الدين، ندوة البركة الثانية والعشرون، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ، 19، 20 يونيو 2002م.

2- التورق: مشروعيته والمجالات السوية لتطبيقه مصرفيا، د/ حسين حامد حسان، تعقيب على ندوة البركة الثانية والعشرون، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ، 19، 20 يونيو 2002م. التورق المصرفي المنظم، الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، د/ حسين حامد حسان، 1430هـ/ 2009م.

3- الموافقات، ج 3، ص 27، 28.

4- المرجع السابق، ج 3، ص 24.

5- سبق تحريجه.

"إذا باع الجمع بالدرهم، فقد أراد بالبيع ملك الثمن، وهذا مشروع مقصود، ثم إذا ابتاع بالدرهم جنيباً، فقد أراد بالابتياح ملك سلعة، وهذا مقصود مشروع، فلما كان بائعاً قصد ملك الثمن حقيقة، ولما كان مبتاعاً قصد ملك السلعة حقيقة"⁽¹⁾.

وهذا الأمر غير متحقق في التورق الذي يتضح أن القصد منه الحصول على نقد، حيث إنه يؤول إلى شراء دراهم بدراهم زائدة، وأن السلعة واسطة غير مقصودة؛ لأن المتورق يشتري السلعة عازماً من البداية على بيعها بخسارة للحصول على النقد⁽²⁾.

- الجانب الثاني: النظر إلى وجود التواطؤ والتحايل على ارتكاب المحرم:

إن النية والقصد مقابل اللفظ والصيغة في العقود من المسائل التي اتجه الفقه الإسلامي فيها إلى اتجاهين، وأكثر المذاهب أخذاً بالألفاظ والمباني مذهب الإمام الشافعي وقريب منه مذهب الإمام أبي حنيفة، في حين يأخذ الإمام أحمد بن حنبل، وكذلك الإمام مالك، برعاية النية والقصد دون اللفظ. ولكن ينحصر هذا الخلاف بين المذاهب فيما إذا لم يظهر بالدليل أن المتعاقدين قصداً بذلك التعاقد التوسل إلى الربا.

أما إذا ظهر قصدهما ذلك بالدليل، فلا خلاف بين الأئمة في أنه ممنوع؛ لأنه لا يعقل أن يقول إمام من هؤلاء بجواز التحايل على ارتكاب المحرم.

وينبغي أن يقيد هذا الأمر بما إذا لم يظهر مقصد البائع إلى اتخاذه وسيلة الربا، فإن ظهر القصد في العقد صراحة أو ضمناً بقرائن، فيعمل بقاعدة العبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني⁽³⁾.

1- إقامة الدليل على إبطال التحليل، ج1، ص158. الفتاوى الكبرى، 6/135.

2- التورق، خوجه، ص6.

3- الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص207، الأشباه والنظائر، السيوطي، ص166. المشور في القواعد الفقهية، الزركشي، ج2، ص371،

القواعد، ابن رجب، ص48.

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأنه حتى أولئك الذين يأخذون بالألفاظ والمباني والصيغ دون المقاصد والمعاني، فإنهم يمنعون التعاقد في حالة ظهور التواطؤ والتحايل المكشوف، مما يحول التورق وكذلك بيع العينة إلى بيع محرمة عندهم أيضاً⁽¹⁾.

كما أشار قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي إلى هذا المعنى نفسه بالنص على أن: "التورق جائز شرعاً، وبه قال جمهور الفقهاء؛ لأن الأصل في البيوع الإباحة، ولم يظهر في هذا البيع ربا لا قصداً ولا صورة"⁽²⁾.

والسؤال الذي يرد هنا هل التواطؤ والتحايل على الربا منتفيا فعلاً في عقود التورق، وإذا كان منتفياً في عقود التورق الفردي، فهل هو كذلك في التورق المصرفي؟

يرى المانعون للتورق المصرفي أن التواطؤ والتحايل على الربا واضح في صيغة التورق المصرفي، فقد جاء في فتوى هيئة شركة الراجحي المصرفية أن "التورق في المصارف الإسلامية حيلة مكشوفة لاستحلال الربا"⁽³⁾. "إن التورق المصرفي حيلة محرمة؛ لأن المقصود بها تحليل حرام، وهو الحصول على النقد الحال في مقابل دفع أكثر منه مقابل الأجل، واتخذت سلسلة من البيوع والاتفاقيات شاركت فيها مجموعة من المؤسسات بخطة محكمة، وهذه العقود لا هدف ولا غاية للمتورقين فيها، بل إن الرابطة تجمع عقوداً في عقد واحد، وإن لم يصرح بذلك، لكنه معلوم بالقطع من القرائن والأحوال وطبيعة المعاملة. فهناك تواطؤ واتفاق بين المصرف والشركة التي سوف تعيد الشراء، علماً بأن التورق يستوجب ألا يكون هناك تواطؤ"⁽⁴⁾.

1- التورق، خوجه، ص 6.

2- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، الدورة الخامسة عشرة، مكة المكرمة، رجب 1419 هـ أكتوبر 1998 م.

3- قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، 1431 هـ 2010 م.

4- لذا قررت ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي أنه: "يجب زيادة التدقيق على عمليات التورق التي تجري حالياً، وذلك للتثبت من وجود المسوّغ المشار إليه، ووجود بضاعة تشتري وتباع فعلاً، مع تعيين الكمية المشتراة، وتحقيق القبض من قبّل البنك، ولو حكماً قبل البيع

وفي عملية التورق يوجد فصل كامل في التصرفات التعاقدية، ولكن في عملية التورق المصرفي، وفي جلسة واحدة، وبمجرد التوقيع على الأوراق، تتداخل كل التصرفات التعاقدية⁽¹⁾.

وقد توسع ابن القيم في كشف التحايل في عملية التورق، مبينا أن التورق ما هو إلا دراهم بدراهم، دخلت بينهما حريرة، ومشيرا أنه لا فرق بين ذلك وبين مائة بمائة وعشرين درهما بلا حيلة البتة، لا في شرع، ولا في عقل، ولا في عرف، مؤكدا أن "المفسدة التي لأجلها حرم الربا بعينها قائمة مع الاحتيال، أو أزيد منها، فإنها تضاعفت بالاحتيال، لم تذهب، ولم تنقض"⁽²⁾.

- الجانب الثالث: النظر إلى مآلات الأفعال (نتيجة العمل وثمرته):

اعتمد المانعون للتورق المصرفي على أصل اعتبار مآلات الأفعال، وهو من الأصول التي التقت عليها كلمة الفقهاء في الجملة⁽³⁾.

فالأفعال والتصرفات بموجب هذا الأصل تأخذ حكما يتفق مع ما تنتهي إليه في جملتها بقطع النظر عن نية الفاعل وقصده، ويحكم على تلك الأفعال بالصحة أو التحريم، بحسب نتيجة وثمره هذه الأفعال، وما تؤول إليه⁽⁴⁾.

بالمراوحة للعميل، مع التأكد من تمايز مراحل التنفيذ بما يُعطي طابع الاستقلال لكل مرحلة، ويمنع من تداخلها أو الربط التعاقدية بينها". (الندوة الثالثة والعشرون، 6، 7 رمضان 1423هـ، 11، 12 نوفمبر 2002م. المعايير الشرعية، معيار التورق، ص768. التورق، خوجه، ص7).

1- التورق الجائز والممنوع شرعا، د. عبدالحميد محمود البعلي، الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي:

<http://www.isegs.com>

2- إعلام الموقعين، ج 3، ص 113.

3- الشاطبي، الموافقات، ج 5، ص 177. إعلام الموقعين، ابن القيم، ج 1، ص 58.

4- التورق، خوجه، ص 8.

الفرع الثالث : النتائج التي تؤول إليها عملية التورق المصرفي

- التورق المصرفي يؤدي إلى تقديم تمويلات نقدية من البنوك الإسلامية:

يبتعد المصرف الإسلامي بممارسته لعمليات التورق عن مهمة التوسط الاستشاري، لمساعدة العملاء في الحصول على السلع، حيث ينحصر دوره حينئذ في تقديم السيولة النقدية، وتحقيق المكاسب من خلال ذلك، فهو يتدخل ليتاجر بحاجة الناس للسيولة، ويحقق عوائد عبر آليات شكلية وهمية معقدة مستغنية عنها المصارف التقليدية.

كما أن عملاء المصارف الإسلامية يحصلون بموجب هذه الصيغة على تمويلات ربوية مماثلة في النتيجة للتمويلات التي تقدمها البنوك التقليدية، ومختلفة فقط من حيث التعقيدات الإجرائية.

- التورق المصرفي يؤدي إلى استغناء البنوك الإسلامية مستقبلاً عن صيغ العقود الأخرى:

ذهبت هيئة الراجحي الشرعية إلى أنه "إذا سمح بالتورق المصرفي سوف تستغني البنوك الإسلامية عن كل العقود والأدوات الإسلامية، وتكون عملية التورق هي العملية السائدة"⁽¹⁾. ونصت ندوة البركة على أن ذلك "يؤدي إلى انصراف المتعاملين مع البنوك الإسلامية عن عمليات الاستثمار الحقيقي التي تسهم في قضية التنمية"⁽²⁾.

- التورق المصرفي يؤدي إلى فقدان البنوك الإسلامية إلى أساس وجودها:

ذهبت الهيئة الشرعية لبنك دبي الإسلامي إلى منع التورق المصرفي، معللة ذلك بأن ممارسة البنك الإسلامي لهذه العملية، سيكون الطريق السهل للقضاء على مشروع البنك الإسلامي قضاء نهائياً. ولن نستطيع مستقبلاً التمييز بين ما هو إسلامي وغير إسلامي، وهو ما سيعطي الضوء الأخضر لكل عمل تقليدي يدعي

1- قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، 1431هـ 2010م.

2- ندوة البركة الثانية والعشرون، البحرين، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ، 19، 20 يونيو 2002م.

أنه عمل إسلامي. كما أن البنوك الإسلامية إذا أقدمت على هذا، فقد فقدت أساس وجودها، وسند مشروعيتها؛ لأن في البنوك الربوية كفاية⁽¹⁾.

وبالتالي فمن الضروري سد الباب أمام المحتالين والمفسدين الذين يعملون على التحلل من قيود الشريعة وأحكامها، فإن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح ودرء المفساد، وهي إنما تنظر في الحقيقة إلى غايات الأشياء ومآلاتها، فإن كانت هذه الغايات مفسدة وأضرار منعت من أسبابها، وسدت الوسائل والطرق التي يُتذرع بها إليها، ولو كانت هذه الوسائل في نفسها جائزة⁽²⁾.

و"هذا المسلك أنزه في الدين، وأقرب إلى مقاصد الشريعة العامة التي جاءت لإصلاح الناس على أسس صالحة من الخير والسداد في النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسة.

إن قاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، ذلك أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفساد.

فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه، وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها⁽³⁾.

وقد ذكر القرافي في فروقه ثلاثة أقسام من الذرائع:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه. وقسم أجمعت على عدم منعه. وقسم مختلف فيه.

- فالوسائل التي تفضي إلى المفسدة على وجه القطع، أو الظن القريب منه، مثل: بيع العنب لمن يعصره

1- د/ حسين حامد حسان، د/ أحمد محيي الدين. (التورق، خوجه، ص8).

2- سد الذرائع، د/ وهبة الزحيلي، ع9، ص1317.

3- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د/ أحمد الريسوني، ص74.

خمرًا، فهذا هو الذي اتفق العلماء على سده.

- وأما الوسائل التي تفضي إلى المفسدة نادرا، فهذا متفق على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم، مثل: منع زراعة العنب خشية اتخاذ الخمر منه، فهذا لم يقل به أحد من الفقهاء.

- أما القسم الثالث من الوسائل التي تتردد بين أن تكون ذريعة إلى مفسدة، وبين ألا تكون، فهو القسم المختلف فيه بين العلماء، فمنهم من جوزّه، ومنهم من منعه؛ سدا لذريعة الفساد⁽¹⁾.

ويدخل في هذا القسم بيوع الآجال، أو البيوع الربوية، ومنها بيع العينة والتورق⁽²⁾.

الفرع الرابع: مسببات القول بعدم جواز التورق المصرفي المنظم

أ- إن التورق المنظم وقع في عهد السلف، وإن لم يكن في درجة التنظيم الذي تجرّبه المصارف اليوم، فأفتوا بمنعه، وأنه من الربا.

فقد روي عن عبد الملك بن أبي عاصم، أن أخته قالت له: إني أريد أن تشتري متاعا عينه، فاطلبه لي قال: قلت: فإن عندي طعاما، فبعته طعاما بذهب إلى أجل، واستوفته، فقالت: انظر لي من يبتاعه مني؟ قلت: أنا أبيعك لك قال: فبعته لها، فوقع في نفسي من ذلك شيء، فسألت سعيد بن المسيب فقال: «انظر أن لا تكون أنت صاحبه»، قال: قلت: فإني صاحبه، قال: «فذلك الربا محضاً، فخذ رأس مالك، واردد إليها الفضل»⁽³⁾.

وهذه الحادثة أيسر مما تجرّبه البنوك اليوم بمراحل كثيرة، فلا يوجد اتفاق سابق بين داود وأخته على أن يبيعهأ أولاً، ويبيع لها ثانياً، ولا يوجد عقد وكالة للبائع الأول ببيع السلعة سابق على البيع الأول أو مقارن له، ولا تواطؤ بين البائع الأول والمشتري الثاني، ولا اشتراط لثمن السلعة في البيع الثاني، ومع خلو الحادثة من هذا

1- الفروق، القرافي، ج2، ص59، 61.

2- التورق، خوجه، ص11.

3- المصنف، الصنعاني، كتاب البيوع، باب الرجل يعين الرجل، هل يشتريها منه أو يبيعه لنفسه؟ ج8، ص294، 295، رقم 15273.

كله إلا أن سعيداً - رحمه الله - بين أنها من الربا.

ب- إن المستورق لا يقصد السلعة، وإنما يقصد النقد، والبيع الحاصل بيع صوري، فتؤول المسألة إلى نقود حالة بنقود مؤجلة أكثر منها⁽¹⁾.

ومما يدل على صورية البيع: أن البنك لا يقبض السلع الدولية قبضاً حقيقياً، ولا يقبض الإيصالات الأصلية للمخازن التي تودع فيها هذه السلع، وهي التي تتداول في البورصة، وتنتقل من يد إلى يد تنتهي إلى مستهلك يستطيع أن يتسلم بها ما اشتراه⁽²⁾.

والشأن في المستورق أشد؛ فهو لا يقبض السلعة قبضاً حقيقياً، ولا حكماً⁽³⁾، ومن ثم فهو يبيع ما لم

1- التورق الجائر والممنوع شرعاً، د/ عبد الحميد البعلي، الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي: <http://www.isegs.com>

2- وليان طريقة التعامل في الأسواق العالمية نقول: (البضائع التي يراد بيعها عن طريق البورصة ترسل أولاً إلى أحد المخازن، وبعد التفريغ واتخاذ الإجراءات اللازمة تبدأ عملية الوزن لوحدة متساوية تقريباً، وكل وحدة تزن خمسة وعشرين طناً، أي خمسة وعشرين ألف كيلو جرام. وبعد الوزن تكتب البيانات الكاملة المتصلة بهذه الوحدة، فيكتب الجنس والصفات والوزن الحقيقي - وقد يزيد قليلاً أو ينقص قليلاً عن الخمسة والعشرين طناً- ومكان التخزين الذي يوضع فيه... إلخ. هذه الورقة المكتوبة هي إيصال المخازن، وهي التي تتداول في البورصة، وتنتقل من يد إلى يد إلى أن تنتهي ليد مستهلك يستطيع أن يتسلم بها ما اشتراه، والبيانات المكتوبة في الإيصال نرى مثلها في مكان التخزين، ومسجلة على الحاسب الآلي. والمصارف الإسلامية منذ نشأتها لا أعلم أي مصرف منها تسلم سلعة من السلع، أو تسلم الإيصالات الأصلية واحتفظ بها لبيع في الوقت المناسب، سواء هو أو وكيله، وحينما حاولت مع بعضهم أن يقوم بهذا، كان الرد: إننا لا نستطيع أن نتحمل مخاطر تغير الأسعار، ولا قدرة لنا لمجاراة البنوك والشركات العملاقة. ولذلك فإن المصارف الإسلامية يعرض عليها ثمن شرائها الحال، وبيعها الآجل في وقت واحد، وتبلغ الوكيل بالموافقة على الاثنين معاً، وتسلم إيصال المخازن باعتباره وكيلاً عنها. ولا يتم تسلم السلع إلا بإيصالات المخازن الأصلية، وكل إيصال يقابله خمسة وعشرون طناً، والإيصال لا يتجزأ، ولا يستطيع أي أحد أن يأخذ الإيصالات ليتسلم السلع من المخازن إلا إذا كان من المسموح لهم بالتعامل مع البورصة. فقول ابن عباس رضي الله عنهما في بيان التحريم: "دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينها حريرة". لا ينطبق على التورق المصرفي المنظم، فحتى هذه الحريرة غير موجودة، وإنما دراهم بدراهم ليس بينها شيء إلا ورقة مكتوبة. (العينة والتورق للسلوس، ص 57. التورق المصرفي المنظم، العثمان، ص 8).

3- لذا اشترطت المعايير الشرعية: "قبض السلعة إما حقيقة وإما حكماً بالتمكن فعلاً من القبض الحقيقي، وانتفاء أي قيد أو إجراء يحول

يقبض، بل ما لم يُعين؛ لأن ما يبيعه البنك على العميل جزء مما تملكه البنك مما هو محدد برقم الصنف، وهذا الرقم لا يكون للأجزاء الصغيرة، ولكنه رقم للوحدة الكبيرة التي يجزؤها البنك على المتورقين⁽¹⁾.

ت- إن التوكيل للبنك في التورق المنظم ينافي مقتضى عقد الوكالة؛ لأن ما يعمله البنك باعتباره وكيلًا ينافي مصلحة المستورق، فهو يبيع السلعة بثمن أقل من الثمن الذي اشترى به المستورق⁽²⁾.

"فإن العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صورته، وشُرط فيه ما ينافي ذلك المقصود، فقد جمع بين المتناقضين، بين إثبات المقصود ونفيه، فلا يحصل شيء، ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق"⁽³⁾.

وانضمام الوكالة إلى التورق شرط غالبًا، وإن لم يصرح به، فإنه لولا هذه الوكالة لما قَبِلَ المستورق بالشراء من البنك ابتداءً⁽⁴⁾.

ث- ضمان المشتري النهائي: فيتفق البنك مع طرف مستقل يلتزم بشراء السلع التي يتوسط فيها، وهذا

دون قبضها". (معيار التورق، ص 769). فإذا تحقق القبض حقيقة أو حكمًا، وانتفت الصورية، جاز التورق بناء على هذا المعيار، لكن قرارات المجامع الفقهية ترى أن المعاملات التطبيقية للتورق في البنوك تقوم على الصورية ولا يتحقق فيها القبض. (وقفات وتأملات في التورق، د/ عبد الباري مشعل، ص 59).

1- أحكام التورق للعثماني، ص 24. التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية للسعيد، ص 30. العينة والتورق للسالوس، ص 57.
2- لذا نصت هيئة المعايير الشرعية على: "عدم توكيل العميل للمؤسسة أو وكيلها في بيع السلعة التي اشترتها منها، وعدم توكيل المؤسسة عن العميل في بيعها، على أنه إذا كان النظام لا يسمح للعميل ببيع السلعة بنفسه إلا بواسطة المؤسسة نفسها، فلا مانع من التوكيل للمؤسسة على أن يكون في هذه الحالة بعد قبضه السلعة حقيقة أو حكمًا. (معيار التورق، ص 769). وهذا هو الفرق بين قرارات المجامع الفقهية ومعيار التورق لهيئة المعايير الشرعية، حيث ترى المجامع الفقهية المنع مطلقًا من التوكيل، بينما استثنى معيار التورق من ذلك ما إذا كان النظام لا يسمح للعميل ببيع السلعة بنفسه إلا بواسطة المؤسسة نفسها، وهذا ينطبق على كل حالات التورق المنظم التي تجري في البنوك من خلال السلع والمعادن في البورصة. (وقفات وتأملات في التورق، د/ عبد الباري مشعل، ص 58).

3- القواعد النورانية الفقهية، ابن تيمية، ص 203، 204.

4- التورق للسويلم، ص 69. أحكام التورق للعثماني، ص 22. التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية للسعيد، ص 16.

الالتزام ضمان للسعر المباع ألا يتجاوز حدودا معينة؛ حماية من تقلب الأسعار.

ويقابل هذا الضمان التزام البنك بالبيع عليه، بمعنى أنه لا يحق للبنك أن يبيع السلع في السوق، حتى ولو ارتفع سعرها المتفق عليه مع المشتري الثاني، وبذلك يكون هذا الضمان من الطرفين: من البنك بالبيع على المشتري الثاني، ومن المشتري بالشراء بالثمن المحدد⁽¹⁾.

ج- مخالفة التورق المصرفي المنظم للتورق الفردي الذي أجازته جمهور الفقهاء، وهذه المخالفة من وجوه عدة، ومنها:

- إن البنك يتولى بيع السلعة التي اشترت منه لمن يشاء، في حين أن المستورق هو الذي يتولى البيع في التورق الفردي، وليس للبائع الأول علاقة ببيع السلعة، ولا بالمشتري النهائي.

- وجود اتفاق سابق بين البنك والمشتري النهائي، يتضمن شراء ما يعرضه البنك من سلع بالثمن الذي اشتراها به المصرف كما تقدم، أما في التورق الفردي فالمستورق هو الذي يبيع سلعته بمثل الثمن الذي اشتراها به أو أقل أو أكثر⁽²⁾.

ح- إن التورق المنظم يدخل في بيع العينة المحرم؛ لأن البنك هو مصدر السيولة للمستورق في الحالتين، فالنقد يحصل عن طريقه وبواسطته، ولولا علم المشتري بأن البنك سيوفر له النقد الحاضر لاحقا لما أقبل على هذا العمل ابتداء⁽³⁾.

خ- إن التورق المصرفي المنظم لا يدخل في بيع العينة الذي أجازته الشافعي؛ لأنه يشترط ألا يكون هناك ارتباط بين البيعتين⁽⁴⁾، وألا تظهر نية الحصول على النقد، وكلا الشرطين غير متحقق هنا⁽¹⁾.

1- حكم التورق للضرير، ص 20. التورق للسويلم، ص 75. التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية للسعيد، ص 18-20.

2- حكم التورق للضرير، ص 20.

3- نفس المرجع السابق. التورق للسويلم، ص 71.

4- نص معيار التورق على: "عدم الربط بين عقد شراء السلعة بالآجل وعقد بيعها بثلثين حال، بطريقة تسلب العميل حقه في قبض

- د- قضاؤه على أهداف البنوك الإسلامية من وجوه هي:
- محاكاتها للبنوك الربوية في تقديم التمويل، ومنح الائتمان.
 - الاكتفاء به عن صيغ الاستثمار الأخرى، وقد تجاوزت نسبة التورق 60% من أعمال التمويل في بعض البنوك.
 - الالتباس بين البنك الإسلامي والبنك الربوي.
 - إهدار الجهود المبذولة لتوجيه البنوك الإسلامية إلى تمويل في صورة استثمار عن طريق المشاركة والمضاربة والسلم ونحوها⁽²⁾.
 - لذا نص معيار التورق على أنه: "ليس صيغة من صيغ الاستثمار أو التمويل، وإنما أجزى للحاجة بشروطها"⁽³⁾.
 - ذ- تهجير أموال المسلمين؛ لأن تجارة التورق المنظم تكون في السوق الدولية، فتُهجر بها أموال المسلمين ليستفيد منها غيرهم⁽⁴⁾.

الفرع الخامس: أدلة القائلين بجواز التورق المصرفي المنظم

-
- السلعة، سواء كان الربط بالنص في المستندات، أم بالعرف، أم بتصميم الإجراءات. (المعايير الشرعية، ص 768).
- 1- حكم التورق للضرير، ص 21.
 - 2- التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية للسعيد، ص 30، 31. أحكام التورق للعثماني، ص 19، 20.
 - 3- المعايير الشرعية، معيار التورق رقم 30، ص 769. لكن في واقع البنوك الإسلامية الآن أصبح التورق هو الأصل، والصيغ الأخرى كالبيع والمشاركات والإجارة هي الاستثناء، ومن الشواهد على ذلك هذه المنتجات القائمة على التورق مثل: منتج الوديعة الآجلة، منتج السحب على المكشوف، أو الجاري مدين الإسلامي، منتج بطاقات الائتمان المتجددة، أو الائتمان المدور، منتج بطاقات الائتمان المغطاة. (وقفات وتأمّلات في التورق، د/ عبد الباري مشعل، ص 61).
 - 4- التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية للسعيد، ص 33.

قالوا: التورق جائز بنص القرآن الكريم لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، [سورة البقرة، جزء من الآية 275]. فالتورق مشمول بلفظ العموم في كلمة البيع، وكل بيع صحيح، ويبقى على أصل الإباحة بنص الآية، إلا إذا دلّ دليل معتبر على حرمة، ولا دليل هنا على حرمة التورق⁽¹⁾.

الفرع السادس: الراجح في التورق المصرفي المنظم

بعد عرض آراء العلماء وأدلتهم، ومناقشتها في هذه المسألة المعاصرة يتضح أن الرأي القائل بمنع التورق المصرفي المنظم هو الأولى بالقبول؛ لقوة أدلتهم، ولكونه أقرب إلى بيع العينة من بيع التورق الفردي الذي أجازه جمهور الفقهاء، ولمشابهته لصورة الربا، ولآثاره السلبية الاقتصادية المتقدمة. وهذا ما جاء به القرار الجديد للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، ليحذر وينبه المصارف من استغلال هذه المعاملة في غير وجهها الشرعي⁽²⁾، وأيضا ما قرره مجمع الفقه الإسلامي الدولي بمنظمة التعاون (المؤتمر) الإسلامي⁽³⁾.

1- الثلاثة المجيزون: د. عبد الله المنيع - د. موسى آدم عيسى - د. أسامة بحر.

2- "قرر المجمع عدم جواز التورق للأموال الآتية:

- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر، أو ترتيب من يشتريها، يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً، سواء أكان الالتزام مشروطاً صراحة، أم بحكم العرف والعادة المتبعة.

- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة.

- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تبرمها، والتي هي صورية في معظم أحوالها، وهدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل". (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، الدورة السابعة عشرة، مجلة المجمع، ع17، ص287، 289).

3- نص قرار مجمع الفقه على: "لا يجوز التورق (المنظم والعكسي)، وذلك لأن فيها تواطؤاً بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمناً أو عرفاً، تحايلاً لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة وهو ربا." (قرارات مجمع الفقه الإسلامي، المنظمة، الدورة التاسعة عشرة، القرار رقم (19/5/179)).

الفرع السابع: الفرق بين التورق الفقهي الفردي والجائز والتورق المصرفي المنظم الممنوع

يظهر الفرق بين التورق الفقهي الفردي والجائز والتورق المصرفي المنظم الممنوع على النحو الآتي:

1- أن التورق الفقهي الفردي يحقق حاجة السيولة النقدية للمتورق، وهي حاجة جائزة كما ذهب لذلك الأغلبية. ولكن البنك في التورق المصرفي المنظم إنما يدخل في تيسير عملية التورق فقط، بحجة تنمية أمواله، فهو يريد أن يحقق عوائد على رأس ماله.

2- شراء البنك للسلعة نقداً، لكي يبيعها بالأجل في عمليات المربحة، إنما يحقق مقصداً شرعياً مقبولاً، وهو التيسير على العملاء للحصول على السلع التي لا يستطيعون دفع ثمنها نقداً، فيشتريها ويبيعها لهم بالمربحة، ويحقق أرباحاً مشروعة من هذا التداول المفيد للسلع. أما مقصد البنك في عمليات التورق المنظم فهو ليس التوسط الاستثماري لمساعدة العملاء في الحصول على السلع، وإنما مقصده الأساسي هو توفير السيولة النقدية لهم، وتحقيق المكاسب من خلال ذلك، فشتان بين هذا المقصد وذاك⁽¹⁾.

3- عميل البنك المشتري بالمربحة من حقه أن يبيع السلعة إذا احتاج للنقد، وهذا هو التورق الفقهي أو الفردي المشروع. بمعنى أنه يبدأ وينتهي بصورة شبه عفوية، وبدون ترتيبات مسبقة، أو إجراءات مقننة، في حين أن التورق المصرفي مؤسسي، حيث إن له إجراءات مقننة، ووثائق. بمعنى أن البنك يتاجر بحاجة الناس للسيولة، ويحقق عوائد له عبر آليات شكلية وهمية، فهذا هو الذي يكون محل نظر، ويشدد المنبهون لخطورة تطبيقها وانتشارها على مستقبل العمل المصرفي الإسلامي. فبدلاً من أن يكون التبادل محققاً لمصلحة طرفي

1- نص قرار المجمع الفقهي على: "التورق الحقيقي: يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن أجل، تدخل في ملك المشتري، ويقبضها قبضاً حقيقياً، وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه، قد يتمكن من الحصول عليه، وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمين الأجل والحال لا يدخل في ملك المصرف، الذي طرأ على المعاملة، لغرض تبرير الحصول على زيادة، لما قدم من تمويل لهذا الشخص، بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوافر في المعاملة المبينة التي تجرّبها بعض المصارف". (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الرابطة، مجلة المجمع، ع17، ص287، 289).

المعاملة، أصبح البيع والشراء مجرد ذريعة للحصول على التمويل، فصار التمويل مخدوماً بدل أن يكون خادماً، ومتبوعاً بدل أن يكون تابعاً. هذا التصرف في حقيقة الأمر قَلْبٌ لأوضاع التبادل الطبيعية، يصبح فيها التمويل هو الأصل، والتبادل هو الفرع، وهذا بخلاف مقصد الشارع من العقود المالية.

4- في عملية التورق الفردي يوجد فصل كامل في التصرفات التعاقدية، ولكن في عملية التورق المصرفي، وفي جلسة واحدة، وبمجرد توقيع الأوراق تتداخل كل التصرفات التعاقدية⁽¹⁾.

الخاتمة:

أولاً: نتائج البحث:

بحمد الله وتوفيقه تم الانتهاء من هذا البحث، والذي استعرضنا فيه موضوع التورق المصرفي المنظم من الجوانب العلمية النظرية والعملية التطبيقية، ويمكن إجمال أهم النتائج التي توصلنا إليها على النحو الآتي:

- رجح العلماء تحريم بيع العينة؛ لأنه يقع غالباً من مضطر إليها، وإلا فالمستغني عنها لا يشغل ذمته بألف وخمسمائة في مقابل ألف بلا ضرورة وحاجة تدعو إلى ذلك.

- الراجح جواز التورق الفردي الفقهي، لأن الأصل في البيوع والمعاملات الحل، ولم يأت دليل يقضي بغير ذلك، فقد بيعت السلعة على غير المشتري منه، فانتفت شبهة الربا الموجودة في بيع العينة.

- التورق المصرفي المنظم ممنوع؛ لكونه أقرب إلى بيع العينة من بيع التورق الذي أجازته جمهور الفقهاء، ولمشابهته لصورة الربا، ولآثاره السلبية الاقتصادية.

- صدرت قرارات من المجامع الفقهية الدولية تحرم التورق المصرفي المنظم.

1- التورق، لخوجه، ص12. التورق كما تجر به المصارف، للقري، ص10، 11. التورق والتورق المنظم، للسويلم، ص16 - 18.

التطبيقات المصرفية لعقد التورق، أحمد محيي الدين، ص5.

- أصدرت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية عدة معايير محاسبية وشرعية لضبط ومراجعة صيغ الاستثمار التي تتم في المصارف الإسلامية، وهذه المعايير بنيت على دراسات موسعة شرعية ومحاسبية، ومنها معيار التورق رقم 30.

ثانياً: التوصيات

- أوصي بالعمل بما شرعه الله سبحانه لعباده من القرض الحسن، ابتغاء مرضاة الله، وهو من أجلّ أنواع الإنفاق في سبيل الله تعالى، لما فيه من التعاون والتعاطف، والتراحم بين المسلمين، وتفريج كرباتهم، وسد حاجاتهم، وإنقاذهم من الإثقال بالديون، والوقوع في المعاملات المحرمة، وإنشاء المؤسسات المالية الإسلامية صناديق للقرض الحسن.

- أوصي جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة، امتثالاً لأمر الله تعالى، مع بذل المصارف الإسلامية الجهود في إنقاذ الأمة الإسلامية من بلوى الربا، واستخدام المعاملات الحقيقية المشروعة، دون اللجوء إلى معاملات صورية، تؤول إلى كونها تمويلاً محضاً بزيادة ترجع إلى الممول.

- التأكيد على المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية باستخدام صيغ الاستثمار والتمويل المشروعة في جميع أعمالها، وتجنب الصيغ المحرمة والمشبوهة التزاماً بالضوابط الشرعية، بما يحقق مقاصد الشريعة الغراء، ويجلي فضيلة الاقتصاد الإسلامي للعالم الذي يعاني من التقلبات والكوارث الاقتصادية المرة تلو الأخرى.

- تبني المصارف الإسلامية القرارات الجمعية بشأن التورق، ودعوة هيئات الرقابة في المؤسسات المالية الإسلامية إلى العمل على تطبيق هذه القرارات لأهميتها في وضع الصورة الصحيحة للممارسات المالية الإسلامية، وخصوصاً في هذا الوقت الذي تتطلع فيه السلطات والدوائر المالية في الدول إلى المصرفية الإسلامية، وتسعى إلى تفهم أغراضها ومضامينها وإمكان تطبيقها.

المراجع والمصادر:

1. أحكام التورق وتطبيقاته المصرفية، د/ محمد تقي العثماني، الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 14- 19/10/1424هـ / 13- 18/12/2003م.
2. البيع بالتقسيط نظرات في التطبيق، د/ علي أحمد السالوس، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون (المؤتمر) الإسلامي، الدورة السادسة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع6، 1410هـ / 1990م.
3. التأصيل الفقهي للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة، د/ عبد الله سليمان المنيع، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ع72، ربيع الأول - جمادى الثانية 1425هـ.
4. تحريم العينة وجواز التورق بلا قيد ولا شرط، سليمان ناصر العلوان، موقع الإسلام اليوم على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت): <http://islamtoday.net>.
5. تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي، د/ موسى آدم عيسى، مؤتمر دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، 25- 27 صفر 1423هـ / 7- 9 مايو 2002م.
6. التطبيقات المصرفية لعقد التورق، د/ أحمد محيي الدين، ندوة البركة الثانية والعشرون للاقتصاد الإسلامي، البحرين، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ - 19، 20 يونيو 2002م.
7. التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق، د/ سامي إبراهيم السويلم، ندوة البركة الرابعة والعشرون للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، 29 شعبان - 2 رمضان 1424هـ / 25- 27 أكتوبر 2003م.
8. التمويل بالتورق دراسة فقهية مقارنة، د/ أسامة عبد العليم الشيخ، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2013م.

9. التورق بين المفهوم الفقهي والأثر الاقتصادي، د/ توفيق الطيب البشير، الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي: <http://www.isegs.com>.

10. التورق الجائز والممنوع شرعا، د/ عبد الحميد محمود البعلي، الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي على شبكة الإنترنت: <http://www.isegs.com>

11. التورق: صار التمويل مخدوما بدل أن يكون خادما ومتبوعا بدل أن يكون تابعا، د/ عز الدين خوجه، ندوة البركة الثانية والعشرون للاقتصاد الإسلامي، البحرين، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ / 19، 20 يونيو 2002م.

12. التورق كما تجرّيه المصارف الإسلامية، د/ عبد الله سليمان المنيع، الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة، 14 - 19/10/1424هـ / 13-18/12/2003م.

13. التورق كما تجرّيه المصارف دراسة فقهية اقتصادية، د/ محمد العلي القري، الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 14 - 19/10/1424هـ / 13-18/12/2003م.

14. التورق مشروعيته والمجالات السوية لتطبيقه، د/ عبد الله سليمان المنيع، تعقيب على ندوة البركة الثانية والعشرون للاقتصاد الإسلامي، البحرين، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ / 19، 20 يونيو 2002م.

15. التورق مشروعيته والمجالات السوية لتطبيقه مصرفيا، د/ حسين حامد حسان، تعقيب على ندوة البركة الثانية والعشرون للاقتصاد الإسلامي، البحرين، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ / 19، 20 يونيو 2002م.

16. التورق المصرفي، د/ رياض بن راشد عبد الله آل رشود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 1434هـ / 2013م.

17. التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن، د/ خالد علي المشيخ، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ع73، رجب - شوال 1425هـ.

18. التورق المصرفي في التطبيق المعاصر، د/ منذر قحف، و د/ عماد بركات، مؤتمر المؤسسات المالية: معالم الواقع وآفاق المستقبل، جامعة الإمارات، العين، 8-10 مايو 2005م.
19. التورق المصرفي المنظم، د/ حسين حامد حسان، الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون (المؤتمر) الإسلامي، الإمارات، الشارقة، 1430هـ / 2009م.
20. التورق المصرفي المنظم، عبد الرحمن إبراهيم العثمان، موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت: <http://shamela.ws/rep.php/book/2962>
21. التورق المنظم دراسة تصويرية فقهية، د/ عبد الله حسن السعيد، الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 14-19/10/1424هـ / 13-18/12/2003م.
22. التورق والتورق المنظم: دراسة تأصيلية، د/ سامي إبراهيم السويلم، الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 14-19/10/1424هـ / 13-18/12/2003م.
23. حكم التورق كما تجرّيه المصارف في الوقت الراهن، د/ الصديق محمد الضير، الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 14-19/10/1424هـ / 13-18/12/2003م.
24. سد الذرائع، د/ وهبة مصطفى الزحيلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة التعاون (المؤتمر) الإسلامي، جدة، ع9، 1969م.
25. العينة والتورق، والتورق المصرفي، د/ علي أحمد السالوس، الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 14-19/10/1424هـ / 13-18/12/2003م.
26. فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية، جمع وترتيب: أحمد عبد الرزاق الدويش، دار العاصمة، الرياض، 1419هـ / 1999م.

27. قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، 1431هـ /2010م.
28. المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار التورق رقم 30، المعتمد في ذي القعدة 1427هـ / نوفمبر 2006م، البحرين، 1437هـ / 2017م.
29. معجم لغة الفقهاء، د/ محمد رواس قلعة جي، وحامد قنيبي، دار النفائس، ط 2، 1408هـ / 1988م.
30. ندوة البركة الثالثة والعشرون للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، 6، 7 رمضان 1423هـ / 11، 12 نوفمبر 2002م.
31. ندوة البركة الثانية والعشرون للاقتصاد الإسلامي، البحرين، 8، 9 ربيع الآخر 1423هـ / 19، 20 يونيو 2002م.
32. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د/ أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط 2، 1412هـ / 1992م.

القانون الدولي الإنساني في المدرسة المصرية المالكية دراسة فقهية قانونية مقارنة

د. مهدي بن عبدالكريم الصوتي

باحث من جامعة القرويين، كلية الشريعة أكادير

ملخص البحث

من المعلوم أن أحكام القانون الدولي الإنساني ومبادئه قد وجدت في شريعة الإسلام، وتأتي هذه الدراسة لتبين إسهامات فقهاء المدرسة المصرية المالكية في إرساء جملة من الاجتهادات الفقهية المرتبطة بالقانون الدولي الإنساني، من قبيل حماية ضحايا الحرب من الفئات غير المقاتلة وقت الحرب، وحماية الأسرى والقتلى من العسكريين، وتقييد حرية أطراف القتال في اختيار وسائل الحرب.

وينحصر نطاق هذه الدراسة، في بيان الأثر الكبير الذي خلفه فقهاء المدرسة المصرية المالكية في جانب العلاقات الدولية المعاصرة، وبخاصة في جانب منها هو القانون الدولي الإنساني.

أما المحاور الرئيسية التي تطرقت إليها في هذه الدراسة، فهي منبثقة مما هو مترتب على الحرب، فالحرب تضع في الميزان ثلاثة أمور أساسية وهي: الأشخاص، والممتلكات، ووسائل الحرب المستخدمة.

أما المنهج الذي اعتمده وترسمت خطاه في هذه الدراسة فيتركب من المنهج الوصفي، والاستنباطي، والمقارن.

وقد توصلت في ختام هذه الدراسة إلى جملة من النتائج من بينها، أن الإنسانية التي توخاها القانون الدولي الإنساني في حماية ضحايا الحرب وتقييد حرية أطراف النزاع في اختيار وسائل الحرب، وجدتها متأصلة ثابتة في فقه المدرسة المصرية المالكية، بما يثبت لهم فضل سبق زمني وموضوعي وعملي لا يمكن إنكاره.

الكلمات المفتاحية: الفقه المالكي، النزاعات المسلحة، المدرسة المصرية، الإنسانية، الضرورة العسكرية

Abstract:

It is a well known fact that the main rules and principles of international humanitarian law is profoundly embedded within the Sharia'a law sources.

In this paper, an attempt will be made to discuss the contribution made by the scholars of the Egyptian Maliki school of thought in establishing a set of jurisprudence related to international humanitarian law, such as the protection of war non-combatant victims and groups in wartime, and the protection of prisoners and dead of the armed forces, and the restriction made upon combatants in choosing their means of warfare.

Hence, the scope of this study is limited to explaining the great value and effect that the jurists of the Egyptian Maliki school has left behind, that is so much related to the contemporary international relations and the sole of the current international humanitarian laws and principles.

Accordingly, this paper is designed to explaining the consequences of wars, specifically the effect on people and property, and then to touch upon the means of warfare used.

As for the research methodology, a usual descriptive of the status quo is firmly made, but also based on a deductive, and comparative approach to the issues at stake.

A conclusion was reached and a set of results are presented, amongst which is the fact that international humanitarian law rules and principles in protecting war victims, and the restrictions upon armed forces in choosing their warfare means, are so much rooted to the jurisprudence of the Egyptian Maliki school. As those principles are in existence since the days of the inception of the Maliki school hundreds of years ago, the credit should be undeniable.

Keywords: al-Maliki Jurisprudence, Armed Conflicts, Egyptian School Of Thought, Humanity, The Military Necessity.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فبسبب ما شهدته البشرية خلال الحروب المعاصرة من مأس وفضائح وأهوال، أدت إلى تضافر جهود الفقهاء والمنظمات الدولية للمطالبة بالحد من آثار الحروب والنزاعات، وعدم تجاوزها للضرورة العسكرية، بحيث تتفق مع الهدف من الحرب من ناحية، ومع القيم والمبادئ الإنسانية من ناحية أخرى، وقد أثمرت هذه

الجهود إرساء كثير من القواعد والمبادئ ذات الصبغة الإنسانية، تحت مسمى القانون الدولي الإنساني، حماية لضحايا الحروب وممتلكاتهم، وتقييد حرية أطراف القتال في اختيار وسائل الحرب. والحقيقة أنه إذا كان القانون الدولي الإنساني قد توصل إليه المجتمع الدولي منذ عدة سنوات، إلا أنه يمثل بعض ما جاء به الإسلام، من أحكام تنظم حالة الحرب ومراعاة الجوانب الإنسانية فيها. والقانون الدولي الإنساني هو فرع من فروع القانون الدولي العام، عرفته اللجنة الدولية للصليب الأحمر بأنه: «القواعد الدولية الاتفاقية أو العرفية، التي يقصد بها خصيصاً، تسوية المشكلات الإنسانية الناجمة مباشرة عن النزاعات المسلحة، دولية كانت أم غير دولية، والتي تحد لأسباب إنسانية، من حق أطراف النزاع في استخدام ما يخلو لها من وسائل القتال وطرقه، وتحمي الأشخاص والأعيان التي يلحق بها الضرر، أو تتعرض له من جراء هذا النزاع»².

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية هذه الدراسة فيما يلي:

- تكمن أهمية هذه الدراسة في تطرقها إلى اهتمام فقهاء المدرسة المصرية المالكية، إلى مبادئ وقيم وأخلاقيات الحرب، أي ما يسمى في وقتنا الراهن بالقانون الدولي الإنساني.
- أهمية هذه الدراسة أنها تعلي من مكانة الفقه الإسلامي، بما يتصف به من شمول وواقعية وقدرة على حل مشكلات البشرية والإجابة على تساؤلاتهم في مجال القانون الدولي الإنساني.

إشكالية الدراسة:

- 1- نظراً لكثرة التعريفات التي ساقها الفقه القانون الدولي، للقانون الدولي الإنساني ولهم في ذلك اتجاهات شتى، فقد آثرت الاكتفاء بتعريف اللجنة الدولية للصليب الأحمر للقانون الدولي الإنساني، لأن تعريفها حظي بالقبول من قبل جميع الأوساط الأكاديمية، ولأنها الجهة المخول لها دولياً نشر هذا القانون، ودعوة جميع أطراف الحروب إلى احترام مقتضيات القانون الدولي الإنساني.
- 2- مدلول القانون الدولي الإنساني وتطوره التاريخي ونطاق تطبيقه: شريف عتلم، ص: 10.

تحدد إشكالية الدراسة، في كيفية إبراز قيمة اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية في القانون الدولي الإنساني؟ ويترتب عن هذه الإشكالية بعض الأسئلة الفرعية من قبيل:

- كيفية الموازنة بين اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية والقانون الدولي الإنساني في التوفيق بين الضرورات الحربية والاعتبارات الإنسانية زمن الحرب؟.

- و إلى أي حد يمكن القول بأن اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية والقانون الدولي الإنساني قد كفلت الحماية للإنسانية من أهوال الحروب والنزاعات؟ وفي تقييد حرية أطراف النزاع في اختيار وسائل الحرب؟.

أسباب اختيار المدرسة المصرية المالكية:

تتجلى أهم الأسباب الموضوعية التي كان دافعا للاقتصار على المدرسة المصرية المالكية دون غيرها من مدارس المذهب المالكي، في ابتغاء المقارنة بينها وبين القانون الدولي الإنساني، فيما يلي:

1- تعتبر مصر أول أرض انتشر بها مذهب الإمام مالك بعد المدينة المنورة.

قال القاضي عياض في ترتيب المدارك: «وأما أرض مصر فأول أرض انتشر بها مذهب مالك بعد المدينة وغلب عليها وأطبق أهلها على الاقتداء به».¹

2- ذكر علماء المالكية أن ابن القاسم يعد من كبار المصريين وفقهائهم، وأنه لم يقعد إلى مالك مثله، وليس في أصحاب الإمام مالك من عرف مذهبه مثل ما عرفه ابن القاسم.

جاء في ترتيب المدارك، قال الدارقطني: «ابن القاسم صاحب مالك من كبار المصريين وفقهائهم».² وقيل أيضا: «هو أفقه الناس بمذهب مالك».³

1- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض، ج 1 ص 25.

2- المرجع السابق، ج 3 ص 245.

3- المرجع السابق، ج 3 ص 246.

3- أن علماء المالكية عند الترجيح بين مدارس الفقه المالكي، رجحوا المدرسة المصرية على غيرها من المدارس الأخرى عند الاختلاف.

قال الدكتور محمد المختار محمد المامي: «أن المدرسة المقدمة عند متأخري المالكية هي المدرسة المصرية ثم المدرسة المغربية ثم المدرسة العراقية ثم المدرسة المدنية، وأن التقديم إنما اكتسبه هنا بالاعتماد على رواية ابن القاسم. هذا إذا كان الخلاف بين المدارس، وأما إذا كان بين أشخاصها فإن المقدم عندهم الأورع والأعلم، ولذلك كانوا يقدمون ابن القاسم على غيره كذلك»¹.

والحاصل من كلامه أن متأخري المالكية قد دأبوا على تقديم المدرسة المصرية المالكية على غيرها من مدارس المذهب المالكي، وعند المفاضلة بين أفراد علماء المذهب المالكي فالأولى بالتقديم عندهم ما اجتمعت فيه صفتا الورع والعلم، وهما صفتان قد تحققتا في ابن القاسم-ولا تتفیان قطعاً عن غيره من علماء الفقه الإسلامي في المشارق والمغرب- لذلك كان أولى الأشخاص تقدماً في المذهب المالكي.

4- أن المدرسة المصرية تأسست على أيدي كبار تلامذة الإمام مالك الذين هم في الوقت نفسه من أشهر علماء المالكية على الإطلاق كابن القاسم وابن وهب وأشهب وابن عبد الحكم.

وعن مكانة المدرسة الفقهية المالكية المصرية، ومنزلة ابن القاسم فيها وغيره من فقهاء المدرسة المصرية المالكية، يقول الدكتور محمد إبراهيم علي في مؤلفه "اصطلاح المذهب عند المالكية": «احتلت المدرسة المصرية برئاسة ابن القاسم مركز القيادة بين المدارس المالكية، فهي في الحقيقة "الجزع" السامق لشجرة المذهب، فعلى ساعات ابن القاسم، وما قدمه في المدونة من آراء مالك، وآرائه الشخصية، اعتمدت المدارس المالكية كلها عامة، .. مع الإقرار بآراء الأصحاب الآخرين ممن يمثلون مدرسة المصريين عند المتأخرين، ويشار بهم إلى أشهب ابن وهب وابن عبد الحكم»².

1- المذهب المالكي "مدارسه ومؤلفاته- خصائصه وسماته": محمد المختار محمد المامي، ص 124.

2- اصطلاح المذهب عند المالكية: محمد إبراهيم علي، ص 70-71.

لهذه الأسباب كلها مجتمعة، والتي تشيد في صريح عبارتها بأهمية المدرسة المصرية المالكية وبفضل العلماء المتسبين إليها، ارتأيت إفراد هذه الدراسة في فقه مالكية مصر ومقارنة اجتهاداتهم بما جاء به القانون الدولي الإنساني.

ويضاف إلى ذلك سبب آخر وثيق الصلة بموضوع هذا البحث، أن الناظر في اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية زمن الحرب والقتال يتضح له بجلاء نزعتهم الإنسانية، في تحريمهم لقتل المدنيين، ومنعهم لاستخدام أساليب القتل بالحرق أو تسميم الأعداء أو الأسرى، أو التمثيل بجثث العدو، حفاظا على كرامتهم الإنسانية، وهو ما سأبينه في ثنايا هذه الدراسة.

هدف الدراسة:

- تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على الجهود المبذولة من قبل فقهاء المدرسة المصرية المالكية في وقت الحرب، والتي يمكن من خلالها إرساء الكثير من الاجتهادات الفقهية في مجال القانون الدولي الإنساني.
- تهدف هذه الدراسة إلى إبراز القواسم المشتركة بين فهوم فقهاء المدرسة المصرية المالكية والقانون الدولي الإنساني في حمايتها لضحايا النزاعات المسلحة وفي تقييد حرية أطراف النزاع في اختيار وسائل الحرب.

مصادر الدراسة:

اعتمدت في هذه الدراسة بالأساس على الأعلام المتقدمين من الفقهاء المتسبين للمدرسة الفقهية المالكية المصرية، كابن القاسم وابن وهب وابن عبد الحكم وابن المواز، وقد استخرجت المادة الفقهية المتضمنة لآرائهم واجتهاداتهم من أمهات مصادر الفقه المالكي، كالمدونة واختصار المدونة والمختلطة، والنوادر والزيادات، والبيان والتحصيل، وغيرها من المصادر التي ضمت بين دفتيها اجتهادات مالكية مصرية. مع الاعتماد أيضا على الفقهاء المتأخرين ممن ينتسبون للمدرسة الفقهية المالكية المصرية، كابن شاس في جواهره والقرافي في ذخيرته و خليل في توضيحه ومختصره، والشروح التي أتت على مختصره من المصريين، كبهرام الدميري في تحبيره.

وقد ظلت المدرسة المالكية المصرية تؤتي ثمارها اليانعة من المؤلفات المالكية، فتوالى معها الاعتماد في هذه الدراسة على مؤلفات، أبي عبدالله الخرشبي، وعبد الباقي الزرقاني وابنه محمد بن عبد الباقي الزرقاني. كما اعتمدت على جملة من المراجع المعاصرة التي ألفت في مجال العلاقات الدولية في الإسلام، والقانون الإسلامي الدولي، وكذلك على مؤلفات متخصصة في مجال القانون الدولي الإنساني.

الدراسات السابقة في الموضوع:

اعتنى كثير من الباحثين إلى دراسة القانون الدولي الإنساني مقارنا بالشريعة الإسلامية في عمومياتها، هذه الدراسات قد تأتي إشارتها لمالكية مصر في سياق التأصيل والمقارنة عرضا، دون ما قصدته في هذه الدراسة من تخصيصها شكلا ومضمونا في تأصيل ومقارنة الاجتهادات المصرية المالكية لما جاء به القانون الدولي الإنساني. وتحمل الدراسات السابقة على أن القصد منها عموم الشريعة، لا تخصيص مذهب فقهي أو مدرسة فقهية بعينها.

وفي نظري أن أهم دراسة سابقة و ذات صلة بموضوع هذه الدراسة، هي ما أنجزه فضيلة أستاذي العلامة الدكتور عثمان جمعة ضميرية -رحمه الله- في مقاله الموسوم ب: "أثر الفقه المالكي في القانون الدولي الإنساني".

إلا أن موضوع الدراسة التي أنجزتها، تزداد تخصصا على ما ذكره الدكتور عثمان ضميرية، في مقالته العلمية فيما يلي:

أولها: من جهة الاعتناء بالأراء والاجتهادات الفقهية للمدرسة المصرية المالكية خاصة دون غيرها من مدارس الفقه المالكي، والتي أبتغي منها التأصيل والمقارنة لما جاء به القانون الدولي الإنساني. وسيظهر للقارئ الكريم، أنني قصدت إلى جمع اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية في هذا الموضوع، غايتها ضرورة التقيد بعنوان الدراسة، وهي اجتهادات لم يأت قطعا على ذكرها الدكتور عثمان ضميرية في مقاله.

ثانيا: من جهة المصادر والمؤلفات التي اعتمدت عليها في مجال القانون الدولي الإنساني، والتي راعيت في معظمها أن تكون قانونية صرفة، ومؤلفة لبيان المقصود من اتفاقيات القانون الدولي الإنساني.

في مقالة الدكتور عثمان ضميرية، لم أجد حضوراً للمصادر المعتمدة في أوساط المشتغلين بالقانون الدولي الإنساني، بل جل مصادره القانونية تدرج في إطار القانون الدولي العام. لأخلص في الأخير أن موضوع القانون الدولي الإنساني في المدرسة المصرية المالكية -دراسة فقهية قانونية مقارنة- من الموضوعات التي أعتقد بحسب علمي -والله أعلم- أنه لم يسبق وأن تم تناوله في إطار دراسة علمية أكاديمية متخصصة على مستوى الأوساط الأكاديمية.

خطة البحث:

دراسة القانون الدولي الإنساني في المدرسة المصرية المالكية، أتت منتظمة في مقدمة، وستة مباحث، والمباحث تقسم إلى مطالب، وخاتمة في الأخير متضمنة للتناج والتوصيات.

المبحث الأول: حماية الفئات غير المقاتلة وقت الحرب.

المبحث الثاني: حماية القتلى.

المبحث الثالث: حماية الأسرى.

المبحث الرابع: تقييد وسائل الحرب.

المبحث الخامس: ممتلكات العدو.

المبحث السادس: أحكام الجواسيس.

منهج البحث:

سلكت في هذه الدراسة منهجاً وصفيًا، يستند إلى تحليل الجزئيات وتصنيفها وترتيبها، وما تشتمل عليه من شروح وتفسيرات، وكذلك اعتمدت على المنهج الاستنباطي، الذي يقوم على جمع أقوال فقهاء مالكية مصر وتحريرها واستعراض أدلتها.

وقد حتمت هذه الدراسة أن أسلك المنهج المقارن بين اجتهادات فقهاء المدرسة المالكية المصرية وما عليه العمل في اتفاقيات القانون الدولي الإنساني.

وقد توخيت في ذلك كله سبيل الاختصار، حسبما يقتضيه المقام في مجلة علمية محكمة.

المبحث الأول: حماية الفئات غير المقاتلة وقت الحرب.

الحرب في الإسلام ليس القصد منها التشنفي أو قتل الأرواح، وإنما غرضها الدفاع ورد الاعتداء، لذلك فإن الذين لا تطالهم دائرة القتال في الإسلام، هم الذين ليسوا من أهل الحرب عادة ولا حكماً. وعليه فإنه لا يحل في حال القتال قتل امرأة ولا صبي، ولا شيخ فان مقعد، ولا راهب في صومعة، ولا سائح في الجبال لا يخالط الناس، ولا قوم في دار كنيسة ترهبوا وأطبقوا عليهم الباب، ولا يقتل المعتوه ولا الأعمى ولا الزمن، إلا أن يكون أحد من هؤلاء ممن يقدر على القتال أو يجرى عليه، أو له رأي في الحرب، أو مال يحث به على الحرب، فإن لم يكونوا كذلك فلا يقتلون، لأنه وقع الأمن من أن يقاتلوا بهال أو رأي.¹ كما أوجب القانون الدولي الإنساني في أحد مبادئه الأساسية بأن الحرب "ليست مبرراً للاعتداء على حياة من لا يشاركون في القتال أو الذين لم يعودوا قادرين على ذلك".² يوجب هذا المبدأ أن الحرب ليست مسوغاً للتعدي على حياة الأبرياء ممن لا دخل لهم في أوزار الحرب، ويقعون تحت سلطة العدو، وكذلك بالنسبة للمقاتل الذي أصبح عاجزاً عن القتال. لذلك فقد أتت اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، لتتنظر في أحوال هذه الفئة المستضعفة وتعالج أوضاعهم.

بناء على ما سبق، سيتم تفصيل الحديث عن حماية الفئات غير المقاتلة وقت الحرب، في المطالب التالية:

المطلب الأول: النساء والصبيان

1- أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني -دراسة فقهية مقارنة-: عثمان جمعة ضميرية: ج2 ص 1065-1066.

/ أثر الفقه المالكي في القانون الدولي الإنساني: عثمان جمعة ضميرية، ص 102.

2- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني: عامر الزمالي، ص 28.

ذهب مالكية مصر إلى أنه يحرم قتل النساء والصبيان في الحرب، جاء في المدونة الكبرى: «هل كان مالك يكره قتل النساء والصبيان والشيخ الكبير في أرض الحرب؟ قال: نعم».¹ قال ابن القاسم: «فلا يقتل النساء ولا الصبيان».²

وقال عبدالله بن عبد الحكم المصري المالكي: «لا يقتل في الغزو النساء ولا الصبيان ولا الشيخ الفاني».³ وهذا ما نص عليه الشيخ خليل في مختصره: «وقتلوا إلا المرأة إلا في مقاتلتها والصبي».⁴ وعلق على ذلك شارح المختصر بقوله: فأما المرأة فلا تقتل إذا لم تقاتل، وأما إن قاتلت فإنها تقتل كما قال هنا، وهو قول ابن القاسم في الموازية والعتبية.⁵

أما عبارة خليل: «والصبي» فقد علق عليها شارح المختصر بقوله: أن الصبي المطبق للقتال لا يقتل إلا أن يقاتل فكالمرأة.⁶ وقد حمل ابن بهرام الدميري الطفل على الضعيف بقوله: «ولا يقتل طفل كضعيف».⁷ واستدل فقهاء مالكية مصر على تحريم قتل النساء والأطفال زمن الحرب بالأدلة التالية:

- 1- المدونة الكبرى: مالك بن أنس الأصبحي، ج 1 ص 499.
- 2- اختصار المدونة والمختلطة - باستيعاب المسائل واختصار اللفظ في طلب المعنى وطرح السؤال وإسناد الآثار وكثير من الحجج والتكرار-: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، ج 1 ص 511.
- 3- المختصر الكبير: أبو محمد عبدالله بن عبد الحكم المصري المالكي، ص 234.
- وقال عبدالله بن عبد الحكم في مختصره أيضا: «ولا يقتل النساء ولا الصبيان ولا شيخ».
- المختصر الصغير في الفقه: أبو محمد عبدالله بن عبد الحكم ابن أعين بن المصري المالكي، ص 171.
- 4- مختصر خليل: خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين المالكي، ص 88.
- 5- تجبير المختصر وهو الشرح الوسط على مختصر خليل في الفقه المالكي: تاج الدين بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري، ج 2 ص 453.
- 6- شرح مختصر خليل: محمد الخرشبي المالكي، ج 3 ص 112. / حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي: ج 2 ص 176. / منح الجليل شرح مختصر خليل: محمد بن أحمد بن محمد عيش المالكي، ج 3 ص 145.
- 7- الشامل في فقه الإمام مالك: بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري، ج 1 ص 301.

أ- قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفْتِنُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾.¹ جاء في تفسير هذه الآية: أي قاتلوا الذين هم بحالة من يقاتلونكم، ولا تعتدوا في قتل النساء والصبيان والرهبان وشبههم.²

ب- عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، «فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان».³

قال ابن بطال: «ولا يجوز عند جميع العلماء قصد قتل نساء الحربين ولا أطفالهم؛ لأنهم ليسوا ممن قاتل في الغالب».⁴

قال الزرقاني: «وقد اتفق الجميع كما نقل ابن بطال وغيره على منع القصد إلى قتل النساء والصبيان».⁵ وقال ابن دقيق العيد: «هذا حكم مشهور متفق عليه فيمن لا يقاتل، ويحمل هذا الحديث على ذلك لغلبة عدم القتال على النساء والصبيان».⁶

ج- وعن مالك عن ابن شهاب أنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا ابن أبي الحقيق عن قتل النساء، والولدان. قال: فكان رجل منهم يقول: برحت بنا امرأة ابن أبي الحقيق بالصياح. فأرفع عليها السيف، ثم أذكر نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأكف، ولو لا ذلك استرحنا منها.¹

1- سورة البقرة: الآية 189.

2- الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ج3 ص238.

3- الجامع المسند الصحيح: أبو عبد الله محمد البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب قتل الصبيان في الحرب، رقم الحديث 3015، ج4 ص61. / صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم النيسابوري، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، رقم الحديث 1744، ج3 ص1364. / الموطأ: مالك بن أنس الأصبحي المدني: كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم الحديث 9، ج2 ص447.

4- شرح صحيح البخاري، علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال القرطبي، ج5 ص170.

5- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي المصري الأزهري، ج3 ص18.

6- إتحاف الأحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين ابن دقيق العيد، ج2 ص332.

قال أبو الوليد الباجي: «ونبيه صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والولدان أصل في المنع من ذلك»².
 د- عن مالك أنه بلغه أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامل من عماله أنه بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث سرية يقول لهم: «اغزوا باسم الله في سبيل الله تقاتلون من كفر... ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا»³.

أما الحكمة في عدم قتل النساء والصبيان، فقد أشار إليها مالكية مصر: والحكمة في ذلك - والله أعلم - أن الأصل عدم إتلاف النفوس، وإنما أبيض منه ما يقتضي دفع المفسدة، ومن لا يقاتل ولا هو أهل القتال في العادة ليس في إحداث الضرر كالمقاتلين، فيرجع إلى الأصل فيهم وهو المنع، هذا مع ما في نفوس النساء والصبيان من الميل وعدم التشبث الشديد بما يكون عليه غالباً، فدفع عنهم القتل لعدم المقاتلة في الحال الحاضر ورجاء هدايتهم عند بقاءهم⁴.

أما عن حماية النساء والأطفال في اتفاقيات القانون الدولي الإنساني فقد اعترفت اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 بالحماية العامة للمرأة والطفل باعتبارهما أشخاصاً مدنيين لا يشاركون في الأعمال العدائية، كما اعترفت بحماية خاصة لهما، كما اتبع البروتوكول الأول لعام 1977 نفس الطريقة، إلا أنه أضفى المزيد من الضمانات للمرأة والطفل، سواء في نطاق الحماية العامة أو الخاصة⁵.

وسأذكر إجمالاً ما أولته اتفاقيات القانون الدولي الإنساني لهما من حماية على سبيل الإجمال⁶.

-
- 1- الموطأ: مالك، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم الحديث 8، ج 2 ص 447.
 2- المنتقى شرح موطأ مالك: أبو الوليد سليمان الباجي، ج 4 ص 332.
 3- الموطأ: مالك، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم الحديث 11، ج 2 ص 448.
 4- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد، ج 2 ص 332. / التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل بن إسحاق المالكي المصري، ج 3 ص 427. / شرح الزرقاني على مختصر خليل: عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري، ج 3 ص 198.
 5- القانون الدولي الإنساني دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية: عبدالغني محمود: ص 129-130.
 6- السبب الذي دفعني لذكر هذه الحماية إجمالاً أن المقام العلمي للدراسة يتطلب الاختصار، ومن جهة أخرى فهناك مؤلفات لا تحصى كثرة في التطرق لحماية المدنيين ومن بينهم النساء والأطفال، من وجهة القانون الدولي الإنساني.

أ- **معاملة النساء:** يولي القانون الدولي الإنساني اهتماماً زائداً بالنساء إبان النزاعات الدولية، فيقضي بحمايتهن، من أي اعتداء، كما يوجب العناية الخاصة بالحوامل وبأمهات الأطفال الصغار.

فقد نصت اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين وقت الحرب في (المادة 27، الفقرة 2) والبروتوكول الأول الملحق باتفاقيات جنيف (المادة 76) على ضرورة حماية النساء بشكل خاص من أي اعتداء على شرفهن، لاسيما بالاعتصاب والإكراه على الدعارة أو هتك العرض.

وتتم الحماية بفصل النساء المعتقلات أو المحتجزات، اللواتي لا يكن مع عائلاتهن في أماكن الاحتجاز، بحيث لا يكون عليهن إشراف مباشر، إلا من بنات جنسهن (المادة 124) من الاتفاقية الرابعة. أما النساء ذوات الأوضاع الخاصة: الحوامل وأمهات الأطفال دون السابعة، فيعطين أولوية وحماية خاصة.

فقد قررت الاتفاقية الرابعة أن ينشأ لهن مناطق استشفاء وأمان قبل النزاع المسلح وأثناءه (المادة 14)، وقضت بأن يتم نقل النساء في حالة النفاس من المناطق المطوقة أو المحصورة (المادة 17)، وفي حالة الوضع، يجب نقلهن من أماكن التوقيف إلى منشآت يمكنها الاهتمام بوضعهن.

وتوصي الاتفاقية بعقد اتفاقات خاصة أثناء النزاع للإفراج عن النساء الحوامل وأمهات الأطفال الرضع (المادة 132)، ويحرم البروتوكول إعدام الحوامل وأمهات الأطفال، اللواتي يعتمد عليهن أولادهن (المادة 76).¹

ب- **معاملة الأطفال:** يحمي القانون الدولي الإنساني أيضاً الأطفال، وتتمثل أهم القواعد واجبة التطبيق في هذا الخصوص، فيما يلي:

- معاملة الأطفال حديثي الولادة بالمعاملة نفسها المقررة للجرحى.
- بالنسبة للأطفال تحت سن الخامس عشرة:
- 1- استقبالهم في المناطق الآمنة والمستشفيات.
- 2- عدم جواز تجنيدهم في القوات المسلحة.
- حماية الأيتام وأولئك الذين انفصلوا عن آبائهم.

1- قواعد الحرب الأصيلة والمستجدات في الإسلام: محمد طي، ص 246.

- إجلاء الأطفال مؤقتاً من أجل حمايتهم في حالة الأراضي المحاصرة.
 - ضرورة تعليم الأطفال.
 - عدم جواز تطبيق عقوبة الإعدام على من لم يبلغ سن الثامنة عشر.¹
- يتبين من خلال الحماية والمعاملة التفضيلية التي كفلتها اتفاقيات القانون الدولي الإنساني للنساء والأطفال، أن الغرض منها هو تخفيف العبء عن فئات لا صلة لهم بالحرب ولا بقرار افتعالها والمشاركة فيها. كما تهدف هذه الحماية إلى الحد من الآثار السلبية الوحشية المباشرة وغير المباشرة التي تتجرعها هذه الفئات الضعيفة.

المطلب الثاني: الرهبان وأصحاب الصوامع

يرى فقهاء مالكية مصر أنه لا يقتل الرهبان ورجال الدين الذين انقطعوا عن الناس في الصوامع، ولا يصدر عنهم إذابة ولا تدبير للقتال، قال ابن شاس: «وأهل الصوامع والديارات خارج المدينة، إلا أن يخاف منهم أذى أو تدبير».²

وحماية الرهبان وأصحاب الصوامع المنعزلين عن الناس من القتل في الحرب، هو مشهور المذهب المالكي، جاء في التوضيح شرح المختصر لابن الحاجب: «إذا اجتمع في الراهب الانقطاع عن أهل ملته حساً بأن كان في الصوامع أو في الأديار أو حكماً بأن لا يخاطبهم برأي، فالمشهور أنه لا يقتل».³

قال الشيخ خليل: «وراهب منعزل بدير أو صومعة بلا رأي».⁴ وعلق الخرشي المالكي: «والراهب المنعزل بدير أو دار أو غار أو صومعة لا يقتلون حيث لم يكن لهم رأي ولا تدبير».⁵

1- الفئات المشمولة بحماية القانون الدولي الإنساني: أحمد أبو الوفا، ص 159.

2- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: أبو محمد جلال الدين بن شاس المالكي، ج 1 ص 317-318.

3- شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل، ج 3 ص 429.

4- مختصر خليل: خليل، ص 88.

5- شرح مختصر خليل: الخرشي ج 3 ص 112.

ولقد علل مالكية مصر عدم قتل الرهبان وأصحاب الصوامع بقولهم: وترك قتلهم لا لتدينهم ولا لتبتلهم، بل هم أبعد عن الله من غيرهم، وإنما هو لا اعتزالهم أهل دينهم عن محاربة المؤمنين بلا رأي وتدير.¹ واستدل مالكية مصر على تحريم قتل هذا القسم من الرهبان الذين انقطعوا عن مخالطة الناس بالأدلة التالية:

- أ- قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفْتَلُونَكُمْ﴾.² أي قاتلوا الذين فيهم مقدرة على قتالكم ومن عادتكم القتال، ولا تقاتلوا من ليس ذلك من شأنه كالرهبان، ولهذا نهى عن قتلهم.³
- ب- وبوصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه ليزيد بن أبي سفيان: «إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له».⁴
- وفي شرح الموطأ للزرقاني: «هم الرهبان لكونهم لا يقاتلون ولا يخالطون الناس لا تعظيما لفعالهم بل هم أبعد عن الله لأنهم يحسبون أنهم على شيء».⁵
- ج- وبحديث ابن عباس في النهي عن قتل الصبيان وأصحاب الصوامع وفيه: «ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع».⁶

1- جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر: أبو عبد الله شمس الدين التتائي المالكي، ج 3 ص 500.

ينظر أيضا، شرح الزرقاني على مختصر خليل: الزرقاني: ج 3 ص 197-198. / حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج 2 ص 176.

2- سورة البقرة: الآية 189.

3- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه: مكي بن أبي طالب القيرواني القرطبي، ج 1 ص 634.

4- الموطأ: مالك، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، ج 2 ص 447.

5- شرح الموطأ: للزرقاني، ج 3 ص 19.

6- مسند أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن حنبل، مسند عبد الله بن عباس بن عبد المطلب عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث 2728، ج 4 ص 461.

كما نص مالكية مصر على حماية الراهبة من القتل في الحرب أيضاً، قياساً على حماية الرجال من الرهبان، قال القرافي في الذخيرة: «وعلى المشهور ففي الراهبات قولان تركهن قياساً على الرجال».¹ قال بهرام الدميري: «الراهبة حرة لا تقتل أيضاً كالراهب».²

بل ذهب مالكية مصر إلى أن تمتعها بالحماية أولى من تمتع الراهب بها، في قولهم: «وأولى في عدم القتل الراهبة، لأن المرأة لا تقتل سواء اعتبر ترهبها أو ألغى».³

أما رهبان الكنائس فإنهم يقتلون لمخالطتهم أهل دينهم، وقد نقل القرافي عن ابن حبيب أنهم يقتلون، جاء في الذخيرة: «وقال ابن حبيب يقتل رهبان الكنائس لخلطتهم لأهل الحرب وعدم أماننا من ضررهم».⁴ وهؤلاء هم الذين قال فيهم أبو بكر الصديق -رضي الله عنه-: «وستجد قوماً فحصوا عن أوساط رؤوسهم فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف».⁵

وقد ذكر الدكتور جعفر عبدالسلام -رحمه الله- أن وصية أبي بكر -رضي الله عنه- قد أشارت إلى فئة أخرى من رجال الدين البيزنطيين، وهم هؤلاء الذين قد فحصوا أوساط رؤوسهم من الشعر، وتركوا منها

1- الذخيرة: أبو العباس شهاب الدين أحمد المالكي الشهير بالقرافي، ج3 ص398.

ولو ترهبت المرأة فروى أشهب أنها لا تهاج، قال القاضي أبو بكر بن العربي: "والصحيح عندي رواية أشهب، لأنها داخلة تحت قوله: "فذرهم وما حبسوا أنفسهم له".

ينظر، أحكام القرآن: القاضي محمد بن عبد الله بن العربي المعافري المالكي، ج1 ص149.

2- تحبير المختصر: بهرام الدميري، ج2 ص456 / الشامل في فقه الإمام مالك: ج1 ص302 / شرح مختصر خليل للخرشي: ج3 ص112.

3- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج2 ص176 / شرح الزرقاني على مختصر خليل، ج3 ص198.

4- الذخيرة: ج3 ص399 / تحبير المختصر: ج2 ص455 / حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج2 ص176.

5- سبق تحريجه.

أمثال العصائب، فهذه الفئة تشترك في القتال بالفعل، ولقد كانوا يدعون إلى القتال بقسوة وشراسة ضد المسلمين، ولا يوافقون أبدا على وقف القتال.¹ فهؤلاء لم يمه الإسلام عن قتلهم.²

ويقصد برجال الدين في القانون الدولي الإنساني هم: أولئك الأشخاص العسكريون أو المدنيون الملحقون بالقوات المسلحة أو الدفاع المدني أو أطقم الخدمات الطبية، للقيام بعمليات التوعية الدينية (كالوعاظ أو غيرهم). وتطبق عليهم نفس المعاملة المطبقة على أطقم الخدمات الطبية، من حيث ضرورة حمايتهم.³

ويشترط لكي يتمتع أفراد الخدمات الدينية بموجب الحماية والاحترام وضمائنها، انصرافهم التام إلى أداء هذه المهام في ميدان القتال وعدم اشتراكهم بأي صفة في العمليات العدائية سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وفي مقابل ذلك يضمن لهم القانون الدولي الإنساني الحصانة من أي اعتداء يوجه إليهم، ويكفل لهم حرية أداء مهامهم الإنسانية المنوطة بهم، وانتقالهم إلى الأماكن التي تستدعي وجودهم وعدم احتجازهم.⁴ وإذا وقع أفراد الهيئات الدينية في قبضة العدو، فإنه لا ينبغي اعتبارهم أسرى حرب، ومع ذلك يجوز أن تحتفظ بهم الدولة الحاجزة طالما كان ذلك ضروريا، للعناية بأسرى الحرب التابعين لطرف النزاع الذي يتبعه أفراد الهيئات الدينية، ولهم في هذه الحالة الانتفاع كحد أدنى بمزايا وحماية اتفاقية جنيف الثالثة الخاصة بأسرى الحرب.

ويجب على الدولة الحاجزة أن تسهل لهم مهمتهم في العناية بالأسرى، ولا ترغمهم على أي عمل سوى ما يتعلق بمهامهم الدينية.¹

1- القانون الدولي الإنساني في الإسلام: جعفر عبد السلام، ص 219. بتصرف يسير.

2- الجهاد حسب المذهب المالكي مع تحقيق كتاب الجهاد من كتاب النوادر والزيادات لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني: ماتيئاس فون بريدو، ص 454.

3- الفئات المشمولة بحماية القانون الدولي الإنساني: أحمد أبو الوفا، ص 165.

4- القانون الدولي الإنساني: نزار العنبيكي، ص 273.

المطلب الثالث: الشيوخ

الشيوخ قسمان، (أحدهما) الشيخ الفاني وهو من كبرت سنه فأصبح غير قادر على القتال ولا التحريض عليه، أو خرف عقله وزال فأصبح لا يعقل، فهو في حكم المجنون. وهذا القسم لا يحل قتله.² قال ابن عبد الحكم المالكي: «لا يقتل في الغزو.. ولا الشيخ الفاني».³

وهو ما نص عليه الشيخ خليل في مختصره: «..كشيخ فان..».⁴ أي: لا بقية فيه ولا رأي ولا تدبير.⁵ وجاء في تحبير المختصر: وإنما قال: (كشيخ فان)... لأن عدم قتله مشروط بعدم الرأي.⁶ واستدل مالكية مصر على تحريم قتل هذا القسم من الشيوخ بالأدلة التالية:

أ- عموم قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾.⁷ جاء في البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: ولا تعتدوا نهي عام في جميع مجاوزة كل حد، حده الله تعالى، فدخل فيه الاعتداء في القتال بما لا يجوز، وقيل المعنى: ولا تعتدوا في قتل النساء، والصبيان، والرهبان، والأطفال، ومن يجري مجراهم.⁸ والشيخ الكبير الفاني يجري مجراهم في عدم القتال، فكان قتله من العدوان المنهي عنه.

=

1- ينظر المادة 33 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

2- عثمان جمعة ضميرية: أثر الفقه المالكي في القانون الدولي الإنساني، ص 107-108.

3- المختصر الكبير: ص 234.

4- مختصر خليل: ص 88.

5- جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر: ج 3 ص 500.

ينظر أيضا، شرح الزرقاني على مختصر خليل: ج 3 ص 197. / شرح مختصر خليل للخرشي: ج 3 ص 112.

6- تحبير المختصر: ج 2 ص 455. بتصرف يسير.

7- سورة البقرة: الآية 189.

8- البحر المحيط في التفسير: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ج 2 ص 242.

- ب- وبوصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «.. ولا كبيرا هرما»¹. بمعنى لا قتال عنده.²
- ج- وحديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «انطلقوا بسم الله... لا تقتلوا شيخا فانيا»³.
- د- ومن جهة القياس، قال القرافي في الذخيرة: «ويخصص منه من لا رأي له بالقياس عن النساء»⁴. وعلى هذا، لا يجوز للمقاتل المسلم إذا اقتحم بيتا من البيوت على أصحابه في أرض العدو، أو صادف أمامه أحدا من هذه الفئة، لا يجوز أن يوجه عليه السلاح بحجة أنه من أهل الكفر والحرب ممن استبيحت دماؤهم، وذلك لأن النصوص الشرعية قد أخرجت هؤلاء المسنين الضعاف من دائرة الاستباحة.⁵
- (والقسم الثاني): الشيخ الكامل العقل الذي له رأي في الحرب أو يقدر على القتال أو التحريض عليه، وهذا يجوز قتله.⁶ قال ابن شاس: «الشيخ الفاني لا يقتل، إلا أن يكون ذا رأي وتدير»⁷.
- واستدل مالكية مصر على قتل هذا القسم من الشيوخ، بحديث سمرة بن جندب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرهم»⁸. وحمله القرافي في الذخيرة على ذي الرأي.⁹

1- سبق تخريجه.

2- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك:، الزرقاني، ج3 ص19.

3- سنن أبي داود: أبو داود سليمان السجستاني، باب في دعاء المشركين، رقم الحديث 2614، ج4 ص256.

4- الذخيرة: القرافي، ج3 ص398.

5- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: محمد خير هيكل، ج2 ص1248.

6- أثر الفقه المالكي في القانون الدولي الإنساني: عثمان جمعة ضميرية، ص107.

7- الجواهر الثمينة: ابن شاس، ج1 ص317.

8- سنن الترمذي "الجامع الكبير": أبو عيسى محمد الترمذي، أبواب السير، باب ما جاء في النزول على الحكم، رقم الحديث 1583، ج3 ص239-240.

9- الذخيرة: القرافي، ج3 ص398.

أما بالنسبة للقانون الدولي الإنساني فقد كفل للمسنين تأمين حماية دولية لهم أثناء النزاعات المسلحة الدولية، فهم يستفيدون أولاً من الحماية العامة التي يقدمها إلى المدنيين في حال عدم اشتراكهم في الأعمال القتالية وامتناعهم بأي عمل عدائي في مواجهة أطراف النزاع، كما أنهم يستفيدون ثانياً من بعض الأحكام الخاصة التي تقدم لهم حماية خاصة، وفقاً لقواعد أشار فيها القانون الدولي الإنساني إلى المسنين من المدنيين، وقرر لهم في ظروف معينة حماية خاصة في اتفاقية جنيف الرابعة،¹ وهي:

1- إذا أقامت أطراف النزاع في وقت السلم، أو بعد نشوب الأعمال العدائية، بإنشاء مناطق ومواقع استشفاء أو أمان، منظمة في أراضيها أو الأراضي المحتلة، فإن المسنين والعجزة، يكونون من بين الأشخاص الذي تستقبلهم هذه الأماكن وتقدم الحماية لهم.²

2- يكون العجزة إلى جانب فئات أخرى حددتها الاتفاقية الرابعة، موضع حماية واحترام خاصين.³

3- إذا كانت هناك مناطق محاصرة من قبل أطراف النزاع، فإن الاتفاقية الرابعة تلزم أطراف النزاع بالعمل على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى والمرضى والعجزة والمسنين وغيرهم، فالأولوية عند القيام بالإخلاء مقرر لمصلحة هؤلاء.⁴

المطلب الرابع: أصحاب العاهات ومن في حكمهم

يرى فقهاء مالكية مصر أنه لا يجوز قتل أصحاب الأعذار من العميان والزماني، وذلك إذا لم يكن لهم رأي ولا تدبير في الحرب. قال ابن شاس في جواهره: «ولا يقتل المعتوه، ولا يقتل الأعمى ولا الزمن، إلا أن يكون ذوي رأي وتدبير، تخشى أذيتها».⁵

1 - الحماية الدولية للمدنيين خلال النزاعات المسلحة، بلميس عبد الرضا: ص 133-134.

2 - ينظر المادة 14 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

3 - ينظر المادة 16 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

4- ينظر المادة 17 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

5- الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: ابن شاس، ج 1 ص 317.

وقال القرافي: «ولا يقتل المعتوه ولا الأعمى ولا الزمن إلا أن يخشى رأيهما»¹. وهو ما نص عليه الشيخ خليل في مختصره: «وقتلا إلا ... زمن وأعمى»². وعلق شارح المختصر الخرشبي بقوله: «أن ... الزمن بإقعاد أو شلل أو فلج أو جذام والأعمى ... لا يقتلون حيث لم يكن لهم رأي ولا تدبير»³.

وأما المعتوه وهو ضعيف العقل فلا يقتل، إذ هو أخف حالا من المرأة⁴. والسبب في تحريم قتلهم، أن المييح للقتل هو المقاتلة، وهؤلاء لا تتحقق منهم، كما أنه لا نكاية منهم للمسلمين، وكذلك لا يقتل المجنون لأنه غير مكلف، إلا أن يكون ممن يقاتل فلا خلاف أنه يقتل⁵. واستدل مالكية مصر على تحريم قتل الزمنى بقوله تعالى: ﴿وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفْتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾⁶. أي: في قتل الزمنى ونحوهم⁷. واستدلوا بالمعقول في قياس الزمنى على النساء والصبيان والشيوخ، بجامع انتفاء علة المقاتلة ونحوها، قال ابن الحاجب: «ويلحق بهن -أي النساء- الزمنى .. ونحوهم ممن لا رأي لهم ولا معونة»⁸. وعلق الشيخ خليل في توضيحه: يعني: ويلحق بالنساء من ذكر بشرط عدم الرأي ومراده ب(نحوهم) .. في الأعمى والمقعد والمريض⁹.

1- الذخيرة: القرافي، ج3 ص398.

2- مختصر خليل: ص88.

3- شرح مختصر خليل للخرشي: ج3 ص112.

4- تحبير المختصر: ج2 ص454 / جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر: ج3 ص500.

5- حقوق الإنسان في الإسلام خلال الحروب والمنازعات: عثمان جمعة ضميرية، ص46.

6- سورة البقرة: الآية 189.

7- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج3 ص239-240. بتصرف.

8- جامع الأمهات: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب المالكي، ص246.

9- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل، ج3 ص428. بتصرف يسير.

أما عن حماية أصحاب العاهات في إطار القانون الدولي الإنساني، فيقصد بهم المرضى من المدنيين حسبما نصت عليه المادة الثامنة من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977، في فقرتها -أ-: "بأن الجرحى والمرضى هم الأشخاص العسكريون أو المدنيون الذين يحتاجون إلى مساعدة أو رعاية طبية بسبب الصدمة أو المرض أو أي اضطراب أو عجزا بدنيا كان أم عقليا، الذين يجمعون عن أي عمل عدائي".¹

الملاحظ أن البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 قد وسع² مفهوم الجرحى والمرضى الذين يستفيدون أيضا من الحماية بموجب القانون الدولي الإنساني، فهذه الفئة تضم حسب منطوق المادة 8 (أ) منها، الأشخاص العسكريون أو المدنيون الذين يحتاجون إلى مساعدة أو رعاية طبية بسبب الصدمة أو المرض أو أي اضطراب أو عجزا بدنيا كان أم عقليا، الذين يجمعون عن أي عمل عدائي.³

وبموجب المقتضيات الواردة في اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، تتعهد الأطراف المشاركة في نزاع مسلح، الذين يكون مرضى وجرحى الحرب تحت سلطتهم، بالبحث عنهم وجمعهم ومعاملتهم معاملة حسنة.⁴ وهذا ما نصت عليه المادة العاشرة من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977: "1- يجب احترام وحماية الجرحى والمرضى والمنكوبين في البحار أيا كان الطرف الذي يتتمون إليه.

1 - ينظر الفقرة الأولى من المادة الثامنة من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

2 - قلنا بأن البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 قد وسع من مفهوم الحماية، لأن اتفاقيتي جنيف الأولى والثانية كانت تقتصر في نطاق الحماية على الجرحى والمرضى من أفراد القوات المسلحة في الميدان، وحماية المرضى في الميدان خارج عن نطاق هذه الدراسة، لذلك جاء البروتوكول الإضافي الأول بإضافة وتوسيع حماية المرضى من المدنيين، وهو ما نقصده في هذا البحث.

وما يؤكد موقفنا من هذا التوسع الذي جاء به البروتوكول ما أشارت إليه الدكتور زهرة الهياض: بأن البروتوكول الأول قد استعمل تعبير "الأشخاص المتأثرين بالنزاع"، وهو تعبير يفتح المجال لأن يستوعب كل الأشخاص الذين يصنفون كمرضى سواء كانوا من المدنيين أو من العسكريين.

ينظر، القواعد الأساسية لحماية ضحايا النزاعات المسلحة المعاصرة، زهرة الهياض، ص 178.

3- تطور تدوين القانون الدولي الإنساني، عمر سعد الله، ص 191.

4- م س: زهرة الهياض، ص 178-179.

2- يجب في جميع الأحوال، أن يعامل أي منهم معاملة إنسانية وأن يلقي جهد المستطاع وبالسرعة الممكنة الرعاية الطبية التي تتطلبها حالته، ويجب عدم التمييز بينهم لأي اعتبار سوى الاعتبارات الطبية".¹

المطلب الخامس: العسفاء وأهل الصناعات

اختلف فقهاء المالكية في توفير الحماية للعسفاء وأهل الصناعات، جاء في مناهج التحصيل للجرجاني: واختلف في الأجراء والحراثين وأهل الصناعات إذا لم يخش من جهتهم وأمنت ناحيتهم فهل يقتلون أم لا؟ على قولين: أحدهما: أنهم لا يقتلون، وهو قول ابن القاسم في كتاب محمد، والثاني: أنهم يقتلون، وهو قول سحنون.²

وقتل الأجراء والحراثين وأرباب الصنائع منهم هو قول سحنون، وهو خلاف المشهور، من أنهم لا يقتلون بل يؤسرون كما هو قول ابن القاسم في كتاب محمد وابن الماجشون وابن وهب.³ وقد ذهب مالكية مصر إلى عدم جواز قتل العسفاء⁴ و الأكارين والفلاحين ، وهم عمال الحرث والزراعون إلا إذا قاتلوا أو ساعدوا في القتال. وفي الذخيرة للقرافي: «ولا يقتل الصناع عندنا لأن اشتغالهم بصنائعهم يمنعهم عنا كاشتغال الرهبان بالتعب».⁵

واستدل مالكية مصر على تحريم قتل العسفاء وأهل الصناعات بما يلي:

- 1- ينظر المادة العاشرة من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.
- 2- مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها: علي بن سعيد الجرجاني، ج 3 ص 24-25. بتصرف يسير.
- 3- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: الدسوقي، ج 2 ص 177.
- 4- العسفاء جمع عسيف وهو الأجير، كما عرفه فقهاء المالكية.
- ينظر، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات: عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني المالكي، ج 3، ص 57. / الذخيرة: القرافي، ج 3 ص 397. / شرح غريب ألفاظ المدونة: الجبي، ص 55.
- 5- الذخيرة: ج 3 ص 399.

- أ- قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفْتِنُونَكُمْ﴾.¹ وفي تفسير القرطبي: العسفاء، وهم الأجراء والفلاحون، فقال مالك في كتاب محمد: لا يقتلون.²
- ب- وعن يزيد بن أبي زياد عن زيد بن وهب قال: أتانا كتاب عمر - رضي الله عنه - وفيه: «لا تغلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليدا، واتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب».³
- ج- واستدلوا بالمعقول في قياس الفلاحين والأجراء وأهل الصناعات على النساء، بجامع انتفاء علة المقاتلة والمحاربة، قال ابن الحاجب: «ويلحق بهن -أي النساء- الزمنى .. ونحوهم ممن لا رأي لهم ولا معونة».⁴
- وعلق الشيخ خليل على كلام ابن الحاجب بقوله: ويلحق بالنساء بشرط عدم الرأي ومراده ب (نحوهم) الفلاحون والأجراء وأهل الصناعات، ولا شك في جواز قتلهم إن قاتلوا.⁵
- وقد نقل مالكية مصر عن اللخمي في التبصرة: أن قول مالك⁶ -وهو اختيار ابن القاسم- في عدم قتل العسفاء والفلاحين هو الأحسن، لأن هؤلاء في أهل دينهم كالمستضعفين، ويمكن أن لو كانوا منفردين عنهم لا اختاروا أن يعطوا بأيديهم، فلا يجري عليهم حكم من عاند.¹

1- سورة البقرة: الآية 189.

2- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج3 ص240.

3- سنن سعيد بن منصور: أبو عثمان سعيد بن منصور الخراساني، كتاب الجهاد، باب ما جاء في قتل النساء والولدان، رقم الحديث 2625، ج2 ص280-281.

4- جامع الأمهات: ابن الحاجب، ص246.

5- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل، ج3 ص248.

6- اختيار ابن القاسم في عدم قتل العسفاء والفلاحين هو المنصوص عليه عند الإمام مالك، وقد نقله لنا ابن القاسم.

«قال ابن القاسم في كتاب محمد: رأيت مالكا يفر من قتل من لا يخاف من مثله؛ كالشيخ الفاني، وأهل الصناعات والفلاحين».

ينظر، التبصرة: علي بن محمد الربيعي المعروف باللخمي، ج2 ص1352.

الحديث عن العسفاء وأصحاب الصناعات في نطاق القانون الدولي الإنساني يمكن إدراجه ضمن فئات الأشخاص الذين يصاحبون القوات المسلحة دون أن يكونوا من أفرادها.

ويقصد بهذه الفئات: الأشخاص الذين لا يعتبرون من أفراد القوات المسلحة، لكنهم يصحبونها أثناء العمليات الحربية، مثل المدنيون من أطقم الملاحه، ومن يقومون بتوريد المؤن الغذائية والمراسلون الحربيون. مثل هؤلاء الأشخاص يحكم وضعهم كأفراد محميين قاعدتين:

الأولى: أنهم يجب أن يكونوا قد حصوا على تصريح بذلك من القوات المسلحة التي يصاحبونها.

الثانية: أنهم إذا وقعوا في قبضة العدو، فإنهم يعاملون كأسرى حرب.²

والأساس القانون لحماية هذه الفئات من المدنيين في اتفاقيات الدولي الإنساني يجد أساسه فيما يلي:

- الأشخاص الذين يرافقون القوات المسلحة دون أن يكونوا في الواقع جزءا منها، كالأشخاص المدنيين الموجودين ضمن أطقم الطائرات الحربية، والمراسلين الحربيين ومتعهدى التموين، وأفراد وحدات العمال أو الخدمات المختصة بالترفيه عن العسكريين، شريطة أن يكون لديهم تصريح من القوات المسلحة التي يرافقونها.

- أفراد الأطقم الملاحية، بمن فيهم القادة والملاحون ومساعدوهم في السفن التجارية وأطقم الطائرات المدنية التابعة لأطراف النزاع، الذين لا ينتفعون بمعاملة أفضل بمقتضى أي أحكام أخرى من القانون الدولي.³

1- التبصرة: ج3 ص1353. / التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: ج3 ص429. / حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج2 ص177.

2- الفئات المشمولة بحماية القانون الدولي الإنساني: أحمد أبو الوفا، ص161-162. / حماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة " دراسة مقارنة بين القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية ": عبد علي محمد سوادى، ص134.

3- ينظر المادة 13 من اتفاقية جنيف الأولى والثانية، والمادة الرابعة من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

فالعسفاء في سياق القتال هو كل من يقوم بأعمال مساعدة للعدو أثناء الحرب أو في ساحة أو ميدان القتال، لكنه لا يشترك فعليا في القتال، كمثل متعهدي التموين، وأفراد وحدات العمال أو الخدمات المختصة بالترفيه عن العسكريين، ومن ثم لا يجوز استهدافهم.

وأخلص في خاتمة هذا المبحث، أن فقهاء المدرسة المصرية المالكية قد أكدوا في اجتهاداتهم إلى تضييق نطاق الحرب، وإبعاد فئات غير المقاتلة من المدنيين المسلمين من دائرة القتال، وهو ما وافقهم عليه القانون الدولي الإنساني من خلال حمايته لفئات المدنيين بجملة من القواعد التي من شأنها أن تخفف عنهم الآثار السلبية للحرب.

كما أثبت فقهاء مالكية مصر من خلال اجتهاداتهم أيضا، أنه لو ثبت مشاركة الفئات غير المقاتلة وقت الحرب، بحمل السلاح أو المساهمة بالرأي، أو غير ذلك من الوسائل التي ترجح كفة العدو في الحرب، فإن الحماية والحصانة من القتل تسقط عنهم، ويجري عليهم ما يستحقه المحاربون.

ووفقا لمعاهدات القانون الدولي الإنساني يتمتع الأشخاص المدنيون بالحماية من الهجمات المباشرة "مالم يقوموا بدور مباشر في الأعمال العدائية وعلى مدى الوقت الذي يقومون خلاله بهذا الدور"¹.
وقمن بالذكر في نهاية هذا المبحث أن أشير إلى أن فقهاء مالكية مصر قد بلغوا شأنا عظيما في التنصيص على منع الاعتداء على الفئات غير المقاتلة، فيما يعرف فقها بمسألة البيات.

ومسألة البيات هي: أن القتال ليلا يتعذر فيه رؤية الأعداء، ومن ثم فلا يمكن القتال بين الأفراد المتحاربين وجها لوجه، ولذا يتطلب سياق القتال، قذف العدو بالمنجنيق أو بأنواع أخرى من الأسلحة التي لا تفرق بين المقاتلين وغير المقاتلين.²

وقد نقل ابن عبد الحكم من فقهاء مالكية مصر عن الإمام مالك كراهية القول بالتيبیت.

1- ينظر الفقرة الثالثة من المادة 51 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

2- القانون الدولي الإنساني الإسلامي بين النظرية والتطبيق: أحمد الداودي، ص 221.

قال ابن عبد الحكم في مختصره الكبير: «لا يقاتل العدو حتى يدعوا.. وأكره التبييت»¹. والشاهد قوله: «وأكره التبييت». ومن المعلوم أن فقهاء المالكية كانوا يتورعون عن إطلاق لفظ الحرام والحلال، وكانت لهم اصطلاحات في الإفادة بمضامين الحلال والحرام، كقولهم في الحلال يعجبني، وفي الحرام أكره. ويحمل القول ب «وأكره التبييت» على تحريم التبييت، وذلك لما يصيبه ويلحقه التبييت من ضرر وأذى على فئات غير مقاتلة لا صلة لها البتة بأعمال الحرب والقتال.

المبحث الثاني: حماية القتلى

لم يغفل فقهاء مالكية مصر الدعوة إلى التمسك بالآداب والأخلاق، ولو في أحلك الأحوال وأعسرهما، وهو زمن الحرب والقتال، وذلك خشية أن تنحاز النفوس إلى المبالغة في القتل، فنصوا على تحريم التمثيل بجثث العدو، وتحريم قطع الرؤوس وحملها، كما نصوا على وجوب دفن القتلى من العدو. كما أن اتفاقيات القانون الدولي الإنساني قد اهتمت بالموتى الذين ماتوا أثناء النزاعات المسلحة، فنصت على حرمة التعرض لجثث المقاتلين ومنع العبث بها وبأشلائها، وأوجبت مراعاة اتخاذ الإجراءات اللازمة لتحديد هوية الموتى من أجل تسهيل دفنهم. وهذا ما سيتم تناوله في المطالب التالية:

المطلب الأول: تحريم المثلة بجثث العدو

ذهب فقهاء مالكية مصر إلى أنه يحرم التمثيل بجثث الأعداء، قال الشيخ خليل في مختصره: «في ما يحرم في الجهاد... والمثلة»². وللمالكية مصر تفرقة في حكم التمثيل بالأعداء حال القتال وقبل القدرة عليهم، وبين حال الظفر بهم والانتصار.

1- المختصر الكبير: ابن عبد الحكم، ص 235. / الذخيرة: القرافي، ج 3 ص 403.

2- مختصر خليل: خليل، ص 88.

ففي الحالة الأولى: لا بأس بها إذا وقع ذلك في قتال، كمبارز ضرب فقطع أذنه، ثم ضرب ففقا عينه ولم ينته، فضربه فقطع يده وأنفه ونحو ذلك، فهذا لا بأس به، لأنه أسلوب من أساليب الحرب، وهو أبلغ في كبت الأعداء ووهنهم وأضر بهم، وكذلك بعد تمثيلهم بمسلم.¹

قال الزرقاني في شرحه لمختصر خليل: «فتجوز - أي المثلة - قبل القدرة أو مع تمثيلهم بمسلم كما يفيد الباجي».²

وفي الحالة الثانية: تحريم المثلة بعد القدرة عليهم، ما لم يمثلوا بمسلم. قال الباجي في المنتقى: «وأما بعد أسرهم والتمكن منهم فلا ينبغي أن يمثل بهم ولا يعذب في قتلهم... إلا أن يكونوا قد فعلوا بالمسلمين على وجه التمثيل فيعمل بهم مثله».³

وجاء في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: حرم بعد القدرة عليهم (المثلة) كرض الرأس، وقطع الأذن أو الأنف إذا لم يمثلوا بمسلم، وإلا جاز.⁴

والملاحظ أن فقهاء مالكية مصر قد ذهبوا إلى أن النهي عن المثلة يكون بعد القدرة على العدو، وحيث لم يفعل بالمسلمين ذلك، فإن مثلوا بمسلم جاز التمثيل بهم أيضا، ويحمل الجواز على المثلة لغايات محددة، كتخويف العدو أو رده عن اللجوء إلى المثلة مرة أخرى. وقد استدل مالكية مصر على تحريم المثلة بالأدلة التالية:

1- أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام الشيباني: عثمان جمعة ضميرية، ج2 ص1138. / أثر الفقه المالكي في القانون الدولي الإنساني، ص120.

2- شرح الزرقاني على مختصر خليل: الزرقاني، ج3 ص203.

3- المنتقى: الباجي، ج4 ص336.

4- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج2 ص179. / بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير لأحمد الدردير: أحمد الصاوي، ج2 ص181.

ينظر أيضا، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك: أبو البركات أحمد الدردير، ج2 ص278.

أ- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَافَيْتُمْ فَعَافِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوفِيْتُمْ بِهِ، وَلَيْسَ صَبْرَتْكُمْ لَهْوَ خَيْرٍ لِلصَّابِرِينَ﴾.¹ لما مثل المشركون بحمزة رضي الله عنه يوم أحد، وقطعوا مذاكره، فرآه النبي عليه السلام جزع عليه جزعا شديدا، فأمر به فغطى بردة كانت عليه، فمدها على وجهه ورأسه، وجعل على رجله إذخرا، ثم قال: لأمثلن بثلاثين من قريش. فأنزل الله هذه الآية إلى آخر السورة... فصبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ونهى عن المثلة.²

وفي تحبير المختصر: وكذا تحرم المثلة، لنهاية عليه السلام عن ذلك.³ ومن الأحاديث الدالة على تحريم المثلة ما يلي:

- ب- حديث عبد الله بن يزيد الأنصاري قال: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النهي والمثلة».⁴
- ج- قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه سليمان بن بريدة: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله،... ولا تمثلوا،...».⁵ قال الشوكاني: «في هذا الحديث دلالة على تحريم المثلة».⁶
- د- عن مالك أنه بلغه،.. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث سرية يقول لهم: «اغزوا باسم الله. في سبيل الله... ولا تمثلوا...».⁷

1- سورة النحل: الآية 126.

2- تفسير القرآن العزيز: أبو عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن أبي زمنين، ج 2 ص 423. بتصرف يسير. / التسهيل لعلوم التنزيل:

محمد بن أحمد ابن جزى الكلبي الغرناطي، ج 1 ص 439.

3- تحبير المختصر: ج 2 ص 462.

4- صحيح البخاري: البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب النهي بغير إذن صاحبه، رقم الحديث 2474، ج 3 ص 135.

5- صحيح مسلم: مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، رقم

الحديث 1731، ج 3 ص 1357.

6- نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، ج 7 ص 293.

7- سبق تحريجه.

قال الزرقاني: في قوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تثلوا» بالتشديد للمبالغة والتكثير أي لا تقطعوا القتلى.¹

وفي مجال النزاعات المسلحة فإنه يجب على الدول المتحاربة أن تمتنع أياً كان من العبث بأشلاء الموتى، كما يحظر تشويه الجثث في النزاعات المسلحة، ويعتبر ذلك جريمة اعتداء على الكرامة الشخصية بموجب النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.²

ويوجب القانون الدولي الإنساني احترام جثث المقاتلين الذين توفوا بسبب الأعمال العسكرية، سواء كانوا في بلدهم أو في بلد ليسوا من رعاياه، أو أثناء اعتقالهم الناجم عن الاحتلال أو الأعمال العسكرية، وهذا ما نصت الفقرة الأولى من المادة 34 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977: "يجب عدم انتهاك رفات الأشخاص الذين توفوا بسبب الاحتلال أو في أثناء الاعتقال الناجم عن الاحتلال أو الأعمال العدائية وكذلك رفات الأشخاص الذين توفوا بسبب الأعمال العدائية في بلد ليسوا هم من رعاياه".³

المطلب الثاني: حرمة قطع الرؤوس وحملها

ومما يتصل بالمثلثة، وهو نوع منها: قطع رؤوس الكفار وحملها إلى الولاية، ونقلها من بلد إلى آخر أو من ناحية إلى أخرى.⁴ ويرى فقهاء مالكية مصر أنه يحرم فعل ذلك، قال ابن شاش في الجواهر الثمينة: «ولا يجوز حمل رؤوس الكفار من بلد إلى بلد، ولا حملها إلى الولاية. وقد كرهه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وقال: هذا فعل العجم».⁵

1- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: الزرقاني، ج 3 ص 20.

2- المقاتلون أثناء النزاعات المسلحة بين الوضع القانوني وضمانات الحماية: الحاج مهلول، ص 259. بتصرف يسير.

3- ينظر الفقرة الأولى من المادة 34 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

4- أصول العلاقات الدولية: عثمان جمعة ضميرية، ج 2 ص 1144. / أثر الفقه المالكي في القانون الدولي الإنساني، ص 122.

5- الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: ج 1 ص 319. / الذخيرة: ج 3 ص 408.

وقال الشيخ خليل في مختصره: «في ما يحرم في الجهاد... وحمل رأس لبلد أو وال»¹.
وعلق الخرخشي قائلا: «أن حمل رأس الكافر من بلد إلى آخر حرام، وكذلك حملها إلى الولاية والمراد بالوالي أمير الجيش»².

واستدل فقهاء مالكية مصر على تحريم قطع رؤوس الكفار وحملها إلى الولاية بما يلي:
بما روي عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه أنه قدم على أبي بكر الصديق رضي الله عنه برأس يناق البطريق، فأنكر ذلك، فقيل له: يا خليفة رسول إنهم يفعلون ذلك بنا، فقال: فاستنان بفارس والروم، لا يحمل إلي رأس، إنما يكفي الكتاب والخبر.³ وقد أنكر الصديق رضي الله عنه ذلك، وقال: استنان بفارس والروم، يكتفى بالكتاب والخبر. وقال: هذا فعل العجم.⁴

أما عن موقف القانون الدولي الإنساني من مسألة حرمة قطع الرؤوس وحملها، فلم أجد نصا صريحا في تناول هذه المسألة، وإنما يمكن القول بحظر هذا الفعل الشنيع استنادا إلى بعض المواد التي تنص على وجوب احترام آدمية الإنسان، كالبنـد (أ) من الفقرة الأولى من المادة الثالثة من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949، حيث نصت على ما يلي: "احترام آدمية الإنسان وعدم الاعتداء على الحياة والسلامة البدنية وبخاصة القتل بجميع أشكاله والتشويه والمعاملة القاسية والتعذيب".⁵

وكذلك البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 في إحدى مواده الرئيسية -المادة 75- المعنونة بالضمائم الأساسية، يحظر "التعذيب بشتى صورته بدنيا كان أم عقليا، والعقوبات البدنية، والتشويه، وانتهاك الكرامة الشخصية".⁶

1- مختصر خليل، ص 88.

2- شرح مختصر خليل للخرشي: ج 3 ص 115.

3- سنن سعيد بن منصور: سعيد بن منصور الخراساني، كتاب الجهاد، باب ما جاء في حمل الرؤوس، رقم الحديث 2649، ج 2 ص 287.

4- النوادر والزيادات: ج 3 ص 73 / عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: ج 1 ص 319.

5- ينظر البند (أ) من الفقرة الأولى من المادة الثالثة من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

6- ينظر الفقرة الثانية من المادة 75 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977. بتصرف يسير.

المطلب الثالث: دفن جثث القتلى من العدو

لقد أوجب الإسلام دفن القتلى تقديرا لكرامة الإنسان الذي خلقه الله وأبدع صنعه، لأن عدم دفن جثث القتلى إهانة لها، والله يأبى إهانتها بتركها للوحوش والسباع تعبت بها فسادا.¹ وإن إبقاء الميت في العراء يجعله عرضة للتفسخ، ويسبب وقوع الضرر بالمارة ونفور الناس منه لتأذيم برائحته، ولهذا يجب مواراة الجثة لما في ذلك من المحافظة على الصالح العام.² وقد نص مالكية مصر على ضرورة مواراة الكافر عند فقد من يواريه، لا فرق في ذلك بين الكافر الحربي وغيره.³ جاء في شرح مختصر خليل للخرشي: بل كل كافر يجب أن يوارى وتستور عورته إذا خيف عليه الضيعة ولو حربيا.⁴

قال الدسوقي في الشرح الكبير: «لو وجد كافر ميت وليس معه أحد من أهل دينه ولا من أقاربه المسلمين وخيف ضياعه وجبت مواراته كما في المدونة، وظاهره ولو كان حربيا».⁵ ولعل قصدهم بذلك المحافظة على الكرامة الإنسانية، حتى لا تترك جثث القتلى تنهشها السباع والطيور، بل توارى وتبعد عن مظاهر الإهانة، فكما حرموا المثلة بالعدو بعد القدرة عليه على أيدي المحاربين المسلمين، فقد أمروا بمواراة الجثث بالتراب، حماية لأجساد القتلى خشية أن يمثل بها حيوان مفترس، أو تنحط عليها سباع الطير فتمزقها.⁶

1- آداب الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي: علي بن عبد الرحمن الطيار، ص 282.

2- آثار الحرب -دراسة فقهية مقارنة-: وهبة الزحيلي، ص 445.

3- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، ج 1 ص 422.

4- شرح مختصر خليل للخرشي: ج 2 ص 146.

5- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج 1 ص 430.

6- مقدمة في القانون الدولي الإنساني في الإسلام: زيد بن عبد الكريم الزيد، ص 48. / القانون الإنساني الإسلامي - أو أخلاق الإسلام

وتعاليمه في الحرب والقتال والأمن والسلام-: سعد رستم، ص 97.

وبموجب أحكام القانون الدولي الإنساني فإنه ينبغي التأكد من أن الموتى قد دفنوا باحترام وطبقا لشعائر دينهم إذا أمكن، وأن تحترم مقابرهم،¹ وتجمع تبعاً لجنسياتهم وتُصان بشكل مناسب وملائم، ويتم تمييز هذه المقابر حتى يمكن التعرف عليها ويسهل نقل الجثث أو رمادها إلى بلد المنشأ لاحقاً، وتشرف على ذلك إدارة مقابر ينشئها طرف النزاع،² وحتى يمكن الاستدلال على المقابر يجب على الدولة التي تقوم بعملية الدفن أن تسجل جميع المعلومات المتعلقة بالدفن والمقابر، وتبلغ للدولة التي يتبعها هؤلاء الأسرى قوائم بالمقابر والمعلومات المتعلقة بأسرى الحرب المدفونين فيها، وتحمل الدولة التي تسيطر على الإقليم مسؤولية العناية بهذه المقابر.³

تطرق في هذا المبحث إلى حماية القتلى من الجانب الشرعي والقانوني، وقد تبين لنا مدى حرص فقهاء مالكية مصر على منع التنكيل والتمثيل بجث العدو بأي شكل من أشكال، بما يظهر المقاصد النبيلة في احترام الإنسان وتكريمه، حتى ولو كان من الأعداء.

وقد وجدت اتفاقاً بين المقرر فقها وما عليه العمل في اتفاقيات القانون الدولي الإنساني من منع العبث بجث الموتى، والقتل بجميع أصنافه.

وإذا كان القانون الدولي الإنساني قد توصل في اتفاقيته إلى حث أطراف النزاع على ضرورة أن يتم دفن الموتى بكل احترام وتعلم مقابرهم وتُصان على نفقة دولتهم، ويجب أن يسلموا إلى دولتهم إذا طلبت ذلك، في مقابل ذلك نجد أن فقهاء المالكية من المصرين قد كان لهم السبق في النص على ضرورة مواراة جث الكافر الحربي عند فقد من يواريه من أقاربه، حفاظاً منهم على الكرامة الإنسانية.

1- الفئات المشمولة بحماية القانون الدولي الإنساني: أحمد أبو الوفا، ص 165.

2- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني، عامر الزمالي ص 55.

3- المادة 120 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

المبحث الثالث: حماية الأسرى

يُنّ فقهاء المدرسة المصرية المالكية أن الإسلام قد أمر بحسن معاملة الأسرى، فحرم تعذيبهم أو تجويعهم أو غير ذلك من وسائل إلحاق الضرر والأذى بهم، وأعظم ضمانة لتحقيق المعاملة التي ابتغها الإسلام للأسرى، أن جعل أمر النظر في شأنهم بيد ولي أمر المسلمين.

ولم تقتصر حماية الأسير على توفير احتياجاته الضرورية فحسب، بل إلى حمايته من القتل شريطة أن يُؤمّن جانبه ويطمئن لحاله من الغدر والمكيدة والغائلة، و من تجليات هذه الحماية أيضا اشتغالها على حق الأسرى في الحفاظ على وحدة أسرهم في الأسر.

كما أن القانون الدولي الإنساني قد أقر حماية خاصة لفئة من ضحايا الحرب من العسكريين وهم الأسرى، فأفرد لهم اتفاقية خاصة تتناول جميع ما يتعلق بسبل حمايتهم بدءا من أسرهم وانتهاء برجوعهم إلى أوطانهم والإفراج عنهم، ومن مظاهر هذه الحماية أن جعل أمر تدبير شؤون الأسرى على عاتق الدولة الأسرة، فأوجب عليها التزامات متعلقة بمصير الأسرى وبحمايتهم من القتل.

كما تنبّهت اتفاقيات القانون الدولي الإنساني إلى الأثر السلبي في افتراق أفراد الأسرة في الأسر، فأكدت على ضرورة حق الأسرى في جمعهم مع أسرهم.

هذه القضايا سيتم تفصيلها في المطالب التالية:

المطلب الأول: مصير الأسرى

أمرُ الأسرى في فقه مالكية مصر متروك لاختيار الإمام بحسب ما يراه في شأنهم من المصلحة، ويشترط أن يكون ضابطه في هذا الاختيار، تحقيق مصلحة الإسلام والمسلمين.

قال ابن شاس: «وينحصر نظر الإمام فيهم بين خصال خمس، وهي: القتال، والاسترقاق، والمن، والفداء،

وعقد الذمة، فيفعل من ذلك ما أدى اجتهاده إلى أن المصلحة للمسلمين فيه»¹.

1- عقد الجواهر الثمينة: ابن شاس، ج 1 ص 319.

وهو ما نص عليه الشيخ خليل في مختصره بقوله: «كالنظر في الأسرى: بقتل أو من أو فداء أو جزية أو استرقاق»¹.

وعلق شارح المختصر: ومما يجب أيضا، نظر الإمام في الأسرى بين الأمور المذكورة. مراعاة المصلحة للمسلمين، ولهذا قال: (كالنظر في كذا)، فمتى كانت المصلحة في خصلة تعينت².
وقد بين القرافي المالكي ذلك في غاية الدقة، في سياق ذكره بيان الفرق بين «قاعدة تخير المكلفين بالكفارة وقاعدة تخير الأئمة في الأسارى».

إذ يقول في ذلك: «فالتخيير في الكفارة في خصالها معناه أن له أن ينتقل عن أي خصلة شاء إلى الخصلة الأخرى بشهوته وما يجده يميل إليه طبعه أو ما هو أسهل عليه فإن الله تعالى ما خيره بينها إلا لطفًا به وليفعل ذلك ولو شاء لحتم عليه خصوص كل خصلة».

ويضيف القرافي: «وأما التخيير بين الخصال الخمس في حق الأسارى عند مالك - رحمه الله - ومن وافقه وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء والجزية، فهذه الخصال الخمس ليس له فعل أحدها بهواه ولا لأنها أخف عليه وإنما يجب عليه بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين، فإذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجح للمسلمين وجب عليه فعلها، وتحتمت عليه ويأثم بتركها فهو لا يوجد في حقه الإباحة، والتخيير المقرر في خصال كفارة الحنث أبدا لا قبل الاجتهاد ولا بعد الاجتهاد، أما قبل الاجتهاد فالواجب عليه الاجتهاد وبذل الجهد في وجوه المصالح ولا تخيير هاهنا في هذا المقام ولا إباحة بل الوجوب الصرف.

وأما بعد الاجتهاد فيجب عليه العمل بالراجح من المصالح ولا خيرة له فيه ومتى تركه أثم فالوجوب قبل الوجوب بعد والوجوب حالة الفكرة فلا تخيير ألبتة وإنما هو وجوب صرف في جميع الأحوال»³.

1- مختصر خليل: خليل، ص 89.

2- تخبير المختصر: تاج الدين الدميري، ج 2 ص 472.

3- الفروق - أنوار البروق في أنواء الفروق -: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، ج 3 ص 33-34، بتصرف.

ولقد وضع فقهاء المالكية كيفية تطبيق ذلك من الناحية العملية، بقولهم: أن للإمام أن يختار بين خمسة أمور (القتل، الاسترقاق، الفداء، المن، الجزية) وبينوا أساس الاختيار كالتالي:

فإن كان الأسير من أهل النجدة والفروسية والنكاية للمسلمين، قتله ولم يستحيه، وإن لم يكن على هذه الصفة وامتدت عليه غائلته وله قيمة استرقه للمسلمين، أو قبل فيه الفداء، إن بذل فيه أكثر من قيمته، وإن لم تكن له قيمة ولا فيه محمل لأداء الجزية، كالزمنى أعتقه، وإن لم تكن له قيمة وفيه محمل لأداء الجزية، عقد له الذمة، وضرب عليه الجزية... وإن رأى الإمام باجتهاده مخالفة ما وصفناه من وجوه الاجتهاد كان ذلك له، مثل أن يبذل الفارس المعروف بالنجدة والفروسية في نفسه المال الواسع الكثير، فيرى الإمام أخذه أولى من قتله، لاستعانتة بذلك على جهاد المشركين، وما أشبه ذلك من وجوه الاجتهاد؛ فهذا تحصيل القول في حكم الأسارى على مذهب مالك.¹

فالحكم النهائي للنظر في مصير الأسرى هو لإمام المسلمين، وما لإمام المسلمين إلا الدولة نفسها، أي أن حماية الأسير مكفولة من طرف رئيس الدولة الإسلامية، وهذه ضمانه كبرى للأسير، وهذا ما توصل إليه القانون الدولي، ولكن في القرن العشرين ومع ذلك، فإن هناك بعض الدول لا تحمي الأسرى من الانتقام.²

وبالرجوع إلى القانون الدولي الإنساني نجد، أن الغرض الأساسي من حجز الأسرى هو إضعاف قوة العدو المقاتلة، وتمشيا مع هذا الغرض وجبت معاملتهم بالحسنى دون توقيع جزاء عليهم أو قتلهم للثأر منهم.³

ولقد أكد القانون الدولي الإنساني بأن الأسرى ليسوا تحت سلطة الأفراد والوحدات العسكرية التي أسرتهم، وإنما في قبضة الدولة نفسها التي يتبعها الأفراد أو الوحدات العسكرية، حيث نصت الفقرة الأولى من

1- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ج2 ص561-562. / المقدمات

المهدات: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ج1 ص367-368.

2- حكم الأسرى في الإسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام: عبدالسلام الإدغيري، ص301-302.

3- الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام: علي منصور، ص336.

المادة 12 من اتفاقية جنيف الثالثة على أنه: "يقع أسرى الحرب تحت سلطة الدولة المعادية، لا تحت سلطة الأفراد أو الوحدات العسكرية التي أسرتهم".¹

وإن وجود أسرى الحرب تحت سلطة الدولة الحاجزة هو وجود مؤقت، مرتبط بظروف النزاع المسلح القائم، وبمصلحة الدولة الحاجزة في أن تمنع عودة هؤلاء الأسرى إلى المشاركة في الأعمال العدائية، فإن انتهاء هذا الوضع أو زوال تلك الظروف يجب أن يؤدي بالنتيجة إلى انتهاء حالة الأسر.²

وتنتهي وضعية الأسر أو مصيرهم بتحقيق الحالات التي نص عليها الباب الرابع من اتفاقية جنيف الثالثة، وهي حالة انتهاء الأسر بالوفاة، أو بالهروب الناجح، أو إعادة الأسرى إلى أوطانهم، أو إيوائهم في بلد محايد بسبب ظروفهم الصحية، أو بالإفراج عنهم بناء على تعهد، وهذه الحالات قد تطرأ أثناء الأسر، كما ينتهي الأسر بالطريقة المعهودة وهي الإعادة إلى الوطن مباشرة بعد انتهاء العمليات العسكرية.

المطلب الثاني: حماية الأسرى من القتل

يقرر فقهاء مالكية مصر مبدأ أساسيا في التعامل مع أسرى الحرب من العدو، هو حفظ حياتهم وعدم إزهاق أرواحهم شريطة ألا يخاف منهم، ففوق الأسير تحت وطأة الأسر يجعل من أمر الخوف منه متعذرا إن لم يكن مستحيلا، لما يصاحب الأسر جريا على العادة من ذلة النفس وانكسارها، ومن كان هذا حاله من أسرى العدو، وجب الكف عنه وحمايته.

قال ابن القاسم: «ويقتل من الأسارى من لا تؤمن منه فتنته، ألا ترى ما كان من أبي لؤلؤة».³

1- ينظر الفقرة الأولى من المادة 12 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

ينظر في ذلك، القانون الدولي الإنساني: أحمد أبو الوفا، ص 37.

2- القانون الدولي الإنساني: نزار العنبيكي، ص 269.

3- المدونة: الإمام مالك، ج 1 ص 501. / اختصار المدونة والمختلطة: ابن أبي زيد، ج 1 ص 511. / التهذيب في اختصار المدونة: خلف

بن أبي القاسم البراذعي المالكي، ج 2، ص 50.

قوله: كان من أبي لؤلؤة، يعني: قاتل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -.

ينظر، التوضيح في شرح المختصر لابن الحاجب، ج 3 ص 426.

وقال ابن عبد الحكم: «لا بأس بقتل الأسارى إن خيف منهم»¹.
 هذا الاجتهاد الفقهي من فقهاء مالكية مصر في حماية حياة الأسير المسلم من القتل، قد جاء موافقا لما نقل
 عن الإمام مالك، جاء في النوادر والزيادات: «وقال مالك: إنما يقتل من الأسرى من يخاف منه»².
 فالأسير الذي استوجبت حمايته من القتل، تعين لزوما على المسلمين توفير الضرورات المعيشية له من
 المأكل والمشرب، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾³.
 ولقد سئل مالك عن قول الله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. الأسير
 هل مسلم أو مشرك، قال: بل مشرك، وقد كان بيدر أسارى فأنزلت فيهم هذه الآية: ﴿مَا كَانَ لِتَيْبِءٍ أَنْ
 يَكُونَ لَهُمْ أَسْرَى﴾⁴. وكانوا مشركين وقد افتدوا ورجعوا، ولو كانوا مسلمين قاموا ولم يذهبوا.⁵ قال
 الثعالبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ﴾: «فهي عامة في كل أسير إلى يوم القيامة»⁶.
 ذكرت في المطلب السابق أن للإمام أن يختار بين خمسة اختيارات في تعامله مع الأسرى، وإذا كان خيار
 القتل من جملة الاختيارات المتاحة للإمام، فإنه لا يتم اللجوء إليه في المذهب المالكي، إلا في حق الأسير
 المعروف بالنكاية بالمسلمين، والنجدة والفروسية.
 والثابت عن فقهاء المدرسة المصرية المالكية أنهم قد أسقطوا خيار القتل كحق مقرر للإمام، إذا تصرف في
 الأسرى بأي تصرف غير القتل، لأنه بذلك قد أمنهم بما صنع.

1- المختصر الكبير، ص 234.

2- النوادر والزيادات، ج 3 ص 70.

3- سورة الإنسان: الآية 08.

4- سورة الأنفال: الآية 68.

5- البيان والتحصيل: ابن رشد، ج 17 ص 532.

6- الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، ج 5 ص 529.

قال ابن عبد الحكم في مختصره الكبير: «من أخذ من أسارى المشركين فاستحيي فلا يُقتل بعد ذلك»¹.
وقال أيضا في مختصره الصغير: «ومن استحياه الإمام من الأسارى فلا يُقتل»².
ومن كتاب ابن المواز -المصري المالكي- قال: «وإذا ترك عن الأسير القتل لرجاء فداء أو بيع أو دلالة أو سبب سقط عنه القتل»³.

وبحسب أحد الباحثين المعاصرين، فقد أجاز القانون الدولي عقوبة الأسير بعد الحكم عليه ولو كانت العقوبة الإعدام، وفق المادة 85 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949، والتي تنص على أن "أسرى الحرب الذين يحاكمون بمقتضى قوانين الدولة الحاجزة عن أفعال اقترفوها قبل وقوعهم في الأسر لهم حق الاستفادة بمزايا هذه الاتفاقية حتى لو حكم عليهم".

فهذا النص صريح لا يمنع من محاكمة الأسرى عن الجرائم التي ارتكبوها قبل الأسر حتى ولو حكم عليهم بالقتل⁴.

هذا الرأي إن تم التسليم به في الحكم على الأسرى بالقتل جزاء على قيامهم بأفعال قبل الأسر، يظل استثناء، بدليل أن المزايا التي جاءت بها هذه اتفاقية جنيف الثالثة تمنع مطلقا ما دون قتل الأسير فضلا عن الإذن بقتله.

ومن المعلوم في إطار القانون الدولي الإنساني أن المحافظة على حياة الأسرى تعد الركيزة الأولى التي تعتمد عليها مجمل قواعد حماية أسرى الحرب، فالمقاتل هدف عسكري ولكنه إذا وقع في قبضة العدو فإنه من الواجب المحافظة عليه لعوامل أمنية وإنسانية، فالحياة أثنى ما يحوزه الإنسان فإذا لم يقر له بذلك، فليس معنى

1- المختصر الكبير: ابن عبد الحكم، ص 233.

2- المختصر الصغير: ص 170. / التوضيح في شرح المختصر لابن الحاجب: ج 3 ص 426.

3- النوادر والزيادات: ج 3 ص 72. / التبصرة: ج 3 ص 1440. / الذخيرة: ج 3 ص 445.

4 - آداب الحرب: الطيار، ص 330.

لقوانين الحرب التي تقضي بحماية من يسقط في القتال، والمحافظة على من يستسلم من الأعداء، وهذا هو حجر الزاوية في القانون الدولي الإنساني.¹

فقد حرمت اتفاقية جنيف الثالثة قتل الأسرى من القوات المعادية في حالة توقفهم عن العمليات العسكرية بسبب ما أصابهم من عجز بدني أو عقلي أو نتيجة لإلقتهم السلاح من تلقاء أنفسهم.² واعتبرت أن التسبب في موت الأسير يعتبر انتهاكا جسيما لأحكام هذه الاتفاقية، كما حظرت تدابير الاقتصاص من الأسرى، وهذا ما نصت مادة 13 منها: "يجب معاملة أسرى الحرب معاملة إنسانية في جميع الأوقات، ويحظر أن تقترف الدولة الحائزة أي فعل أو إهمال غير مشروع يسبب موت أسير في عهدتها، ويعتبر انتهاكا جسيما لهذه الاتفاقية.... وتحظر تدابير الاقتصاص من أسرى الحرب".³

المطلب الثالث: حق الأسرى في الحفاظ على وحدة أسرهم

ومن مظاهر المعاملة الكريمة للأسرى الحفاظ على وحدة أسرة الأسير إذا وقعوا جميعا في الأسر،⁴ وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطبق هذا المبدأ في تعامله مع الأسرى. وهذا ما نص عليه ما نص مالكية مصر، قال ابن شاس: "إذا سبيت المرأة وولدها الصغير، لم يفرق بينهما، والصغير ها هنا من لم يثغر. وروي من لم يحتلم".⁵ وفي النوادر والزيادات: قال مالك وأصحابه: ولا يفرق بين الولد والأم حتى يثغر.. وقال محمد بن عبد الحكم: لا يفرق بينهما بعد البلوغ.⁶

1- المركز القانوني لأسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني: محمد حمد العسيلي، ص 378. بتصرف يسير.

2- المقاتلون أثناء النزاعات المسلحة بين الوضع القانوني وضمانات الحماية: الحاج مهلول، ص 158-159.

3- ينظر نص المادة 13 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

4- الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام: محمد رأفت عثمان، ص 201.

5- عقد الجواهر الثمينة: ج 1 ص 319. / الذخيرة: ج 3 ص 416.

6- النوادر والزيادات: ج 3 ص 287.

ويستدل على تحريم التفرقة بين الأم وولدها بما يلي:

أ- عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: كان رسول الله عليه السلام إذا أتى بالسبي، أعطى أهل البيت جميعاً، كراهية أن يفرق بينهم.¹

ب- قوله صلى الله عليه وسلم: «من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة».² كما يهتم القانون الدولي الإنساني³ بالأسرة باعتبارها نواة لكل مجتمع إنساني، وقد قرر بشأنها ضرورة الحفاظ على وحدة الأسرة أثناء الأسر، فقد جاء في الفقرة الخامسة من المادة الخامسة والسبعين من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977: "في حالة احتجاز الأسر أو اعتقالها، يجب قدر الإمكان أن يوفر لها كوحدات عائلية مأوى واحد".⁴

كما جاء في الفقرة الرابعة المادة السابعة والسبعين من البروتوكول نفسه أن: "الأسر تعد لها أماكن للإقامة كوحدات عائلية".⁵

والذي أسجله في ختام هذا المبحث، هو اتفاق الفقه المالكي المصري والقانون الدولي الإنساني من ناحية الجهة المختصة بالإشراف على الأسرى.

فالجهة المختصة بالإشراف على الأسرى والنظر في أمرهم بناء على اجتهادات فقهاء مالكية مصر هي السلطة السياسية، التي تعني بلغة الفقهاء ولي أمر المسلمين، أو من ينيبه، دون أفراد المقاتلين وعامة الناس ومن في حكمهم.

وقد وافقهم في ذلك القانون الدولي الإنساني، بإسناده أمر النظر في الأسرى إلى سلطة الحكومات أو الدولة الآسرة، لا إلى سلطة الأفراد أو الوحدات العسكرية التي أسرهم.

1- مسند أحمد بن حنبل: أحمد، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، رقم الحديث 3690، ج 6 ص 216-217.

2- سنن الترمذي: الترمذي، كتاب أبواب السير، باب في كراهية التفرقة بين السبي، رقم الحديث 1566، ج 3 ص 225-226.

3- لمزيد بيان اهتمام القانون الدولي الإنساني بجمع شمل الأسر ينظر، المادة 26 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

4- ينظر الفقرة الخامسة من المادة 75 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

5- ينظر الفقرة الرابعة من المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

والمغزى من إسناد النظر في شأن الأسرى إلى أعلى السلطة السياسية في الدول، أن تضمن حقوقهم المادية والمعنوية من الانتهاكات والتجاوزات التي قد يقترفها الأفراد إن أسند عليهم أمر الأسرى.

ومن صور المعاملة الرحيمة بالأسير، والتي من شأنها تخفيف وطأة الأسر وآثاره السلبية على الأسرى، ما وجدناه من الاتفاق أيضا على ضرورة مراعاة وحدة الأسرة عند الأسر والسعي لجمع شتاتهم.

وينتهي مصير الأسر بحسب اجتهادات فقهاء المالكية من المصريين بحسب ما يراه الإمام كما ذكرنا، كذلك للدولة الأسرة في إطار القانون الدولي الإنساني صلاحية الفصل في انتهاء أسر الأسير.

والتقارب الشرعي والقانوني في هذه المسألة، يتجلى فيما يلي:

- إذا كان الأسر ينتهي في الفقه المالكي المصري بخيار المن، وهو إطلاق سراح الأسير بدون مقابل بعد انتهاء المعركة، فإن هذا الخيار قد ورد النص عليه في اتفاقية جنيف الثالثة في مادتها 118 على أنه: "يفرج عن أسرى الحرب ويعادون إلى أوطانهم دون تأخير عند وقف الأعمال العدائية الفعلية".¹

- أما عن مسألة انتهاء الأسر بالفداء، فهذا يقابل ما جرى عليه العرف الدولي من تبادل الأسرى.

- أما عن خيار القتل، وإن كان من الخيارات المتاحة للإمام، فإن الاستثناءات التي أوردناها تجعل منه خيارا مستبعدا في التطبيق، خصوصا إذا علمنا أن القتل لم يلجأ إليه المسلمون زمن التشريع إلا في حالات خاصة اقتضتها الضرورة، وفي ذلك يقول الدكتور وهبة الزحيلي رحمه الله: «إذا قتل المسلمون في الماضي السحيق اثنين من مشركي أسرى بدر الخمسين لأنهم كانوا أشد الناس ضراوة وقساوة على المسلمين مدى الأعوام الثلاثة عشر في مكة... وهذا دليل واضح على أن قتل الأسير يكون لحالة خاصة، أو لحسم مادة الفساد إن خيف ألا تحسم بغير هذه الذريعة، وتكون القاعدة المطردة بشأن الأسرى هي العفو (العفو) أو المبادلة بأسرى آخرين أو بهال».²

ويتبين لنا أن الأصل في معاملة الأسير هو أن تحفظ حياته من القتل، وفق ما يحمل عليه اختيار مالكية مصر في المسألة والحالات الاستثنائية، وهو ما نصت عليه أيضا اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

1- ينظر المادة 118 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

2- آثار الحرب: وهبة الزحيلي، ص 491.

المبحث الرابع: تقييد وسائل الحرب

أجاز مالكية مصر استخدام الأسلحة في محاربة العدو وقهره، وهو ما عبر عنه خليل في سياق حديثه عما يقاتل به العدو: «بقطع ماء وآلة».¹ يريد أن الكفار يقتلون بكل نوع من أنواع الحرب كقطع الماء عنهم وإرساله عليهم، ورمي بالمجانيق، وضرب بالسيف، وطعن بالرمح وشبهه من آلة القتال.²

ومستند مالكية مصر في هذا الإعداد لمحاربة العدو قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾.³ قال القرطبي في تفسيره: «وقد استدل بعض علمائنا بهذه الآية على جواز وقف الخيل والسلاح، واتخاذ الخزائن والخزان لها عدة للأعداء».⁴

وإذا كان فقهاء مالكية مصر، قد أثبتوا في اجتهاداتهم الفقهية، جواز حرية استخدام كل سلاح لإخضاع العدو، إلا أنهم بينوا أيضا أن هذه الحرية ليست على إطلاقها، بل هي مقيدة من عدة اعتبارات، إما من جهة طبيعة العمليات العسكرية، أو الأسلحة المستعملة، أو بالنسبة للفئات المستهدفة بالسلاح.

أما عن القانون الدولي المعاصر فقد استقر على مبدأ تقييد حرية أطراف النزاع في استخدام أسلحة الحرب، فنصت اللائحة المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية في مادتها 22: "ليس للمتحاربين حق مطلق في اختيار وسائل إلحاق الضرر بالعدو".⁵

كما نصت المادة 23 على منع بعض الأمور، مثل: استخدام السم أو الأسلحة السامة، والأسلحة التي تحدث إصابات أو آلام لا مبرر لها.

هذه القواعد الدولية المستقرة أخذ بها البرتوكول الإضافي الأول لعام 1977، في الفقرة الأولى من المادة 35: "حق أطراف النزاع في اختيار وسائل وأساليب الحرب ليست غير مطلقة".¹

1- مختصر خليل: ص 88.

2- تجبير المختصر: ج 2 ص 456-457. / جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر: ج 3 ص 501.

3- سورة الأنفال: الآية 61.

4- الجامع لأحكام القرآن، ج 10 ص 60.

5- ينظر المادة 22 من الاتفاقية الخاصة لاحترام قوانين وأعراف الحرب البرية 1907.

وسيتم التطرق إلى تقييد وسائل الحرب في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: منع التعذيب بالنار

منع الإسلام استعمال النار في قتال الأعداء، إلا إذا كانت هناك حاجة أو ضرورة تدعو إليها، وقد حدد فقهاء مالكية مصر الضرورة الداعية إلى استخدام النار في محاربة العدو بقولهم: «أنهم يقتلون بها بشرطين، أن يخاف منهم ولم يمكن غيرها، ولم يكن فيهم مسلم، فإن أمكن قتالهم بغيرها لم يقاتلوا بالنار عند ابن القاسم»². جاء في العتبية روى سحنون عن ابن القاسم في الحصون، قال: وأما بالنار فلا أحب ذلك بخلاف المراكب، إلا أن يرمونا به فجائز لنا أن نرميهم به، إلا أن يكون معهم مسلمون فلا ينبغي ذلك³. وجاء في التوضيح: «ولا خلاف أنه إذا خيف منهم ولم يكن غير النار أنهم يقتلون بها»⁴. ويتبين من اجتهادات فقهاء مالكية مصر أن استخدام النار في محاربة العدو يمثل استثناء من بين وسائل الحرب، بحيث إذا أمكن التغلب على العدو وقهره بغير النار، لم يجز المقاتلة بها، وعلى ألا يكون مع العدو عند محاربتة بالنار أسير مسلم.

ودليل مالكية مصر على منع التعذيب بالنار من السنة النبوية،⁵ حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أنه قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعث فقال: «إن وجدتم فلانا وفلاننا فأحرقوهما بالنار»، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أردنا الخروج: «إني أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلاننا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما»⁶.

=

1- ينظر الفقرة الأولى من المادة 35 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

2- شرح مختصر خليل للخرشي: ج 3 ص 113.

3- النوادر والزيادات: ج 3 ص 66.

4- جامع الأمهات: ص 245. / التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: ج 3 ص 424.

5- تحبير المختصر: ج 2 ص 457.

6- صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم الحديث 3016، ج 4 ص 61.

ورغم الاختلاف الحاصل بين فقهاء المذهب المالكي في تحريق الأعداء المقاتلين بالنار قبل القدرة عليهم، إلا أن فقهاء مالكية مصر قد بلغوا شأنًا عظيمًا باجتهادات فقهية مالكية في منع تحريق الأعداء المقاتلين بالنار قبل القدرة عليهم أثناء القتال، خشية إصابة ذراريهم ونسائهم.

جاء في المدونة الكبرى: «قلت لابن القاسم: أرأيت لو كان في الحصن الذي حصره أهل الإسلام ذراري المشركين ونسائهم وليس فيهم من أهل الإسلام أحد، ترى أن ترسل عليه النار فيحرق الحصن وما فيه أو يغرقوه، قال: لا أقوم على حفظه وأكره هذا ولا يعجبني»¹.

وهذا ما نص عليه الشيخ خليل في مختصره: «بغير حرق وتغريق مع ذرية»². وعلق عليه شارح المختصر بقوله: يريد أن ما تقدم من جواز قتلهم بالنار إنما هو إذا لم يخف على ذريتهم من ذلك، فإن خيف عليهم من ذلك تركوا. وحكى صاحب البيان إذا كان معهم النساء والصبيان ... قال ابن القاسم: أنهم لا يجرقون ولا يغرقون ولا يرموا بالمجانيق»³.

أما اتفاقيات القانون الدولي الإنساني فقد حظرت أنواعا معينة من الأسلحة التقليدية بهدف حماية المدنيين من أثارها العشوائية، ومنها الأسلحة الحارقة.

ويعرف السلاح الحارق بموجب المادة الأولى من البروتوكول الثالث بشأن اتفاقية الأسلحة التقليدية لعام 1980، بأنه: "أي سلاح أو أية ذخيرة مصممة لإشعال النار في الأشياء أو لتسبب حروق للأشخاص بفعل اللهب والحرارة المتولدين عن تفاعل كيميائي لمادة تطلق على الهدف"⁴. ومن ثم فالأسلحة المحرقة تنقسم إلى فئتين:

أولها: أسلحة "ترميت" وتتكون من خليط من أكسيد الحديد ومزيج مسحوق أو حبيبات الألمنيوم.

1- المدونة الكبرى: ج 1 ص 513.

2- مختصر خليل: ص 88.

3- تجميع المختصر: ج 2 ص 457-458. / البيان والتحصيل: ج 3 ص 30.

4- ينظر المادة الأولى من البروتوكول الثالث بشأن اتفاقية الأسلحة التقليدية لعام 1980، المتعلق بحظر أو تقييد استعمال الأسلحة المحرقة، المعتمد في 10 أبريل 1980، والذي دخل حيز النفاذ بتاريخ 12/02/1980.

وثانيهما: أسلحة النابالم، وتتكون من مجموعة من العناصر الزيتية الكثيفة المحترقة. ولاشك أن الأسلحة المحرقة تتخذ عدة أشكال، فقد تكون على شكل قاذفات لهب، وألغام موجهة لمقذوفات أخرى، وقذائف وصواريخ، وقنابل يدوية، وغير ذلك من حاويات المواد المحرقة.¹ ولقد نصت المادة الثانية من البروتوكول على حظر مشدد في استهداف المدنيين، فجاء فيها ما يلي: يحظر في جميع الظروف جعل السكان المدنيين بصفتهم هذه، أو المدنيين فرادى، أو الأعيان المدنية، محل هجوم بالأسلحة المحرقة. يحظر في جميع الظروف جعل أي هدف عسكري يقع داخل تجمع مدنيين هدفا لهجوم أسلحة محرقة تطلق من الجو.

يحظر كذلك جعل أي هدف عسكري يقع داخل تجمع مدنيين هدفا لهجوم بأسلحة محرقة غير تلك التي تطلق من الجو، إلا حين يكون الهدف العسكري واضح الانفصال عن تجمع المدنيين وتكون قد اتخذت جميع الاحتياطات المستطاعة كيما تقتصر الآثار المحرقة على الهدف العسكري ويتفادى ويخفف إلى الحدود الدنيا في أي حال، ما قد ينجم عنها -عرضا- من وقوع خسائر في أرواح المدنيين أو إصابتهم بجروح أو تلف الأعيان المدنية.

يحظر أن تجعل الغابات وغيرها من أنواع الكساء النباتي هدف هجوم بأسلحة محرقة إلا حين تستخدم هذه العناصر الطبيعية لستر أو إخفاء أو تمويه محاربين أو أهداف عسكرية أخرى، أو حين تكون هي ذاتها أهدافاً عسكرية.²

والملاحظ أن الحماية الواردة في المادة الثانية من البروتوكول الثالث تقتصر على المدنيين والأعيان المدنية، ولا تعرض أية حماية للمقاتلين من آثار استخدام الأسلحة الحارقة.³

المطلب الثاني: حرمة استخدام السهام المسمومة

1- تطور تدوين القانون الدولي الإنساني: عمر سعد الله، ص 293-294، بتصرف يسير.

2- ينظر المادة الثانية من البروتوكول الثالث بشأن اتفاقية الأسلحة التقليدية لعام 1980.

3- القانون الدولي الإنساني: نزار العنبيكي، ص 400.

ذهب فقهاء مالكية مصر إلى حرمة استخدام بعض الأسلحة في الحرب، ومنها استخدام السهام المسمومة، جاء في التوضيح: وكره مالك أن يقاتل العدو بالنبل المسموم، وقال: ما كان فيما مضى، ولأن ذلك قد يعاد إلينا.¹

وقد حمل الشيخ خليل كراهة الإمام مالك في مقاتلة العدو بالنبل المسموم على التحريم في مختصره: «في ما يجرم في الجهاد وحرمة نبل سم». ² وعلق شارح المختصر بقوله: في ممنوعات الجهاد يعني أن المسلمين يجرم عليهم أن يرموا العدو بنبل أو برمح مسموم خوفاً من أن يعاد عليهم ولأنه ليس من فعل من مضى.³ وقد علل مالكية مصر منعهم لاستخدام السهام المسمومة بأمرين اثنين، أولهما: الخشية من إعادة رمي المسلمين بذات المسمومة مرة أخرى، وثانيهما: أن استخدام السهام المسمومة لم يكن مما مضى عليه العمل من وسائل المحاربة زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

كما يمكن الاستناد في تحريم استخدام السهام المسمومة، إلى مجموعة من القواعد والمعايير العامة التي يشتمل عليها الإسلام، كنهيه عن الإعتداء في القتل، وألا تزر وازرة ورز أخرى، كما أن الغاية لا تبرر الوسيلة. ومن التطبيقات المعاصرة لحرمة استخدام السهام المسمومة ما ذكره الدكتور أحمد أبو الوفا: «ولاشك أن ذلك ينطبق أيضاً على شبيه السم، كالأسلحة الكيماوية والبكتريولوجية، والأسلحة الذرية وغيرها من الأسلحة التي تسبب آلاماً لا فائدة منها».⁴

1- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: ج3 ص424.

2- مختصر خليل: ص88.

أشار الأستاذ جعفر عبد السلام إلى ما ذهب إليه الشيخ خليل، من تحريم استعمال السهام المسمومة، فقال: بحث الفقيه المالكي خليل في مختصره الشهير عن الجهاد أنه يجرم استخدام الأسلحة التي يمكن أن تنال المحارب بأضرار تتجاوز ما يمكن أن يحقق لخصمه منفعة، وبحث بالذات استخدام السهام المسمومة، أي غمس السهم في السم ثم قذف العدو به بعد ذلك، مثل هذا لا يتفق مع التعاليم الإسلامية التي تمنع الإسراف في القتل. ينظر، جعفر عبد السلام، القانون الدولي الإنساني في الإسلام، ص233.

3- شرح مختصر خليل للخرشي: ج3 ص114. / حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج2 ص178.

4- الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام: أحمد أبو الوفا، ج10 ص149.

وقد اعتنى المجتمع الدولي بتحريم الأسلحة الكيميائية والبيولوجية أو الجرثومية من غازات وسموم ومواد خانقة بصورة مبكرة، إذ يعود أول تحريم لها إلى تصريح لاهاي لعام 1899 الذي يهم "حظر استخدام القذائف التي تستهدف نشر الغازات الخانقة أو السامة".¹

وتوجد في إطار قانون النزاعات المسلحة النافذ حالياً معاهدتان دوليتان عامتان تعلقان بحظر استخدام الغازات السامة والخانقة والأسلحة الكيميائية عامة وبصورة مطلقة هما: بروتوكول جنيف بشأن حظر استخدام الغازات السامة والخانقة و (الوسائل الجرثومية) لعام 1925، واتفاقية باريس بشأن حظر استحداث وصنع وتخزين واستخدام الأسلحة الكيميائية وتدمير هذه الأسلحة لعام 1993.²

وتعرف الأسلحة الكيميائية بموجب المادة الثانية من اتفاقية 1993 بأنها: "المواد الكيميائية السامة وسلائفها، الذخائر والنبائط المصممة خصيصاً لإحداث الوفاة أو غيرها من الأضرار، عن طريق ما ينبعث نتيجة استخدام مثل هذه الذخائر والنبائط من الخواص السامة للمواد الكيميائية السامة، أي معدات مصممة خصيصاً لاستعمال يتعلق مباشرة باستخدام هذه الذخائر والنبائط".³

ومن الأسباب الداعية إلى حظر الأسلحة الكيميائية لعام 1993 ما اشتمل عليه القانون الدولي الإنساني من المبادئ الخاصة، إذ نجد في مقدمتها مبدأ الإنسانية، الذي يمثل مبدأً حتمياً يدفع الإنسان إلى التصرف تحقياً لمصلحة أخيه، كما أن الحظر البات من استخدام السلاح الكيميائي، هو لضمان حماية الإنسان من آثاره الضارة، حيث يؤدي إلى قتل الخلايا الحية فيه أو إلى تغيير وظائفها، وتقييد استعمالها ضد الغابات والغطاء النباتي أيضاً التي تمثل أعياناً مدنية.⁴

1- المبادئ العامة للقانون الدولي الإنساني والعدالة الدولية: محمد رضوان، ص 41. بتصرف.

2- القانون الدولي الإنساني: نزار العنكي، ص 387.

3- ينظر المادة الثانية من اتفاقية حظر الأسلحة الكيميائية لعام 1993.

4- وهناك مبادئ أخرى ذكرها الدكتور عمر سعد الله يستفاد منها حظر الأسلحة الكيميائية لعام 1993.

ينظر، تطور تدوين القانون الدولي الإنساني: عمر سعد الله، ص 313-314. بتصرف.

من خلال هذا المبحث يتبين أن الأصل في اجتهادات المدرسة المصرية المالكية هو عدم جواز استخدام الأسلحة الحارقة إذا كانت القدرة على العدو تتم بدونها، وإلى تحريم استخدام النار، قبل القدرة على العدو أثناء القتال، خشية إصابة ذراريهم ونسائهم، لأن الحرب في سياسة الإسلام لم تكن غايتها أن تفني البشر، وإنما غايتها منع الاعتداء ورد الفتن عن الدين.

وجلي أن تقييد وسائل الحرب من القضايا التي يظهر فيها أيضا موافقة القانون الدولي الإنساني للموقف الفقهي، وذلك في حظره لاستخدام أسلحة تتعدى إضعاف قوة الخصم، إلى مزيد معاناة ومآسي في حق المدنيين، وذلك بالنظر لآثارها العشوائية.

وتحريم فقهاء مالكية مصر لاستخدام السم في محاربة العدو، هو في مقابل الحظر الوارد في الاتفاقيات التي منعت استخدام الأسلحة البيولوجية، لأن هذه الأسلحة يعم ضررها الجميع سواء كانوا محاربين أو غير محاربين من المدنيين الأبرياء، وكذلك سائر المخلوقات.

كما أنني قد أثبت في ثنايا هذه الدراسة كراهية التبييت عند فقهاء المدرسة المصرية المالكية لما ينجم عنها من صعوبة التمييز بين المحارب والمدني، وهو مفعول لا تسلم منه الأسلحة الحارقة والسامة التي قد يستحيل معها التمييز، فوجب معها القول بتحريمها شرعا وقانونا.

المبحث الخامس: ممتلكات العدو

المراد بممتلكات العدو هي: «أموال الحربيين وما يملكونه من الأعيان والمنافع، من آلة حرب أو منشآت ثقافية أو صناعية أو مبان سكنية، أو زروع وأشجار ومياه، أو حيوانات، ونحو ذلك، مما لم يتمكن منه المقاتلون المسلمون من حيازته والاستيلاء عليه»¹.

ويمكن تقسيم ممتلكات العدو في زمن الحرب وكيفية التعامل معها إلى قسمين، وذلك وفق الاجتهادات الفقهية للمدرسة المصرية المالكية والقانون الدولي الإنساني.

وسيتم دراسة قضايا هذا المبحث في المطلين التاليين:

المطلب الأول: الأموال المستخدمة في القتال

1- فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين: سعد بن مطر المرشدي العتيبي، ج2 ص952.

وهي الأموال التي يستخدمها العدو في العمليات العسكرية و القتالية بشكل مباشر أو غير مباشر، وهي تشمل الأموال والأعيان ذات الطابع العسكري، كالسلاح في يد المقاتل والطائرة التي تقصف والحصن أو الموقع الذي يحتمي به الجنود، ونحو ذلك من الأدوات العسكرية المستخدمة في القتال.¹

وقد ذهب مالكية مصر، إلى جواز إتلاف ممتلكات العدو التي تدعو الضرورة الحربية إلى إتلافها في أثناء القتال، لأنها تقف عقبة في طريق المسلمين، وتعوق حركة الجيش، ويسبب بقاؤها ضرراً أو خطراً عليهم،² قال القرافي: «ويجوز إتلاف فرس الفارس تحته بلا خلاف».³

قال خليل في التوضيح: «وأما مراكبهم فلا خلاف في جواز قتلها وإتلافها بكل ما يجوز به قتل راكبيها».⁴ كما أن القانون الدولي قد أجاز الاستيلاء ومصادرة كل مال منقول صالح للاستخدام العسكري، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر، وهذا يشمل لائحة الأسلحة والذخائر وآليات النقل وغيرها، دون أن يكون على الآخذ أي التزام بإعادتها أو التعويض عنها.

وهذا الحكم قرره المادة الثالثة والخمسون من لائحة الحرب البرية، والتي نصت على أن الجيش الذي يحتل إقليمياً لا يمكنه إلا أن يحجز الأموال العينية والسندات والقيم المستحقة الأداء التي تعود إلى الدولة حصراً، وكذلك مستودعات الأسلحة، ووسائل النقل والمخازن ومستودعات التموين، وبشكل عام كل ما تملكه الدولة، ويكون من طبيعته خدمة للعمليات العسكرية.⁵

1- الحماية الدولية والشرعية لضحايا النزاعات المسلحة (القانون الدولي الإنساني - دراسة مقارنة-) أحمد خضر شعبان، ص 480.

2- آداب الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي: الطيار، ص 264. بتصرف.

3- الذخيرة: ج 3 ص 409.

4- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ج 3 ص 437.

5- حماية المدنيين في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: سعد خليفة العبار، ص 73.

وبالرجوع إلى القانون الدولي الإنساني نجد أن البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 يفرض على الأطراف المتنازعة أن تميز بين الأعيان المدنية والأهداف العسكرية، بحيث توجه عملياتها ضد الأهداف العسكرية دون سواها.¹

ويقصد بالأهداف العسكرية ما يلي:

- 1- القوات المسلحة باستثناء أفراد الخدمات الطبية والهيئات الدينية والأعيان المخصصة لها.
- 2- المنشآت والمباني والمواقع التي توجد فيها القوات المسلحة أو عتادها (مثل الثكنات والمواقع والمستودعات، وأماكن تحشد الجنود).
- 3- أعيان أخرى:

- أ- قد تسهم مساهمة فعالة بحكم طبيعتها أو موقعها أو غرضها أو استخدامها في العمل العسكري.
- ب- يحقق تدميرها ميزة التام أو الجزئي أو الاستيلاء عليها أو تعطيلها في الظروف السائدة آنذاك مزية عسكرية أكيدة.

ويظل الهدف العسكري هدفا عسكريا في حالة وجود أشخاص مدنيين بداخله، وعندئذ يصبح المدنيون الموجودون داخل هذا الهدف أو في المناطق اللصيقة به عرضة للأخطار.²

المطلب الثاني: أموال العدو غير المستخدمة في القتال

الأموال التي لا يباشر بها القتال، ولا تستخدم في العمليات الحربية، ولا تحول دون الوصول للعدو. هذا الصنف يمكن تقسيمه إلى نوعين:

النوع الأول: الممتلكات التي لها وظيفة عسكرية حربية بطبيعتها، واتخاذها الناس لها، واستعمالهم إيها.

1- ينظر المادة 48 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977. القانون الدولي الإنساني دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية: عبد الغني محمود، ص 145.

2- حماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة: عبد علي سوادى، ص 146-147.

ومثال ذلك: السيوف والدروع والبنادق والمدافع، وغير ذلك من آلات القتال والحرب التي في المستودعات.

النوع الثاني: الممتلكات التي لها وظيفة مدنية اقتصادية ومعيشية، من حيث الأصل، وليست مستخدمة في القتال وأغراضه، كالزروع والأشجار والجسور.¹

يرى فقهاء مالكية مصر في كيفية التعامل مع أموال العدو غير المستخدمة في القتال، أنه إذا دخل المسلمون بلاد الحرب ولم يرج أن تصير لهم، يجوز لهم حينها النكاية بالعدو بكل ما يقدر عليه من تخريب العامر وإحراق الأراضي والزروع وقطع الشجر.

قال ابن شاس: «إهلاك أموالهم غيظا لهم جائز، إذا لم يتمكن من تملكها بتحريق الأراضي والزروع والعلوفات، وقطع النخيل والشجر، وعقر الدواب، وإخراب البلاد، ولا تمس النخل إلا أن تكون من الكثرة والاجتماع بحيث يؤثر إتلافها».²

وهذا ما نص عليه الشيخ خليل: «وتخريب وقطع نخل وحرق إن أنكى أو لم ترج».³ وعلق شارح المختصر أي: وكذا يجوز للمسلمين إذا دخلوا بلاد العدو أن يخربوا منازلهم ويقطعوا أشجارهم ونخلهم ويحرقوها، لأنه من التضييق عليهم وفيه إضعاف لشأنهم، وهذا إذا كان فيه نكاية لهم أو لم ترج أن تصير للمسلمين.⁴

1- فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين: سعد العتيبي، ج2 ص953-954.

ينظر أيضا: الحماية الدولية والشرعية لضحايا النزاعات المسلحة: أحمد خضر شعبان، ص482-483.

2- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: ج1 ص319.

3- مختصر خليل: ص89. / التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: ج3 ص436.

4- تحبير المختصر: ج2 ص465-466.

وضابط ذلك أن المسلمين مأمورون بكسر شوكة الكفار وقهرهم، مما يحصل به كسر شوكتهم وإلحاق الغيظ والضرر بهم وتفريق شملهم، فكان راجعا إلى الامتثال، لا إلى خلاف المأمور به، فيكون مشروعا.¹

واختيار مالكية مصر في هذه القضية، إنما يحمل على الجواز على لا الوجوب، وهذا ما أشار إليه الشيخ خليل بقوله: «والظاهر أنه مندوب كعكسه».² قال الشارح: أي: والظاهر أن القطع ونحوه مندوب. والمراد بعبارة المصنف «كعكسه» أي: إذا رجيت أن تصير للمسلمين، أي: وحينئذ يكون الإبقاء أولى.³

واحتجوا بما يلي:

أ- قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا فَايْمَةً عَلَىٰ صَوْلِيهَا مَا لِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾.⁴ جاء في البيان والتحصيل: فهي دالة على إباحة القطع، وعلى ألا حرج في الترك.⁵

ب- قوله عز وجل: ﴿وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾.⁶

الإتلاف والتدمير في التعامل مع أموال العدو غير المستخدمة في القتال، يتعين أن يكون مقيدا بقيود الضرورة والحاجة الملحة، وبأن يكون في حدود المشروع، وليس على الإطلاق، فما تعدى ذلك، كان من الفساد المذموم المنهي عنه.

1- أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني: ج 2 ص 1113. / حقوق الإنسان في الإسلام خلال الحروب والمنازعات: ص 69.

2- مختصر خليل: ص 89.

3- تحبير المختصر: ج 2 ص 466.

4- سورة الحشر: الآية 05.

5- البيان والتحصيل: ج 2 ص 548.

6- سورة التوبة: الآية 121.

وهو ما يستفاد من عبارة الزرقاني في شرحه للحديث الذي رواه مالك عن يحيى بن سعيد، عن معاذ بن جبل أنه قال: «الغزو غزوان: فغزو تنفق فيه الكريمة، ويياسر فيه الشريك، ويطاع فيه ذو الأمر، ويجتنب فيه الفساد..». ¹ قال الزرقاني: «بأن لا يتجاوز المشروع في نحو قتل وتخريب». ²

وإن مشروعية قطع الأشجار وتخريب الديار المنصوص على جوازها عند فقهاء مالكية مصر، منوطة بأن يغلب على الظن إفضاؤها إلى هزيمة المسلمين، فإن لم يكن الأمر كذلك، فلا يصح اللجوء إلى تلك الأفعال، لأن مشروعيتها إنما هي داعية إلى المصلحة والضرورة الملحة، وليس لمجرد ذات التخريب، فإذا عُدت انتفى الحكم المنوط بها.

وقد ذهب ابن وهب من فقهاء مالكية مصر، إلى أنه لا يجوز قتل شيء من الحيوان إلا للمأكلة.

وقال ابن وهب: «لا يجوز إتلاف الخيل والبغل لعدم المأكلة». ³

واستدل ابن وهب على عدم جواز قتل الحيوانات لغير ضرورة حربية، ولغير الأكل منها، بالأدلة التالية:

أ- ما جاء في وصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا للمأكلة». ⁴

قال الباجي: «وحمل ابن وهب على عمومه -قول أبي بكر الصديق- فقال: لا يجوز قتل شيء من الحيوان

إلا للمأكلة». ⁵

وفي البيان والتحصيل لابن رشد: وقول أبي بكر الصديق: «ولا يعقرون شاة أو بعيراً إلا للمأكلة» وهو قول

ابن وهب. ⁶

وجاء في تحبير المختصر: ورأى ابن وهب أنه لا يتلف الحيوان لغير مأكلة، لعموم النهي. ¹

1- الموطأ، كتاب الجهاد، باب الترغيب في الجهاد، رقم الحديث 43، ج 2 ص 466.

2- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: ج 3 ص 69.

3- الذخيرة: ج 3 ص 409 / التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، ج 3 ص 437 / المنتقى، ج 4 ص 340.

4- سبق تخريجه.

5- المنتقى، ج 4 ص 340.

6- البيان والتحصيل: ج 3 ص 328.

ب- ومن أدلة عدم جواز قتل الحيوان، ما نص عليه ابن عبد البر: أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن تعذيب البهائم وعن المثلة وأن يتخذ شيء فيه الروح.²

وخلاصة الاجتهاد الفقهي الثابت عن ابن وهب، أنه لم يجوز قتل الحيوانات في القتال إلا لحاجة وضرورة الأكل، أما أن تكون الحيوانات هدفا للرمي دون مسوغ تفرضه ضرورة الحرب، فلم يجز إيذائها ولا قتلها.

وبالنسبة للقانون الدولي الإنساني، لما كانت غايته حماية السكان المدنيين واحترامهم ومعاملتهم معاملة إنسانية، فإنه لا يجوز تجويع السكان المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب سواء كان ذلك بغرض الضغط على الخصم أو لحمل المدنيين على النزوح من أقاليمهم وبلادهم، ومن ثم يحظر مهاجمة أو تدمير أو نقل أو تعطيل الأعيان والمواد التي لا غنى عنها لبقاء السكان المدنيين، وذلك كالمواد الغذائية بشتى أنواعها والمحاصيل الزراعية والماشية، والأراضي الزراعية المنتجة للغذاء والمستخدمة كمراع، ومرافق الشرب وشبكتها وأشغال الري وغيرها مما هو ضروري لحياة السكان المدنيين، ولا يجوز أن تكون هذه الأعيان والمواد محلا لهجمات الردع.³

نشير في خاتمة هذا المبحث إلى حصول الاتفاق بين اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية والقانون الدولي الإنساني في مشروعية استهداف الأموال المستخدمة في مباشرة الأعمال العدائية، بغض النظر عن تلك الأموال سواء كانت من الحيوانات أو الجمادات، ومن هذه الأموال المستعملة في القتال كالفرس والمراكب بتعبير الفقهاء، وهي المعبر عنها في إطار القانون الدولي الإنساني بالأهداف العسكرية التي لا تتمتع بأية حماية تقيها من الاستهداف، ولكي تسلب عنها الحصانة لا بد أن يكون الهدف العسكري مساهما مساهمة فعالة في العمل الحربي.

=

1- تحبير المختصر: ج 2 ص 467.

2- الاستذكار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد الأندلسي: ج 14 ص 75.

3- ينظر الفقرات 1، 2، 4 من المادة 54 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

وقد بينت في المبحث المتعلق بحماية الفئات غير المقاتلة وقت الحرب، ما ذهب إليه فقهاء المدرسة المصرية المالكية إلى حرمة التعرض بالأذى والقتل لغير المقاتلين من النساء والأطفال والرهبان والشيوخ والعسفاء والفلاحين ونحوهم، فحرمة التعرض لأنفس هذه الفئات المستضعفة وقت الحرب، يمتد ليشمل أيضا حرمة التعرض بالإتلاف والتخريب لأموالهم التي بها قوام حياتهم، فالتعرض لأموالهم بالإتلاف والتخريب، هو في حقيقته من قبيل السبب الموجب لهلاك حياتهم.

لهذا نقل ابن القاسم عن الإمام مالك أنه قال: «لا يقتل الراهب، وأرى أن يترك لهم من أموالهم ما يعيشون به لا يأخذوا منهم أموالهم كلها فلا يجدون ما يعيشون به فيموتون».¹

وبهذا يظهر لنا التقارب بين ما ذهب فقهاء مالكية مصر و القانون الدولي الإنساني في حمايته للأعيان المدنية التي لا غنى عنها لبقاء السكان المدنيين على قيد الحياة، والتي لا يجوز بأي حال من الأحوال استهدافها أو تخريبها أو إتلافها.

المبحث السادس: أحكام الجواسيس

يهتم الإسلام بصيانة أسرار المسلمين الحربية، فلا يميز لمسلم أو رعية من رعايا الدولة الإسلامية من أهل الذمة أن يقوم أحدهم بالتجسس على المسلمين وكشف أخبارهم للأعداء، لذلك وجبت العقوبة على كل من يفعل ذلك فيكون جاسوسا أو عينا للمشركين في بلادنا، سواء كان من المسلمين أو من أهل الذمة والعهد أو من الحربيين.

كما أن القانون الدولي الإنساني يجنب عن الجواسيس رغم اشتراكهم المباشر والفعلي في العمليات العسكرية، التمتع بوصف أسير حرب، مما يترتب عليه حرمانهم من الحق في المعاملة الواجبة لأسرى الحرب طبقا للقانون الدولي الإنساني.

وسيتيم دراسة أحكام الجواسيس في المطالب التالية:

1- المدونة: الإمام مالك، ج 1 ص 499 / شرح مختصر خليل: الخرشي، ج 3 ص 112 / شرح الزرقاني على مختصر خليل: الزرقاني، ج 3

المطلب الأول: الجاسوس المسلم

اختلف فقهاء مالكية مصر في الحكم على الجاسوس المسلم، جاء في التبصرة للحمي: «وقال ابن وهب¹: يقتل، إلا أن يتوب. وقال ابن القاسم²: يقتل، ولا أعرف لهذا توبة»³.

و حكم ابن رشد على اختيار ابن القاسم بالصحة فقال: «قول ابن القاسم صحيح، لأن الجاسوس أضر على المسلمين من المحارب، وأشد فسادا في الأرض منه وقد قال الله تعالى في المحارب: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾⁴. فللجاسوس حكم المحارب إلا أنه لا تقبل له توبة باستخفافه بما كان عليه كالزنديق»⁵.

واختيار ابن القاسم في مسألة التعامل مع الجاسوس المسلم، هو ما نص عليه الشيخ خليل في مختصره: «والمسلم كالزنديق»⁶.

وعلق شارح المختصر: والمشهور أن المسلم إذا تبين أنه عين للعدو فإنه يكون حكمه حينئذ حكم الزنديق أي فيقتل إن ظهر عليه ولا تقبل توبته وهو قول ابن القاسم وسحنون⁷.

واستدل مالكية مصر على اختيارهم بقتل الجاسوس المسلم بقصة حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه، فعن علي رضي الله عنه، قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا والزبير، والمقداد بن الأسود، قال: «انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة، ومعها كتاب فخذوه منها»، فانطلقنا تعادى بنا خيلنا حتى

1- قال ابن وهب: «إذا ثبت ذلك عليه قتل إلا أن يتوب». ينظر، النوادر والزيادات، ج 3 ص 353.

2- قال ابن القاسم: «إن ظاهر على أمور المسلمين بأمر دل به على عوراتهم قتل». ينظر، النوادر والزيادات، ج 3 ص 353.

3- التبصرة: للحمي، ج 3 ص 1364. شرح صحيح البخاري: ابن بطل، ج 5 ص 164.

4- سورة المائدة: الآية 35.

5- البيان والتحصيل: ابن رشد، ج 2 ص 537.

6- مختصر خليل، ص 89.

7- شرح مختصر خليل للخرشي: ج 3 ص 119.

انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت: ما معي من كتاب، فقلنا: لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا حاطب ما هذا»، قال: يا رسول الله، لا تعجل علي إني كنت امرأ ملصقا في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهلهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم، أن أتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفرا ولا ارتدادا، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لقد صدقكم»، قال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، قال: «إنه قد شهد بدرا، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم».¹

المطلب الثاني: الجاسوس الذمي أو المستأمن

إذا تجسس الذمي أو المستأمن على المسلمين، فإنه يكون بذلك ناقضاً للعهد والأمان فيقتل. قال الشيخ خليل: «وقتل عين وإن أمن».² العين هو الجاسوس، وقوله «وإن أمن» أي: دخل إلى بلادنا بأمان. والمعنى أن الإمام يجوز له قتل الجاسوس وإن كان مستأمنًا.³

1- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس، رقم الحديث 3007، ج 4 ص 59.

2- مختصر خليل: ص 89.

3- تحبير المختصر: ج 2 ص 469.

كما نص الشيخ خليل على أن الذمي ينتقض عهده بتطلعه على عورات المسلمين.¹ وعلق الشيخ الزرقاني بقوله: «إنما أراد أنه ينتقض عهده باطلاعه للحريين على عورات المسلمين² بأن يكتب لهم كتابا بذلك بأن الموضع الفلاني للمسلمين لا حارس له ليأتوهم من قبله».³

فالذمي إذا انتقض عهده بتجسس وتطلعه على عورات المسلمين، صار بمنزلة الحربي، قال الخرشي: «وقد علمت أنه إذا انتقض عهد الذمي يصير كالحربي الأصلي في النظر فيه إذا ظفر به».⁴

المطلب الثالث: الجاسوس الحربي

ذهب مالكية مصر إلى أن الحربي إذا طلب الأمان آمن، لكن إذا ظهر أنه عين فللإمام قتله، جاء في النوادر والزيادات: عن ابن القاسم في العتبية في العلق يوجد ببلدنا أو قبل أن يصل إليها فيقول جئت إلى الإسلام .. وكذلك إن قال جئت أطلب الفداء. وأما إن أخذ ببلد الإسلام فإن أخذ بفور وصوله وحدثان قدومه فهو مثله. فأما إن لم يظهر عليه إلا بعد طول إقامة بين أظهرنا .. فلا يصدق، وليس لمن وجده والإمام يرى فيه رأيه ولا يقتل إلا أن يعلم أنه جاء جاسوسا للعدو.⁵

1- مختصر خليل: ص 92.

2- والمراد بعورات المسلمين: أن يطلع الحريين على عورات المسلمين بكتب يكتبها لهم، والعورة الموضع المنكشف الذي لا حارس عليه وعورة العدو ما انكشف له من حاله الذي يتوصل منه إليهم.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مَقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ [سورة الأحزاب: 13] وذلك مأخوذ من عورة الإنسان المنكشفة. ينظر، شرح مختصر خليل للخرشي: ج 3 ص 149.

3- شرح الزرقاني على مختصر خليل، ج 3 ص 260. / حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2 ص 205.

4- شرح مختصر خليل للخرشي: ج 3 ص 149.

5- النوادر والزيادات: ج 3 ص 125. / البيان والتحصيل: ج 2 ص 606-607. / التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: ج 3 ص 431.

وفي مختصر خليل: «وقتل عين وإن أمن»¹. وعلق الخرشي بقوله: يعني أنه يجوز قتل الجاسوس... وسواء كان هذا الجاسوس عندنا تحت الذمة.. أو دخل عندنا بأمان وإليه الإشارة بقوله، «وإن أمن» لأن الأمان لا يتضمن كونه عينا ولا يستلزمه².

ويمكن الاستدلال على اختيار مالكية مصر بخيار قتل الجاسوس الحربي، بما رواه البخاري عن إياس بن سلمة بن الأكوع، عن أبيه، قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم عين من المشركين وهو في سفر، فجلس عند أصحابه يتحدث، ثم انفتل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اطلبوه، واقتلوه». فقتله، فنقله سلبه³.

قال ابن دقيق العيد: «فيه تعلق بمسألة الجاسوس الحربي، وجواز قتله، ومن يشبهه ممن لا أمان له»⁴. أما بالنسبة لاتفاقيات القانون الدولي الإنساني، فإن أفعال التجسس مجرد مقترفيها من أفراد القوات المسلحة للعدو من الحماية الواجبة لأسرى الحرب، فيحق للدولة الطرف في النزاع التي تضبطهم متلبسين بارتكابها أن تحاكمهم وفقا لقوانينها الجنائية، وتطبق عليهم العقوبات المنصوص عليها في تلك القوانين بشأن أفعال التجسس التي قد تصل إلى توقيع عقوبة الإعدام⁵.

ولما كانت هذه العقوبة بالغت الشدة فقد أحاط القانون الدولي الإنساني توقيعها بالضمانات الكافية بالنسبة للمتهم، وذلك على النحو التالي:

1- لا يجوز توقيع العقوبة على الجاسوس إلا بعد محاكمته وصدور حكم نهائي بثبوت التهمة ضده، لأنه لا يجوز توقيع عقوبة الإعدام إلا بعد صدور حكم نهائي، باعتبار ذلك حقا من حقوق الإنسان في جميع الحالات.

1 - مختصر خليل: ص 89.

2- مختصر خليل الخرشي: ج 3 ص 119. بتصرف يسير. / شرح الزرقاني على مختصر خليل: ج 3 ص 209.

3 - صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب الحربي إذا دخل الإسلام بغير أمان، رقم الحديث 3051، ج 4 ص 69.

4- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد، ج 2 ص 330.

5- القانون الدولي الإنساني: نزار العنبيكي، ص 273.

2- لا يجوز محاكمة الجاسوس وتوقيع العقوبة عليه، إلا إذا تم القبض عليه أثناء ارتكابه للتجسس، أما إذا تمكن من اللحاق بالجيش الذي ينتمي إليه، ثم وقع بعد ذلك في قبضة العدو، فإنه يعامل كأسير حارب ولا تقع عليه أي مسؤولية عن أعمال التجسس السابقة.¹

والذي أخلص إليه بناء على ما سبق أن الأعمال غير المشروعة التي يقوم بها الجاسوس الحربي تمنع من تمتعه بوصف الأسير، وتحجب عنه الحقوق المقررة للأسرى، وهو أمر لا خلاف فيه بين اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية والقانون الدولي الإنساني، كما يلحظ الاتفاق أيضا من ناحية تغليظ العقوبة المقررة في حق الجاسوس إذا تم القبض عليه وهو في حال تلبسه بالتجسس.

أما عن الجاسوس الذمي أو المستأمن، إذا ثبت عنه القيام بأعمال التجسس، فقد صار بذلك ناقضا للعهد والذمة والأمان، ومستحقا للعقوبة المقررة بشأنه.

أما الجاسوس المسلم، فيرى الدكتور عبدالغني محمود أن الجاسوس المسلم أخطر على المسلمين من الجاسوس الكافر الحربي والمستأمن الذمي، وذلك لأن الجاسوس المسلم لا يرتاب في أمره ولا يتخوف منه، وتتوافر لديه المعلومات عن المسلمين أكثر من غيره فكان قتله أوجب.²

خاتمة:

وقد ضمنت الخاتمة جملة من النتائج والتوصيات.

نتائج الدراسة

توصلت من خلال هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، وهي على الشكل الآتي:

1- سطرت في مقدمة هذه الدراسة أنني أبتغي منها الوصول إلى القواسم المشتركة أو أوجه الاتفاق بين فهوم فقهاء مالكية المدرسة المصرية وما عليه اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، وقد أظهرت هذه الدراسة من

1- القانون الدولي الإنساني دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية: عبد الغني محمود، ص78-79. ينظر أيضا، مدخل إلى القانون الدولي الإنساني: عامر الزمالي، ص52.

2- القانون الدولي الإنساني دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية: عبد الغني محمود، ص82.

مبدئها إلى منتهاها صدق القول بالقواسم المشتركة بينها في حماية ضحايا الحروب والنزاعات، وفي تقييد حرية أطراف النزاع في اختيار وسائل الحرب.

وإن انتهاج التقارب والتماثل لم يكن بتاتا مفتعلا أو تحكمه العاطفة، وإنما أساسه ما بينته علميا في كل قضايا البحث برمته.

ولعلي بذلك قد أسهمت في تجلية وإظهار قيمة اجتهادات فقهاء المدرسة المصرية المالكية، وإظهار مدى تفاعلها مع القضايا المعاصرة التي جاء بها القانون الدولي الإنساني، الذي يمكن وصفه بأنه علم جديد لفكرة قديمة.

2- لا يخفى على الدارسين والمهتمين بالقانون الدولي الإنساني المقارن بالشريعة الإسلامية، أن الأبواب الفقهية التي توصل للقانون الدولي الإنساني في الفقه الإسلامي عامة، وفي فقه المدرسة المصرية المالكية خاصة، هي أبواب الجهاد والقتال وأبواب الأمان والخراج وأهل الذمة، إلى غير ذلك من الأبواب الفقهية، التي يبدو من ظاهرها الميل إلى الشدة والقوة، إلا أنها في باطنها تتجسد أعلى درجات الإنسانية والرحمة، لما تضمنته من مبادئ ونظم من شأنها تخفيف أرزاء القتال وفضائع الحرب.

3- أسجل التوافق بين اجتهادات فقهاء مالكية مصر والقانون الدولي الإنساني، على أن من لم يكن من أهل المحاربة والمقاتلة كالنساء والصبيان، ومن في حكمهم ممن لا يقاتلون، كأهل الصوامع والرهبان والشيخوخ المسنين، والعسفاء والأجراء وأصحاب الأعذار كالزمنى والأعمى، فهؤلاء يتمتعون بالحماية من القتل في الحرب ما داموا على أصل ما عرفوا به من عدم المقاتلة. لكن هذه الحماية المقررة لهم ليست على إطلاقها، إذ تسلب عنهم، إذا باشروا القتال برأي أو قول أو فعل.

4- نص فقهاء مالكية مصر من خلال اجتهاداتهم الفقهية إلى تحريم التمثيل بجثث القتلى من العدو بعد الظفر بهم، وهو ما وافقهم عليه أيضا القانون الدولي الإنساني في منعه العبث مطلقا بجثث الموتى، حفاظا على حرمتهم وكرامة آدميتهم.

5- كفلت الاجتهادات الفقهية المالكية المصرية والقانون الدولي الإنساني، للمقتول في الحرب من العدو حقه في أن يدفن ويوارى الثرى، وأن لا يترك في العراء احتراما لإنسانيته وصونا لكرامته.

6- أظهر الاجتهاد الفقهي الثابت عن مالكية مصر، أن الأصل في التعامل مع الأسير ، هو أن تحفظ حياته ولا يتعرض له بسوء، ما دام مؤتمن الجانب، وهو ما سعى إلى ترسيخه أيضا القانون الدولي الإنساني من جهة تخصيصه اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 لحماية أسرى الحرب.

7- أستنتج من خلال هذه الدراسة إلى أن الفقه المرتبط بالقانون الدولي الإنساني في فقه المدرسة المصرية المالكية، فقه غايته توحيد كلمة المسلمين، ونبت أسباب الفرقة، وذلك من خلال إسناد أمر النظر في هذه القضايا -ومثالها قضية مصير الأسرى- وتطبيقها إلى ولي أمر المسلمين بلغة الفقهاء، أو رئيس الدولة. ولا يحق لأي أحد مهما علت منزلته أو سفلت أن يدعو إلى تطبيقه من تلقاء نفسه، بل لابد من تفويض مباشر من لدن الإمام الحاكم، وهو ما وافقهم عليه القانون الدولي الإنساني بأن جعل شؤون الأسرى من اختصاصات الدولة الأسرة.

واختصاص الإمام بالنظر في هذه القضايا يعد من أعظم ضمانات تطبيق واحترام القانون الدولي الإنساني في الشريعة الإسلامية.

8- ظهر لنا من خلال ما سبق، التوافق بين ما ذهب فقهاء مالكية مصر، والقانون الدولي الإنساني في حرية استخدام كل سلاح لإخضاع العدو كمبدأ عام، إلا أنهم بينوا أن هذا المبدأ ترد عليه استثناءات، تجعل من حرية وسائل القتال ليست على إطلاقها، بل هي مقيدة من عدة اعتبارات.

9- المنصوص عليه عند فقهاء مالكية مصر أن أموال العدو المستخدمة في القتال لا تتمتع مطلقا بأية حماية من التدمير والإتلاف، لما تشكله من خطر على المسلمين في أثناء الحرب، وهو ما وافقهم عليه القانون الدولي الإنساني، في اعتباره أن الهدف العسكري المساهم مساهمة فعالة في الحرب لا حصانة له من الاستهداف.

10- ما ذهب إليه فقهاء مالكية مصر في اجتهاداتهم بإتلاف أموال العدو غير المستخدمة في القتال، هو حالة استثنائية تقدر بقدرها، وهي جائزة غير واجبة، ولاشك أن هذا الإتلاف تعود تقديره إلى سلطة ولي الأمر المسلمين، ويحمل جواز الإتلاف على أنه لا يراد به التخريب والإفساد المحض، بل القصد منه تصحيح ما يشوب الحرب من انحرافات، تفضي إلى سفك في الأرواح ومزيد من الخسائر والدمار، وبهذا يتجلى لنا التوافق بين اختيار مالكية مصر و القانون الدولي الإنساني في حمايته للأعيان المدنية من الاستهداف أو التخريب.

11- تعامل فقهاء مالكية مصر مع الجواسيس بمنتهى الصرامة والشدة، ومرده إلى خطورة أفعال التجسس غير المشروعة، و التي تهدد وجود للدولة الإسلامية وتقوض دعائم استقرارها، وذلك بإفشاء أسرارها وخططها للدولة المحاربة لها، كما أن القانون الدولي الإنساني قد جعل للجواسيس وضعاً استثنائياً، بأن حرّمهم من التمتع بضمانات الحماية المقررة للأسرى، فيحق للدولة الطرف في النزاع التي تضبط الجواسيس متلبسين بارتكاب التجسس أن تحاكمهم وفقاً لقوانينها الجنائية.

التوصيات:

وفي هذه ختام هذه الدراسة، يشرفني التقدم بالتوصيات التالية:

- أ- أوصي من خلال هذه الدراسة الباحثين والمهتمين بالقانون الدولي الإنساني إلى مزيد اهتمام بالتأليف في مجال المقارنة بين القانون الدولي الإنساني والمذاهب الفقهية، وذلك لإزالة الغبش وسوء الفهم للأبواب الفقهية المؤصلة للقانون الدولي الإنساني، حتى يعلم حقيقة أن الإنسانية التي يتصف بها الإسلام في الحرب والقتال هي إنسانية تامة شاملة ربانية المصدر، لا توازيها أي إنسانية صادرة من بني البشر.
- ب- وتُسفر التوصية الأولى الداعية إلى الاهتمام بالتأليف في هذا المجال، إلى التوصية أيضاً بترجمة تلك البحوث والدراسات إلى اللغات الأجنبية، وذلك لبيان رحمة الإسلام وعدالته للعالمين في الحروب والنزاعات.
- ج- توصي هذه الدراسة بضرورة إدراج و تدريس مادة تعنى بالقانون الدولي الإنساني المقارن بالمذاهب الفقهية، على مستوى كليات القانون والشريعة، مما يساعد على إعداد أطر مؤهلة في هذا المجال.
- د- التوصية بعقد مؤتمرات علمية أكاديمية ذات طبيعة فقهية قانونية مقارنة، قصد تطوير ونشر قواعد القانون الدولي الإنساني المقارن بالمذاهب الفقهية، ومعالجة المستجدات الطارئة المترتبة عن الحروب والنزاعات وفق منظور فقهي شرعي.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.
1. آثار الحرب -دراسة فقهية مقارنة-: وهبة الزحيلي (ت 1436هـ)، الطبعة الرابعة، دار الفكر سوريا، 1430هـ-2009م.
 2. أثر الفقه المالكي في القانون الدولي الإنساني: عثمان جمعة ضميرية (ت 1439هـ)، مجلة المعيار، العدد الخامس، مجلة كلية الإمام مالك للشريعة والقانون، دولة الإمارات العربية المتحدة، 1437هـ-2016م.
 3. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين ابن دقيق العيد (ت 702هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، ومراجعة: أحمد محمد شاكر، مطبعة السنة المحمدية، مصر، 1372هـ-1953م.
 4. أحكام القرآن: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشيلي المالكي (ت 543هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، لبنان، 1424هـ - 2003م.
 5. اختصار المدونة والمختلطة -باستيعاب المسائل واختصار اللفظ في طلب المعنى وطرح السؤال وإسناد الآثار وكثير من الحجاج والتكرار-: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)، وقف على تحقيقه ونشره: أحمد عبد الكريم نجيب، الطبعة الأولى، منشورات مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، مصر، 1434هـ-2013م.
 6. آداب الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي: علي بن عبد الرحمن الطيار، الطبعة الأولى، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، 1424هـ.
 7. الاستذكار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي (ت 463هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى، دار قتيبة للطباعة والنشر دمشق- بيروت، دار الوعي حلب- القاهرة، 1414هـ 1993م.
 8. اصطلاح المذهب عند المالكية: محمد إبراهيم علي، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، 1421هـ-2000م.

9. أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني - دراسة فقهية مقارنة - : عثمان جمعة ضميرية (ت 1439هـ)، الطبعة الأولى، دار المعالي، الأردن، 1419هـ - 1999م.
10. الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام: أحمد أبو الوفا، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، مصر، 1421هـ - 2001م.
11. البحر المحيط في التفسير: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ) ، طبعة جديدة بعناية: صدقي محمد جميل و زهير جعيد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1431 - 1432هـ - 2010م.
12. بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير لأحمد الدردير (ت 1201هـ): أحمد الصاوي (ت 1241هـ)، ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، 1415هـ - 1995م.
13. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، وضمنه: المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ) ، تحقيق: محمد حجي وآخرون، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1408هـ - 1988م.
14. التبصرة: علي بن محمد الربيعي المعروف باللخمي (ت 478هـ) ، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1432هـ 2011م.
15. تحبير المختصر وهو الشرح الوسط على مختصر خليل في الفقه المالكي: تاج الدين بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري (المتوفى: 803هـ) ، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب و حافظ بن عبد الرحمن خير، الطبعة الأولى، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، مصر، 1434هـ - 2013م.
16. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: 544هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1403هـ - 1983م.

17. التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت 741هـ)، تحقيق: عبد الله الخالدي، الطبعة الأولى، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، لبنان، 1416هـ.
18. تطور تدوين القانون الدولي الإنساني، عمر سعد الله، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.
19. تفسير القرآن العزيز: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المعروف بابن أبي زمنين (ت 399هـ) تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الطبعة الأولى، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، مصر، 1423هـ - 2002م.
20. التهذيب في اختصار المدونة: خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني البراذعي المالكي (ت 372هـ)، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ - 2002م.
21. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت 776هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، الطبعة الأولى، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، مصر، 1429هـ - 2008م.
22. جامع الأمهات: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب المالكي (ت 646هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضر، الطبعة الثانية، اليامة للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا-لبنان، 1421هـ - 2000م.
23. الجامع الصحيح - وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه-: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (ت 256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، دار طواق النجاة، لبنان، 1422هـ.
24. الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 671هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1427هـ - 2006م.

25. الجهاد حسب المذهب المالكي مع تحقيق كتاب الجهاد من كتاب النوادر والزيادات لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني: ماتيئاس فون بريدو، يطلب من دار النشر: فرانكس شتاينر - شتوتكارت، ألمانيا، 1994.
26. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: محمد خير هيكل، دار البيارق، لبنان، 1993م.
27. الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي المالكي (ت 875هـ)، حقق أصوله على أربع نسخ خطية وعلق عليه وخرج أحاديثه: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وشارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1418 هـ - 1997م.
28. جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر: أبو عبد الله شمس الدين بن خليل التتائي المالكي (ت 942 هـ)، حققه وخرج أحاديثه: أبو الحسن نوري حسن حامد المسلاتي، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، لبنان، 1435 هـ - 2014م.
29. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت 1230هـ)، وبهامش الشرح المذكور تقريرات محمد عليش، طبع بدار إحياء الكتب العربية، مصر.
30. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (ت 1189هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ - 1994م.
31. حقوق الإنسان في الإسلام خلال الحروب والمنازعات: عثمان جمعة ضميرية (ت 1439هـ)، الطبعة الأولى، مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية - الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1430هـ - 2009م.
32. الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام: محمد رأفت عثمان، الطبعة الثالثة، دار اقرأ، بيروت، 1403هـ - 1982م.
33. حكم الأسرى في الإسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام: عبدالسلام الإدغيري، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، المغرب، 1405هـ - 1985م.

34. الحماية الدولية للمدنيين خلال النزاعات المسلحة: بلقيس عبد الرضا، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2016.
35. الحماية الدولية والشرعية لضحايا النزاعات المسلحة (القانون الدولي الإنساني - دراسة مقارنة-): أحمد خضر شعبان، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2015م.
36. حماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة " دراسة مقارنة بين القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية ": عبد علي محمد سوادى، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، 2015م.
37. حماية المدنيين في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: سعد خليفة العبار، مجلة الوصية، اللجنة الإسلامية للهلال الدولي، المنتدى الإسلامي للقانون الدولي الإنساني، الدوحة، قطر، العدد السادس، السنة الرابعة، يناير، 2011م.
38. الذخيرة: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، تحقيق: محمد بوخبزة، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1994م.
39. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، سوريا، 1430هـ - 2009م.
40. سنن الترمذي " الجامع الكبير " أبو عيسى محمد بن عيسى بن الترمذي (ت 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1996م.
41. سنن سعيد بن منصور: أبو عثمان سعيد بن منصور الخراساني (ت 227هـ)، حققه وعلق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى، الدار السلفية - الهند، 1403هـ - 1982م.
42. الشامل في فقه الإمام مالك: بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري (المتوفى: 803هـ)، ضبطه وصححه: أحمد بن عبد الكريم نجيب، الطبعة الأولى، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، مصر، 1429هـ - 2008م.
43. شرح الزرقاني على مختصر خليل (ت 776هـ): عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن محمد الزرقاني المصري (ت 1099هـ): ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني: وهو حاشية العلامة محمد بن الحسن بن

- مسعود البناي (ت 1194 هـ)، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، 1422هـ - 2002م.
44. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري (ت 1122هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1424هـ - 2003م.
45. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك: أبو البركات أحمد الدردير (ت 1201هـ): وبالهامش حاشية أحمد بن محمد الصاوي المالكي، تحقيق: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، مصر.
46. شرح صحيح البخاري: علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال القرطبي (ت 449هـ)، ضبط نصه وعلق عليه: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الطبعة الثانية، مكتبة الرشد، السعودية، 1423هـ - 2003م.
47. شرح غريب ألفاظ المدونة: الجببي (ت ق 5هـ)، تحقيق: محمد محفوظ، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1425هـ - 2005م.
48. شرح مختصر خليل للخرشي: محمد الخرشبي المالكي (ت 1101هـ)، وبهامشه، حاشية العدوي: علي العدوي، الطبعة الثانية، المطبعة الأميرية الكبرى، مصر، سنة 1317هـ.
49. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام: علي علي منصور، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1390-1970.
50. صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ): تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1412هـ - 1991م.
51. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس المالكي (ت 616هـ)، دراسة وتحقيق: حميد بن محمد لحمير، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1423هـ - 2003م.
52. الفروق - أنوار البروق في أنواع الفروق -: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي ومعه، إدرار الشروق على أنواع الفروق: لأبي القسم قاسم بن عبد الله بن الشاط، وبحاشية الكتابين، تهذيب الفروق

والقواعد السنية في الأسرار الفقهية: لمحمد علي بن حسين المكي المالكي، ضبطه وصححه: خليل المنصور، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، 1418هـ - 1998م.

53. فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين: سعد بن مطر المرشدي العتيبي، تقديم فؤاد عبد المنعم أحمد وآخرون، دار الفضيلة - السعودية، دار الهدي النبوي - مصر، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م.

54. الفئات المشمولة بحماية القانون الدولي الإنساني: أحمد أبو الوفا، بحث منشور في كتاب: " القانون الدولي الإنساني دليل للتطبيق على الصعيد الوطني"، إعداد: نخبة من المتخصصين والخبراء، تقديم أحمد فتحي سرور، الطبعة الرابعة، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2010.

55. القانون الإنساني الإسلامي - أو أخلاق الإسلام وتعاليمه في الحرب والقتال والأمن والسلام -: سعد رستم، منشورات الهلال الأحمر القطري، قطر.

56. القانون الدولي الإنساني الإسلامي بين النظرية والتطبيق، أحمد الداودي، بحث منشور في كتاب "القانون الدولي الإنساني في النزاعات المسلحة المعاصرة"، إعداد: عمر مكي، الطبعة الأولى للجنة الدولية للصليب الأحمر، سويسرا، 2017م.

57. القانون الدولي الإنساني -دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية-: عبد الغني محمود، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، مصر، 1411هـ - 1991م.

58. القانون الدولي الإنساني في الإسلام: جعفر عبد السلام (ت 1439هـ)، بحث منشور في كتاب: "مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام"، إعداد: عامر الزمالي، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، مصر، 2007.

59. القانون الدولي الإنساني: أحمد أبو الوفا، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006.

60. القانون الدولي الإنساني: نزار العنبيكي، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، 2010.

61. القواعد الأساسية لحماية ضحايا النزاعات المسلحة المعاصرة، زهرة الهياض، منشورات وزارة الثقافة،

الرباط، 2012.

62. قواعد الحرب الأصيلة والمستجدات في الإسلام: محمد طي، الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، 2017.
63. المبادئ العامة للقانون الدولي الإنساني والعدالة الدولية: محمد رضوان، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010.
64. المختصر الصغير في الفقه: أبو محمد عبدالله بن عبد الحكم ابن أعين بن المصري المالكي (ت 214هـ)، مع زيادات عبدالله بن محمد البرقي (ت 291هـ)، تحقيق: علي بن أحمد الكندي المرر و أبي عبدالرحمن وائل بن صدقي، الطبعة الأولى، مؤسسة بينونة للنشر والتوزيع، دولة الإمارات العربية المتحدة، 1433هـ-2012م.
65. المختصر الكبير: أبو محمد عبدالله بن عبد الحكم ابن أعين بن المصري المالكي (ت 214هـ)، تحقيق: أحمد عبدالكريم نجيب، الطبعة الأولى، منشورات مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، مصر، 1432هـ-2011م.
66. مختصر خليل: خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين المالكي (ت 776هـ)، تحقيق: أحمد جاد، الطبعة الأولى، دار الحديث، مصر، 1426هـ-2005م.
67. مدخل إلى القانون الدولي الإنساني، عامر الزمالي، الطبعة الثانية، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، 1997.
68. مدلول القانون الدولي الإنساني وتطوره التاريخي ونطاق تطبيقه: شريف عتلم، بحث منشور في كتاب "محاضرات في القانون الدولي الإنساني"، تحرير: شريف عتلم، الطبعة السادسة، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2006.
69. المدونة الكبرى: مالك بن أنس الأصبحي (ت 179هـ)، ويليها مقدمات ابن رشد لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام: لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت 520هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، 1415هـ-1994م.
70. المذهب المالكي "مدارسه ومؤلفاته- خصائصه وسماته": محمد المختار محمد المامي، الطبعة الأولى، إصدار مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، العين، 1422هـ-2002م.

71. المركز القانوني لأسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني: محمد حمد العسيلي، الطبعة الأولى،
72. المسالك في شرح موطأ مالك: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت 543هـ)، قرأه وعلق عليه: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، قدم له: يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1428 هـ - 2007 م.
73. مسند أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1421 هـ - 2001 م.
74. المقاتلون أثناء النزاعات المسلحة بين الوضع القانوني وضمانات الحماية: الحاج مهلول، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2014م.
75. المقدمات الممهديات: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ) ، تحقيق: محمد حجي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1408 هـ - 1988 م.
76. مقدمة في القانون الدولي الإنساني في الإسلام: زيد بن عبد الكريم الزيد، منشورات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، 1425هـ.
77. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها: علي بن سعيد الرجراجي (ت بعد 633هـ)، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي - أحمد بن علي، الطبعة الأولى، مركز التراث الثقافي المغربي-المغرب، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع- لبنان، 1428هـ - 2007 م.
78. المنتقى شرح موطأ مالك: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي (ت 474هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، لبنان، 2009م.
79. منح الجليل شرح مختصر خليل: محمد بن أحمد بن محمد عيش المالكي (ت 1299هـ) ، مع تعليقات من تسهيل منح الجليل للمؤلف، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1404هـ - 1984م.
80. منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005م.

81. موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ) ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1406هـ - 1985م.
82. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات: عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني المالكي (ت 386هـ) ، تحقيق: محمد حجي و عبد الفتاح محمد الحلو و محمد الأمين بوخبزة و آخرون، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1999م.
83. نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت 1250هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الطبعة الأولى، دار الحديث، مصر، 1413هـ - 1993م.
84. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه مكّي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني القرطبي (ت 437هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعة بكليّة الدراسات العليا والبحث العلمي، بإشراف: الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1429هـ - 2008م.

أثر الهيئة الاجتماعية في الأحكام الأصولية

د. تيسير كامل إبراهيم

ملخص البحث

تناول هذا البحثُ بالدراسة أثر الهيئة الاجتماعية في الأحكام الأصولية، ويقصد بالهيئة الاجتماعية انضمام شيئين، بحيث يكون لانضمامهما أثر على الأحكام مختلف عن حال انفرادهما.

وتوصل البحث إلى أن للهيئة الاجتماعية تأثيراً في العديد من المسائل الأصولية، من أهمها تأثيرها في مباحث الإجماع، والأخبار، والتعليل، والترجيح، والأمر والنهي، واستنتج البحث الشروط الأولية لتأثير الهيئة الاجتماعية في الأحكام؛ وهي انضمام أمرين فأكثر؛ حيث لا تطلق الهيئة الاجتماعية على حالة الانفراد، وأن يكون لهذا الانضمام تأثير، بحيث لو لم يكن له تأثير فإن الهيئة الاجتماعية تُسمى هيئة اجتماعية من حيث الصورة، لكنها ليست هيئة اجتماعية حكماً، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي لتحقيق أهداف البحث.

الكلمات المفتاحية: الهيئة الاجتماعية، الحكم الأصولي، الإجماع، الأخبار، التعليل، الترجيح، الأمر والنهي.

Abstract:

This research dealt with the effect of joining two things on the provisions of Fundamentals of jurisprudence, so that their joining has an effect on judgments that differs from the individual case.

The research found that joining two things has an effect on many issues, the most important of which is their impact on consensus discussions, news, weighting, orders, and prohibition,

The research concluded the basic conditions for the effect of the combination of two things on the provisions, namely the combination of two or more things, and that joining has an effect.

The researcher used the descriptive analytical approach to achieve the research objectives.

Key words: joining two things, fundamentalist judgment, consensus, news, weighting, orders and prohibitions.

مقدمة:

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

فإن هناك أحكاماً شرعية عديدة تنتج عن انضمام شيئين؛ بحيث لا توجد هذه الأحكام حال انفراد الشيئين، ويُلاحظ الدارس أن للهيئة الاجتماعية تأثيراً على الأحكام في علمي أصول الفقه والفقه؛ فتأثير هذه القضية على مسائل أصول الفقه هو تأثير على أصول عامة لا تتناول أفراد الفروع الفقهية، بينما تأثيرها في علم الفقه يتعلق بأفراد المسائل العملية، وقد تكرر في جميع كتب أصول الفقه تناول هذه القضية تحت عنوان "الهيئة الاجتماعية" بما يحتاج إلى جمع شتاتها، وبيان أنواع تأثيرها وضوابطه.

إشكالية البحث وأسباب دراسته:

تكمن إشكالية البحث الأساسية في أن الأصوليين يتناولون مسألة أثر الهيئة الاجتماعية في الأحكام الأصولية بشكل متناثر وموزع على مباحث علم أصول الفقه المختلفة، دون تحديد واضح للطريقة المنهجية التي تضبط هذا التأثير؛ مما يستدعي الدراسة للوقوف على تلك الطريقة، وجمع شتات هذه القضية في بحث واحد.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث في أنه سيكشف عن الطريقة المنهجية لتأثير الهيئة الاجتماعية في الأحكام في علم أصول الفقه، الأمر الذي لم يقف عليه الباحث في أي من الدراسات السابقة، حيث تحدث الأصوليون عن تأثير

الهيئة الاجتماعية في الأحكام الأصولية دون تحديد واضح لطريقة التأثير من حيث الشروط والضوابط والأنواع.

بالإضافة إلى أنه سيجمع شتات هذا الموضوع في بحث واحد يسهل على الدراسين الرجوع إليه عوضاً عن تجشم عناء تتبعه في مظانه المتناثرة من كتب أصول الفقه.

أسئلة البحث:

1. ما المقصود بالهيئة الاجتماعية.
2. ما هي المسائل التي ظهر فيها أثر الهيئة الاجتماعية في علم أصول الفقه؟
3. ما الطريقة المنهجية التي تضبط تأثير الهيئة الاجتماعية في الأحكام؟

أهداف البحث:

1. بيان المقصود بالهيئة الاجتماعية.
2. عرض المسائل التي ظهر فيها أثر الهيئة الاجتماعية في علم أصول الفقه.
3. استنتاج الطريقة المنهجية التي تضبط تأثير الهيئة الاجتماعية في الأحكام.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث في حدود ما اطلع عليه على دراسة أفردت الموضوع بالبحث، إلا أن كتب أصول الفقه تتناول تأثير الهيئة الاجتماعية في الحكم في المباحث الأصولية المختلفة؛ وعليه فإن كتب علم أصول الفقه تعدّ مراجع أساسية للبحث.

حدود البحث:

للبحث حد واضح لن يتجاوزه وهو بيان تأثير الهيئة الاجتماعية في مسائل علم أصول الفقه فقط دون غيره من العلوم.

منهجية البحث:

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي لتحقيق أهداف البحث.

هيكل البحث:

المطلب الأول: تعريف الهيئة الاجتماعية والألفاظ ذات الصلة والدليل العقلي على تأثيرها وأنواعها.

المطلب الثاني: تأثير الهيئة الاجتماعية في مسائل علم أصول الفقه.

المطلب الثالث: الطريقة المنهجية لتأثير الهيئة الاجتماعية.

المطلب الأول: تعريف الهيئة الاجتماعية والألفاظ ذات الصلة والدليل

العقلي على تأثيرها وأنواعها

الفرع الأول: تعريف الهيئة الاجتماعية

لم يقف الباحث على تعريف محدد للهيئة الاجتماعية، إلا أنه يمكن استنتاج تعريف لها من مجموع كلام الأصوليين في المسائل التي عالجوا فيها تأثير الهيئة الاجتماعية في الأحكام؛ حيث يمكن الخلوص بالتعريف التالي: "الهيئة الاجتماعية هي انضمام شيئين فأكثر، ينتج عنه حكم لا يوجد لجميع الأفراد، أو لبعضها حال الانفراد" أو هي: "انضمام شيئين، بحيث يكون لانضمامهما أثر على الأحكام مختلف عن حال انفرادهما".

وكما قلت فإن هذا التعريف مستوحى من عبارة الأصوليين، يقول ابن السبكي: "وفرق بين المجموع والجميع، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد"⁽¹⁾ ويقول الكوراني: "فالحكم [في العام] إنما هو على الأفراد بمعنى كل فرد، لا المجموع من حيث هو مجموع، أي مع اعتبار الهيئة الاجتماعية"⁽²⁾ ويقول الزركشي: "النهي عن متعدد إما أن يكون نهياً عن الجمع أعني الهيئة الاجتماعية دون المفردات، كالنهي عن

(1) الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي (2/ 83) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي (2/ 651) شرح مختصر أصول الفقه، لجراعي

(2/ 421)

(2) الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، الكوراني (2/ 253)

نكاح الأختين، وإما أن يكون نهياً على الجميع، أي عن كلٍ سواء كان مع صاحبه، أو منفرداً، كالزنى والسرقة⁽¹⁾ ويقول المرادوي: "قد يكون النهي عن واحد فقط، وهو كثير واضح، وقد يكون عن متعدد: أي عن شيئين فصاعداً، وهذا ثلاثة أنواع: الأول: أن يكون نهياً عن الجميع، أي: عن الهيئة الاجتماعية، فله فعل أيها شاء على انفراده، الثاني: عكس الأول، وهو النهي عن الافتراق دون الجمع؛ كالنهي عن الاقتصار على أحد الشيين⁽²⁾ ويقول البابرتي: "الهيئة الاجتماعية لها من الخواص ما ليس لكل على الانفراد"⁽³⁾ ويقول: "الهيئة الاجتماعية قد تستلزم ما لا يستلزمه الأفراد"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة

يعبر الأصوليون أحياناً عن الهيئة الاجتماعية بألفاظ أخرى منها:

1. "المجموع المركب"⁽⁵⁾ وأحياناً يقتصرون في التعبير عنها بـ "المجموع" عوضاً عن المجموع المركب ومن

عباراتهم في ذلك: "فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد"⁽⁶⁾

2. و"الجمع" يقول ابن السبكي: "النهي عن مُتَعَدِّدٍ.. إما أن يكون نهياً عن الجَمْع أعني: الهيئة

الاجتماعية"⁽⁷⁾.

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (3/ 379) وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج (4/ 1189) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول،

الإسنوي (ص: 180)

(2) التحبير شرح التحرير، المرادوي (5/ 2306)

(3) العناية شرح الهداية، البابرتي (6/ 92)

(4) المرجع السابق نفسه

(5) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 392)

(6) الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 83) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (2/ 651) شرح مختصر أصول الفقه للجراعي (2/ 421)

(7) الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 80)

3. و"الكل" يقول الإسنوي: "وَلَيْسَتْ [دلالة العام] من بَابِ الْكُلِّ أَيُّ الْهَيْئَةِ الاجتماعية" (1).

4. و"الكل المجموعي" يقول الإسنوي: "الهيئة الاجتماعية المعبر عنه أيضًا بالكلي المجموعي" (2).

فالهيئة الاجتماعية، والمجموع المركب، والمجموع، والجمع، والكل، والكل المجموعي كلها أسماء تعبر

عن مسمى واحد.

الفرع الثالث: الدليل العقلي على تأثير الهيئة الاجتماعية

الدليل على تأثير الهيئة الاجتماعية هو دليل عقلي؛ فإن انفراد الأشياء ليس في قوة اجتماعها، حيث قد ينتج عن انضمام شيئين فصاعدًا ما لا ينتج عن انفرادهما، يقول اللكنوي: "فإن الهيئة الاجتماعية العارضة تفيد قوة لم تكن من قبل" (3) ومثاله فتائل الحبل؛ فإنه عند انفرادها لا يتكون الحبل لكنها إذا اجتمعت تكون منها الحبل، وكانت له القوة التي لم تكن للفتائل قبل اجتماعها، يقول البابرتي: "إن للهيئة الاجتماعية تأثيراً كقوى الحبل" (4) ويقول الكوراني: "إن للهيئة الاجتماعية تأثيراً لا يوجد في الآحاد، كما في طاقات الحبل" (5) وكذلك العيدان فإن لها قوة عند الاجتماع ليست لها عند التفرق والانفراد وفي ذلك يقول الشاعر: تأبى الرماح إذا اجتمعن تكسراً ... وإذا افترقن تكسرت آحاداً (6).

الفرع الرابع: أنواع الهيئة الاجتماعية

(1) التمهيد في تخریج الفروع على الأصول، الإسنوي (ص: 299)

(2) المرجع السابق نفسه، وانظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي (3/ 32)

(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، الأنصاري (3/ 450)

(4) الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، البابرتي (1/ 620)

(5) الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع (3/ 231)

(6) مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي (11/ 66)

الهيئة الحاصلة من انضمام الأفراد ثلاثة أنواع عقلاً؛ لأن المركب إما أن يكون له حقيقة غير حقيقة المفردات؛ فيكون له كيفية زائدة، أو لا يكون، وهذه الثانية تنقسم إلى قسمين، فيحصل بذلك ثلاثة أقسام؛ "هيئة اجتماعية يعتبر فيها نظام وترتيب فتحصل لها حقيقة أخرى اعتبارية؛ كالكرسي والبيت ويعبر عنها بشيء مع شيء، وعن الثانية بشيء لنوع من شيء مع شيء، وعن الثالثة بشيء لشيء مع شيء⁽¹⁾.

وهذا البحث منصب على النوع الأول من الهيئات الاجتماعية؛ وهي التي يحصل بها حقيقة أخرى نتيجة اجتماع أفرادها ولا تكون هذا الحقيقة موجودةً حال افتراق، وانفراد أجزاء الهيئة، ومثاله الكرسي أو الطاولة فإنهما مجموع الأجزاء على هيئة معينة لا على أي هيئة، فإن الطاولة لا تسمى طاولةً إلا بانضمام أجزائها على نحو معين، فإذا بقيت الأجزاء متفرقةً لم تحصل الطاولة، وكذلك لو انضمت الأجزاء على نحو غير النحو المعروف والذي به تصير الطاولة طاولة، لم تكن كذلك طاولةً.

المطلب الثاني: تأثير الهيئة الاجتماعية في مسائل علم أصول الفقه

للقوف على المسائل التي أثرت عليها الهيئة الاجتماعية في علم أصول الفقه قام الباحث باستقراءً لمباحث هذا العلم، ووقف على العديد من هذه المسائل التي كان للهيئة الاجتماعية تأثير عليها، وهي مسائل موزعة على مباحث علم أصول الفقه المختلفة؛ لذا فإنني سأقوم بجمع المسائل مصنفاً إياها تحت وحدة أصولية موضوعية وعرضها في فرع، فلربما جاء فرع أطول من آخر لهذا السبب الموضوعي الذي اقتضاه توزيع المسائل حسب المباحث الأصولية التي تقع تحتها؛ ولقد انحصر أثر الهيئة الاجتماعية حسب استقراء الباحث في المباحث الأصولية التالية:

الفرع الأول: أثر الهيئة الاجتماعية في مباحث الإجماع

أولاً: أثر الهيئة الاجتماعية في العصمة المقررة للإجماع

(1) فصول البدائع في أصول الشرائع، الفناري (1/ 50)

معلوم من مباحث علم أصول الفقه أن العصمة مقررة للإجماع، ودليلها قوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله لا يجمع أمتي، أو قال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة)⁽¹⁾ إلا أن الأصوليين اختلفوا في أن هذه العصمة هل هي مقررة لاتفاق المجتهدين فقط، أم أنها مقررة للهيئة الاجتماعية من اتفاق المجتهدين والعوام، فذهب جمهورهم إلى أنها مقررة للمجتهدين فقط، وأنه لا مدخل للعوام فيها، بينما ذهب بعضهم إلى أنها مقررة للهيئة الاجتماعية من اتفاق المجتهدين والعوام كما قرره القاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره الأمدى، قال الأمدى: "ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته، واعتبره الأقلون، وإليه ميل القاضي أبي بكر، وهو المختار؛ وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامية، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة لكل ثابتة للبعض؛ لأن الحكم الثابت للجمله لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد"⁽²⁾ وقال ابن السبكي: "ولا عبرة بقول العوام وفاقاً ولا خلافاً عند الأكثرين، وقال الأقلون يعتبر قولهم؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامية، وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة لكل ثبوتها للبعض الآخر"⁽³⁾.

وصور بعض الأصوليين المسألة عند القاضي بأنها ليست قاصرة على إدخال العوام في الهيئة الاجتماعية، بل يدخل فيها كذلك المجتهد المبتدع، والفقير الذي ليس بأصولي، والأصولي الذي ليس بفقير؛ الذين يطلق عليهم بعض الأصوليين الأوساط؛ يقول عبد العزيز البخاري حاكياً قول القاضي: "إن الإجماع الموجب للعلم

(1) سنن الترمذي مذيلةً بأحكام الألباني، الترمذي، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم 2166 قال الألباني: صحيح (4/ 466)

(2) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدى (1/ 284)

(3) الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 383)

لا يكون إلا باتباع فرق الأمة خواصهم، وعوامهم من أهل الحق، وأهل البدعة، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني؛ لأن الحججة إجماع الأمة، ومطلق اسم الأمة يتناول الكل، ولأن قول الأمة إنما صار حجة بعصمتها عن الخطأ، ولا بُد أن يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامّة⁽¹⁾.

ودعا ابن السبكي إلى التمهّل في نسبة القول للقاضي بأنه يقول باعتبار قول العوام في الإجماع؛ فقال: "وينبغي أن يتمهّل في هذه المسألة، فإن الذي قاله القاضي في مختصر التقريب ما نصه: الاعتبار في الإجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ما عليه العلماء لم يُكترث بخلافه، وهذا ثابت اتفاقاً وإطباقاً"⁽²⁾ وقرر الخلاف على نحو آل إلى أن يكون خلافاً لفظياً فقال: "فإن قلت فما هذا الخلاف المحكي من أن قول العوام هل يعتبر في الإجماع، قلت: هو اختلاف في أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق أجمعت الأمة، ويحكم بدخول العوام معهم تبعاً، وهو خلاف لفظي في الحقيقة، وليس خلافاً في أن مخالفتهم تقدح في قيام الإجماع، وكلام القاضي في مختصر التقريب ناطق بذلك، فإنه حكى هذا الخلاف بعد كلامه المتقدم فقال ما نصه: فإن قال قائل فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام، فهل يطلقون القول بأن الأمة مجمعة عليه"⁽³⁾.

وحيث إنه ليس من أغراض البحث مناقشة تفاصيل المسائل الأصولية؛ من حيث الاستدلال، والمناقشات والردود، والترجيحات، والتحقق من نسبة الأقوال لأهلها؛ لأنه _ أي البحث _ مُدارٌ على بيان أثر الهيئة الاجتماعية في مسائل علم أصول الفقه؛ فأكتفي بما سبق، وأعطف عليه بيان تأثير الهيئة الاجتماعية في هذه المسألة، وهكذا في باقي المسائل؛ حيث أثرت الهيئة الاجتماعية في هذا الحكم الأصولي، وتأثيرها يؤول إلى أنه لا عصمة للإجماع حتى يشارك فيه الأوساط؛ وهم العوام، والمجتهدون الفسقة، والأصوليون غير المشتغلين

(1) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، البخاري (3/ 237)

(2) الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 383)

(3) المرجع السابق (2/ 384)

بالفقه، وأنه عند الافتراق سواء كان الافتراق بانفراد الأوساط وخدمهم بقول، أو بانفراد المجتهدين وخدمهم بقول فإنَّ العصمة لا تتحقق لهذا القول.

ثانياً: أثر الهيئة الاجتماعية في حجية الإجماع وتحققه

ومن آثار القول باعتبار الهيئة الاجتماعية في عصمة الإجماع؛ أنه لا يكون حجةً إلا إذا شارك العوالم المجتهدين فيه، يقول المظفر الساعاتي موضعاً رأي القاضي: ولا [عبرة في الإجماع] بقول العامي، واعتبره القاضي؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتهم، ولا يمتنع كونها [الحجة] صفة الهيئة الاجتماعية⁽¹⁾ على أنه تجدر الإشارة إلى أن الإجماع لا يتحقق إلا بهيئة اجتماعية من قول مجتهدين على الأقل؛ بحيث لو فرض أنه لا يوجد في الأمة إلا مجتهد واحد لم يكن قوله حجةً على رأي أصولي مشهور؛ يقول أمير بادشاه: "فلا يصدق التعريف [تعريف الإجماع] على قول مجتهد منفرد في عصره"⁽²⁾ ويقول: "الإجماع الذي هو حجة إنما هو تلك الهيئة الاجتماعية الحاصلة من آرائهم"⁽³⁾.

الفرع الثاني: أثر الهيئة الاجتماعية في أحكام الأخبار

ظهر أثر الهيئة الاجتماعية في مباحث الخبر، في مسائل أصولية عديدة هي:

أولاً: أثر الهيئة الاجتماعية في إفادة الخبر المتواتر للقطع

اتفق علماء الأصول على أن خبر المتواتر وهو "ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك"⁽⁴⁾ مفيدٌ للعلم القطعي باعتبار تولده "عن الهيئة الاجتماعية وهي شيء واحد لا أنه متولد

(1) بديع النظام = نهاية الوصول إلى علم الأصول، الساعاتي (1/ 267)

(2) تيسير التحرير، أمير بادشاه (3/ 224)

(3) المرجع السابق (3/ 267)

(4) أصول الشاشي، الشاشي ص (272)

عن كل واحد واحدٍ من تلك الأخبار⁽¹⁾ وأثر الهيئة الاجتماعية في الحكم ظاهر في مسألتنا؛ فإنَّ خبر المتواتر وإن كانت مقدماته ظنية، وهي كل طبقة من الرواة إلا أن هذه المقدمات عند اجتماعها تنفي احتمال الكذب، وتفيد العلم اليقيني، وقالوا: "لم لا يجوز أن تكون المقدمات ظنية ويحصل بالهيئة الاجتماعية القطع"⁽²⁾ فالرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر في كل الطبقات لم تحصل هيئة اجتماعية، أما إذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب، وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم⁽³⁾ يقول الغزالي: "ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، ولكن يحصل القطع باجتماعها، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قدر مفردًا، ويحصل القطع بسبب الاجتماع"⁽⁴⁾.

ثانيًا: أثر الهيئة الاجتماعية في الفرق بين الشهادة والرواية

هناك شبهة بين الشهادة والرواية جعلها يتفقان في العديد من الأحكام، إلا أنه هناك فروق بينهما، ومن جملة هذه الفروق فرقٌ سببه الهيئة الاجتماعية في كل منهما؛ فإن أحد شروط قبول بعض الشهادات وإثبات الأحكام بها هو وجود الهيئة الاجتماعية من شاهدين، بخلاف الرواية فإنه يُكتفى فيها بواحد، وفي فرق آخر فإنه عند التعارض بين الروايات، أو التعارض بين الشهادات؛ فإن الهيئة الاجتماعية الحاصلة من كثرة الرواة مؤثرة في ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بخلاف الهيئة الاجتماعية الحاصلة من زيادة شاهدين فأكثر فيما يعتبر فيه الشاهدان فإنها غير مؤثرة؛ والسبب في ذلك أن الأكثرية والأقلية في الشهادة بعد الاثنین سواء؛ لأن المؤثر هو تملك الهيئة فقط، فلا عبرة بالزيادة بخلاف الرواية فإن الحكم فيها بكل واحد، يقول أمير بادشاه في

(1) الإحكام في أصول الأحكام (2/ 35) قال الشاشي: "ثم المتواتر يوجب العلم القطعي ويكون رده كفرًا" أصول الشاشي (ص:

272)

(2) الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب (1/ 165)

(3) شرح التلويح على التوضيح، الفتازاني (2/ 233)

(4) المستصفي، الغزالي (ص: 108)

بيان الفرق بين اعتبار الزيادة في أفراد الهيئة الاجتماعية أحياناً وعدم اعتبارها أحياناً أخرى؛ حيث تعتبر على سبيل المثال في الأقيسة عند تعارضها ولا تعتبر في الشهادة "لأن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بكون ذلك الوصف علة"⁽¹⁾ ولا تعتبر في الشهادة: "لأن الحكم في الشهادة منوط بأمر واحد وهو هيئة اجتماعية فالأكثرية والأقلية فيها سواء، لأن المؤثر هو تملك الهيئة فقط"⁽²⁾ وتعتبر في الرواية "لأن الحكم فيها بكل واحد، فإن كل راو بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته"⁽³⁾ ويقول الزنجاني: "واحتجوا في ذلك بأننا أجمعنا على أن الشهادة والفتوى لا تتقوى بكثرة العدد؛ فإن شهادة شاهدين وشهادة أربعة فيما يثبت بشاهدين سواء، وشهادة عشرة وشهادة أربعة فيما يثبت بأربعة سواء"⁽⁴⁾.

ثالثاً: أثر الهيئة الاجتماعية في القطع بالدلالة

وهذه المسألة كالقاعدة العامة، ولا يقصد بها فرد من أفراد المسائل فقد يدخل فيها إفادة الخبر المتواتر للعلم، وقد يدخل فيها إفادة قرائن عديدة في أي مسألة اليقين بسبب اجتماعها، يقول الآمدي "فإن القرائن قد تفيد آحادها الظن، وبتضافرها واجتماعها العلم"⁽⁵⁾.

الفرع الثالث: أثر الهيئة الاجتماعية في مباحث التعليل

أولاً: أثر الهيئة الاجتماعية في إفادة التعليل

مسالك العلة هي الطرق التي تُعرف بها العلة، وهناك مسالك يمكن أن نطلق عليها المسالك المركبة؛ وهي التي تتكون من شيئين وليس من شيء واحد؛ حيث إن استفادة العلة يكون من الهيئة الاجتماعية لهذين

(1) تيسير التحرير (3/ 170)

(2) المرجع السابق نفسه

(3) المرجع السابق نفسه

(4) تخريج الفروع على الأصول، الزنجاني (ص: 377)

(5) الإحكام في أصول الأحكام (2/ 42)

الشيئين، بحيث لو انفردا لم يفد كلاهما التعليل وحده، أو على الأقل لم يفد أحدهما حال انفراده التعليل، ومثاله إفادة الهيئة الاجتماعية للعلة؛ مسألة اجتماع المناسبة مع الاقتران؛ أي اقتران وصف بحكم؛ فإن اقتران وصف بحكم غير كافٍ في صورة واحدة في إفادة العلية، لكنه لو اجتمع معه المناسبة ولو في صورة واحدة فإنه يفيد العلية، يقول العضد: "فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة"⁽¹⁾ ويقول: "فإن الاقتران مع المناسبة ولو في صورة يكفي في الدلالة على العلية؛ فلم يحتج إلى التعميم"⁽²⁾ ويقول الرازي والهندي: "المناسبة والاقتران دليل العلية"⁽³⁾ وتأثير الهيئة الاجتماعية واضح من جهة أن الاقتران في صورة واحدة لا يفيد التعليل وحده حال انفراده، لكنه لو اجتمع معه في صورة الاقتران المناسبة أفاد التعليل.

ومثل هذا ما قاله بعض الأصوليين من اشتراط المناسبة مع الدوران لإفادة العلة قال البناني: "واعلم أن بعضهم اشترط في علية الدوران ظهور المناسبة"⁽⁴⁾.

على أنه يمكن القول إن العلة استفيدت في الحالات السابقة من المناسبة وليس من الهيئة الاجتماعية؛ لأن المناسبة لو انفردت أفادت وحدها التعليل بلا اقتران ولا دوران؛ لذا فالمثال الأوضح تصويرًا للمسألة هو مسلك الدوران فإنه مركب من الطرد والعكس⁽⁵⁾ وهما لا يفيدان العلية عند جماعة من العلماء حال انفرادهما، لكنهما يفيدان العلية حال اجتماعهما؛ يقول ابن الحاجب: "لا يلزم من عدم إفادة كل واحد من الطرد والعكس

(1) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني، الأيجي (3/ 402)

(2) المرجع السابق (3/ 526)

(3) المحصول، الرازي (376/5) نهاية الوصول في دراية الأصول، الهندي (8/ 3322)

(4) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، البناني (3/ 248)

(5) عرف الطرد بأنه: ترتب وجود الشيء على جوده غيره، والعكس بأنه ترتب عدم الشيء على عدم غيره. نهاية السؤل شرح منهاج

الوصول (ص: 333)

العلية على سبيل الانفراد، أن لا يكون مجموعها مفيداً للعلية، فإن للهيئة الاجتماعية تأثيراً في العلية، فجاز أن لا يكون كل واحد منهما مؤثراً في العلية حالة الانفراد، ويكون عند الاجتماع مؤثراً⁽¹⁾.

ثانياً: أثر الهيئة الاجتماعية في صحة التعليل بالعلة المركبة

من جملة مباحث العلة مسألة جواز التعليل بالعلة المركبة؛ وهي المكونة من وصفين فأكثر؛ حيث ذهب الأكثرون ومنهم الإمام الرازي، والآمدني إلى جواز تعليل الحكم بالعلة المركبة، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان⁽²⁾ بينما اشترط قومٌ منهم أبو الحسن الأشعري أن تكون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه⁽³⁾ وقد نص القائلون بجواز التعليل بالوصف المركب على أنه قد يكون للهيئة الاجتماعية تأثير ليس للأوصاف حال انفرادها؛ يقول الأمدي: "لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوم الدليل على ظن التعليل بها"⁽⁴⁾ ويقول: "وإن لم يكن كل واحد من الأوصاف مناسباً للحكم مناسبة استقلال، فلا يمتنع أن تكون مناسبة الاستقلال ناشئة، أو ملازمة للهيئة الاجتماعية من الأوصاف"⁽⁵⁾ ويقول الزركشي: "تنقسم العلة باعتبار كميتها إلى الوصف الواحد، ولا خلاف في التعليل به، وإلى المركبة من أوصاف، والتعليل به جائز عند المعظم، فإننا نعلل القصاص بوجود القتل العمد العدوان الذي لا شبهة فيه، وهذه أوصاف مناسبة؛ فلا يبعد أن تكون الهيئة الاجتماعية ينشأ عنها الحكم"⁽⁶⁾.

(1) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، الأصفهاني (3/ 137) وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج (3/ 76) فصول البدائع في أصول الشرائع (2/ 356)

(2) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 352)

(3) الإحكام في أصول الأحكام (3/ 234) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (3/ 348)

(4) الإحكام في أصول الأحكام (3/ 234) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني (3/ 383)

(5) الإحكام في أصول الأحكام (3/ 238)

(6) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (3/ 212)

وتأثير الهيئة الاجتماعية واضح في مثال القتل العمد العدوان؛ فإن القتل وحده لا ينفرد علةً لوجوب القصاص، حتى ينضم إليه العمدية؛ فإنَّ القتل قد يحصل عن خطأ بما لا يوجب القصاص، وهما أي القتل والعمدية لا تكفيان علةً لوجوب القصاص حتى يجتمع معهما العدوان؛ فإن السيف الموظف يقتل عن عمد لكن قتله لا عدوان فيه، فإذا اجتمعت الأوصاف الثلاثة صلحت علةً لوجوب القصاص، وإذا انفردت لم تصلح، يقول الفناري: "يجوز أن يكون المصحح الهيئة الاجتماعية؛ إذ لا يلزم من عدم صلوح كل للعلية عدم صلوح المجموع كما في أجزاء العلة المركبة"⁽¹⁾ ويقول الرهوني: "لم لا يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية أثر كما في أجزاء العلة، فإن كل واحد لا يصلح علة، ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة"⁽²⁾.

ثالثاً: أثر الهيئة الاجتماعية في القطع بإفادة العلة

فإن الأصوليين قد قسموا مسالك العلة إلى قسمين باعتبار القطع والظن؛ فمنها ما يفيد القطع مثل ما لا يحتمل غير العلية من الألفاظ الموضوعية، ومنها ما يفيد الظن؛ مثل ما يحتمل العلية وغيرها من الألفاظ الموضوعية⁽³⁾ ومن المسالك المفيدة للظن مسلك المناسبة، ومسلك الدوران⁽⁴⁾، إلا أن الأصوليين بحثوا مسألة اجتماع المناسبة مع الدوران في إفادة القطع؛ فذهب بعضهم إلى أن اجتماعهما يفيد القطع بالعلة، أما لو انفرد أحدهما عن الآخر فإنهما يفيدان الظن بها يقول البناني: "فإن اجتماع المناسبة مع الدوران يفيد القطع عادةً، وإن لم

(1) فصول البدائع في أصول الشرائع (2/ 356)

(2) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، الرهوني (4/ 120)

(3) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 320)

(4) عُرِفَت المناسبة بتعريفات عديدة منها تعريف ابن الحاجب بأنها وجود وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه، ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (3/ 29) وعرف البيضاوي الدوران بأنه: "أن يحدث الحكم بحدوث وصف، ويتعدم بعدمه" نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 331)

يفده كل منهما على انفراده؛ لأنَّ للمجموع حكمًا يخصه"⁽¹⁾ ويقول ابن أمير الحاج: "فإذا انضم الدوران إلى المناسبة رقي بهذه الزيادة إلى اليقين"⁽²⁾ وإن كان المختار عند كثيرين منهم أن اجتماعهما لا يرتفع بهما إلى القطع ويبقى المسلك ظنيًا قال البناني: "والظاهر أن مراد الشارح أن هذا القول [إفادة اجتماع المناسبة والدوران للقطع] إنما يقرب وإن لم يكن مختارًا، وهذا [أي القرب] لا ينافي أن المختار أنه ظني ولو مع المناسبة"⁽³⁾.

الفرع الرابع: أثر الهيئة الاجتماعية في أحكام النسخ⁽⁴⁾

لم يقف الباحث على تأثير الهيئة الاجتماعية في أحكام النسخ إلا في مسألة واحدة وهي منع نسخ القرآن بالكلية؛ وقد وقع خلاف بين الأصوليين حول فكرة النسخ نفسها؛ حيث أثبتها جمهورهم، ومنعها أبو مسلم الأصفهاني، وكان من جملة استدلاله على المنع "بأنه تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ فلو نُسخ لأتاه الباطل"⁽⁵⁾ وأجاب الجمهور عن استدلال أبي مسلم بأجوبة عديدة منها ما له علاقة بموضوع البحث؛ حيث قالوا: إن الضمير في يأتيه عائد على مجموع القرآن يعني الهيئة الاجتماعية، لا الجمعية يعني كل آية سواء كانت مجتمعة مع غيرها أم لم تكن، وإذا كان عائداً إلى المجموع لم يكن دليلاً على محل النزاع؛ لأن مجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً⁽⁶⁾.

وتأثير الهيئة الاجتماعية واضح؛ فإنها جعلت جزءاً من المسألة خارجاً عن محل النزاع؛ وهو نسخ جميع القرآن، فإنهم اتفقوا بلا خلاف على منعه، أما بدون الهيئة الاجتماعية؛ فإن الخلاف يظل قائماً؛ حيث ذهب

(1) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (3/ 248)

(2) التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، ابن أمير الحاج (3/ 197)

(3) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (3/ 248)

(4) عرف البيضاوي النسخ بأنه: "بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه" نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 236)

(5) الإبهاج في شرح المنهاج (2/ 233)

(6) المرجع السابق نفسه

الجمهور إلى جوزاه، وذهب أبو مسلم إلى منعه، يقول الإسنوي: لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً، ويجوز نسخ بعضه خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني⁽¹⁾.

الفرع الخامس: أثر الهيئة الاجتماعية في أحكام الترجيح

مبحث الترجيح من المباحث المهمة في علم أصول الفقه؛ وهو فرعٌ حصول التعارض الذي لا تخلو منه الأدلة الشرعية، وحيث لا يمكن استئثار الأدلة الشرعية بدون معرفة طرق دفع التعارض، فإنه تبدو أهمية معرفة المجتهد بطرق دفع التعارض، والتي من جملتها الترجيح، والذي قد يكون باعتبار الهيئة الاجتماعية، وقد ظهر أثرها في مسائل الترجيح فيما يلي:

أولاً: أثر الهيئة الاجتماعية في ترجيح أحد القياسين على الآخر

معلوم لدراس علم أصول الفقه أن أحكام الترجيح منحصرة في ثلاثة مباحث وهي: الأحكام الكلية للترجيح وهي تلك الأحكام التي لا تختص بدليل، وترجيح الأخبار، وترجيح الأقيسة، وهناك مسائل ظهر فيها أثر الهيئة الاجتماعية في ترجيح الأقيسة المتعارضة منها:

1. ترجيح القياس الذي شهدت له أصول كثيرة على غيره ممن شهدت له أصول أقل، يقول ابن أمير الحاج: "الثبوت الترجيح بالكثرة التي لها هيئة اجتماعية، والحكم منوط بمجموعها من حيث هو؛ رُجح أحد القياسين المتعارضين بكثرة الأصول"⁽²⁾ وعلة الترجيح بالهيئة الاجتماعية الحاصلة من اجتماع أصول عديدة للقياس أن ذلك يمنح القياس قوةً زائدة غير موجودة في القياس الآخر، يقول التفتازاني: "وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة إن تأدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوَى الأثر كانت صالحة للترجيح؛

(1) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 239)

(2) التقرير والتحجير علي تحرير الكمال بن الهمام (3/ 34) تيسير التحرير (3/ 169)

لأن المرجح هو القوة لا الكثرة"⁽¹⁾ والقوة الزائدة التي تثمرها الهيئة الاجتماعية الحاصلة من كثرة الأصول؛ هي تأكيد أن الوصف المدار عليه الحكم هو العلة يقول أمير بادشاه: "كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بكون ذلك الوصف علة"⁽²⁾.

2. ترجيح القياس الذي ثبتت علته باجتماع مسلكين راجح على القياس على ثبتت علته بمسلك واحد، حيث تصور الأصوليون وقوع التعارض بين مسالك العلة، وتحدثوا عن الطرق التي يُدفع بها هذا التعارض، والتي من جملتها اجتماع مسلكين في إفادة العلة يقول الرازي: "المناسبة المتأيدة بسائر الطرق أعني الإيحاء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك"⁽³⁾ وأثر الهيئة الاجتماعية واضح في كون أن الاجتماع الحاصل من مسلكين أعطى قوةً ترجيحية على العلة الثابتة بمسلك واحد؛ بحيث لو كانت العلة التي رجحت على معارضتها ثابتة بأحد المسلكين فقط؛ فإنها لا ترجح حينئذٍ.

ثانياً: أثر الهيئة الاجتماعية في ترجيح أحد الخبرين على الآخر

مبحث تراجع الأخبار مبحث فائض المسائل في أصول الفقه، ومن ضمنها تقوية أحد الخبرين بالهيئة الاجتماعية المكونة من أحد الخبرين المتعارضين، وما اعتضد به من قياس، أو قول صحابي أو نحو ذلك، حيث يكتسب بهذه الهيئة قوةً ترجيحية على الخبر الآخر المعارض، قال الكوراني: ثم المرسل إما من كبار التابعين، أو من صغارهم، فإن اعتضد حديث الأول بضعيف يرجح، كقول صحابي أو فعله، أو قول أكثر العلماء، أو مسند آخر يرسله الراوي مرة أو راوٍ آخر، فإن قلت: إذا أسنده الراوي أو غيره، فالعمل إنما هو به بالمرسل، فأبي فائدة

(1) شرح التلويح على التوضيح (2/ 232)

(2) تيسير التحرير (3/ 170)

(3) المحصول (5/ 460)

في إسناد العمل إليه؟ قلت: فائدته تظهر لدى التعارض، فإنه يُقدم على المسند المجرد؛ فالمجموع يصير حجة لا العاضد وحده أو المعضود؛ لأن الهيئة الاجتماعية لها قوة لا توجد في الآحاد⁽¹⁾.

الفرع السادس: أثر الهيئة الاجتماعية في دلالة الأمر والنهي

مباحث الأمر والنهي من أهم مباحث أصول الفقه؛ باعتبار أن أغلب التكاليف دائرة عليهما، ولقد أثرت الهيئة الاجتماعية في بعض أحكام الأمر والنهي منها:

أولاً: أثر الهيئة الاجتماعية في دلالة الأمر في الواجب الكفائي

إن الأوامر الشرعية موجهة في أغلبها بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد؛ مثل الأمر بالصلاة، وإيتاء الزكاة. والأمر بصيغة الجمع قد يفهم منه الكل، أي أنه موجه لكل فرد من أفراد المكلفين المعبر عنه بالواجب العيني، أو أنه موجه للهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالواجب الكفائي، والذي يعني أن الأمر ليس موجهًا لكل فرد من أفراد المكلفين، إنما موجه بحيث يحصل من الهيئة الاجتماعية؛ أي من مجموع المكلفين تحقيق الأمر، يقول القرافي مبيّنًا أن بعض الأوامر موجه للمجموع وليس لكل فرد: "مذهب الجمهور واختاره الكمال بن الهمام في تحريره أن الواجب على الكفاية واجب على الكل، ويسقط بفعل البعض، أو على الكل المجموعي نظرًا لكونه لو تعين على كل أحد لكان إسقاطه عن الباقيين رفعًا للطلب بعد تحققه وهو إنما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقًا، بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض"⁽²⁾ ويقول السمعاني مبيّنًا أثر ذلك على العلم بالأحكام الشرعية والحكمة من توجيه بعض الأوامر لكل فرد من أفراد المكلفين، وبعضها للكل المجموعي: "العلم بأحكام الشريعة ضربان: أحدهما ما وجب فرض العلم به على الأعيان؛ وهو ما لا يخلو مكلف من التزامه والعمل به من أفعال وتروك؛

(1) الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع (3/ 119)

(2) الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، القرافي (1/ 129)

كالصوم، والصلاة، ووجوب الزكاة، والحج لمن يجد المال، وتحريم الزنا، وإباحة النكاح، وتحريم الربا، وإباحة البيع، وتحريم الخمر، والقتل، والسرقه، والضرب الثاني ما كان فرض العلم به على الكفاية، ومعنى الفرض على الكفاية أنه يجب أن ينتدب لعلمه قومٌ في كل عصر⁽¹⁾.

ومن تأثير الهيئة الاجتماعية في الوجوب كأثر للأمر أن وجوب القصاص يثبت لمجموع الأولياء وليس لكل فرد منهم؛ بحيث لو أسقطه أحدهم سقط؛ فلا يتحقق إلا بالهيئة الاجتماعية من مجموع الأولياء.

ثانياً: أثر الهيئة الاجتماعية في دلالة النهي

ظهر أثرٌ للهيئة الاجتماعية في بعض أحكام النهي، منها ما يمكن اعتباره إعادة صياغة لأثرها على أحكام الأمر، فإن الأوامر نهي عن أضرارها؛ فإذا قلنا إن الأمر بوجود بعض العلوم هو أمر متعلق بالمجموع لا بالأفراد، فإنه بإمكاننا التعبير عن ذلك بالقول إن النهي عن خلو بعض العلوم في المسلمين إنما يتعلق بخلوها عن المجموع لا بخلوها عن الأفراد، فيكون النهي متعلقاً بالمجموع لا بالأفراد.

كما ظهر أثرٌ للهيئة الاجتماعية في أحكام النهي على نوعين: الأول: أن يكون النهي متعلقاً بالهيئة الاجتماعية لا بالأفراد، بحيث يتقل الحكم للإباحة عند الانفراد، ومثاله النهي عن الجمع بين الأختين، فإن الحرمة تتعلق بالهيئة الاجتماعية، ولا تتعلق بكل فرد من أفراد المنهي عنه، يقول الزركشي: "النهي عن متعدد إما أن يكون نهياً عن الجمع أعني الهيئة الاجتماعية دون المفردات، كالنهي عن نكاح الأختين، وإما أن يكون نهياً على الجميع، أي عن كلٍ سواء كان مع صاحبه، أو منفرداً، كالزنى والسرقه"⁽²⁾.

(1) قواطع الأدلة في الأصول، السمعي (1/ 25)

(2) البحر المحيط في أصول الفقه (3/ 379) وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج (4/ 1189) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص):

وقد يكون العكس بمعنى أن النهي متعلق بحال الانفراد، فإذا حصلت الهيئة الاجتماعية ارتفع النهي، ومثاله انتعال أحد النعلين، فإنه منهي عنه، فإذا اجتمعا وانتعلها جميعاً ارتفع النهي، يقول المرادوي: "قد يكون النهي عن واحد فقط، وهو كثير واضح، وقد يكون عن متعدد: أي عن شيئين فصاعداً، وهذا ثلاثة أنواع: الأول: أن يكون نهياً عن الجميع، أي: عن الهيئة الاجتماعية، فله فعل أيها شاء على انفراده، الثاني: عكس الأول، وهو النهي عن الافتراق دون الجمع؛ كالنهي عن الاقتصار على أحد الشيئين، كقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تمس في نعل واحدة)⁽¹⁾ فإنه منهي عنه لا عن لبسهما، ولا عن نزعهما، ولذلك قال: (ليلبسهما جميعاً، أو ليحفهما جميعاً)⁽²⁾ الثالث: أن يكون نهياً عن الجميع، أي: كل واحد، سواء أتى به منفرداً أو مع الآخر، كالنهي عن الزنا، والربا، والسرقه وغيرها"⁽³⁾.

الفرع السابع: أثر الهيئة الاجتماعية في صيغ العموم

لم يقف الباحث على أثر للهيئة الاجتماعية في صيغ العموم إلا في مسألة واحدة وهي إفادة لفظة "كل" للهيئة الاجتماعية، حيث من المقرر أن الحكم في ألفاظ العموم من باب الكلية؛ أي أنه ثابت لكل فرد من أفرادها، يقول الإسنوي: "دلالة العُموم على أفرادها كُلية أي تدل على كل واحد دلالة تامة، ويعبر عنه أيضاً بالكلي التفصيلي والكلي العددي"⁽⁴⁾ لكن الأصوليين اختلفوا في إمكانية دلالة لفظة (كل) على الهيئة الاجتماعية؛ أي الكل المجموعي فتكون كذلك من باب الكل، يقول القرافي: "فلا دلالة ل(من)، و(أي) إلا على معنى الكلية، بخلاف (كل) فإن فيها معنى الكلية، ومعنى الكل المجموعي؛ فلذا وقع خلاف الأصحاب في قوله لنسائه: كل من دخلت الدار فهي علي كظهر أمي، وقوله لنساء أجنبيات: كل امرأة أتزوجها فهي علي كظهر

(1) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، باب إذا انتعل فليبدأ باليمين وإذا خلع فليبدأ بالشمال، حديث رقم 2067 (3/ 1660)

(2) في مسند الإمام أحمد بلفظ: (ليحفهما جميعاً، أو لينعلهما جميعاً) قال شعيب الأرناؤوط: صحيح. مسند أحمد، أحمد بن حنبل (2/ 245)

(3) التحرير شرح التحرير (5/ 2306)

(4) التمهيد في تخریج الفروع على الأصول (ص: 299)

أمي، أو كلما تزوجت فالتى أتزوجها علي كظهر أمي، هل تعدد الكفارة في كل من المسألتين نظرًا لمعنى الكلية، أو لا تعدد نظرًا لمعنى الكل المجموعي" (1).

الفرع الثامن: أثر الهيئة الاجتماعية في اختلاف الحكم بحسب أفرادها

قال الأمدى موضحًا أثر الهيئة الاجتماعية في اختلاف الحكم بحسب أفرادها؛ أي مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه، واختلاف الجهات الأخرى بما يؤثر في الحكم اختلافًا: "قد يقع التغير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصًا بسبب اختلاف صفاته؛ بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته وإحدى صفتيه، والمحكوم عليه بالحكم الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الأخرى" (2) ويقول العلائي ناقلاً حجة الجمهور على صحة الصلاة في الدار المغصوبة: "واختلفوا في الواحد باعتبارين مختلفين كالصلاة في الدار المغصوبة هل يجوز تعلق الأمر بها باعتبار كونها صلاة، وتوجه النهي إليها باعتبار كونها غضبًا، فقال جمهور أصحابنا الأشعرية وأكثر الفقهاء كالشافعية، والحنفية، وجمهور المالكية إنه تصح الصلاة في الدار المغصوبة على معنى أن الآتي بها يكون آتياً بالمأمور به ويسقط عنه الطلب بفعلها، وإن كان عاصياً من جهة لبثه في المغصوب" (3) "وحجة الجمهور وجوه أحدها أن التغير قد يقع مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصًا بسبب اختلاف صفاته؛ بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته وإحدى صفتيه، والمحكوم عليه بالحكم الآخر هو الهيئة الاجتماعية من ذاته والصفة الأخرى؛ كالحكم على زيد بكونه مذمومًا لفسقه، ومشكورًا لكرمه؛ فعلم أن المجموع الحاصل من الذات

(1) الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق (1/ 109)

(2) الإحكام في أصول الأحكام (1/ 159)

(3) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، العلائي (ص: 161)

والصفة مغاير لكل واحد منهما، وإذا حصل التغاير في المحكوم عليه فلا استحالة في الحكم بالوجوب والحظر معا بحسب اختلاف الجهتين⁽¹⁾.

الفرع التاسع: أثر الهيئة الاجتماعية في إرادة معاني المشترك

وقع خلاف أصولي مشهور بين الجمهور والإمام الشافعي حول جواز إعمال المشترك في جميع معانيه دفعةً واحدة، فمنعه الجمهور، وأجازته الشافعي بشرط أن تكون هذه المعاني غير متناقضة كالقرء مثلاً؛ حيث يطلق على الحيض والطهر، يقول البيضاوي: "جوز الشافعي رضي الله عنه إعمال المشترك في جميع مفهوماته غير المتضادة"⁽²⁾.

واتفقوا جميعاً بلا خلاف على منع إرادة الهيئة الاجتماعية من مجموع المعاني، واعتبروه خارجاً عن محل النزاع، قال البخاري: "واعلم أن النزاع فيما إذا أريد به كل واحد من معنييه، لا المجموع من حيث هو مجموع، فإنه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت؛ إذ من شرط الإرادة الخطور بالبال، ويجوز أن يكون مريداً لهذا ولذاً ويكون غافلاً عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي أحد أجزاء المجموع من حيث هو مجموع، ويتضح الفرق بأن في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه؛ ألا ترى أنك لو قلت كل من دخل داري فله درهم يستحق كل داخل درهماً ولو قلت جميع من دخل داري فله درهم فيستحق جميع الداخلين درهماً واحداً، وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجوز عند الشافعي، وأبي بكر الباقلاني، وجماعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم أن يراد بالمشترك كل واحد من معنييه، أو معانيه بطريق الحقيقة إذا صح الجمع بينهما؛ كاستعمال العين في الباصرة، والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معاً، أو استعمال افعل في الأمر بالشيء والتهديد عليه؛ لأنه

(1) المرجع السابق نفسه

(2) انظر لتفاصيل المسألة: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 112)

يتمتع الجمع بينهما"⁽¹⁾ وقال البرماوي مؤكداً ما قاله البخاري: "محل هذا الخلاف؛ استعمال المشترك في كل من معنيه، أو معانيه في حالة واحدة، لا في الكل المجموعي"⁽²⁾.

المطلب الثالث: الشروط المنهجية لاعتبار الهيئة الاجتماعية عند الأصوليين

سيعرض الباحث في هذا المطلب الشروط المنهجية لاعتبار الهيئة الاجتماعية؛ فإنه بمطالعة كلام الأصوليين يتبين أن الهيئة الاجتماعية ليست معتبرةً دائماً، حيث وضع الأصوليون جملةً من الشروط لاعتبارها، وظهر للباحث أن هذه الشروط تنقسم إلى قسمين: الأول: شروط في الحصول والتأثير، والثاني: شروط في التعبير عن التأثير، وهي على النحو التالي:

الفرع الأول: شروط حصول الهيئة الاجتماعية وتأثيرها

أولاً: الشروط الأولية لحصول الهيئة الاجتماعية وتأثيرها

سبق تعريف الهيئة الاجتماعية أنها "انضمام شيئين، بحيث يكون لانضمامهما أثر على الأحكام مختلف عن حال انفرادهما" وهذا التعريف ينتظم الشروط الأولية لاعتبار الهيئة الاجتماعية؛ وهي:

الأول: انضمام أمرين فأكثر؛ حيث لا تطلق الهيئة الاجتماعية على حالة الانفراد، وهذا شرطٌ بدهي فإن الهيئة الاجتماعية نوعٌ تركيب لا يطلق على الشيء الواحد الفرد، يقول الأيجي موضعاً شرط الاجتماع لإطلاق الهيئة الاجتماعية: "والقول بأن جميع أجزاء الشيء موجودة والشيء معدوم صحيح إذا كانت الهيئة الاجتماعية شرطاً"⁽³⁾ ويقول البخاري: "الهيئة الاجتماعية التي هي أحد أجزاء المجموع من حيث هو مجموع"⁽⁴⁾.

(1) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (1/ 40)

(2) الفوائد السنوية في شرح الألفية، البرماوي (2/ 334)

(3) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني (1/ 236)

(4) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (1/ 40)

الثاني: أن يكون لهذا الانضمام تأثير، بحيث لو لم يكن له تأثير فإن الهيئة الاجتماعية تُسمى هيئة اجتماعية من حيث الصورة أعني صورة الاجتماع، لكنها ليست هيئة اجتماعية حُكماً؛ لأن الهيئة الاجتماعية كما سبق في التعريف هي تلك التي ينتج عنها تأثير بسبب الاجتماع، يقول البارقي: "الهيئة الاجتماعية إنما يكون لها زيادة تأثير إذا أمكن أن يحصل من تركيبها أمرٌ خارجي، أو اعتباراً حقيقي" (1) ومثال الهيئة الاجتماعية التي لا تأثير لها ما سبق الإشارة إليه من عدم تأثير الزيادة في الشهادة عن العدد المطلوب شرعاً، فإن هذه الزيادة وإن كانت هيئة اجتماعية إلا أنه لا يحكم بتأثيرها على رأي جماعة كبيرة من الأصوليين، يقول تاج الشريعة في بيان الفرق بين تأثير الهيئة الاجتماعية أحياناً وعدم تأثيرها أحياناً أخرى: "واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول، ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الأدلة، ولنا في ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية، ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع، وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية، ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع" (2) ويقول البارقي مبيناً عدم تأثير الهيئة الاجتماعية في الترجيح باجتماع العلل: "والهيئة الاجتماعية منها [علتين مستقلتين] لا تستلزم زيادة، وإلا لزم الترجيح بكثرة العلة وليس بصحيح؛ ألا ترى أن الشاهدين والأربعة سواء ولم تستلزم الهيئة الاجتماعية زيادة" (3) فتلخص مما سبق أن الهيئة الاجتماعية لا تكون مؤثرة إلا إذا أثمرت قوة زائدة.

ثانياً: الشرط الخاص للهيئة الاجتماعية

(1) العناية شرح الهداية (378/9)

(2) التوضيح في حل غوامض التنقيح=التوضيح في شرح التنقيح، المحبوبي (719) (328 /3)

(3) العناية شرح الهداية (92/6)

هناك شرط آخر للهيئة الاجتماعية غير الشروط الأولية يمكن أن نطلق عليه الشرط الخاص أو الفرعي وهو أنه قد يحتاج حمل الكلام على الهيئة الاجتماعية قرينةً إذا كان المعنى الحقيقي للفظ هو الحمل على الأفراد، وكان الحمل على الهيئة الاجتماعية هو المعنى المجازي؛ يقول الإسنوي: "صيغة كل عند الإطلاق من ألفاظ العموم الدالة على التفصيل؛ أي ثبوت الحكم لكل واحد؛ وقد يراد بها الهيئة الاجتماعية بقرينة"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: شروط التعبير عن الهيئة الاجتماعية

وهو شرطٌ منهجي في التعبير عن الهيئة الاجتماعية لا في تأثيرها؛ بحيث يدرك السامع أن الحديث يدور عن الهيئة الاجتماعية لا عن كل فرد؛ فلا يحدث عنده التباس يقول المرداوي: "فائدة: قال ابن قاضي الجبل: إذا تعلق النهي بأشياء فإما على الجميع، كالميتة والدم ولحم الخنزير، وإما على الجمع، كالجمع بين الأختين، أو على البدل كجعل الصلاة بدلا عن الصوم، ونظيره: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، إن جزمت الفعلين كان كل منهما متعلق النهي، وإن نصبت الثاني مع جزم الأول كان متعلق النهي الجمع بينهما وكل واحد منهما غير منهي عنه بانفراده"⁽²⁾ ويقول الفتوحى: "فإنك إن جزمت الفعلين كان كل منهما متعلق النهي، فيكون النهي عنهما جميعاً، وإن نصبت الثاني مع جزم الأول كان متعلق النهي الجمع بينهما، وكل واحد منهما غير منهي عنه بانفراده"⁽³⁾. وكذلك فإن التعبير عن مجموع أشياء بـ(أو) يرفع أي التباس بأنه المتكلم يقصد الهيئة الاجتماعية بخلاف التعبير بالواو فإنه موهمٌ لإرادة الهيئة الاجتماعية، قال ابن قاضي شعبة: "ولو عبّر بـ (أو) بدل (الواو) لكان أحسن؛ لثلا يوهم أن المراد: الهيئة الاجتماعية"⁽⁴⁾.

(1) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: 302) وانظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، العطار (2/2).

(2) التحبير شرح التحرير (5/ 2306)

(3) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، الفتوحى (3/ 98)

(4) بداية المحتاج في شرح المنهاج، ابن قاضي شعبة (2/ 281)

الفرع الثالث: أنواع تأثير ارتفاع الهيئة الاجتماعية في أفرادها

تأثير ارتفاع الهيئة الاجتماعية في مكوناتها حال الانفراد نوعان؛ الأول: ارتفاع الهيئة الاجتماعية مع انتفاء الحكم الناتج عنها عن جميع مكوناتها حال الانفراد، الثاني: ارتفاع الهيئة الاجتماعية مع انتفاء الحكم الناتج عنها عن بعض مكوناتها، وبقاؤه للبعض الآخر، ومثال انتفاء الحكم الناتج عن الاجتماع عن جميع مكونات الهيئة الاجتماعية ما سبق من النهي عن الجمع بين الأختين؛ فإن الحرمة التي هي أثر للهيئة الاجتماعية ترتفع عن جميع الأفراد حالة الانفراد، ومثال ارتفاع حكم الهيئة عن بعض الأفراد ما سبق من أن اجتماع المناسبة مع الاقتران، أو الدوران يفيد العلية، أما عند انفراد المناسبة عن أحدهما فإن الحكم، وهو إفادة العلية ينتفي عن الاقتران، والدوران فقط على رأيي، ولا ينتفي عن المناسبة؛ لأنها مفيدة للعلة وحدها، ومثاله كذلك ما قاله الإسنوي: "الحكم على متعدد تارة يكون على الهيئة الاجتماعية كقولك: شرب الماء والمسكر حرام، فإن هذا الحكم وهو التحريم ثابت للمجموع؛ لأن المسكر من جملته وهو على انفراده حرام، ولا يصح أن يكون ثابتاً لكل واحد وإلا لزم تحريم الماء"⁽¹⁾ على أنه تجدر الإشارة إلى أن أغلب تأثير ارتفاع الهيئة الاجتماعية يكون بانعدام الحكم عن جميع الأفراد.

النتائج

خلص البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

1. تُعرف الهيئة الاجتماعية بأنها " انضمام شيئين، بحيث يكون لانضمامهما أثرٌ على الأحكام مختلف عن حال انفرادهما "
2. ظهر تأثير الهيئة الاجتماعية في العديد من مباحث علم أصول الفقه من أهمها؛ الإجماع، والأخبار، والتعليل، وأحكام الترجيح، والأمر والنهي.

(1) المهتمات في شرح الروضة والرافعي، الإسنوي (7 / 2)

3. ظهر تأثير الهيئة الاجتماعية في مباحث الإجماع في أنه لا يتحقق الإجماع ولا يوصف بالعصمة حتى يشارك فيه الأوساط؛ وهم العوام، والمجتهدون الفسقة، والأصوليون غير المشتغلين بالفقه.
4. ظهر تأثير الهيئة الاجتماعية في مباحث الخبر في أن للهيئة الاجتماعية تأثيرًا على إفادة الخبر المتواتر للعلم، فالخبر المتواتر وإن كانت مقدماته - وهي كل طبقة من الرواة - ظنية إلا أن هذه المقدمات عند اجتماعها تنفي احتمال الكذب، وتفيد العلم اليقيني.
5. ظهر أثر الهيئة الاجتماعية في مباحث التعليل في ثلاثة مسائل هي إفادة التعليل؛ وذلك في مسألة إفادة الطرد والعكس للعلة حال اجتماعها، وفي صحة التعليل بالعلة المركبة؛ حيث لا يمتنع أن تكون العلة هيئة اجتماعية بحيث ينتفي تأثيرها عند انفراد أجزائها، وفي القطع بإفادة العلة كما لو اجتمعت المناسبة مع الدوران.
6. لم يظهر تأثير للهيئة الاجتماعية في أحكام النسخ إلا في مسألة واحدة وهي منع نسخ القرآن بالكلية.
7. ظهر أثر الهيئة الاجتماعية في أحكام تراجع الأقيسة في ترجيح القياس الذي شهدت له أصول كثيرة على غيره ممن شهدت له أصول أقل، وفي ترجيح القياس الذي ثبتت علته باجتماع مسلكين على القياس على ثبتت علته بمسلك واحد.
8. ظهر أثر الهيئة الاجتماعية في أحكام تراجع الأخبار في ترجيح أحد الخبرين بالهيئة الاجتماعية المكونة من أحد الخبرين المتعارضين، وما اعتضد به من قياس، أو قول صحابي على الخبر الآخر المعارض الخالي عن ذلك.
9. ظهر أثر الهيئة الاجتماعية في دلالة الأمر في دلالة الأمر في الواجب الكفائي في أن تحقيق الأمر فيه ليس مطلوبًا من كل فرد من أفراد المكلفين، بل هو موجه بحيث يحصل من الهيئة الاجتماعية؛ أي من مجموع المكلفين.

10. ظهر أثرُ للهيئة الاجتماعية في أحكام النهي على نوعين: الأول: أن يكون النهي متعلقاً بالهيئة الاجتماعية لا بالأفراد، بحيث ينتقل الحكم للإباحة عند الانفراد، وقد يكون العكس بمعنى أن النهي متعلقٌ بحال الانفراد، فإذا حصلت الهيئة الاجتماعية ارتفع النهي.

11. الشروط الأولية لتأثير الهيئة الاجتماعية في الأحكام هي؛ اجتماع شيئين فأكثر؛ حيث لا تطلق الهيئة الاجتماعية على حالة الانفراد، وأن يكون لهذا الاجتماع تأثير، بحيث لو لم يكن له تأثير؛ فإن الهيئة الاجتماعية تُسمى هيئة اجتماعية من حيث الصورة، لكنها ليست هيئة اجتماعية حُكماً.

12. قد يحتاج حمل الكلام على الهيئة الاجتماعية قرينةً إذا كان المعنى الحقيقي للفظ هو الحمل على الأفراد، وكان الحمل على الهيئة الاجتماعية هو المعنى المجازي.

التوصيات:

يوصي الباحث بدراسة أثر الهيئة الاجتماعية في علم الفقه؛ فإنه وأثناء إعداد هذا البحث ظهر للباحث وجود أثر واضح للهيئة الاجتماعية في الأحكام العملية.

المصادر والمراجع:

1. الإبهاج في شرح المنهاج، المؤلف: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، عام النشر: 1416هـ - 1995م.

2. الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ، تحقيق: د. سيد الجميلي.

3. أصول الشاشي، المؤلف: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، د.ت.ط.

4. البحر المحيط في أصول الفقه، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
5. بداية المحتاج في شرح المنهاج، المؤلف: بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي ابن قاضي شهبة، الناشر: دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م.
6. بديع النظام (أو: نهاية الوصول إلى علم الأصول)، المؤلف: مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي، المحقق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، الناشر: رسالة دكتوراه (جامعة أم القرى) بإشراف د محمد عبد الدايم علي، سنة النشر: 1405 هـ - 1985 م.
7. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المؤلف: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني، المحقق: محمد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ / 1986 م.
8. التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد، السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
9. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، المؤلف: أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، المحقق: الدكتور الهادي بن الحسين شيبلي، يوسف الأخضر القيم، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي، الإمارات، الطبعة: الأولى، 2002 م.
10. تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، المؤلف: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي بن عبد الله الدمشقي العلاني، المحقق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، الناشر: دار الكتب الثقافية - الكويت، د. ت. ط.

11. تخرّيج الفروع على الأصول، المؤلف: محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزّنجاني، المحقق: د. محمد أديب صالح، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1398هـ.
12. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، 1998 م.
13. التقرير والتحرير، المؤلف: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الوقت الحنفي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م.
14. التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول، المؤلف: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1400هـ.
15. التوضيح في حل غوامض التنقيح، المؤلف: عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، تحقيق: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة النشر: 1416 هـ - 1996 م، مكان النشر: بيروت.
16. تيسير التحرير، المؤلف: محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي، الناشر: مصطفى الباي الحلبي - مصر (1351 هـ - 1932 م).
17. حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المؤلف: عبد الرحمن البناني، دار الكتب العلمية، د.ت.ط.
18. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المؤلف: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، د.ت.ط.

19. الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، المحقق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1429 هـ - 2008 م.
20. الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، المؤلف: محمد بن محمود بن أحمد البابر تي الحنفي، المحقق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري، ترحيب بن ربيعان الدوسري، الناشر: مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
21. سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.
22. شرح التلويح على التوضيح، المؤلف: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، د.ت.ط.
23. شرح الكوكب المنير، المؤلف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، المحقق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الثانية 1418 هـ - 1997 م.
24. شرح مختصر أصول الفقه، المؤلف: تقي الدين أبي بكر بن زايد الجراعي المقدسي الحنبلي، دراسة وتحقيق: د. محمد بن عوض بن خالد رواس وآخرون، الناشر: لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، الشامية - الكويت، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م.
25. شرح مختصر الروضة، المؤلف: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407 هـ / 1987 م.

26. شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، المؤلف: عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
27. صحيح مسلم، ابن الحجاج، مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط.ت.
28. العناية شرح الهداية، المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابري، الناشر: دار الفكر، د.ت.ط.
29. الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الناشر: عالم الكتب، د.ت.ط.
30. فصول البدائع في أصول الشرائع، المؤلف: محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري، المحقق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 2006 م - 1427 هـ.
31. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المؤلف: ابن نظام الدين الأنصاري، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2002 م.
32. الفوائد السنية في شرح الألفية، المؤلف: البرماوي شمس الدين محمد بن عبد الدائم، المحقق: عبد الله رمضان موسى، الناشر: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الجيزة - جمهورية مصر العربية [طبعة خاصة بمكتبة دار النصيحة، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية] الطبعة: الأولى، 1436 هـ - 2015 م.
33. قواطع الأدلة في الأصول، المؤلف: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ / 1999 م.

34. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، المؤلف: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: د.ت.ط.
35. المحصول، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997 م.
36. المستصفي، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993 م.
37. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، الناشر: مؤسسة قرطبة - القاهرة، د.ت.ط.
38. المهات في شرح الروضة والرافعي، المؤلف: جمال الدين عبد الرحيم الإسني، الناشر: (مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء - المملكة المغربية)، (دار ابن حزم - بيروت - لبنان) الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
39. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، المؤلف: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسني الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1420 هـ - 1999 م.
40. نهاية الوصول في دراية الأصول، المؤلف: صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، المحقق: د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996 م.

قواعد علمية في الاستدلال بالسنة النبوية

د. حماد محمد إبراهيم
الأستاذ المساعد بجامعة الطائف

ملخص البحث

هذا بحث بعنوان " قواعد علمية في الاستدلال بالسنة النبوية " أجتهد فيه في بيان بعض القواعد التي أراها مهمة للتعامل مع نصوص السنة والاستدلال بها ، فإن السنة النبوية المشرفة هي المصدر الثاني للتشريع ، وهي البيان النبوي للقرآن الكريم ، وإن العمل بها فريضة دينية ، ولا يمكن أن يستغني عنها مسلم .
وإن العمل بالسنة والاستدلال بها يقتضي مراعاة مجموعة من القواعد والضوابط ، وإن بيان هذه القواعد والضوابط يعتبر من أكثر الدراسات الأصولية أهمية وضرورة ، حيث إن العمل بالسنة والاستدلال بها بدون مراعاة هذه الضوابط يؤدي إلى سوء استعمالها أو وضعها في غير موضعها ، أو غياب مقاصدها وثمراتها.
الكلمات المفتاحية: قواعد، استدلال، السنة النبوية.

Summary:

Scientific rules in the inference of the Sunnah:

The honorable Sunnah is the second source of legislation, the prophetic statement of the Holy Qur'an, and dealing with it is a religious obligation and cannot be dispensed by the Muslim.

But dealing with the Sunnah and its inference must be in accordance to a set of scientific rules and regulations and that the statement of these rules and regulations is one of the most important and necessary fundamentalism studies, because dealing with the Sunnah and its inference without considering these regulations leads to misuse and absence of its objectives and results or outcomes.

This research examines a set of scientific rules that must be considered when implementing the Sunnah in the Muslim's life or its inference by mentioning some patterns to these rules. And the rules which were discussed by this research are:

- Determining the character from which the Hadith has been issued.
- Determination of the rate of the order and prohibition.
- Taking into account the causes of the issue of the Hadith.
- Understanding the Hadith according to the general rules and the whole texts.
- Distinguish between the general Hadiths, and the ones that based on special situations and circumstances.

Keywords: Rules, inference, Sunnah.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وسيد الخلق أجمعين سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد :

فهذا بحث بعنوان " قواعد علمية في الاستدلال بالسنة النبوية " أجتهد فيه في بيان بعض القواعد التي أراها مهمة للتعامل مع نصوص السنة والاستدلال بها، فما كان من توفيق فمن الله وحده ، وما كان من سهو أو زلل فمني ومن الشيطان وأسأل الله تعالى أن يتجاوز عنه .

أهمية الموضوع:

إن السنة النبوية المشرفة هي المصدر الثاني للتشريع ، وهي البيان النبوي للقرآن الكريم ، وإن العمل بها فريضة دينية ، ولا يمكن أن يستغني عنها مسلم .

بيد أن العمل بالسنة والاستدلال بها يقتضي أمرا مهما ، ألا وهو حسن فهمها ، وإن حسن فهم السنة يقتضي تحصيل مجموعة من القواعد والضوابط ، وإن بيان هذه القواعد والضوابط يعتبر من أكثر الدراسات

الأصولية أهمية وضرورة ، حيث إن العمل بالسنة والاستدلال بها بدون مراعاة هذه الضوابط يؤدي إلى سوء استعمالها أو وضعها في غير موضعها ، أو غياب مقاصدها وثمراتها.

وإن نصوص الشريعة تؤكد على أهمية التسليح بالفقه والفهم والوعي وعدم الاكتفاء بالحفظ أو الرواية والنقل فقط، قال تعالى: ﴿قُلُوبًا نَفَرًا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ صَافِقَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة 122] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتي فَوَعَاها ثُمَّ بَلَّغَها عَنِّي فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ غَيْرِ فِقْهِهِ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»⁽¹⁾

منهج الدراسة:

المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي التحليلي، فمن خلال استقراء مجموعة من نصوص السنة والاطلاع على شروحاتها مع مراجعة كتب الأصول والدراسات السابقة في هذا الموضوع سوف أجتهد في هذا البحث في تناول بعض القواعد التي تناولها السابقون مع زيادة في البيان وذكر الأمثلة، بالإضافة إلى التطرق إلى قواعد وفروع أخرى من اجتهاد الباحث نفسه.

وقد عزوت الآيات إلى سورها مع ذكر اسم السورة ورقم الآية، وعند تخريج الأحاديث إذا كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما أكتفيت بذلك ولم أذكر الحكم عليه، وإن كان في غير الصحيحين خرجته من بعض مصادره مع ذكر الحكم عليه.

وعند التخريج ذكرت الكتاب والباب وذلك في الكتب المرتبة على الأبواب الفقهية ، وفي غيرها ذكرت المجلد ورقم الصفحة.

1- رواه أحمد (المسند 301/27) وقال المحقق (شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره" و ابن ماجه في المقدمة باب : من بلغ علما، وصححه

الألباني في صحيح سنن ابن ماجه

الدراسات السابقة:

هذا ، وينبغي التنبيه على أن العلماء لم يهملوا الكتابة في هذا الموضوع الخطير الذي يمس المصدر الثاني للتشريع ، فقد كتبت فيه عدة دراسات سابقة ، منها على سبيل المثال:

-كتاب "كيف نتعامل مع السنة النبوية"

-وكذلك البحوث المقدمة في ندوة "فهم السنة.. الضوابط والإشكاليات" بالرياض بتاريخ 4 جمادى

الأخرى لعام 1430هـ، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.

-منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي : تأسيس وتأصيل.د.الحسين بن الحسن الحيان ، دار

البحوث والدراسات الإسلامية ، دبي ، 2003م.

-منهج الاستدلال بالسنة النبوية عند الإمام مالك في كتابه الموطأ ، عبد الغني ادعكل ، بحث منشور

بالمجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة عدد 2018م

وقد أفاد هذا البحث من تلك الدراسات وتميز بالتوسع في بيان بعض القواعد وإضافة قواعد أخرى،

ومن المسائل التي تميز بها هذا البحث :

-قاعدة "تحديد الصفة التي صدر عنها الحديث" والحديث عن القرائن المفيدة في تحديد التصرفات

النبوية.

-قاعدة "تحديد درجة الأمر والنهي" والحديث عن القرائن الصارفة للأمر عن الوجوب والنهي عن

التحريم.

-الحديث عن النهي في المعاملات.

-التوسع في ذكر الأمثلة والتطبيقات.

خطة الدراسة:

جاء هذا البحث بعد هذه المقدمة في تمهيد وخمسة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

التمهيد: حجية السنة النبوية.

المبحث الأول: تحديد الصفة التي صدر عنها الحديث .

الثاني: تحديد درجة الأمر أو النهي.

الثالث: مراعاة أسباب ورود الحديث .

الرابع: فهم الحديث في ضوء القواعد العامة والنصوص الكلية.

الخامس: التمييز بين الأحاديث العامة والأحاديث المبنية على أحوال وظروف خاصة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

هذا، وإني لا أدعي أن كل ما جاء في هذا البحث هو القول الفصل، والصواب الذي لا يحتمل الخطأ، وإنما هو اجتهاد يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ، فالكمال لله وحده، والعصمة لرسوله صلى الله عليه وسلم، فما كان من توفيق فمن الله وما كان من خطأ أو نسيان فإني أستغفر الله من ذلك، وأسأل الله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به الإسلام والمسلمين وأن يغفر لي ما به من تقصير.

تمهيد:**حجية السنة النبوية:**

من مسلمات العلم وأولوياته تقرير أصل حجية السنة النبوية، وأنها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم وأنها ملزمة في ذاتها واجبة الاتباع. ومع ذلك، فإنني بحاجة إلى تقرير ذلك ابتداءً لأنه مما يؤسف له أننا نجد من ينكرون حجية السنة الآن.

هذا، والأدلة على حجية السنة كثيرة، منها:

أولاً: من القرآن الكريم:

الآيات التي تدل على حجية السنة من القرآن الكريم كثيرة جداً ، منها ما يأتي :

1- قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَصِيعُوا اللَّهَ وَأَصِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا خَيْرَ وَأَحْسَنُ تَلْوِيلاً﴾ النساء 59 .

قال ابن كثير رحمه الله تعالى : " قال ابن عباس رضي الله عنهما : " أَطِيعُوا اللَّهَ " أَي: اتَّبِعُوا كِتَابَهُ " وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ " أَي: خُذُوا بِسُنَّتِهِ... وَقَوْلُهُ: " فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ " قال مجاهد وغير واحد من السلف: أي إلى كتاب الله وسنة رسوله. وهذا أمر من الله عز وجل " بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة كما قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله فما حكم به الكتاب والسنة وشهدا له بالصحة فهو الحق وماذا بعد الحق إلا الضلال ولهذا قال تعالى " إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر " (1)

2- قوله تعالى : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ الحشر : 7

قال الإمام ابن كثير في تفسير هذه الآية : " أي: مهما أمركم به فافعلوه، ومهما نهاكم عنه فاجتنبوه، فإنه إنما يأمر بخير وإنها ينهى عن شر. "2

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: " لعن الله الواشيات ، والموتشات ، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله. فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، يقال لها: أم يعقوب، فجاءت، فقالت: إنه بلغني أنك لعنت كيت وكيت. فقال وما لي لا ألعن من لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن هو

1- تفسير القرآن العظيم 304/2

2- السابق 67/8

في كتاب الله؟! فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول. فقال: والله لئن كنت قرأته؛ لقد وجدته، أما قرأت "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"؟⁽¹⁾

ثانيا: من السنة :

1- قوله ﷺ: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين"⁽²⁾.

2- قوله ﷺ لمعاذ ﷺ حين بعثه إلى اليمن: "كيف تقضي؟" قال: بكتاب الله. قال: "فإن لم تجده؟"

قال: بسنة رسول الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال: اجتهد رأيي. فقال "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله"⁽³⁾

ثالثا: من العقل:

وقد دل العقل أيضا على حجية السنة، ذلك أن القرآن الكريم يتضمن القواعد العامة للتشريع والأحكام الكلية في الغالب، والسنة المطهرة هي التي اهتمت بشرح هذه القواعد، وبيان مجملها، وتخصيص عامها، وتقييد مطلقها. وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ الْكَرِيمَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل .44

قال الشاطبي - رحمه الله: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كُلي لا جزئي .. ويدل على هذا المعنى - بعد الاستقراء المعتبر - أنه محتاج إلى كثير من البيان، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها، إنما هي بيان للكتاب .. وإذا كان كذلك؛ فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

1- البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب: (وما آتاكم الرسول فخذوه)

2- رواه الترمذي في: باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع من كتاب العلم. وقال حديث حسن صحيح. ورواه الحاكم في كتاب العلم. باب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال صحيح ووافقه الذهبي. المستدرک 1 / 96.

3- رواه الترمذي، في باب ما جاء في القاضي كيف يقضى من كتاب الأحكام. وقال: إسناده ليس عندي بمتصل. وقال ابن العربي: صححه قوم وضعفه آخرون والدين القول بصحته فإنه حديث مشهور (عارضه الأحمدي 5 / 72).

المائة: 3، وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد، وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن، إنما بينها السنة، وكذلك العاديات من الأكلحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها⁽¹⁾.

فلو أردنا أن نطبق القرآن في أمر الصلاة أو الزكاة أو الصوم أو الحج أو المعاملات وغير ذلك فكيف يمكننا ذلك من غير السنة، فجاء القرآن ليبين لنا تلك الحقائق وتقول لمن يدعي أنه يؤمن بالقرآن: إن القرآن يقول لك: إن بياني عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا معناه أننا لا نستطيع العمل بالقرآن دون الرجوع إلى السنة.

وبعد هذا التمهيد أبين في المباحث التالية القواعد العلمية التي يجب مراعاتها عند الاستدلال بالسنة النبوية.

المبحث الأول: تحديد الصفة التي صدر عنها الحديث النبوي المطلب الأول: بيان أن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم متنوعة

لا شك أن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم الأساس هي تبليغ الرسالة وبيان القرآن الكريم، ولا شك أن معظم تصرفاته صلى الله عليه وسلم لها صفة التشريع، إلا أنه صلى الله عليه وسلم مارس في الوقت نفسه قيادة المسلمين وإمامتهم السياسية، والقضاء بينهم، ومارس أيضا أمور حياته حسب طبيعته البشرية، وكان يستنصح فينصح ويستشفع فيشفع ويرضى ويغضب ويتدخل من أجل الصلح فيتكلم لهذا الغرض وبهذه الصفة.

فاقتضى ذلك أن يكون من تصرفاته صلى الله عليه وسلم ما له مقامات أخرى غير مقامات النبوة والرسالة، وأن يكون له تصرفات تختلف عن التصرفات الصادرة عنه بصفة النبوة والرسالة، ولكل حكمه ومنزلته.

وقد أكد هذه الحقيقة كثير من العلماء قديما وحديثا، منهم على سبيل المثال: عز الدين بن عبد السلام (660هـ) والقرافي (684هـ) وابن القيم (751هـ) وابن عاشور (1393هـ) وغيرهم.

يقول ابن القيم: "النبى صلى الله عليه وسلم كان هو الإمام والحاكم والمفتي وهو الرسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة فيكون شرعا عاما إلى يوم القيامة.. وقد يقول بمنصب الفتوى... وقد يقول بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زمانا ومكانا وحالا"⁽¹⁾

الأدلة الشرعية على تنوع التصرفات النبوية :

أولا : من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه:

وردت أحاديث كثيرة بين فيها الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه أن تصرفاته متنوعة وأن الصفة التي تصدر عنها هذه التصرفات متباينة وليست على درجة واحدة، ومن ذلك :

1- عن أبي هريرة رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : "اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر وإني قد اتخذت عندك عهدا لن تخلفنيه فأيا مؤ من آذيته أو سببته أو جلدته فاجعلها له كفارة وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة"⁽²⁾.

فبين هنا أن من تصرفاته ما هو صادر عنه بحكم طبيعته البشرية.

2- لما سئل عن أكل الضب: أحرام هو؟ قال : "لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه"⁽³⁾

3- فبين هنا أن من تصرفاته ما يكون بحكم الإلف والعادة.

1 - زاد المعاد/3/439

2- رواه مسلم : كتاب البر والصلة، باب من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم أو سبه...

3- متفق عليه، البخاري : كتاب الذبائح والصيد، باب: الضب، و رواه مسلم في كتاب الصيد، باب إباحة الضب.

- 4- في قصة تأبير النخل لما أشار عليهم بأنهم لو لم يؤبروه لصلح ، فتركوه فخرج رديئا ، فقال: "إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"⁽¹⁾
- فبين هنا أنه قد يتصرف تصرفا دنيويا بحكم الخبرة البشرية. وقد بوب الإمام مسلم لهذا الحديث بقوله: "وجوب امتثال ما قال صلى الله عليه وسلم شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي"
- 5- عندما عزم صلى الله عليه وسلم على مصالحة قبيلة غطفان في غزوة الأحزاب على نصف ثمار المدينة على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرتها ، كتب كتابا بالصلح وأرسل إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد وعرض عليهما الأمر ، فقالا له: "يا رسول الله ،أمرنا تحبه فنصنعها ، أم شيئا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به ، أم شيئا تصنعه لنا ؟ فقال: " بل شيء أصنعه لكم ، والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة..."⁽²⁾

فبين صلى الله عليه وسلم أن من تصرفاته ما يكون لمصلحة المسلمين بالرأي والاجتهاد .

- 6- عن عكرمة ، عن ابن عباس: "أن مغيثا كان عبدا ، فقال: يا رسول الله اشفع لي إليها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا بريرة اتقي الله ، فإنه زوجك وأبو ولدك» ، فقالت: يا رسول الله أتأمرني بذلك ، قال: «لا ، إنما أنا شافع " فكان دموعه تسيل على خده» ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس: «ألا تعجب من حب مغيث بريرة ، وبغضها إياه"⁽³⁾

فدل ذلك على أنه صلى الله عليه وسلم قد يقول القول على سبيل الشفاعة لا على سبيل الأمر التشريعي .

ثانيا : من فهم الصحابة وموقفهم من التصرفات النبوية:

1- رواه مسلم : كتاب الفضائل ؛ وجوب امتثال ما قال صلى الله عليه وسلم شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي .

2- السيرة النبوية لابن كثير 202/3

3- أخرجه أبو داود ، كتاب الطلاق -باب المملوكة تعتق وهي تحت حر ، وابن حبان 96/10 ، صححه الألباني .

وقد كان الصحابة يفرقون بين ما كان من أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم صادرًا في مقام التشريع، وما كان صادرًا في غير مقام التشريع. وكانوا أيضًا يفرقون بين ما كان تشريعًا عامًا وما كان تشريعًا خاصًا، وإذا أشكل عليهم أمر سألوا عنه.

ومن الأمثلة على ذلك :

1- ما سبق ذكره من موقف سعد بن معاذ وسعد بن عباد من صلح غطفان وموقف بريرة من أمره صلى الله عليه وسلم لها بمراجعة زوجها.

2- عَنْ أَبِي قَتَادَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمَ حُنَيْنٍ: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ بِهِ بَيْنَةٌ فَلَهُ سَلْبَةٌ»⁽¹⁾

عموم هذا الحديث يدل على أن من قتل قتيلا فله سلبه، ولكن روى أبو عبيد في الأموال: "أن البراء بن مالك في خلافة عمر رضي الله عنه بارز مرزبان الزارة، فطعنه، فدق صلبه وصرعه، وأخذ سوارين كانا عليه، ويلمقا⁽²⁾ من ديباج، ومنطقة فيها ذهب وجوهر، (وقد بلغ قيمة ذلك ثلاثون ألف درهم) فقال عمر: «إنا كنا لا نخمس السلب وإن سلب البراء بلغ مالا، فأنا خامسه، قال: فكان أول سلب خمس في الإسلام»⁽³⁾

ومن المؤكد هنا أن عمر رضي الله عنه لم يخالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والراجح أنه نظر إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن على أنها من باب التصرف بصفة الإمامة.

وهذا ما فهمه الإمام مالك من هذا التصرف النبوي، فقد جاء في الموطأ: «سُئِلَ مَالِكٌ عَمَّنْ قَتَلَ قَتِيلًا مِنَ الْعَدُوِّ، أَيَكُونُ لَهُ سَلْبُهُ بِغَيْرِ إِذْنِ الْإِمَامِ؟ قَالَ: " لَا يَكُونُ ذَلِكَ لِأَحَدٍ بِغَيْرِ إِذْنِ الْإِمَامِ. وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ

1- رواه البخاري: كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب.

2- ثياب فارسية تشبه القباء العربي

3- الأموال ص 389، والمصنف لابن أبي شيبة 557/17

الإمام إِيَّا عَلِيَّ وَجِهَ الْجِهَادِ. وَلَمْ يَبْلُغْنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ إِلَّا يَوْمَ حُنَيْنٍ» (1)

ويقول أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي -رحمه الله- في توجيه تصرف عمر رضي الله عنه: "فعمر نظر إلى تشريع رسول الله صلى الله عليه وسلم في السلب على أنه كان اختيارا منه فيما رآه محققا للمصلحة في عهده، أما اختيار عمر تحميس السلب العظيم القيمة في خلافته فإنها كان اختيارا منه أيضا لما رآه مصلحة عامة، وذلك كله بناء على أن السلب من الأمور الفرعية التي ليس فيها تشريع خالد على مر العصور واختلاف الظروف، وإنما يختار فيها ولي الأمر ما يحقق المصلحة العامة في عصره" (2)

3- ما رواه الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لما حُضِرَ رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت رجال فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "هلموا أكتب لكم كتابا لا تضلون بعده" فقال بعضهم: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجد وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده، ومنهم من يقول غير ذلك فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قوموا" (3)

"وإنما ساغ للصحابة الحاضرين أن يختلفوا في تنفيذ الطلب النبوي حتى ذهب بعضهم إلى عدم الحاجة إليه؛ لما يعلمونه من أن التصرفات النبوية لا تكون دائما من قبيل الوحي والرسالة وعلى سبيل الإلزام والتشريع

1 - الموطأ: كتاب الجهاد، باب ما جاء في السلب.

2 - مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري ص 343

3- البخاري (كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته) و مسلم في الوصية باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه.

العام، بل تكون أحيانا مجرد تدبير آني يقدره - عليه السلام- ويرى فيه منفعة لهم بحكم عطفه وشفقته عليهم".⁽¹⁾

المطلب الثاني: أنواع تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم

تعرض بعض العلماء قديما وحديثا للحديث عن أنواع تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، ولعل أول من أشار إلى ذلك هو الإمام ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث، فقد قسم السنة إلى ثلاثة أقسام.⁽²⁾ وأفضل من كتب في هذا الموضوع الإمام القرافي الذي أخذ الفكرة عن شيخه العز بن عبد السلام وزادها بيانا وتوضيحا، وقد قسم تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أربعة أقسام⁽³⁾ ومن أسهم في الموضوع من العلماء المعاصرين إسهما جيدا العلامة ابن عاشور رحمه الله تعالى في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) فقد عد من أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالا، وهي: التشريع - الفتوى - القضاء - الإمارة - الهدى - الصلح - الإشارة على المستشير - النصيحة - تكميل النفوس - تعليم الحقائق العالية - التأديب - التجرد عن الإرشاد.⁽⁴⁾ وقد قام أحد الباحثين المعاصرين بدراسة كتابات العلماء السابقين في هذا الموضوع، واستخلص منها أن التصرفات النبوية على العموم تنقسم إلى قسمين:

"القسم الأول: تصرفات تشريعية: وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم مما هو للاتباع

والاقتداء، وهذه التصرفات تنقسم إلى نوعين:

1 - مقاصد المقاصد، أحمد الريسوني ص34

2 - تأويل مختلف الحديث ص384،383،

3 - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص 109

4- مقاصد الشريعة الإسلامية ص 28،29

النوع الأول: "تصرفات بالتشريع العام: وهي تتوجه إلى الأمة كافة إلى يوم القيامة، وهي تشمل: التصرفات بالتبليغ والتصرفات بالفتيا".

النوع الثاني: "تصرفات بالتشريع الخاص: وهي تصرفات مرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين، وليست عامة للأمة كلها، ويدخل ضمنها ثلاثة أنواع من التصرفات هي: التصرفات بالقضاء - التصرفات بالإمامة - التصرفات الخاصة".

القسم الثاني: تصرفات غير تشريعية: وهي تصرفات لا يقصد بها الاقتداء والاتباع لا من عموم الأمة ولا من خصوصها. وقد أحصى منها خمسة أنواع هي:

"التصرفات الجبلية - التصرفات العادية - التصرفات الدنيوية (التي تخضع للخبرة التخصصية والتجربة البشرية) - التصرفات الإرشادية - التصرفات الخاصة به صلى الله عليه وسلم"

فالتصرفات الجبلية هي التصرفات التي يقوم بها الرسول صلى الله عليه وسلم بحكم بشريته مثل طريقة القيام والقعود والمشي ونحو ذلك.

والتصرفات العادية هي التصرفات التي فعلها النبي صلى الله عليه وسلم عملاً بعبادات قومه وأعرافهم، مثل عادات الأكل والشرب واللباس، ومن أمثلة هذا النوع: امتناعه صلى الله عليه وسلم عن أكل الضب.

والتصرفات الدنيوية مثل قضية تأبير النخل.⁽¹⁾

والتصرفات الإرشادية هي التصرفات التي ترشد إلى الأفضل من منافع الدنيا، ومن أمثلة هذا النوع حديث فاطمة بنت قيس أنها ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم

1 - هناك ضابطان مهمان لهذا الأمر هما:

أ- أن الخطأ في الأمور الدنيوية نادر لا كثير بحيث يؤذن بالبله والغفلة.

ب- ليست كل التصرفات الدنيوية غير تشريعية بل كثير منها تشريع عام أو خاص يتعلق بأمور الدين. والأصل في تصرفاته صلى الله عليه وسلم التشريع ما لم توجد قرينة تدل على خلاف ذلك.

خطباه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أما أبو جهم، فلا يضع عصاه، عن عاتقه، وأما معاوية، فصعلوك، لا مال له، انكحي أسامة بن زيد"⁽¹⁾

وأما التصرفات الخاصة فمثله تزوجه صلى الله عليه وسلم بأكثر من أربع.⁽²⁾

المطلب الثالث: أهمية تحديد الصفة والمقام الذي صدر عنه الحديث

إن معرفة الصفة التي صدر عنها أو بمقتضاها الحديث أمر مهم في التعامل مع الحديث والاستدلال به،

وذلك لما يأتي:

1- أنه يعين على حسن فهم السنن ووضعها في مواضعها وما أريد بها ، وتجاوز المعنى المعجمي

والحرفي لنصوصها.

2- أنه يعمل على تجنب الوقوع في تفسيرات وتطبيقات مخالفة لمقاصد الشارع .

فإن الغفلة عن تحديد الصفة التي صدر عنها الحديث والتعامل مع السنن على أساس أن كلها على وزن

واحد وفي مستوى واحد، يؤدي إلى الوقوع في تفسيرات وتطبيقات مجافية لمقاصد الشارع؛ لأنه يجعل كثيرا من

الأحكام الخاصة بزمان محدد ومكان محدد وأحوال محددة أحكاما عامة لكل الأزمان والأحوال ملزمة لكل

المكلفين، وهذا لاشك يؤدي غالبا إلى العنت والخرج، وإلزام الأجيال المتوالية بعدد من الأحكام والإجراءات

الخاصة بأوضاع العرب في القرن السابع الميلادي.

3- أنه يساعد على حل بعض الإشكالات في الفقه والحديث:

1 - رواه مسلم (كتاب الطلاق - باب المطلقة ثلاثا لانفقة لها)

2- انظر تفصيل ذلك : تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، سعد الدين عثمان، ص 18-42

لقد وقع خلاف كبير بين العلماء حول حقيقة كثير من التصرفات النبوية ومعناها، وحواروا في بعضها كيف يؤولونه ليتفق مع ما لديهم من أصول الشريعة وأحكامها. وذلك مثل قول ابن تيمية عن أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر في الرابعة: "وقد أعبى الأئمة الكبار جواب هذا الحديث".⁽¹⁾

"وإن الوعي باختلاف مقامات التصرفات النبوية واعتبار بعضها صادرا من مقام التشريع العام وبعضها من مقام الإمامة أو من غيرها من المقامات ليعين على توفير أساس منهجي يسهل التوفيق بين الآراء المتعارضة وردها إلى ائتلاف واتفاق".⁽²⁾ ومن الأمثلة على ذلك:

1- قوله صلى الله عليه وسلم: "من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه"⁽³⁾:

فقد اختلف العلماء في هذا الحديث على أربعة أقوال هي:

الأول: أنه منسوخ. وهو قول أكثر أهل العلم.

الثاني: أنه محكم غير منسوخ والعمل به ثابت مستمر.

الثالث: أنه يقتل إذا استحل شرب الخمر.

الرابع: أنه ليس منسوخا ولكنه من باب التعزير الذي يفعله الإمام عند الحاجة. وحكاه ابن تيمية قولا للشافعي وأحمد وقال: "وهو أظهر".⁽⁴⁾ وهو قول ابن القيم الذي أكد أنه لم ينسخ ولم يجعله النبي حدا لا بد منه، بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام.⁽⁵⁾

1 - مجموع الفتاوي 48/27

2 - تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة ص 91

3 - رواه ابن ماجه (أبواب الحدود - باب من شرب الخمر مرارا) وأبو داود (كتاب الحدود - باب إذا تتابع في شرب الخمر) والترمذي (

أبواب الحدود - باب ما جاء من شرب الخمر) والإمام أحمد وصحح الشيخ أحمد شاکر إسناده (المسند 426/5)

4- منهاج السنة 39/6

5 - الطرق الحكمية ص 95 .

ومن هنا نرى أن اعتبار هذا التصرف النبوي صادرا بحكم الإمامة يحل الإشكال بسهولة.

2- وشييه بذلك -فيا بيدولي والله أعلم- ما ورد من نصوص تأمر بقتل هؤلاء :

-الساحر.

-الفاعل والمفعول فيه.

-من أتى ذات محرم.

-من وقع على بهيمة والبهيمة. (إن صح الحديث الوارد في ذلك)

وقد ذكر ابن رجب : "أنه روي عن الإمام أحمد أنه كان يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له أن يقتل بغير الأسباب الثلاثة التي في حديث ابن مسعود (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث...)" ، وأما غيره فليس له ذلك ، كأنه يشير إلى أنه صلى الله عليه وسلم كان له أن يعزر بالقتل إذا رأى ذلك مصلحة ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم معصوم من التعدي والحيف ، وأما غيره فليس له ذلك ؛ لأنه غير مأمون عليه التعدي بالهوى . قال أبو داود : " سمعت أحمد سئل عن حديث أبي بكر : ما كانت لأحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : لم يكن لأبي بكر أن يقتل رجلا إلا بإحدى ثلاث" (1)

3- ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "فُقِدَتْ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي

إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرَى مَا فَعَلَتْ وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَار... " (2)

وقال في الضباب أيضا : "أن أمة من بني إسرائيل مسخت دواب في الأرض وإني أخشى أن يكون هذا

منها" (1)

1 - جامع العلوم والحكم شرح الحديث الرابع عشر وحديث أبي بكر المشار إليه هو أن رجلا كلم أبا بكر فأغلظ له ، فقال له أبو برزة : ألا

أقتله يا خليفة رسول الله ؟ فقال أبو بكر : ما كانت لأحد بعد النبي - صلى الله عليه وسلم . أخرجه أبو داود (4363)

2 - البخاري: كتاب بدء الخلق ، خَيْرُ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتَّبِعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ .

يفهم من هذين الحديثين أن الفئران والضباب مسخ من بني إسرائيل . ولكن يعارض هذا الفهم ما رواه مسلم من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " إن الله لم يجعل لمسخ نسلا ولا عقبا.. "(2)

ويمكن حل هذا الإشكال بأن يجعل قوله صلى الله عليه وسلم في الحديثين الأولين مما قاله بالرأي والظن ، وقد نبه على ذلك الإمام الصنعاني عند الجمع بين الحديثين حيث قال : " يمكن الجمع أن هذا شك منه - صلى الله عليه وسلم - في هذين الحديثين فقد جزم في هذا بأنه لا نسل للمسيخ فيكون ذلك الشك متقدماً ثم أعلمه الله بأنه لا يجعل لمسيخ نسلاً أو يقال أنه أخبره: أنه لا نسل للقردة والخنازير من المسخ "(3)

المطلب الخامس: كيف نعرف أو نحدد مقام الحديث أو الصفة التي صدر بمقتضاها

يمكن تقسيم الحديث من حيث وضوح المقام أو الصفة التي صدر عنها إلى الحالات الآتية:

أولاً: حالات تكون واضحة أنها تشريع عام. ومن هذه الحالات ما يأتي:

- 1- أحكام العبادات.
- 2- ما كان منصوباً في القرآن الكريم.
- 3- ما تقرر وتكرر واستمر عليه العمل النبوي - أو الأمر النبوي - في ظروف وأحوال مختلفة.

ثانياً: حالات تكون واضحة أنها تشريع خاص:

1 - رواه ابن ماجه (أبواب الصيد - باب الضب) وأبو داود (كتاب الأطعمة باب في أكل الضب) وصححه الألباني.(صحيح سنن أبي داود)

2 - مسلم: كتاب القدر ، باب بيان أن الأجل والأرزاق وغيرها لا تزيد عما سبق به القدر.

3 - التنوير شرح الجامع الصغير 3/334

منها التصرفات المتفق عليها أنها من باب التصرف بالإمامة مثل : قسمة الغنائم ، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة ، والإقطاعات.

ومنها التصرفات المتفق عليها أنها من باب التصرف بالقضاء مثل : التملك بالشفعة ، فسخ الأنكحة والعقود، والتطليق للضرر، ونحو ذلك مما لا يجوز لأحد القدوم عليه إلا بحكم القضاء.

ثالثا: حالات ورد فيها التمييز الصريح من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه .

وذلك مثل حديث تأبير النخل المعروف، والذي فيه : "إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"⁽¹⁾

رابعا : حالات محتملة يحتاج تمييزها إلى أدلة وقرائن:

الأصل في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم أنها للتشريع العام، إلا أن توجد قرينة أو دليل يدل على خلاف ذلك. ومن القرائن التي تدل على أن الحديث ليس تشريعا عاما أو ليس بتشريع أصلا ما يأتي:

1-سبب ورود الحديث :

سبب ورود الحديث يفيد في تحديد نوع التصرف النبوي ومن ذلك حديث تأبير النخل. فبالرجوع إلى سبب وروده يتبين أنه صلى الله عليه وسلم قاله من باب الرأي والخبرة الشخصية.

2-عدم حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على تنفيذ الفعل أو الطلب:

هذه القاعدة استنبطها ابن عاشور رحمه الله من حديث ابن عباس الذي سبق ذكره وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما حضرته الوفاة وقال للصحابة: "هلموا اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده أبدا.." واختلف الصحابة في تنفيذ هذا الطلب ،فانصرف عنه صلى الله عليه وسلم بمجرد اختلاف الصحابة وترددهم فيه،

فدل ذلك على أن هذا الطلب ليس طلبا تشريعيا واجب التنفيذ؛ إذ لو كان كذلك لما تركه صلى الله عليه وسلم ولما وسعه تركه والانصراف عنه.

3- أن يأتي الحديث على خلاف الأصل :

ويمكن التمثيل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم " من قتل قتيلا فله سلبه " (1) فقد اختلف العلماء في هذا الحديث هل هو تشريع عام لجميع المقاتلين أم هو عبارة عن قرار عسكري وقتي صدر من الرسول صلى الله عليه وسلم بصفته إماما وقائدا عسكريا. ويرى الدكتور أحمد الريسوني أن هذا الحديث صادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بصفة الإمامة وليس تشريعا عاما، وأيد ذلك بأن "هذا الحديث جاء على خلاف الأصل ، الذي هو كون القتال في الإسلام إنما شرع " في سبيل الله " و "لتكون كلمة الله هي العليا" وليس لأجل السلب والغنيمة، فناسبه أن يعتبر تدييرا استثنائيا لا يعمل به إلا عند الحاجة إليه. " (2)

ومن الأمثلة التي تصلح - في نظري - مثلا على هذا الأمر: حديث عائشة رضي الله عنها أن سالما، مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم، فأنت سهلة بنت سهيل (زوجة أبي حذيفة) النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال. وعقل ما عقلوا. وإنه يدخل علينا. وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئا. فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم «أرضعيه تحرمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة» فرجعت فقالت: إني قد أرضعته. فذهب الذي في نفس أبي حذيفة" (3)

يرى جمهور الصحابة وعامة أهل العلم أن هذا الحديث لا يعمل به على عمومته، ولا يعد تشريعا عاما ، وأنه جاء على خلاف الأصل ، فإن الأصل العام أن الرضاع المحرم هو ما كان في الصغر ، لقوله تعالى :

1 - البخاري: كِتَابُ فَرْضِ الْحُمُسِ، بَابُ مَنْ لَمْ يُحْمَسِ الْأَسْلَابَ، وَمَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحْمَسَ، وَحُكْمُ الْإِمَامِ فِيهِ

2 - مقاصد المقاصد، ص 35.

3 - رواه مسلم (كتاب الرضاع - باب رضاع الكبير)

﴿والوالدان يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ [البقرة: 233] ولقوله صلى الله عليه وسلم: " لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء وكان قبل الفطام " ⁽¹⁾ ولأن رضاع الكبير من ثدي الأجنبية يشتمل على محذور شرعي وهو اللمس المحرم وإثارة الغريزة.

4- أن يكون في الأمور السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو القضائية.

ومن علامات التصرف بالإمامة أو التصرفات التشريعية الخاصة أنها تكون مرتبطة بالمصالح العامة؛ لأن من أهم مهام الإمام العام رعاية المصالح العامة، ومن الأمثلة من السنة على ذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث. فهذا حكم صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم مراعاة للظروف التي كانت تمر بها المدينة في هذه الفترة نظرا لكثرة من وفد عليها من القبائل.

هذا، "وإن من سمات التصرفات التشريعية الخاصة أيضا أنها تصرفات جزئية خاصة بزمانها ومكانها وظروفها، ومن ثم فهي ليست شرعا عاما ملزما للأمة إلى يوم القيامة. وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ألا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه صلى الله عليه وسلم في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها." ⁽²⁾

المبحث الثاني: تحديد درجة الأمر أو النهي

المطلب الأول: تعدد دلالات الأمر والنهي

مما يجب مراعاته عند الاستدلال بنصوص السنة النبوية المشتملة على أمر أو نهي تحديد الغرض من الأمر أو النهي؛ إذ ليس كل أمر يراد به الوجوب وليس كل نهي يراد به التحريم، هكذا قرر الأصوليون.

1 - رواه ابن ماجه (أبواب النكاح - باب لا رضاع بعد فصال) والترمذي (أبواب الرضاع - باب ما جاء أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين) وقال: حديث حسن صحيح.

2 - انظر: تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة ص 65

فالأمر يأتي لأغراض كثيرة أهمها ما يأتي :

- 1- الوجوب : مثل قوله تعالى : "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة" البقرة 43
- 2- الندب : مثل قوله تعالى : "فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا" [النور 32]
وقوله صلى الله عليه وسلم : " تسحروا فإن في السحور بركة" (1)
- 3- الإرشاد : كقوله تعالى : "وأشهدوا إذا تبايعتم" [البقرة 282]
والفرق بين الندب والإرشاد أن المندوب ما كان مطلوباً لمصالح الآخرة ، والإرشاد ما كان مطلوباً لمصالح الدنيا.

- 4- التأييد : مثل قوله صلى الله عليه وسلم : "يا غلام: سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك" (2)
- 5- الإباحة : مثل قوله تعالى : "فإذا قضيتم الصلاة فانثروا في الأرض" [الجمعة 10]
والنهي أيضا يأتي لأغراض متعددة، أهمها ما يأتي :

- 1- التحريم : مثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن نكاح الشغار (3)
- 3- الكراهة : كما في قوله صلى الله عليه وسلم : " لا تصلوا في مبارك الإبل" (4)
- 4- الإرشاد : كما في قوله تعالى : "لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم" المائدة 101
ومثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن المشي في نعل واحدة. (5)
- 5- التأييد : كما في قوله تعالى : "ولا تمنن تستكثر" المدثر 6 (1)

1 - البخاري في كتاب الصوم، باب بركة السحور، ومسلم في كتاب الصيام، باب فضل السحور...
2 - البخاري: كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام، ومسلم: كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب.
3 - البخاري : كتاب الحيل، باب الحيلة في النكاح
4 - مسلم: كتاب الحيض، باب الوضوء من لحوم الإبل
5 - البخاري: كتاب اللباس، باب لا يمشي في نعل واحد

ولقد علق الحافظ ابن عبد البر على قوله صلى الله عليه وسلم : "لقد هممت أن أنهى عن الغيلة..." فقال: "فيه دليل على أن من نهيه -عليه السلام- ما يكون أدبا ورفقا وإحسانا إلى أمته ليس من باب الديانة، ولو نهى عن الغيلة كان ذلك وجه نهيه والله أعلم..."⁽²⁾

ومن هنا يتعين على من يستدل بنصوص السنة أن يحدد درجة الأمر أو النهي، ولا يحمل كل الأوامر على الوجوب، ولا كل النواهي على التحريم، وهذا بلا شك أمر يحتاج إلى علم بقواعد هذا الفن. هذا، ويرى جمهور الأصوليين أن الأصل في الأمر الوجوب وفي النهي التحريم إلا أن توجد قرينة تصرفها عن ذلك، وفي المطلب التالي أبين بعض القرائن.

المطلب الثاني: من قرائن صرف الأمر عن الوجوب والنهي عن التحريم

من القرائن التي تصرف الأمر عن الوجوب والنهي عن التحريم ما يأتي:

1- أن يدل دليل آخر على عدم الوجوب أو عدم التحريم:

كما في قوله تعالى: "وأشهدوا إذا تباعتم" [البقرة 282] فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ابتاع ولم يشهد⁽³⁾.

وكما في حديث النهي عن الشرب قائما، حيث ذهب الجمهور إلى أن النهي مصروف عن التحريم لفعل

النبي صلى

الله عليه وسلم، فقد روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم شرب قائما من

زمزم⁽¹⁾

1 - انظر: إرشاد الفحول ص110، وأصول الفقه للشيخ الحضري ص199

2 - التمهيد 93/3

3 - انظر: تفسير القرطبي 403/3

2- الإجماع :

كما في قوله صلى الله عليه وسلم : " أسرعوا بالجنابة " (2) قال ابن حجر: " نقل ابن قدامة : إن الأمر فيه للاستحباب بلا خلاف بين العلماء وشذ ابن حزم فقال بوجوبه " (3)

3- القواعد العامة للشريعة:

من الصوارف أيضا أن تدل القواعد العامة للشريعة على أن الأمر الوارد في النص لا يراد به الوجوب ، أو أن النهي لا يراد به التحريم. مثل قوله صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف عندما أخبره أنه تزوج : " أولم ولو بشاة " (4)

قال ابن عبد البر: " فذهب فقهاء الأمصار إلى أنها سنة مسنونة وليست بواجبة لقوله " أولم ولو بشاة " ولو كانت واجبة لكانت مقدرة معلوم مبلغها كسائر ما أوجب الله ورسوله من الطعام في الكفارات وغيرها، قالوا فلما لم يكن مقدرا خرج من حد الوجوب إلى حد الندب وأشبهه الطعام لحادث السرور كطعام الختان والقدوم من السفر وما صنع شكرا لله عز وجل. " (5)

4- أن يكون الأمر أو النهي معللا بعلة لا تناسب الوجوب أو التحريم:

إذا علمت العلة من الأمر أو النهي سواء بالنص عليها أو الاستنباط ساعد ذلك في تحديد درجة الأمر أو النهي فإن من العلل ما يناسب الوجوب أو التحريم ، ومنها ما لا يناسب ذلك .

=

1 - رواه البخاري : كتاب الأشربة ، باب الشرب قائما ، .و مسلم في الموضع نفسه .

2- البخاري: كتاب الجنائز، باب السرعة بالجنابة، ومسلم: كتاب الجنائز، باب الإسراع بالجنابة

3 - فتح الباري 184/3

4 - البخاري: كتاب النكاح، باب الوليمة حق. ومسلم: كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن، وخاتم حديد....

5 - التمهيد 189/2

ومن الأمثلة على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "تسحروا فإن في السحور بركة" (1)
قال ابن المنذر: "أجمع العلماء على أن السحور مندوب إليه مستحب ولا مأثم على من تركه" (2). وقال
الإمام العيني تعليقا على هذا الحديث: "إن الأمر الذي مقتضاه الوجوب هو الأمر المجرد عن القرائن، وهنا
قرينة تدفع الوجوب وهي أن السحور إنما هو أكل للشهوة وحفظ القوة، وهو منفعة لنا، فلو قلنا بالوجوب
ينقلب علينا وهو مردود" (3)

ومن الأمثلة على ذلك أيضا، قوله صلى الله عليه وسلم: "غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود" (4). يقول
الإمام الشوكاني: "يدل هذا الحديث على أن العلة في شرعية الصباغ وتغيير الشيب هي مخالفة اليهود
والنصارى، وبهذا يتأكد استحباب الخضاب" (5)

5- أن يتعلق الأمر أو النهي بالأمر الديني المحض:

ذكر الشيخ محمد رشيد رضا وغيره أن ما يرد من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم من الأوامر
والنواهي في الأمور الدينية المحضة يعتبر من باب الإرشاد (6). ومن الأمثلة على ذلك ما رواه البخاري عن
النبي صلى الله عليه وسلم:

1 - البخاري: كتاب الصوم، باب بركة السحور من غير إيجاب، مسلم: كتاب الصيام، باب فضل السحور..

2 - شرح صحيح البخاري لابن بطال 45/4

3 - عمدة القارئ 300/10

4 - رواه أحمد، المسند 32/3

5 - نيل الأوطار: كتاب الطهارة باب تغيير الشيب

6 - راجع: فتاوي محمد رشيد رضا ص 2036

«إِذَا اسْتَجَنَحَ اللَّيْلُ أَوْ قَالَ جُنِحَ اللَّيْلُ فَكُفُّوا صَبِيَانَكُمْ فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حَيْثُ دَهَبَ سَاعَةٌ مِنْ الْعِشَاءِ فَخَلُّوهُمْ وَأَعْلِقْ بِأَبِكَ وَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ وَأَطْفِئْ مِصْبَاحَكَ وَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ وَأَوْكِ سِقَاءَكَ وَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ وَخَمِّرْ إِيْنَاءَكَ وَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ وَلَوْ تَعَرَّضَ عَلَيْهِ شَيْئًا» (1)

قال ابن بطال معقبا على هذا الحديث : " وفيه: أن أوامر النبي قد تكون لمنافعنا لا لشيء من أمر الدين." (2)

وقال ابن حجر أيضا في شرح الحديث : " وقال القرطبي جميع أوامر هذا الباب من باب الإرشاد إلى المصلحة. ويحتمل أن تكون للندب ولاسيما في حق من يفعل ذلك بنية امتثال الأمر" (3)
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: " غطوا الإيْناء وأوكوا السقاء؛ فإن في السنة ليلة ينزل فيها وباء لا يمر بإيْناء ليس فيه غطاء إلا نزل فيه من ذلك الوباء" (4)

ومنها أيضا قول أبي زرعة العراقي في الحديث المتفق عليه عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا: " لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون": " هذا النهي ليس للتحريم ولا للكراهة وإنما هو للإرشاد فهو كالأمر في قوله تعالى: " وأشهدوا إذا تبايعتم " والفرق بينه وبين ما كان للندب في الفعل والكراهة في الترك أن ذلك لمصلحة دينية، والإرشاد يرجع لمصلحة دنيوية." (5).

1 - البخاري: كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده.

2 - شرح صحيح البخاري 77/6

3 - فتح الباري 356/6

4 - مسلم: كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الأيْناء.

5 - طرح الثريب 117/8.

وفي شرحه لحديث: "اقتلوا الحيات.." (1) حملة على الإرشاد وذكر "أنه منحط عن الاستحباب لأنه ما كان لمصلحة دينوية بخلاف الاستحباب فإن مصلحته دينية، فإن تحقق الضرر انتقل الحكم إلى الوجوب كما إذا عدا على الإنسان." (2)

6- أن يتعلق الأمر أو النهي بمرتبة التحسينيات:

من المفيد كثيرا في تحديد درجة الأمر أو النهي، الاستعانة بمقاصد الشريعة في ذلك، فإن مقاصد الشريعة من حيث قوة تأثيرها والحاجة إليها تنقسم إلى ثلاثة مستويات، هي:

أ-الضروريات: وهي "التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران" (3).

ب-الحاجيات: وهي "المصالح المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين - على الجملة- الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة (أي الضرورية)" (4)

ج-التحسينيات: وهي المصالح التي لا ترقى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين ولكنها مصالح ذات وظيفة تحسينية تكميلية، أي تكمل المصالح الضرورية والحاجية. فهي كما عرفها الإمام الشاطبي: «الأخذ

1 - البخاري: كتاب بدء الخلق، باب قوله تعالى: "وبث فيها من كل دابة"

2 - طرح الشريب 127/8.

3- الموافقات 20/2

4- السابق 21/2.

بما يليق من محاسن العادات ، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»⁽¹⁾

ومن خلال هذا التقسيم يرى بعض العلماء أن الأوامر التي تتعلق بالضروريات والحاجيات ينبغي أن تأخذ حكم الوجوب، والنواهي المتعلقة بهما يليق بها تأخذ حكم التحريم. وأما التحسينيات فإن الأليق بها والمناسب معها أن تحمل الأوامر المتعلقة بها على الندب أو الإرشاد ، والنواهي على الكراهة أو الإرشاد، إلا أن توجد قرينة تدل على خلاف ذلك⁽²⁾.

ومما يؤيد صحة هذا الرأي أن كثيرا من العلماء جعلوا الأوامر المتعلقة بالآداب (وهي مساوية أو قريبة من مصطلح "التحسينيات" للندب أو الإرشاد ، والنواهي المتعلقة بها للكراهة أو الإرشاد ، وذلك في حال عدم وجود قرينة تدل على خلاف ذلك ..

ومن هؤلاء العلماء:

أ- الإمام الترمذي:

فقد قال في تعليقه على حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه " رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُولُ قَائِمًا، فَقَالَ: يَا عُمَرُ، لَا تَبُلْ قَائِمًا، فَمَا بُلْتُ قَائِمًا بَعْدُ. " : " وَمَعْنَى النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا عَلَى التَّأْدِيبِ لَا عَلَى التَّحْرِيمِ وَقَدْ رُوِيَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: إِنَّ مِنَ الْجَفَاءِ أَنْ تَبُولَ وَأَنْتَ قَائِمٌ. " ⁽³⁾

1 - السابق 22/2.

2 - مثل الطهارة فإن العلماء يجعلونها في قسم التحسينيات ولكن دلت قواعد الشريعة ونصوصها على وجوبها ، وبذلك فهي مستثناة من هذه القاعدة.

3 - سنن الترمذي ، كتاب الطهارة ، باب النهي عن البول قائما . وقال الترمذي: " وإنما رفع هذا الحديث عبد الكريم بن أبي المخارق وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أبو أيوب السخيتاني " ورواه ابن ماجه : كتاب الطهارة -باب في البول قاعدا. وقال في الزوائد : متفق على تضعيفه.

ب- الإمام الطبري :

قال الحافظ ابن حجر في حديث: «الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ، وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ»⁽¹⁾: "وَوَظَاهِرُهُ أَنَّ مَا دُونَ الثَّلَاثَةِ عَصَاةٌ: لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: شَيْطَانٌ: أَي عَاصٍ، وَقَالَ الطَّبْرِيُّ: هَذَا الرَّجُلُ زَجْرٌ أَدَبٌ وَإِرْشَادٌ؛ لِمَا يُجْشَى عَلَى الْوَّاحِدِ مِنَ الْوَحْشَةِ وَالْوَحْدَةِ، وَلَيْسَ بِحَرَامٍ فَالَسَّائِرُ وَحْدَهُ فِي فَلَاةٍ، وَكَذَا الْبَائِتُ فِي بَيْتٍ وَحْدَهُ لَا يَأْمَنُ مِنَ الْإِسْتِيْحَاشِ لَا سَبِيًّا إِذَا كَانَ ذَا فِكْرَةٍ رَدِيئَةٍ وَقَلْبٍ ضَعِيفٍ"⁽²⁾

ج- الحافظ ابن عبد البر:

قسم الحافظ ابن عبد البر ما جاء من نهي عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى قسمين:
"الأول: نهي تحريم، وهو الأصل عنده، مثل النهي عن نكاح الشغار، وعن نكاح المحرم، وعن نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وعن قليل ما أسكر كثيره.
الثاني: نهي "على جهة الأدب وحسن المعاملة والإرشاد إلى المرء" وذلك مثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن أن يمشي المرء في نعل واحدة، وأن يقرن بين ثمرتين في الأكل، وأن يأكل من رأس الصحيفة، وغيره كثير. ونسب إلى البعض أن "من فعل "هذا" فلا حرج"⁽³⁾.

د- الإمام القرطبي:

قال ابن حجر في الفتح عند شرح حديث: "يا غلام: سم الله وكل بيمينك....."⁽⁴⁾: "وقال القرطبي: "هذا الأمر على جهة الندب لأنه من باب تشریف اليمين على الشمال لأنها أقوى في الغالب وأسبق للأعمال وأمكن في الأشغال وهي مشتقة من اليمن وقد شرف الله أصحاب الجنة إذ نسبهم إلى اليمين، وعكسه في

1 - رواه مالك، الموطأ 2/978 وأبو داود كتاب الجهاد، باب في الرجل يسافر وحده، وحسنه الألباني

2 - فتح الباري 6/53، ونقله أيضا الشوكاني في: نيل الأوطار 7/279

3 - التمهيد 1/140

4 - سبق تخريجه.

أصحاب الشمال، قال وعلى الجملة فاليمين وما نسب إليها وما اشتق منها محمود لغة وشرعا ودينا، والشمال على نقيض ذلك. وإذا تقرر ذلك فمن الآداب المناسبة لمكارم الأخلاق والسيره الحسنه عند الفضلاء اختصاص اليمين بالأعمال الشريفه والأحوال النظيفة، وقال أيضا: كل هذه الأوامر من المحاسن المكمله والمكارم المستحسنه والأصل فيما كان من هذا الترغيب والندب...⁽¹⁾

ه- شيخ الإسلام ابن تيمية:

في حديث سهل بن سعد رضي الله عنه "أن النبي صلى الله عليه وسلم ذهب ليصلح بين بني عمرو بن عوف، فرجع فوجده يصلي بالناس، فلما التفت أبو بكر فإذا هو النبي صلى الله عليه وسلم، فتقهقر فرده النبي صلى الله عليه وسلم لكنه رجع، فلما سلم النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "ما شأنك؟" قال: ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم"⁽²⁾. قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: "فسلك أبو بكر مسلك الأدب معه، وعلم أن أمره أمر إكرام لا أمر إلزام، فتأخر تأدبا معه، لا معصية لأمره."⁽³⁾

و- الإمام أبو زرعة العراقي:

فعند شرحه لحديث: "«لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون»"⁽⁴⁾. قال:

"فيه فوائد:(الأولى) أخرجه الأئمة الستة خلا للنسائي من هذا الوجه من طريق سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه.

(الثانية) هذا النهي ليس للتحريم بل ولا للكراهة وإنما هو للإرشاد فهو كالأمر في قوله تعالى ﴿وأشهدوا إذا تباعتم﴾ [البقرة: 282] والفرق بينه وبين ما كان للندب في الفعل وللكرهية في الترك أن ذلك لمصلحة دينية

1 - فتح الباري 533/9 .

2 - رواه البخاري: كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، ومسلم: كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخر الإمام .

3 - منهاج السنة النبوية 577/8

4 - سبق تخريجه

والإرشاد يرجع لمصلحة دنيوية وقد بين - عليه الصلاة والسلام - المعنى في ذلك بقوله في حديث جابر في الصحيحين «وأن الفويسقة تضرم على أهل البيت بيتهم» وأراد بالفويسقة الفأرة لخروجها على الناس من جحرها بالفساد وقوله (تضرم) بضم التاء وإسكان الضاد أي تحرق سريعاً ومعناه أنها تجر الفتيلة لما فيها من الدهن فتمر بالشيء فتحرقه والناس نيام لا يبادرون إلى طفئها فتنتشر النار وتحرق أهل البيت⁽¹⁾

ز- الحافظ ابن حجر العسقلاني:

قال رحمه الله في الفتح: "قوله باب النهي عن الاستنجاء باليمين أي باليد اليمني وعبر بالنهي إشارة إلى أنه لم يظهر له هل هو للتحريم أو للتنزيه أو أن القرينة الصارفة للنهي عن التحريم لم تظهر له وهي أن ذلك أدب من الآداب. وبكونه للتنزيه قال الجمهور وذهب أهل الظاهر إلى أنه للتحريم.."⁽²⁾

ح- الشيخ ابن عثيمين:

ذكر الشيخ رحمه الله اختلاف الأصوليين في دلالة الأمر والنهي عند الإطلاق، ثم قال:

"سلك بعض العلماء مسلوكاً جيداً وهو أن الأوامر تنقسم إلى قسمين:

● أوامر تعبدية.

● وأوامر تأديبية، من باب الآداب ومكارم الأخلاق."

"فما قصد به التعبد فالأمر فيه للوجوب، والنهي للتحريم، لأن الله خلقنا لعبادته، وما قصد به التأديب فإن الأمر فيها أمر إرشاد لا إلزام، والنهي فيها للكرهية لا للتحريم، إلا إذا ورد ما يدل على الوجوب فهو للوجوب. واستدل رحمه الله على التفريق بين العبادة والأدب مع الناس بأن العلاقة فيما كان من باب الأدب تكون مع الناس بعضهم مع بعض، فإذا أسقط الإنسان حقه فقد برئ الإنسان منه، وما كان من باب العبادة

1 - طرح الشريب 117/8

2 - الفتح 253/1

فإن العلاقة تكون بين الناس وبين الله عز وجل. ثم مثل للأمر الذي جاء في باب الأدب بالحديث المتفق عليه عن أبي هريرة مرفوعاً: "إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين وإذا نزع فليبدأ بالشمال، فلتكن اليمنى أولهما ينتعل وآخر ما ينزع".⁽¹⁾

المطلب الثالث: النهي في المعاملات

من المقرر في أصول الشريعة أن الأصل في المعاملات الإباحة وأن الأصل في أحكامها التعليل والالتفات إلى الحكم والمعاني وأن المقصود الأول والأساس منها رعاية مصالح العباد؛ لأنها شرعت من أجلهم، خلافاً للعبادات فإن الأصل فيها التعبد والامتثال والتقرب إلى الله تعالى.

ولذلك فإنني أرى أن الأصل في النواهي الخاصة بأمر المعاملات في نصوص السنة الكراهة إن لم توجد قرينة تدل على التحريم، وإن حملت على التحريم يحتمل أن يكون المراد حالة خاصة أو حال دون حال، وذلك إذا لم يكن سبب النهي هو اشتغال المعاملة على شيء ثبت تحريمه بالنصوص الصريحة مثل:

1- الربا 2- الظلم 3- الغرر الفاحش 4- الضرر 5- ما أفضى إلى محرم.

ومما يستأنس به في الاستدلال على هذا الرأي أن كثيراً من المعاملات التي ورد نهي عنها في السنة نجد من العلماء من أجازها وحمل النهي على الكراهة أو على التحريم ولكن على حال دون حال.

و الأمثلة على ذلك كثيرة، منها ما يأتي:

1- ما رواه مسلم عن أبي مسعود الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن

الكلب⁽²⁾

1 - شرح منظومة القواعد والأصول ص 103-105

2 - البخاري: كتاب البيوع، باب ثمن الكلب، ومسلم: كتاب البيوع، باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن

قال الإمام النووي: "وأما النهي عن ثمن الكلب وكونه من شر الكسب وكونه خبيثا فيدل على تحريم بيعه، وأنه لا يصح بيعه، ولا يحل ثمنه، ولا قيمة على متلفه سواء كان معلما أم لا، وسواء كان مما يجوز اقتناؤه أم لا، وبهذا قال جماهير العلماء.... وقال أبو حنيفة: يصح بيع الكلاب التي فيها منفعة، وتجب القيمة على متلفها. وحكى ابن المنذر عن جابر وعطاء والنخعي جواز بيع كلب الصيد دون غيره. وعن مالك روايات إحداهما لا يجوز بيعه، ولكن تجب القيمة على متلفه. والثانية يصح بيعه، وتجب القيمة. والثالثة لا يصح، ولا تجب القيمة على متلفه." (1)

فمن أجاز بيع الكلب هنا حمل النهي على الكلب الذي لا نفع فيه، والذي لا يجوز اقتناؤه.

2- ما رواه مسلم عن أبي الزبير قال: "سألت جابرا عن ثمن الكلب والسنور قال زجر النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك" (2)

قال ابن رجب: "فأما بيع الهر، فقد اختلف العلماء في كراهته، فمنهم من كرهه.....، ورخص في بيع الهر ابن عباس وعطاء في رواية والحسن وابن سيرين والحكم وحماد، وهو قول الثوري وأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في المشهور عنه...وهؤلاء منهم من لم يصحح النهي عن بيعها.....ومنهم من حمل النهي على ما لا نفع فيه كالبري ونحوه، ومنهم من قال: إنما نهى عن بيعها؛ لأنه دناءة وقلة مروءة، لأنها متيسرة الوجود والحاجة إليها داعية، فهي من مرافق الناس التي لا ضرر عليهم في بذل فضلها، فالشح بذلك من أقبح الأخلاق الذميمة، فلذلك زجر عن أخذ ثمنها." (3)

1 - شرح مسلم 233/10

2 - مسلم (كتاب المساقاة - باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن)

3 - جامع العلوم والحكم ص 418، دار المعرفة، بيروت.

3- ما رواه الترمذي وغيره عن إياس بن عبد المزني قال: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الماء"⁽¹⁾

قال الترمذي: "والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم أنهم كرهوا بيع الماء وهو قول ابن المبارك

والشافعي وأحمد وإسحق، وقد رخص بعض أهل العلم في بيع الماء منهم الحسن البصري."

وقال الشافعي رحمه الله: "معنى هذا الحديث أن يباع الماء في الموضع الذي خلقه الله فيه وذلك أن يأتي

بالبادية الرجل له البئر ليسقى بها ماشيته ويكون في مائها فضل عن ماشيته فنهى رسول الله صلى الله عليه

وسلم مالك الماء عن بيع ذلك الفضل ونهاه عن منعه ثم ساق الكلام إلى أنه إذا حمل الماء على ظهره فلا بأس

أن يبيعه من غيره لأنه مالك لما حمل"⁽²⁾

وقال الإمام النووي: "وأما الرواية الأولى: (نهى عن بيع فضل الماء) ، فهي محمولة على هذه الثانية

التي فيها ليمنع به الكلاء ، ويحتمل أنه في غيره ، ويكون نهى تنزيه . قال أصحابنا : يجب بذل فضل الماء بالفلاة

كما ذكرناه بشروط : أحدها أن لا يكون ماء آخر يستغنى به . والثاني أن يكون البذل لحاجة الماشية لا لسقي

الزرع . والثالث أن لا يكون مالكة محتاجا إليه . واعلم أن المذهب الصحيح أن من نبع في ملكه ماء صار مملوكا

له . وقال بعض أصحابنا : لا يملكه . أما إذا أخذ الماء في إناء من الماء المباح فإنه يملكه ، هذا هو الصواب ،

وقد نقل بعضهم الإجماع عليه"⁽³⁾

1 - ابن ماجه :كتاب الرهون ،باب النهي عن بيع الماء ،والترمذي :أبواب البيوع -باب ما جاء في بيع فضل الماء .وقال : "حديث حسن

صحيح."

2 - التمهيد 129/13

3 - شرح صحيح مسلم 229/10

3- قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يجل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا يبيع ما ليس عندك»⁽¹⁾

قال ابن عثيمين رحمه الله: "والصحيح جواز الجمع بين شرطين، بل بين ثلاثة شروط وأربعة شروط حسب ما يتفقان عليه، والحديث لا يدل على هذا بوجه من الوجوه، وإنما المراد بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا شرطان في بيع»، الشرطان اللذان يلزم منهما محذور شرعي، وهذا الجمع بين شرطين فيما ذكر، لا يلزم منه محذور شرعي، كالجهل، والظلم، والربا، وما أشبه ذلك"⁽²⁾

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: "وأما قوله ولا تبع ما ليس عندك فمطابق لنهي عن بيع الغرر لأنه إذا باع ما ليس عنده فليس هو على ثقة من حصوله بل قد يحصل له وقد لا يحصل فيكون غررا كبيع الأبق والشارد والطير في الهواء وما تحمل ناقته ونحوه ..."

وقال أيضا: "فإن قيل فأنتم تجوزون للمغصوب منه أن يبيع المغصوب لمن يقدر على انتزاعه من غاصبيه وهو بيع ما ليس عنده قيل لما كان البائع قادرا على تسليمه بالبيع والمشتري قادرا على تسلمه من الغاصب فكأنه قد باعه ما هو عنده وصار كما لو باعه مالا وهو عند المشتري وتحت يده وليس عند البائع، والعندية هنا ليست عندية الحس والمشاهدة فإنه يجوز أن يبيعه ما ليس تحت يده ومشاهدته وإنما هي عندية الحكم والتمكين وهذا واضح والله الحمد"⁽³⁾.

فابن القيم هنا حمل النهي عن بيع ما ليس عند الشخص على ما لا يقدر على تسليمه كبيع الأبق والشارد والطير في الهواء والسمك في الماء.

1 - رواه أبو داود (كتاب البيوع - باب في الرجل يبيع ما ليس عنده) والترمذي (البيوع - باب كراهية بيع ما ليس عندك) وقال: "حديث حسن صحيح"

2 - الشرح المتمتع 235/8

3 - حاشية ابن القيم مع عون المعبود على سنن أبي داود 299/9

5- ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبدو

صلاحها نهى البائع والمشتري⁽¹⁾

قال الحافظ في الفتح اختلف في ذلك على أقوال، وذكر منها القول الآتي :

- "يصح إن لم يشترط التبقية والنهي محمول على بيع الثمار قبل أن توجد أصلاً. وهو قول أكثر الحنفية-

هو على ظاهره لكن النهي فيه للتنزيه⁽²⁾

6- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة"⁽³⁾

يرى ابن تيمية وابن القيم أنه منزل على بيع العينة، يقول ابن القيم: "وللعلماء في تفسيره (حديث النهي

عن بيعتين في بيعة) قولان: أحدهما أن يقول بعتك بعشرة نقداً أو عشرين نسيئة وهذا هو الذي رواه أحمد عن

سماك ففسره في حديث ابن مسعود قال نهى رسول الله عن صفقتين في صفقة قال سماك الرجل يبيع الرجل

فيقول هو علي نساء بكذا وبنقد بكذا. وهذا التفسير ضعيف فإنه لا يدخل الربا في هذه الصورة ولا صفقتين

هنا وإنما هي صفقة واحدة بأحد الثمنين، والتفسير الثاني أن يقول أبيعكها بمائة إلى سنة على أن أشتريها منك

بثمانين حالاً، وهذا معنى الحديث الذي لا معنى له غيره وهو مطابق لقوله: "فله أو كسها أو الربا" فإنه إما أن

يأخذ الثمن الزائد فيربي أو الثمن الأول فيكون هو أو كسها وهو مطابق لصفقتين في صفقة....."⁽⁴⁾

7- عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عسب الفحل »⁽⁵⁾

1 - الموطأ (كتاب البيوع - باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها) والحديث أخرجه الشيخان في الموضع نفسه .

2 - فتح الباري 394/4

3 - رواه أحمد، المسند 383/15. وصحح الشيخ أحمد شاكر إسناده.

4 - حاشية ابن القيم على سنن أبي داود 344/9

5 - البخاري: كتاب الإجارة، باب عسب الفحل.

وعسب الفحل ضرابه، وبيعه أخذ عوضه. قال في المغني: «قال ابن عقيل: ويحتمل عندي الجواز؛ لأنه عقد على منافع الفحل ونزوه، وهذه منفعة مقصودة، والماء تابع، والغالب حصوله عقيب نزوه، فيكون كالعقد على الظئر»⁽¹⁾

وقال أيضًا: «ولا تجوز إجارة الفحل للضراب.. وخرج أبو الخطاب وجهًا في جوازه؛ لأنه انتفاع مباح، والحاجة تدعو إليه، فجاز، كإجارة الظئر للرضاع، والبئر يستقي منها الماء؛ ولأنها منفعة تستباح بالإعارة، فتستباح بالإجارة، كسائر المنافع»⁽²⁾

فابن عقيل وأبو الخطاب هنا أجازا إجارة الفحل للضراب مراعاةً للمصلحة والحاجة إليه، ولعلها حملا النهي الوارد في الحديث على التنزيه؛ لما فيه من غرر، أو على حالة اشتراط اللقاح.

المبحث الثالث: معرفة سبب ورود الحديث

من الضوابط التي نحتاج إليها في التعامل مع نصوص السنة معرفة سبب ورود الحديث، إذ إن نصوص السنة من حيث أسباب ورودها تنقسم إلى نوعين:

الأول: نصوص عامة ليس لها سبب ورود أو لا يؤثر في العمل بها سبب ورود.

الثاني: نصوص لها سبب ورود يؤثر في فهمها والعمل بها.

أهمية الإحاطة بأسباب ورود الحديث: لمعرفة أسباب ورود الحديث والإحاطة بها فوائد منها:

1- حسن فهم الحديث وحسن الاستدلال به:

فكما أن معرفة أسباب نزول القرآن الكريم تعين على حسن فهمه، فإن معرفة أسباب ورود الحديث أيضا تعين على حسن فهمه وحسن الاستدلال به.

1 - المغني 302/6

2 - السابق 130/8

"فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره، فإن أسباب ورود الحديث أشد طلباً، وذلك لأن القرآن بطبيعته عام وخالد وليس من شأنه أن يعرض للجزئيات والتفاصيل والآيات، إلا لتؤخذ منها الآيات والعبر. أما السنة فهي تعالج كثيراً من المشكلات الموضوعية والجزئية والآنية، وفيها من الخصوص والتفصيل ما ليس في القرآن .

فلا بد من التفريق بين ما هو خاص وما هو عام، وما هو مؤقت وما هو خالد، وما هو جزئي وما هو كلي، فلكل منهما حكمه، والنظر على السياق والملابسات والأسباب يساعد على سداد الفهم واستقامته لمن وفقه الله تعالى." (1)

ومن الأمثلة على أثر الإحاطة بأسباب ورود الحديث على حسن الفهم والاستدلال به ما يأتي :

أ- قوله صلى الله عليه وسلم : " .. وما لم يكن في طريق مأتي ولا في قرية عامرة ففيه وفي الركاز الخمس " (2)

استدل من أوجب الخمس في زكاة المعدن بهذا الجزء من الحديث . ولكن رد ابن قدامة الاستدلال بهذا الحديث معتمداً على سبب وروده ، حيث قال عنه : " لا يتناول محل النزاع ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما ذكر ذلك في جواب سؤاله عن اللقطة ، وهذا ليس بلقطة ، ولا يتناول اسمها ، فلا يكون متناولاً محل النزاع " (3)

ب- قوله صلى الله عليه وسلم : « من سن في الإسلام سنة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها من غير أن يتتقص من أجورهم شيء... » (4)

البعض يستدل بهذا الحديث على أن المذموم من البدع ما كان سيئاً فقط ، وأن اختراع عبادة ليس لها أصل في الشرع جائز . ولكن سبب ورود الحديث لا يدل على ذلك إنما يدل على أن المراد به ابتداء العمل بالسنة وليس

1 - كيف نتعامل مع السنة ص 145 .

2- البخاري: كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس .

3- المغني 3/ 54

4- مسلم: كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة...

اختراع عبادة لا أصل لها. فالحديث كما رواه مسلم وغيره: "أنه جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم الصوف فرأى سوء حالهم قد أصابتهم حاجة، فحث الناس على الصدقة، فأبطئوا عنه حتى رئي ذلك في وجهه. قال: ثم إن رجلا من الأنصار جاء بصرة من ورق، ثم جاء آخر، ثم تتابعوا حتى عرف السرور في وجهه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سن في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء»»،

2- حل بعض الإشكالات :

وكما تعين معرفة سبب ورود الحديث على حسن الفهم والاستدلال، فإنها أيضا تسهم في حل بعض الإشكالات أو التعارض بين الأحاديث، ومن الأمثلة على ذلك:

أ- قوله صلى الله عليه وسلم: "ليس من البر الصوم في السفر"⁽¹⁾

وهذا مشكل لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه صام في السفر، وقد أجاب ابن عبد البر -رحمه الله- عن هذا الإشكال بالرجوع إلى سبب ورود الحديث، حيث قال: " فالجواب أن هذا الحديث خرج لفظه على بعض معين وهو رجل رآه رسول الله وهو صائم قد ظلل عليه وهو يجود بنفسه فقال ذلك القول، أي ليس البر أن يبلغ الإنسان بنفسه هذا المبلغ، والله قد رخص له في الفطر. ثم ذكر بإسناده الرواية التي توضح سبب الورد وتفيد هذا الفهم، وهي: عن جابر بن عبد الله قال: "كان نبي الله في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال: "ما هذا؟" فقالوا: صائم. فقال: "ليس من البر أن تصوموا في السفر" قال أبو عمر يعني إذا بلغ الصوم من أحدكم هذا المبلغ -والله أعلم"⁽²⁾

1- البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَنْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ وَاشْتَدَّ الْحَرُّ «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ»

ب- قوله صلى الله عليه وسلم: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تراءى نارهما"⁽¹⁾

هذا الحديث يفهم منه البعض تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامة، مع تعدد الحاجة إلى ذلك في عصرنا: للتعلم والتداوي وللتجارة والسفارة والفرار من الاضطهاد وغير ذلك. ولكن الفهم الصحيح للحديث لا يدل على ذلك؛ فقد ذكر الحافظ ابن حجر في الفتح أن هذا الحديث محمول على من لم يأمن على دينه، وقال أيضا: "أشارت عائشة إلى بيان مشروعية الهجرة وأن سببها خوف الفتنة والحكم يدور مع علته فمقتضاه أن من قدر على عبادة الله في أي موضع اتفق لم تجب عليه الهجرة منه وإلا وجبت ومن ثم قال الماوردي إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام"⁽²⁾ وذكر العلامة محمد رشيد أنه ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرته.⁽³⁾

وإن سبب ورود الحديث يدل على صحة ذلك، فقد روى الترمذي عن جرير بن عبد الله: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى خثعم فاعتصم ناس (أي من المسلمين المقيمين مع المشركين) بالسجود فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأمرهم بنصف العقل وقال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" قالوا يا رسول الله ولم؟ قال: "لا تراءى نارهما"

1 - رواه أبو داود (كتاب الجهاد- باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود)، والترمذي (أبواب السير- باب ما جاء في كراهية المقام بين

أظهر المشركين)

وصححه الألباني.

2 - فتح الباري 39/6

3 - تفسير المنار 354/6

قال صاحب تحفة الأحوذى في بيان العلة من جعل الرسول صلى الله عليه وسلم ديتهم نصف دية : " قال في فتح الودود : لأنهم أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين الكفرة فكانوا كمن هلك بفعل نفسه وفعل غيره فسقط حصة جنايته ".⁽¹⁾

ج- قوله صلى الله عليه وسلم : "أنت ومالك لأبيك"⁽²⁾

قد يفهم منه البعض أن للأب مطلق الحرية في الأخذ من مال ولده والتصرف فيه كيفما شاء. غير أن النظر في مقررات الشريعة وقواعدها العامة -كما سيأتي- يتعارض مع هذا الفهم.

ومما يؤيد أن هذا الفهم الظاهري أو الحرفي للحديث غير مراد، وإنما هو محمول على معنى البر والإحسان ما جاء في بعض رواياته أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال ذلك لرجل جاء يطالب أباه بدين له عليه، فقد روى ابن حبان في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها : "أن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يخاصم أباه في دين عليه ، فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم : « أنت ومالك لأبيك »

وقد ترجم ابن حبان في صحيحه لهذا الحديث بقوله : " ذَكَرَ خَيْرٌ أَوْ هَمَّ مَنْ لَمْ يُحْكَمْ صِنَاعَةَ الْعِلْمِ أَنَّ مَالَ الْإِبْنِ يَكُونُ لِلْأَبِ " ثم قال مبينا المراد منه : " معناه أنه صلى الله عليه وسلم ، زجر عن معاملته أباه بما يعامل به الأجنيين ، وأمر ببره والرفق به في القول والفعل معا ، إلى أن يصل إليه ماله ، فقال له : « أنت ومالك لأبيك » لا أن مال الابن يملكه الأب في حياته عن غير طيب نفس من الابن به. "⁽³⁾

1 - تحفة الأحوذى 229/5

2 - أخرجه ابن ماجه (أبواب التجارات ، باب : ما للرجل من مال ولده) وأبو داود (كتاب البيوع ، باب في الرجل يأكل من مال ولده) وحسنه الألباني.

3 - صحيح ابن حبان ح (410)

المبحث الرابع: فهم الحديث في ضوء القواعد العامة للشريعة

إن نصوص الشريعة وأحكامها بناء مترابط ومتوافق ، ولذا فإنه يجب على من يتعامل مع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفهمها ويفسرها في ضوء القواعد العامة للشريعة ؛ لأن الحديث بمفرده نص جزئي ظني ، أما القاعدة العامة فهي قطعية ؛ لأنها مستمدة من عدة نصوص ؛ لذلك يجب رد الجزئيات إلى الكلّيات ، والظنيات إلى القطعيّات ، والفروع إلى الأصول. وإن وجد حديث يتعارض ظاهره مع النصوص الكلية أو القواعد العامة تعين الجمع بينهما أو تأويل الحديث بما يتوافق مع النصوص الكلية والقواعد العامة للشريعة.

أمثلة توضيحية :

1- قوله صلى الله عليه وسلم : " أنت ومالك لأبيك " (1)

الفهم الظاهري والمعنى المعجمي لهذا الحديث دون الرجوع إلى قواعد الشرع وضوابط فهم السنة ، يؤدي إلى القول بأن للوالد أن يأخذ من مال ولده ما شاء ومتى شاء وإن أخذه كله ، شاء الولد أم أبى رضي أم سخط ، وهذا الفهم - بلا شك - وخاصة إن كان الوالد غير عدل - فيه ضرر وظلم تأباهما أحكام الشريعة العادلة ، وترفضهما نصوصها الكلية وقواعدها العامة .

ومن النصوص التي تتعارض مع هذا الفهم الحرفي للحديث ما يأتي:

- قوله تعالى : " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل [البقرة 188]

- قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا عَنْ طَيِّبِ نَفْسٍ » (2)

- قوله صلى الله عليه وسلم : " كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه " (3)

1 - سبق تخريجه.

2 - رواه أحمد ، المسند 299/34 ، والدارقطني في السنن 26/3. وصححه الألباني.

3 - رواه مسلم : كتاب البر والصلة ، باب تحريم ظلم المسلم وخذلانه

ولذلك لم يأخذ جمهور الفقهاء بظاهر الحديث على عمومته، ورأوا أنه محمول على البر والإحسان وحق النفقة، وقالوا: لا يجوز للوالد أن يأخذ من مال ولده إلا بقدر الحاجة فقط، جمعاً بين الحديث والنصوص السابقة.

قال الطحاوي: "سألت ابن عمران عنه فقال: قوله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث: أنت ومالك لأبيك" كقول أبي بكر رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم: "إنما أنا ومالي لك يا رسول الله" (1) وأما الإمام ابن حزم رحمه الله فقد ذهب إلى أن الحديث منسوخ؛ لأن الله عز وجل حكم بميراث الأبوين والزوج والزوجة والبنين والبنات من مال الولد.

وقال رحمه الله تعالى: "ولو كان مال الولد للوالد لما ورثت زوجة الولد ولا زوج البنت ولا أولادهما من ذلك شيئاً؛ لأنه مال لإنسان حي ولا كان يحل لذي والد أن يظاً جارية أصلاً لأنها لأبيه تكون.." (2) وأما الحنابلة الذين أخذوا بالحديث فلم يأخذوا بمعناه الحرفي أو بعمومه، بل وضعوا شروطاً لأخذ الوالد من مال ولده، فقالوا: "للوالد أن يأخذ من مال ولده ما شاء ولكن بشرطين: أحدهما: أن لا يحفف بالابن، ولا يضرَّ به ولا يأخذ شيئاً تعلقت به حاجته. الثاني: أن لا يأخذ من مال ولدٍ فيعطيه الآخر" (3).

والراجح فيما يبدو لي أن المراد بالحديث هو الحق الشرعي للوالد وهو البر والنفقة والأخذ عند الحاجة، وهذا هو الموافق للقواعد العامة للشريعة ونصوصها الكلية. ويؤيد ذلك إحدى الروايات التي تبين سبب ورود الحديث وقد ذكرتها سابقاً.

1 - شرح مشكل الآثار 277/4

2 - المحلى 106/8

3 - المغني 272/8.

2- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : " جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ " فَقِيلَ لِابْنِ عَبَّاسٍ : مَا أَرَادَ إِلَى ذَلِكَ ؟ قَالَ : " أَرَادَ أَنْ لَا يُجْرَجَ أُمَّتُهُ " (1)

لا يجوز حمل هذا الحديث على عمومه أو إطلاقه ؛ لأن حمله على العموم أو الإطلاق يستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدد لها بغير عذر ، وهذا مخالف لأحكام الصلاة المتفق عليها، ونصوص قطعية مثل قوله تعالى: "إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا" النساء 103، ومخالف للسنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي المحافظة على الصلوات في وقتها .

ومن هنا يتعين تأويل الحديث ليتوافق مع قواعد الشريعة العامة ونصوصها الكلية وسنته صلى الله عليه وسلم. وإن للعلماء فيه عدة تأويلات ، أهمها ما يأتي:

1- أن الجمع هنا جمع صوري، بمعنى تأخير الأولى إلى آخر وقتها فصلاها فيه ، فلما فرغ دخل وقت الثانية فصلاها .

2- جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة.

3- أنه محمول على الجمع في الحضر لعذر المرض أو نحوه مما هو في معناه من الأعذار ، وهذا قول الإمام

أحمد والقاضي حسين من علماء الشافعية ، واختاره الإمام النووي. (2)

1 - رواه أحمد (المسند 3/413) وأبو داود: كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين.

2 - انظر: شرح النووي على صحيح مسلم 5/218، دار إحياء التراث، بيروت

المبحث الخامس: التمييز بين الأحاديث العامة والأحاديث المبنية على عرف وأحوال خاصة

من الحقائق الثابتة أن أحكام الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، فكل ما هو مصلحة حقيقية أو سبب إلى مصلحة حقيقية تواردت الأدلة على جلبه والحث عليه، وكل ما هو مفسدة حقيقية أو سبب إلى مفسدة حقيقية تواردت الأدلة على درئه والنهي عنه. غير أن المصالح والمفاسد ليست كلها على درجة واحدة من الثبات، فهناك مصالح ومفاسد ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال، وهناك مصالح ومفاسد متغيرة بتغير الزمان والمكان وأحوال الأفراد، واقتضى ذلك أن تنقسم أحكام الشريعة إلى نوعين من الأحكام:

النوع الأول: أحكام ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال، مثل وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج... وبر الوالدين وصلة الرحم والعدل والأمانة... الخ. وتحريم الشرك والقتل والظلم والزنا والسرقه... الخ

النوع الثاني: أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان والأحوال مثل أحكام التعزير والسياسة الشرعية، والوسائل، ومن هذا النوع أيضا الأحكام المبنية على عرف زمني أو أحوال وظروف خاصة. وإن السنة النبوية تشتمل على هذين النوعين من الأحكام، فإن بها -وهو الغالب- نصوصا عامة ملزمة للمسلمين في كل زمان ومكان، وبها أيضا نصوص مبنية على عرف زمني وظروف خاصة، ومن هنا وجب على من يستدل بنصوصها معرفة الفرق بين النوعين لكي لا يستدل بنص في غير موضعه، ولا يجعل من النصوص المبنية على عرف خاص وظروف خاصة أحكاما عامة ملزمة للأمة في جميع أحوالها وأزمانها.

أمثلة توضيحية:

1- قضاؤه صلى الله عليه وسلم بالدية على العاقلة حالة:

قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية في الخطأ وشبه العمد على العاقلة، وهم عصبة الرجل من الذكور.⁽¹⁾

ولكن ورد عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه جعل الدية في عهده على أهل الديوان.⁽²⁾ وأهل الديوان هم المقاتلة من الجيش الذين سجلت أسماؤهم في الديوان، والذين يأخذون الأغطية.

ومن هنا ذهب بعض الفقهاء كالحنفية إلى أن العاقلة في كل زمان ومكان هم من ينصر الرجل ويعينه، وإنما خصها الرسول صلى الله عليه وسلم بالأقارب؛ لأنهم في عهده كانوا هم محور النصر والمعونة، قال أبو بكر الجصاص: "موضوع الدية في الأصل على العاقلة على التناصر، وقد كانوا يتناصرون بالأنساب والقبائل، فكانت الدية عليهم، ثم لما كان عمر فرض الأغطية، ودون الدواوين، صار التناصر بالدواوين، فجعلها على أهل الديوان في أعطياتهم، ولذلك جعلها في ثلاث سنين؛ لأنه جعل في كل عطاء الثلث منها، فصارت الدية كلها في ثلاث سنين، وكان ذلك منه بحضرة الصحابة من غير نكير من أحد منهم عليه، فصار إجماعاً. ومما يدل على أن موضوع الدية على التناصر، لا على النسب فحسب: أن النساء والصبيان لا يدخلان في العقل؛ لأنهم لا نصره فيهم. ويدل عليه أيضاً: أنها حين كانت على القبائل، كان الخليف يدخل معهم في العقل مع عدم النسب، لأنه من أهل النصر.." ⁽³⁾

وقد رجح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا الرأي حيث قال: "أصل ذلك أن العاقلة هم محدودون بالشرع أو هم من ينصره ويعينه من غير تعيين. فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب؛ فإنهم العاقلة على عهده.

1 - انظر: المغني 378/8

2 - المغني 393/8، والآثار لأبي يوسف (980)

3 - شرح مختصر الطحاوي للجصاص 413/5

ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كل زمان ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان. فلما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم إنما ينصره ويعينه أقربه كانوا هم العاقلة؛ إذ لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ديوان ولا عطاء فلما وضع عمر الديوان كان معلوماً أن جند كل مدينة ينصر بعضه بعضاً ويعين بعضه بعضاً وإن لم يكونوا أقارب فكانوا هم العاقلة. وهذا أصح القولين. وأنها تختلف باختلاف الأحوال: وإلا فرجل قد سكن بالمغرب وهناك من ينصره ويعينه كيف تكون عاقلته من بالمشرق في مملكة أخرى ولعل أخباره قد انقطعت عنهم؟ والميراث يمكن حفظه للغائب؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم {قضى في المرأة القتالة أن عقلها على عصبتها؛ وأن ميراثها لزوجها وبنيتها} فالوارث غير العاقلة. وكذلك تأجيلها ثلاث سنين؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤجلها بل قضى بها حالة وعمر أجلها ثلاث سنين. فكثير من الفقهاء يقولون لا تكون إلا مؤجلة. كما قضى به عمر ويجعل ذلك بعضهم إجماعاً وبعضهم قال: لا تكون إلا حالة. والصحيح أن تعجيلها وتأجيلها بحسب الحال والمصلحة فإن كانوا مياسير ولا ضرر عليهم في التعجيل أخذت حالة وإن كان في ذلك مشقة جعلت مؤجلة. وهذا هو المنصوص عن أحمد: أن التأجيل ليس بواجب.⁽¹⁾

2- الواجب إخراجه في زكاة الفطر:

نصت الأحاديث الواردة في زكاة الفطر على أصناف معينة من الطعام، هي: التمر، الشعير، الزبيب، القمح، الأقط (اللبن المجفف).

هذه هي الأصناف التي وردت في أحاديث زكاة الفطر والتي كان يخرج منها الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ومع ذلك ذهب جمهور العلماء إلى أن الواجب على المسلم أن يخرج زكاة فطره من غالب قوت بلده، وأن هذه الأصناف ليست ملزمة ولا تعبدية مقصودة لذاتها.⁽²⁾

1 - مجموع الفتاوى 256/19

2 - انظر: المغني 83/3، والفقهاء الإسلاميين وأدلته 2045/3

وكأنهم بذلك قد رأوا أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما حدد الأصناف المذكورة لأنها كانت هي الأقوات المتداولة والمتاحة في بيئته صلى الله عليه وسلم في ذلك العصر، فلما تغير الحال وتغيرت أقوات الناس صار يجزئ من الطعام غير هذه الأصناف مما يأكله الناس ويعدون قوتاً لهم.

3- اشتراط القرشية في الإمامة العامة:

ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الأئمة من قريش"⁽¹⁾. فأخذ بظاهر الحديث جمهور العلماء ورأوا أنه يشترط في الإمام العام أن يكون قرشياً. وذهب بعض أهل العلم منهم الباقلاني وابن خلدون وغيرهما إلى عدم اشتراط (القرشية) في الإمام العام، ورأوا أن الحديث السابق من الأحاديث المبنية على عرف خاص حيث كانت قريش في ذلك الوقت هم العصبة وهم القوة والغلبة.⁽²⁾

يقول ابن خلدون موضحاً هذا الرأي: "ولتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول: أن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشمل عليها، وتشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها، ويتنظم جبل الألفة فيها. وذلك أن قريشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة

1 - رواه أحمد، المسند 318/19، وحسنه الشيخ أحمد شاكر.

بمخالفتهم، وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف، ولا يحملهم على الكرة، ففتفرق الجماعة وتختلف الكلمة. والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم، ورفع النزاع والشقاق بينهم، لتحصل اللحمة والعصية وتحسن الحماية. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعضا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة، لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها. فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات، واستمر بعدها في الدولتين إلى أن اضمحل أمر الخلافة، وتلاشت عصية العرب. ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتغلب على بطون مضر، من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفطن لذلك في أحوالهم.⁽¹⁾

واستدل أصحاب هذا الرأي أيضا بقول أبي بكر رضي الله عنه: "إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"⁽²⁾ وبقول عمر رضي الله عنه: "إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته، فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل"⁽³⁾ ومعاذ من الأنصار لا نسب له في قريش.

4-الأخذ بالحساب الفلكي في إثبات الشهور العربية :

جمهور العلماء القدامى يرون عدم جواز الأخذ بالحساب الفلكي في إثبات أوائل الشهور العربية مستدلين على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: "نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيُونَ، لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا" وَقَبْضُ إِبْهَامَهُ فِي الثَّلَاثَةِ".⁽⁴⁾

1 - السابق

2 - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ص 19، وتفسير القرطبي 1/264

3 - المسند للإمام أحمد 1/263، وفتح الباري لابن حجر 13/119

4 - رواه أحمد في المسند 10/229. وصحح الشيخ أحمد شاكر إسناده.

وذهب بعض أهل العلم إلى جواز الأخذ بالحساب الفلكي في إثبات أوائل الشهور العربية لأنه صار الآن وسيلة قطعية لا يقل عن الرؤية البصرية للهلال بل أكثر يقينا منها، ورأوا أن الحديث السابق نص على الرؤية ونفى الحساب نظرا لحال الأمة آنذاك حيث كانت أمة أمية لا علم لها بالحساب، فأرشدتهم إلى الوسيلة المناسبة والمقدورة لهم في عصره عليه الصلاة والسلام وهي رؤية الهلال.

يقول الشيخ المحدث أحمد شاكر رحمه الله: "فمما لا شك فيه أن العرب قبل الإسلام وفي صدر الإسلام لم يكونوا يعرفون العلوم الفلكية معرفة علمية جازمة، كانوا أمة أميين، لا يكتبون ولا يحسبون، ومن شدا منهم شيئاً من ذلك فإنما يعرف مبادئ أو قشورا، عرفها بالملاحظة والتتبع، أو بالسماع والخبر، لم تبني على قواعد رياضية، ولا على براهين قطعية ترجع إلى مقدمات أولية يقينية، ولذلك جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرجع إثبات الشهر في عبادتهم إلى الأمر القطعي المشاهد الذي هو في مقدور كل واحد منهم، أو في مقدور أكثرهم. وهو رؤية الهلال بالعين المجردة، فإن هذا أحكم وأضبط لمواقيت شعائرهم وعباداتهم، وهو الذي يصل إليه اليقين والثقة مما في استطاعتهم، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. لم يكن مما يوافق حكمة الشارع أن يجعل مناط الإثبات في الأهلة الحساب والفلك، وهم لا يعرفون شيئاً من ذلك في حواضرهم، وكثير منهم بادون لا تصل إليهم أنباء الحواضر، إلا في فترات متقاربة حيناً، ومتباعدة أحياناً، فلو جعله لهم بالحساب والفلك لأعتتهم، ولم يعرفه منهم إلا الشاذ والنادر... لأن الأمر باعتماد الرؤية وحدها جاء معللاً بعلّة منصوصة، وهي أن الأمة "أمية لا تكتب ولا تحسب"، والعلّة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا، فإذا خرجت الأمة عن أميتها، وصارت تكتب وتحسب، أعني صارت في مجموعها ممن يعرف هذه العلوم، وأمكن الناس - عامتهم وخاصتهم - أن يصلوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم

بالرؤية أو أقوى، إذا صار هذا شأنهم في جماعتهم وزالت علة الأمية : وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت، وأن يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب .."⁽¹⁾

5- حكم تغيير الشيب:

ومن الأمثلة على ذلك أيضا اختلافهم في قوله صلى الله عليه وسلم : " إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم."⁽²⁾

فقد اختلف العلماء في تغيير الشيب على عدة أقوال ، وقد ذكر الإمام الطبري مذاهب العلماء في ذلك ثم قال : " والصواب عندنا الآثار التي رويت عن النبي عليه السلام بتغيير الشيب وبالنهى عن تغييره كلها صحاح، وليس فيها شيء يظل معنى غيره، ولكن بعضها عام وبعضها خاص، فقوله عليه السلام: (خالفوا اليهود وغيروا الشيب) المراد منه الخصوص، ومعناه: غيروا الشيب الذى هو نظير شيب أبى قحافة، وأما من كان اشمط فهو الذى أمره النبي عليه السلام ألا يغيره وقال: (من شاب شيبه في الإسلام كانت له نورًا)"⁽³⁾ فجمع الطبري بين الآثار المتعارضة في هذا الأمر بأن من صبغ منهم كان اللائق به كمن يستشنع شيبه، ومن ترك كان اللائق به كمن لا يستشنع شيبه.

هذا، ومن العلماء من حمّله على أنه من الأمور المتعلقة بالعرف والعادات والذوق البشري لحل الإشكال أيضا. والله أعلم.

1 - رسالة "أوائل الشهور العربية" ص 7 - 17 نشر مكتبة ابن تيمية.

2 - رواه البخاري: كتاب اللباس، باب الخضاب

3 - شرح صحيح البخاري لابن بطال 150/9 وفتح الباري 355/10

الخاتمة

وبعد، فهذه دراسة في القواعد المهمة للتعامل مع نصوص السنة النبوية ، وأهم النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة هي أن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وأنها حجة ملزمة لا يستغني عنها مسلم، وأن التعامل معها استدلالاً وتطبيقاً يجب أن يكون في ضوء ضوابط وقواعد محددة، ومن هذه القواعد ما يأتي:

1- تحديد الصفة التي صدر عنها الحديث ،حيث إن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم متنوعة ومتعددة، فإنه كان يتصرف بصفته نبياً ورسولاً مشرعاً، وبصفته إماماً وقائداً للمسلمين ،وبصفته قاضياً، ومن تصرفاته ما يكون على سبيل الصلح والمشورة ،ومنها ما يكون بحكم الرأي والاجتهاد، ومنها ما يكون من باب الخبرة البشرية، ومنها ما يكون بحكم الإلف والعادة والطبيعة البشرية، ولكل حكمه وصفته.

وإن الأصل في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم التشريع ، إلا أن توجد قرائن تصرفه عن ذلك.

2- تحديد درجة الأمر أو النهي. فإن الأوامر والنواهي الواردة في نصوص السنة ليست كلها على درجة واحدة ،وليس كل أمر يفيد الوجوب ولا كل نهي يفيد التحريم ،بل لها أغراض أخرى متعددة. ومن القرائن التي تصرف الأمر عن الوجوب والنهي عن التحريم ما يأتي:

-أن يدل دليل آخر على عدم الوجوب أو عدم التحريم.

-الإجماع .

-القواعد العامة للشريعة.

-أن يكون الأمر أو النهي معللاً بعللة لا تناسب الوجوب أو التحريم .

-أن يتعلق الأمر أو النهي بمرتبة التحسينيات أو الآداب.

3- مراعاة أسباب ورود الحديث ،فإن لها تأثيراً على استنباط الأحكام.

- 4- فهم الحديث في ضوء القواعد العامة والنصوص الكلية.
- 5- التمييز بين الأحاديث العامة والأحاديث المبنية على أحوال وظروف خاصة.

والحمد لله أولاً وآخراً

المصادر والمراجع:

- 1- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، 1255 هـ، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ، ط1 ، 1937
- 2- الآثار ، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (المتوفى: 182هـ) دار الكتب العلمية - بيروت.
- 3- الأحكام السلطانية ، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء (المتوفى: 458هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط2 - 2000م
- 4- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، دار البشائر - بيروت.
- 5- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ) المكتب الإسلامي - بيروت. ط2 - 1985م
- 6- أصول الفقه، محمد الخضري، دار الفكر، القاهرة ط7، 1981.
- 7- الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: 224هـ) المحقق: خليل محمد هراس. دار الفكر. - بيروت.
- 8- أوائل الشهور العربية ، أحمد محمد شاكر، نشر مكتبة ابن تيمية.

- 9- تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ) المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراف، ط1999، 2
- 10- تحفة الأحوذى، أبو العلاء محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (المتوفى: 1353هـ)، المكتبة السلفية، المدينة المنورة
- 11- تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، سعد الدين العثماني، منشورات الزمن، كتاب الجيب 2002، 37، الرباط
- 12- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ) دار الكتب العلمية، بيروت
- 13- تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (المتوفى: 671هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة. ط1964، 2م
- 14- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا (المتوفى: 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م
- 15- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) دار الكتب العلمية.
- 16- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (المتوفى: 463هـ) 189/2 قرطبة
- 17- التنوير شرح الجامع الصغير، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الصنعاني، (المتوفى: 1182هـ) دار السلام - الرياض
- 18- جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، البغدادي، ثم الدمشقي (المتوفى: 795هـ)، دار المعرفة، بيروت. ط1

- 19- حاشية ابن القيم مع عون المعبود على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت
- 20- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) الرسالة، بيروت.
- 21- الاستذكار الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار...، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي 368هـ - ، دار الكتب العلمية-بيروت
- 22- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ) دار الرسالة العالمية
- 23- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى ، الترمذي (المتوفى: 279هـ) دار الغرب الإسلامي ، بيروت، 1998
- 24- سنن الدار قطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، (المتوفى: 385هـ) الرسالة - بيروت، (المتوفى: 385هـ)
- 25- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (المتوفى 458) مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، 1414
- 26- السيرة النبوية لابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: 774هـ) دار المعرفة ، بيروت - لبنان
- 27- الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: 1421هـ) دار ابن الجوزي، ط1، 1428هـ
- 28- شرح صحيح البخاري، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ) الرشد - الرياض.

- 29- شرح صحيح مسلم ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392
- 30- شرح مختصر الطحاوي ، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370 هـ) ، دار البشائر الإسلامية ، ط2010، 1
- 31- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)، الرسالة. ط1994، 1
- 32- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (المتوفى: 256 هـ) دار الشعب - القاهرة ط1، 1987 م
- 33- صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت
- 34- طرح الثريب شرح التقريب، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ) وأكملة ابنه أبو زرعة العراقي، دار إحياء التراث
- 35- الطرق الحكمية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). دار البيان، القاهرة
- 36- عارضة الأحوزي شرح سنن الترمذي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.
- 37- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت
- 38- فتاوى الإمام محمد رشيد رضا ، جمع وترتيب الدكتور صلاح المنجد، دار الكتاب الجديد.

- 39- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (المتوفى 852) دار المعرفة - بيروت.
- 40- الفقه الإسلامي وأدلته ، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق.
- 41- مجموع الفتاوي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ) مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة .
- 42- المحلى بالآثار ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ) دار الفكر - بيروت.
- 43- المسند ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ) الرسالة ط، 2001،
- 44- -المصنف لابن أبي شيبة ، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم (المتوفى: 235هـ)المحقق: محمد عوامة ، دار القبلة، الطبعة: الأولى. 1427هـ
- 45- المغني ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، (المتوفى: 620هـ) ، مكتبة القاهرة
- 46- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر
- 47- مقاصد المقاصد، أحمد الريسوني ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.
- 48- -مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري ، لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجي حسن ، دار السلام ، القاهرة ، ط 2007، 2م
- 49- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (المتوفى 808) دار الفكر، بيروت.

- 50- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- 51- الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) دار ابن عفان ، الطبعة الأولى 1997، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.
- 52- نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، دار الحديث ، مصر، ط1، 1993م.

مدارك الأحكام بين التعليل والتقصيد عند الأصوليين

د. بدر الدين بن أحمد عمّاري

أستاذ محاضر في كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية جامعة وهران أحمد بن بلة-1- الجزائر

ملخص البحث

تبحث هذه الدراسة في مسألة دقيقة اضطرت فيها أنظار المحققين؛ تتعلق بفلسفة التعليل في نظر أهل المقاصد ومنظومة تقصيد الأحكام تأصيلاً وتقريراً؛ حيث جمع المشتغلون بالمقاصد بين التعليلين السببي والغائي؛ أي بين القصد والمقصود؛ بحيث أوقفوا التعليل السببي على الغائي؛ فيصير الوصف الذي يعلّل به الحكم تعليلاً سببياً مشروطاً بحصول الغاية من الحكم، وهو ما تعارف عليه أهل الأصول بمصطلح المناسبة. فالعلة التي تعبر عن مقصد الشارع ترادف بالأصل معنى المصلحة بمقتضى الاستعمال الحقيقي؛ ولكن غلب- أو بالأحرى غلب- استعمالها بمعنى الوصف الظاهر الذي تناط به الأحكام الشرعية؛ وهي بهذا المعنى تكون سابقة للحكمة أو المناط. وتأسيساً على هذا النظر لمصطلح العلة بمعناها الحقيقي، تفرّع مصطلح التعليل بمعناه العام- أو التعليل المقاصدي-، وهو تعليل الأحكام الشرعية بجلب المصالح ودرء المفاسد... والحقيقة أننا لو أردنا أن نضع رديفاً لمصطلح التعليل- وفق هذا المعنى- لكان مصطلح التقصيد لأنّ تعليل الأحكام في حقيقته هو تقصيد لها؛ أي تحقيق مقاصدها.

الكلمات المفتاحية: تعليل الأحكام، تقصيد الأحكام، العلة الغائية، العلة السببية، الدليل الجزئي،

الدليل الكلي.

Summary:

This study examines a delicate question in which the attention of investigators has been disturbed. The ruling is a reasoning conditional on the fact that the purpose of the ruling has been obtained, which is what the people of the assets are known by the term appropriate.

The cause that expresses the purpose of the street is originally synonymous with the meaning of interest under real use;

Based on this view of the term illness in its true meaning, the term of reasoning branched out in its general sense - or reasoning reasoning - which is to explain the legal provisions to bring interests and ward off evil ... The reasoning of the verdicts in its truth is a reference to it.

Keywords: explanation of judgments, judgment of judgments, teleological cause, causal cause, partial evidence.

مقدمة:

اضطربت عبارات الأصوليين منذ عصر التدوين في مُسمى العلة واعتباراتها ومقامات الاستدلال بها؛ بين من أنزلها منزلة الوصف المثبت للأحكام على اختلاف ظاهر في التأصيل والتنظير؛ وبين من أنزلها منزلة المقصد الحاكم على الأحكام باعتبار جنس المصالح المستجلبه شرعاً أو جنس المفاصد المدفوعة شرعاً؛ تقريراً لفلسفة الارتقاء من الدليل الجزئي إلى الدليل الكلي في التشريع.

على معنى: أن البحث في علل الأحكام ومناطاتها؛ هو تكريس لفلسفة أن الأحكام الشرعية تدور مدار المصالح والمفاصد، فمن لا يرى الربط بين الشريعة والمصلحة لا يرى مُوجباً للبحث عن العلل والمناطات، وبالتالي البحث في المقاصد الشرعية، ومن أطلق أهل الاختصاص عبارات جامعة لغايات الفكر المقاصدي عندما قالوا إن بواعث البحث فيها جلبُ المصالح ودرء المفاصد.

انطلاقاً من هذه الفلسفة للتعليل بمعناه العام؛ تدرّج المقاصديون بمنظومة التعليل الشرعي التي وقتها الفقه الأصولي في مسالك العلة؛ ليرتقوا بها من مُسمى الإلحاق عند الأصوليين إلى مُسمى الاستدلال والاستنباط، حيث أصبحت العلة عندهم دليلاً على المقصود من تشريع الحكم؛ وليست سبباً أو أمانة على الحكم. فهامي المدارك التي تعلق بها الأصوليون - من أرباب الفكر المقاصدي - في الارتقاء بمنظومة التعليل لتحصيل مقاصد الأحكام الشرعية؟ وما هي الفروق والموافقات بين نظر الأصوليين ونظر المقاصديين لمُسمى العلة والتعليل تأصيلاً وتنزيلاً توصيفاً وتقريراً؟ ثم أين تتجلى هذه الفروق في تقرير منظومة التقصيد الشرعية؟

كلّ هذه التساؤلات أدت إلى البحث في هذا الموضوع فجاء موسومًا بـ:

مداركُ الأحكام بين التعليل والتقصيد عند الأصوليين

أهمية الدراسة:

إنّ البحث في مسألة التعليل هو بحث عن مسألة هي من منطلق الخطاب الشرعي ومفاهيمه، من حيث إن البحث فيها هو بحث عن العلاقة الضرورية بين المنطوق والمقصود المراد منه تحقيقًا للمرامي والغايات التي قصدتها الشارع في التشريع. من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي تربط بين التعليل الأصولي واستثماره في بناء منظومة تقصيد الأحكام في الشريعة الإسلامية؛ ذلك أنّ السؤال عن العلل والمقاصد والمناطق هو سؤال عن المضمون الخفي الذي يجثم خلف ظواهر الألفاظ ودلالات النصوص، وليس في هذا منقصة؛ وإنما حكمة يُراد منها ترك مساحة واسعة للتأمل والنظر، وذلك بهدف الارتقاء من الاستدلال الظاهر الخفي إلى الاستدلال الباطن الجليّ.

الغاية من هذا البحث:

إنّ الغاية من هذا البحث تنبع من الحرص على الارتقاء بمنظومة الاستدلال من الدليل الجزئي إلى الدليل الكلي؛ حيث التعويل على الكليات دون الجزئيات؛ وأيضًا تنزيل العلة الأصولية التي أنزلت منزل الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام إلى العلة التي تتماثل وتتواتر الأحكام الشرعية على إثباتها لتصير وصفًا عامًا كليًا ترتد إليه جملة الأحكام الشرعية. وغاية ثالثة أيضًا وهي تأصيل منظومة تقصيد الأحكام الشرعية التي تزاخم منظومة التعليل الشرعية التي وقتها الأصوليون للارتقاء بالنظر الفقهي من آحاد الأدلة وجزئياتها إلى عموم الأدلة وكلياتها.

الدراسات السابقة في الموضوع:

في الحقيقة لم أجد موضوعاً خص دراسة الأحكام الشرعية بين التعليل والتقصيد بالتحديد كدراسة مقارنة شاملة تأصيلية لهذا الموضوع، ولكن هذا لا يعني عدم وجود دراسات سابقة ساهمت بشكل كبير في تيسير البحث وفتح أبوابه. ففي باب التعليل توجد رسالة تعليل الأحكام للأستاذ مصطفى شلبي التي تعتبر الأصل لكل باحث ناظر في موارد التعليل ومسالكه؛ وكذلك نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للدكتور صبحي الصالح. بالإضافة لكتاب نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي للأستاذ عبد النور بزا؛ وغيرها من كتب التعليل التي تمّ الاستفادة منها في تقرير فلسفة التعليل.

أما الدراسات المتعلقة بتقصيد الأحكام الشرعية؛ فالناس في هذا عالة على ما كتبه الإمام الشاطبي في موافقاته؛ وما قرّره الطاهر ابن عاشور في مقاصده؛ ضف إلى ذلك مؤلفات الشيخ الدكتور الريسوني وخاصة نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي حيث خصّص بحثاً وافياً في تقرير مسمى تقصيد الأحكام الشرعية؛ كما يوجد كتاب منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي للأستاذ رائد نصري وهو من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وكذا كتاب شيخنا الدكتور الأخصري الإمام في مقاصد ربّ الأنام والذي قرّر فيه منظومة التعليل المقاصدي وأثرها في التشريع الإسلامي.

خطة الدراسة:

لتحصيل تلّكم المقاصد السابقة ستكون الدراسة في هذا البحث مقسّمة إلى مدخل وثلاثة مباحث،

بيّانها فيما يلي:

المدخل: وفيه ضبط لأهمّ المصطلحات التي عليها مدار البحث.

المبحث الأول: فلسفة التعليل في التشريع الاسلامي: وفيه تقرير لمذاهب الأصوليين في التعليل من حيث الاعتبار وعدمه؛ والنظر في المذاهب الكلامية التي زاحت المذاهب الفقهية في مسألة التعليل وكيف أثرت على تكييف العلة الشرعية؛ مع تحرير محل النزاع في المسألة وبيان الرأي الراجح فيها.

المبحث الثاني: العلة بين القصد والمقصود: وفيه دراسة أصولية مقارنة للعلة بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي؛ وكيف غلب الاستعمال الثاني على الأول؛ وموجبات هذا التغليب؛ ثم تحديد مرجحات الاستعمال الحقيقي وفق نظرية المقاصد الشرعية. وهو الأصل في منظومة التقصيد الشرعية.

المبحث الثالث: منظومة تقصيد الأحكام في التشريع الإسلامي: وفيه بيان لأصول منظومة التقصيد الشرعية وبيان الفوارق بينها وبين منظومة التعليل الشرعية وانعكاساتها على الاستدلال الفقهي تأصيلاً وتنظيراً، مع ضرب مُثُل تبيّن طريقة استثمار العلل بمجموعها في منظومة التقصيد.

الخاتمة: وفيها أهمّ النتائج المتوصّل إليها مع بعض التوصيات التي يقتضيها المقام.

مدخل: ضبط مصطلحات البحث

لما كانت الألفاظ هي قوالب المعاني؛ فلا يمكن - والحال هذه- درك المعاني المقصودة من هذا البحث؛ إلا بضبط المصطلحات التي عليها مداره؛ وعند التأمل والنظر نجد أنّ مدار هذا البحث على ثلاثة مصطلحات: المدارك؛ التعليل؛ ثم التقصيد؛ وهذا بيان لمعانيها:

أولاً: المدرك:

المدَّارِكُ: جمع مُدْرِكٍ مفعولٍ مِنْ أَدْرَكَ؛ وَدَرَسَ مُدْرِكٌ: أَي دَرَسَ يُدْرِكُ مَعَ فَهْمٍ مَعْنَاهُ؛ وَمُدْرِكٌ ذَهْنِيٌّ: مَوْضُوعٌ يُدْرِكُ مَعَ فَهْمٍ مَعْنَاهُ بِمَا يَمَيِّزُهُ مِنْ غَيْرِهِ؛ وَمُدْرِكٌ: فَاعِلٌ مِنْ أَدْرَكَ؛ يُقَالُ أَدْرَكْتُ شَيْئًا إِدْرَاكًا: لِحُوقِ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ وَوَصُولِهِ إِلَيْهِ¹؛ وَالإِطْلَاقَاتُ كُلُّهَا تَرْجِعُ لِمَعْنَى الْفَهْمِ الْمَمَيِّزِ لِلشَّيْءِ بِإِدْرَامٍ صَحِيحٍ. ثُمَّ شَاعَ اسْتِعْمَالُهُ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ فِي مَقَامِ الاسْتِدْلَالِ فَأَرَادُوا بِهِ: الدليل الذي هو مستند الأحكام عند المجتهدين؛ وقد يكون متفقاً عليه؛ وقد يكون مختلفاً فيه؛ وقيل الدليل مختلف فيه؛ والمُدْرِكُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ². ويطلق المدرك أيضاً ويراد به في مقام الفتاوى والقضاء: "ما يعتمد عليه الحاكم والقاضي في الحجاج كالبيّنة وغيرها"³.

وعلى كلّ فالمقصود المراد به في بحثنا هذا هو ما أطلقه الأصوليون باعتباره الدليل الذي هو مستند الأحكام عند المجتهدين.

ثانياً: التعليل:

التعليل لغةً: مصدر عَلَّلَ؛ فيقالُ عَلَّلَ الرَّجُلُ إِذَا سَقَى سَقِيًّا بَعْدَ سَقْيٍ؛ أَوْ وَرَدَ مُورِدًا بَعْدَ آخَرَ؛ وَتَعَلَّلَ بِالْأَمْرِ وَاعْتَلَّلَ إِذَا تَشَاغَلَ؛ وَهَذَا عِلَّةٌ لِهَذَا أَي سَبَبٌ لَهُ؛ فيكون عَلَّلَ الشَّيْءَ إِذَا بَيَّنَّ عِلَّتَهُ؛ وَأَثَبْتَهُ بِدَلِيلِهِ؛ فَالتعليل تبين علة الشيء¹.

1 - تنظر هذه الإطلاقات في: - معجم مقاييس اللغة. ابن فارس أحمد بن زكريا. ت: عبد السلام محمد هارون، مادة (درك). د: ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ت: 1399هـ-1979م. (269/2). - لسان العرب، ابن منظور، مادة (درك) د: ط، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر. (303/12).

2 - الفروق. القرافي شهاب الدين. ت: محمد السراج وعلي جمعة محمد. دار السلام القاهرة. ت: 1421هـ-2001م. (1182/4).

3 - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات الإمام. القرافي شهاب الدين. ت: عبد الفتاح أبي غدة. دار البشائر؛ بيروت لبنان. ت: 1416هـ-1995م. ص: (85-86).

وأما اصطلاحاً: فهو ربط الأحكام بعلمها وجوداً وعدمًا؛ وقد عرفه الإمام السرخسي فقال: " هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع"². فهو عملية ابتناء أصولي للمجتهد بعد التحقيق والنظر في العلة المناسبة ليلحقها بالفرع المسكوت عنه؛ تحصيلاً للحكم الشرعي المراد.

وهذا التعليل هو المعنى الخاص المقصود عند الأصوليين بداية من زمن التأليف الأصولي؛ لتعلقه بالعلة التي قررها الأصوليون ورسموا لها مسالكها الخاصة والدالة على اعتبارها؛ وذلك تمييزاً له عن التعليل بمعناه العام الذي يتعدى مسمى العلة بمعناها الخاص إلى الحكمة والمصلحة المقصودة شرعاً.

ثالثاً: التقصيد:

أما التقصيد: فهو من قَصَدَ يَقْصِدُ مَقْصِداً؛ ومنه المقاصد جمع مقصد، وهي مشتقة من الفعل قصد، وكلمة المقاصد عند أهل اللغة العربية بمعان عديدة، من هذه المعاني:

- استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (النحل: 9)
 - العدل والوسط بين الطرفين: وهو ما بين الإفراط والتفريط، والعدل والجور، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَقْتَصِدٌ﴾ (فاطر: 32)
 - الاعتماد والاعتزام وطلب الشيء وإثباته: تقول: (قصدت الشيء، وله، وإليه قصداً)³.
- وهذه الإطلاقات تجتمع في معنى السعي إلى الشيء والتوجه إليه على استقامة وعدل دون إفراط ولا تفريط؛ وهو معنى التوسط في التشريع الذي مبني المقاصد عليه.

1 - لسان العرب. ابن منظور، مادة علل. (468/11).

2 - أصول السرخسي. السرخسي: أبو بكر محمد. ت: أبو الوفا الأفعاني. ط: I، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. (159/2).

3 - ينظر هنا: لسان العرب. ابن منظور، مادة علل. (96/3). معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة قصد. (265/5).

وأما مُسمّى التقصيد اصطلاحاً: فهو مصطلح رديف لمسمّى التعليل؛ فإذا كان التعليل هو ربط الأحكام بعلمها وجوداً وعدمًا؛ فإنّ التقصيد هو ربط الأحكام بمقاصدها وحكمها الثابتة شرعاً وجوداً وعدمًا؛ وقد أشار شيخنا الدكتور الريسوني إلى هذا المعنى في ثنايا حديثه عن المقاصد وابتناء الأحكام عليها فقال: "والحقيقة أننا لو أردنا أن نضع رديفًا لمصطلح التعليل - وفق هذا المعنى - لكان مصطلح التقصيد؛ لأنّ تعليل الأحكام في حقيقته هو تقصيدٌ لها؛ أي تحقيقٌ لمقاصدها"¹.

وتأسيسًا على هذا النّظر لمصطلح العلة بمعناها الحقيقي، تفرّع مصطلح التعليل بمعناه العام - أو التعليل المقاصدي -، وهو تعليل الأحكام الشرعية بجلب المصالح ودرء المفاسد، فالتقصيد ما هو إلاّ تكريس لفلسفة التعليل الشرعي بمعناها العام وليس الخاص كما ارتضاها الأصوليون؛ بل مبنى النظر فيه قائم على الارتقاء بالعلة من مجرد الوصف الظاهر المنضبط إلى المعنى العام الكليّ الثابت بمجموع أوصاف جزئية وأدلة فرعية لتكون مقصدًا شرعيًا ترتدّ إليه الأحكام الشرعية تأصيلًا وتنزيلاً، وهذا هو المقصد الذي يُرام تقريره وبيانه من خلال هذا البحث.

المبحث الأول: فلسفة التعليل في التشريع الاسلامي

قبل الشروع في المقصود أصالةً من هذا البحث؛ وهو توقيت مسلك التعليل للدلالة على المقاصد الشرعية، لا بدّ من إثبات مسألة لا يتحقّق هذا المقصود إلاّ بها؛ وهي مسألة تعليل الأحكام الشرعية، أو ربط الأحكام بعلمها ومصالحها.

والحقّ أنّ هذه المسألة قبل أن تكون مسألة أصولية، هي في أصلها مسألة كلامية تنازع حولها المتكلمون؛ ثمّ أدرجت في كتب الأصول إدراجًا توهم من خلالها اختلاف أهل الأصول فيها !! لذلك حتى

1- ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الريسوني. ط:4، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، السعودية. ت:1416هـ.

يتجلى أصل الخلاف في هذه المسألة؛ لا بدّ من بيان مذاهب المتكلمين فيها؛ ثمّ نعرّج بعد ذلك على بحثها عند الأصوليين؛ وذلك في فرعين اثنين تفصيلهما فيما يلي:

الفرع الأوّل: التعليل عند المتكلمين

اختلفت مذاهب المتكلمين في التعليل على أقوال حاصلها في ثلاثة مذاهب:

المذهب الأوّل: مذهب المعتزلة¹ القائلين بوجوب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله.

المذهب الثاني: مذهب الماتريدية² الذين قالوا بتعليلها بمصالح العباد؛ لكن لا على سبيل الوجوب؛

بل على سبيل التفضّل والاحسان.

المذهب الثالث: مذهب الأشاعرة³ الذين رفضوا القول بفكرة التعليل؛ كما هو مذهبهم في إنكار

التحسين والتقبيح العقلين⁴. وسنحاول بيان متمسك كلّ مذهب فيما نحا إليه؛ مع مناقشة أدلتهم التي تعلّقوا

بها؛ ثمّ نعقب ذلك ببيان محلّ النزاع في هذه المسألة والرأي الراجح فيها:

1 - المعتزلة: فرقة اعتزلت جميع الفرق الإسلاميّة؛ واتخذت لنفسها مذهباً؛ بني على خمسة أصول: وهي التوحيد؛ العدل؛ الوعد والوعد؛

والمنزلة بين المنزلتين. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويرجع أصل اعتزال المعتزلة والتزامهم بأصولهم الخمسة إلى واصل بن عطاء.

ينظر: الملل والنحل. الشهرستاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، ت: 1999م، ص: (39).

مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن. محمود كامل أحمد. د: ط، ت: 1983م، دار النهضة، بيروت؛ لبنان. ص: (11-09).

2 - الماتريدية: فرقة تنسب إلى أبي منصور الماتريدي؛ ظهرت في بداية القرن الرابع؛ وكانت من أشدّ الفرق عداوة وصدداً للمعتزلة؛ أوّل ما

اتبعت ببلاد ما وراء النهر؛ وهي فرقة تتوافق كثيراً مع الأشاعرة؛ حيث لم تخالفها إلّا في حوالي ثلاثين مسألة.

ينظر: ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه. أبو زهرة، ط: 1، ت: 1996م، دار الفكر العربي، بيروت؛ لبنان. ص: (116-115).

3 - الأشاعرة: نسبة إلى أبي الحسن الأشعري. نشأت في أوائل القرن الرابع؛ واشتهرت بردّها لأصول المعتزلة. سلك أصحابها مسلك

التوسّط بين النقل والعقل. لكن خالفه أتباعه من بعده. ينظر: - ابن حزم حياته وعصره، أبو زهرة. ص: (118-117).

4 - المحصول من علم الأصول. الرّازي. ت: عادل عبد الموجود، علي معوض. ط: 2، ت: 1999م، مكتبة الباز. (243- 237/2).

- طرق الكشف عن مقاصد الشارع. نعمان جعيم، ط: 2، ت: 2003م. ص: (156).

أولاً: مذهب المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى كون المصالح باعثة على فعل الله عز وجل؛ فقالوا إن لكل شيء علة؛ وعرفوها بأنها الباعث للشارع على شرع الحكم، ولكنهم بالغوا فنسبوا كل شيء للعقل، وأثبتوا للعقل أحكاماً لأنه يدرك الحسن والقبح، وقد تمسكوا بأدلة أبرزها:

- استندوا إلى نصوصٍ دلّت على تعليل أفعاله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/56). وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ (البينة/05). فهذه الآيات وغيرها كثير أصلٌ في الدلالة على تشريع الأحكام لحكمة ومصصلحة¹. وهذا دليل على كون المصالح باعثة على تشريع الأحكام.

- كذلك تمسكوا بأصلهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين²، فنسبوا للعقل كل شيء وأثبتوا له أحكاماً وفق هذا الأصل.

- ومن المعقول قالوا: لو لم تكن أفعاله معللة بمصالح الخلق للزم من ذلك العبث على الله تعالى وهو واضح البطلان. واستدلوا على الملازمة بأنه يكون حينئذٍ لأحد الفعلين فاعلاً بدون مرجح له على الآخر، وهو عين العبث¹.

1 - تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. عادل شويخ، ط:1، د:ت، القاهرة؛ مصر. ص: (42). - تعليل الأحكام. مصطفى شلبي، ط:2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ت:1401هـ/1981م. ص: (97).

2 - يرى المعتزلة أن الحُسن والقبح في الأشياء ذاتيان؛ وهي من مدارك العقول على الجملة، ولا يتوقف إدراكهما على السمع؛ فالأحكام تابعة لما يدركه العقل في ذلك الفعل؛ والشرع في تحسينه وتقبيحه للأشياء مُخبرٌ عنها لا مُثبتٌ لها؛ والعقل مدرك لها لا منشئ، ورتبوا على هذا أن الإنسان مكلفٌ قبل ورود الشرائع، فالمعتزلة قدسوا العقل؛ وقدموه على الشرع. ينظر: -الإرشاد. الجويني. ص: (228).

ثانياً: مذهب الأشاعرة:

أمّا الأشاعرة فقد استدلوا لمذهبهم - وهو إنكار التعليل - من وجوه:

الأول: أنّ الذي يفعل لغرضٍ يلزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك؛ ضرورة أنّ وجود ذلك الغرض

أولى بالقياس إليه من عدمه؛ فيكون مستفيداً من تلك الأولوية².

والثاني: أنّه لو كان لله تعالى غرض؛ لكان عزّ وجلّ ناقصاً بذاته يحتاج إلى غيره؛ لكي يكمل له غرضه

ويحصل له، وهذا محال في حقّ الله³.

والثالث: أنّه لو كان فعله تعالى لغرضٍ؛ لما صحّ أنّه تعالى خالقٌ لجميع الأفعال؛ والتالي باطل⁴.

وأخيراً: فإنّ القول بالغرض يترتب عليه التسلسل، وهو محالٌ حيث إنّ الغرض محتاج إلى غرضٍ آخر؛

والآخر إلى آخر؛ وهكذا، فإمّا أن ينتهي إلى فعلٍ لا غرض فيه، وهو يناقض ادعاء العموم، أو يتسلسل وهو

محال⁵.

هذا مجمل ما تمسكوا به، ويمكن الردّ عليهم من وجوه:

1 - ينظر: -منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. رائد نصري، ط: 1، ت: 2007، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات

المتحدة الأمريكية. ص: (48) وما بعدها. - نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. عبد النور بزا، ط: 1، ت: 2011م، المعهد

العالمي للفكر الإسلامي. ص: (36). - تعليل الأحكام. مصطفى شلبي. ص: (99).

2 - ينظر: التحرير والتنوير. الطاهر ابن عاشور، د: ط، دار سحنون للنشر، تونس. د: ت. (380/1) - نظرية التعليل. عبد النور بزا

. ص: (75).

3 - التحرير والتنوير. ابن عاشور. (380/1). - طرق الكشف عن مقاصد الشارع. نعمان جعيم. ص: (157).

4 - ينظر: - حقيقة التعليل. أمينة سعدي. ط: 01، ت: 2009م. الواراقة الوطنية. مراكش. ص: (55) - تعليل الأحكام. شلبي. ص:

(100-102) - نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. عبد النور بزا. ص: (80).

5 - ينظر: تعليل الأحكام. شلبي. ص: (100-101). - نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. عبد النور بزا. ص: (78).

الأول: أن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل؛ وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا¹.

والثاني: أن هذا الموقف من الأشاعرة متناقض؛ من حيث إنهم يسلمون بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة، ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللاً أو أغراضاً، مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضاً؛ لأنّها تكون داعياً للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته².

والثالث: أنه لا يمكن الانتهاء إلى فعلٍ لا غرض فيه؛ فهذا تسلسل في الحوادث المستقبلية؛ لا في الحوادث الماضية؛ فإنه إذا فعل فعلاً لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل³.

وأخيراً: فإنه مما يلاحظ على هؤلاء المنكرين للتعليل في علم الكلام - كما يقول الأستاذ شلبي -؛ أنهم اعترفوا به في تأليفهم في أصول الفقه؛ إذ إنهم قالوا بالقياس؛ فكيف يُقال بالقياس حيث لا تعليل⁴.

ثالثاً: مذهب الماتريدية:

ذهب الماتريدية إلى القول بالتعليل؛ وأنّ المصالح باعثة على الأحكام؛ ولكن لا على سبيل الإيجاب؛ وإنّما على سبيل أن هذه المصالح هي التي لأجلها كان التشريع..، ولولاها لم يكن، فهو سبحانه قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع، على سبيل الفضل والاحسان؛ فأفعال الله كلّها معلّلة بمصالح العباد¹.

1 - التحرير والتنوير. ابن عاشور. (380/1). - نظرية التعليل. عبد النور البزا. ص: (85).

2 - قال ابن عاشور: "فهذه سفسطة شُبّه فيها الغرض النَّافع للفاعل بالغرض بمعنى الدّاعي إلى الفعل؛ والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه". التحرير والتنوير. ابن عاشور. (380/1). وينظر أيضاً: طرق الكشف عن مقاصد الشارع. نعمان جغيم. ص: (158).

3 - ينظر: تعليل الأحكام. شلبي. ص: (101-104). - حقيقة التعليل. أمينة سعدي. ص: (55) - المصدر السابق. نعمان جغيم. ص: (157).

4 - تعليل الأحكام. شلبي مصطفى. ص: (105).

وهذه العلل والمقاصد والحكم الملحوظة في الصنيع الإلهي؛ ليست كلها في متناول الإدراك العقلي؛ بل منها ما تدركه العقول؛ ومنها ما تعجز عن إدراكه؛ لأنّ العقول تقصّر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية؛ وذلك هو طبعها؛ كما هو واقع الحال، لكن تبقى القاعدة الشرعية الثابتة المطردة؛ وهي أنّ "من عرف الله؛ عرف أنّ فعله لا يخرج عن الحكمة"².

رابعاً: تحرير محلّ النزاع والقول الراجح في المسألة:

لعلّ الناظر فيما قصد إليه كلّ فريق وتمسّكه؛ يلاحظ أنّ الجميع مقرّ ومعترف بترتب المصالح على الأحكام.. ومنشأ الخلاف حاصل في كون هذه المصالح هل هي باعثة على تشريع الأحكام أم ليست باعثة؟ وهل يجب على الله سبحانه مراعاة هذه المصالح أم أنّ ذلك تفضلاً منه سبحانه وتعالى؟

يقول ابن عاشور-رحمه الله- عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة/29). مبيّناً أصل الخلاف في المسألة: "تثار هنا مسألة تعليل أفعال الله تعالى؛ وتعلّقها بالأغراض، والمسألة مختلفٌ فيها بين المتكلمين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً؛ فإنّ جميع المسلمين اتفقوا على أنّ أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار؛ وفق علمه³، وأنّ جميعها مشتمل على حكم ومصالح، وأنّ تلك الحكم هي

=

1 - تعليل الأحكام. شلبي. ص: (105). - نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. عبد النور بزا. ص: (95).

2 - كتاب التوحيد. الماتريدي أبو منصور. ت: فتح الله خفيف، د: دار الجامعات المصرية، مصر. ص: (97). - وينظر: أيضاً: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. عبد النور بزا. ص: (95-98).

3 - وفي هذا الكلام نفياً للعلّة الغائية عند الفلاسفة التي تقضي بوجود ترتّب المعلول على العلّة؛ بغض النظر عن مدى تعلّق ذلك بإرادة الخالق واختياره. - ينظر هنا: "المحصول. الرازي. (125/5).

ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل؛ فهي لأجل حصولها عند الفعل تثمر غايات ، هذا كله لا خلاف فيها، وإنَّما الخلاف في أنَّها توصف بكونها أغراضاً وعللاً غائية أم لا؟¹ .

والتأمل في كلام ابن عاشور؛ يلحظ أنَّ الكلَّ متفق على رفض التعليل بالمعنى الفلسفي الذي يؤول إلى سلب الذات الإلهية صفة الإرادة؛ والكلَّ متفق على أنَّ أفعال الله تعالى - ومنها أحكامه - مشتملة على حكمٍ ومقاصد، وهو المقصود بالدرجة الأولى ههنا ، وإنَّما الخلاف في أنَّها توصف بكونها أغراضاً وعللاً أم لا، فأثبت المعتزلة وشفعوا بذلك؛ وهو فرع قولهم بالتحسين والتقييح الذاتيين،² ورفض الأشاعرة ذلك مطلقاً؛ وتوسَّط الماتريدية ؛ فقالوا بأنَّها معللة؛ لكن تفضلاً منه سبحانه وتعالى؛ لا على سبيل الوجوب كما هو رأي المعتزلة³.

والذي يظهر أنَّ النزاع في مسألة التعليل قضية كلامية في أساسها جلبها المتكلمون معهم إلى ميدان الأصول ، لذلك لا نجد لها تصمد كثيراً في مجال الفقه وأصوله ، فكيف بصمودها أمام مقاصد التشريع التي مبناه وأساسها على فلسفة التعليل!

فانتقل هذا الخلاف إلى كتب الأصول - رغم أصله الكلامي -؛ وتوهم أنَّ المسألة جرى الخلف فيها بين الأصوليين، لكن الواقع أنَّنا إذا رجعنا إلى مصنِّفات الفقه وأصوله؛ وتركنا جانب علم الكلام وتأثيراته؛ فإنَّنا لن نجد إلاَّ القول بالتعليل وممارسته عملياً ، وكلِّما رجعنا إلى الوراء، حيث ينعدم أو يتضاءل تأثير علم الكلام في المجال الفقهي الأصولي ، كلِّما وجدنا التعليل مسألة مسلَّمة؛ حيث ينظر إلى الشريعة أنَّها رحمة وخير

1 - التحرير والتنوير. ابن عاشور. (381/1).

2 - ينظر: حقيقة التعليل. أمينة سعدي. ص: (59). تعليل الأحكام. شلبي مصطفى. ص: (107).

3 - ينظر: تعليل الأحكام. شلبي مصطفى. ص: (106-107). تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. عادل شويخ. ص: (42). -

مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية. اليوبي. ص: (95-97). - طرق الكشف عن مقاصد الشريعة. نعمان جعيم. ص: (157).

وصلاحٌ وعدلٌ وتزكيةٌ؛ وأنها لم تترك خيراً إلا دلت عليه؛ ولم تترك شراً إلا نهت عنه وسدّت طرقه، وأن هذه غايتها وعلتها¹.

يقول الدكتور شلبي في رسالته: "والنتيجة أنّ هذا الخلاف بين العلماء- بعد طول المطاف وتشعب الطرق- رجع إلى الوفاق في المعنى المقصود؛ وهو أنّ أفعاله وأحكامه جميعها واقعة لحكمٍ قصدها الله وأرادها، وبقي الخلاف في تسميتها غرضاً وباعثاً، فغداً بعد هذا أقرب إلى بحث لغويّ منه إلى خلاف في معتقد إسلامي²".

والحاصل من هذا كلّهُ : أنّ القول بتعليل الأحكام الشرعية شائع ومألوف بين الفقهاء إلى درجة أن ادعى البعض فيه الإجماع، حتى قال الأمدي: "أئمة الفقه مجمعة أنّ أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود³". وقال القرطبي: "لا خلاف بين العقلاء أنّ شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدنيوية والدينية⁴".

والسؤال الآن: ما صحّة دعوى الإجماع في هذه المسألة؟ وهل فعلاً اتفق أهل الأصول على اعتبارها

من المسلّمات عندهم؟

الجواب فيما يلي:

الفرع الثاني: التعليل عند الأصوليين

1 - نظرية المقاصد. الريسوني. ص: (215). وينظر: تعليل الأحكام. شلبي مصطفى. ص: (110). المرجع السابق. عادل شويخ. ص: (59).

2 - تعليل الأحكام. شلبي مصطفى. ص: (108).

3 - الإحكام في أصول الأحكام. الأمدي. (316/3).

4 - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي. (63/2).

من خلال ما تقدّم من المذاهب في مسألة التعليل؛ اتضح أنّ الخلاف فيها مسألة كلامية لا رواج لها في الواقع العملي بين الفقهاء والأصوليين ، لذلك ذهب الإمام الآمدي إلى دعوى الإجماع المنعقد عليها¹ ، إلا أنّ بعض أهل الأصول أنكر هذا الإجماع لتحقق خلاف الظاهرية فيه.

فهذا السبكي يقول- مثلاً:- " وقد ادّعى بعضهم الإجماع على أنّ الأحكام مشروعة لمصالح العباد؛ وهذه الدّعى باطلة ، لأنّ المتكلمين لو يقولوا بتعليل الأحكام²."

ولعلّ الذي قصده الآمدي بالإجماع؛ هو إجماع الخاصّة من الأصوليين والفقهاء المشتغلين باستنباط الأحكام الشرعية ، وحتى على التسليم بهذه التخصيص ؛ إلا أنّ دعوى الإجماع- بهذا المعنى- تبقى محلّ نظر واستشكال.. ! ذلك أنّ الناظر في كتب الأصول، يلحظ نقولاً تنسب إلى بعض كبار أهل الأصول في إنكار تعليل الأحكام بالمصالح.

فهذا الشاطبي- مثلاً- نجده في كتاب المقاصد من الموافقات؛ ورغم تصنيفه لمسألة التعليل بأنّها مسلمة³؛ إلا أنّه يرجع بعد ذلك ليقول: " وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرّازي أنّ أحكام الله ليست معلّلة بعلة البتّة ، كما أنّ أفعاله كذلك⁴ ."

وهذا تصريح منه بإنكار الرّازي للتعليل، وهو من هو في هرم الأصول ، وكتابه المحصول في علم الأصول خير شاهد على مقام الرّازي في هذا العلم. وقد وافق الشاطبي في هذه النّسبة- أي إنكار الرّازي للتعليل- الأستاذ الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها¹.

1 - الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي. ط:1. ت:1999م. (3/316).

2 - الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي. (3/62).

3 - قال في بداية كتاب المقاصد: " ولنقدّم قبل الشروع في المطلوب مقدّمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع ". ينظر: الموافقات. الشاطبي. (2/04).

4 - الموافقات في أصول الشريعة. الشاطبي. (2/04).

كما نُسب القول بإبطال التعليل في الأحكام؛ إلى ابن حزم الظاهري الأندلسي ، والذي خصّص باباً كاملاً في كتابه الإحكام في أصول الأحكام لمناقشة هذه المسألة وهدم أصولها التي بنيت عليها؛ كما خصّص لذلك مؤلفاً وسمه بـ: " ابطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل ". ليخلص في الأخير إلى نتيجة ارتضاها وهي: " أنّ القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنّه مخالف لدين الله تعالى؛ نعم ولرضاه²". فأين دعوى الإجماع بعد هذا التصريح من إمام الظاهرية !!

وهذا النظام³ المعتزلي أيضاً ينحو هذا المنحى حينما يصرّح أنّ مدار الشرع على الجمع بين المختلفات؛ والفرق بين التماثلات؛ وذلك يمنع القياس من الشرع؛ وإذا ثبت هذا فإنّ مدار القياس على أنّ صورتين لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة؛ وجب استواءهما في الحكم ، لكن هذه المقدّمة لو كانت حقاً لامتنع التفريق بين التماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور؛ فلمّا لم يمتنع ذلك؛ علمنا فساد تلك المقدّمة؛ وإذا فسدت المقدّمة بطل القياس؛ وبالتالي؛ فلا تعليل لأحكام هذا الشرع⁴.

وإذا كان النظام بنى موقفه هذا على أصلٍ كلاميٍّ ؛ وقد اشتهر بمخالفة كثير من المسائل الشرعية ؛ فإنّه يبقى تحقيق النّظر فيما نُسب للإمام الرّازي ثمّ الإمام ابن حزم في عدم القول بتعليل الأحكام.

=

1 - مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها. الفاسي علّال. ص: (124).

2 - الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم الظاهري. (546/2).

3 - النظام المعتزلي: هو اسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري النّظام. من أئمّة المعتزلة. له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال اتهم بالزندقة؛ وكان شاعراً بليغاً. توفي سنة: 231هـ. ينظر: الأعلام. الزركلي. ط: 8. دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1989م. (43/1).

4 - ينظر: تعليل الأحكام الشرعية. شلبي. ص: (99). - تعليل الأحكام في الشريعة الاسلامية. عادل شويخ. ص: (35-36).

أولاً: الإمام الرازي:

إن الناظر في مصنفات الرازي الأصولية، وخاصة موسوعته "المحصول من علم الأصول"، يجد الإمام يخصّص باباً كاملاً للقياس¹؛ يحدث فيه عن مسالك العلة وأوجه اعتبارها؛ وأقام الحجج والبراهين في بيان كلّ مسلك منها.

ففي مسلك المناسبة نجده يصرّح بإفادتها العلية فيقول: "المناسبة تفيد ظنّ العلية.. والظن واجب العمل به"².

ثمّ يعقب ذلك بإقامة الأدلة على اعتبار هذا مستفصلاً ومستقصياً كعادته في تحرير المسائل؛ فيقول: "بيان الأوّل من وجهين: الأوّل: أنّ الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد؛ وهذه مصلحة؛ فيحصل الظنّ أنّ الله تعالى إنّما شرعه لهذه المصلحة"³.

وتأمل في قوله "أنّ الله شرع الأحكام لمصلحة العباد" فهذا تصريح منه بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّه من أصحاب التعليل؛ وأنّ مراعاة المصالح في الأحكام لا يمكن إنكاره بحال، لأنّ الاجماع - كما يقول الرازي - "قد انعقد على أنّ الشرائع مصالح؛ إمّا وجوباً كما قال المعتزلة، أو تفضلاً كما هو قولنا"⁴.

فكيف يدّعي الشاطبي إنكاره للتعليل؛ وهو يصرّح بالاجماع على اعتبار الشرائع مصالح... !!؛ فلعلّه ربّما قصد بإنكاره له؛ معنى المؤثر الموجب للحكم؛ لذلك قال - أي الشاطبي - "ولما اضطرّ - يقصد الرازي -

1 - المحصول. الرازي. (237/2 - 243).

2 - نفس المصدر. الرازي. (238/2).

3 - نفس المصدر. (240/2) وما بعدها.

4 - نفس المصدر. (241/2).

في علم أصول الفقه إلى اثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعروفة للأحكام¹.

والحاصل من هذا أن الرازي لا ينكر إطلاقاً القول بتعليل الأحكام بالمصلحة؛ وإن أنكر شيئاً فإنها ينكر التعليل بالمصلحة غير المنضبطة بالضوابط الشرعية؛ ولعل الذي قصده الشاطبي بإنكاره التعليل؛ أنه ينكر تسميتها مؤثراً أو باعثاً، ويعتبرها أمانة ومعرفاً للحكم، فصار الخلف ههنا اصطلاحياً لا استصلاحيًا.

ثانياً: ابن حزم الظاهري:

أنكر ابن حزم -رحمه الله- على القائلين بالتعليل وأجلب عليهم بخيله ورجله؛ بل شنع عليهم فيما ذهبوا إليه، لكنه كما يقول الريسوني: "حارب في غير ميدان حرب؛ وبارز في معركة ضائعة"². ذلك أنه لم يأخذ باصطلاحهم في مسمى التعليل؛ ونسب إليهم القول بالتعليل الفلسفي، الذي رأينا فيما مضى أن عامة المتكلمين ينكرونه. فمفهوم العلة -كما يقصده ابن حزم- بأنها: "اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً"³. لم يقل به أحد من أهل السنة؛ وليس هو التعليل المقصود عندهم، فكيف يجرث ويزرع في أرض ليست أرضهم.

إنما التعليل الذي يقصده أهل السنة -وهو ابتناء الأحكام على المصالح والحكم-؛ فهذا حتى المنكر عليهم -أي ابن حزم- اعترف بقدر منه؛ دون تسميته علة ولا تعليلًا، وإنما يسميه سببًا.

1 - الموافقات. الشاطبي. (04/2). وينظر أيضاً: نظرية المقاصد. الريسوني. ص: (224-228).

2 - نظرية المقاصد. الريسوني. ص: (232).

3 - الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم. (546/2). وينظر: نظرية التعليل. عبد التور بزا. ص: (134).

يقول -رحمه الله-: "ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة؛ بل نثبتها ونقول بها؛ لكننا نقول لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى أسباباً¹". فهذا ابن حزم نفسه يعترف بالعلل المنصوص عليها؛ وإن لم يصرح بها².

ولعل أكبر متمسك تمسك به ابن حزم في إنكاره للتعليل؛ هو قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء/23). حيث قال: "فأخبر الله تعالى بالفرق بيننا وبينه؛ وأن أفعاله لا يجري فيها "لم"؟ وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله، فقد بطلت الأسباب جملةً وسقطت العلل البتة؛ إلا ما نص الله عليه؛ فلا يحل لأحد أن يقول: لم كان هذا السبب لهذا الحكم؛ ولم لم يكن لغيره؟ ولا أن يقول: لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً؟ لأن من فعل هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل وألحد في الدين³".

وهنا مغالطة كبيرة من ابن حزم فيما ذهب إليه في الآية وما سواها، ذلك أن الله سبحانه لا يحاسبه أحد على أفعاله، ولا يعترض على فعله وحكمته أحد، بخلاف العباد؛ فإنهم يخطئون ويسألون ويحاسبون، فهو سبحانه أحكم الحاكمين، وعلى هذا تأتي أحكامه؛ ولا مجال للاعتراض أو الاستدراك عليها، ولذلك فهو لا يسأل عمّا يفعل أي سؤال محاسبة واعتراض؛ لا سؤال فهم واستبيان⁴.

1 - نفس المصدر. ابن حزم. (2/265-266).

2 - ينظر: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية. اليبوي. ص: (99-100). - نظرية المقاصد. الريسوني. ص: (234).

3 - الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم. (2/265).

4 - نظرية المقاصد. الريسوني. ص: (238-289). مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. البدوي. ص: (160). وينظر: الإمام ابن حزم:

حياته وعصره آراؤه وفقهه. أبو زهرة. ص: (354) وما بعدها.

فالسؤال مرتبتان: سؤال مقصود إليه شرعاً، وهو سؤال الفهم والبيان؛ أي السؤال عن علل الأحكام ومقاصدها؛ لأنه أَدعى للامثال، والثاني: سؤال مذموم شرعاً؛ وهو سؤال المحاسبة والإعتراض، وهو المقصود في الآية.

فَسِرُّ المسألة والفيصل فيها: هو الفرق الظاهر بين سؤال يُفَسَّق صاحبه كما ذهب إليه ابن حزم، وبين سؤالٍ يرجو صاحبه البيان قصداً للإمتثال.

وصفوة القول في هذه المسألة: أن التعليل بمعنى ربط الأحكام بعلمها ومصالحها؛ لا يمكن إنكاره بالجملة؛ لأن استقراء الأحكام الشرعية، ثبت منها أنّها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه أحد. " وإذا دَلَّ دليل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مُستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة¹."

والآن: وقد تجلّى المطلوب من حيث فلسفة التعليل ووجوب اعتبارها في التشريع؛ فإن السؤال هو: كيف نظر الأصوليون إلى العلة؟ وهل وافق قصد أهل المقاصد قصدهم فيها؟ لننتقل بعد ذلك إلى تحقيق النظر في التعليل المقاصدي كمنظومة تدرّج بها أهلها لتحصيل القطع.

المبحث الثاني: العلة بين القصد والمقصود

اختلف العلماء في تحديد المفهوم من العلة؛ اختلافاً مبنياً على أصل قولهم بالتعليل في الأحكام الشرعية، أهو على سبيل الوجوب؛ أم على سبيل التفضّل والإحسان، بيد أننا عند التدقيق في تلكم التعاريف التي أوردوها؛ يظهر أنّ أهل الاصطلاح أعملوها بين مقامين اثنين هما: مقام القصد ومقام المقصود.

الفرع الأول: العلة في مقام القصد

1 - الموافقات. الشاطبي. (231/2). وينظر أيضاً: مقاصد الشريعة الإسلامية. طه جابر العلواني. مجلة آفاق التجديد،

ط:1، ت:2002م، دار الفكر بيروت؛ لبنان. ص: (69).

عند التأمل في تعاريف من نحى منحى القصد في مُسمّى العلة؛ نجد أصحابها عرّفوها بتعاريف مختلفة، خدمةً لمذهبهم في فلسفة التعليل. وقد اضطرت مدارك العلماء في تعريفهم للعلة¹ تبعًا لاختلافهم في تعليل أفعال الله تعالى، وتأثرهم بالنظريات الكلامية التي سبقت، ويمكن حصر هذه المذاهب في خمسة أقوال:

القول الأول: عرّفها المعتزلة بأنّها: "الوصف المؤثر في الحكم بذاته لا يجعل الله له". أي بعد أن خلق الله قوة التأثير، وهذا حسب مذهبهم في أنّ العقل يقبّح ويُحسّن؛ وأنّ الأحكام تابعة لما يدرك العقل². فالعلة عند هؤلاء وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل³.

القول الثاني: أنّها الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته؛ بل بجعل الشارع.. وهذا قول الغزالي⁴ وعليه جمهور المتقدمين⁵، فمعنى الوصف عندهم: هو القائم بالغير، ويشمل كلّ وصفٍ سواءً أكان مؤثّرًا أو معرّفًا؛ والمؤثر معناه الموجود في الحكم⁶، وهذا التأثير يشمل جميع أنواع العلل الشرعية.

القول الثالث: أمّا الأشاعرة فقد عرّفوا العلة بأنّها: المعرّف أو العلامة على الحكم¹، أي أنّها الوصف المعرّف للحكم بوضع الشارع؛ واختاره الرّازي والبيضاوي²؛ ورجّحه صاحب المراقي بقوله:

1- القياس عند الأصوليين. علي جمعة. ط: 1، ت: 2006م، دار الرسالة، القاهرة. ص: (109). - أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. ط: 2، د: ت. ص: (116).

2- تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. عادل الشويخ. ص: (20). - منهج التعليل بالحكمة. رائد نصري. (124-125).

3- ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي. (40/3). - البحر المحيط. الزركشي. (112/5).

4- المستصفى. الغزالي. (380/2). شفاء الغليل. ص: (20). أصول السرخسي. الإمام السرخسي. (302/2).

5- نسبة الأستاذ عادل الشويخ إلى الجمهور. ينظر: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. عادل الشويخ. ص: (18)..

6- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. الأسنوي. ط: 1، ت: 1984م، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (60/3). وينظر: منهج التعليل بالحكمة. رائد نصري. (126-127).

معرف الحكم بوضع الشارع والحكم ثابت بها فاتبع³

والمعرف معناه الذي جعل علامة للحكم وهو فصلٌ خرج به التأثير في الحكم والباعث عليه؛ كالإسكار مثلاً لأنه كان موجوداً في الخمر، ولم يدل وجوده على تحريمها؛ حتى جعله الشارع علةً في تحريمها؛ فالإسكار وصفٌ معروف أي علامة على الحكم وهو التحريم الذي وصفه الشارع⁴.

القول الرابع: العلة هي الباعث والداعي إلى شرع الحكم، أي الوصف الباعث على الحكم، ونسب

للأمدي ومن سار على منهجه⁵، ونسب هذا القول أيضاً للمعتزلة؛ بناءً على قولهم برعاية المصلحة والتعليل بالعرض⁶.

-
- 1 - ينظر:- كشف الأسرار. البزدوي. ط:1، د:ت، دار الكتب العلمية، بيروت.(248/2). - تعليل الأحكام. عادل الشويخ. ص:(19). - منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. رائد نصري. (127). - حقيقة التعليل. أمينة سعدي. ص:(73).
- 2 - المحصول. الرازي. (134/5). - الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي. (37/3). - روضة الناظر وجنة المناظر. ابن قدامة. ت: عبد الكريم النملة، ط:7، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ت:1423هـ / 2004م. (229/2).
- 3 - نثر الورود على مراقي السعود. الشنقيطي. ت:محمد ولد سيدي، ط:3، ت:2002م، دار ابن حزم؛ بيروت، لبنان. (461/2).
- 4 - روضة الناظر. ابن قدامة. (229/2). - إرشاد الفحول. الشوكاني. (157/2).
- 5 - ينظر: منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. رائد نصري. (128). - حقيقة التعليل. أمينة سعدي. ص:(78).
- 6 - قال السبكي: "وهو ضعيف لاستحالاته في حق الله، لأن من فعل فعلاً لغرض، فلا بد أن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من حصوله، وإلا لم يكن غرضاً؛ وإذا كان حصول ذلك الغرض أولى كان حصول تلك الأولوية متوقفاً على فعل ذلك الفعل، وكان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير؛ فتكون ممكنة غير واجبة لذاته؛ ضرورة توقفها على الغير؛ فيكون كماله تعالى ممكناً غير واجب لذاته؛ وهو باطل". وقال الشنقيطي: "وقائل هذا القول يرى أن كون أفعاله معللة يتضمن نقصاً؛ لأن الغرض كأنه تكميل لصاحب الغرض، والذي يظهر والله أعلم أن أفعال الله تعالى وتشريعه لم يخل منها شيء من حكمة بالغه؛ لكن الحكم المشتملة عليها علل الشرع مصالحها كلها راجعة إلى الخلق، والله غني بذاته الغنى المطلق". ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي. (40/3) - نثر الورود على مراقي السعود. الشنقيطي (462/2).

القول الخامس: وهو قول المتأخرين: حيث استقرّوا على تعريف العلة بأنّها: "الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على المعنى المناسب لشرعية الحكم"¹.

ومقصودهم بالمعنى الظاهر أي الذي يمكن دركه في المحلّ الوارد فيه الحكم؛ كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، وخرج بهذا القيد: الصفات الخفية غير الظاهرة، وأمّا المنضبط أي ما كان من الأوصاف مستقرّاً على حالة واحدة تنضبط على جميع الأفراد على حدّ سواء؛ وخرج به غير المنضبط كالمشقة لاختلافها باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان، وقولهم: المعنى المناسب للحكم، أي مشتملاً على حكمة صالحة أن تكون مقصدًا للشارع من شرع الحكم.

كانت هذه تعاريف العلة عند جماهير أهل الأصول على اختلاف مذاهبهم ومناهلهم، وظاهر من جملة تلكم الأقوال السابقة؛ أنّ أصحابها وإن اختلفوا في تسميتها باعثة أو مؤثراً أو علامة؛ إلاّ أنّهم اتفقوا على اعتبارها في مقام القصد الموصل للحكم؛ لا المقصود من الحكم.

الفرع الثاني: العلة في مقام المقصود

تقرّر فيما سبق من تعاريف أهل الأصول للعلة؛ أنّها تأتي بمعنى القصد الدافع للحكم باعتبارها الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط به الشارع الحكم، وقد صار على هذا المهيج جلّ علماء الأصول من المتأخرين، إلاّ أنّ البعض منهم ممّن تعلّقوا بالنظر في مقاصد الأحكام، نظروا إلى العلة بمنظور المقاصد فعلقوها على المعنى المقصود بالحكم أصالةً "وهو المصالح والحكم" التي تعلّقت بها الأحكام التكليفية؛ أي الأوامر والنواهي على اختلاف رتبها.

1 - تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. عادل الشويخ. ص: (21).

وهذا ما صرّح به الشاطبي حين عرّف العلة ناظرًا إليها بعين المقاصد قائلاً: "بأنّها الحكم والمصالح التي تعلّقت بها الأوامر أو الإباحة؛ والمفاسد التي تعلّقت بها النّواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر؛ والسفر هو السبب الموضوع سببًا للإباحة"¹.

ثمّ يؤكّد هذا المعنى بصريح العبارة فيقول: "فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها ، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة"².

وهنا يشدّد الشاطبي عن سنن أهل الأصول من المتأخّرين الذين فرّقوا بين القصد إلى الحكم؛ وهو الوصف الجالب إليه والمؤثّر فيه- أي العلة بمعناها الخاص-، وبين المقصود منه؛ وهو الحكمة والمصلحة المقصودة منه، ويجعل العلة بهذا المعنى الثاني، في حين سار أصحاب النّظر الأوّل على التفريق بين علة الحكم وحكمته؛ فجعلوا الأولى وصفًا ظاهرًا منضبطًا جعله الشارع علامة على الحكم؛ وجعلوا الثانية وهي الحكمة مقصود الشارع من الحكم؛ أي المصلحة التي أودعها فيه من جلب نفعٍ أو دفع ضررٍ³.

والحقّ أنّ هذا التوجّه من الشاطبي في ربط العلة بالمعنى المقصود؛ هو تقريرٌ لمذهب الأوائل المتقدّمين؛ حيث جرى عرفهم على التعبير عن العلة بمقصود الشارع وحكمته حتى صار بمنزلة الاستعمال الحقيقي لمصطلح العلة⁴. ثمّ خصّ استعمال هذا الوصف عُقب ذلك بالمعنى الظاهر المنضبط الذي أناط به الشارح الحكم، بيد أنّ هذا الاستعمال لم يُخرج العلة عن مسماها الحقيقي "وهو مقصود الحكم وحكمته" من جلب مصلحة أو درء مفسدة.

1 - الموافقات. الشاطبي. (265/1).

2 - الموافقات. الشاطبي. (265/1).

3 - مقاصد الشريعة ومكارمها. الفاسي. ص: (179).

4 - ينظر: منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. رائد نصري. ص: (128).

وإنما غلب المعنى الثاني عن الأوّل - وهو الاستعمال الحقيقي - ؛ لأنّ الشارع وتجنّباً منه للميوعة والفوضى في التشريع - كما يقول الريسوني - أناط الشّرع بأوصاف ظاهرة منضبطة تكون مظنة المصالح والمفاسد، فنصب المظنة في موضع الحكمة ضبطاً لقوانين التشريع¹.

ولكن لما كان البحث في المقاصد الشرعية بحثاً في العلل الحقيقية التي هي مقاصد الأحكام وغاية التشريع، كان الاستعمال الحقيقي أقرب لمقاصد أهل المقاصد، لذلك نجد الشاطبي - وهو شيخ المقاصد - يُطلق لفظ العلة ويريد به الحكم والمصالح عند قوله: "وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها"².

وهذا التوجّه منه واضحٌ في تأثره بعلماء المرحلة الأولى؛ وكون العلة عندهم: المعنى المناسب الراجع إلى جنس المصالح والمفاسد³؛ أي تفسير العلة بالمصالح التي قصدها الشارع جلباً أو المفاسد التي قصدها الشارع درءاً ودفعا، فيُحتكم إليها عند النظر في مراد الله ويُحتكم إلى المعنى التبعي - الأوصاف والأمارات - عند إجراء الأقيسة وتشريع الأحكام؛ ضبطاً لقوانين الاستدلال فحسب.

وها هو ابن عاشور؛ يقرّر هذا المعنى فيقول: "إن استقراء الشريعة في تصرّفاتنا، قد أكسب الأمة يقيناً بأنّها ما سوّت في جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرة؛ إلّا ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعيّن عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكماً متماثلاً، ومن ثمّ استقام لهم من عهد الصحابة إلى هلمّ جرّاً أن يقيسوا بعض الأشياء على بعض؛ فينيطوا بالمقيس نفس حكم الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في

1- ينظر هنا: الموافقات. الشاطبي. (254/1). - نظرية المقاصد. الريسوني. ص: (24).

2- الموافقات. الشاطبي. (265/1).

3- منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. رائد نصري. ص: (129).

الأوصاف التي أنبأوا أنّها سبب نوط الحكم، وأنّها مقصود الشارع من أحكامه؛ فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سمينها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كلياً سمينها مقاصد قريبة مثل حفظ العقل¹.

لذلك جمع المشتغلون بالمقاصد بين التعليلين السببي والغائي؛ أي بين القصد والمقصود؛ بحيث أوقفوا التعليل السببي على الغائي؛ فيصير الوصف الذي يعلّل به الحكم تعليلاً سببياً مشروطاً بحصول الغاية من الحكم، وهو ما تعارف عليه أهل الأصول بمصطلح المناسبة².

فالعلة التي تعبّر عن مقصد الشارع ترادف بالأصل معنى المصلحة بمقتضى الاستعمال الحقيقي؛ ولكن غلب- أو بالأحرى غلب- استعمالها بمعنى الوصف الظاهر الذي تناط به الأحكام الشرعية؛ وهي بهذا المعنى تكون سابقة للحكمة أو المناط³.

وتأسيساً على هذا النظر لمصطلح العلة بمعناها الحقيقي، تفرّع مصطلح التعليل بمعناه العام- أو التعليل المقاصدي-، وهو تعليل الأحكام الشرعية بجلب المصالح ودرء المفاسد، والحقيقة أنّنا لو أردنا أن نضع رديفاً لمصطلح التعليل- وفق هذا المعنى- لكان مصطلح التقصيد- كما يقول الأستاذ الريسوني- "لأنّ تعليل الأحكام في حقيقته هو تقصيد لها؛ أي تحقيق مقاصدها"⁴.

فتقصيد الأحكام إذن: " : يقوم على أساس متابعة سلسلة العلل والمناطات التي ارتضاها الأئمة الراسخون تحقيقاً وتخریجاً وتنقيحاً، من أجل تحقيق مقاصد كليّة قطعية؛ قادرة على ضمّ أكبر قدر ممكن من

1- مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور. ص: (350).

2- ينظر:- تجديد المنهج في تقويم التراث. طه عبد الرحمان. المركز الثقافي العربي، ط: 1، ت: 1993م، بيروت لبنان. ص: (102). - المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر. حسن محمد جابر. ط: 1، ت: 1422هـ، دار الحوار، بيروت؛ لبنان. ص: (56).

3- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الريسوني. ص: (17). - الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخضرى. ص: (182).

4- ينظر: نظرية المقاصد. الريسوني. ص: (25).

نوازل ومستجدات الحياة ..، ولا سبيل إذن؛ إلا الارتقاء بهذه العلل والمناطات من خصوص الأمارات والعلامات المعرّفة للأحكام..، إلى عموم الاستدلال المنشئ للأحكام.

انطلاقاً من هذه الفلسفة للتعليل بمعناه العام؛ تذرّع المقاصديون بمنظومة التعليل الشرعي التي وقتها الفقه الأصولي في مسالك العلة؛ ليرتقوا بها من مُسمّى الإلحاق عند الأصوليين إلى مُسمّى الاستدلال والاستنباط، حيث أصبحت العلة عندهم دليلاً على المقصود من تشريع الحكم؛ وليست سبباً أو أمانة على الحكم.

فما حقيقة هذا المسلك عند أهل المقاصد؟ وهل يمكن أن يُوسم بأنه دليلٌ مبنيٌّ على التواتر والتواطؤ تحصيلاً للقطع في مراد الله؟ وما هي المثل التي تكرّس لفلسفة التعليل وفق هذا المنهج؟
الجواب فيما يلي:

المبحث الثالث: منظومة تقصيد الأحكام

لما كان التشريع جزءاً من التدبير الإلهي للكون؛ وكان هذا التدبير قائماً على أساسٍ من الحكمة والقصد، فلا شك أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء؛ فالتشريع الإلهي موضوعٌ على مقتضى حكمة معينة، وهذه الحكمة لا ينطوي عليها التشريع باعتباره كلاً متكاملًا فحسب؛ بل إن كل حكم من أحكام هذا التشريع؛ وكل جزء من أجزائه؛ ينطوي على حكمة معينة قصد الشارع تحقيقها من ورائه.

ومن هنا: فإنّ البحث في التعليل هو في حقيقته؛ بحثٌ عن منطق الخطاب الشرعي ومفاهيمه والتزاماته القائم على إثبات المعنى، أي البحث عن العلاقة الضرورية بين المنطوق والمقصود المراد منه، وهذه العلاقة هي التي يفترض بالباحث في المجال الشرعي أن يتابع ليس فقط الألفاظ أو المضامين فحسب، وإنّما التحقق من

المرامي والغايات والمقاصد التي قصدها الشارع في التشريع ، وذلك ليفتح أمام المسلمين سبل التوسّل إليها، بمختلف صور التكيّف المشروعة¹.

انطلاقاً من هذا النّظر: وقّت علماء المقاصد منظومة التعليل التي تدرّع بها الأصوليون لتحقيق مراد الله؛ حيث انطلقوا ممّا أورده علماء أصول الدّين ، ومن بعدهم علماء أصول الفقه في بيان ما يتعلّق بالعلّة حدّاً وشرائطاً وتقسيمًا، ليضعوا مفهومًا جديدًا للتعليل وللدور الذي يقوم عليه في الكشف عن المقاصد الربانية التي تحملها النصوص في ثناياها.

وسنحاول في هذا المطلب بيان الأساس الذي يقوم التعليل المقاصدي ؛ ثمّ ننتقل إلى أهمّ حلقة فيه؛ وهي التلبّس بهذه المنظومة التعليلية المقاصدية للكشف عن مراد الله.

الفرع الأول: أصل منظومة تقصيد الأحكام

الارتقاء بالعلل من التوصيف إلى الاستدلال

إنّ من أهمّ مقاصد التعليل: أن تهوى النفوس إلى الأحكام؛ وتقبل عليها العقول إقبال المدّعن المسلم؛ وكذا رفع الخلاف بمحاور متعدّدة منها العلل، على معنى: أنّ ارتباط تشريع الحكم بالعلّة والحكمة يورث الاستجابة المطلقة عند المكلف لاعتقاده الجازم بما تملأت عليه الأدلّة وتعاونت².

وإذا ثبت أنّ الشارع قد شرع الأحكام لعلّة من العلل؛ وربطها بها وجودًا وعدمًا؛ فإنّه يُفهم من ذلك أنّه قاصدٌ إلى اعتبار ذلك الحكم في كلّ واقعةٍ توفّرت فيها تلك العلة³.

1 - ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام . الصغير عبد المجيد . ط:1،ت:1994م، دار المنتخب العربي، بيروت؛ لبنان. ص:(185).

2- ينظر: الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخضري. ص:(183).

3- طرق الكشف عن مقاصد الشارع. نعمان جعيم. ص:(153).

وعلى هذا يمثل التعليل - بهذا المعنى - أساس المقاصد واعتبارها؛ فلا يمكن القول بوجود مقاصد للشارع الحكيم من شرعه للأحكام الشرعية؛ إلا مع القول بكون أحكامه معللة، لذلك قصد الشاطبي إلى افتتاح كتاب المقاصد بالحديث عن مسألة التعليل - وإن كان ذلك باختصار مقتضب -، وقطع بجريان التعليل في الأحكام الشرعية؛ بل في سائر تفاصيل الشريعة؛ من حيث إن الشريعة وضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل¹.

وقد تقرّر مما سبق: أنّ المقاصد الشرعية قد تكون هي العلة ذاتها؛ وذلك حاصل عند كون العلة مرادفة للحكمة؛ أي العلة الجامعة بين القصد والمقصود، وهنا يصير للعلّة معنى المصلحة المقصودة شرعاً؛ أو المعنى المقصود بالحكم أصالةً "وهو المصالح والحكم" التي تعلّقت بها الأحكام التكليفية. وحينها تكون العلة هي نفسها المقصودة من تشريع الحكم؛ فذلك يعني أنّها ارتقت من مقام التوصيف إلى مقام الاستدلال والاستنباط، بمعنى:

أنّ العلة في منظومة التعليل المقاصدي يرتقي فيها النّظر من المعنى الخاص - أي الوصف الظاهر المنضبط -؛ إلى العلة المعنى العام: أي الوصف الثابت لا بدليل واحد، بل من جملة أدلة تواترت على هذا الوصف أو المعنى، وهنا يصير الحكم الثابت بملازمة هذا الوصف ثابتاً بالقياس الكلي لا الجزئي، وهذا النوع من القياس قال فيه شيخ الإسلام: "إنه أقوى وأولى وأعلى مرتبة من القياس الجزئي"².

1- ينظر: الموافقات. الشاطبي (04/2).

2- ينظر: مجموع الفتاوى. ابن تيمية. (239/6).

وهذا النظر هو تقرير شاطبي وعاشوري خالص؛ فالأول - أي الشاطبي - ارتقى بمفهوم العلة من الوصف الظاهر المنضبط، إلى معنى المصلحة الكلية؛ فيسمى المصلحة علة، بل ويسمى العلة مقصداً تبنى عليه الأحكام أصالة لا تبعاً¹.

وأما الثاني: - أي ابن عاشور -؛ فقرر أنّ استقراء العلة يحصل به العلم بمقاصد الشارع؛ لأنّ هذه العلة الكثيرة اشتركت في كونها ضابطاً لحكمة واحدة؛ نجزم بأنّها مقصد شرعي تبنى عليه الأحكام، كما أنّ استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة؛ يُحصّل لنا يقيناً بأنّ تلك العلة مقصد مراد للشارع؛ وفي هذا ايدانٌ بترجيح قاعدة التواتر القطعي في المنهج المقاصدي².

قال شيخنا الأخضري - بعد بيان مسلك ابن عاشور في العلة -: "وهذا بيان واضح للندرج المقاصدي في توظيف العلة المنتجة للمفاهيم الكلية الدالة على المراد، والطريق الثاني مؤذنٌ بترجيح التواتر القطعي في المنهج المقاصدي³".

وفي كلا الاتجاهين - الشاطبي والعاشوري - تقريرٌ لمنظومة التعليل المقاصدي التي يتصعد فيها النظر في التعليل من مجرد الإلحاق عند الأصوليين إلى الاستدلال والاستنباط عند أهل المقاصد؛ باعتبار العلة عندهم دليلاً؛ وليست وصفاً أو أمانةً.

بمعنى: أنّ التعليل عند علماء المقاصد - وعلى رأسهم الشاطبي وابن عاشور - يقوم على فلسفة متميزة عرفها السلف المتقدمون¹؛ وهي فلسفة التماثل والتواطؤ؛ ومبنى هذه الفلسفة على التدرج بمنظومة التعليل

1 - ينظر: الموافقات. الشاطبي. (299/2).

2 - ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور. ص: (20). - الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخضري. ص: (181).

3 - الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخضري. ص: (181).

الشرعي التي جرى عليها أهل الأصول في مسالك العلة؛ ولكن بقاء الاجتماع المعبر عنه بمنهج تواطؤ العلة وتواترها، وقد ألمح إلى هذا المسلك الإمام مالك - رحمه الله - عندما سمى كتابه باسم الموطأ؛ فأضحى الموطأ منهجاً قبل أن يكون عنواناً، وهو الطريق ذاته الذي سلكه المتحدّثون وأرباب القواعد الفقهية في تدوين الأبواب والتراجم؛ بل إن أهل الميزان والكلية الشرعية انتخبوا هذه الفلسفة في استقراء ما يُسمّى بالكلية الخمس؛ وهو المعيار الذي اهتم به ابن عاشور في تحريج المقاصد²، والغريب أنه مثّل بمُثل مالك في باب إبطال الغرر³؛ الجامع لعيون مسائل النّهي عن المزبنة⁴، وبيع الجزاف بالملكيل⁵، فابن عاشور أحسن استثمار قواعد السلف أيما استثمار⁶.

والحاصل: أنّ منظومة التعليل المقاصدي قائمة على:

أولاً: الارتقاء بالتعليل من النّظر الجزئي إلى التعليل الكلي، على معنى:

1 - لذلك عبّ ابن عاشور بعد ذكره لمسالك الكشف المبنيّة عنده على النّظر الكلي سواء في التواتر أو منظومة العلة، عبّ ذلك ببيان منهج السلف في درك المقصود؛ وهي مؤهّلة لتحصيل المقصود؛ بشرط إخضاعها لميزان الترقية. ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور. ص: (24) وما بعدها.

2 - مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور. ص: (20).

3 - ينظر: الموطأ. كتاب البيوع، باب بيع الغرر. الإمام مالك بن أنس. ط: 3، ت: 2002م، دار الفكر؛ بيروت. ص: (405).

4 - المزبنة: بضم الميم مفاعلة من الزّين: الدّفع. وهي بيع معلوم القدر بمجهول القدر من جنسه؛ أو بيع مجهول القدر بمجهول القدر من جنسه؛ كبيع الرّطب على النّخل بتمر مجذوذ علم مقداره أم لم يعلم. قلعة جي. معجم لغة الفقهاء. ص: (423).

5 - بيع الجزاف: الجزاف ما جهل كيله أو وزنه أو عدده؛ والأصل فيه منع بيعه للجهل والغرر الفاحش فيه. ينظر: -فقه المعاملات على مذهب الإمام مالك. إدريس عبد. د: ط، د: ت، دار الهدى، عين مليلة؛ الجزائر. ص: (100).

6 - ينظر: الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخضري. ص: (178).

أنّ تحصيل مراد الشارع لا يمكن دركه من خلال علّة واحدة- ولو كانت منصوِّصاً-؛ وإنّما باعتبار النّظر الكلي القائم على الاحتكام إلى علّة استقرت من جملة أحكام كثيرة تواطت عليها، أو تواتر علل كثيرة على معنى واحد؛ صار قدرًا مشتركًا بينها¹.

ثانيًا: توظيف منظومة التعليل الأصولي توظيفًا آخر؛ حيث اعتبرت العلّة عند أهل المقاصد دليلًا على الأحكام؛ وليس صفةً أو أمانةً على الأحكام².

وهنا تظهر الفوارق بين التعليل المقاصدي والتعليل الأصولي، ذلك أنّ التعليل عند علماء الأصول أحاديّ المظهر؛ فعنانيته موجهة لاستنباط كلّ علّة على انفرادها؛ وبغضّ النّظر عن العلل الأخرى؛ بينما التعليل عند علماء المقاصد يعدّ منظومة قائمة بذاتها، يتمّ التعويل فيها على التواتر والتواطؤ والتماؤ كمنهجٍ لتحصيل المراد قطعًا، فعنانيته متّجهة نحو تكثير العلل أو نصوصها؛ ثمّ ترفيتها من التوصيف إلى الاستدلال. "فالتعليل المقاصدي قائمٌ على تحقيق التواطؤ والتماؤ في العلل على الحكم الواحد، وهو الأمر ذاته الذي يُفَرِّق بين التعليل الأصولي الذي هو أمانة وعلامة، وبين التعليل المقاصدي الذي هو دليلٌ على الحكم³".

ليقال في الأخير: إنّ منظومة التعليل المقاصدي؛ وفق هذا النّظر الكليّ القائم على تواطؤ العلل وتواترها؛ هو منهجٌ مثاليٌّ يُرام من خلاله درك المقاصد القطعية التي تمثّل المقصد الحقيقي للتشريع، باعتبارها مجموعة العلل الغائية التي تربط بها الأسباب المباشرة؛ من باب ربط السبب بالغايات البعيدة المقصودة، وهو المراد حقيقةً في التشريع.

1- مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور. ص: (20-21).

2- الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخضري. ص: (178).

3- نفس المصدر. الأخضري. ص: (219).

وهذا الآن بيانٌ لمثلٍ تكرر لمنظومة التعليل المقاصدي؛ وفق النظر الكلي المحصّل للقطع في مُراد الله

تعالى...

الفرع الثاني: مثل منظومة التعليل المقاصدي

والمقصود في هذا الفرع استثمار منظومة التعليل المقاصدي القائمة على فلسفة التماثل والتواطؤ، من خلال مثلٍ تكرر هذه الفلسفة وفق النظر الكلي القائم على الاحتكام إلى علّة استقرت من جملة أحكام كثيرة تواطأت عليها، أو تواتر عللٌ كثيرة على معنى واحد؛ صار قدرًا مشتركًا بينها.

وحتى يتجلى المقصود نضرب لكل مسلكٍ أنموذجًا يتحقق به:

أولاً: استقراء علل الأحكام الضابطة لعلّة واحدة:

ومبنى النظر الكلي في هذا المقام قائمٌ على استقراء عللٍ كثيرة متماثلة في كونها ضابطًا لمعنى كلي؛ يمكن من خلاله الجزم بأنه مقصدٌ شرعيّ قطعيّ، كما يستخلص من استقراء الجزئيات تحصيل معنى كليّ، وسيكون المثال لهذا المقام هو تحصيل قصد الشارع لإبطال الغرر¹ في المعاملات، من خلال استقراء جملة من العلل المختلفة؛ لكنّها ضابطة لمعنى واحد تواطأت عليه هو رفع الغرر ودفعه في سائر المعاملات.

وعند التأمل في موارد الغرر اللاحق بال عقود؛ نجد في محلّين اثنين هما: الغرر في صيغة العقد، ثمّ

الغرر في محلّ العقد:

1- العَرَر: بفتح العين والراء مصدر عَرَّ يَغَرُّ: أي الجهالة، وبيع الغرر: كل بيع دخلته الجهالة سواء أكانت في الثمن أم في المبيع؛ أم في الأجل

أم في القدرة على التسليم. معجم لغة الفقهاء. رواس قلعة جي. ط: 2، دار النفائس، بيروت؛ لبنان، ت: 1988م. ص: (330).

أما الغرر في صيغة العقد: فمعناه أن ينعقد العقد على صفة تجعل فيه غرراً؛ بمعنى أن الغرر يتصل بتعلق بنفس العقد؛ لا بمحلّه¹، وهنا يمكن استقراء جملة من العلل؛ تحصل هذا المعنى، من أبيّنها:

- ما روي عن أبي هريرة-رضي الله عنه- قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة»². وقد اتفق الفقهاء على القول بموجب أحاديث النهي عن بيعتين في بيعة³؛ وإن اختلفوا في إلحاق بعض الصور من عدم إلحاقها.

- كذلك ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«نهى عن بيع العربان»⁴.

وعلة النهي فيهما: عدم استقرار الثمن؛ ولزوم الربا¹.

1- قال ابن رشد: الغرر في العقد ومثاله نهى النبي عن بيعتين في بيعة؛ وعن بيع العربان. وعن بيع الحصاة على أحد التأويلين؛ وما أشبه ذلك؛ ممّا لا جهل فيه؛ وإنّما حصل الغرر فيه بانعقاده بين المتبايعين على هذه الصفات. مقدّمات ابن رشد. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد. د: ط، د: ت، دار صادر، بيروت؛ لبنان. (548/2).

2- رواه الترمذي. كتاب البيوع؛ باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، رقم: (1231). (513/2). وقال حديث حسن صحيح. النسائي: كتاب البيوع، باب بيعتين في بيعة، رقم: (4646). (641/7). بتحقيق الأرنؤوط؛ وقال عنه حسن. وكذا حسنه الألباني في الإرواء. (149/5).

3 - ينظر تفصيل المسألة: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ابن رشد: أبو الوليد. ط: 1، دار إحياء التراث العربي، ت: 1416هـ/1996م، بيروت؛ لبنان. (147/2).

4 - الحديث رواه: - أبو داود. كتاب البيوع والإجازات، باب في العربان، رقم: (3502). (494/3).

- ابن ماجه: كتاب التجارات، باب: بيع العربان، رقم: (2192). (543/3).

- مالك. كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع العربان، رقم: (1294). ص: (373). وضعفه الألباني كما في ضعيف الجامع. رقم: (6060). ص: (873).

-ومنه ما رواه أبو هريرة-رضي الله عنه-:«نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة»²الحديث.

وعلة النهي: الجهالة في الثمن أو المبيع³.

- ومنه أيضًا ما رواه أبو هريرة-رضي الله عنه- أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم: «نهى عن بيع الملامسة والمنابذة»⁴.والعلة هنا: الجهالة وإبطال الخيار ، قال الشوكاني: "والعلة في النهي عن الملامسة والمنابذة الغرر، والجهالة وإبطال خيار المجلس"⁵.

وأما الغرر في محل العقد: فمعناه المعقود عليه؛ وهو ما يثبت فيه أثر العقد وحكمه؛ ويطلق على ما يشمل البديلين في عقود المعاوضات⁶، والغرر الحاصل هنا إمّا:

1 - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. الشوكاني. محمد بن علي: ت: طه عبد الرؤوف مصطفى، محمد الهواري. د: ط، د: ت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. (456/6). - سبل السلام شرح بلوغ المرام. الصنعاني. ت: محمد الوالي بلطة، المكتبة العصرية، بيروت؛ لبنان. د: ط، ت: 1412هـ/1992م. (770-769/3).

2 - الحديث رواه: مسلم. كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، رقم: (1513). (707/2).

3 - نيل الأوطار. الشوكاني. (458/6). سبل السلام شرح بلوغ المرام. الإمام الصنعاني. (764/3).

4 - الحديث رواه: - البخاري. كتاب: البيوع، باب بيع الملامسة، رقم: (2144). (101/2).

-مسلم. كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة. رقم: (1511). (256/3).

5 - نيل الأوطار. الشوكاني. (498/6).

6 - ينظر: مقدّمات ابن رشد. ابن رشد الكبير. ص: (550). - القوانين الفقهية. ابن جزي الغرناطي. د: ط، د: ت، دار الهدى، عين مليلة؛ الجزائر. ص: (266).

- أن يكون للجهل بذات المحلّ وجنسه: وهو أفحش أنواع الجهالات؛ لما فيه من جهالة النوع والذات والصفة؛ لذا اتفق الفقهاء على أنّ العلم بجنس المبيع وذاته شرط في صحّة العقد؛ فلا يصحّ بيع مجهول الجنس، ومن هنا ورد النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعلة النهي جهل أحد العوضين².

- وإما أن يكون لأجل الجهل بمقدار المحلّ: ومنه ورد النهي عن المزابنة في حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم «نهى عن المزابنة»³.

وعلة النهي في المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين⁴، وقد ثبتت بمسلك الإيحاء في قول رسول الله لما سئل عن بيع الثمر بالرطب: "أينقص الرطب إذا يئس؟" قال: نعم. قال: فلا إذن⁵.

ومنه أيضًا ما ورد من «النهي عن بيع جبل الحبل» الوارد في حديث ابن عمر⁶؛ لعلة جهالة الأجل والمحلّ معًا، وغيرها كثير من المعاوزات...

1 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد ابن رشد. (256/2). وينظر هنا: المهذب. الشيرازي: إبراهيم بن علي. د: ط، د: ت، دار الفكر، بيروت لبنان. (270/1).

2 - الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخضري. ص: (252).

3 - الحديث رواه: - البخاري. كتاب البيوع، باب بيع المزابنة وهي التمر بالتمر وبيع الزبيب بالكرم وبيع العرايا، رقم: (2183). (109/2).

- مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، رقم: (1539). (715/2). واللفظ لمسلم.

4 - مقاصد الشريعة الإسلامية ابن عاشور. ص: (125).

5 - الحديث رواه: - أبو داود. كتاب البيوع والإجازات، باب في التمر بالتمر، رقم: (3359). (424/3).

- الترمذي. كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، وقال حديث حسن صحيح. رقم: (1225). (509/2). وصحّحه الألباني في الإرواء. (199/5). رقم: (1352).

6 - وفيه: "أنّ رسول الله نهى عن بيع جبل الحبل" - رواه البخاري. كتاب البيوع، باب بيع الغرر وجبل الحبل، رقم: (2143). (100/2). و مسلم. كتاب البيوع، باب تحريم بيع جبل الحبل، رقم: (1514). (707/2). واللفظ للبخاري.

فالنَّاطِر في هذه العلة كلُّها ؛ يجدها اجتمعت على معنى واحد : "هو منع الغرر مطلقاً" وهذا المعنى يُجزم بقصد الشارع إليه قطعاً؛ لتواتر العلة عليه. فصارت العلة بمجموعها على اختلاف أدلتها؛ ومواردها التي وردت فيها؛ ومسالكها التي ثبت بها- ورأينا اختلافها وتنوعها- قد تواترت بمجموعها على معنى واحد كأي ضابط لعلّة واحدة كأيّة صارت بمقام القصد الكليّ المقصود للشارع قطعاً وهو منع الغرر مطلقاً.

فإن قيل: فهل منع الغرر الثابت من تواتر تلك العلة؛ يختلف عن الغرر الثابت بعلة واحدة حتى يُحتاج إلى ترفيته بمجموع تلك العلة؟

قلنا: الفرق بينهما كالفرق بين الدليل الجزئي والكلي؛ فالجزئي ثابت بأحد الأدلة ومسالكها؛ بينما الكليّ ثابت بعموم الأدلة وتواترها؛ ففرقٌ شاسع بينهما من حيث عموم الدليل واستغراقه من جهة؛ ومن حيث قطعية الدليل ودلالته من جهة؛ والشارع قاصدٌ قطعاً للعموم في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال.

ثانياً: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة:

وفي هذا المقام يتتبع الناظر في منظومة التعليل جملة أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة ، بحيث يحصل لنا القطع بأن تلك العلة لما تواترت وتمألأت عليها الأدلة؛ صار مقطوعاً بقصد الشارع إليها ، ويمكننا التمثيل لذلك بقصد الشارع إلى رواج الطعام في الأسواق؛ وذلك بتتبع جملة الأدلة والنصوص الدالة على هذا المعنى ، منها:

- نهى الشارع عن الاحتكار الثابت بحديث: «لا يحتكر إلا خاطئ»¹. وعلة النهي عن ذلك ما يؤدّي إليه

من إقلال الطعام في الأسواق² فترتفع أسعاره.

1 - رواه مسلم. كتاب البيوع. باب تحريم الاحتكار في الأقوات , رقم: (1605). (754/2).

2 - مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور. ص: (126).

- وكذلك ما ثبت من النهي عن تلقي الركبان: في حديث عبد الله بن عمر: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نهى أن تتلقى السلع حتى تبلغ الأسواق»¹. ومن علل النهي هنا: تيسير رواج الطعام في الأسواق؛ وعدم الإضرار بالبائع للجهالة بالسعر².

- ومنها أيضًا ما ثبت من النهي عن بيع الحاضر للباد في حديث جابر- رضي الله عنه-: " لا يبيع حاضر لباد؛ دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ بَعْضًا"³.

ومن علل النهي هنا تيسير رواج الطعام بين الناس؛ ومنع تدخل السماسرة لإغلاء أسعار السلع⁴. وغيرها كثير من الأحكام والأدلة التي ثبتت من مجموعها أن الشارع قاصد إلى تحصيل معنى قطعي ثابت بتواطؤها وتواترها وهو: "القصد إلى رواج الطعام"، لما في ذلك من الوفرة التي تؤدي إلى رخاء الأسعار وعدم التشديد على الناس فيها؛ وكل ذلك تحصيل للتيسير المقصود شرعاً؛ ودرء للضرر والضّرار المرفوع شرعاً. ففي هذه المثل تنزلت الأحكام الفرعية منزلة العلة الجزئية؛ بحيث صار المعنى الجامع بينها من حيث النظر في مقاصدها الأولية بمنزلة العلة الكلية التي بلغت مبلغ التواتر باجتماع تلك الأدلة الجزئية على اعتبارها، لذلك صار مسلكها الذي تثبت به وهو استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة أقرب إلى مسلك التواتر المعنوي عند علماء الحديث.

1 - رواه :- البخاري. كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان وأن يبيعه مردود، رقم: (2165). (105/2).

- مسلم. كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، رقم: (1517). (708/2). واللفظ لمسلم.

2 - نيل الأوطار. الشوكاني. (252/6-253). - القوانين. الفقهية. ابن جزّي. ص: (268).

3 - الحديث أخرجه: - البخاري: كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لباد، رقم: (2158). (104/2).

- مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم: (1520). (709/2). واللفظ لمسلم.

4 - ينظر: نيل الأوطار. الشوكاني. (252/6-253). - الإحكام شرح عمدة الأحكام - ابن دقيق العيد. د: ط، د: ت، دار الكتب العلمية،

بيروت؛ لبنان. (114/3).

كانت هذه جملة من المثل الفقهيّة والأدلة الشرعيّة التي رما من خلالها الترجمة لمنظومة التقصيد في الأحكام الشرعيّة لأجل أن يتباين الفرق بين مدارك الأصوليين ومدارك المقاصديين؛ ليس لفرض التصادم أو التناقض؛ أبداً...؛ وإنّما لأجل رسم المناهج وضبط المدارك تكريماً لفلسفة الاجتهاد في أصول التشريع.

نتائج البحث

بعد ما سبق تحريره وذكره في ثنايا هذا البحث ؛ يمكن استخلاص جملة من النتائج مع بعض التوصيات التي يقتضيها المقام:

أولاً: إنّ النزاع في مسألة التعليل قضية كلامية في أساسها جلبها المتكلمون معهم إلى ميدان الأصول، لذلك لا نجدها تصمد كثيراً في مجال الفقه وأصوله ، فكيف بصمودها أمام مقاصد التشريع التي مبناها وأساسها على فلسفة التعليل ؛ فالكلّ متفق على رفض التعليل بالمعنى الفلسفي الذي يؤول إلى سلب الذات الإلاهية صفة الإرادة؛ والكلّ متفق على أنّ أفعال الله تعالى - ومنها أحكامه - مشتملة على حكمٍ ومقاصد، وهو المقصود بالدرجة الأولى ههنا، وإنّما الخلاف في أنّها أتوصف بكونها أغراضاً وعللاً أم لا.

ثانياً: إنّ التعليل بمعنى ربط الأحكام بعلمها ومصالحها؛ لا يمكن إنكاره بالجملة؛ لأنّ استقراء الأحكام الشرعية، ثبت منها أنّها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه أحدٌ. وإذا دلّ دليل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ وجب القطع بأنّ الأمر مُستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة.

ثالثاً: إنّ اصطلاح المتقدمين على التعبير عن العلة بمقصود الشارع وحكمته هو الاستعمال الحقيقي لمصطلح العلة، ثمّ خصّ استعمال هذا الوصف عُقيب ذلك بالمعنى الظاهر المنضبط الذي أناط به الشارع الحكم، بيد أنّ هذا الاستعمال لم يُخرج العلة عن مسماها الحقيقي " وهو مقصود الحكم وحكمته " من جلب مصلحة أو درء مفسدة. وإنّما غلب المعنى الثاني عن الأوّل - وهو الاستعمال الحقيقي - ؛ لأنّ الشارع وتجنّباً منه

للميوعة والفوضى في التشريع أناط الشرع بأوصاف ظاهرة منضبطة تكون مظنة المصالح والمفاسد، فنصب المظنة في موضع الحكمة ضبطاً لقوانين التشريع.

رابعاً: يقوم تقصيد الأحكام على أساس متابعة سلسلة العلل والمناطق التي ارتضاها الأئمة الراسخون تحقيقاً وتخريجاً وتنقيحاً، من أجل تحقيق مقاصد كلية قطعية؛ قادرة على ضم أكبر قدر ممكن من نوازل ومستجدات الحياة، ولا سبيل إذن إلا الارتقاء بهذه العلل والمناطق من خصوص الإمارات والعلامات المعروفة للأحكام، إلى عموم الاستدلال المنشي للأحكام.

خامساً: إن العلة في منظومة التعليل المقاصدي يرتقي فيها النظر من المعنى الخاص - أي الوصف الظاهر المنضبط -؛ إلى العلة المعنى العام: أي الوصف الثابت لا بدليل واحد، بل من جملة أدلة تواترت على هذا الوصف أو المعنى، وهنا يصير الحكم الثابت بملامسة هذا الوصف ثابتاً بالقياس الكلي لا الجزئي، وهذا النوع من القياس أقوى وأولى وأعلى مرتبة من القياس الجزئي.

وأما التوصيات التي يقتضيها المقام؛ فيقال :

إنّ البحث في هذا الموضوع كشف اللثام عن بعض المسائل التي تحتاج لتحقيق وتدقيق من حيث النظر والاستدلال كمسألة العلة الغائية وآثارها الكلامية والأصولية؛ كذلك مسألة التطور التداولي الدلالي لمصطلح العلة عند الأصوليين وكيف وصل الفكر الأصولي إلى تحديد العلة بالوصف الجزئي دون مراعاة الاستعمال الحقيقي الذي استقر عليه السلف المتقدمون. وغيرها من المواضيع التي تحتاج لضبط وتحقيق فيها.

المصادر والمراجع:

1. ابن حزم. حياته وعصره آراؤه وفقهه. الإمام أبو زهرة. ط: 1. ت: 1996م. دار الفكر العربي. بيروت. لبنان.
2. الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي تاج الدين. د: ط. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ت: 1416هـ/1995م. 04 أجزاء.
3. الإحكام شرح عمدة الأحكام. ابن دقيق العيد. د: ط. د: ت. دار الكتب العلميّة. بيروت لبنان. (4 أجزاء).
4. الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم الظاهري. ط: 1. دار الحديث، القاهرة، مصر. ت: 1984م. 08 أجزاء.
5. الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي: سيف الدين. ط: 2. المكتب الإسلامي. دمشق. سوريا. ت: 1406هـ/1986م. 4 أجزاء.
6. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات الإمام. القرافي شهاب الدين. ت: عبد الفتاح أبي غدة. دار البشائر؛ بيروت لبنان. ت: 1416هـ-1995م.
7. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. الشوكاني. ط: 1. ت: 1999م. دار الكتاب العربي؛ بيروت.
8. أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. ط: 2، د: ت، مجلد واحد.
9. أصول السرخسي. السرخسي أبو بكر محمد. ت: أبو الوفا الأفغاني. ط: 1. دار الكتب العلمية، بيروت؛ لبنان. جزءان.
10. الأعلام. الزركلي خير الدين. ط: 8. دار العلم للملايين، بيروت لبنان. ت: 1989م. 07 أجزاء.

11. الإمام في مقاصد ربّ الأنام. الأخصري. ط: 1. ت: 2011م. دار ابن حزم، بيروت. لبنان.
12. البحر المحيط. الزركشي بدر الدين. تحرير: سليمان الأشقر. ط: 02. ت: 1992م. دار الصفوة. القاهرة.
13. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ابن رشد: أبو الوليد. ط: 1. دار إحياء التراث العربي، بيروت. لبنان. ت: 1416هـ / 1996م.
14. تجديد المنهج في تقويم التراث. طه عبد الرحمان. المركز الثقافي العربي. ط: 1. ت: 1993م. بيروت لبنان.
15. التحرير والتنوير. الطاهر ابن عاشور. د: ط. دار سحنون للنشر، تونس. د: ت. (380/1). 20 جزء.
16. تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. عادل شويخ. ط: 1. د: ت. القاهرة. مجلد واحد.
17. تعليل الأحكام. مصطفى شلبي. ط: 2. دار النهضة العربية، بيروت، لبنان. ت: 1401هـ / 1981م.
18. الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. ط: 5. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ت: 1417هـ / 1996م.
- 21 جزء.
19. حقيقة التعليل. أمينة سعدي. ط: 01. ت: 2009م. الوراق الوطنية. مراكش.
20. روضة الناظر وجنة المناظر. ابن قدامة. ت: عبد الكريم النملة، ط: 2. مكتبة الرشد ناشرون. الرياض.
- ت: 1423هـ / 2004م. 04 أجزاء.
21. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. الغزالي. د: ط. ت: 1971م. مطبعة الإرشاد بغداد.
22. طرق الكشف عن مقاصد الشريعة. نعمان جغيم. ط: 01. ت: 2002م. دار التفاس للنشر والتوزيع عمان، الأردن.
23. الفروق. القراني شهاب الدين. ت: محمد السراج وعلي جمعة محمد. دار السلام؛ القاهرة. ت: 1421هـ - 2001م. (1182/4).
24. فقه المعاملات على مذهب الإمام مالك. إدريس عبده. د: ط. د: ت. دار الهدى. عين مليلة الجزائر.

25. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام . الصغير عبدالمجيد . ط:1.ت:1994م. دار المنتخب العربي. بيروت؛ لبنان.
26. القوانين الفقهية. ابن جزى الغرناطي. د:ط.د:ت. دار الهدى. عين مليلة. الجزائر.
27. القياس عند الأصوليين. علي جمعة. ط:1.ت:2006م. دار الرسالة. القاهرة.
28. كتاب التوحيد. الماتريدي: أبو منصور. ت: فتح الله خفيف. د:ت. دار الجامعات المصرية. مصر. الإسلامية.
29. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام. الإمام البزدوي. ط:1.د:ت. دار الكتب العلمية. بيروت.
30. لسان العرب. ابن منظور. د:ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة؛ مصر. (303/12).
31. مجموع الفتاوى. ابن تيمية. ت: عامر الجواز ، أنور الباز. ط:2. دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة القاهرة. ت:1422هـ/2001م. 35 جزء.
32. المحصول في أصول الفقه. الرازي. ت: عادل عبد الموجود، علي معوض. ط:2.ت:1999م. مكتبة الباز. 6 أجزاء.
33. المستصفي من علم الأصول. الغزالي. ط:2. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. ت: 1414هـ/1993م.
34. معجم لغة الفقهاء. رواس قلعة جي، محمد قنبيبي: معجم لغة الفقهاء. ط:2. دار النفائس، بيروت لبنان. ت: 1988م.
35. معجم مقاييس اللغة. ابن فارس أحمد بن زكريا. ت: عبد السلام محمد هارون. د:ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ت:1399هـ-1979م. 6 أجزاء.
36. مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن. محمود كامل أحمد. د:ط.ت:1983م. دار النهضة. بيروت لبنان

37. مقاصد الشريعة الإسلامية. ابن عاشور. د:ط. د:ت. تونس. جزء واحد.
38. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. الفاسي: علاء. ط:5. ت:1993م. دار الغرب الإسلامي. بيروت، لبنان.
39. مقاصد الشريعة الإسلامية. طه جابر العلواني. مجلة آفاق التجديد. ط:1. ت:2002م. دار الفكر بيروت، لبنان.
40. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية. اليوبي. ط:1. ت:1998م. دار الهجرة. الرياض، السعودية.
41. المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر. حسن محمد جابر. ط:1. ت:1422هـ. دار الحوار. بيروت؛ لبنان.
42. مقدمات ابن رشد. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد. د:ط. د:ت. دار صادر، بيروت. لبنان.
43. الملل والنحل. الشهرستاني. دار الفكر، بيروت. لبنان. ت:1999م.
44. منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. رائد نصري. ط:1. ت:2007. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية.
45. المهذب. الشيرازي: إبراهيم بن علي. د:ط. د:ت. دار الفكر بيروت؛ لبنان.
46. الموافقات. الشاطبي. ت: عبد الله دراز. د:ط. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. د:ت. 4 أجزاء.
47. الموطأ. الإمام مالك بن أنس. ط:3. ت:2002م. دار الفكر؛ بيروت؛ لبنان.
48. نثر الورود على مراقي السعود. الشنقيطي. ط:1. د:ت. دار ابن حزم بيروت، لبنان.
49. نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. عبد النور بزا. ط:1. ت:2011م. دار الفكر، دمشق.
50. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الريسوني. ط:4. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. الرياض، السعودية. ت:1416هـ / 1995م.
51. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. الأسنوي. ط:1. ت:1984م. دار الكتب العلمية. بيروت؛ لبنان.

52. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. الشوكاني: محمد بن علي. ت: طه عبد الرؤوف مصطفى، محمد الهواري. د: ط. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. د: ت. 06 أجزاء.

قانون تأويل النص الشرعي عند الأصوليين

عبد الإلاه بالقاري

دكتوراه في علوم القرآن وأصول الفقه

ملخص البحث

يناقش هذا البحث قضية تأويل النص الشرعي عند الأصوليين، وهي قضية أثارت اختلافا واسعا في تراثنا العلمي المؤسس على النص الشرعي قرآنا وسنة، فهل مجرد الوقوف على ظاهر النص الشرعي يفي بإدراك مراد الشارع واستنباط الأحكام الفقهية منه؟ أم لابد من النفاذ إلى المعاني الكامنة وراء النص الشرعي عبر مسلك التأويل؟ وإن القصد من إثارة هذا الموضوع بشكل مخصوص تحديد القواعد والضوابط التي يتم من خلالها التعويل على المؤول مسلكا علميا إجرائيا في قراءة النص الشرعي وتفسيره، هذه القواعد التي تشكل في مجموعها قانونا لتأمين مداخل قراءة النص الشرعي خصوصا من تأويلات المتأولين بغير دليل معتبر.

الكلمات المفتاحية:

قانون التأويل، النص الشرعي

Abstract:

This paper dicusses the issue of Islamic fundametalists rules for interpreting religious texts. This issue has raised a considerable disagreement in our scientific heritage which is based on the religious texts - the Quran and Sunna. Would the simplistic readings of the religious texts render the meaning that Allah and the Prophet Muhammad (PBUH) want us to understand, and deduce juristic judgments from them? Or is it a must to conduct the interpretation method to reach the underlying meaning in the religious texts? The objective in raising this issue is specifically to define the rules and disciplines through

which we can rely on an interpreter of the Quran, as a scientific and procedural method, to read and explain the religious texts. These rules, which collectively constitute a code, are meant to secure entry points for reading the religious texts, especially from the deviated interpretations which are not based on any significant evidence, by deviating interpreters.

Keywords : Interpretation law, -The legal text.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

لا خفاء في أن معرفة الأغراض والمقاصد، إنما يكون بتتبع مسالكها والاهتداء بالمعالم المؤدية إلى إدراكها، ودرك مراد الله تعالى من كلامه متوقف على المسالك المشروعة التي أرشدت إليها الشريعة الغراء، واستبان أن العمل بها مضبوط بالأدلة الشرعية، ومقتضى هذا أن فهم النص الشرعي وأخذ الأحكام منه، لا يقبل إلا إذا كان على الوجه الشرعي الذي نصب الشارع معاملة، وهذا ما سار على مقتضاه خدام الشريعة من الأئمة والمجتهدين خدمة لكلام الله تعالى تفسيراً وتأويلاً؛ لاستدرار المعاني الشرعية منه.

وإذا كان القرآن الكريم لا يخلق من كثرة الرد، ولا تفنى أحكامه ومعانيه؛ لأنه معين فياض بما أودع الله عز وجل فيه من هدى ونور وبيان، فإن من الخطأ أن تعمد اتجاهات أو مذاهب إلى محاصرة الوحي بأفهامها، فلا تسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح له عقولها ومداركها.

ولذلك اهتم علماء الشريعة بوضع المناهج التي على مقتضياتها تبنى الأحكام والآراء في مختلف العلوم الشرعية، حيث أولوا رحمهم الله تعالى أهمية قصوى لمنهج تفسير النصوص، وكان هذا العمل يعنون (بمباحث الدلالة) في كتب الأصول، أتى فيه الأقدمون بما يفيد في بابه.

ونظراً لمركزية النص الشرعي في تراثنا العلمي؛ فإن الهاجس الذي شغل العلماء قديماً وحديثاً هو بيان دلالاته اللغوية والشرعية. ويمكن اعتبار علم أصول الفقه أرحب مجال عبر من خلاله العلماء عن قدرتهم على التفكير المنهجي المنظم، وذلك بفضل ما ضمنوه من قوانين جامعة وقواعد ضابطة.

نعم، علم أصول الفقه من أهم العلوم التي استطاعت أن تضع نظرية متكاملة في تفسير النص وتأويله؛ لأنه يؤسس منهج النظر في النص والاستنباط منه على قانون علمي صارم ومضبوط، وإن التقييد بهذا القانون يعد عملاً ملزماً لكل قراءة تتوخى الضبط والسلامة في التفسير والتأويل، وبالمقابل فإن تحطّي هذه القوانين والتحلل من هذه المقتضيات والضوابط سيفضي إلى قراءة محرّفة؛ وهي كل قراءة تبعد النص عن دلالاته الحقيقية.

إشكال الدراسة:

من القضايا التي أثارت اختلافاً واسعاً في تراثنا العلمي المؤسس حول النص الشرعي قرآناً وسنة، قضية التأويل، فهل مجرد الوقوف على ظاهر النص الشرعي يفي بإدراك مراد الشارع واستنباط الأحكام الفقهية منه؟ أم لا بد من النفاذ إلى المعاني الكامنة وراء النص الشرعي عبر مسلك التأويل؟ ثم ما هي القواعد والضوابط التي يتم من خلالها التعويل على المؤول مسلكاً علمياً إجرائياً في قراءة النص الشرعي وتفسيره؟

أهداف الدراسة:

تروم هذه الدراسة تحقيق مقاصد منها:

أولاً: المقصد التأصيلي

وحاصل الكلام فيه، أن قضية تأويل النص الشرعي من القضايا العلمية التي استبدت بالفكر الإسلامي زمناً طويلاً، وكلفت العلماء جهوداً مضمّنة كبيرة في تأصيلها وتقييدها وضبط مسالكها، خصوصاً وأنها مرتبطة بالنصوص المؤسسة للثقافة والحضارة الإسلاميتين: نصوص الوحي كتاباً وسنة. وبالتالي فهو بحث في أصالة الذات، وتنقيب وكشف عن إبداع الفكر الإسلامي في تفاعله مع الوحي الإلهي.

ثانياً: المقصد التحصيلي

إن تقعيد وتقنين عملية التأويل تأمين لمداخل قراءة النص الشرعي خصوصا من تأويلات المتأولين الزائعين، تأويلات تتخذ من النص الشرعي. قرآنا وسنة. موضوعا حيويا لها منذ زمن طويل إلى الآن، وتشكل في صور فكرية ومنهجية متنوعة شعارها المركزي حرية القراءة والتأويل للنص الشرعي دون التقيد بالضوابط الأصولية ولا الشروط التفسيرية.

الدراسات السابقة:

هناك مجموعة من الدراسات القديمة والحديثة لها صلة بالموضوع؛ تناولت الحديث عن التأويل في صورة مباحث تختلف من حيث حجمها طولا وقصرا أو فروع مختصرة من كتاب، وهذا صنيع الأصوليين القدامى، وكذلك فعل المعاصرون أيضا الذين ألفوا في علم أصول الفقه، فمن القدامى الإمام أبو الحسين البصري في "المعتمد في أصول الفقه"، والإمام الجويني في "البرهان في أصول الفقه"، والإمام السرخسي في أصوله، والإمام الغزالي في "المستصفى من علم الأصول"، وغيرهم كثير، ومن المعاصرين، الدكتور وهبة الزحيلي في "أصول الفقه الإسلامي" و الشيخ عبد الوهاب خلاف في "علم أصول الفقه" وغيرهم كثير أيضا. وهناك دراسات حديثة قيمة تناولت جانبا مما ورد في موضوعنا، ومنها:

1. الخطاب الشرعي ومنهاج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة للدكتور عبد الرحمن بودرع¹.

والكتاب يجب فيه صاحبه عن بعض الأسئلة المثارة في ميدان التأويلات المعاصرة للقرآن الكريم، إجابة نقدية تهدف إلى البرهنة على أن التأويلات الحداثية الحديثة لم تؤت من جهة الممارسة الفلسفية في ذاتها، وإنما أتيت من جهة إخراج النص الشرعي من سياقه ومقاصده.. كما يستعرض الكاتب بعض التأويلات الأصيلة التي بنت تأويلها على أسس النفع والترشيد، التي تتضمنها مقاصد الشريعة.

1. الطبعة الأولى، السنة 2013م، سلسلة دراسات قرآنية معاصرة (1)، مركز الدراسات الشرعية، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط،

. مفهوم التأويل في القرآن الكريم دراسة دلالية للدكتورة فريدة زمرد¹

وهو كتاب سلكت فيه صاحبه منهجية الدراسة المصطلحية لمفهوم التأويل في القرآن الكريم، حيث اجتهدت في تحديد مفهوم التأويل في القرآن الكريم، من خلال دراسة كافة الآيات التي ورد فيها اللفظ، وتحليلها في ضوء معطيات تحليل النصوص، والآليات التي تعين على ذلك، من اعتبار السياقات، سواء الدلالية أو التداولية، وأيضا عبر تتبع كل ما يمت بصلته إلى هذا المصطلح من ضمائم وعلاقات واشتقاقات وقضايا، كما اهتم الكتاب ببيان علاقة التفسير بالتأويل.

. تطبيقات فقهية في التأويل عند الأصوليين لخديجة حسين عبد الفتاح خلف²

وهي دراسة تناولت فيها الباحثة مفهوم التأويل عند أهل اللغة وعند الأصوليين، كما بينت صلة التأويل بالتفسير، والفرق بينهما، كما تحدثت الدراسة عن شروط التأويل، مع بيان أنواعه من حيث الصحة والفساد، ومن حيث القرب والبعد، وتضمنت الدراسة مجالات التأويل، بالإضافة إلى بيان تقسيم الحنفية للألفاظ الواضحة والخفية، كما ذكرت الباحثة مجموعة من المسائل الفقهية في مجال العبادات والمعاملات والعقوبات، بينت من خلالها أثر التأويل في اختلاف الفقهاء في طرق استنباط الأحكام من النصوص.

منهج البحث

وقد ترسمت في هذه الدراسة منهجا لا يشذ عن قواعد البحث الأكاديمي، حيث اعتمدت على المنهج الاستنباطي، إذ بمقتضاه يعرف مسلك الأصوليين في تقعيد وتقنين عملية تأويل النص الشرعي وتفسيره وبيان

1 - الطبعة الأولى، السنة 2013م، سلسلة مفاهيم ومصطلحات قرآنية (1)، مركز الدراسات الشرعية، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المملكة المغربية.

2- قدمت هذه الأطروحة تحت إشراف الدكتور حسن سعد خضر، استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الفقه والنشرية بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في فلسطين، 2009م. (بدف)

المراد منه معنى وحكما. كما مكنتي المنهج الاستنباطي من الوقوف على حقيقة علمية مفادها أن المؤول يعد مسلكا علميا إجرائيا في تفسير وقراءة النص الشرعي واستنباط الأحكام منه.

خطة البحث

استوى البحث بعد هذه المقدمة في ثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: خصصته لمفهوم التأويل في اللغة والاصطلاح، وقد اشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التأويل في اللغة

المطلب الثاني: التأويل في الاصطلاح

أما المبحث الثاني: فبسطت فيه حكم التأويل وما يندرج تحته، وضم مطلبين:

المطلب الأول: حكم التأويل

المطلب الثاني: ما يندرج تحت التأويل

أما المبحث الثالث: فقد اهتمت فيه ببيان قوانين تأويل النص الشرعي، ومن أهمها:

أولاً: أن يكون المتأول أهلاً لذلك

ثانياً: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل

ثالثاً: ألا يخالف التأويل أصلاً شرعياً أو قاعدة شرعية مجتمعا عليها بين العلماء

رابعاً: موافقة المعنى المؤول إليه للغة والعرف

خامساً: لا يسوغ العدول عن الظاهر بغير دليل

سادساً: أن يدل السياق على المعنى المصرّوف إليه

سابعاً: مراعاة المقاصد الشرعية

وقد ذيلت البحث بخاتمة، دونت فيها أهم الخلاصات والنتائج العلمية التي توصلت إليها.

يرادف التأويل عند علماء السلف من المفسرين والمحدثين مفهوم التفسير، أما عند المتأخرين فيأتي عندهم بالمعنى الأصولي، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، ولئن كانت دراسة الأصوليين لمفهوم التأويل تعريفاً وتحديداً، وبيان أنواعه تقسيماً، وذكر متجلياته يأتي في سياق قوانين محددة، فهي إشارة منهم رحمهم الله لاهتمامهم بقضية التأويل، والتعويل عليها مسلكاً علمياً إجرائياً في البحث عن مراد الشارع الحكيم، وعلى أساس تلك الشروط تفصيلاً وإجمالاً، ميزوا بين التأويل الصحيح من غيره، وعلى هذا المعنى الأصولي يجري الكلام في هذه الدراسة.

المبحث الأول: مفهوم التأويل في اللغة والاصطلاح المطلب الأول: التأويل في اللغة

تتسع دلالة التأويل في اللغة لتشمل معاني عديدة، منها:

الرجوع والعاقبة: جاء في العين: "آل يؤول إليه، إذا رجع إليه"¹.

التفسير: جاء في تاج العروس: "وأول الكلام تأويلاً وتأوله.. فسره"². وقال الجوهري: "التأويل: تفسير

ما يؤول إليه الشيء"³.

السياسة: جاء في معجم مقاييس اللغة، تقول العرب في أمثالها: "(أُلنا وإيل علينا) أي سُسنا وساسنا

غيرُنا.. وقال الأصمعي: آل الرجل رعيته يؤولها؛ إذا أحسن سياستها"¹.

1- كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، بدون رقم الطبعة ولا سنة، مادة: آل.

2- تاج العروس للزبيدي تحقيق مصطفى حجازي راجعه عبد الستار أحمد فراج بإشراف لجنة فنية بوزارة الإعلام، طبعة 1393هـ - 1973م، مطبعة حكومة الكويت، مادة: أول.

3- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة السنة 1990م، دار العلم للملايين، بيروت لبنان. مادة: أول.

الإصلاح: جاء في اللسان: "وآل ماله يؤوله إيالة؛ إذا أصلحه"².

يتضح من مجموع المعاني السابقة أن الأصل في معنى التأويل المرجع والعاقة، أو الرجوع بالأمر أو النص لتبيين المراد الذي سيق لأجله، وكأن المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من معانٍ، كما يأتي التأويل بمعنى السياسة، وكأن المؤول كالمحكّم السائس على الكلام، المتصرف فيه حتى أصبح قريباً إلى الأذهان.

المطلب الثاني: التأويل في الاصطلاح

التأويل عند علماء السلف من أهل الفقه والحديث والتفسير يرادف التفسير والبيان، قال ابن القيم: "التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان"³، وهذا ما درج عليه الإمام البخاري في صحيحه⁴ كقوله: باب تأويل قوله تعالى (من بعد وصية يوصي بها أو دين) (النساء: 12)، وكذلك فعل الطبري في تفسيره، حيث يذكر عند تفسير كل آية عبارة: القول في تأويل قوله تعالى ثم يفسر الآية، ومن ذلك على سبيل - التمثيل لا الحصر - قوله: "القول في تأويل قوله تعالى (ما ننسخ من آية) (البقرة، من الآية: 105)⁵.

-
- =
- 1 - معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، طبع بإذن خاص من المجمع العلمي العربي الإسلامي محمد الداية 1399هـ - 1979م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. مادة: أول.
 - 2 - لسان العرب لابن منظور، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، الطبعة الثالثة، السنة 1419هـ - 1999م، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان. مادة: أول.
 - 3 - الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلّة لابن القيم، تحقيق علي بن محمد، الطبعة الأولى، السنة 1408هـ، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 178/1.
 - 4 - صحيح البخاري، كتاب الوصايا: 289/2.
 - 5 - جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، تحقيق حمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، دون سنة، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة: 471/2.

أما عند كثير من المتأخرين؛ فالتأويل عندهم بالمعنى الأصولي، قال ابن تيمية: "اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن به"¹.

المؤول عند المتكلمين:

تجدر الإشارة قبل بيان المؤول في اصطلاح المتكلمين، أن جمهور الأصوليين درجوا عند كلامهم عن المؤول على تفسير التأويل دون المؤول²، والذي دعاهم إلى ذلك هو أن التأويل أكثر استعمالاً من المؤول، قال التفتازاني: "المشهور حسب الاستعمال هو التأويل دون المؤول"³.

وحاصل الأمر فإن الأصوليين حينما يفسرون لفظ التأويل؛ فإنهم يقصدون به المؤول.

وعليه، يمكن معرفة مصطلح المؤول عند المتكلمين من خلال تعريفهم للتأويل، ومن هذه التعريفات

نذكر:

▪ **تعريف الإمام الجويني:** "التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"¹، وهذا الرد أو الإرجاع

هو ما عبّر عنه غيره من الأصوليين بالصرف أو الحمل، وعلى هذا فالتأويل عنده صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله.

1 - مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد طبعة المدينة المنورة، تحت إشراف وزارة

الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية 1325هـ - 2004م. 55/3

2- ينظر الظاهر والمؤول عند الأصوليين وأثرهما في اختلاف الفقهاء في النكاح لعلي عبد الله محمد، رسالة ماجستير السنة 1992م، جامعة

أم القرى، المملكة العربية السعودية، ص: 151 (بدف)

3 - ينظر حاشية التفتازاني على شرح مختصر ابن الحاجب (شرح مختصر المنتهى الأصولي) للعلامة الإيجي، تحقيق محمد حسن إسماعيل،

الطبعة الأولى، السنة 2004م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 147/3 بتصرف.

ولما كان الاحتمال ألصق بالتأويل، فقد ركز الأصوليون على هذا المعطى في تعريفهم للمؤول.

▪ **تعريف الإمام الغزالي:** "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلبَ على الظن من المعنى

الذي يدل عليه الظاهر"².

وهو اختيار الرازي³، إلا أن الأمدي اعترض على هذا التعريف باعتراضات ثلاثة:

1 - إن القول بأن التأويل هو الاحتمال غير صحيح "لأن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل

اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين"⁴؛ لأن الاحتمال ليس بتأويل، وإنما التأويل هو

الحمل عليه، والاحتمال شرط له، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يتمله.

2 - إنه تعريف غير جامع؛ لأنه لا يشمل التأويل المقطوع به، فإنه تأويل، قال: "فإنه يخرج منه التأويل

بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني"⁵.

3 - أنه أخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل، وهو أعم من التأويل بدليل، ولهذا يقال: تأويل بدليل

وتأويل من غير دليل⁶.

=

1- البرهان في أصول الفقه للجويني، علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة ط1 / 1418 هـ - 1997م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. 193/1.

2 - المستصفي من علم أصول الفقه للغزالي، تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، الطبعة 2، السنة 2012م، دار الرسالة العالمية، دمشق - الحجاز. 49/2.

3 - المحصول في علم أصول الفقه للرازي، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، بدون طبعة ولا سنة، مؤسسة الرسالة. 153/3.

4 - الإحكام في أصول الاحكام للامدي، تحقيق الشيخ إبراهيم العجوز، الطبعة السادسة، السنة 2011م، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. 49/3.

5 - المصدر نفسه، 49/3.

6 - المصدر نفسه، 49/3-50.

▪ **تعريف الأمدي:** قال رحمه الله: "التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له"¹. وهذا التعريف يشمل التأويل الصحيح وغيره، فهو تعريف لمطلق التأويل، دليل ذلك أن الأمدي عرف التأويل الصحيح عقب ذلك، حيث قال: "أما التأويل المقبول الصحيح، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له بدليل يعضده"².

فقيده "الحمل" في هذا التعريف مشعر بأن التأويل صرف اللفظ وليس هو نفسه الاحتمال. فالمؤول بهذا الاعتبار ما يأتي في مقابل الظاهر، وضابطه أن اللفظ إن كان مراده لا يشمل الصرف لظهوره في معناه سمي ظاهراً، وإن احتمله بدليل سمي مؤولاً.

▪ **تعريف الباجي:** قال رحمه الله: "التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله"³. ومعنى ذلك أن يكون اللفظ محتملاً لمعنيين أو أكثر، فإذا كان المعنى أظهر في اللفظ إما لوضع أو استعمال أو عرف، وجب حمله على ظاهره؛ إلا أن يرد دليل يصرفه عن ذلك الظاهر إلى بعض ما يحتمله عبر مسلك التأويل.

▪ **تعريف ابن قدامة:** عرف ابن قدامة التأويل بأنه: "صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"⁴. وهو تعريف قد سلّم من بعض الاعتراضات التي وردت على تعريف الغزالي كجعله التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر، وليس هو الاحتمال نفسه.

1 - المصدر نفسه، 50/3.

2 - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 50/3.

3 - الحدود في الأصول للبايجي، تحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى، السنة 1983م، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت لبنان. ص: 48.

4 - روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه لابن قدامة، تحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، طبعة 1413هـ - 1993م،

الناشر مكتبة الرشد - الرياض. 563/2.

تعريف ابن الحاجب: عرف ابن الحاجب التأويل بأنه: "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وإن أردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحاً"¹.

يتضح من خلال هذا التعريف أن ابن الحاجب قد وافق الآمدي في تعريف مطلق التأويل أولاً، ثم بعد ذلك تعريف التأويل الصحيح.

وتعريف ابن الحاجب هذا، هو المشهور في اصطلاح جمهور المتكلمين، فإنهم عند تعريفهم التأويل إنما يريدون به التأويل الصحيح دون غيره.

ثم إن النظر في هذا التعريف يكشف لنا أموراً عدة، منها:

- إن ما لا يحتمله اللفظ أصلاً لا يسمى تأويلاً.
- إن قوله رحمه الله "حمل الظاهر" إشارة منه أن النص لا يحتمل التأويل عند المتكلمين.
- تقييده التأويل بالحمل على المرجوح؛ لأنه إذا حمل على الراجح يسمى ظاهر لا مؤولاً.

المؤول عند الحنفية:

عرف الأحناف المؤول بتعريفات متعددة، منها تعريف البزدوي حيث قال: "هو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي"²، وبمثل هذا التعريف عرّفه السرخسي³.

وقد اعترض على هذا التعريف بأنه قيد المؤول فيه بقيدتين ليسا بلازمين له وهما قوله: "من المشترك"، وقوله "بغالب الرأي".

1 - مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، دراسة وتحقيق نذير حمادو، الطبعة الأولى 2006م، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت - لبنان. 909/2.

2 - ينظر كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1418هـ - 1998م. 68/1.

3 - أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، الطبعة 1، السنة 1993م، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. 127/1.

قال ابن ملك: "إن تقييد حد المؤول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح؛ لأنها ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما، فإن الخفي والمجمل إذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا، وكذا الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوهها يصيران مؤولين بلا خلاف، مع أن القيدتين منتفیان"¹.

وقد فسر عبد العزيز البخاري -بعد تقريره أن القيدتين ليسا بلازمين- أن مراد البزدوي من "المشترك في ما فيه نوع خفاء، ومن غالب الرأي ما يوجب الظن، فيكون تقدير الكلام، المؤول: ما ترجح مما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني"².

ويرى ابن نجيم أنه: "ليس المراد هنا تعريف مطلق المؤول -وهو ما رفع إجماله بظني- بل المؤول من المشترك؛ لأنه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة، وبه اندفع ما أورد على التعريف، وهو أولى من تأويل المشترك بما فيه خفاء، وغالب الرأي بالدليل الظني ليشمل ما ذكر؛ فإن فيه خروجاً عن البحث"³.

بعد هذا النقاش حول تعريف المؤول في الاصطلاح عند الحنفية يمكن استخلاص الأمور التالية:

▪ أولاً: إن ما رفع إجماله بدليل ظني يسمى مؤولا، لكنه لا يدخل في التعريف، لأن المقصود من التعريف المؤول من المشترك، لا مطلق المؤول.

▪ ثانياً: إن النص والظاهر إذا حملا على بعض وجوهها فإنها يصيران مؤولين.

▪ ثالثاً: إن المقصود بالمؤول عند من عدّه قسماً رابعاً من الأقسام الراجعة إلى الوضع عبارة عن تبيين

بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد⁴.

1 - شرح المنار مع حواشيه من علم أصول الفقه، لابن الملك، طبعة عثمانية، السنة 1315هـ، ص: 346.

2 - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، 1/68.

3 - فتح الغفار بشرح المنار في أصول الفقه لابن نجيم الحنفي، الطبعة الأولى، 1936م. 1/123.

4 - الظاهر والمؤول عند الأصوليين وأثرهما في اختلاف الفقهاء في النكاح لعلي عبد الله محمد، ص: 161 (بدف)

المبحث الثاني: حكم التأويل وما يندرج تحته المطلب الأول: حكم التأويل

مما لا شك فيه أن التأويل إذا تحققت شروطه يعمل به مع احتمال الغلط فيه، فإن تبين الغلط وجب الرجوع عنه؛ لأنه ثابت بالظن الغالب للمؤول المجتهد، وهو يخطئ ويصيب.

حكم المؤول عند المتكلمين: هو وجوب العمل به، وأنه يكون صحيحاً متى استجمع الشرائط أو الضوابط التي سبق ذكرها، قال الجويني: "وتأويل الظواهر على الجملة مسوغ إذا استجمعت الشرائط"¹. وقال الآمدي كذلك: "إذا عرفت معنى التأويل، فهو مقبول ومعمول به إذا تحقق مع شروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير"².

أما حكم المؤول عند الأحناف؛ فهو وجوب العمل بموجبه دون العلم لعدم إفادته القطع، فهو بمنزلة خبر الواحد عندهم، قال السرخسي: "وأما حكم المؤول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر، إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعاً ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه، فلا يكون قطعاً بمنزلة العمل بخبر الواحد لأن طريقه غالب الرأي، وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط"³.

وقال النسفي: "وحكمه العمل به على احتمال الغلط"⁴.

1 - البرهان في أصول الفقه، للجويني، 1/194.

2 - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 3/50.

3 - أصول السرخسي، 1/163.

4 - فتح الغفار لابن نجيم، 1/123.

وفي هذا الصدد ضرب الإمام السرخسي في شأن بيان العمل بحكم المؤول مثالا، قال رحمه الله: "وبيان هذا فيمن أخذ ماء المطر في إناء، فإنه يلزمه التوضؤ به، ويحكم بزوال الحدث به قطعاً، ولو وجد ماء في موضع، فغلب على ظنه أنه طاهر، يلزمه التوضؤ به على احتمال السهو والغلط، حتى إذا تبين أن الماء نجس يلزمه إعادة الوضوء والصلاة، وأكثر مسائل التحري على هذا"¹.

وحاصل الأمر فإن حكم المؤول عند الأحناف هو العمل بما ظن منه على احتمال السهو والغلط؛ إذ بيانه غير قاطع.

المطلب الثاني: ما يندرج تحت التأويل

إن معيار دخول اللفظ في التأويل وعدم دخوله هو قابليته للاحتمال، فعندما تكون دلالة على المعنى ظنية فهو قابل للتأويل، وعندما تكون دلالة على المعنى قطعية فذاك يعنى عدم قابليته للتأويل. وعليه، فإن التأويل إذا أجري على المعاني الصريحة الواضحة فإنه يكون فاسداً؛ لأنه يكون قد أدخل على اللفظ الذي لا يحتمل التأويل.

وحاصل الأمر، فإن التأويل عند العلماء يجري في شيئين اثنتين، وهما باختصار:

الأول: النصوص المتعلقة بالفروع

إن النصوص المتعلقة بالفروع أغلبها مما يكتنفه الاحتمال، لذلك فلا خلاف بين العلماء في أنها تقبل التأويل²، وسبب ذلك أن الفروع فيها من عوامل الاحتمال الشيء الكثير، ولا شك أن اختلاف الفهوم في إدراك حكمة الشارع من النصوص، هي من العوامل التي دفعت العلماء إلى تأويل النصوص.

1 - أصول السرخسي، 1/163.

2 - ينظر البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، راجعه عمر سليمان الأشقر، الطبعة الثانية، السنة 1413هـ - 1992م، دراهم الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع. 3/439.

وبالتالي، فإن ما يدخله التأويل محدد فيما دون القطعيات التي لا تحتل إلا معنى واحدا يتعين فهمه من النص.

الثاني: النصوص المتعلقة بالأصول

المقصود بالأصول هنا: أصول الدين كالعقائد والغيبات وصفات الباري سبحانه، وقد اختلف العلماء في تأويل هذا الباب على ثلاثة مذاهب، ذكرها الزركشي في البحر المحيط:

"أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجري على ظاهرها، ولا يؤول شيء منها، وهم المشبهة.

والثاني: أن لها تأويلا، ولكننا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) (آل عمران: 7)، قال ابن برهان: وهذا قول السلف.

والثالث: أنها مؤولة"¹.

وذكر الشوكاني أن الجويني والغزالي والرازي وسَّعوا دائرة التأويل في هذا الباب، وطولوا ذبوله، وقد رجعوا آخرها إلى مذهب السلف²، وهو الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردتها، وتفويض معانيها إلى الله تعالى.

المبحث الثالث: قوانين تأويل النص الشرعي

إن من قواعد تفسير النصوص الشرعية أن تحمل على ظواهرها، ما وجد إلى ذلك سبيل، ولا يعدل عن الظاهر إلا لضرورة؛ لأنه لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلا للدليل، كما أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على العمل بظواهر الألفاظ، ولأن الظاهر هو الأصل، وصرفه عما يقتضيه ظاهره خلاف الأصل.

1 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، 3/439.

2 - إرشاد الفحول للشوكاني، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، الطبعة الأولى، السنة 1421هـ - 2000م، دار الفضيلة

للنشر والتوزيع. 758/2.

قال الزركشي في البحر المحيط: "الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ، وهو ضروري في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلا لتعطلت غالب الأحكام، فإن النصوص معوزة جدا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جدا"¹.

وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: "واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه، والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ"².

ولما كان التأويل على خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا لضرورة، فقد اجتهد الأصوليون في وضع قوانين تضبط تأويل النص الشرعي بحيث يتوقف عليها جواز التأويل، حتى لا يكون ذريعة لهدم أركان الدين، وطمس معالمه.

وبحسب التمسك بهذه القوانين التي تحكم التأويل، نتمكن من تمييز التأويل الصحيح من السقيم، والغث من السمين، وأن نعرف المؤول المجتهد الورع، من صاحب هوى وبدعة يريد إبطال الشرع الحنيف أو الطعن فيه.

ولا ريب أن العلم بقوانين التأويل، علم نافع يحصن من الخطأ، والمهالك، والانحراف عن جادة الصواب، فالتأويل الفاسد أساس الزلل، ومنبع الضلالة في أمور العقيدة، وفي شؤون العبادة.

وأهم هذه القوانين باختصار ما يلي:

أولاً: أن يكون المتأول أهلاً لذلك

بما أن التأويل هو صرف المعنى الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح لوجود دليل يقتضي ذلك، فهو نوع من الاجتهاد، بل يأتي في مكان الذروة من الاجتهاد الفقهي والنظر العقلي؛ حيث يستفرغ المجتهد وسعه في

1 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، 3/436.

2 - إرشاد الفحول للشوكاني، 2/755.

معرفة مراد الشارع من النص القابل للتأويل، ولذلك ذكر الآمدي في سياق حديثه عن شروط التأويل: "أن يكون الناظر المتأول أهلاً لذلك"¹، أي أن يكون التأويل من أهله وفي محله.

وهذا يتطلب كما لا يخفى معرفة قواعد تفسير النصوص، والإحاطة بالنصوص الشرعية، عامها وخاصها، مطلقها ومقيدها، وإدراك وجوه المجاز، وكيفية رفع التعارض والترجيح بوجوه الترجيح المختلفة، كما يتطلب معرفة عميقة باللغة العربية وأسرارها وعادات العرب في استعمالهم للألفاظ والأساليب، بالإضافة إلى ضرورة الإمام بمقاصد الشريعة وأصول الفقه، وغير ذلك من الشروط الواجب توافرها في المفسر لكتاب الله تعالى؛ ذلك أن معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبله كما يقول الغزالي: "ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال، في استعاراتها وتجزئاتها، ومنهاجها في ضروب الأمثال"². ولذلك يتعيّن أن يكون المتأول ممن توافرت فيه ملكة الاجتهاد؛ كأن يكون من المجتهدين أصحاب الملكات الفقهية المتخصصة الذين لهم أهلية استنباط الأحكام من النصوص، فإن لم يكن من هؤلاء رد ذلك التأويل لصدوره ممن ليس أهلاً لأن يبيّن مراد الشرع الحكيم.

وهذا الذي ذكرت في شأن أهلية المتأول، قد يبدو فيه تضيق لواسع، وتشدد في شروط المؤلّ، وذلك بالنظر إلى ما ذكره التاج السبكي رحمه الله في جمع الجوامع، إذ اشترط في المجتهد بلوغه الدرجة الوسطى في معرفة قواعد الاستنباط، قال عن المجتهد إنه: "ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة"³، قال شارحه المحلي: "أي المتوسط في هذه العلوم ليتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد"⁴.

1 - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 50/3

2 - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي، تحقيق محمود بيجو، الطبعة الأولى، السنة 1993م، بدون اسم المطبعة، ص: 69

3 - جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، الطبعة الأولى، السنة 2005م، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان. ص: 65.

4 - شرح المحلي على متن جمع الجوامع للتاج السبكي، طبعة 1982م، دار الفكر، 383/2.

وحاصل الكلام، فإن أهلية المتأول مما يحصن عملية التأويل من الخطأ والمهالك، والانحراف عن جادة الصواب، ومردّ هذه الأهلية إجمالاً إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها، وفهم أساليب اللغة العربية، وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح، تجعله يتحرى في اجتهاده مطابقة شرع الله تعالى.

ثانياً: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل

فاللفظ الذي يقبل التأويل هو ما كان محتملاً لأكثر من معنى، فلا مدخل للتأويل فيما دل على معناه قطعاً، وعليه فإن الألفاظ التي نهض الدليل القطعي على بيان المراد منها، فلا يصح تأويلها، وتشمل في اصطلاح الحنفية المفسّر¹، والمحكم²، وفي اصطلاح غيرهم النص.

ثالثاً: ألا يخالف التأويل أصلاً شرعياً أو قاعدة شرعية مجتمعا عليها بين العلماء

وذلك لأن التأويل جهد عقلي اجتهادي، فكل معنى مؤول لا يجري على وزان الشرع لا يعتد به، وعليه فإذا تناقض المعنى المؤول مع نص قطعي الدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع وجب طرحه وعدم اعتباره، لأن الظني لا يقوى على معارضة القطعي.

رابعاً: موافقة المعنى المؤول للغة والعرف

مما لا يخفى أن الشريعة الإسلامية جاءت بلسان العرب، وجرت على عرفهم في استعمال الألفاظ والأساليب العربية، فإذا لم يوافق التأويل تلك اللغة، ولا ذلك العرف، لم يكن التأويل مقبولاً؛ لأنه خالف الأصول التي قام كلام الشارع عليها.

1 - المفسّر: "اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل" أصول السرخسي، 1/165.

4 - المحكم: "متمتع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل" أصول السرخسي، 1/165.

يقول الشاطبي: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب"¹.

وإن أي تجاوز لهذا المعهود، في تأويل اللفظ، إنما هو تخرص مؤداه إلى سوء التأويل.

وعليه، وجب موافقة المعاني المؤولة للمشتهر استعماله بين الناس في زمن الرسالة، ولا يجوز توجيهها على الخفي المستعمل على قلة. قال الإمام الجويني: "إن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان، ومن جهة العرف، والتأويل الذي يصغى إليه، ثم يطالب بالدليل عليه، وهو الذي ينسأغ من ذي الجذ من غير أن يتولج في فن الهزء والهزل واللغز، وما يقع كذلك فهو مردود"².

وقال الزركشي: "وشرطه - أي التأويل - أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة

صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل"³.

وقد نص الشاطبي فيما يجب أن يراعى في المؤول المعدول به عن الظاهر فذكر في ذلك شروطا منها: "أن

يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق عليه في الجملة بين المختلفين"⁴.

ومعنى ذلك، أن من شروط صحة التأويل أن يكون اللفظ محتملا للمعنى الذي صرف إليه، وإلا كان

مفتريا على اللغة، وذلك بأن يقوم التأويل على معنى صحيح، صونا لكلام الله تعالى، وكلام رسول الله صلى

الله عليه وسلم مما لا يليق بهما من الأوصاف.

1 - الموافقات للشاطبي، 79/2.

2 - البرهان في اصول الفقه للجويني، 198/1.

3 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، 443/3.

4 - الموافقات للشاطبي، تحقيق الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد الصباغ، الطبعة الأولى، السنة 2010م، دار الفضيلة

للنشر والتوزيع، القاهرة. 109/3 - 110.

ومن الشروط اللازمة لجريان التأويل على اللسان العربي، موافقته لفصيح اللغة، وفي هذا الصدد قال الجويني: "مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى، فقد لا يتساهل فيه إلا في مضايق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله أو لفظاً من ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم على أمثال هذه المحامل وأزال الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده، فهذا لا يقبل"¹، ونص في موضع آخر على "أن من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققة ولا قافية مضيقه، جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام، أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض، وكلا الوجهين باطل"².

خامساً: لا يسوغ العدول عن الظاهر بغير دليل

يعدُّ الدليل المعتمد في التأويل من أهم شرائطه، إذ لا بد من أن يعضد الاحتمال الذي أوّل إليه اللفظ دليل يرجح على الظاهر، لأن الاحتمال المرجوح لا يمكن أن يقدم على الظاهر الراجح إلا بدليل قوي، أقوى من تلك القرائن المحتفة بالظاهر، قال الجويني: "والضابط المتحلل من مسائل هذا الكتاب - يقصد الباب المخصص للمؤول - أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به"³، فليس كل تأويل مقبولاً؛ بل لابد من دليل يقوم عليه التأويل ويعضد الاحتمال.

وقال ابن قدامة: "وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمّله عليه، ثم إلى دليل صارف له"⁴.

وهذا أمر متفق عليه، نص عليه وأبانه كل من تكلم في التأويل، وأبرزهم الإمام الجويني؛ إذ أفرد باباً كاملاً في كتابه البرهان في أصول الفقه¹، للكلام عن التأويل وشروطه وأدلته، وذكر أمثلة كثيرة على ذلك، ليبيّن

1 - البرهان في أصول الفقه للجويني، 207/1.

2 - المصدر نفسه، 208/1.

3 - البرهان في أصول الفقه للجويني، 213/1.

4 - روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، 564/2.

كيف يسند المعنى المرجوح إلى الدليل القوي الراجح، كما بيّن كثيرا من التأويلات الفاسدة لضعف أدلتها ومرجوحيتها.

وفي معرض بيانه رحمه الله لضرورة وجود دليل التأويل يقول: "ثم إذا ثبت جواز التأويل، فلا يسوغ التحكم به اقتصاراً عليه، من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك، لبطل التمسك بالظواهر، واكتفى المستدل عليه، بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر، وهذا إن قيل به يسقط أصل الاستدلال، ويلحق مجال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض"².

وهو يريد أن مجرد تطريق الاحتمالات إلى ظواهر الألفاظ، من غير وجود أدلة تلزم بذلك، غير مقبول؛ لأن كثيرا من الألفاظ يحتتمل أكثر من معنى، ولو جاز لنا ذلك لما استقام لنا استدلال بنص.

ولقد قطع الجويني بأن اشتراط اقتران التأويلات بأدلتها، مما لا خلاف فيه، وعلل ذلك بأن الظن الحاصل من ظاهر اللفظ الذي جاء به الوحي، ونصبه دليلا على مراده أرجح وأقوى من الظن الناتج عن الاحتمال الذي يقدره المؤول وقيسه بظنه، قال: "ولا خلاف بين العالمين بالظواهر أن تأويلاتها لا تقبل غير مقترنة بأدلة، وغاية التمسك بهذا المسلك -التأويل- أن يأتي بقياس مطنون، ومعنى الظن فيه أنه يحسبه أنه منصوب الشارع ظنا منه وتقديرا، وقد غلب على الظن مقصود الشارع في لفظه، فما يغلب متصلا بلفظه على الظن، أولى مما يغلب على الظن كونه منصوبا للشارع في فنون الأقيسة، وهذا يقع من الظن بعيدا بدرجات، عن الظن المختص بلفظ المصطفى عليه السلام"³.

=

1 - ينظر باب التأويلات من كتاب: البرهان في أصول الفقه للجويني، 1/193 وما بعدها.

2 - البرهان في أصول الفقه للجويني، 1/194 - 195.

3 - البرهان في أصول الفقه للجويني، 1/202.

وهو ما ألمع إليه الشاطبي من أن التأويل إنما يُسلط على الدليل لوجود معارض أقوى منه¹، أي وجود دليل أوجب هذا التأويل.

ونجد الأمدى يتفق مع الجويني في اشتراطه كون دليل التأويل راجحا على ظاهر اللفظ المؤول، فهو يقول في صفة الدليل "وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر، راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا، وإن كان مساويا لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح، فغاياته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية، ولا يكون ذلك تأويلا، غير أنه يكفي بذلك من المعترض إذا كان قصده إيقاف دلالة المستدل، ولا يكفي به من المستدل دون ظهوره، وعلى حسب قوة الوضوح وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل"².

سادسا: أن يدل السياق على المعنى المصروف إليه

يعد هذا الشرط ضابطا منهجيا، وقيدا تأويليا في فهم النص وقراءته، وأحد أبرز أدوات الاستدلال الأصولي في مجال الكشف عن مراد الشارع، وترجيح معنى معين على ما سواه، وتقوية دلالة مخصوصة على حساب دلالة مرجوحة، ورفع الاحتمالات بتأكيد احتمال واحد قوي لقوة مرتكزه السياقي، والوصول إلى المعنى الراجح.

يقول ابن القيم مبينا أهمية السياق في تعيين الدلالة: "السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة

1- ينظر الموافقات للشاطبي، 3/110 - 111.

2- الإحكام في أصول الأحكام للأمدى، 3/50.

على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله تعالى (ذق إنك أنت العزيز الكريم) (الدخان: 46) كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق¹.

وقال العز بن عبد السلام: "وقد يتردد -أي معنى الآية- بين محامل كثيرة، يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخر، أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان حملة عليه أولى"².

وهذا النص يكشف بجلاء أهمية شرط السياق وضرورة مراعاته في عملية التأويل، وترجيح التأويلات والاحتمالات.

سابعاً: مراعاة المقاصد الشرعية

ومحصل هذا الضابط أن المعنى المؤول إذا تعارض كلا أو جزءاً مع مقصد من مقاصد الشريعة، فهو تأويل فاسد، قال ابن تيمية: "فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، وهو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد"³.

1 - بدائع الفوائد لابن القيم، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون رقم الطبعة، بدون سنة، 1314/4

2 - الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، للعز بن عبد السلام، المطبعة العامرة، السنة 1313هـ، ص: 220

3 - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، السنة 1991م، جامعة الإمام محمد بن سعود

ومما يجدر التنبيه إليه في ختام هذا المبحث، أن هذه القوانين من حيث يتوقف عليها جواز التأويل قد تسمى شروطاً، ومن حيث إنها قواعد كلية تسمى ضوابط¹.

وحاصل الأمر، فإن هذه القوانين التي ذكرها جمهور الأصوليين إن لم تكن معايير تحدد التأويلات الصحيحة، فإنها بالقطع تكشف عن التأويلات الفاسدة والخطئة.

الخاتمة:

وحاصل القول، فإن منهج الأصوليين في تفسير النص الشرعي يشكّل حصناً محكم البنیان، لكنه في هذا الزمان نسي وهجر، فاضطربت عقول كثير من الناس إذ وقعوا في بلبلة وتشتت نظر، فنحن في أمس الحاجة إلى هذا التراث النفيس. ومن النتائج المتوصل إليها نذكر:

إن التقيد بالنص الشرعي والعمل بظاهره بغية معرفة مراد الله تعالى من كلامه هو الخصيصة البارزة التي ميزت علماء الأمة، فلم يعرف عن أحد منهم أنه لا يأخذ بالظاهر، أو أنه يتأول النص الشرعي من غير أن توجد هناك قرينة لذلك، فهم لا يخرجون عن ظاهر اللفظ، ولا يحملون معاني القرآن على غير ما يدل عليه، وبذلك تقرر عندهم أن العدول عن الظاهر لغير دليل عبث، إذ لا يجوز العدول عن الظاهر إلا بدليل يجب الرجوع إليه.

1 - كما هو معلوم، فإن الضابط الفقهي أخص من القاعدة الفقهية ودونها في استيعاب الفروع، ومعنى ذلك أن مجال الضابط أضيق من مجال القاعدة الفقهية، حيث تشمل كثيرا من الفروع والجزئيات من أبواب متعددة، ولا تتسع دائرة الضابط الفقهي إلا للجزئيات المدرجة في باب واحد. ولم يكن المتقدمون يتشددون في التفريق بين القاعدة والضابط، فيطلقون القاعدة ويريدون بها الضابط.

. التأويل عند علماء السلف من أهل الفقه والحديث والتفسير يرادف التفسير والبيان، أما عند كثير من المتأخرين؛ فهو عندهم بالمعنى الأصولي أي صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب به.

. إن دراسة الأصوليين لمفهوم التأويل تعريفاً وتحديداً، وبيان أنواعه تقسيماً، وذكر متجلياته يأتي في سياق شروط وضوابط محددة، فهي إشارة منهم رحمهم الله لاهتمامهم بقضية التأويل، والتعويل عليها مسلماً علمياً إجرائياً في البحث عن مراد الله سبحانه من كلامه، وعلى أساس تلك الشروط تفصيلاً وإجمالاً، ميزوا بين التأويل الصحيح من غيره.

. إن تأويل النص الشرعي وفق الشرائط والضوابط التي نص عليها الأصوليون تحفظ عملية التأويل من الخطأ والمهالك، والانحراف عن جادة الصواب، فالتأويل الفاسد أساس للزلل، ومنبع للضلالة في أمور العقائد، وفي شؤون العبادة، ومن ظن أن تأويل النص الشرعي قرآناً أو سنة يكون بحسب الوعي كيفما كان، من غير تقييد بالضوابط والقواعد فهو مخطئ.

المصادر والمراجع:

1. الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن الأمدي، تحقيق الشيخ إبراهيم العجوز، الطبعة السادسة، السنة 2011م، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
2. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، الطبعة الأولى، السنة 1421هـ - 2000م، دار الفضيحة للنشر والتوزيع.
3. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، للعز بن عبد السلام، المطبعة العامرة، السنة 1313هـ.
4. أصول السرخسي لأحمد بن أبي سهل السرخسي (ت 490هـ) تحقيق أبو الوفا الأفغاني، الطبعة 1، السنة 1993م، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

5. البحر المحيط في أصول الفقه للزرکشي 745 - 795هـ راجعه عمر سليمان الأشقر، الطبعة الثانية، السنة 1413هـ - 1992م، درا الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع.
6. بدائع الفوائد لابن القيم، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون رقم الطبعة، بدون سنة.
7. البرهان في أصول الفقه للإمام الجويني (ت 478هـ)، علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة ط 1/ 1418هـ - 1997م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
8. جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، تحقيق حمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، دون سنة، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
9. جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، الطبعة الأولى، السنة 2005م، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
10. حاشية التفتازاني على شرح مختصر ابن الحاجب (شرح مختصر المنتهى الأصولي) للعلامة الإيجي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، السنة 2004م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
11. الحدود في الأصول للباقي، تحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى، السنة 1983م، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت لبنان.
12. درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، السنة 1991م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
13. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن قدامة المقدسي 541هـ - 620هـ، تحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، طبعة 1413هـ - 1993م، الناشر مكتبة الرشد - الرياض.
14. شرح المحلي على متن جمع الجوامع للتاج السبكي، طبعة 1982م، دار الفكر.

15. شرح المنار مع حواشيه من علم أصول الفقه، لابن الملك، طبعة عثمانية، السنة 1315هـ.
16. صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، الطبعة الأولى، السنة 1400هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.
17. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطله لابن القيم، تحقيق علي بن محمد، الطبعة الأولى، السنة 1408هـ، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
18. الظاهر والمؤول عند الأصوليين وأثرهما في اختلاف الفقهاء في النكاح لعلي عبد الله محمد، رسالة ماجستير السنة 1992م، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية. (بدف)
19. فتح الغفار بشرح المنار في أصول الفقه لابن نجيم الحنفي، الطبعة الأولى، 1936م.
20. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي، تحقيق محمود بيجو، الطبعة الأولى، السنة 1993م، بدون اسم المطبعة.
21. كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (100هـ - 175هـ)، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، بدون رقم الطبعة ولا سنة، سلسلة المعاجم والفهارس.
22. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف الإمام علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري (ت 730هـ)، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1418هـ - 1998م.
23. لسان العرب للإمام العلامة ابن منظور 630هـ - 711هـ اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، الطبعة الثالثة، السنة 1419هـ - 1999م، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان.

- 24 . مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد طبعة المدينة المنورة، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية 1325هـ - 2004م.
- 25 . المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، بدون طبعة ولا سنة، مؤسسة الرسالة.
- 26 . مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، دراسة وتحقيق نذير حمادو، الطبعة الأولى 2006م، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- 27 . المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي (ت 505هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، الطبعة 2، السنة 2012م، دار الرسالة العالمية، دمشق - الحجاز.
- 28 . معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت 395هـ تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، طبع بإذن خاص من المجمع العلمي العربي الإسلامي محمد الداية 1399هـ - 1979م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- 29 . الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، بتعليقات الإمام الشيخ محمد الخضر حسين وآخرون، تحقيق الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد الصباغ، الطبعة الأولى، السنة 2010م، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.

المحددات المنهجية القرآنية وأثرها في المعرفة الأصولية

د. ربيع الحمداوي

باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية، جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المملكة المغربية

ملخص البحث

يهدف هذا البحث بيان بعض المحددات المنهجية القرآنية التي استرشد بها العلماء في تقعيد القواعد الأصولية، حيث يشكل البحث فيها أحد الأسس الكبرى في فهم طبيعة العلوم الإسلامية وفي الدراسة النقدية التاريخية فيها، لأن القرآن الكريم هو مصدر الأحكام المعرفية الجزئية والقواعد المنهجية الكلية. إن بيان أثر بعض المحددات المنهجية القرآنية في المعرفة الأصولية يعتبر بالغ الأهمية وهو ما غفلت عنه كثير من الدراسات المعاصرة لأن هذه المحددات هي من الثوابت الواجب مراعاتها في أي اجتهاد و تجديد في الدرس الأصولي، وأي خلل في ذلك مؤذن بأن يصبح التجديد تبديداً، فتتناثر الجهود ويغيب المقصود. الكلمات المفتاحية: المحددات المنهجية، القرآن الكريم، المعرفة الأصولية.

Abstract:

The Qur'anic Methodological Determinants and Their Impact on Fundamentalist Knowledge: A Critical Approach

This research aims to show some of the methodological determinants of the Qur'an in which scholars have been guided in forming the fundamental rules, which is one of the major foundations in understanding the nature of Islamic

sciences and in the historical critical study therein, because the Qur'an is the prime source of partial cognitive rulings and total methodological rules.

Explaining the effect of the methodological determinants of the Qur'an on fundamental knowledge is extremely important, which is neglected by many contemporary studies, because these determinants are among the constants that must be taken into account in any diligence (ijtihad) and renewal in the fundamental lesson, and any defect in that will become wastage, and leads to effort's wasting and miss guided.

Key words: methodological determinants, Qur'an, fundamental knowledge.

تقديم:

يشكل البحث في المحددات المنهجية القرآنية أحد الأسس الكبرى في فهم طبيعة العلوم الإسلامية، لأن القرآن الكريم هو مصدر الأحكام المعرفية الجزئية والقواعد المنهجية الكلية، فهو مصدر لا يتقدم عليه ولا يوازيه مصدر آخر بإجماع المسلمين، لأنه الأصل الأول من أصول الأدلة، كما أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، فلا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة بالضرورة.

إن بيان بعض المحددات المنهجية القرآنية التي استرشد بها العلماء في تععيد القواعد الأصولية، يعيننا في الدراسة النقدية التاريخية لعلم من أجل العلوم الإسلامية وهو علم أصول الفقه، فهو أجل العلوم وأشرفها لارتباطه بوضع قواعد لسلامة الفهم عن الله تعالى، ولما كان القرآن الكريم هو المصدر الأول الذي استرشد به الدرس الأصولي، بوصفه منهجاً يهتم بوضع القواعد والضوابط لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فإن بيان أثر بعض المحددات المنهجية القرآنية في المعرفة الأصولية منذ كونها منهجاً في التفكير، إلى مرحلة استقلالها بالتععيد والتدوين، يعتبر بالغ الأهمية لأن هذه المحددات هي من الثوابت الواجب مراعاتها

في أي اجتهاد أو تجديد في الدرس الأصولي، وأي خلل في ذلك مؤذن بأن يصبح التجديد تبديداً، فتنأثر الجهود ويغيب المقصود.

من هذا المنطلق فإن الإشكال المركزي الذي يشغل البحث هو محاولة الإسهام في تلمس بعض المحددات المنهاجية القرآنية التي كانت أساساً متينة في بناء المعرفة الأصولية، وبعبارة وجيزة يمكن وضع السؤال الآتي: إلى أي حد يمكن لدراسة المحددات المنهاجية القرآنية أن تسهم في اكتساب رؤية معرفية تجديدية للعلوم الإسلامية عامة وأصول الفقه خاصة، ثم ما هي بعض هذه المحددات التي تحقق هذه الرؤية التجديدية؟ لقد انعكست بعض المحددات المنهاجية القرآنية على الدرس الأصولي في مفهوم الاجتهاد الذي احتفى به علم أصول الفقه أيما احتفاء، كونه أهم مباحثه منذ نشأته، فانفتاح النص الشرعي من خلال نظمه الجامع للمعاني الكلية المستوعبة لانتقال العقل المسلم في التاريخ، أعان على توسيع دوائر الاجتهاد بأنواعه الثلاثة: الاجتهاد البياني، والاجتهاد المصلحي، والاجتهاد التنزيلي، وهذا ما يسعى البحث بيانه.

لقد اخترت لبيان هذه الرؤية المعرفية نموذج التقعيد الأصولي من خلال استكشاف أثر المحددات المنهاجية القرآنية فيه، والتي تجلت أساساً في محدد الثابت والمتغير، ومحدد الكلي والجزئي، ثم محدد العلم والعمل، وهي مجرد نماذج لمحددات منهاجية قرآنية (لأنني لا أدعي استقراء جميع المحددات في النص الشرعي) رسمت معالم منهج التفكير في المعرفة الأصولية، فالعودة للنص القرآني بقراءة محدداته المنهاجية سيعيننا في فهم طبيعة العلم، وفي فهم مسار اجتهاد علمائه في التاريخ، وفي القراءة النقدية قصد الاجتهاد والتجديد فيه.

تأتي هذه الدراسة إذن لتحقيق أهداف متعددة منها:

- بيان أهمية فهم المحددات المنهاجية القرآنية في إدراك طبيعة العلوم الإسلامية.
- بيان أثر المحدد المنهاجي - الثابت والمتغير في القرآن - على ربط النص بالاجتهاد بالرأي في الدرس

الأصولي.

- بيان أثر المحدد المنهاجي - الكلي والجزئيات في القرآن - على ربط الأصل بالفرع في الدرس الأصولي .
 - بيان أثر المحدد المنهاجي - العلم والعمل في القرآن - على ربط الفهم بالتنزيل في الدرس الأصولي .
 ولتحقيق هذه الأهداف فقد نظمت البحث وفق مباحث متكاملة: أولها يدرس الخصائص المنهاجية للقرآن الكريم، والثاني في مفهوم المحددات المنهاجية القرآنية، والثالث في أنواع المحددات المنهاجية القرآنية وأثرها في المعرفة الأصولية.

يستند البحث على المنهج الاستقرائي والوصفي التحليلي القائم على جمع المعطيات ووصفها من أجل القيام بالمقارنة بينها، وتفكيكها بغية الوصول إلى نماذجها التفسيرية، فالاستقراء والوصف اعتمدت عليه في تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة، والتحليل وظفته في دراسة الإشكالات العلمية، تفكيكا وتقويما وتركيبا، من أجل استخلاص الأفكار وتحليلها ونقدها واستعراض نتائجها.

المبحث الأول: خصائص القرآن الكريم

إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة التي أيد الله بها خير خلقه، وخاتم أنبيائه صلوات الله وسلامه عليه، فهو خالد في إعجازه لا يزيده التقدم العلمي إلا رسوخاً في الإعجاز، وهو حجة الله البالغة على خلقه، تعبدتهم بتلاوته وتدبره، وفهمه والعمل به، وأطلعهم من خلاله على بعض أسرارهِ في ملكه وملكوته.
 وهو كتاب الهداية، ومنهج الحياة، يبين فيه لعباده ما يحلُّ لهم، وما يحرمُّ عليهم، وما ينفعهم، وما يضرهم، بأسلوب واضح أعجز العرب في بيانه، فما من شيء يحتاجون إليه في شؤونهم الخاصة والعامة إلا شمله تشريعه، ووسعه بيانه. قال تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾¹.

فكان بحقّ دستوراً شاملاً لحياة الإنسان حقوقها وواجباتها، في كل عصورها فيه أحكام جامعة، وقواعد كلية، يندرج تحتها كل ما جدّ ويحدّ في شؤون الحياة، وأناط بالرسول عليه الصلاة والسلام بيان مجمله، وتوضيح مبهمه، فقال تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾¹.

إن للقرآن الكريم خصائص منهاجية وجب ادراكها والعمل على فهمها، وسأقتصر على بعضها والتي تتفرع عنها خصائص أخرى جزئية² وهي:

المطلب الأول: العالمية

وقد أعلنت آيات القرآن في مواضع شتى من السور أنه كتاب عالمي، وأن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم رسالة للعالمين، قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾³، وقال تعالى ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁴، وما قرره القرآن من عالمية الرسالة أكدته السنة النبوية والسيرة النبوية، فقال عليه الصلاة والسلام في بيان ما خصه الله به: «... وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة»⁵.

المطلب الثاني: الإطلاق والشمول

وهي ضد النسبية التي تعني المحدودية، ويترتب على اتصاف القرآن بذلك جملة من المعاني أهمها: قدرته على استيعاب الزمان والمكان والإنسان وتجاوزه للمحدود والنسبي، يقول تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

1- سورة النحل (44).

2- ينظر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م، ص380-381.

3- سورة الأنبياء (107).

4- سورة الفرقان (1).

5- أخرجه البخاري "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)، 168/1، حديث رقم: 427.

وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا¹، والمقصود بالإكمال والإتمام ليس الجوانب التعبدية في الاسلام فقط، بل هو اتمام كل شيء في الاسلام، كما قال تعالى ﴿وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾²، "فهي تامة بمعنى أننا لا يمكن أن نجد بناء أكمل وأحسن وأصح من البناء القرآني، لأنه من الله تعالى، ولأنه وحى، ولأنه مطلق ولأنه محفوظ... وهذه كلها خصائص لا يمكن أن تكون في فكر الإنسان النسبي القاصر المتغير حسب الزمان والمكان. فالقرآن كامل في قيمه وأخلاقه، وفي أحكامه وتشريعاته، وفي معارفه وخطابه، وفي دعوته وبيانه... وفي كل شيء عرضه فهو على كماله وتمامه، وإنما يدرك الانسان منه نسبا وأقدارا متفاوتة بحسب مؤهلات كل جيل ومرحلة لاستحالة تماهيه مع الكلي المطلق الكامل"³.

المطلب الثالث: التصديق والهيمنة

قال تعالى ﴿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﴾⁴. فأهم المحددات المنهاجية في التعامل مع النص الشرعي "الإيمان بأنه رسالة تهدف لتحقيق العبودية المطلقة لله، وأنه نص مهيمن على النصوص المساوية التي قبله، وأنه وإن وافق الشرائع السابقة في الدعوة إلى التوحيد وجوامع الأخلاق

1- سورة المائدة (3).

2- سورة الأنعام (115).

3- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، سعيد شبار، مركز دراسة المعرفة والحضارة، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية 3، مطبعة أنفو، فاس، ط3، 1438هـ/2017م، ص43.

4- سورة المائدة (48).

والفضائل، إلا أن له استقلالاً بقواعد الأحكام التي أراد الله أن تكون بها الشريعة خالدة خاتمة، وبهذا جاء فصل البيان¹. فمفهوم التصديق والهيمنة واضح في تقرير أصل الاستمرارية والتواصل في رسالات السماء (التصديق) وفي الاستيعاب التقويمي والتصحيحي النهائي الذي قامت به رسالة الختم (الهيمنة).

المطلب الرابع: الحاكمة

وحاكمة القرآن العظيم تقتضي من الانسان الرجوع إليه بالقراءة والفهم، ثم تحكيمه في كل ما جد ويجد في الحياة، قال تعالى ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾²، وعملية الرد والإرجاع إلى الوحي هي تقويم وتصويب من خارج الامكان البشري في قصوره ونسبته، واحتكام إلى كلي مطلق مستوعب للإنسان والزمان والمكان، وهذا ما تفتقر إليه كثير من النظم والمرجعيات الفكرية الفلسفية أو العقائدية الدينية، حينما ينعدم فيها مقوم ومعيار من خارجها فتحتكم إلى نسبيتها لتعيد انتاج نفس مظاهر أزمتها³.

ولذلك عبر الامام الشافعي عن خاصية الحاكمة بقوله جامعة "فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"⁴.

إن هذه الخصائص المنهجية المعبرة عن تعالي منهج الوحي عن كل المناهج البشرية التي قد يعترها ما يعترى طبيعة الانسان من القصور في النظر، والتغير في الأحوال، والتبدل في الطبائع حسب ظروف الزمان

1- القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين مقدمات في الخطاب والمنهج، الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد مركز نداء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013م، ص290.

2- سورة النساء (59).

3- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص51.

4- الرسالة، الشافعي محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ص20.

والمكان هي التي جعلت مناهج الحياة الإسلامية وعلومها تهتدي بمنهج خارجي مستوعب لحركة الزمان والمكان والأحوال.

المبحث الثاني: مفهوم المحددات المنهجية القرآنية

جاء عن ابن فارس " (حد) الحاء والذال أصلان: الأول المنع، والثاني طَرَف الشيء"¹، وقال ابن منظور: " (حدد) الحد الفصل بين الشئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر"²، أما تعريف المنهاج في اللغة فقد جاء في معجم مقاييس اللغة "المنهج من الأصل اللغوي (ن، ه، ج) يقول ابن فارس، " (نهج) النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأول النهج، الطريق، ونهَج لي الأمر: أَوْصَحَه، وهو مُستقيم المنهاج، والمنهج: الطريق أيضا، والجمع المناهج"³.

ورد مصطلح (منهاج) في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾⁴، واقتران (الشرعة)، (بالمنهاج) في الآية له دلالات كبرى، "فهناك شرعة يريد بها الناس ويحتاجون إليها بحثا عن الاستقامة في تنظيم حياة الخلق، تحقيقا لمهام الاستخلاف وفقا لشرعة الحق، وتحقيق العدل فيهم، وذلك مالا يتحقق إلا بمنهاج واضح بين"⁵، جاء في تفسير المنهاج في هذه الآية عند الإمام الطبري عن ابن عباس قال:

1- مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (حد)، ج2، ص1.

2- لسان العرب، ابن منظور، مادة (حدد)، ج3، ص140.

3- مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (نهج)، ج5 ص288.

4- سورة المائدة (48).

5- العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل، العلواني، طه جابر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء،

30-31 مارس 2010م، سلسلة ندوات علمية (03)، ط1، 2011م، ص68

سنةً وسبيلاً¹، بما يوحي أن هذه الشريعة تتبع منهجاً قوياً لا ينفصل عنها بحال، فالله عز وجل "جعل في القرآن شريعة مقترنة بمنهج يوضح ويبين سبيل تطبيقها واتباعها، وتشكيل الحياة بمقتضاها بجوانبها كلها، كما يستلزم أن يكون المنهج ضابطاً صارماً للفهم والوعي، وإدراك المقاصد والغايات..."².

يتداخل مصطلح المحدد المنهجي في دلالاته التركيبية مع مفهوم النموذج المعرفي أو الإطار المرجعي، لأنها كلها تعبر عن "الربط بين الأنساق المعرفية أو النماذج وبين الإنتاج الفكري الذي وجد في عصر من العصور، حيث يحدّد لنا ذلك مدى الاستقامة والفعالية والتجديد والشمول في ذلك الإنتاج الفكري (...)"، كما أنه يعيننا في محاولة كشف وبيان كيفية استمداد النماذج المعرفية الجزئية من النظام الكلي التوحيدي، تمهيداً وتوطئةً لإمكانية تشكيل نماذج معرفية في مختلف العلوم³.

إن العلاقة الوثيقة للنموذج المعرفي في صياغة المعرفة وتشكيل أي محدد منهجي، تبرز ملاحظتها وتتحدد سماتها باعتبار "الأطر المرجعية أو النسق القياسي والنماذج التحليلية، ومثلها من التركيبات الكلية التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الانشائي، أو في مستويات مختلفة منه، إنما تدخل في عداد اللحمة والعصب للمنهجية، في غيابها تضيع ملاحظتها"⁴.

1- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1، 1420 هـ / 2000 م، ج10، ص387.

2- العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل، مرجع سابق، ص68-69.

3- نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، طه جابر العلواني، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/2004م، ص280، بتصرف.

4- منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، ص71-72.

فالمحددات المنهاجية إذن "موضعها موضع الخريطة الأساسية للملامح العامة للموقع محل الرضى والنظر والحركة، فهي تتيح وضع المفاهيم في موضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة لتوصيلها فيما بينها وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهاجية، فكأن الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعاليتها إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية فيها، من إقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر"¹.

وبالتالي فالمحددات المنهاجية القرآنية هي أسس مرجعية وقواعد منهجية يُتوصل إليها باستقراء الخطاب الشرعي باعتباره الناظم الكلي للأفكار وأشكال الوعي، وبالتالي فالوعي المنهاجي ضرورة ملحة لنجاح أي عمل، باعتباره يرسم طريق الوصول إلى الغاية والمقصد بسهولة ويُسر، فمن استقام منهجه رُشد سعيه الفكري وصلاح بناؤه المعرفي، ومن فسد منهجه ضل في سعيه وفسد عطاؤه.

المبحث الثالث: أنواع المحددات المنهاجية القرآنية وأثرها في المعرفة

الأصولية

بعد بيان خصائص منهاج القرآن الكريم أولاً، ثم تحديد دلالة المحددات المنهاجية القرآنية بعد ذلك، أصل الآن لبيان بعض أنواع هذه المحددات، والتي كان لها أثرها في المعرفة الأصولية.

المطلب الأول: الثابت والمتغير وأثرهما في ربط النص بالاجتهاد بالرأي في الدرس الأصولي

إن من مرتكزات المنهج الإسلامي الدعوة إلى التوفيق بين ثوابت الشرع ومتغيرات الزمان والمكان والحال، وإذا كان الثابت والمتغير² لفظين حديثين في الدلالة، حتى قال البعض إنها "اصطلاحان حديثان تسربا

1- المرجع السابق، ص72.

2- الثابت من الجذر اللغوي (ثبت) الثاء والباء والتاء كلمة واحدة، وهي دَوَامُ الشَّيْءِ، يقال: ثَبَّتَ ثَبَاتًا وَثُبُوتًا، والمتغير من جذر (غير) الغين والياء والراء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على صلاحٍ وإصلاحٍ ومنفعة، والآخر على اختلافٍ شَيْئَيْنِ قولنا: هذا الشَّيْءُ غَيْرُ ذاك،

في كلام أهل الشريعة من قبل الأدباء، حيث تكلموا في الأدب عن الثابت والمتحول، وعبر بعضهم عن ذلك بالثابت والمتغير¹، إلا أن معنى هذين المصطلحين له حضور في الخطاب الشرعي كما سأوضح.

1) محدد الثابت والمتغير في القرآن الكريم

رغم أن مصطلحي الثابت والمتغير لم يظهر تداولهما إلا عند المتأخرين في بعض التخصصات العلمية، إلا أن المؤكد أن الوحي قد أرشد إليهما، لأن من خصائص الوحي الإلهي اتصافه بعدد من المحددات والخصائص المنهجية الدالة على الثابت والمتغير فيه، والتي أثمرت إثراء لمنهج الأصوليين خصوصاً في علاقة النص بالاجتهاد.

إن ثبات مقومات التصور الإسلامي، لا تعني التقييد والتقليد بل هي الدافع إلى التجديد، وهذا الأمر يتحقق من خلال:

أ. تحطيم الجمود في الوعي والتفكير بالثابت، وهو الجمود الذي يعطل فاعلية الثابت ودوره في ذاته، ويؤدي إلى قطع صلوات الشريعة بالحياة، فالعودة إلى الثوابت (القرآن الكريم والسنة النبوية)، لا تعني العودة إلى الماضي، فالثوابت ليست جزءاً من الماضي أو جزءاً من التراث الإسلامي كما يدعي بعض المعاصرين، بل هي أسس ثابتة لشكل الحياة الإسلامية في الماضي والحاضر والمستقبل، فالعودة إذاً ليست عودة بالمنظور الزمني، بل بمنظور استئناف عملية الأخذ المتكامل من الثوابت، لتحقيق الاجتهاد والتجديد حسب ظروف الواقع المتغير.

أي هو سواه وخلافه، وهذا المعنى اللغوي للثابت والمتغير له ارتباط بمقصدتهما في البحث، ينظر: مقييس اللغة، ابن فارس، مادة (ثبت)، ج1، ص399، ومادة (غير)، ج4، ص403-404.

1- استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، أحمد ذيب، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (13)، ط1، 2015م، ص271.

ب. تجديد الوعي بربط الشريعة بالحياة، لأن التجديد الذي يعبر عن فهم جديد للأصول، هو تجديد للحاضر فقط، أما تجديد الماضي فقد قام به معاصروه، وتجديد المستقبل سيكون له تجديده الذي يعيه أبنائه، وبالتالي فإن التجديد الذي يتضمن هذا الشكل من التغيير، يساهم في إبقاء الثوابت مقدسة في وعي المسلمين، لأنه سيركز القناعة بقدرة الثوابت على استيعاب العصر وتلبية حاجاته¹.

مادام الوحي له كل الخصائص المنهجية التي ذكرتها، كونه يتميز بالعالمية والاطلاق والتصديق والهيمنة والحاكمة... إلخ، فهو بذلك مستوعب لحركة الإنسان في التاريخ، وبذلك كلما اتسعت المساحة التي تتجلى فيها مدلولات هذه المقومات والقيم في الوجود، "كلما اتسعت جوانب الحياة الواقعية، وكلما اتسع مجال العلم الإنساني، وكلما تعددت المفاهيم التي تتجلى فيها هذه المقومات والقيم، ولكن أصلها يظل ثابتا، وتتحرك في إطاره تلك المدلولات والمفاهيم"².

يعتبر إذاً فهم علاقة الثابت بالمتغير في المنهج الإسلامي، هو العاصم من بعض الآراء الداعية إلى التجديد في هذا المنهج دون إدراك للمنطلقات الفكرية والمنهجية التي نشأ عنها، فدعا دون وعي بهذه الآليات إلى إهمال الثوابت الشرعية، بذريعة ارتباطها بواقع متغير فرض تحولها من صفة الثبات إلى التغير حسب المسار التاريخي، وبذلك تنتفي الثوابت التي هي الركيزة والأساس في أي تجديد.

إن قيمة وجود تصور ثابت للمنهج الإسلامي على هذا النحو، هو ضبط الحركة البشرية، حتى "لا تمضي شاردة على غير هدى (...)"، وقيمته كذلك هو وجود الميزان الثابت الذي يرجع إليه (الإنسان) بكل ما يعرض له من مشاعر وأفكار وتصورات، وبكل ما يجد في حياته من ملابسات وظروف وارتباطات، فيزنها بهذا الميزان الثابت، ليرى قربها أو بعدها من الحق والصواب (...). وقيمته كذلك هو وجود (مقوم) للفكر الإنساني، مقوم

1- ينظر: الاسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، علي المؤمن، دار الروضة، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ص25-27.

2- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، 1408هـ/1988م، ص78.

منضبط بذاته، يمكن أن ينضبط به الفكر الإنساني فلا يتأرجح مع الشهوات والمؤثرات، وإذا لم يكن هذا المقوم الضابط ثابتاً، فكيف ينضبط به شيء إطلاقاً (...)، إنها ضرورة من ضرورات صيانة النفس البشرية¹.

لقد جاءت الشريعة الإسلامية على درجة كبيرة من السعة والمرونة، فتركت للعقل والاجتهاد مجالاً للفهم والاستنباط باستحضار الثوابت والمتغيرات في المنهج الإسلامي، ويمكن تلمس ذلك من خلال ما نص عليه القرآن الكريم من وجود المحكم والمتشابه فيه، فقال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾²، ولعل الحكمة الإلهية من وجود المحكم والمتشابه في القرآن، هو الحث على الاجتهاد في النص الشرعي بالنظر في ضبط العلاقة بين الثابت والمتغير فيه، لأن المصطلح القرآني ثابت في لفظه متغير في دلالاته ومعانيه، وهذا من وجوه اعجازه، وفي ذلك يقول الفخر الرازي في علة وجود المتشابه في القرآن ما نصه "واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوهاً (...)"، منها أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيّنة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد³.

1 - المرجع السابق، ص 79-80.

2 - سورة آل عمران (7).

3- مفاتيح الغيب، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ج7، ص149.

(2) أثر محدّد الثابت والمتغير في المعرفة الأصولية

إن الاجتهاد هو روح الشريعة ومنبع الحياة لاستمرارها وتجديدها، ولذلك عدّ الكلام فيه عمدة الحديث في أصول الفقه كونه أهم وأدق مباحثه، بل هو الغاية المرجوة من دراسته وتحصيله، وفي ذلك يقول الشوكاني "هذا العلم (أي أصول الفقه) هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه"¹.

وإذا كان للاجتهاد في الشريعة شأن عظيم، فإن خاصية الثابت والمتغير في النص الشرعي تُكسب علم أصول الفقه منهجاً في ربط النص الشرعي بالاجتهاد فيه، فخصائص الوحي المنهاجية من العالمية والإطلاق والتصديق والهيمنة والحاكمية... إلخ، باعتبارها من المحددات المنهاجية للوحي، لها معنى عميق وارتباط وثيق بأصل الاجتهاد في الاسلام، وقد وقف عنده طويلاً محمد إقبال في كتابه (تجديد الفكر الديني)، إذ جعل خاصية ختم النبوة أو الخاتمية روح النظام الثقافي للإسلام، وجعل مبدأ "الاجتهاد" أساس الحركة لبناء مشروع الإسلام الاجتماعي العام"²، انطلاقاً من ربطه بين "مولد الاسلام (...)"، ومولد العقل الاستدلالي للاجتهاد"³.

وهذا ما يعني أن "نسق الاجتهاد بقواعده ومداركه ووجوه النظر فيه نسق مفتوح قادر على استيعاب القضايا المتجددة، والأوضاع الاستثنائية، وإيجاد الحلول المناسبة واقتراح الصيغ الملائمة لها"⁴، وهذا ما يشير

1- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، تحقيق: أحمد عزو عنابة، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م، ج2، ص209.

2- شأن الاجتهاد وحاجة الأمة إليه في هذا العصر، عبد الحميد عشاق، سلسلة كتاب الإحياء العدد(1)، "الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد"، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1434هـ/2013م، ص50-51.

3- تجديد التفكير الديني في الاسلام، محمد إقبال، ترجمة:عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م، ص149.

4- شأن الاجتهاد وحاجة الأمة إليه في هذا العصر، مرجع سابق، ص51.

إليه الشافعي بقوله " فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"¹.

لقد استحضر علماء الأصول قيمة الثابت والمتغير في النص الشرعي في نظرهم الاستنباطي الاجتهادي، وفي هذا الصدد يقول الإمام الجويني "لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء (...)، بل ألاحظ وضع الشرع وأستشير معنى يناسب ما أراه وأتحرراه، وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا يوجد فيها أجوبة العلماء معدة، وأصحاب المصطفى صلوات الله عليه ورضي الله عنهم لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً معدودة، وأحكاماً محصورة محدودة، ثم حكّموا في كل واقعة عنت ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده، فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تنتهي في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة"².

ولذلك ما دامت " الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق، فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان"³.

1- الرسالة، مرجع سابق، ص 20.

2- غياث الأمم والتهياث الظلم، الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط 1979م، ص 196-197.

3- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، ط 2، 1395هـ/1975م، ج 4، ص 104.

إن مسألة الثابت والمتغير من القضايا التي ذكرها الإمام الشاطبي كذلك في الاعتصام حيث عبر عنها بالأسس والأصول الثابتة، أو ضوابط الشرع التي يتم الرجوع إليها عند النظر في المستجدات المتغيرة، وقال في معرض حديثه عن منهج الصحابة في الاستنباط "فإننا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم حصروا نظرهم في الوقائع التي لا نصوص فيها في الاستنباط، والرد إلى ما فهموا من الأصول الثابتة، ولم يقل أحد منهم: إني حكمت في هذا بكذا لأن طبعي مال إليه، أو لأنه يوافق محبتي ورضائي، ولو قال ذلك لاشتد عليه النكير، وقيل له: من أين لك أن تحكم على عبادة الله بمحض ميل النفس وهوى القلب؟ هذا مقطوع ببطلانه، بل كانوا يتناظرون ويعترض بعضهم بعضاً على مأخذ بعض، ويحصرون ضوابط الشرع"¹.

لأن النص الشرعي نفسه، جاء يحمل من المعاني ما يناسب البشر جميعاً في كل زمان ومكان، "باعتبار خاتمية الوحي فيه، وهذا ما يجعل المجموع النصي يحمل من كنوز المعاني، ما لا يستنفده فهماً جيلاً واحداً من المسلمين، بل يمكن أن يكتشف فيه كل جيل ما لم يكتشفه الذي قبله، وذلك وجه من وجوه إعجازه، كما أن لعملية الفهم علاقة بكسب العقل البشري من العلوم والمعارف، التي يكسبها من خارج دائرة النص، بل إن لها علاقة بذات الواقع الزمني في أحداثه وتفاعلاته، سواء ما كان منها من نزول الوحي، أو زمن عملية الفهم"².

لقد أشكل على كثير من المعاصرين فهم كثير من المصطلحات التي لم يتم التمييز فيها بين حقيقتها الشرعية، وتداولها التاريخي خصوصاً مصطلحي الثابت والمتغير، فأدى ذلك إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب التجديد تبديداً، وهذا ما تنبه إليه الدكتور سعيد شبار في نقده للثنائيات المعرفية التي وظفها حسن حنفي مثلاً (وهذا حال كثير من المعاصرين كذلك)، لأنه يعني بها التقابل والتنافر، لا التكامل والتداخل، وهذا

1- الاعتصام، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، ج2، ص653.

2- فقه التدين فيها وتنزيلا، عبد المجيد النجار، كتاب الأمة (22)، 1410هـ، ج1، ص81.

نتيجة واقع صَعْب الانفكاك عنه بالممارسة والتداول التاريخي لا حقيقتها في النص الشرعي، وبذلك قال الدكتور سعيد شبار وهو يوجه خطابه لحسن حنفي "عندما يجعل الإنسان في مقابل الله، ويوظف اللغة كأداة نزاع في هذه المقابلة، عندما ينطلق من كون اللغة الدينية الشرعية قد استنفذت أغراضها، ويخلق تعارضا بينها وبين اللغة المعاصرة، (فإن) منهجية الكاتب يتحكم فيها عموما منطق المقابلة والتعارض بين ثنائيات متوهمة، لا أساس لها في واقع الإنسان ولا في دينه، بحيث لا يتحقق أحد طرفي الثنائية إلا بالتخلي عن الآخر"¹.

وهذه الثنائيات حاضرة عند حسن حنفي في علم أصول الفقه خصوصا، عندما قابل النص بالواقع، أو النص بالمصلحة، حيث قال "أما عنوان (من النص إلى الواقع)، فإنه يدل على مرحلة جديدة في تطور علم الأصول والتحول فيها من النص إلى الواقع، أي من الحرف إلى المصلحة استئنفا للشاطبي والطوفي، فسواء كان الأصل عقلا بطريقة المتكلمين، أو نصا بطريقة الفقهاء، فإن أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع ومن مصالح الناس المتغيرة بتغير العصور، وهو رد فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحية بالمصالح العامة باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة"².

أما نصر حامد أبو زيد فقد استحضر كذلك ثنائية النقل والعقل، أو النص والواقع، بل ونسب للتراث الاسلامي ما هو بريء منه، فقال "ظل العقل العربي الاسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين -عصر الشافعي- طبقا لآليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال

1- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، مرجع سابق، ص 149-150.

2- من النص إلى الواقع محاولة لاعادة بناء علم أصول الفقه، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004م، ج 1، ص 35.

هامشية، وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر-لا من سلطة النصوص وحدها- بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا"¹.

إن خلل كثير من القراءات المعاصرة للتراث أنها جعلت شبه قطيعة بين ثنائيات معرفية حقيقتها في التصور الاسلامي التكامل لا التقابل، لأن حقيقة "العلاقة بين المصلحة والنص لن تكون إلا علاقة بين أجزاء الشرع وأدلته المعتمدة، أو هي علاقة بين شرع وشرع، وليست علاقة بين الشرع وشيء خارج عنه، فلذلك لا بد أن تكون نظرتنا إلى هذه العلاقة على أنها دوما علاقة تجانس وتعاضد، لا علاقة تناف وتعارض"²، وهذا الكلام يتوافق مع ما جاء به الراغب الأصفهاني عند حديثه عن علاقة الشرع النقلي بالشرع العقلي، فكلاهما شرع الله حيث يقول " فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان (...)، فالشرع اذا فُقد العقلُ عجز عن أكثر الأمور عجزَ العين عند فقد الشعاع"³.

المطلب الثاني: الكليات والجزئيات وأثرهما في ربط الأصول بالفروع في الدرس الأصولي

إن المحدد المنهاجي الثاني الذي استمدته الفكر الأصولي من الوحي، هو الكلي والجزئي⁴، فمهما ولى الإنسان نظره في الوحي إلا واستشعر حضوره فيه، وأبرز الآيات المعبرة عن علاقة كليات الشريعة بجزئياتها،

1- الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م، ص146.

2- التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، أحمد الريسوني، إعداد جماعي بإشراف أحمد بن عبد السلام الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان الأردن، ط1، 1435هـ/2014م، ص441.

3- تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، الراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1983م، ص74.

4 الكلي في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظه واحد، وفي الاصطلاح اسم لجملة مركبة من أجزاء، والكلي هو الأعم من شيء أما الجزئي فهو عبارة عن كل أخص تحت الأعم، ينظر: التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص103، 238.

ما جاء من علاقة بين محكمها ومتشابهها، يقول تعالى ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ

خَبِيرٍ﴾¹، وقال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾².

لقد عبر الطاهر بن عاشور عن هذه العلاقة بين المحكم والمتشابه في القرآن، بقوله "صنف الآيات المحكمات يتنزل من الكتاب منزلة أمه، أي أصله ومرجع الذي يرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده"³، فالآيات المحكمات هي أصول وأمهاات لغيرها، مما يندرج فيها أو يتفرع عنها أو يخضع لها، من التفصيلات والجزئيات والتطبيقات، فمجمل الدين وشريعته مؤسس على هذه المحكمات الكليات ونابع منها، والقرآن الكريم باعتباره الأصل الأول والمرجع الأعلى للإسلام وشريعته، لا بد وأن يكون هو مستودع هذه الكليات الأساسية ومنجمها، ولا بد أن تكون هذه الكليات مقدمة في الترتيب والاعتبار، كما تشير إلى ذلك الآيتان⁴.

1) محدد الكلي والجزئي في القرآن الكريم

إن مظاهر تلازم الكليات بالجزئيات في خطاب الوحي تتجلى في عدة أوجه منها:

أ. الكلي والجزئي (في الخطاب القرآني ذاته)

قبل الحديث عن الكلي والجزئي في النص القرآني، أنطلق أولاً من النظرة التكاملية للنص القرآني التي تحكم آياته وسوره، والتي تفرض على المتفقه في النص الشرعي القرآني، أن يكون ملماً بمنهج الربط بين النصوص والأحكام بدل القراءة التجزيئية للنصوص، فيتم رد المتشابه على المحكم، والعام على الخاص،

1 - سورة هود (1).

2 - سورة آل عمران (7).

3 - التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1997م، ج3، ص160.

4 - الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1434/2013م، ص31-32.

والمطلق على المقيد، والناسخ على المنسوخ، وذلك من أجل فهم النصوص فهما سليما يثمر استنباطا صحيحا للأحكام الشرعية، وقد أفاد وأجاد الأصوليون في بيان هذه الجوانب كلها، فأولوها العناية بالدرس والتحليل. إن من مقتضيات اعجاز النظم القرآني تناسب آياته وسوره، فالنص الشرعي " كله كآية واحدة أو كلمة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض، وهذه النصوص وإن فرقت في التلاوة فالتلاوة غير الحكم، ولم تفرق في الحكم قط"¹.

ولذلك أشار العلماء إلى أن "مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومحملها المفسر بيئتها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام، فذلك الذي نظمت به حين استنبطت"².

وهذا القول دليل على أن النظم القرآني ترتبط فيه الجزئيات بالكليات، وهذا ما استشعره العلماء فأصبح من المحددات المنهاجية في العلوم الاسلامية، والتي من بينها علم أصول الفقه، ولذلك نجدهم يصفون أحكام القرآن بقولهم "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً، فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل"³.

وهذا القول يُثبت لنا أن ادراك مقاصد الشريعة، يتطلب ملازمة القرآن بالتدبر والتفكير في كلياته وجزئياته، لا في أحدهما دون الآخر، لأن آيات القرآن وسوره كلُّ مترابط من أوله إلى آخره، وانطلاقاً من هذا الترابط في الخطاب القرآني بين الكليات والجزئيات، فإنه "لا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية،

1- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ / 1983م، ج3، ص363.

2- الاعتصام، مرجع سابق، ج1، ص311.

3- الموافقات، مرجع سابق، ج4، ص180.

لأن الفروع الجزئية إن لم تقتض عملاً فهي في محل التوقف، وإن اقتضت عملاً فالرجوع إلى الأصول هو الصراط المستقيم"¹.

ب. الكلي والجزئي (في علاقة القرآن بالسنة)

إذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية يتحدان مصدرًا، حيث جاء الخطاب القرآني أكثره كليًا، والسنة النبوية تفصيل وبيان للكليات القرآنية بالجزئيات والتفصيلات النبوية، فإن كل ذلك يقتضي رد الجزئيات في السنة النبوية لكلياتها القرآنية، كما يقتضي فهم الكليات القرآنية في ضوء جزئياتها في السنة النبوية، وكل ذلك مرده وحدة مصدرهما.

وقد ذهب الإمام الشاطبي مسلوكًا فريداً في توثيق الصلة بين الجزئيات والكليات الشرعية، حيث رد جميع الجزئيات في السنة النبوية إلى الكليات القرآنية، وفي ذلك يقول "النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح، وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبًا لها، والتعريف بمفاسدهما دفعًا لها"².

ويكمل حديثه في تقرير هذا الأمر وتأكيد بقوله "وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة، فلم يتخلف عنها شيء، والاستقراء يبين ذلك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه"³.

1- الاعتصام، مرجع سابق، ج1، ص305.

2- الموافقات، مرجع سابق، ج4، ص346.

3- المرجع السابق، ج4، ص349-350.

وخلص الإمام الشاطبي في الأخير إلى التأكيد على أن كل الجزئيات الواردة في السنة لها "أصل في القرآن بيّنه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً، وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح"¹.

ت. الكلي والجزئي (في علاقة المكي بالمدني)

يعتبر الإمام الشاطبي أبرز العلماء الذين ربطوا بين المكي والمدني، وبين تأصيل منهج ربط الكلي بالجزئي في الخطاب الشرعي، ومحاولة استثماره في الدرس الأصولي، فالذي يتتبع خطاب الشاطبي في الموافقات يدرك ذلك، يقول "اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، وهي التي نزل بها القرآن على النبي - بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك (...)، وإنما كانت الجزئيات المشروعة بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر، ثم لما خرج رسول الله - إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام، كملت هنالك الأصول الكلية على تدرّج (...)، وإنما ذلك كله تكميل للأصول الكلية"².

فالشاطبي إذاً وظّف منهج الاستقراء المفيد للقطع في فهم الخطاب القرآني المكي منه والمدني، ليُقرّ منهجاً وظفه في الدرس الأصولي، هو البعد المقاصدي الذي تبناه ودافع عنه، وليؤكد رجاحة رأيه رجوع للتنزيل الحكيم فاستثمر منهجاً فيه، حيث قال " وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها عرية عن التخصيص

1- نفسه، ج4، ص352.

2- نفسه، ج3، ص335-336.

والنسخ، وغير ذلك من الأمور المعارضة، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية، ولا ينصرف عنها"¹.

وينفس منهجه في تأكيد هذا الأمر يقول "وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام، فهو مأخوذ على حسب عمومته، وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكينة (...). لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض فيه"².

(2) أثر محدّد الكلي والجزئي في المعرفة الأصولية

إن علماء أصول الفقه حازوا الريادة في تأصيلهم لهذا الضابط المنهجي (الكلي والجزئي) في التأسيس للمنهج الأصولي، حيث اعتبروا النصوص الشرعية وحدة دلالية متماسكة ترتبط فيها الكليات بالجزئيات، فلا يستغني بأحدهما عن الآخر، وأي خلل في ضبط هذين العنصرين سيؤدي لا محالة إلى خلل في المنهج ككل، وستكون له عواقب سلبية على فهم النص الشرعي.

إن الاجتهاد في النص الشرعي عند الأصوليين يتطلب "اعتبار الكلي بالجزئي واعتبار الجزئي بالكلي، تفهما وتطبيقاً لسبر أغوار النص في كل مسألة تطرأ في كافة العصور والبيئات، ولذا كان طبعياً أن يقرر الأصوليون فرضية الاجتهاد في الإسلام"³، وأن يتم ابتلاء الله تعالى عباده به، كل بحسب وسعه كما ابتلاهم بسائر فرائضه كما قال الإمام الشافعي"⁴.

1- نفسه، ج2، ص385.

2- نفسه، ج4، ص70.

3- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ/2008م، ص39-40.

4- الرسالة، مرجع سابق، ج1، ص22.

فالشريعة الإسلامية منظومة متكاملة صادرة عن مصدر واحد لا يعترتها اضطراب ولا اختلاف، "وهي شرعة الله للمكلفين لتكون لهم منارا يُهتدى به في مسيرة الحياة الإنسانية، منها قواعد كلية وأصول عامة ضابطة، إما صريحة في نصوص خاصة تمثل مقاصد عامة، أو من اسقراء الجزئيات من مواطن مختلفة وأبواب متعددة ينتظم منها قواعد كلية، أو معنى مقاصدي غائي مشتمل على حكمة تترتب عليها مصلحة للمكلفين"¹.

والاجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص ينبغي أن يكون متكئاً على مراعاة النصوص الجزئية والقواعد الكلية واعتبارهما معاً، "لأن هذا هو ما يقتضيه وحدة المنطق التشريعي الإسلامي كله، وارتفاعه في مفاهيمه عن التناقض، وهو آية بينة على سماوية هذا التشريع، إذ لا مرأى أن التشريع الإسلامي كل متسق في أصوله وفروعه لا تجد فيه تخالفاً أو تناقضاً، وذلك من آيات إعجازه الناهضة بالدلالة على أنه من عند الله تعالى، لصريح قوله سبحانه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾²، أي تناقضاً في الأحكام الشرعية كليها وجزئيتها، وقواعدها ومقاصدها، أصولها وفروعها"³.

لكن هل تحقّق تكامل الكليات مع الجزئيات في المنهج الأصولي في سياقه التاريخي؟ هذا ما يجب بيانه؟ لقد ظهر منهجان في الدرس الأصولي عند بداية تقعيد العلم أحدهما منهج كلامي اتخذ حاكمية الكليات في التأصيل، وبذلك جعل أنصاره "ضرب الأمثلة في أصول الفقه لا يختص بمذهب"⁴، بل يمكن

1- الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، عبد الرقيب صالح محسن الشامي، مركز نداء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص246.

2- سورة النساء (82)

3- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مرجع سابق، ص41.

4- شرح مختصر الروضة، الطوفي نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م، ج2، ص646.

القول أن منهجهم هذا جعل عدة مذاهب فقهية تستقي أصولها من معين واحد، ولذلك يقول الجويني فيه "... ثم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصول وتدريباً فيها، وإلا فحق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهبا مخصوصا في المسائل المظنونة الشرعية، فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن"¹.

والثاني منهج فقهي قام باستنباط القواعد الأصولية في ضوء الفروع الفقهية المذهبية التي قررها أئمتهم، فاضطروا إلى نوع من التكلّف في اثباتها بما يتوافق مع الفروع الفقهية التي أقروها.

وإذا كان منهج المتكلمين خصوصا عند المتأخرين منهم قد جنح للتجريد البعيد عن الثمرة العملية نتيجة حاكمية الأصول في التنظير على الفروع، حتى قال الإمام الشوكاني فيهم "تنقطع فيها أعناق الإبل، وتسافر فيها الأذهان، حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول، حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة، في قبيل ولا دبير"².

فإن منهج الفقهاء جعل نصرة المذهب الفقهي على أصوله منهجه وهو ما لم يرتضه كثير من العلماء، فهذا أبو إسحاق الشيرازي يقرر أنه "ينبغي أن تحفظ الأدلة وتحكّم الأصول، ثم حينئذ تبني عليها المذاهب في المسائل الاجتهادية، لأن الأدلة هي الأصول والمذاهب تتبعها، فينبغي أن نستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل، ولا ينصب الدليل على ما يقتضيه المذهب"³.

1- البرهان في أصول الفقه، الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة 1، 1418هـ، ج2، ص534.

2- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني محمد بن علي بن محمد، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي للنشر، ط1، 1419هـ/1999م، ج2، ص103.

3- شرح اللمع، الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، ج1، ص162.

فرغم أن منهج الأحناف أشد ارتباطا بالفروع في تقرير القواعد الأصولية، وهذا ما أكده كثير من العلماء، إلا أن ما يُعابُّ على منهجهم أنهم حكّموا الفروع المذهبية في تقرير القواعد الأصولية، فهي تابعة لها يتم تطويعها بحسبها، فيصبح بذلك الفرع حاكما على الأصل، بدل حاكمية الأصل على الفرع.

لقد اتسم منهج الأصوليين في بدايته بخاصية الجمع بين الكليات والجزئيات والتي أثمرت بدورها جمعا بين الأصول والفروع، وهي سمةٌ أصيلةٌ في هذا العلم، متى فقدت عجز المنهج الأصولي عن القيام بوظائفه وتحقيق أغراضه، فالإمام الشافعي والأصوليون الأولون ما كانوا يفصلون قواعدهم عن محل تنزيلها، "لأن البعد التطبيقي للأصول، أي تفعيل الاجتهاد الفقهي عبر مواقع الوجود، من أهم الثوابت الكبرى التي تأسس عليها المنهج الأصولي، أصلا وابتداء مع رسالة الشافعي، غير أن حضور هذا الجانب العملي الإجرائي للأدلة الأصولية بدأ يفقد قوته وفعالته بين أخذ ورد، عبر المراحل الموالية التي أصبح فيها علم الأصول علما مجردا من التفريع الفقهي، حيث يقاس صواب الرأي فيه والخطأ بمدى الاعتبار العقلي النظري، لا بمدى تمثله الواقعي والفقهي تشخيصا وتنزيلا"¹.

وفي محاولة رد الاعتبار للمنهج الأصولي المتّسم بربط الكليات بالجزئيات والأصول بالفروع فيه ظهر منهج إعادة التوازن المفقود، وفي ذلك يقول الزنجاني (656هـ) "...وحيث لم أر أحدا من العلماء الماضين والفقهاء المتقدمين تصدى لحياسة هذا المقصود، بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبدّدة من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول، أحببت أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسرُّ الناظرين، فحررت هذا الكتاب كاشفا عن النبا اليقين، فذللت فيه مباحث المجتهدين وشفيت غليل المسترشدين، فبدأت بالمسألة الأصولية التي ترد إليها الفروع في كل قاعدة،

1- ينظر: الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، الحسان شهيد، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1،

وضمّنتها ذكر الحجة الأصولية من الجانبين، ثم رددت الفروع الناشئة منها إليها، فتحرر الكتاب مع صغر حجمه حاويا لقواعد الأصول جامعا لقوانين الفروع¹.

ثم توالى التأليف المحقق لهذا الغرض مثل كتاب مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للشيخ التلمساني(771هـ)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين الإسني(772هـ)، والقواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لابن اللحام(803هـ)، وغيرها.

المطلب الثالث: العلم والعمل وأثرهما في ربط الفهم بالتنزيل في الدرس الأصولي

لقد دل الوحي قرآنا وسنة على محدّد منهجي آخر هو ربط العلم بالعمل، والذي تمثل التطبيق العملي له في السيرة النبوية، هذا المحدّد كان له أثره في المنهج الأصولي، في ربط الفهم بالتنزيل، ولذلك نجد تذكير علماء أصول الفقه بهذا الأمر واستحضارهم له في كثير من مؤلفاتهم، فالإمام الشاطبي مثلا يقول " كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له"².

وقول الشاطبي هذا ليس خاصا بعلم أصول الفقه وحده، فعلم الأصول ليس بدعاً من القول فيه، وإنما يسري هذا الأمر على جميع العلوم الإسلامية التي كانت هذه سمتها في بدايتها(أي تلازم العلم والعمل فيها)، من علم الكلام والحديث والفقه والأصول... إلخ، إلى أن بدأت تنحرف بعضها عن هذا المنهج الذي مصدره الوحي، فبدأ التنبيه على خطورة هذا الأمر.

1- تخريج الفروع على الأصول، الزنجاني أبو المناقب محمود بن أحمد، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ، ص34-35.

2- الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص37.

إن استحضار عصر الصحابة والتابعين لربط العلم بالعمل في كل ما يتلقاه الصحابة من توجيه وإرشاد بالوحي، يُثبت حقيقة أنه كان منهجا أساسه توجيهات القرآن، وتطبيقه العملي في التربية التي تلقاها الصحابة بتوجيه من النبي -، "قال أبو عبد الرحمن السلمي، حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن عثمان بن عثمان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي - عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا"¹.

فربط العلم بالعمل منهج إسلامي تربي عليه الصحابة، وشبَّ عليه النشء من التابعين، وتطبَّعت به مناهج العلماء في تأصيل العلوم الإسلامية، حتى اعتبر معيارا حاسما تقاس به فائدة هذه العلوم من عدمها في التصور الإسلامي، ولذلك لا غَرَوَ أن نجد استحضار العلماء له في كل العلوم الإسلامية، تنقيحها لها، وتصويبا لأخطائها، وتجديدا لمنهجها.

لقد دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وما واكبها من أحداث السيرة النبوية عن هذا المحدد المنهجي الذي هو ربط العلم بالعمل، والذي يظهر في:

(1) القرآن الكريم

يربط القرآن الكريم ربطا عجيبا بين تحصيل المعرفة وفائدتها العملية في الواقع، وهذا أمر ندركه في تدبر الآيات القرآنية، يقول تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾²، فهذه الآية وقع

1- دقائق التفسير، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، تحقيق: محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، طبعة 1404هـ، ج2، ص227.

2- سورة البقرة (189).

الجواب فيها بما يتعلق به العمل، اعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: "لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثم يمتلئ حتى يصير بدراً، ثم يعود إلى حالته الأولى"¹.

وتفصيل القول فيه "أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدنيا، أما ما

يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم، قال الله تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾²، وثانيها الحج قال

الله تعالى ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾³، وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ

أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾⁴، ورابعها النذور التي تتعلق بالأوقات، ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم إلا بالأهلة، وأما ما

يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والإجازات والمواعيد، ولمدة الحمل والرضاع كما قال تعالى ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ

ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾⁵، وغيرها، فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها إلا عند وقوع الإختلاف في شكل القمر"⁶.

والمثال الثاني لربط العلم بالعمل في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾⁷، فعن

البراء رضي الله عنه قال « نزلت هذه الآية فينا، كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لم يدخلوا من قبل أبواب

1- الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 44.

2- سورة البقرة (185)

3- سورة البقرة (197)

4- سورة البقرة (234)

5- سورة الأحقاف (15)

6- مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج 5، ص 105.

7- سورة البقرة (189)

بيوتهم، ولكن من ظهورها فجاء رجل من الأنصار فدخل من قبل بابه فكأنه عيّر بذلك فنزلت الآية¹، " فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال في التمثيل إتيان للبيوت من ظهورها، والبر إنما هو التقوى، لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف، ولا تجرُّ إليه"².

والمثال الثالث قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا

قَلِيلًا﴾³، فسؤال اليهود النبي - عن حقيقة الروح، كان تعنتاً لا طلب هداية، لأن حقيقتها استأثر الله تعالى بعلمها، والإنسان قاصر عن إدراكها، كما أن علمها مما لا يحتاجه المكلف في التكليف، ولذلك نهى الله تعالى المؤمنين عن السؤال الذي لا يرجى منه عمل، فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾⁴، وقد نزلت الآية في سؤال أحد الصحابة فيما لا يثمر عملاً، فعن أنس بن مالك قال: « قال رجل يا نبي الله من أبي؟ قال (أبوك فلان) فنزلت الآية»⁵، فكان السؤال تحصيل حاصل لا يثمر فقها ولا يورث عملاً فجاء النهي عنه من قبل الله عز وجل.

(2) السنة النبوية

أما في السنة النبوية فقد وردت أحاديث ذوات العدد في ربط العلم بالعمل، منها ما روي عن زيد بن ثابت: أن النبي - اتخذ حجرة في المسجد من حصير، فصلى رسول الله - فيها ليالي حتى اجتمع إليه ناس، ثم

1- أخرجه البخاري "باب قول الله تعالى وأتوا البيوت من أبوابها"، ج2، ص639، حديث رقم: 1709.

2- الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص44-45.

3- سورة الاسراء (85).

4- سورة المائدة (101).

5- أخرجه البخاري "باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه"، ج6، ص2660، حديث رقم: 6865.

فقدوا صوته ليلة فظنوا أنه قد نام، فجعل بعضهم يتنحج ليخرج إليهم، فقال « ما زال بكم الذي رأيتم من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم، ولو كتب عليكم ما قمتم به، فصلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة»¹.

والمثال الثاني عن أنس رضي الله عنه قال: «كنا عند عمر فقال نهينا عن التكلف»²، وهو كثرة السؤال والبحث عن الأشياء الغامضة التي لا عمل يرجى من وراءها ومن هنا نهى عليه السلام: «عن قيل وقال وكثرة السؤال»³؛ لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد.

عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه: أن النبي - قال « إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»⁴، وهو مما نحن فيه، فإنه إذا لم يُحرم، فما فائدة السؤال عنه بالنسبة للعمل⁵. لقد ربطت هذه التوجيهات النبوية بين الفائدة المعرفية للعلم، والفائدة التنزيلية العملية له في الواقع، وأي خلل في جنوح العلم عن الربط بين العلم والعمل، فإنه خروج عن المنهج الإسلامي وعن مصادر التوجيه في هذا المنهج الإسلامي.

1- المرجع السابق، ج6، ص2658، حديث رقم: 6860.

2- نفسه، ج6، ص2659، حديث رقم: 6863.

3- نفسه، "باب ما يكره من قيل وقال"، 2375/5، حديث رقم: 6108.

4- نفسه، "باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه"، ج6، ص2661، حديث رقم: 6859.

5- الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص47-49.

(3) السيرة النبوية

أما في السيرة النبوية وهي التطبيق العملي لتوجيهات الوحي، فقد تمثل فيها ربط العلم بالعمل في خلق النبي - الذي وصفته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بقولها: «كان خلقه القرآن»¹، وقد وصفه الله تعالى في محكم التنزيل فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾².

وقد أمر الله تعالى عباده باتخاذ الرسول قدوة وأسوة، لأن سيرته تجسيد لهذا الدين في الواقع، قال تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾³.

يؤكد ابن حزم أهمية السيرة النبوية في ربط العلم بالعمل في قوله "فإن سيرة محمد - لمن تدبرها تقتضي تصديقه ضرورة، وتشهد له بأنه رسول الله - حقاً، فلو لم تكن له معجزة غير سيرته - لكفى"⁴.
لقد تنبه الإمام الشاطبي لهذا المحدد المنهجي في الوحي، ولذلك أفاد وأجاد في التأسيس عليه والتنبيه إليه في المنهج الأصولي، بل ما فتى يؤكد عليه غير ما مرة في مقدمات كتاب الموافقات⁵، وفي ذلك يقول "كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً"⁶.

1- أخرجه أحمد بن حنبل في المسند "باب حديث السيدة عائشة رضي الله عنها"، 91/6، حديث رقم: 24645، حديث صحيح.

2- سورة القلم (4).

3- سورة الأحزاب (21).

4- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ط) ج2، ص73.

5- ذكر الإمام الشاطبي المسألة في المقدمة الرابعة والخامسة وأعاد التأكيد عليها في المقدمة السابعة والثامنة، ينظر: الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص37-43-73-89.

6- الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص43.

إن هذا المحدد المنهجي، هو الذي جعل منهج الأصوليين لا يقتصر على الفهم فقط، وإنما يتعداه للتنزيل في الواقع، وأي خلل في ذلك يعد خللاً في وظيفة المنهج كله، ولذلك اهتم العلماء بالاجتهاد المرتبط بالتنزيل، وهو الذي يصطلح عليه تحقيق المناط¹، وهو عام وخاص، لكن "إذا كان تحقيق المناط العام يقتضي معرفة الواقع في عمومته، ومعرفة الحالات في إجمالها، فإن تحقيق المناط الخاص يقتضي معرفة الواقع الخاص ومقدار خصوصيته، وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع"².

وهذا ما يجعل تحقيق المناط ضرورة منهجية في ضبط الاجتهاد، إذ "إننا نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد"³، لكن الاجتهاد في النص الشرعي، لا يعني تنميط الفكر وتعميم ذلك الجهد في استنباط الحكم على جميع الناس، وإلا أصبح الحكم هو المطلوب بالذات، لا مقصده ومآله في واقع الأفراد، وهنا تبرز فائدة تحقيق المناط، لأنه نظر في واقع الحكم ومقصده لا في الحكم ذاته، يقول العز بن عبد السلام "اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح

1- قال الإمام الشاطبي في تعريف هذا النوع من الاجتهاد "إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى"، وتحقيق المناط ينقسم إلى عام وخاص، فالعام منه "ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك"، والخاص "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية... بالنظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص..."، ينظر: الموافقات، الشاطبي، ج5، ص23، 24-25، 128.

2- الاجتهاد النص الواقعي المصلحة، أحمد الريسوني، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م، ص65.

3- الملل والنحل، الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ، ج1،

عاجلة وآجلة، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسدات في الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفسدات، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق¹.

إن هذا الشق المرتبط بتحقيق المناط له الأثر الكبير في فقه التنزيل، خصوصا عند التمييز فيه بين العام والخاص، لأن كثيرا مما يصلح لمجموع الأشخاص قد لا يصلح لبعض الأفراد، والتنزيل الخاطيء لما يصلح لمجموع الأشخاص على خصوص الأفراد، قد يؤدي لعدم تحقق المقصد الشرعي من تشريع الأحكام نتيجة عدم التبصر في الفرق بين المناط الخاص والمناط العام، "وفقه التنزيل يدعو إلى ملاحظة ذلك لدقة الأمر في تنزيل الأحكام الشرعية، وعلى المجتهد كما ينظر في تحقيق المناط العام، عليه أن ينظر في تحقيق المناط الخاص، وذلك بخصوص كل فرد وما يناسبه وما يطرأ عليه من ظروف وملازمات تستدعي النظر في تغيير المناط الخاص منه والعام، وكل ذلك ليحفظ التنزيل"² من سوء التقدير.

إن تحقيق المناط يعتبر من أهم الوسائل التي يعول عليها المجتهد لنقل الاجتهاد في الشريعة من التنظير الذهني إلى التنزيل العملي الواقعي، فهو ضرب من الاجتهاد بالرأي في التطبيق، كما عبر عنه الدريني "لأنه يتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية الذهنية المجردة على أفعال المكلفين عامة، أو تنفيذ تلك الأحكام، في الواقع العملي، وذلك ليس خاصا بالمجتهدين، بل يشمل العوام أيضا، لأنه يجب عليهم تحقيق مناط الأحكام التي هم بصدد تطبيقها أو امتثالها، بحسب وسعهم أو باستفتاء أهل العلم كما في أمور صلاتهم وصيامهم وزكاتهم

1- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، السلمي أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط1414هـ/1991م، ج2، ص138.

2- فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، أحمد مرعي حسن أحمد المعماري، مركز نداء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط1، 2015م، ص191.

وحجهم ومعاملاتهم"¹، ولذلك وصف الإمام الشاطبي هذا الاجتهاد في تحقيق المناط بأنه لا بد منه لكل ناظر مجتهد، وحاكم قاض ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، ولذلك وصفه بعدم امكان انقطاعه فقال "الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع (...).، فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله"²، وما يؤكد أهميته في التنزيل أنه "لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن"³.

إن القراءة الواعية لمنهج ربط العلم بالعمل في المدونات الأصولية يحثنا على مراعاة هذا المحدد المنهجي القرآني في تقويم المعرفة الأصولية، وبرجعنا للإمام الشاطبي نجده يستحضر ذلك عندما أصل قاعدة ضمن مقدماته الموافقات، مُكمّلة ومُتمّمة لغيرها، والتي ميز فيها بين القضايا التي هي من صلب العلم، والقضايا العارية عنه⁴، وهذه القاعدة تُظهر مدى حضور البعد العملي في تمييز الشاطبي بين الأصيل والدخيل في العلم، وبذلك يجب الانتباه لنوعين من القضايا في علم أصول الفقه:

• قضايا أصليّة في علم الأصول: وهي غير عارية فيه "لأنها تنهض نحو العمل، وجوهرها الفعل الإنساني المراقب بواسطة الفقه، وهو جملة الأعمال العملية التي تضبط السلوك ضبطا يستوفي الشروط المنصوصة في الأحكام الشرعية، وهو أيضا الفعل المستبطن لمعاني أخلاقية يؤديها المقصد، بما أنه نيّة الفاعل إلى الفعل، إنها حراسة أخلاقية يستقيم معها الفعل ليجمع بين رسم السلوك وباطنه، مؤديا القيمة المنصوصة وهي الصلاح في الدنيا والآخرة.

1- الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب، فتحي الدريني، منشورات جامعة دمشق، ط3، 1412هـ/1992م، ص39.

2- الموافقات، مرجع سابق، ج5، ص11-12.

3- نفسه، ج5، ص17.

4- نفسه، ج1، ص37.

• قضايا عارية في علم الأصول: ووصفها بذلك لأنها لا تستنهض العمل، ولا تحيل إليه، بل هي مجرد قضايا نظرية لا تفيد في توجيه السلوك توجيهها يستوفي أغراض النص الشرعي في جلب المصلحة ودرء المفسدة¹.

خاتمة:

لقد انطلق تقعيد علم أصول الفقه باعتباره أجل العلوم وأشرفها لارتباطه بوضع قواعد لسلامة الفهم عن الله تعالى، من المحددات المنهاجية القرآنية، فإذا كان الوحي هو مصدر أعمال المنهج الأصولي بوصفه منهجا يهتم بوضع القواعد والضوابط لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فإن مصدرية الوحي المعرفية تكملها مصدريته المنهاجية، فكثير من محددات القرآن المنهاجية انعكست في بناء منهج الدرس الأصولي منذ بداية تشكله منهجا في التفكير، إلى مرحلة الاستقلال بالتقعيد والتدوين.

إن علم أصول الفقه استمد آليات معرفية تحدث عنها الأصوليون، فقالوا علم أصول الفقه مستمد من علم الكلام والفقه واللغة، كما استمد كذلك آليات منهاجية، والتي تجلّت في منهج النظر الأصولي، حيث شكلت هيكل بنائه وأساس نظامه، وهي في غالبها متوارية في المنهجية الأصولية.

إن من بين المحددات المنهاجية القرآنية التي كان لها الأثر الكبير في المعرفة الأصولية، والتي شملتها

الدراسة ما يلي:

■ محدد الثابت والمتغير في القرآن، وكيف أثر هذا المحدد المنهاجي في علاقة النص بالإجتihad بالرأي في الدرس الأصولي، فاستحضار هذا المحدد المنهاجي القرآني سيفتح آفاق الاجتihad والتجديد بناء على الأصول

1 مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية

الثابتة في الشرع، لا كما يدعي بعض المعاصرين ممن استهوتهم دعوات الحداثة، فنظروا للثابت والمتغير بمنطق التقابل والتنافر بدل التكامل والتداخل، فأدى ذلك إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب ذلك تبديداً عند هؤلاء، وهذا نتيجة واقع صَعُب الانفكاك عنه بالممارسة والتداول التاريخي، لا كما هو في واقع الممارسة التداولية الإسلامية.

■ محدد الكلي والجزئي في القرآن، وكيف أثر هذا المحدد المنهاجي في علاقة الأصل بالفرع في الدرس الأصولي، فاستحضار هذا المحدد المنهاجي القرآني كذلك سيفتح آفاق إعادة التوازن المفقود بين الأصول والفروع في الدرس الأصولي، لأن المنهج الأصولي ولد في حاضنة هذا التوازن - منذ كونه منهجا قبل التدوين وبعده كذلك - فالإمام الشافعي رغم انتسابه لطريقة المتكلمين، إلا أن كتابه لم تغب فيه الأمثلة الفقهية، فكان بذلك أكبر معبر عن هذا التوازن بين الأصول والفروع، ثم بدأ المنهج الكلامي يجنح للتظير بعده، وبدأ المنهج الفقهي يجنح للتمثيل، وهما منهجان غير معبران عن حقيقة هذا التوازن في المنهج الأصولي، ثم جاءت دعوات الجمع بين المنهجين بما يعيد لخاصية التوازن التي امتاز بها المنهج الأصولي حقيقتها ودورها حتى يجتمع التنظير فيها بالتنزيل.

■ محدد العلم والعمل في القرآن، وكيف أثر هذا المحدد المنهاجي في ربط الفهم بالتنزيل في منهج الدرس الأصولي، فاستحضار هذا المحدد المنهاجي القرآني كذلك سيفتح آفاق الاجتهاد والتجديد بمراعاة التكامل بين التنظير والتنزيل في الاجتهاد، فلا يجنح أحدهما عن الآخر، لأن المقاربة الأصولية في ذلك كانت أكثر تمرساً من باقي التخصصات العلمية الأخرى، حيث لم تجنح للتنظير بل فعّلت آليات ووسائل للتنزيل، وهو شق يحتاجه الفكر الإسلامي كونه في أمس الحاجة إليه في واقعنا المعاصر.

أما بالنسبة لآفاق موضوع هذا البحث وبيان توصياته من أجل استثمار هذه الرؤية المعرفية في فهم طبيعة علم أصول الفقه وفي الاجتهاد والتجديد فيه، فلأزال الموضوع في حاجة لدراسات أخرى من خلال:

- استقراء مزيد من المحددات المنهاجية القرآنية التي استرشدت بها المعرفة الأصولية.

- انجاز دراسة تطبيقية تختبر مدى التزام اجتهادات العلماء في التاريخ بهذه المحددات المنهجية القرآنية، قصد تجويد عطائها وإثراء منهجها في خدمة الفكر الإسلامي المعاصر.
 - الانفتاح على علوم إسلامية أخرى قصد بيان أثر المحددات المنهجية القرآنية فيها.
- وهذا ما يتطلب من الباحثين مزيد جهد في الكشف عن ملامح استثمار المحددات المنهجية القرآنية في الفكر الأصولي، خدمة للدرس الفقهي خاصة والفكر الإسلامي بصفة عامة.

لائحة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص.

- الاجتهاد النص الواقع المصلحة، أحمد بن عبد السلام الريسوني، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.
- الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م.
- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني محمد بن علي بن محمد تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي للنشر، ط1، 1419هـ/1999م.
- استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، أحمد ذيب، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (13)، ط1، 2015م.
- الاسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، علي المؤمن، دار الروضة، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

- الاعتصام، الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عوفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996.
- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ/2008م.
- البرهان في أصول الفقه، الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة 1، 1418هـ.
- التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، أحمد بن عبد السلام الريسوني، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان الأردن، ط1، 1435هـ/2014م.
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1997م.
- تخرّيج الفروع على الأصول، أبو المناقب محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، الراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1983م.

- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1، 1420 هـ / 2000 م.
- الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، الشامي عبد الرقيب صالح محسن، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.
- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، 1408هـ/1988م.
- الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، الحسان شهيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1433هـ/2012م.
- دقائق التفسير، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني تحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، طبعة 1404هـ.
- الرسالة، الشافعي محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط).
- شأن الاجتهاد وحاجة الأمة إليه في هذا العصر، عبد الحميد عشاق، سلسلة كتاب الإحياء العدد(1)، "الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد"، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1434هـ/2013م.
- شرح اللمع، الشيرازي أبو اسحاق ابراهيم، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
- شرح مختصر الروضة، الطوفي نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م.
- العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل، طه جابر العلوم العلواني، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات علمية (03)، ط1، 2011م.

- غياث الأمم واليتايم الظلم، الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط 1979م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ط).
- الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب، فتحي الدريني، منشورات جامعة دمشق، ط 3، 1412هـ/1992م.
- فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، كتاب الأمة (22)، 1410هـ.
- فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، أحمد مرعي حسن أحمد المعماري مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط 1، 2015.
- القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، الشلبي عبد الولي بن عبد الواحد، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2013م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، السلمي أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط 1414هـ/1991م.
- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد بن عبد السلام الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1434/2013.
- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، سعيد شبار، مركز دراسة المعرفة والحضارة، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية 3، مطبعة أنفو، فاس، ط 3، 1438هـ/2017م.
- مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م

- مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2006/2007م.
- الملل والنحل، الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.
- من النص إلى الواقع محاولة لاعادة بناء علم أصول الفقه، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004م.
- منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.
- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، ط2، 1395هـ/1975م.
- نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، طه جابر العلواني، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/2004م.

البيع على الصفة وأثره عند المالكية

المشرف على بحث الدكتوراه

إعداد الطالب

فضيلة الأستاذ الدكتور نور الدين قراط

عبد الرحمن الإدريسي

ملخص البحث

هذا بحث عن "البيع على الصفة وأثره عند المالكية" اتبعت فيه المناهج الاستقرائي والاستنباطي والقياسي والتحليلي.

ولهذا البحث خلاصات، تُجملها العبارات الآتية:

- بيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة معاملة قديمة حديثة تطورت مع الزمن تطورا هائلا.
- بيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة معاملة عالجه فقهاء المالكية معالجة مرنة واقعية.
- جعل فقهاء المالكية الضابط في بيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة نسبة الغرر، فإن علت مُنع البيع، وإن خفت أُجيز البيع.

الكلمات المفتاحية: بيع الحاضر، بيع الغائب، الغرر.

ABSTRACT:

This is a research on "Selling on the description and its effect according to «Malikite school»".

And for this research there is a methodology which got expressed by the following words: inductive, Deductive, Analogical and Analytical.

And for this research there are summaries, epitomized in these following sentences:

- Presence sale on the description and Absence sale on the description are an ancient and new dealing developed by the time in extraordinarily way.

- Presence sale on the description and Absence sale on the description are a dealing that got treated by the Malikite's jurists flexibly and realistically.

- Malikite's jurists made the controller in Presence sale on the description and Absence sale on the description is the percentage of the uncertainty, if it rose the sale forbade, and if it abated the sale became allowed.

key words: Presence sale, Absence sale, the uncertainty.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه الغر الميامين، وعلى من اهتدى بهديه وسار على نهجه إلى يوم الدين.

نتناول في هذا التقديم المتعلق ببحث: " البيع على الصفة وأثره عند المالكية " مجموعة من العناصر تعبر

عنها العناوين الآتية:

أولاً: أهمية البحث

حل المشكلات الفقهية المتعلقة بالبيع على الصفة بالرجوع لتنظيرات الأقدمين - من علماء المالكية - واستخراج العلة التي يدور عليها الحكم بالجواز أو المنع.

ثانياً: إشكالية البحث

تظهر من عنوانه: " البيع على الصفة وأثره عند المالكية ". فالعنوان يثير الإشكال الآتي:

كيف للبيع على الصفة أن يكون له أثر في المعاملات وتُستباح بسببه الأموال؟ هل هناك ضابط يضبطه

عليه يُختبر ويمتحن، فإن ترجح الجواز جاز البيع وإن ترجح المنع مُنع البيع؟

ثالثاً: أهداف البحث

إظهار أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

التمرس على استنباط القواعد الكبرى لحل المشكلات التي لا تنتهي.

رابعاً: الدراسات السابقة وإضافة البحث العلمية.

نعم هناك دراسة سابقة للموضوع في جانب من جوانبه¹ - ولا نستبعد دراسات أخرى - لكن لم

نعتمدها، فقد كان البحث مكتملاً، فاعتمادنا كان على مجهودات الأقدمين.

خامساً: خطة البحث

قمت بتقسيم بحثي إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة.

فالمبحث الأول يحمل عنوان: "بيع الحاضر على الصفة"، ويتفرع عنه مطلبان:

المطلب الأول يحمل عنوان: بيع الأعدال على البرنامج.

والمطلب الثاني يحمل عنوان: لزوم بيع البرنامج إذا وافق الصفة.

والمبحث الثاني يحمل عنوان: "بيع الغائب على الصفة"، ويتفرع عنه مطلبان:

المطلب الأول يحمل عنوان: جواز بيع الغائب على الصفة.

المطلب الثاني يحمل عنوان: النقد في بيع الغائب على الصفة.

وخاتمة: هي خلاصة شاملة، تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

سادساً: منهج البحث.

اعتمدت المنهج الاستقرائي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج التحليلي، وهي مناهج يكمل بعضها بعضاً،

ولا يكاد يخلو بحث من اعتمادها والاستناد عليها.

1 "مجلة جامعة تكريت للعلوم": "قراءة في البيع على البرنامج - دراسة فقهية تحليلية"، د. إبراهيم جاسم محمد: جامعة تكريت - كلية

التربية للبنات قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية / المجلد: 19 / العدد: 5 / أيار: 2012.

توطئة في شرح مفردات عنوان البحث:

أولاً: تعريف الصفة.

أ: لغة.

" والصفة: الأمانة اللازمة للشيء، (...) . ويقال: اتصف الشيء في عين الناظر، إذا حمل الوصف. "1.
فهي أمانة وعلامة، فهي إذا دليل يستدل به، فمن خلال أوصاف الشيء نحكم عليه بالحسن أو القبح،
بالجودة أو الرداءة، فنحن نعطيه حكماً من خلال هذه الأوصاف، وليس كل من هب ودب يعطي هذا الحكم،
فمن الأشياء ما يتطلب العلم قبل الحكم، وصدق الحق سبحانه: ﴿وَلَا يَنْبَغُ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر: 14).

ب: اصطلاحاً.

" الصِّفَةُ: هي الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يُعرف بها. "2.

" صِفَةٌ: (...) الإمارات اللازمة بذات الشيء التي يُعرف بها. "3.

المحصلة: التوافق التام بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي المتعلق بالصفة.

ثانياً: تعريف الأثر

- 1- " مجمل اللغة " لابن فارس (ت: 395هـ) / دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان / دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت / الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م / ج: 1 / كتاب الواو / باب الواو والصاد وما يثلثهما / [وصف] / (ص: 927).
- 2- " معجم التعريفات " للجرجاني (ت: 816هـ) / تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي / الناشر: دار الفضيلة / الطبعة: بدون / باب الصاد / الصاد مع الألف / المصطلح: " الصفة " / رقم المصطلح: 1062 / (ص: 114).
- 3- " معجم لغة الفقهاء " : عربي انجليزي - فرنسي / وَصَعَهُ: أ.د. محمد رواس قلعجي - وضع مصطلحات الإنكليزية: أ.د. حامد صادق قنبيبي - وضع مصطلحات الفرنسية: أ.د. قطب مصطفى سانو / الناشر: دار النفائس - الطبعة: الثالثة 1431 هـ - 2010 م / حرف الصاد / صِفَةٌ / (ص: 245).

أ: لغة.

" الأثر: ما بقي من رسم الشيء. "1.

فقوله: " ما بقي من رسم الشيء " دليل على أن الشيء قبل الأثر كان أمراً قائماً، والشيء كلمة عامة، فقد يكون الشيء بنياناً، وقد يكون غير ذلك، فزوال البنيان بحكم عوادي الزمان، أو فعل إنسان، ونحو ذلك، وبقاء ذاك الأثر، يعني أن شيئاً ما كان في ذاك المكان، فالأثر إذا علامة وسمة ودليل، ومنه يمكن أن نقول على سبيل المثال: فيه أثر في جبينه، أو سمة في جبينه، ومنه قوله تعالى: ﴿سَيَمَاقْمُرُ فِرِي وَجُوهُهُمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (الفتح: 29).

ب: اصطلاحاً.

" الأثر: له ثلاثة معانٍ: الأول: بمعنى النتيجة، وهو الحاصل من الشيء، والثاني: بمعنى العلامة، والثالث: بمعنى الجزء "2. الذي يهمننا من هذا التعريف المعنى الثاني، فالأثر علامة على شيء، وهذا المعنى يشبه المعنى اللغوي الأنف الذكر.

" أثر: من أثر، ج آثار، ما بقي من رسم الشيء "3. فهذا المعنى مطابق للمعنى اللغوي الأنف الذكر.

المحصلة: التوافق الشبه التام بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي المتعلق بالأثر.

قولنا في عنوان البحث: " البيع على الصفة وأثره عند المالكية "، مقصوده: أن للبيع على الصفة أثراً في

الأحكام الفقهية عند المالكية.

1- " مجمل اللغة " لابن فارس (ت: 395هـ) / ج: 1 / كتاب الألف / باب الألف والثاء وما يثلتها / [أثر] / (ص: 86).

2- " معجم التعريفات " للجرجاني (ت: 816هـ) / باب الألف / الألف مع الثاء / المصطلح: " الأثر " / رقم المصطلح: 22 / (ص:

11).

3- " معجم لغة الفقهاء " : عربي انجليزي - فرنسي / حرف الهمزة / أثر / (ص: 20).

مدخل: أدلة جواز البيع على الصفة من المنقول والمعقول

يقول " القاضي عبد الوهاب " (ت : 422هـ):

" بيع الأعيان الغائبة بالصفة جائز، وكذلك الحاضرة التي تشق رؤيتها كالأعدال تباع على البرنامج وشبهه، خلافاً للشافعي في أظهر قوله أن الأعيان لا يجوز بيعها إلا على الرؤية، لقوله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: 29)، ولأنه مبيع معلوم للمتبايعين مقدور على تسليمه غالباً، فصح بيعه كالمرئي، ولأنه أحد حالات العين فجاز بيعها معها كحال المشاهدة، ولأن الصفة تقوم مقام الرؤية عند تعذرهما كالسلم، ولأنها أحد نوعي المبيعات، فجاز أن تباع على الصفة كالذي يباع على الذمة، ولأن الرؤية لو كانت شرطاً في بيوع الأعيان لم يجز ألا يوجد في المقصود من المبيع وأن يشترط فيما ليس بمقصود منه كالصفة في السلم، وقد ثبت أن بيع الجوز واللوز في قشرهما جائز وإن اشترى المقصود بالبيع على الرؤية، فدل على أنها ليست شرطاً فيه، ولأن ما كان شرطاً في صحة عقد وجب مقارنته له، ولا يكتفى برؤيته له إذا لم يوجد في ذلك معنى العقد على التسليم، فلما اتفقنا على جواز بيع العين الغائبة إذا تقدمتها الرؤية دلل على أنها ليست بشرط فيه، ولأنه عقد معاوضة فلم يبطله عدم رؤية المعقود عليه كالنكاح.¹

ففي النص دليل من المنقول - وهي الآيات القرآنية الواردة فيه - على حجية البيع على الصفة، والحجية تظهر في عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، ونحوه، فهي تؤخذ من النص استنباطاً، وقد قاس النص البيع على الصفة على بيع السلم في قوله: " ولأن الصفة تقوم مقام الرؤية عند تعذرهما كالسلم "، فكلاهما فيه من الغرر اليسير ما يجوزه الشرع.

1 - " الإشراف على نكت مسائل الخلاف " للقاضي عبد الوهاب (ت : 422هـ) / المحقق: الحبيب بن طاهر / الناشر: دار ابن حزم /

الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م / ج: 2 / (ص: 521 - 522).

وفي النص دليل من المعقول على جواز البيع على الصفة، فالصفة تقوم مقام المعاينة في الغالب، فالغرر فيها يسير. فالمنقول والمعقول يتعاضدان ويتكاملان ويتفقان في الكليات، فإن كان الشرع أجاز الغرر اليسير فإن العقل يقر هذا الجواز، فمن المتعذر أن تتم المعاملات باليقين المطلق، وإلا استحالت المعاملات وتعطلت الدنيا.

يقول الإمام " المازري " (ت: 536 هـ) في ذكر نكت الفريق المجوز للبيع على الصفة:

" فأما الظواهر فإنه يتعلّق من يبيح البيع بقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (البقرة: 275).

وهذا بيع يقتضى عموم الآية جوازَه. وقد ذكر ابن سحنون في ردّه على الشافعي أنّ ما ورد في الحديث المذكور فيه بيع الملامسة من نهيه عليه السّلام عن بيع السّلع لا ينظرون إليها ولا يخبرون عنها، يقتضى دليل الخطاب فيه أنهم إذا أخبروا عنها لم يُنّه عن عقد البيع فيها. وأيضاً فإن عثمان بن عفّان رضي الله عنه وعبد الرّحمن بن عوف تبايعا فرساً غائبة، وكذلك تبايع عثمان وطلحة رضي الله عنهما أرضاً غائبة، فقيل لعثمان إنّك غبنت. فقال: لا أبالي، لأن لي الخيار. وحكم بينهما جبير بن مطعم، ولم ينكر أحد من الصحابة عليهم هذه البيوع.

وأيضاً فإنّ الأُمَّة أجمعت على جواز السّلم، والذي يسلم فيه غير مرثي وإنّما هو موصوف، فلولا أنّ الوصف للشيء محلّ محلّ عيانه ما جاز السّلم فيه. ولهذا لم يبيح السّلم فيما لا تضبطه الصفة. ولو كانت الرّؤية شرطاً في صحة العقود على المبيعات لم يبيح النكاح إلاّ بعد رؤية الزّوجة، وقد قال عليه السّلام: « لا تصف المرأة المرأة لزوجها كأنّه يشاهدها »¹. فأشار إلى كون الوصف محلّ محلّ المعاينة. وإذا كانت المعاينة تُبيح العقد فكذلك ما أحلّه صاحب الشّرع محلّها. هذه نكت من صار إلى جواز بيع الغائب على الصفة.¹

1- " صحيح البخاري " للإمام البخاري (ت: 256 هـ) / المحقق: د. مصطفى ديب البُغا / نشر وتوزيع: دار ابن كثير (دمشق - بيروت)، اليمامة (دمشق - بيروت) / الطبعة الخامسة: 1414 هـ - 1993 م / ج: 5 / كتاب النكاح / باب: لا تباشر المرأة المرأة فتنتعها لزوجها

فقد جمعت هذه النكت المنقولات الأربع: القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وفعل الصحابة، والإجماع، فقد أجمعت الأمة على بيع السلم، والبيع على الصفة نظيره ومثيله.

قال " ابن بزيزة " (ت: 673هـ) في ذكر أدلة جواز البيع على الصفة: " والمعتمد لنا في جواز بيع الغائب على الصفة من وجوه:

الأول: ما رواه ابن المسيب قال: قال أصحاب رسول الله ﷺ وددنا أن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنهما- تبايعا حتى نعلم أيهما أعظم جدًّا في التجارة فاشترى عبد الرحمن من عثمان فرساً بأرض له أخرى بأربعين ألفاً، أو بأربعة آلاف².

الثاني: ما روى من قوله ﷺ: « لا تصف المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها »³ أخبر أن الوصف يقوم مقام الرؤية، والبيع على الرؤية جائز (فكذلك الوصف) واعتمدوا من طريق المعنى على أن الصفات (مبينة) للموصوف ضابطة له، فانتفى به الغرر فكان جائزاً تمسكاً (بمقتضى) عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)⁴.

= / رقم الحديث: (4942) / (ص: 2007) / الصيغة التي ورد بها الحديث: " عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: « لا تباشر المرأة المرأة، فتنتعها لزوجها كأنه ينظر إليها » .

1- " شرح التلقين " لأبي عبد الله المازري (ت: 536هـ) / تحقيق: الشيخ محمد المختار السلامي / الناشر: دار الغرب الإسلامي - تونس / الطبعة: الأولى، 2008 م / ج: 2 / (ص: 894 - 895).

2 " المصنف " لعبد الرزاق الصنعاني (ت: 211هـ) / المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي / الناشر: المجلس العلمي - الهند / الطبعة: الأولى، 1392هـ - 1972م / ج: 8 / كتاب البيوع / باب البيع على الصفة وهي غائبة / رقم الحديث: 14240 / (ص: 45 - 46).

3 سبق تخريجه.

4 " روضة المستبين في شرح كتاب التلقين " لابن بزيزة (ت: 673هـ) / دراسة وتحقيق: عبد اللطيف زكاغ / الناشر: دار ابن حزم، بيروت - لبنان / الطبعة: الأولى، 1431هـ - 2010م / ج: 2 / (ص: 912 - 913).

فالنص ذكر منقولات ثلاثة تدل على جواز البيع على الصفة، وهي: القرآن، والسنة، وفعل الصحابة رضوان الله عليهم. أما المعقول: فيتجلى في أن دليل الصفة في الغالب مبين للموصوف، فالغرر فيه يسير، والشريعة لا تحرم الغرر اليسير، فهي شريعة الفطرة والعقل.

نكتفي بهذا القدر، ففيه الكفاية، لنتقل إلى الصورتين الكبيرتين اللتين يمكن تصورهما في البيع على الصفة، وهما: بيع الحاضر على الصفة، وبيع الغائب على الصفة. سنخصص لكل صورة منهما مبحثاً نقرب من خلاله المعنى المقصود.

المبحث الأول: بيع الحاضر على الصفة

نقصد ببيع الحاضر على الصفة في هذا المبحث بيع البرنامج، والسبب في هذا القصد النصوص المؤصلة لهذا البيع، فقد دلت قراءتها أن بيع البرنامج¹ كان الوسيلة الشائعة في بيع الحاضر على الصفة، وإن كانت هذه الوسيلة تصلح لبيع الغائب على الصفة كذلك كما في عصرنا اليوم.

معالجتنا في هذا المبحث لموضوع بيع الحاضر على الصفة ستكون من خلال مطلبين، المطلب الأول يحمل عنوان: "بيع الأعدال على البرنامج"، والمطلب الثاني يحمل عنوان: "لزوم بيع البرنامج إذا وافق الصفة".

المطلب الأول: بيع الأعدال² على البرنامج.

1- "و« البرنامج » مفتوح الميم، وهو فارسي معرب، وهو نحو الفهرسة. وقال بعضهم: الفتح في الميم أكثر، وهو زمام تسمية متاع التجار، يكتبون فيه الأعدال والصفات والأثمان." أنظر: ["الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب" لمحمد بن عبد الحق اليفرنى (ت: 625هـ) / المحقق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (مكة المكرمة - جامعة أم القرى) / الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض / الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م / ج: 2 / (ص: 219)].

2- "والعدلان: الحملان على الدابة، من جانبيين، وجمعه: أعدال، عدل أحدهما بالآخر في الاستواء كي لا يرجح أحدهما بصاحبه. (...). والعدل أحد حملي الجمَل، لا يقال إلا للحمل، وسمي عدلاً، لأنه يسوى بالآخر بالكيل والوزن." أنظر: ["العين" لأبي عبد الرحمن

" قال مالك: وبيع الأعدال على البرنامج، مخالف لبيع الساج في جرابه. والثوب في طيه. وما أشبه ذلك. فرَّق بين ذلك الأمر المعمول به. ومعرفة ذلك في صدور الناس. وما مضى من عمل الماضين فيه. وأنه لم يزل من بيوع الناس الجائزة. والتجارة بينهم. التي لا يرون بها بأساً. لأن بيع الأعدال على البرنامج، على غير نشر، لا يراد به الغرر. وليس يشبه الملامسة.¹"

قال "الباجي" (ت: 474هـ) معلقاً على النص:

" وبيع الأعدال على البرنامج إنما هو بيعها على ما تضمنه البرنامج من صفاتها المستوعبة لما يحتاج إلى معرفة من صفاتها التي تختلف الأثمان والأعراض باختلافها فلذلك جاز بيع الأعدال على البرنامج، لأنه بيع على صفة، ولم يجز بيع الساج في الجراب والقبطي المطوي، لأنه بيع على غير صفة ولا رؤية.²"

بفهمنا لمعنى بيع الأعدال على البرنامج يتبين المعنى المقصود ببيع الحاضر على الصفة، فالأعدال هي الأحمال التي يحملها التجار في وسيلة من وسائل النقل، قد تكون دابة وقد تكون غير ذلك، هذه الأعدال مشدودة ومربوطة، ففتحها فيه من المشقة ما فيه، وقد يؤدي كثرة الفتح والغلق ونشر ما فيها من بضاعة إلى نقصان قيمتها، خصوصاً إذا كانت بضاعة حساسة لا تتحمل النشر المتكرر، فما الحل إذا؟ إن الحل في بيع البرنامج، فالبرنامج قد يكون ورقة أو دفتر فيه أوصاف المبيع، ونحو ذلك، فكل وسيلة تحقق هذا المقصد يمكن أن يطلق عليها اسم برنامج، فما نراه من مبيعات مغلقة فيها أوصاف المبيع على ورقة مثبتة بهادة لاصقة أو

=

الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 175هـ) / تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي / الناشر: مؤسسة دار الهجرة / ج: 2 / باب العين والبدال واللام معها / [عدل] / (ص: 38-39) .

1- "الموطأ" للإمام مالك (ت: 179هـ) / صححه، ورقمه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي / الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان / عام النشر: 1406هـ - 1985م / ج: 2 / كتاب البيوع / باب الملامسة والمناذة / (ص: 667) .

2- "المنتقى شرح الموطأ" لأبي الوليد الباجي (ت: 474هـ) / الناشر: مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر / الطبعة: الأولى، 1332هـ (الطبعة الثانية: بدون تاريخ، صورتها "دار الكتاب الإسلامي - القاهرة") / ج: 5 / (ص: 44) .

شيء من هذا القبيل هي من بيع البرنامج، فبيع البرنامج منتشر وشائع في زماننا، وبهذا التقرير يمكن أن نفهم بسهولة بيع الحاضر على الصفة، فبيع البرنامج يدخل في بيع الحاضر على الصفة، فالمشتري حينما يذهب إلى الدكان أو السوق ويرى السلع الحاضرة أمامه لكن كثير منها مغلق وفيه ورقة مثبتة، أو ما يقوم مقامها، فإنه يبنى الحكم من خلال تلك الأوصاف المكتوبة، وكثير من السلع قد تكون مستوردة، ومنها ما هو محكم الإغلاق، مجرد فتحه قد يؤدي إلى بواره لتهمة تعرضه للغش، أو غيرها من التهم، فالشريعة الغراء قد راعت هذه الوقائع، فأجازت بيع البرنامج رغم ما فيه من غرر، لكنه غرر يسير لا يؤثر في المعاملة، فالصفة إن كانت صادقة فهي تنزل منزلة المعاينة، وإن تفسى الكذب بين الناس فإن المشتري يخذع من البائع وإن قلب السلعة تقليبا وفتشها تفتيشا، لأن هناك من السلع ما لا تعرف حقيقته إلا بالصدق، كالعسل والزيت ونحو ذلك كثير، وقد تجد السلعة الموصوفة في البرنامج - في كثير من الأحيان - أصدق من السلعة المشاهدة بالعيان إن كان المصدر صادقا ويتحرى الإتقان، فيعطيك الأوصاف الدقيقة للسلعة سواء في ورقة أو دفتر أو ما يقوم مقامها مع الحق في الإرجاع إن كانت السلعة تخالف أوصاف البرنامج، وهذا بيع يوافق أصول الشرع، فالغرر فيه يكاد ينعدم، فالشرع والفطرة متلازمان، كلما ارتقت الفطرة وعلت خصائصها وارتقت أخلاقها إلا واقتربت من الشرع شيئا فشيئا، وما الشرع إلا قالبٌ للفطرة، فهو حافظها من الضلال والزيغ والانحراف.

إذا كان بيع البرنامج - في اصطلاح المتقدمين - يدخل في بيع الحاضر على الصفة فإن كل بيع مبني على الوصف مع حضور المبيع هو ضرب من أضرابه، فوضع البرنامج ليس واجبا دائما في بيع الحاضر على الصفة، فقد يوصف الشيء المبيع شفاهة، فيلتقط المشتري الأوصاف ويبني عليها الحكم، إما بالشراء أو عدم الشراء. فكل مبيع حاضر لا غائب يعتمد على الوصف لا الرؤية هو نوع من أنواع بيع الحاضر على الصفة. وهذا يكفي في التوضيح والبيان.

المطلب الثاني: لزوم بيع البرنامج إذا وافق الصفة.

" قال مالك: الأمر عندنا في القوم يشترى السلعة. البز¹ أو الرقيق. فيسمع به الرجل فيقول لرجل منهم: البز الذي اشتريت من فلان قد بلغتني صفته وأمره. فهل لك أن أربحك في نصيبك كذا وكذا؟ فيقول: نعم. فيربحه ويكون شريكا للقوم مكانه. فإذا نظر إليه رآه قبيحا واستغلاه.

قال مالك: ذلك لازم له، ولا خيار له فيه. إذا كان ابتاعه على برنامج وصفة معلومة.

قال مالك: في الرجل يقدّم له أصناف من البز. ويحضره السوأم. ويقرأ عليهم برنامجهم. ويقول: في كل عدل كذا وكذا ملحفة بصرية، وكذا وكذا ريطة² سابرية³. ذرعها كذا وكذا. ويسمي لهم أصنافا من البز بأجناسه. ويقول: اشترؤا مني على هذه الصفة. فيشترؤن الأعدال على ما وصف لهم. ثم يفتحونها فيستغلونها ويندمون.

قال مالك: ذلك لازم لهم إذا كان موافقا للبرنامج الذي باعهم عليه.

قال مالك: وهذا الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا. يميزونه بينهم إذا كان المتاع موافقا للبرنامج. ولم يكن مخالفا له.⁴

قال " الباجي " (ت: 474هـ) معلقا على النص:

1- " البز: صرّب من الثياب. " . أنظر: [" العين " لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 175هـ) / ج: 7 / باب الزاي والباء / [بز] / (ص: 353) .

2- والرّيطة: الملحفة. " . أنظر: [" الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب " لمحمد بن عبد الحق اليفرنى (ت: 625هـ) / ج: 2 / (ص: 220) .

3- والسابرية: الرقيقة (...). قال ابن السكيت: السابري: من الثياب الرقيق الذي لا يستر العاري، ولا المكتسي. " . أنظر: [" الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب " لمحمد بن عبد الحق اليفرنى (ت: 625هـ) / ج: 2 / (ص: 220-221) .

4- " الموطأ " للإمام مالك (ت: 179هـ) / ج: 2 / كتاب البيوع / باب البيع على البرنامج / (ص: 670) .

" وقوله فإذا نظروا إليه فأوه قبيحا واستغلوه إن ذلك لازم لهم دون خيار، يريد أنهم رأوه مع موافقة البرنامج من أقبح ما تقع عليه تلك الصفات التي تضمنها البرنامج، وذلك أنه على هذا دخل أن يلزمه كل ما وجدت فيه تلك الصفات فإن الصفات قد تتفق ويكون بعضها أمثل من بعض، ومثل هذا يعتري المرئي، فقد يرى المتاع فيحسن عنده ثم يراه مرة أخرى فيقبح عنده، ولا يثبت ذلك للمبتاع خيارا، والله أعلم. "1.

يقول " القاضي عبد الوهاب البغدادي " (ت : 422هـ) :

" وإن جاء المبيع على الصفة المشترطة لزم المبتاع ولم يكن له خيار الرؤية إلا أن يشترطه في العقد فيثبت له بالشرط "2.

يقول " ابن عبد البر " (ت : 463هـ) :

" ولا بأس ببيع أعدال البز، واسقاط³ العطر على البرنامج، وإن لم تفتح إذا وصف ما فيها ونعت، وسمي ذرعه وسائر أوصافه، ويلزم البائع والمبتاع إذا وجد المبيع الموصوف من ذلك على ما وصف، فإن خالف ما وصف كان المشتري بالخيار في قبوله وردة. "4.

يقول " ابن رشد " الحفيد (ت : 595هـ) :

1- " المنتقى شرح الموطأ " لأبي الوليد الباجي (ت : 474هـ) / ج : 5 / (ص : 54).

2- " المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس» " للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت : 422هـ) / تحقيق: حميش عبد الحق (الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بمكة المكرمة) / الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة / الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ طبع / ج : 1 / (ص : 979).

3- لم أفهم معناها.

4- " الكافي في فقه أهل المدينة المالكي " لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت : 463هـ) / المحقق: د. محمد محمد أحمد ولد ماديد الموريتاني / الناشر: مكتبة الرياض الحديثة (الرياض - البطحاء) / الطبعة: الأولى، 1398هـ - 1978م / ج : 2 / (ص : 679).

" وعند مالك أنه إذا جاء على الصفة فهو لازم."¹

يقول " علي بن خلف المنوفي " (ت : 939 هـ) في شرحه على " رسالة ابن أبي زيد القيرواني " (ت :

386هـ):

" فإن وجدته على الصفة التي في البرنامج لزمه البيع، ولا خيار له، وإن وجدته على غيرها فهو بالخيار في

لزوم البيع وفسخه"².

فمعاني النصوص تؤكد لزوم بيع البرنامج إذا وافقت صفاته البرنامج، فلا حق للمشتري في الرد، فلو قلنا أن البيع غير لازم لظلمنا البائع، ولفتحنا بابا للشر، ينفذ من خلاله المتاعون المحتالون، فيؤول الأمر لأكل أموال الباعة بالباطل، وهذا ظلم تنتزه عنه الشريعة الغراء، شريعة الفطرة والعقل. إن إلزامية بيع البرنامج إذا وافق الصفة هو القانون الذي تسير عليه المعاملات الحديثة، فالمشتري ينظر للسلع بأنواعها المرئية والموصوفة في البرنامج، فإن أعجبتة السلعة بناء على تلك الأوصاف المكتوبة أقدم على الشراء، وإن رأى فيها ما لا يعجبه عدل عن الشراء، ومن السلع المباعة على البرنامج ما هو محكم الإغلاق إحكاما شديدا، قد لا تستطيع اليد فتحه إلا بأداة مساعدة، كسكين أو شيء من هذا القبيل، كبعض علب السمك ونحو ذلك كثير، فقد كان الفقه المالكي واقعيًا لحد بعيد لما جوز هذا البيع، وتجويزه موافق لأصول الشرع، فالشرع لم يجرم الغرر اليسير وإلا تعطلت المعاملات، والفقه كما هو معلوم أغلبه ظنون، فالأشياء لا تبني على اليقين، فيكفي فيها غلبة الظن.

1- " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " لابن رشد (ت : 595 هـ) / حقه وعلق عليه وخرج أحاديثه " ماجد الحموي " / الناشر: دار ابن حزم (بيروت- لبنان) / الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1995 م / ج: 3 / (ص: 1211).

2- " كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني " لعل بن خلف المنوفي المالكي المصري (ت : 939 هـ) / بالهامش: " حاشية العدوي " لعل الصعيدي العدوي المالكي المصري (ت : 1189 هـ) / تحقيق: أحمد حمدي إمام / أشرف على طبعه وراجعته: المستشار السيد علي الهاشمي / الناشر: مطبعة المدني - المؤسسة السعودية بمصر / الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987 م / ج: 3 / (ص: 385 - 386).

المبحث الثاني: بيع الغائب على الصفة

في بيع الحاضر على الصفة يكون المبيع حاضرا كما يدل عليه اسمه، والبرنامج الوسيلة الغالبة لوصف المبيع عصر الإمام مالك (ت: 179هـ) وقبله وبعده وفي عصرنا الحالي. وفي بيع الغائب على الصفة يكون المبيع غائبا كما يدل عليه اسمه، والنقل الشفاهي الوسيلة الغالبة لوصف المبيع عصر الإمام مالك وقبله وبعده، والبرنامج الوسيلة الغالبة لوصف المبيع في عصرنا الحالي.

في هذا المبحث - إن شاء الله - مطلبان: المطلب الأول: فيه تأكيد على جواز هذا البيع، والمطلب الثاني: فيه جواب عن جواز النقد فيه أو عدمه.

المطلب الأول: جواز بيع الغائب على الصفة

وإن كان هناك اختلاف بين بيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة من حيث ظاهر القول، فإن هناك تماثل من حيث جوهر القول، فهما يشتركان في نفس العلة، فإن قل الغرر سواء في بيع الحاضر على الصفة أو بيع الغائب على الصفة أجزى البيع، وإن ارتفعت نسبة الغرر ارتفاعا ملحوظا منع البيع، فمن مقاصد الشريعة الكبرى حفظ المال، وإجازة البيع مع ارتفاع نسبة الغرر ينافي هذا المقصد العظيم.

يقول "ابن رشد" الحفيد (ت: 595هـ):

"وقال مالك، وأكثر أهل المدينة: يجوز بيع الغائب على الصفة، إذا كانت غيبته مما يؤمن أن تتغير فيه قبل القبض صفته"¹.

فتجوز بيع الغائب على الصفة مقيد بشروط واضحة ومعقولة، فإن كانت هذه الغيبة تحدث ضررا في المبيع فتتغير صفاته التي تم بموجبها العقد فإن البيع لا يجوز، فكيف يُعقل أن يجوز وقد تم العقد على غير تلك الصفات الطارئة على المبيع بموجب الزمن أو الإهمال ونحو ذلك، والمبيعات تختلف، فمنها ما تتغير صفاته

1- "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد (ت: 595هـ) / ج: 3 / (ص: 1211).

بسرعة كالخضر والفواكه، إلا إذا تعرضت لوسيلة حافظة كال تبريد مثلا، فإن الصفات تصمد ويمتد عمرها، فالتطورات التي وصل لها الإنسان لها تأثير في بناء الحكم، فمراعاتها واجبة ومؤكدة.

يقول " الرجراجي " (ت: بعد 633هـ) مقسما غيبة بيع الغائب على الصفة إلى ثلاثة أوجه:

" ولا تخلو غيبته من ثلاثة أوجه:

إما أن تكون غيبة بعيدة، وإما أن تكون غيبة قريبة، وإما أن تكون غيبة متوسطة.

فإن كانت غيبة بعيدة جدًا: فلا يجوز البيع اتفاقاً.

فإن كانت قريبة جدًا، مثل الحاضر في البلد الغائب عن المجلس، أو كان على مسيرة يوم: فالمذهب في

جواز بيعه على صفة يتخرج على قولين قائمين من «المدونة»:

أحدها: الجواز، وهو مشهور المذهب نقلاً، وهو نص المدونة في غير ما موضع من «كتاب السلم الثالث»

وكتاب الآجال، و«كتاب البيوع الفاسدة».

والثاني: المنع، وهو قول محمد بن المواز، وهو ظاهر «المدونة» في «كتاب بيع الغرر»، في باب البيع على

البرنامج، لأن مالكا جوزه للضرورة، ولا ضرورة في غير البرنامج، وهو نص قول مالك في أول «كتاب بيع

الغرر» في الثوب المدرج في جرابه.

والقول بالمنع هو الصحيح مذهباً ونظراً.

وسبب الخلاف: اختلافهم في الصفة هل تقوم مقام الرؤية مع القدرة على الوقوف على عين الموصوف أم

لا.

وأما ما كانت غيبته متوسطة بين القرب المفرط، والبعد المفرط: فهذا الذي يجوز بيعه على صفة أو رؤية تقدمت منذ أمد لا تتغير فيه السلعة من غير خلاف في المذهب في جواز العقد والتقد بلا تفصيل بين المأمون وغيره، وإنما التفصيل بين المأمون وغير المأمون فيما يرجع إلى الضمان وجواز شرط النقد.¹

فقوله: " فإن كانت غيبة بعيدة جدًا: فلا يجوز البيع اتفاقاً " هو محمول على العوائد، فإن عوائد تلك الأزمنة كانت تقتضي أن الغيبة البعيدة جدا يحصل فيها الغرر الكبير، لذا كان البيع على هذا النحو ممنوعا، وهو القول الذي تؤيده الأصول، أما وقد تغيرت عوائد الزمان بفضل القفزات التقنية الهائلة التي علمها الله للإنسان كما علم منطق الطير لسيدنا سليمان فإن البعيد أصبح قريبا وموصوفا وصفا يقربه للإنسان كأنه يراه، لذا فالأصول تقتضي هنا أن يُجاز هذا البيع وإن كانت غيبته بعيدة جدا لا أن يمنع، ولو عاش " الرجراجي " في زماننا لكان له نظر آخر في المسألة.

يقول " الرجراجي " مبينا علة جواز بيع الغائب على الصفة وأنه يشترك مع بيع الحاضر على الصفة في نفس العلة:

" وقد قدمنا ومهدنا أن بيع الغائب على الصفة إنما جوز للضرورة، وهي تعذر الوقوف على عين المبيع وتأمله، وهذه العلة موجودة في بيع البرنامج، إذ لا فرق بين أن يتعذر الوقوف على عين الشيء وحقيقته لبعده الشقة وطول المسافة، وبين أن يتعذر لأجل ما يخشى من نقصان المالية وإن كان بين أيديهم ونصب أعينهم"².

فعلة جواز بيع الغائب على الصفة هي الضرورة، وهي نفسها علة بيع البرنامج على حد تعبير النص، وقد سبق أن قلنا بأن البرنامج وسيلة أصبحت تتحقق كذلك في بيع الغائب على الصفة في عصرنا الحالي، فلم تعد

1- " مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها " لأبي الحسن علي بن سعيد الرجراجي (ت: بعد 633هـ) / تقديم: د. علي عي لقم / اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي - أحمد بن علي / الناشر: دار ابن حزم - مركز التراث الثقافي المغربي / الطبعة: الأولى، 1428هـ-2007م / ج: 6 / (ص: 359-360).

2- المصدر السابق / ج: 6 / (ص: 366).

مقتصرة على بيع الحاضر على الصفة، وقد سبق أن قلنا كذلك بأن بيع الحاضر على الصفة وُصف ببيع البرنامج لأن وسيلة البرنامج كانت هي الغالبة في هذا البيع في تلك الأزمنة. الذي يهمننا بالقصد الأول في هذا المقام العلة التي أشار إليها النص في جواز بيع الغائب على الصفة وبيع الحاضر على الصفة، هل هي ضرورة فعلاً أم هي علة أخرى؟ وإن كانت علة الجواز هي الضرورة هل هناك علة أخرى تراحمها وربما تتغلب عليها؟

قد سبق أن ذكرنا في معاني متفرقة من هذا البحث أن علة جواز بيع الصفة بنوعيه: الحاضر والغائب خفة الغرر ويسره، فالمبيع الحاضر على الصفة وإن كانت الضرورة تدعو إليه فإنه يمنع إن كان الغرر مرتفعاً، فلو فرضنا مثلاً أن قوماً يكذبون في وصف مبيعاتهم فإن البيع هنا يمنع وإن كانت الضرورة داعية إليه، فلا بد من المشاهدة والمعاينة، فالذي نرجحه أن العلة الأولى في جواز هذا البيع انتفاء الغرر الكبير، وأحياناً يكاد ينعدم في زماننا الذي تقدم فيه كل شيء، وأصبح العيب الذي كان يُعد في أزمنة خفيفاً لا يعاباً به ثقيلاً قد يرد بسببه المبيع، قد تكون الضرورة داخلية في علة الجواز، لكنها - في نظرنا - تابعة للعلة الأم المتمثلة في يسر الغرر وخفته.

المطلب الثاني: النقد في بيع الغائب على الصفة

قد تأكد في المطلب قبله جواز بيع الغائب على الصفة، وترجح أن العلة في الجواز الغرر اليسير، شأنه شأن بيع الحاضر على الصفة سواء بسواء، وفي هذا المطلب إشكال آخر يظهر من خلال عنوان المطلب، ويمكن صياغته في السؤال الآتي: هل يجوز النقد في بيع الغائب على الصفة؟ وإن فرضنا جوازه هل هناك علة ضابطة، فإن حصل الضبط حصل الجواز وإن خف الضبط انتفى الجواز؟ هذا ما سنتعرف عليه إن شاء الله في هذا المطلب.

جاء في " المدونة الكبرى " : " قلت: أرأيت إن اشتريت سلعة أو حيوانا قد رأيت ذلك قبل أن أشتريه أو اشتريت ذلك على صفة وهم في موضع بعيد مثل المدينة من مصر أو برقة من مصر أو من إفريقية يصلح لي فيه النقد في قول مالك؟ قال: لا. ¹.

فاشتراء سلعة أو حيوان على الرؤيا أو الصفة من موضع بعيد لا يجوز فيه النقد عند الإمام مالك، فلا يجوز للمشتري أن يُعطي مالا للبائع على بضاعة بعيدة سواء رآها من قبل أو وصفت له وصفا يبين خصائصها ويوضح مميزاتها، فما العلة التي جعلت الإمام مالك لا يميز النقد في هذا البيع البعيد سواء وصف للمشتري أو رآه من قبل؟

إن العلة واضحة، فبعد المسافة يجعل السلعة المبيعة في خطر، فنسبة الغرر إذا مرتفعة جدا، ولكي نتصور هذا الارتفاع نُرجع الذاكرة للوراء، فقد كانت وسائل النقل مقارنة مع وسائل اليوم متواضعة جدا، فالأحمال كانت تنقل عبر الدواب، أو عبر السفن المتواضعة، فتستغرق الأيام والشهور، ولم يكن بمقدور المشتري تتبع السلعة خلافا لعصرنا الحالي، فللمشتري القدرة على التتبع عبر الوسائل التقنية إلى أن تصل إلى المكان المطلوب، فإن وصلت بصفاتها فلا حق للمشتري في الرد، وإن وقع خلل أو خطأ ونحو ذلك فللمشتري الحق في إرجاع ماله، فالغرر هنا يسير جدا ويكاد ينعدم، فالإمام مالك قد بنى الحكم انطلاقا من الواقع الذي عاشه وعرفه حق المعرفة، فلو عاش في واقعنا لكان حكمه على المسألة مختلفا تماما، فمعرفة العلة هي الضابط في القول، فالمسائل تختبر من خلالها، فهي الكاشفة الموضحة الموجهة.

يقول " القاضي عبد الوهاب " (ت : 422هـ) :

1- " المدونة الكبرى " للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت : 179هـ) / الناشر: دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان) / الطبعة: الأولى،

" إن تبرع المشتري في بيع الغائب بنقد الثمن أو بعضه قبل مجيء المبيع جاز، فأما إن اشترط البائع عليه النقد فيجوز في المأمون لعدم تغيره وأمنه في الغائب كالعقار والدور ولا يجوز في الحيوان والمأكول وما لا يؤمن تغيره، والفرق أن المأمون يقبل¹ الغرر فيه وغير المأمون يكثر الغرر فيه، فاشترط النقد فيه غرر، ولأنه يدخله سلف وبيع لأن النقد يتردد بينهما لأن المبيع إن سلم كان نقداً وإن لم يسلم كان البائع قد انتفع بالثمن ثم رده إلى المشتري."²

قول " القاضي عبد الوهاب ": " فيجوز في المأمون " هي الكلمة المفتاح لفهم مسألة النقد في بيع الغائب على الصفة، فقد كان المأمون منحصراً في مبيعات محدودة كالعقار والدور ونحو ذلك، فهي مبيعات تُعَمَّر صفاتها، فالغرر فيها يسير وقليل، عكس المبيعات التي تتغير صفاتها بسرعة كالحیوان والمأكول ونحو ذلك، فقد لا تصل إلى المشتري بتلك الصفات التي تم عليها العقد، فقد يفسد المأكول وقد يهزل الحيوان ونحو ذلك، وهذا فيه من الغرر الكبير ما هو واضح جلي، لذا فالمنع هو ما تقتضيه الأصول، فإن تغيرت عوائد الزمان وأصبح غير المأمون مأموناً، فإن الحكم يتغير بتغيرها، فيكون الجواز هو ما تقتضيه الأصول، ويوافق العلة التي بني عليها الحكم.

قال الإمام " ابن عبد البر " (ت : 463 هـ) :

" ولا يجوز النقد في بيع الغائب من الحيوان إلا أن تكون الغيبة يسيرة نحو اليوم واليومين، فلا بأس حينئذ بالنقد فيه "³.

1- لعل الصحيح: " يقل الغرر فيه " وليس " يقبل " ربما الباء أضيفت سهواً في الطباعة.

2- " المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس» " للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت : 422 هـ) / ج : 1 / (ص : 980 - 981).

3- " الكافي في فقه أهل المدينة المالكي " لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت : 463 هـ) / ج : 2 / (ص : 678).

فقوله: " إلا أن تكون الغيبة يسيرة نحو اليوم واليومين " دليل على أن الضابط في المسألة الغرر كما سبق وأن بينا.

وقال كذلك: " ولا بأس بتعجيل النقد في الربع والأرضين لأن ذلك مأمون، وكذلك كل سلعة مأمونة ¹."

فقوله: " وكذلك كل سلعة مأمونة " جاء بصيغة العموم، والمحدد في الأمن وعدمه عوائد الإنسان، والأمن هنا علة تابعة للغرر، فالغرر هو العلة الأصل، فإن كان الغرر يسيراً فالأمن يسيراً، وإن كان الغرر كبيراً فالأمن ضعيف مهزول، فالبيع يمنع حفظاً لأموال الناس من تعرضها للخطر الراجح.

يقول الإمام " المازري " (ت: 536هـ):

" أما اشتراط النّقد في بيع الغائب في العقار فإنّه جائز على ما قدّمناه من أنّ مالکاً لم يختلف قوله في ذلك.

وأما ما بعدت غيبته ممّا سوى العقار فإنه لم يختلف أيضاً في منع اشتراط النّقد فيه لأجل كونه غير مأمون عليه الهلاك، (...).

وأما إن كانت العروض والحيوان والطعام قريب الغيبة، فإن اشتراط النّقد فيه جائز. لكن اضطرب

المذهب في حدّ القرب في هذا الذي يجوز معه اشتراط النّقد. فذهب ابن القاسم وأشهب إلى أن ما كان من العروض والطعام والحيوان على مسافة يومين فإن اشترط النقد فيه جائز. روي عن مالك رضي الله عنه في الحيوان أنّه لا يجوز اشتراط النّقد فيه، قرب أو بعد، قولاً مطلقاً في ذكر القرب. وروي أيضاً عنه في الطّعام والحيوان أن القرب البريد والبريدان. وهذا كلّه دائماً المعتر في الأمن من هلاك الغائب أو التّخوّف منه. ولهذا

أشار مالك رضي الله عنه في الطّعام بأنّ قال: يسرق ويصيبه المطر فيفسد، فينبغي على مقتضى الذي أشار إليه أن تعتبر قرائن الأحوال في كلّ صنف من هذا حتى يتحقق الأمن أو يشتدّ الخطر والخوف من هلاك المبيع.¹.

النص مؤكّد للمعاني السابقة، فالعلة في منع ما بعدت غيبته على الصفة إن كان حيواناً أو مأكولاً الخوف من هلاكه أو فساده، وهذا المعنى تابع للعلة الأصل المتمثلة في الغرر. والنص واضح جلي، سهل العبارة، سلس اللغة.

خاتمة:

قد ظهر أن البيع على الصفة - بنوعيه: الحاضر والغائب - عند المالكية يحل محل المعاينة، وقد ظهر أن هناك علة كبرى ضابطة لهذا البيع، تتمثل في الغرر، فالغرر هو الميزان، فإن خف الغرر فالبيع جائز، وإن ثقل الغرر فالبيع ممنوع، فحفظ أموال الناس من كليات الشرع، فلا يُعقل أن يُباح بيع فيه غرر كبير، فيضيع المال الذي هو قوام الحياة، ففقهاء المالكية لما أباحوا البيع على الصفة بنوعيه - الحاضر والغائب - وضبطوه بنسبة الغرر كانت اجتهاداتهم مرنة، والقول بأنهم ضبطوه بنسبة الغرر يؤخذ من نصوصهم إما استنباطاً أو تصریحاً. هذه هي النتيجة الكبرى المستفادة من هذا البحث. أما التوصيات - وإن كان هناك تداخل بينها وبين النتيجة الكبرى في أغلبها - فنذكر منها:

- البحث في الصور المتعددة لبيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة.
- ضبط صور بيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة بالعلة الأم المتمثلة في الغرر.
- قراءة نصوص بيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة مع استحضار واقع المؤلف، فهذا مفيد جداً في تنوير الفهم وتقوية المدارك.

1- "شرح التلقين" لأبي عبد الله المازري (ت: 536هـ) / ج: 2 / (ص: 909-910).

- كل حكم متعلق ببيع الحاضر على الصفة وبيع الغائب على الصفة مرجعه العوائد هو متغير بتغيرها.
هذا جهدنا، فإن كان من توفيق فهو فضل من الله، وإن كان غيره فنسأل الله العفو والمغفرة.

قائمة المصادر والمراجع

1. "الإشراف على نكت مسائل الخلاف" للقاضي عبد الوهاب (ت: 422هـ) / المحقق: الحبيب بن طاهر / الناشر: دار ابن حزم / الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م.
2. "الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب" لمحمد بن عبد الحق اليفرنى (ت: 625هـ) / المحقق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (مكة المكرمة - جامعة أم القرى) / الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض / الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
3. "العين" لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 175هـ) / تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي / الناشر: مؤسسة دار الهجرة.
4. "الكافي في فقه أهل المدينة المالكي" لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت: 463هـ) / المحقق: د. محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني / الناشر: مكتبة الرياض الحديثة (الرياض - البطحاء) / الطبعة: الأولى، 1398هـ - 1978م.
5. "المدونة الكبرى" للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت: 179هـ) / الناشر: دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان) / الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.
6. "المصنف" لعبد الرزاق الصنعاني (ت: 211هـ) / المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي / الناشر: المجلس العلمي - الهند / الطبعة: الأولى، 1392هـ - 1972م.

7. " المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس» " للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت : 422هـ) / تحقيق: حميش عبد الحق (الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بمكة المكرمة) / الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة / الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ طبع.
8. " المنتقى شرح الموطأ " لأبي الوليد الباجي (ت : 474هـ) / الناشر: مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر / الطبعة: الأولى، 1332هـ (الطبعة الثانية: بدون تاريخ، صورتها " دار الكتاب الإسلامي - القاهرة ").
9. " الموطأ " للإمام مالك (ت : 179هـ) / صححه، ورقمه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي / الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان / عام النشر: 1406 هـ - 1985 م.
10. " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " لابن رشد (ت : 595هـ) / حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه " ماجد الحموي " / الناشر: دار ابن حزم (بيروت - لبنان) / الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م.
11. " روضة المستبين في شرح كتاب التلقين " لابن بزيمة (ت : 673هـ) / دراسة وتحقيق: عبد اللطيف زكاغ / الناشر: دار ابن حزم، بيروت - لبنان / الطبعة: الأولى، 1431هـ - 2010م.
12. " شرح التلقين " لأبي عبد الله المازري (ت : 536هـ) / تحقيق: الشيخ محمد المختار السلامي / الناشر: دار الغرب الإسلامي - تونس / الطبعة: الأولى، 2008م.
13. " صحيح البخاري " للإمام البخاري (ت : 256هـ) / المحقق: د. مصطفى ديب البغا / نشر وتوزيع: دار ابن كثير (دمشق - بيروت)، اليمامة (دمشق - بيروت) / الطبعة الخامسة: 1414هـ - 1993م.
14. " كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني " لعل بن خلف المنوفي المالكي المصري (ت : 939هـ) / بالهامش: " حاشية العدوي " لعل الصعيدي العدوي المالكي المصري (ت : 1189هـ) / تحقيق: أحمد حمدي إمام / أشرف على طبعه وراجعته: المستشار السيد علي الهاشمي / الناشر: مطبعة المدني - المؤسسة السعودية بمصر / الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م.

15. " مجلة جامعة تكريت للعلوم ": " قراءة في البيع على البرنامج - دراسة فقهية تحليلية " ، د. إبراهيم جاسم محمد: جامعة تكريت - كلية التربية للبنات قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية / المجلد: 19 / العدد: 5 / أيار: 2012.
16. " مجمل اللغة " لابن فارس (ت : 395 هـ) / دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان / دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت / الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.
17. " معجم التعريفات " للجرجاني (ت : 816 هـ) / تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي / الناشر: دار الفضيلة / الطبعة: بدون.
18. " معجم لغة الفقهاء ": عربي انجليزي - فرنسي / وضعه: أ.د. محمد روااس قلعجي - وضع مصطلحات الإنكليزية: أ.د. حامد صادق قنبي - وضع مصطلحات الفرنسية: أ.د. قطب مصطفى سانو / الناشر: دار النفائس - الطبعة: الثالثة 1431 هـ - 2010 م.
19. " مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها " لأبي الحسن علي بن سعيد الجرجاني (ت : بعد 633 هـ) / تقديم: د. علي علي لقم / اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي - أحمد بن علي / الناشر: دار ابن حزم - مركز التراث الثقافي المغربي / الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.



التفسير وعلوم القرآن

الإمام القسطلاني ومنهجه في تنزيه القراءات القرآنية من تلحين النحويين ومطاعن المفسرين من خلال كتابه لطائف الإشارات

بن أحمد فايزة

طالبة دكتوراه كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 1

ملخص البحث

خُطَّ هذا المقال من طرف طالبة الدكتوراه فايزة بن أحمد، مسجلة بجامعة الجزائر 1، تخصص لغة ودراسات قرآنية، وقد وُسم ب: الإمام القسطلاني ومنهجه في تنزيه القراءات القرآنية من تلحين النحويين ومطاعن المفسرين من خلال كتابه لطائف الإشارات لفنون القراءات. وقد تطرقت فيه إلى عرض جملة المزاем التي وُجّهت للقراءات القرآنية من قبل المفسرين والنحويين، وكذا منهجية الإمام في الرد عليها من خلال استشهاده بالنصوص الشرعية والأقيسة اللغوية وكلام العرب ودواوينها، فقد كان يذكر عند توجيهه كل قراءة ما ورد فيها من إشكالات ثم يردّ على أصحابها بنبرة قويّة، وكان المنهج التحليلي خادما لترتيب ردود الإمام، كما استعنت بأداة الاستقراء لحصر ما كان ماثورا بين صفحات الكتاب، وقد أسفر البحث على نتائج متعدّدة من بينها، رفض الإمام لهذا الصنيع مطلقا، هذا إلى جانب عدم اتّباعه لقواعد تخصّ مدرسة نحوية بعينها، لنخلص في الأخير إلى أنّ كتابه لطائف الإشارات لفنون القراءات يعدّ مرتعا للباحثين في شتى المجالات كاللغة والتفسير واللهجات وغيرها..

الكلمات المفتاحية: الإمام القسطلاني، تلحين النحاة، مطاعن المفسرين، منهج الرد، لطائف الإشارات

Abstract:

This article deals with the refutation of imam Quastalani for the challenges that were directed to quranic readings by grammarians and commentators, as well as his method of responding to them through his martyrdom of legal texts and linguistic measures and the words of arabs and their ... ,as he was referring when directing each reading of the problems it contained and then responds to its owners with a strong tone, and the research resulted in multiple results among them; the imam rejected this work ,and addition to not following the rules for a particular grammar school, to conclude in the end that this book sect sings in considered a hotbed for researchers in various fields such as language interpretation, dialects and others.

Keywords: Imam Quastani; Composing grammar, Stabbing interpreters; Method of response, Latair El icharet.

مقدمة:

الحمد لله الذي بلغ الإنسان مراتب البيان، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم وروائع الحكم وعلى آله الطيبين وصحابته المكرمين ثم أمّا بعد:

فإن القرآن الكريم جنة العارفين والباحثين، جاء لفظه مرصعاً بالبيان، وعُدّ نحوه مجلياً للسان، حيث عكف عليه الدارسون وتناولته الأقلام، ولا يخفى على أريب العلاقة الوطيدة بين طلاب المعاهد الإسلامية وأصحاب الدراسات اللغوية، كيف لا وقد شرفت اللغة بهذا الكتاب العزيز، فجاءت آيات الذكر الحكيم بما اشتهر عند فطاحل العرب من أساليب ومعان، بل زادت في كثير من الأحيان على ذلك، فأبهرت فرسان البلاغة وأمراء البيان وأذعنتهم لجميل تراكيبها، فهبّ العلماء للنهل واستخراج درر ومكامن ما جاء بين دفتي المصحف الشريف، ومن جملة هؤلاء الأبرار إمامنا القسطلاني الذي ضمّن كتابه لطائف الإشارات لفنون

القراءات شتى أنواع العلوم من فقه وقراءات ورسم وغيرها ، إلا أنه كان شديد الحسم لموضوع اشتهر في السّاحة الإسلامية ألا وهو تلحين المفسرين والنحاة لبعض القراءات القرآنية، فكان العمل على بيان منهجه في الرد على هذه المطاعن والمزاعم، وانطلقت من الإشكالية التالية، فتساءلت عن مدى مساهمته في إثراء النحو باعتقاد القراءات القرآنية ركنا ركينا دون الطعن فيما خالف بعض الأقيسة اللغوية؟ وإلى أيّ مسار نحويّ كان ينجح فهل كان بصرياً مغالياً ، أم كوفيّاً معتدلاً؟

وقد كان من بين أسباب اختياري لهذا الموضوع، إمطة اللثام عن شخصيّة الإمام في جانبها اللغويّ بعدما ذاع صيته وعُرف في العالم الإسلاميّ بالمدّث، نتيجة القبول الذي حظي به شرحه النفيس لصحيح إمامنا البخاري والمسمّى بإرشاد السّاري في شرح صحيح البخاري، كما رام البحث تحقيق بعض الأهداف منها، إبراز جهود الإمام القسطلاني في المسائل التّحويّة من خلال كتابه لطائف الإشارات، إلى جانب بيان أهم معالم منهجه في ردّ المطاعن الموجهة للقراءات القرآنية، وللإجابة على تساؤلات الإشكالية وتحقيق الأهداف المرجوة، كان استقراء كتاب اللطائف لزاماً، ومن ثمّ عرض ديدنه في تنفيذ المزاعم على المنهج التحليليّ وتقسيمها إلى ردود بنصوص شرعيّة جاءت على شاكلة ما طعن فيه، وأخرى بأقيسة لغويّة وشواهد شعريّة باعتبار أنّ هذا الكتاب نزل بلسان عربيّ مبين، وكان هذا بعد التعريف بالمؤلّف وكتابه، وسرد لبداية موضوع الطعن والترجيح بين ما تواتر وثبت قرآنيته، ولم اقف في حدود اطلاعي على دراسات سابقة تخص هذا العلم بالبحث والتمحيص، ماخلا التحقيقات التي عنيت بها كتبه، أين يذكر المحقق غالباً نبذة عن حياته قبيل شروعه في قسم التحقيق، فيغفل بذلك منهجيته في تعامله مع القراءات، وآراءه النحوية والتفسيرية بل والعقدية في أحيان كثيرة، أمّا عن طريقة العمل فقد قسمت بحثي وفق الخطة التالية:

المبحث الأول: ترجمة الإمام القسطلاني والتعريف بكتابه لطائف الإشارات.

المطلب الأول: ترجمة الإمام القسطلاني.

المطلب الثاني: مكانة الإمام العلميّة

المطلب الثالث: التعريف بفهرس كتاب اللطائف.

المبحث الثاني: الإمام القسطلاني وموقفه من طعن النّحاة والمفسّرين

المطلب الأول: القراءات القرآنيّة بين التّليح والتّرجيح.

المطلب الثاني: منهج الإمام القسطلاني في عرضه للمطاعن.

المطلب الثالث: المعالم المنهجية لتنفيذ المطاعن الواردة في كتاب اللطائف.

الفرع الأول: ردّ المطاعن بالتّصوص الشرعيّة.

الفرع الثاني: الاحتجاج بكلام العرب ودواوينها.

الفرع الثالث: الاحتجاج بالقواعد والأقيسة العربيّة.

المبحث الأول: ترجمة الإمام القسطلاني والتّعريف بكتابه لطائف الإشارات.

المطلب الأول: ترجمة الإمام القسطلاني.

هو أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن الحسين بن علي المصريّ الشّافعي، ويعرف بالقسطلاني نسبة إلى قسطلية

وهي تونس حالياً، نزع إليها أحد أجداده فسّمى بها، ولد الإمام بعاصمة مصر سنة إحدى وخمسين وثمانمائة

(851هـ)، في الثاني عشر من شهر ذي القعدة، أمّه حلّيمة بنت الشّيخ أبي بكر النّحاس، أمّا زوجه فهي العالمة

الزّاهدة المشهورة عائشة الباعونية تزوّجها الإمام عند قدومها لمصر¹.

لبث الإمام القسطلاني في بلده طيلة حياته، ولم يغادره إلاّ لزيارة البقاع المقدّسة، فقد كانت مصر آنذاك

قبلة الأنظار من شتّى الأقطار، وملاذ العلماء والأدباء لا سيما بعد سقوط أهمّ منارات العلم بالعالم الإسلاميّ،

فحفظ القرآن ومتوناً شعريّة في فنون مختلفة، كالّجويد والقراءات ورسم القرآن، وتلا كتباً عديدة كالمناهج في

1- التّور السّافر في أخبار القرن العاشر، عبد القادر العيدروس، تحقيق محمّد الأرنؤوط وأكرم التّونسي، دار صادر، بيروت، ط1،

أصول الفقه الشافعي، ونظم الحاوي في فروع الشافعية على مشايخ زمانه¹ ولما بلغ أشده واستوى تقلد جملة من المناصب، كالخطابة والوعظ بالجامع الغمري والشريفية بالصبّانين، بل وبمكة أيضا في مواسم الحج والعمرة، أين كان يجتمع حوله الجم الغفير من الطلبة¹ كما ولي مشيخة مقام سيدي الشيخ أحمد الحرار بالقرافة الصغرى، وجلس لإقراء الناس وإسماعهم الحديث، ثم تعاطى الشهادة فترة، ليتفرغ بعدها للتأليف، فجادت محبرته بأروع العناوين الخادمة لطلبة العلم في مختلف تخصصاتهم².

عمر أبو العباس القسطلاني ما يزيد على سبعين سنة حافلة بالعلم والعطاء، حيث اتفقت جميع المصادر المترجمة له أن وفاته كانت سنة تسعمائة وثلاثة وعشرين، واختلف في يوم وفاته من شهر محرم³، وجاء في بدائع الزهور أنه كان عقب فالج أصابه نتيجة تأثره بنبا قطع رأس إبراهيم بن عطاء الله المكّي، حيث أغمي عليه وسقط عن دابته، فما لبث أن فاضت روحه بعد أيام من هذه الحادثة، ودفن بالمدرسة بجوار منزله بعد أن صلّي عليه يوم الجمعة⁴.

المطلب الثاني: مكانة الإمام العلمية

كانت نشأة الإمام القسطلاني علمية منذ صباه، إذ أنه حفظ القرآن في سن مبكر⁵ كما عاصر كبار علماء دهره الذين سطع نجمهم في سماء مصر آنذاك، كالحافظ محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ)، والحافظ

1- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (10/1).

2- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد القسطلاني، تحقيق: مكتبة الدراسات القرآنية، طبعة مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية، 1434، (16/1).

3- المصدر السابق، (103/2).

4- شذرات الذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد المعروف بابن عماد، تحقيق: محمد الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ط1، 1986/1406، (122/8).

5- بدائع الزهور ووقائع الدهور، محمد بن إياس، تحقيق: محمد مصطفى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط1395، 1975/1، (2/6).

جلال الدين السيوطي (911هـ) وشيخ الإسلام زكريّا الأنصاري (926هـ)، ممّا جعله يستقرّ في هذه البيئة العلميّة وينهل أوّل الأمر عن أئمة بلده، فاجتهد وقرأ الكتب وحفظ المتون فذاع صيته بحظيرة الإسلام واشتهر بكونه محدّثاً وقد بوّاه كتابه إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري هذه المكانة السامقة، كما عرف بالإقراء وبراعته في هذا الفنّ، فحظي قلمه بثناء من العلماء تترى، قال العيدروس في مقام مدح: "بليغ العبارة حسنُ الجمع والتّأليف لطيف التّرتيب والتّرصيف،" ولم يكتف بهذا بل جعل كتبه عمدة لمعاصريه فقال: "أعطي السّعادة في قلمه وكلمه وصنّف التّصانيف المقبولة التي سارت بها الرّكبان في حياته¹.

المطلب الثالث: التعريف بفهرس كتاب لطائف الإشارات:

كتاب اللّطائف سفر عظيم ينبئ عن مكانة أبي العباس ورسوخ قدمه في مجالات عديدة تطرّق إليها، فهو بمثابة موسوعة شاملة، إذ إنّ صاحبه جمع فيه عصارة كتب المتقدّمين وخالصة آراء المتأخّرين فجاء جامعا لأشتات الفضائل، وقد اتّبع فيه المنهجية التّالية:

1/ تقسيمه الكتاب إلى قسمين رئيسيين، خصّ الأوّل للوسائل وهي عبارة عن مقدّمات ومباحث في القراءات وعلوم القرآن، أمّا القسم الثّاني فعُني بالمقاصد، وهو ما يبحث فيه عن الكلمة بالنّظر إلى ما يغيّر معناها غالباً، وقسم بدوره إلى أصول وفرشيات.

2/ ربّ القسطلانيّ في قسم الوسائل مسائل شتى وفق خطوات منّمة، فاستهلّ بفضائل أهل القرآن واستشهد بأحاديث بيّن درجتها في الغالب، ثمّ عرّج على مباحث علوم القرآن فذكر اسماءه وعدد سورته وطريقة نزوله، وتطرّق بعد ذلك إلى ما ورد من أقوال في حقيقة الأحرف السبعة وخلّص إلى رأي محدّد في المسألة، ليذكر أبو العباس بعدها حفاظ الصّحابة ومنهجيتهم في جمع القرآن، ثمّ خصّ القراءة بالبحث والتّمحيص فذكر شروط قبولها وترجم للقراء الأربعة عشر مع التّنويه إلى رواّتهم وطرقهم وبيان أهميّة

1 - الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدّين الغزّي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1418/1997، (1/128).

الإسناد¹، ليختم هذا القسم بأصول العلوم التي سيذكرها في كتابه وربّتها كالأتي: (أحكام التجويد، عدّ الآي، الوقف والابتداء، الرّسم العثماني، الاستعادة ومباحث التّكبير، آداب التّلاوة).

3/ في قسم المقاصد شرع القسطلاني بيان أصول القراءات وربّتها كما ذكرت في النّشر، مضيفاً تعليقاته وترجيحاته، بل واختياراته أحياناً، وقد جعل كتباً متعدّدة المشارب عمدته، كالنّشر لابن الجزري، والدّر المصون للسّمين الحلبي، والبحر المحيط لأبي حيّان الأندلسي وغيرها، ثمّ انتقل إلى فرش الحروف مرتّباً إيّاه على سور القرآن محتجّاً لكل قراءة، رادّاً على كلّ طاعن، مستدرّكاً على كلّ واهم، ذاكراً ما ورد في كلّ سورة من أحكام الرسوم والوقف، ليختم بعد ذلك بذكره للأوائل والأرباع والأجزاء، وقد سار على هذا النهج من فاتحة الكتاب إلى سورة النّاس، وجعل من باب التّكبير خاتمة للطّائف².

المبحث الثاني: الإمام القسطلاني وموقفه من طعن النّحاة والمفسّرين:

المطلب الأول: القراءات القرآنية بين التّلحين والترجيح:

عُرّف فنّ القراءات القرآنية بأنّه علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزّواً لنقلته³ ويرى الإمام الزّركشي (794هـ) أنّ لفظ القرآن مغاير للقراءات، فالأوّل هو الوحي المنزّل، والثّاني هو اختلاف ألفاظه، و إلى هذا الرّأي نحا الإمام القسطلاني، بيد أنّ للشيخ سالم محيسن موقفاً مغايراً يقول فيه أنّها بمعنى واحد، وحقّته في ذلك الاشتقاق اللّغويّ للمصطلحين، وجاء الدّكتور شعبان محمّد إسماعيل فجمع بين الرّأيين وذكر

1- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمّد القسطلاني، (23/1).

2- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمّد القسطلاني، (23/1).

3- إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمّد البنا، تحقيق: شعبان محمّد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، ط1،

بأتهما ليسا بمتغايرين تغايرا تامًا، ولا متّحدين اتّحادا كليًا، بل بينهما ارتباط وثيق كارتباط الجزء بالكل¹ وللقراءة شروط معتبرة عند أهل الفنّ جمعها ابن الجزري في قوله:

فكّل ما وافق وجه نحو وكان للرّسم احتمالاً يحوي
وصحّ اسناداً هو القرآن فهذه الثلاثة الأركان

فقوله موافقة اللّغة العربيّة ولو بوجه، فُصد به أيّ وجه من وجوه النّحو سواء أكان فصيحاً أم أفصح، مجمعا عليه أم مختلف فيه، قال الدّاني (444هـ) في هذا الصدد: "لا يعمل في شيء من القرآن على الأقيس في العربيّة والأفشى في اللّغة"، أمّا موافقة أحد المصاحف العثمانيّة ولو احتمالاً، أي ما ثبت في بعضها دون البعض، كقراءة ابن عامر: وقالوا اتّخذ الله ولداً "بغير واو، إذ إنّ موافقة الرّسم قد تكون تحقيقاً وهي الموافقة الصّريحة، وقد تكون تقديراً وهي الموافقة الاحتمالية، بالإضافة إلى صحّة السّند² أمّا بخصوص مسألة التّلحين والتّرجيح بين القراءات القرآنيّة، فقد كانت في حضرة النّبّي ﷺ، ولا أدلّ على ذلك من قصّة اختلاف عمر بن الخطّاب وهشام بن حكيم حول سورة الفرقان، وادّعاء كل واحد منهما أنّ قراته أرجح وأحسن من الآخر، وقد أقرّ النّبّي ﷺ كلا على قراءته.

وتكرّر الواقعة بغزوة أرمينيا حيث زعم كلّ قوم أنّ قراءته أصوب من قراءة غيره، وكاد المسلمون أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى في كتاب ربهم، لولا تدخّل حذيفة بن اليمان لينتهي الأمر إلى جمع الناس على مصحف إمام³.

1- الاختلاف بين القراءات، أحمد البيلي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988/1408، ص: 78.

2 - النّشر في القراءات العشر، محمّد بن الجزري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (11/1).

3- الكامل في التّاريخ، علي بن محمد ضياء الدّين بن الأثير، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1،

1987/1407، (85/3).

وبتوسّع رقعة الإسلام ودخول الأعاجم فيه فشا اللحن، فسارع العلماء إلى الحرص على إعراب القرآن حفظاً له، فظهر الاهتمام بنحو القرآن وتفرّعت المدارس النحويّة مع اختلاف بين أربابها في منهج الاستدلال، ونشأ ما يسمّى بالخلاف بين النحاة الذين اعتمد بعضهم على القياس والتعليل ورفضوا ما سواه، وبين القراء الذين اعتمدوا الرواية والأثر، من هذا المنطلق شاع موضوع ترجيح قراءة على أخرى بمسوّغات لغويّة، مثال ذلك إنكار النحاس (338هـ) لقراءة (نعمًا) بكسر النون وسكون العين المرويّة عن أبي عمرو وابن عامر لما كانت تؤدّي إلى الجمع بين الساكنين حيث قال: " فأما الذي حكى من إسكان العين فمحال،¹ وبهذا يكون النحاس قد رجّح وجهها لغويا على وحي سماويّ.

المطلب الثاني: منهج الإمام القسطلاني في عرضه للمطاعن.

تطرّق القسطلاني في كتابه لطائف الإشارات لفنون القراءات إلى مسألة التّرجيح بين القراءات القرآنيّة والطّعن في المرجوح منها، وقبل التطرق لمنهجه، سأنوّه بأنواع التّرجيح والذي ينحصر في ثلاث صور وهي: ترجيح قراءة متواترة على شاذّة ولا حرج في هذا النوع، ترجيح قراءة شاذّة على متواترة وهذا غير جائز، ترجيح متواترة على نظيرتها المتواترة، وحول هذا القسم الثالث وقع الخلاف²، فذهب جمهور الأئمّة إلى إنكاره، حيث يقول أبو حيّان (745هـ) في هذا الشأن: " ولا وجه لترجيح إحدى القراءتين على الأخرى لأنّ كلاهما متواتر"³ وقد رفض صاحب اللطائف هذا الصنيع أيّما رفض في كلّ موضع من كتابه وعبر عن ذلك بصيغ

1- إعراب القرآن الكريم، أحمد بن محمّد بن إساعيل النحاس، تحقيق: زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1988/1409، (388/1).

2- الإبانة عن معاني القراءات، مكّي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: محيي الدّين رمضان، دار المأمون، ط1، ص: 72.

3- تفسير البحر المحيط، محمّد بن يوسف الشّهير بأبي حيّان، تحقيق: علي عوض وجماعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1993/1413، (265/2).

مختلفة، ونجد في المقابل من يميز ذلك ولا يتحرّج فيه ، مثاله ما رواه ابن الجزري عن أحد من ترجم له من القراء وهو أبو العباس الطنّافسيّ الذي قال: " من أراد أحسن القراءات فعليه بقراءة أبي عمرو، ومن أراد الأصل فعليه بقراءة ابن كثير، ومن أراد أفصح القراءات فعليه بقراءة عاصم، ومن أراد أغرب القراءات فعليه بقراءة ابن عامر، ومن أراد الأثر فعليه بقراءة حمزة، ومن أراد أطرف القراءات فعليه بقراءة الكسائيّ، ومن أراد السنّة فعليه بقراءة نافع"¹

حيث يستفاد من هذا القول أنّ صاحبه مال إلى ترجيح متواترة على نظيرتها وهذا لعمرى العجب العجيب.

ومن سار على هذه الخطوات أيضا، العديد من أصحاب كتب الاحتجاج كأبي علي الفارسي (377هـ) ومكي القيسي (437هـ) إضافة إلى بعض المفسّرين أمثال الإمام الطبريّ (310هـ) الذي فتح الباب على مصرعيه في هذا المجال، والزّمخشريّ جار الله (538هـ)، وابن عطية المقيّ (546هـ).

وقد حسم الإمام السيوطي (911هـ) الأمر بشدّة فنهى عن ذلك وعدّه إثما ، فقال: " السّلامة عند أهل الدّين أن لا يقال إحداهما أجود لأنّهما جميعهما عن النبيّ ﷺ ، فيأثم من قال ذلك"².

أمّا بخصوص منهجه في طريقة عرضه للمطاعن، فقد تنوع وتباين ، حيث يلاحظ أنّه كان في كثير من الأحيان يصرّح بأسماء الطّاعنين سواء أكانوا نحاة أم مفسّرين، وقد يضرب الذّكر عنهم صفحا، ومن أمثلة ما ذكرت التّالي:

1- غاية النّهاية في طبقات القراء، محمّد ابن الجزري، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (2/ 122).

2- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربيّة السعوديّة، د.ط، 1426هـ (83/1).

● نسبة الطّعن إلى صاحبه: احتلّت هذه المنهجية الصّدارة في كتاب اللّطائف، حيث أنّ صاحبه يأتي بالقراءة ثمّ يتبعها بتوجيهها، وفي أثناء ذلك يشير إلى ما جاء فيها من طعون، ومن الشّواهد على هذا، ذكره للقراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكِ كَةَ اسْجُدُوا لِأَدَمَ﴾ (سورة البقرة، 34)، حيث قرأ أبو جعفر من رواية ابن جّمّاز بضمّ التّاء وصلا إتبعا لضمّ الجيم.

فيلاحظ أنّ أبا العباس ههنا ساق أقوال جمهور من ردّ هذا الوجه، فذكر الزّجاج (311هـ) الذي اتهم أبا جعفر بالغلط¹، والفارسيّ (377هـ) الذي قال إنّ هذا خطأ منه²، أمّا الزّمخشريّ (538هـ) فقد ذهب إلى عدم جواز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الاتباع إلّا في لغة ضعيفة³ وعلى شاكلتهم سار ابن جنّيّ (392هـ) بعدم إقراره لما ذهب إليه أبو جعفر مطلقا.⁴

فبعد التّصريح بأسماء من ردّ هذه القراءة المتواترة الثابتة عن رسول الله ﷺ عقب عليهم صاحب اللّطائف بردود قويّة، فذكر جار الله الزّمخشريّ بأنّ هذا ثابت في لغة أزد شنوءة وما كان له أن يصفها بالضعيفة، ثمّ التفت إلى الفارسيّ وصاحبه وعلّل الضمّ التّاء بإشارته إلى حركة همزة الوصل المحذوفة، وعاب عليها تخطّتها لأبي جعفر وهو أحد مشاهير القراء الذي تلقى القرآن عن ابن عباس وغيره من الصّحابة⁵.

1- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السّريّ المعروف بالزجاج، تحقيق: عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988/1408، (112/1)

2- الحجّة في القراءات السبع، أبو علي الفارسي، تحقيق: بدر الدّين قهوجي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984/1404، (39/1)

3- الكشف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ، تحقيق: عادل عبد الموجود و محمد عوض وآخرون، مكتبة العبيكان، ط1، 1998/1418.

4- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جنّيّ، تحقيق: عبد الحليم النّجار وعلي النّجدي وعبد الفتّاح شلبي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1994/1414، (71/1).

5- لطائف الإشارات، القسطلاني، (1430/1).

*مثال آخر يدافع فيه إمامنا عن قراءة أبي عمرو في إسكانه الرّاء في لفظة (يشعركم)¹ من قوله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام 109)، فيذكر قول المبرد (286هـ) الذي يرى أنّه لا يجوز التّسكين مع توالي الحركات في حرف الإعراب لا في كلام ولا في شعر، و عليه تكون قراءة أبي عمرو لحنا²، ويصفه بالمسيء ثمّ ينتقل بعده إلى قول الزّجاج مصرّحاً باسمه وهو يخطئ القارئ أبا عمرو، ليتقدّم بعد ذلك ويفند آراءهم ومطاعنهم بحجج نقلية وعقلية تنقم على من جعل القراءات فرعاً يقاس عليه³.

● التّعبير بصيغة المجهول: غلب على أبي العباس طريقة في ردّ المطاعن مغايرة، ألا وهي عدم العزو مطلقاً، فلا ينسب القول إلى عالم ولا إلى كتاب، فيقول وطعن قوم، وعين بعضهم كذا وكذا، أو يستعمل صيغة المجهول: وتُعقّب، وأجيب، ويرجع استعماله لهذه المنهجية إلى أمرين - حسب رأيي.

1/ لما يكون الرّأي مرجوحاً متعقّباً عليه، كإبطاله لقول بعضهم - حسب ما جاء في اللّطائف - أنّ المقصود بالأحرف السّبعة، قبائل مضر السّبع، حيث ذكر أنّ القرآن نزل باللسنة جميع العرب ولم يقتصر على مضر، وفي رده لهذا الاجتهاد المرجوح لم يلتفت إلى صاحب القول ولم يذكره مطلقاً، مثال آخر ورد عنه وهو يوجّه ما روي عن قنبل من همز لفظة ضياء أينما وقعت في القرآن الكريم، حيث ذكر ما جاء في تأويلها بصيغة المجهول فقال: "وأولت على أنّه مقلوب قدّمت لأمه التي هي الهمزة إلى موضع العين، وأخرت عينه إلى

1- المصدر نفسه، (1444/4).

2- المقتضب، أبو العباس محمّد بن يزيد المبرّد، تحقيق: محمّد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، دط، دت، (172/1).

3- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمّد القسطلاني، (1447/4).

موضع اللّام فلما وقعت الياء طرفا قلبت همزة " ولما كان هذا الرّأي ضعيفا سفّهه بعدم عزوه مطلقا، وتعجّب كيف يعقل أن يُخفّف الخفيف إلى أثقل منه واللّغة بأسرها مبنية على تخفيف الهمز. ¹

2/ صرف الاهتمام إلى المسألة المختلف فيها المتشعبة الأقوال، حيث يغفل ذكر الأقوال ليركّز على جوهر القضية، وكان هذا دأبه في مواضع غير يسيرة من كتابه، خاصة العقدية منها

المطلب الثالث: المعالم المنهجية لتنفيذ المطاعن الواردة في كتاب اللطائف

لم يكن القسطلاني في موسوعته محض ناقل، بل كثيرا ما كان يرحح ويردّ، خاصّة على تلكم المطاعن المتهافئة على القراءات القرآنية، أو بعض الآراء التفسيرية التي لا تروقه، ومن خلال الاستقراء تبين أنّ له منهجا قائما بحدّ ذاته في الدّفاع وردّ الشّبّهات، وبيانه كالآتي:

الفرع الأول: ردّ المطاعن بالنصوص الشرعية

ومّا يذكر من أمثلة في هذا الصّدّد:

أولا/ عند توجيهه لقراءة حمزة بخفض الميم في قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ (النساء 01)، عرض أبو العباس ما جاء في الآية من مطاعن المفسرين واللّغويين، لاسيما أقطاب المدرسة النحوية البصرية، حيث ذكر أنّ الفراء (215ه) أغلظ بوصف المتواتر بالقبيح محتجا بأنّ العرب لا تردّ مخفوضا على مخفوض قد كني²، أمّا البيضاويّ المفسر (685ه) فقد نعتها بالضعيفة³، وأثناء رفضه لهذا الكلام ساق صاحب اللطائف أقوال جملة من علماء المدرسة الكوفية المجيزين لهذا كيونس بن حبيب (182ه) والأخفش (215ه)، وعاب عليّ السابقين طعنهم بالمتواتر ثمّ ساق ما جاء من آيات الذّكر الحكيم على شاكلة العطف

1- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمّد القسطلاني، (1/ 67- 2868/6 - 3347/8).

2- معاني القرآن، أبو يحيى زكريّا بن زياد الفراء، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2، 1983/1403، (1/252).

3- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، دار صادر بيروت، ط1، 1992/1413، (1/202).

على الضمير المجرور من غير إعادة الجارّ، واستشهد بقوله تعالى: " وكفر به والمسجد الحرام " (البقرة 217)،
فلاحظ في هذا المثال أنه احتجّ للآية بنظيرتها من كتاب الله.¹

ثانيا/ ضعّف نحاة البصرة وبعض المفسّرين قراءة ابن عامر الدمشقي في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ
إِكْثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمُ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾
(الأنعام 137) حيث روي عنه (زَيْنَ) ببنائه للمفعول، ورفع لام (قَتَلَ) على ما لم يسمّ فاعله، ونصب
أولادهم) على المفعول بالمصدر، وجرّ (الشركاء) بإضافة القتل إليهم، وحقّة من طعن، ردّهم لوجه الفصل
بين المضاف (قَتَلَ) والمضاف إليه (شركائهم) بالمفعول به (أولادهم) ، وهذا ما لا يجيزه البصريون باعتبار أنّ
المضاف والمضاف إليه شيء واحد لا يفصل بينهما² فوصفها ابن عطية المفسّر (541هـ) بضعيفة الاستعمال³ ،
أمّا الرّمحشريّ فقال: " سمج مردود " ⁴ وذهب النّحاس أنّها لا تجوز في شعر ولا نثر⁵ ولدفع هذه الشبه
الموجّهة لقراءة ابن عامر، ذكر القسطلانيّ بمناقبه، فنوّه أنّه أعلى القراء سندا وأقدمهم هجرة، ثم انتقد كلام
كلّ طاعن رغم الإشادة بعلوّ كعبه في ميدان النحو، ولم يكن انتقاده نتيجة ترجيحه للمدرسة الكوفيّة على
منافستها بالبصرة، بل كان انطلاقا من أنّ المتواتر أصل أصيل لا يباح حماه فقال: "...فهذه الأقوال لا يعول
عليها وإن كانت صادرة من أكابر لأئمّها طعن في المتواتر" ، وبعد تقريره لهذا ساق ما حكاه صاحب التّسهيل

1- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمّد القسطلانيّ، (5/1831).

2- الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري، (2/352).

3- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمّد عبد الحق بن عطية الأندلسي ، تحقيق: عبد السّلام عبد الشّافي محمّد، دار الكتب
العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2001/1422، (6/158).

4- تفسير الكشّاف، أبو القاسم محمود بن عمر الرّمحشري، (2/80).

5- إعراب القرآن، أحمد بن محمّد بن إسمايل النّحاس، (2/98).

من جواز الفصل¹ ليختم كلامه بعد ذلك بحجة داحضة من كلام سيّد الفصحاء والبشر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين قال: "هل أنتم تاركو لي صاحبي"²، أي تاركو صاحبي لي، ففصل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله هذا بالجارّ والمجرور وهو فرع فصل الظرف، ليقول ختاماً: "وبهذا بطل قولهم وثبتت هذه القراءة سالمة من المعارض"³.

ثالثاً/ ساق القسطلانيّ طعن أبي عمرو في قراءة الخفض في الكلمات التالية (زرع، نخيل، صنوان، غير) عطفاً على جنّات وهو يوجّه قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتٌ مِّنْ أَعْنَبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِدٍ وَنُفِضْلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾ (الرعد4).

بحجة أنّ الزرع ليس من الجنّات⁴ وهذا مردود عليه إذ أنّ العرب تسمي كلّ نجم وشجر زرعاً فتراهم يقولون عند الجذب هلك الزرع والضرع فيذهبون بالزرع إلى كلّ ما ينبت، ولتفنيدها هذا الزعم استشهد القسطلانيّ بقوله تعالى: ﴿وَأَضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِّنْ أَعْنَبٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا﴾ (الكهف32)، وقال بأنّ الجنة ههنا احتوت نخيلاً وأعناباً⁵.

الفرع الثاني: الاحتجاج بكلام العرب ودواوينها.

من بين ما اعتمده أبو العباس في ردّ المطاعن وتفنيدها، الشواهد الشعرية المروية عن فطاحل العرب ومن أمثلتها ما يلي:

- 1- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، محمّد بن عبد الله بن مالك، تحقيق: محمّد كامل بركات، مصر، 1968/1388، (276/3).
- 2- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسحاق البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر، رقم الحديث: 3661، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1400، (2108/5).
- 3- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمّد القسطلاني، (2109/5).
- 4- إعراب القراءات السبع وعللها، الحسين بن خالويه، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي للطبع، القاهرة، ط1، 1992/1413، (320/1).
- 5- المصدر السابق، (2596/6).

أولاً/ في دفاعه عما وجه لقراءة الإسكان من تضعيف وتسفيه في لفظ (أرنا وأرني) حيث وقعتا في القرآن الكريم، رفض القسطلاني تلحين مكّي بن أبي طالب القيسي لقراءة متواترة حين ذكر وهو يحتاج لها أنّ الإسكان إخلال بالكلام وتغيير للإعراب وكلفة على اللسان.¹

فنبه أنّ هذا الاختلاس حسن مشهور في اللغة العربيّة وجرّ على ألسنة أربابها، ومقصده التّخفيف لثقل الحركة

الموجودة على الحرف المتوهم تعدده، ألا وهو الرّاء المكرّرة، ولتوثيق كلامه ساق شاهدا شعرياً ألا وهو قول الشّاعر²:

أرنا إداوة عبد الله نملؤها من ماء زمزم إن القوم قد عطشوا

فالإسكان ههنا وقع للتّخفيف وللدلالة على الحركة وهو مسموع عن العرب كقولهم فخذ وفخذ.

ثانياً/ أثناء توجيهه للقراءات القرآنيّة في لفظ (منسأته) من قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ﴾ (سبأ 14)، أورد صاحب لطائف الإشارات جملة من الطعون، أوّلها ما جاء في تلحين قراءة نافع وأبي عمرو وأبي جعفر (منسأته) بألف بعد السين من غير همز، فذكر أنّها لغة حجازيّة ثابتة لا يجوز ردّها وقوى كلامه بالشّاهد الشعري أين يقول الشّاعر³:

إذا وثبت على المنسأة من كبر فقد تباعد عنك اللّهو والهزل

1- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكّي بن أبي طالب القيسي، تحقيق، محيي الدّين رمضان، (173/1)

2- البيت لا يعرف قائله وهو في الدّر، أحمد بن يوسف السّمين الحلبي، الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمّد الحزّاط، دار القلم، دمشق، ط1، 1986/1406، (119/2)

3- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمّد القسطلاني، (7/ 3398).

ولما كان إمامنا شديد الحرص على تنزيه القراءات من الطعن والترجيح، لم يهنا له بال وظل يتابع تلحين مكّي بن أبي طالب، فعاب عليه انتقاصه لرواية هشام (منسأته) بهمزة ساكنة وقال إنها ثابتة في النقل الصحيح ولا وجه لتضعيفها، ثم علل هذا الوجه بأن الهمزة تشبه حروف العلة في استثقال الحركة عليها¹ واستشهد بقول امرئ القيس²

صريعُ حمر قام من وكاءته كقومة الشيخ إلى منسأته

وحول الموضوع نفسه، ردّ على جمهور النحويين (سيبويه، الزجاج، الفراء) في نسبة الوهم إلى أبي عمرو في إسكانه للفظتي {بارئكم، نأمركم} فذكر أن الإسكان لغة العرب، ومقصده التخفيف وإجراء المنفصل من كلمتين مجرى المتصل كإبل وعُضد وعُنُق³ ثم أنشد قول الشاعر⁴

اليوم أشرب غير مستحقب إنما من الله ولا واغل

ليختم كلامه بقوله: " وإذا ثبت النقل ووافقت بعض لغات العرب واحتملها الرسم لم يبق لخائض إلا مرض البدعة"⁵

ثالثاً/ أجاب القسطلاني على من استشكل قراءة كسر الهمزة المروية في حرف (أن) عن ابن كثير وأبي عمرو في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾ (المائدة: 02) بحجة أن الصدد قد مضى في حين أن الشرط يقتضي عدم وقوع المشروط، وعليه يكون تفسير الآية: لا يحملنكم

1- البيت لا يعرف قائله وهو في الدر، أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، (10/165).

2- المصدر السابق، (7/3398).

3- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد القسطلاني، (4/1446).

4- ديوان امرئ القيس، تحقيق: حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، ص 125.

5- المصدر السابق، (4/1931).

بغض قوم من أجل أن صدّوكم عن المسجد الحرام الاعتداء¹ فردّ بعدم تسليم وقوع الصدّ قبل نزول الآية باعتبار أنّ نزولها بعد عام الفتح ليس مجمعا عليه، ثمّ بيّن أنّ الشرط قد يكون مستقبلا بأن² وقوى مذهبه بشاهد شعريّ حيث يقول الفرزدق فيه³

أَتَغَضَّبُ إِنْ أُذِنَا قُتِيْبَةً حُرَّتَا وَلَمْ تَغَضَّبْ لِقَتْلِ ابْنِ خَازِمٍ

فالشرط في هذا الشاهد قد وقع على أمر قد مضى وبه احتجّ القسطلاني على من استشكل القراءة وجعلها مرجوحة.

الفرع الثالث: الاحتجاج بالقواعد والأقيسة العربية.

نزل القرآن الكريم بلغة العرب وعلى أساليبهم وبلاغتهم، فعدّ المعين الأول للدراسات اللغوية وتقعيد قواعدها، ولا يخفى على أحد العلاقة المتينة بينه وبين المباحث النحوية والصرفية والبلاغية، من هذا المنطلق كان كتاب اللطائف زاخرا بالتوجيهات التي اعتمدها صاحبه للذود وردّ المطاعن عن بعض الأوجه الأدائية التي مردّها إلى الأثر والرواية لا إلى الاجتهاد والأقيسة، ومن أمثلة ذلك:

1/أولا/ دافع أبو العباس القسطلاني عن قراءة شاذة منسوبة إلى علم من أعلام اللغة العربية ألا وهو الحسن البصري (110هـ) الذي قرأ (الشياطين) في قوله تعالى ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾ (الشعراء 210)، ممّا حذا البعض إلى إنكارها حيث قال النحاس: " هو غلط عند جميع النحويين "⁴ وتابعه المهديّ في

1- الكشف عن وجوه القراءات، مكّي بن أبي طالب القيسي، (1/405).

2- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد القسطلاني، (7/3151).

3- ديوان الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة الفرزدق تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1987/1407، ص:85.

4- إعراب القرآن، أحمد بن محمد بن إسحاق النحاس، (1/194).

ذلك فقال بأن هذا الوجه غير سائغ في اللغة العربية¹ وقد انتصر صاحب اللطائف لما روي عن الحسن فساق أقوالا ليونس بن حبيب، والذي ورد عنه في الأثر أنه سمع أعرابيا يقول: " دخلت بساتين من ورائها بساتون " وهذا أشبه بقراءة الحسن، ثم جاء بأصل الكلمة ليعضد قراءة الإمام فقال إنها جمع " شياط " بالتشديد للمبالغة، مثل ضرباب وقتال وهو مشتق من الفعل شاط يشيط أي أحرق، ثم جمع جمع سلامة مع تخفيف الياء²، وهو كقول حكيم بن الأعور³

فَمَا وَجَدْتُ بِنَاتُ بِنِي نَزَارِ حَلَاتِلِ أَسُودِينَا وَأَحْمَرِينَا

ثانيا/ عيب على قنبل راوي ابن كثير قراءته بالهمز للفظة (السُّوق) في قوله تعالى: ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ^ط فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾﴾ (ص 33) وقوله تعالى: ﴿فَأَسْتَعْلَظَ فَأَمْسَوَى عَلَيَّ﴾ (الفتح 29) بالهمز الساكن بدل الألف، فقليل هي من انفرادات الشاطبي، وليس الأمر كذلك إذ الهمز لغة أصيلة مشهورة جرت على ألسن العرب، ولإزالة اللبس عن الرواية، بين القسطلاني أوجهها لهمز الواو وهي:

*تقلب الواو الساكنة المضموم ما قبلها همزة عند بعض العرب، فقد ورد عن أبي حية النميري شاعر الأمويين والعباسيين أنه كان يهزم كل واو في القرآن.

*يجمع ساق على سُووق كطلل وطلول فهزمت الأولى لانضمامها.

1- شرح الهداية، أبو العباس أحمد بن عمّار المهدي، تحقيق: سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، (342/2).

2- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد القسطلاني، (3151/7).

3- البيت لحكيم بن الأعور بن عياش وهو في شرح الكافية، محمد بن عبد الله بن مالك، شرح الكافية على الشافية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2010/1420، (171/2)

﴿لفظ ساق يوزن على فَعَلَ ويجمع على فُعُل كَأَسَدٍ وَأُسْدٍ، والواو المضمومة تقلب همزة نحو: وَقَّتت وأُقَّتت.1﴾

ثالثا/ طعن أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ) والفراء صاحب معاني القرآن في قراءة ابن عامر (الغدَاوة) الواردة في الموضوعين: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ﴾ (الأنعام 52) وفي قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ (الكهف 28)، فقال الأوّل ليس في إثبات الواو دليل من الكتاب، وقال الآخر والعرب لا تدخل الألف واللام في الغدوة لأنها معرفة بالعلمية، قد نزه القسطلاني القارئ ابن عامر، فذكر مناقبه وعلوّ سنده، ثمّ أصّل لدخول الألف واللام على هذه اللفظة من كلام العرب، حيث نقل قول النحاس: "باب غُدوة أن تكون معرفة وإلاّ أنّه يجوز تنكيرها كما تنكّر الأسماء الأعلام، فإذا نُكِّرت دخلتها الألف واللام" ثمّ أضاف بأنّ وجه دخول "ال" على اللفظة ه جواز تنكيرها كقولنا لقيته فيّنة وقد نقول الفينة بعد الفينة فألحقنا لام التعريف لما استعمل معرفة².

وبهذه النقوليات يكون أبو العباس قد ردّ المزاعم بما ورد من كلام قواعد العربية خاتما حججه بعبارة غليظة في حقّ الإمام أبي عبيد قائلا: "وكأنّه لم يحفظ لغة"³

خاتمة:

الحمد لله الذي بفضلِهِ تتمّ الصّالحات، والصّلاة والسّلام على خير السّادات محمّد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، نخلص ممّا سبق بيانه إلى الآتي:

1- المصدر السابق، (3192/8).

2- لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد القسطلاني، (2042/4).

3- المصدر نفسه، (2045 /4).

*كتاب اللّطائف موسوعة علميّة وتمثّل قيمته فيما حواه من مادّة لغوية وشرعية وافرة إذ ضمّ بين جوانبه آراء نحويّة ولهجيّة وتفسيريّة.

*في مجال القراءات القرآنيّة يأبى القسطلانيّ ترجيح قراءة على الأخرى بل يردّ بشدّة على اللّغويين والمفسّرين اللّذين جنحوا إلى هذا الصّنيع فكان ينبّه آخر كلّ خلاف إلى ضرورة اعتماد القراءة أصلاً أصيلاً.

*القسطلانيّ النّحويّ ليس مقلّداً ولا متّبعا مدرسة نحويّة معيّنة، وإنّما اعتمد في توجيهه النّحويّ للقراءات ما جاء عن أئمّة هذا الفنّ، فكان يحتجّ أحيانا بأقوال بصريّة ويميل في أحيان أخرى إلى آراء كوفيّة.

*بيّنت هذه الدّراسة بعض المطاعن الواردة في كتاب اللّطائف من قبل المفسّرين والنّحاة ومنهجيّة الإمام في الرّد عليها.

ومن أهمّ التّوصيات التي يمكن تقديمها للباحثين:

- 1- إعادة قراءة تمحيصيّة للتّفريق بين أقوال القسطلانيّ وغيره في الكتاب، حيث قال في أحيان كثيرة: وأقول وأجيب، فيظنّ الباحث إلى أنّ الرّأي له والأمر ليس كذلك في الغالب
- 2- الكتاب موسوعة لغويّة بامتياز، والنّظر في المسائل الخلافية للقسطلانيّ بين المدرستين البصريّة والكوفيّة، أو داخل المدرسة عينها وحصرها للدّراسة والتّمحيص يعدّ موضوعاً جيّداً للبحث

المصادر والمراجع:

*القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- 1- الإبانة عن معاني القراءات، مكّي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: محيي الدّين رمضان، دار المأمون، ط1.

- 2- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، الدّمياطي، أحمد بن محمّد البنا، تحقيق: شعبان محمّد

إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987/1407. د.ت.

- 3- الإِتقان في علوم القرآن ، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1426هـ .
- 4- الاختلاف بين القراءات ، أحمد البيلي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988/1408.
- 5- إعراب القراءات السبع وعللها ، الحسين بن خالويه، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي للطبع، القاهرة، ط1، 1992/1413.
- 6- إعراب القرآن الكريم، النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل، تحقيق: زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1988/1409.
- 7- الإنصاف في مسائل الاختلاف ، أبو البركات الأنباري، دار الفكر، القاهرة، د.ت.
- 8 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي عبد الله بن عمر بن علي، دار صادر بيروت، ط1، 1992/1413.
- 9- بدائع الزهور ووقائع الدهور، محمد بن إياس، تحقيق: محمد مصطفى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط1، 1975/1395.
- 10- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت.
- 11- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ، ابن مالك، محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1387، 1967/1.
- 12 - تفسير البحر المحيط، أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، تحقيق: علي عوض وجماعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1413/.
- 13- الحجّة في القراءات السبع، أبو علي الفارسي، تحقيق: بدر الدين قهوجي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984، 1993/1404.

- 14- الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، السّمين الحلبي أحمد بن يوسف، تحقيق: أحمد محمّد الخراط، دار القلم، دمشق، ط1، 1986/1406.
- 15- شذرات الذهب، ابن عماد، عبد الحيّ بن أحمد بن محمّد ، تحقيق: محمّد الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ط1، 1986/1406.
- 16- شرح الكافية على الشّافية، ابن مالك، محمّد بن عبد الله، تحقيق: عادل عبد الموجود ومحمّد عوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2010/1420.
- 17- شرح الهداية، أحمد بن عمّار المهدي، تحقيق: سعيد حيدر، مكتبة الرّشد، د.ط، الرّياض.
- 18- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، المطبعة السّلفيّة، القاهرة، ط1، 1400.
- 19- غاية النّهاية في طبقات القراء، محمّد بن محمد بن الجزري، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- 20- الكامل في التّاريخ، ضياء الدّين ابن الأثير، علي بن محمد بن الأثير، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1987/1، 1407، (85/3).
- 21- الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل ، الزّمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، تحقيق: عادل عبد الموجود و محمّد عوض وآخرون، مكتبة العبيكان، ط1، 1998/1418.
- 22- الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدّين الغزي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1997./1418.
- 23- الكشف عن وجوه القراءات السّبع وعللها وحججها، مكّي بن أبي طالب القيسي ، تحقيق: محيي الدّين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة، دمشق، د.ط، د.ت.
- 24- لطائف الإشارات لفنون القراءات ، أحمد بن محمّد القسطلاني، تحقيق: مركز الدّراسات القرآنيّة، طبعة مجّع الملك فهد، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1434.

25- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، ابن جنّي ، أبو الفتح عثمان ، ، تحقيق: عبد الحليم النّجار وعلي النّجدي وعبد الفتّاح شلبي، لجنة إحياء التّراث الإسلامي، القاهرة، د.ط، 1994/1414.

26- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية، أبو محمّد عبد الحق الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشّافي محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2001/1422.

27- معاني القرآن ، الفراء، أبو يحيى زكريّا بن زياد، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2، 1983/1403.

28- معاني القرآن وإعرابه ، الزّجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّريّ، تحقيق: عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988/1408.

29- المقتضب ، المبرّد، أبو العباس محمّد بن يزيد، تحقيق: محمّد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، دط، دت.

30- النّشر في القراءات العشر ، محمّد بن محمد بن الجزري، ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، د.ط، د.د.

31- النّور السّافر في أخبار القرن العاشر ، عبد القادر العيدروس، تحقيق محمّد الأرناؤوط وأكرم التّونسي، دار صادر، بيروت، ط1، 2001، ص: 165.

الدّواوين الشعرية:

32- ديوان امرؤ القيس، جندح بن حُجر بن الحارث الكندي، تحقيق: حنّا الفاخوري، دار الجليل، بيروت، د.ط، د.ت .

33- ديوان الفرزدق: همّام بن غالب بن صعصعة ، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1987/1407.

من الهدى القرآني في ترشيد الاستهلاك

الدكتور بلخير عثمان

الأستاذة: قدور فوزية

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية، جامعة

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية جامعة

أبو بكر بلقايد بتلمسان الجزائر

أبو بكر بلقايد بتلمسان الجزائر

ملخص البحث

لما كان ترشيد الاستهلاك جانبا مهما من جوانب التربية الاقتصادية للفرد المسلم ، و لما كان القرآن الكريم المصدر الأول الذي يستقي منه المسلم التوجيهات الربانية في كل مجالات التربية ، كان حريا بأهله البحث في ثناياه عما يتعلق بهذه المسألة من نماذج للهدى القرآني بهدف تفعيلها على مستوى الفرد و المجتمع و الأمة ككل، وهو ما سيتم محاولة توضيحه في هذا البحث من خلال، التعريف بترشيد الاستهلاك و إبراز أهميته الاقتصادية و الإبانة عن بعض التوجيهات الربانية في ذلك.

الكلمات المفتاحية :

هدى القرآن الكريم ، الترشيد ، الاستهلاك ، الاقتصاد ، المال .

Abstract :

Some of the Quranic guidance in rationalizing consumption

As the rationalization of consumption is an important aspect of the economic education of the Muslim individual, and when the Holy Quran is the first source from which the Muslim draws God's guidance in all fields of education, it was suitable for its followers to research in it for models of God's guidance related with this issue in order to activate them at the level of the individual , Society and the nation as a whole, so this is what will be tried to clarify in this search through the definition of rationalization of consumption and to highlight its economic importance and the recognition of some of the guidance of God in it.

Key words : Holy Quran , rationalization , consumption , economy, money.

مقدمة:

الحمد لله الذي جعل المال قوام الحياة الدنيا و حقه بجملة من الضوابط تحفظه و تصونه من العبث ،
و الصلاة و السلام على هادي البشرية و آله و صحبه و من و الاله إلى يوم الدين .

يعد الاستهلاك في الاسلام عبادة ، إذ أنها لا تتم إلا إذا كان العابد حيا قادرا عليها ، و لا يتأتى له ذلك
بدون استهلاك للمنافع المختلفة ، فما جانب الصواب من قال : " الانسان مكلف بعبادة الديان باكتساب في
القلوب و الحواس و الأركان ما دامت حياته ، و لم تتم حياته إلا بدفع ضروراته و حاجته من المآكل و المشارب
و الملابس و المناكح و غير ذلك من المنافع " ¹ ، كما يعتبر الاستهلاك حلقة مهمّة في العملية الاقتصادية ، إلا أنه
إن لم يُلجم بالضوابط التي تضمن ترشيده فسينقلب نفعه ضررا مؤكدا . و قد تفرد القرآن الكريم بهديه الحكيم
في هذا المجال ، و هذا ما دفعنا إلى البحث في هذا الموضوع سعيا للإجابة على الاشكالية التالية : ما هي أبرز
التوجيهات الربانية في ترشيد الاستهلاك؟

ولبلوغ ذلك تم بحث هذا الموضوع من خلال الخطة المتضمنة لمقدمة و ثلاثة عناصر و خاتمة، كما هو
موضح فيما يلي :

اشتملت المقدمة على عرض مجمل للموضوع و طرح للإشكالية و بيان لخطة البحث ، و تناول العنصر-
الأول التعريف بترشيد الاستهلاك بشقيه اللغوي و الاصطلاحي ، ثم تم التطرق إلى أهمية ترشيد الاستهلاك

1- العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، راجعه و علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،
طبعة 1414 هـ / 1991 م (2 / 80) .

الاقتصادية في العنصر الثاني، بينما خصص العنصر الثالث لعرض نفائس التوجيه الرباني في ترشيد الاستهلاك و المتمثلة في:

- أ- تحديد القرآن الكريم لدائرة ما يستهلك.
- ب- حض القرآن الكريم على الاعتدال عند استهلاك الطيبات .
- ج- التحذير من الاستهلاك لمطلق الاستمتاع.
- د- اشتراط الرشد لأهلية التصرف في المال.

أما الخاتمة فتضمنت أهم النتائج المتوصل إليها من هذا البحث.

1. مفهوم ترشيد الاستهلاك:

للخُلوَص إلى مفهوم ترشيد الاستهلاك - باعتباره مركبا إضافيا - يلزم التعريف بشقيه اللغوي والاصطلاحي.

أ- تعريف الترشيده:

- لغة: الترشيده لغة مصدر من رَشَدَ بمعنى هدى ، فيقال: أرشده الله ورشده إذا هداه¹.
والرشد نقيض الضلال وهو الاستقامة على طريق الخير مع تصلب فيه ، ويقال رشد فلان إذا أصاب وجه الأمر والطريق².

1- ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر، بيروت ، ط 1414 هـ (175/3)

2- ينظر : الفراهيدي ، كتاب العين ، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دار و مكتبة الهلال ، بدون طبعة و لا تاريخ الطبع ،

(242/6)، الزبيدي ، تاج العروس تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية بدون طبعة و لا تاريخ الطبع، (8 / 95).

- **إصطلاحاً:** إن الرشد- الذي منه أخذ الترشيح - هو أكمل مراحل الأهلية¹، وهو عند الفقهاء : القدرة على اصلاح المال وإنهائه و عدم تبذيره دون مراعاة الصلاح في الدين ، خلافاً للشافعي و بعض المالكية الذين يرون أن الرشد صلاح المال و الدين معا².

و الرشد يقابل السفه الذي يعني سوء التصرف في المال بالاسراف و التبذير و سوء التدبير³.

ب - تعريف الاستهلاك :

- **لغة:** الاستهلاك مصدر من الفعل استهلك ، فيقال استهلك المال إذا أنفقه و أنفذه ، و أهلك المال : باعه⁴ كما يقال: استهلك الرجل في كذا أي أجهد نفسه و اهتلك معه⁵.

- **إصطلاحاً:** يُعرّف الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي بأنه " الاستخدام الشرعي للسلع و الخدمات في إشباع الحاجات و الرغبات المباحة شرعاً "⁶. و يُلاحظ أن ثمة إشارة في هذا التعريف إلى وجوب التزام الضوابط الشرعية في الاستهلاك بخلاف نظيره في الاقتصاد الوضعي ، إذ لا يراعى فيه إلا إشباع الحاجات دون أدنى ضابط .

1- ينظر : وهبة الزحيلي ، الفقه الإسلامي و أدلته ، دار الفكر الجزائر ، ط 1 1412هـ / 1991م ، (4 / 125) ، رفيق يونس المصري ، الاقتصاد و الأخلاق ، دار القلم ، دمشق ، ط 1 ، 1428هـ / 2007م ص 117 .

2- نزيه حماد ، معجم المصطلحات المالية و الاقتصادية في لغة الفقهاء ، دار القلم ، دمشق ط 1 1429هـ / 2008م ، ص 230 .

3- رفيق يونس المصري ، أصول الاقتصاد الإسلامي ، دار القلم دمشق ط 1 1431هـ / 2010م ص 20 .

4- ابن سيده ، المحكم و المحيط الأعظم ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ط 1 1388 هـ / 1928م (4 / 139) .

5- ابن منظور ، مرجع سابق (10 / 507) .

6- ينظر : محمود عبد الكريم ارشيد ، النظريات الاقتصادية المؤثرة في النشاط الاقتصادي و ضوابطها في السوق الإسلامي ، دار النفائس ، الأردن ط 1 1432 هـ / 2011م ص 18 . و ينظر أيضا عبد الستار إبراهيم الهيثي ، الاستهلاك و ضوابطه في الاقتصاد الإسلامي ، مؤسسة الوراق الأردن ط 1 2005م ص 54 .

ومما سبق يمكن القول أن ترشيد الاستهلاك تربية اقتصادية تقتضي- إلتزام الاعتدال في الانفاق و الاقتصاد في الاستهلاك و اجتناب التبذير و الترف ، حفاظا على الموارد¹.

2. أهمية ترشيد الاستهلاك الاقتصادية:

إن علم الاقتصاد منذ وُجد واجه مشكلة أساسية هي ندرة الموارد و كثرة الحاجات ، الأمر الذي دفع علماء الاقتصاد إلى الاجتهاد لإيجاد الحلول الناجعة لهذه المشكلة ، و قد كان ترشيد الاستهلاك أحد الحلول المتوصل إليها ، فضلا على أن ترشيد الاستهلاك - بالنسبة للمسلمين - قيمة إسلامية محضة ، فهو ذو أهمية كبيرة في الجانب الاقتصادي لحياة الناس و التي يمكن إجمالها في النقاط التالية :

- المساهمة في المحافظة على الموارد ، فتوفير الأموال ، و من ثم تحويلها من الانفاق الاستهلاكي إلى الانفاق الإنتاجي² ، و الذي بدوره يساهم في إيجاد موارد جديدة تلعب دورا هاما في التنمية الاقتصادية للفرد و المجتمع .

- حماية الفرد و المجتمع من الفقر الذي يعد من أخطر المشكلات الاقتصادية ، و ذلك أن الفرد إذا كان استهلاكه غير رشيد فسيضيع كل ما يملك من موارد و هو طريقه إلى الفقر، و هذا ما يؤكد قول رسول الله صلى الله عليه و سلم الذي يرويه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : " ما عال من اقتصد"³ أما إن كان استهلاكه رشيدا فسيتمكن من الادخار و توفير المال الزائد عن حاجته ، فيوجه بعضا منه إلى الانفاق الاجتماعي أي الانفاق على الفقراء و المساكين و اليتامى و يساهم بذلك في محاربة الفقر في مجتمعه .

1- ينظر: محمود عبد الكريم ارشيد ، مرجع سابق ص 211، كامل سكر القيسي ، ترشيد الاستهلاك في الإسلام ، دائرة الشؤون الإسلامية و العمل الخيري إدارة البحوث دبي، ط1 1429هـ / 2008م ص 18 .

2- محمود عبد الكريم ارشيد ، مرجع سابق ص 310 ، 311 .

3- رواه أحمد في مسنده ح 4269 ، و الطبراني في المعجم الكبير ح 10118 ، و في الاوسط ح 5094 ، و ضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزياداته. ج1 / 731 ، حديث رقم 5101 .

- ويعين ترشيد الاستهلاك على التحكم في ميزانية الدولة و يجنبها العجز الذي له آثار وخيمة على الاقتصاد ، كتدني القدرة الشرائية و التضخم و المديونية¹.
- كما يحقق ترشيد الاستهلاك الاستقلالية للأمة و يبعدها عن التبعية الاقتصادية للآخرين ، إذ بواسطته تتمكن من تأمين احتياطي كبير من الموارد المالية و المواد الأولية².
- و أهم من ذلك كله فإن الالتزام بالسلوك الرشيد في الاستهلاك يعد امتثالا لأوامر الله تعالى و اجتنابا لمعصيته و التي تكون سببا في الهلاك و فساد البر و البحر كما أشار إلى ذلك قوله تعالى : ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾³، و إنّ جُلّ هذا الفساد الحاصل في البر و البحر له تأثير ضار بالاقتصاد و هو ما يثبت ضرورة تفعيل ترشيد الاستهلاك لحماية الاقتصاد.

3. نفائس التوجيه الرباني في ترشيد الاستهلاك :

إن القرآن الكريم حافل بتوجيهات ربانية نفيسة في مجا ترشيد الاستهلاك ، فهو يحدد دائرة المباح و المحظور في الاستهلاك تارة ، و يبحث على القوام و الاعتدال عند استهلاك الطيبات تارة أخرى ، كما يرهب من الاستهلاك لمجرد الاستمتاع ، و يُرغّب في الاستهلاك بهدف تحقيق العبودية لله تعالى ، و يذهب إلى أبعد من ذلك كله ؛ فينهى عن جعل المال في أيدي السفهاء الذين لا يحسنون التصرف فيه.

أ - تحديد القرآن الكريم لدائرة ما يستهلك :

1- خلاصي رضا، شذرات المالية العامة، دار هومة- الجزائر، بدون طبعة و لا تاريخ الطبع ص 167، 166، 168.

2- عبد الستار إبراهيم الهيثي ، مرجع سابق ص 292.

3- الروم 41.

كان القرآن الكريم دقيقاً غاية الدقة في تحديد ما الذي يباح للمؤمن استهلاكه ، و ما الذي يحظر عليه من ذلك .

- إلتزام الطيب من الأرزاق :

أمر الله تعالى في غير موضع من القرآن الكريم بالانتفاع بالطيبات التي أحلَّ لعباده في موضع : ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾¹ فهو سبحانه و تعالى يُبيح في هذه الآية للناس كافة الاستمتاع بالحلال الطيب مما رزقهم في هذه الأرض و يحذرهم من اتباع الشيطان في أمر الحل و الحرمة² . ثم خصص تعالى هذا الخطاب في موضع آخر من نفس السورة بأمر المؤمنين بنفس الشيء بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُّوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾³ . و قد ذكر القرطبي⁴ - عند تفسيره هذه الآية- أن المراد بالأكل الانتفاع من جميع الوجوه⁵ . و ذكر في المحرر الوجيز أن الطيب هو الحلال المستلذ⁶ ، و قد دلَّ ختام الآية على أن الإلتزام بأكل الطيب الحلال مما تقتضيه العبودية لله تعالى ، و في ذلك ترغيب في المأمور به هنا ، كما رغب فيه النبي صلى الله

1- البقرة 168 .

2- سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق القاهرة ، ط34 ، 1425هـ/2004م (1/155)

3- البقرة 172

4- هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح أبو عبد الله الانصاري الخزرجي الاندلسي القرطبي أحد كبار المفسرين ، رحل إلى الشرق واستقر ببني خصيب في شمال أسبوط بمصر و توفي بها في عام 671هـ / 1273م . من مؤلفاته (الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان) . نقلا عن خير الدين الزركلي ، الأعلام (322/5) دار العلم للملايين بيروت ط 15 ، 2002م .

5- القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة بيروت ط 1 / 1427هـ / 2006م (3 / 21) .

6- ابن عطية ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق الرحالة الفاروق و آخرون ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية قطر ، ط 1428هـ / 2007م (2 / 410) .

عليه و سلم فيما روى أبو هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه و سلم أنه قال : " أيها الناس إن الله طيبٌ لا يقبل إلا طيبا ، و إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال : ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾¹ و قال : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُّوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ ، ثم ذكر الرجل يُطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء : يا رب يا رب و مطعمه حرام و ملبسه حرام و غُذِّي بالحرام ، فأنى يُستجاب لذلك " ² . فالأكل من الحلال إذاً من أسباب إجابة الدعاء و قبول العبادة بخلاف الأكل من الحرام إذ يُعدّ مانعا من ذلك كله ، و ما من مسلم إلا و يجب أن يكون مستجاب الدعاء ، و هو ما يجعله حريصا على تحري الحلال في استهلاكه ، الأمر الذي يجعله و لا ريب رشيدا في سلوكه الاستهلاكي .

- اجتناب الخبيث من الأرزاق :

لقد سبقت الإشارة في تعريف الاستهلاك إلى أن المستهلك في ظل الإسلام ملزم بالتقيد بالضوابط الشرعية التي منها التزامه باجتنا الخبيث الذي حرّمه الله تعالى، و هذا الأمر جليٌّ في قوله تعالى : ﴿وَوَحْلٌ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَحُرْمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتُ﴾³ ، و قد نقل بعض المفسّرين⁴ عن ابن عباس رضي الله عنه تفسيره لكلمة الخبائث بأنها : كلحم الخنزير و الربا و ما كانوا يستحلونه من المحرمات و المأكّل التي حرّمها الله تعالى ، و إنّ مجرد التقيد بهذا التوجيه يعتبر أول طريق المسلم نحو ترشيد الاستهلاك إذ يحدّ من استهلاكه باستبعاده هذه المحرمات بالإضافة إلى أنّ هذه المحرمات إنّما نهي عنها لأنها تضرر. بدينه أو بدنه أو عقله أو ماله لذا يعتبر كل

1- المؤمنون 51.

2- رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب و تربيتها ح (65) - (1015).

3- الأعراف 157.

4- ينظر: الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، دار هجر القاهرة ، ط 1 1422هـ / 2001م

(493 / 10) ، ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق مصطفى السيد محمد و آخرون ، مؤسسة قرطبة مصر ، ط 1 1421هـ / 2000م (6)

(415 /) ، ابن جزري ، التسهيل لعلوم التنزيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط 1 1415هـ / 1995م (1 / 324) .

مال أنفق فيها ضائعاً لم ينتفع به ، و من جملة الخبائث التي حرم استهلاكها الخمر في قوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾¹ و لا يخفى على أحد تلك الأضرار سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات ، و مثل ذلك ما نُهي عنه في سورة المائدة في قوله عز وجل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾². و منها أيضاً أكل الربا في قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾³ ، و لا ريب أن الربا وحده كفيل بهدم اقتصاد العالم كله ، و قد اعترف كثير من علماء الاقتصاد الوضعي بذلك ، فهذا الاقتصادي " كينز " ⁴ - و هو أحد منظري الاقتصاد الرأسمالي - يشتهر بمقولته بعد أزمة الكساد العالمي عام 1929 م : " لا يمكن أن تنتهي الأزمات الاقتصادية في العالم إلاّ عندما يكون معدل الفائدة صفراً " فهذا اعتراف منه بخطر الربا المحرم في الإسلام منذ أربعة عشر قرناً. و ما من شك في أن اجتناب استهلاك الخبائث المحرمة شرعاً فيه حفظٌ للعالم من أن يُنْفَقَ في ما لا ينفع الفرد المسلم و لا المجتمع و لا الأمة ، فلا يضيع بل يُدخِر لوقت الحاجة أو يُستثمر، فيعم الخير من ذلك.

ب - حض القرآن الكريم على الاعتدال عند استهلاك الطيبات:

إن المراد بالاعتدال هنا ؛ هو الحد الوسط بين الإسراف و التقدير ، و قد حض القرآن الكريم كثيراً على هذا السلوك الرشيد في الاستهلاك ، فعده سمة من سمات عباد الرحمن في قوله : ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا

1- المائدة 90

2- المائدة 03

3- البقرة 275

4- هو جون مينرد كينز (1883 - 1946) اقتصادي بريطاني كان لنظرياته في الاقتصاد الاثر الكبير على حكومات الدول الغربية ، من مؤلفاته: النظرية العامة في الاقتصاد. نقلاً عن المنجد في اللغة و الأعلام ، دار المشرق بيروت ط 43 2008م (ص 491) ، كينز ، النظرية

العامة في الاقتصاد ، ترجمة نهاد رضا ، تقديم أحمد هني ، موفم للنشر طبعة 1991م (من صفحات التقديم)

وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿١٧﴾¹ فهي وسطية الإسلام التي يريدها من أفرادها في كل مجالات حياتهم إذ يأمرهم هنا بالقوام بين الإسراف و التقدير لأن تغليب أي منهما على الثاني يضر- بالإقتصاد ، ففي الأول إضاعةٌ للمال بينما في الثاني حبس له عن التداول و تعطيل له عن الاستثمار ، و في الحالتين يقع الإختلال في الإقتصاد . و في الموضوع نفسه يقول الله جلّ شأنه في موضع آخر من كتابه العزيز : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾² ، و في تفسيرها فال صاحب الكشاف " هذا تمثيل لمنع الشحيح و إعطاء المُسرف و أمرٌ بالاقْتِصَاد الذي هو بين الإسراف و التقدير "³ .

و لمزيد التنفير من الإسراف و البخل ذمهما الله تعالى في مواضع كثيرة من كتابه العزيز و ذم المتصرفين بهما ، ففي ذم الإسراف و المسرفين يقول عز و جل : ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾⁴ ، و يقول : ﴿يَبْنِيءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾⁵ ، كما أخى القرآن الكريم بين المبذرين و الشياطين في قوله تعالى : ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾^٦
 إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾^٦ و الآية نص في تحريم التبذير⁷ .

1- الفرقان 67

2- الإسراء 29

3- الزمخشري ، الكشاف ، تحقيق عادل عبد الموجود و آخرون ، مكتبة العبيكان ، الرياض ط 1 1418هـ / 1998م (3 / 514) .

4- الأنعام 141

5- الأعراف 31

6- الإسراء 26-27

7- ابن العربي ، أحكام القرآن ، راجع أصوله و خرج أحاديثه و علق عليه محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية بيروت ط 3 1424 هـ

/ 2003م (3 / 190) .

وفي ذم البخل و التشنيع بأهله وردت آيات كثيرة ؛ منها قوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا هُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾¹ ، و منها قوله عز وجل : ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾² .

كما يؤدي البخل بدوره بصاحبه إلى سلوك أذم منه و هو الاكتناز ، الذي يعتبر خروجاً للمال عن دائرة النشاط الاقتصادي³ ، لذا شدد الله الوعيد لأهله فقال : ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁴ يَوْمَ تَحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾⁴ فالآية و إن كانت تُصور لنا مصير الأخبار والرهبان الكانزين للذهب والفضة و الممتنعين عن إنفاقها في سبيل الله، فهي أيضا تصويرٌ لمصير كل من يجذو حدوهم⁵ .

ومما سبق يتضح جلياً أنه ليس من الحكمة في شيء العدول عن الهدى القرآني في هذه المسألة، فلا الإسراف ولا التقدير يحققان التوازن الاقتصادي، إنما هو القوام والإعتدال بينهما.

ج - التحذير من الاستهلاك لمطلق الاستمتاع :

1 آل عمران 180

2 النساء 37

3 باسم أحمد عامر ، نظرية الانفاق في ضوء القرآن الكريم ، دار النفائس الأردن ط1 1430هـ / 2010 م ص 177 .

4 التوبة 34-35

5 سيد قطب مرجع سابق (3 / 1646) .

يتميز المسلم في سلوكه الاستهلاكي عن غيره بكونه لا يعيش ليستهلك إنما يستهلك ليحقيق الغاية الأساسية من وجوده ممثلاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾¹. فالاستهلاك بالنسبة للمسلم عبادة قبل أن يكون استمتاعاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾²، وهو مأمورٌ أن يستهلك وفقاً للضوابط الشرعية، لا أن يشبه في ذلك بالكفار الذين أنزلوا أنفسهم منزلة البهائم فاستهلكهم مثل ما صورهم القرآن الكريم في قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾³، وهو بذلك يحافظ على كرامته التي منحها الله إياها فيعرف لم يستهلك؟ وما يستهلك؟ وكم يستهلك؟ وهكذا يدراً عن نفسه الالتئام إلى زمرة الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿أَذْهَبَتْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾⁴، وأولئك هم الكفار الذين استمتعوا بما رزقهم الله في الدنيا استمتاع الأنعام بغية الحصول على اللذة والمتاع دون مراعاة الحلال والحرم في ذلك و دون شكر الله على تلك النعم، و دون حساب للآخرة في ذلك، فكانت لهم تلك المتعة الآنية على الأرض على حساب المتعة الأبدية في الآخرة⁵ و مثل هؤلاء من توعدهم الله عز و جل بقوله ﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْمَمُونَ﴾⁶، إذ أنهم يعرضون عما يدعوهم إليه الإسلام من السمو النفسي ليرضوا بحياة الأنعام في اقتصارها على اللذات الجسدية⁷. فمن كان حالهم كذلك

1 الذاريات 56 .

2- البقرة 172

3 - محمد 12

4- الأحقاف 20

5- سيد قطب مرجع سابق (6 / 3264) .

6- الحجر: 03

7- الطاهر بن عاشور، التحرير و التنوير ، الدار التونسية للنشر تونس طبعة 1984م ، (12/14).

لا يدّخرون شيئاً لوقت الحاجة و لا يذرون للأجيال التي تليهم شيئاً من الموارد ، و هذا منافٍ تماماً للسلوك الاستهلاكي الرشيد ، و قد يتجاوز استهلاك هؤلاء حده فيؤول إلى الترف الذي هو " تجاوز الحد المشروع في انفاق المال ، و التنعم به مع الغطرسة ، و البطر ، و الكبر ، و الخيلاء و مع ظلم الناس و أكل حقوقهم و أموالهم " ¹ ، و الترف بهذا المعنى خطر حقيقي على الفرد و المجتمع و الأمة ، لذا حرّمه الله تعالى فنهى عنه في كتابه العزيز و توعّد أهله بالهلاك في الدنيا و العذاب الأليم في الآخرة ، فقال عز من قائل : ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ ² ، كما قال : ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَآ أَصْحَابُ الشِّمَالِ ﴿١١﴾ فِي سُمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿١٢﴾ وَظِلٍّ مِّنْ تَحْمُومٍ ﴿١٣﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴿١٤﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ ﴿١٥﴾﴾ ³ ، و غيرها كثير من الآيات التي تصف المترفين بما ينفر منهم و من ترفهم .

د- اشتراط الرشدا لأهلية التصرف في المال :

لقد أقر الإسلام الملكية الخاصة إلى جانب الملكية العامة ، و الأدلة الشرعية على ذلك من الكتاب و السنة أكثر من أن تحصى ، فمنها على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿وَإِنْ تَبَتُّمُ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ ⁴ ، و ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم- : " كل المسلم على المسلم حرامٌ دمه و ماله و عرضه " ⁵ . لكن بالرغم من هذا الإقرار بالمشروعية ،

1- محمود عبد الكريم ارشيد، مرجع سابق، ص 216.

2- الاسراء: 16

3- الواقعة: من 41 إلى 45

4- البقرة: 279

5- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب تحريم ظلم المسلم و خذله و احتقاره و دمه و عرضه و ماله ، ح 32-

إلا أنه لا يُسمح شرعاً بأن يترك المال في أيدي السفهاء ، و لو كان ملكاً لهم لقوله تعالى : ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾¹ ، و السفية من يصرّف ماله و يضيعه و يتلفه على خلاف مقتضى العقل و الشرع² و قد ذكر صاحب جامع البيان أنه لا يفرق في السفه بين الصغير و الكبير و لا بين الذكر و الأنثى ، و أن كل سفية يضيع ماله و يفسده و يسئ تدبيره يلزم وليه بالحجر عليه³ ، و ذلك بمنعه من التصرف في ماله و ينوب عنه وليه في ذلك . و سبب الحجر هنا هو عدم رشد المالك للمال في تصريفه و تدبيره إياه ، و للسبب نفسه يُحجر على اليتيم الذي لا يُحسن التصرف في ماله لصغره المُقضي- إلى عدم رشده في ذلك مصداقاً لقوله تعالى : ﴿وَأَبْتَلُوا الْيَتِيمَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾⁴ ، و يتبين من الآية الكريمة أن الحَجْر على اليتيم الصغير من قبل وليه يظل قائماً ما دام غير رشيد في تصريفه ماله ، أما إن تبين رشده بعد بلوغه فلا بد من المبادرة في تسليمه ماله ، لأنه مالك له قبل و أثناء و بعد الحَجْر عليه .

ومما سبق يتبين أن اشتراط الرشد في أهلية التصرف في المال ؛ عامل فعّال في ترشيد الاستهلاك على

مستوى الأفراد فيحفظ المال الخاص وتبعاً لذلك يحفظ المال العام .

1- النساء: 5

2- نزيه حماد ، معجم المصطلحات المالية و الاقتصادية في لغة الفقهاء ، دار القلم دمشق ط 1 1429 هـ / 2008م ص 244 .

3- الطبري ، مرجع سابق (394/6) .

4- النساء: 6.

خاتمة:

بعد الفراغ من هذا البحث الذي قاد إلى تجلية بعض من كثير هدي القرآن الكريم في مجال ترشيد الاستهلاك، باعتباره تربية اقتصادية تُوجب الاستخدام الشرعي لمختلف السلع والخدمات تلبية للحاجات، هذه أبرز النتائج المستخلصة منه :

- في التحلي بالسلوك الرشيد في الاستهلاك طاعةً لله ، و اجتنابٌ لمعصيته فالنجاة من الهلاك في الدنيا والعقاب في الآخرة.
- وجه القرآن الكريم المسلم إلى الاقتصاد على الطيب الحلال في استهلاكه ، فلا ينفق المال إلا فيما ينفع ، فيتحقق بذلك الرشد الاستهلاكي.
- إن في نهي القرآن الكريم عن استهلاك الخبائث المحرمة حد من دائرة الاستهلاك ، فيحفظ المال الذي هو هدفٌ أساس لترشيد الاستهلاك.
- دعا القرآن الكريم إلى التزام القوام والاعتدال في استهلاك الطيبات ، وذلك بالتزام الوسط بين الإسراف والتقتير الذين يُجِلَّان بتوازن الاقتصاد. بعكس الاعتدال الذي هو قمة الرشد في الاستهلاك.
- ألزم القرآن المسلم باجتنب الاستهلاك بهدف الاستمتاع المطلق لئلا يقع في الإسراف المفرط و منه إلى الترف المقيت الجالب للهلاك في الدنيا والعقاب في الآخرة.
- من الضوابط التي جاء بها القرآن الكريم ترشيدا للاستهلاك اشتراطه الرشد لأهلية التصرف في المال ، و تشريعه للحجر على غير الرشيد بغية حفظ المال الخاص و العام على حد سواء.
- تظل الحاجة إلى الهدى القرآني في ترشيد الاستهلاك مُلحةً ، إذ لا بديل عنه على الإطلاق لتفادي الأزمات الاقتصادية.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم .
- 1. ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن ، راجع أصوله و خرج أحاديثه و علق عليه محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط 3 1424 هـ / 2003 م.
- 2. ابن جزري أبو القاسم محمد بن أحمد ، التسهيل لعلوم التنزيل ، ضبطه و صححه و خرج آياته محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط 1 1415 هـ / 1995 م.
- 3. ابن حنبل أحمد ، مسند الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد ، الرسالة بيروت ، ط 1 1416 هـ / 1995 م .
- 4. ابن سيده علي بن اسماعيل ، المحكم و المحيط الأعظم ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، ط 1 1388 هـ / 1928 م .
- 5. ابن عاشور الطاهر ، التحرير و التنوير ، الدار التونسية للنشر تونس طبعة 1984 م.
- 6. ابن عطية أبو محمد عبد الحق الأندلسي- ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق الرحالة الفاروق و آخرون ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، قطر ، ط 2 1428 هـ / 2007 م.
- 7. ابن كثير عماد الدين أبو الفداء اسماعيل ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق مصطفى السيد محمد و آخرون ، مؤسسة قرطبة مصر ، ط 1 1421 هـ / 2000 م .
- 8. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، دار صادر بيروت ط 3 1414 هـ .
- 9. ارشيد محمود عبد الكريم ، النظريات الاقتصادية المؤثرة في النشاط الاقتصادي و ضوابطها في السوق الإسلامي ، دار النفائس الأردن ط 1 1432 هـ / 2011 م .

10. الألباني محمد ناصر الدين ، ضعيف الجامع الصغير وزياداته ، المكتب الاسلامي ، بدون طبعة و لا تاريخ طبع .
11. حماد نزيه ، معجم المصطلحات المالية و الاقتصادية في لغة الفقهاء ، دار القلم ، دمشق ط 1429 هـ / 2008 م.
12. خلاصي رضا ، شذرات المالية العامة ، دار هومة الجزائر بدون طبعة و لا تاريخ الطبع .
13. الزبيدي مرتضى- ، تاج العروس تحقيق مجموعة من المحققين ، دار الهداية بدون طبعة و لا تاريخ الطبع .
14. الزركلي خير الدين ، الأعلام ، دار العلم للملايين بيروت طبعة 2002 .
15. الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ، الكشاف ن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في التأويل ، تحقيق عادل عبد الموجود و آخرون ، مكتبة العبيكان الرياض ط 1418 هـ / 1998 م.
16. الطبراني أبو القاسم سليمان ، المعجم الأوسط ، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن ابراهيم الحسيني ، دار الحرمين ، طبعة 1415 هـ / 1995 م .
17. الطبراني أبو القاسم سليمان ، المعجم الكبير ، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ط 2 بدون تاريخ .
18. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، دار هجر القاهرة ، ط 1422 هـ / 2001 م .
19. عامر باسم أحمد ، نظرية الانفاق في ضوء القرآن الكريم ، دار النفائس الأردن ط 1430 هـ / 2010 م
20. العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، راجعه و علق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة طبعة 1414 هـ / 1991 م .

21. الفراهيدي أبو عبد الرحمان الخليل أحمد ، كتاب العين ، تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي ، دار و مكتبة الهلال ، بدون طبعة و لا تاريخ الطبع .
22. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر ، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة بيروت ط 1 1427هـ / 2006م .
23. قطب سيد ، في ظلال القرآن ، دار الشروق القاهرة ، ط 34 1425هـ / 2004م .
24. القيسي- كامل سكر ، ترشيد الاستهلاك في الإسلام ، دائرة الشؤون الإسلامية و العمل الخيري إدارة البحوث دبي ، ط 1 1429هـ / 2008م .
25. كينز جون مينرد ، النظرية العامة في الاقتصاد ، ترجمة نهاد رضا ، تقديم أحمد هني ، موفم للنشر. طبعة 1991م
26. مسلم أبو الحسن بن الحجاج ، صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مؤسسة المختار القاهرة ، ط 1 1426هـ / 2005م .
27. المصري رفيق يونس ، أصول الاقتصاد الإسلامي ، دار القلم دمشق ط 1 1431هـ / 2010 .
28. المصري رفيق يونس ، الاقتصاد و الأخلاق ، دار القلم دمشق ط 1 1428هـ / 2007م .
29. المنجد في اللغة و الأعلام ، دار المشرق بيروت ط 43 2008م
30. الهيثي عبد الستار إبراهيم ، الاستهلاك و ضوابطه في الاقتصاد الإسلامي ، مؤسسة الوراق الأردن ط 1 2005م
31. وهبة الزحيلي ، الفقه الإسلامي و أدلته ، دار الفكر الجزائر ، ط 1 1412هـ / 1991م .



الحديث وعلومه

الخطأ في فهم السنة النبوية أسبابه وعلاجه

الدكتورة نورة بنت فهد بن إبراهيم العبد

أستاذ مشارك - بقسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب جامعة الأميرة نورة بنت

عبد الرحمن - المملكة العربية السعودية

ملخص البحث

يتناول هذا البحث تعريف السنة النبوية لغةً واصطلاحاً، وحقبة الخطأ في فهمها ومظاهرها، ويحاول الوقوف على أسباب الخطأ في فهم السنة، وطرق علاجه. تناولاً تأصيلياً تطبيقياً، وتكمن أهمية البحث في أولاً: الوقوف على المسالك التي سلكها العلماء في فهم السنة النبوية، والمسالك التي سلكها المنحرفون في فهمها؛ للسير في ركاب العلماء، والرد على المنحرفين.

ثانياً: الذب عن سنة النبي ﷺ، ودفع الإشكالات حولها، والإسهام في الرد على الشبهات المثارة حولها. ومحاولة الوقوف على معالم فهمها.

ثالثاً: الوقوف على الضوابط والقواعد، التي نصل من خلالها إلى حقيقة المراد من النص النبوي.

الكلمات المفتاحية: تعريف السنة - الخطأ في فهم السنة ومظاهرها - طرق علاج الخطأ في فهم السنة.

ABSTRACT:

This paper deals with the definition of the Sunnah of the Prophet linguistically and terminologically, and the reality of error in it and its manifestations, and attempts to identify the causes of error in understanding the Sunnah, and methods of treatment in an elaborate and applied approach. The importance of the research lies in

First: identifying the paths that scholars have taken in understanding the Sunnah of the Prophet, and the paths that deviants have taken in understanding them; To walk in the passage of scholars, and answer the delinquents.

Second: Defending the Sunnah of the Prophet ﷺ, solving problems around it, and contributing to answering the suspicions raised about it, and try to find out the parameters of its understanding.

Third: Determining the rules and regulations through which we come to the truth of what is meant by the prophetic text.

key words: Definition of the Sunnah - error in understanding the Sunnah and its manifestations - methods of treating the error in understanding the Sunnah.

المقدمة:

الحمد لله ذي العزة والجلال، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، نبينا محمد صلى الله عليه، وعلى آله وصحبه وسلم.

يتناول هذا البحث: «الخطأ في فهم السنة النبوية: أسبابه وعلاجه». دفعني إليه: ما نراه من آثار سيئة في التعامل مع النصوص النبوية، بسبب الفهم الخاطئ للسنة النبوية، وعدم الوقوف على القواعد التي ينبغي أن تراعى في التعامل مع تلك النصوص.

وقد عكفت على القراءة في هذا الموضوع، حتى اكتملت جوانبه في ذهني، فحاولت أن أشارك في تجليته، والوقوف على مظاهر الخطأ في فهم السنة، وأسبابه، وكيفية علاجه. فاستخرت الله ﷻ، وسألته التوفيق فيه، ثم شرعت في جمع المادة العلمية والكتابة.

مشكلة البحث:

إن المدارس التي تناولت السنة النبوية بالشرح والتوضيح، متعددة الأفكار، ومختلفة الجوانب، وأن العقلية المعاصرة التي تناولت الكلام عن السنة النبوية، متعددة الأغراض والأهداف، وهذا التعدد يوسع دائرة البحث عن الأسباب وطرق العلاج، مما يحتم على الباحثة التتبع والاستقراء في التراث القديم والحديث؛ لتوفية جوانب البحث، وحصص الأسباب وطرق العلاج، في ضوابط جامعة، بحيث تحيط - ما أمكن الإحاطة - بهذه القضية وأبعادها. وهذا ما سأحاول الوصول إليه - إن شاء الله ..

تساؤلات البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1. ما المقصود بالخطأ في فهم السنة النبوية؟
2. ما مظاهر هذا الخطأ في الفهم؟
3. ما الأسباب الدافعة إلى الخطأ في فهم السنة النبوية؟ وكيف نعالجه؛ لتفهم على معناها الذي أراد النبي

حدود البحث: ﷺ

يتناول هذا البحث تعريف السنة النبوية لغةً واصطلاحاً، وحقيقة الخطأ في فهمها ومظاهره، ويحاول الوقوف على أسباب الخطأ في فهم السنة، وطرق علاجه تناولاً تأصيلياً تطبيقياً.

أهمية البحث:

أولاً: الوقوف على المسالك التي سلكها العلماء في فهم السنة النبوية، والمسالك التي سلكها المنحرفون في فهمها؛ للسير في ركاب العلماء، والرد على المنحرفين.

ثانياً: الذب عن سنة النبي ﷺ، ودفع الإشكالات حولها، والإسهام في الرد على الشبهات المثارة حولها، ومحاولة الوقوف على معالم فهمها.

ثالثاً: الوقوف على الضوابط والقواعد، التي نصل من خلالها إلى حقيقة المراد من النص النبوي.

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: ندرة الدراسات التي تجمع بين حصر الأسباب التي تقف وراء الخطأ في فهم السنة، وتقديم طرق العلاج.

ثانياً: الرغبة في خدمة السنة النبوية، عسى أن أنال شربة من يد الحبيب النبي ﷺ على الحوض، وأن أنال شفاعته، ومرافقته في الجنة.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحديد مفهوم الخطأ في فهم السنة النبوية، ومظاهره، وأسبابه، وكيفية علاجه، من خلال دراسة تأصيلية من كلام أهل العلم، وتطبيقية تتسم بالتحليل للنصوص النبوية.

الدراسات السابقة:

لم تعن دراسة على حد اطلاقي بموضوع: الخطأ في فهم السنة النبوية أسبابه .. وعلاجه، غير أن هناك دراسات لامست جانباً من الموضوع بمعالجة مختلفة، وقد اطلعت منها على الدراسات التالية:

1. ضوابط فهم الحديث النبوي بين قواعد الأصوليين والمحدثين للدكتورة/ أريج عابد الجابري، وهو بحث منشور بمجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، العدد 94-95 لعام 2018 م، أبرز البحث ضوابط الأصوليين والمحدثين في فهم الحديث، وذكر أهم ما تميزت به ضوابطهم، حيث تناول البحث معنى الضوابط والقاعدة وضوابط فهم الحديث عند الأصوليين والمحدثين مثل التحقق من ثبوت الحديث وأسباب وروده.

2 أسباب الانحراف في فهم السنة ومظاهره قديماً وحديثاً، بحث منشور على شبكة الإنترنت للباحثة كريمة بنت علي المزودي، باحثة دكتوراه في الدراسات الإسلامية - جامعة محمد الخامس، تناول البحث أسباب الانحراف في فهم السنة النبوية قديماً وحديثاً وحصرها في أسباب مباشرة وأخرى غير مباشرة، فالمباشرة مثل (الفتن السياسية- الزنادقة- الفرق الكلامية وأصحاب الفلسفة والمنطق- القصاصون والشحاذون- المتصوفة والزهاد والصلحاء- التعصب المذهبي)، أما الأسباب الغير مباشرة فتمثلت في (الاختلاط - كثرة الغفلة- الوهم- سوء الحفظ)، وعالج البحث أيضاً منهج المحدثين في تقويم الانحراف في فهم السنة، حيث عالج طريقة المحدثين في تحري الأحاديث وضبطها وتبيين حال الراوي وإظهار جرحه.

3. من ضوابط فهم الأحاديث النبوية للدكتور/ محمد عبد القوي عطية الله، بحث مقدم لمؤتمر تجديد الخطاب الديني بين دقة الفهم وتصحيح المفاهيم، المؤتمر العلمي الأول لكلية الدراسات الإسلامية.
 4. ضوابط فهم السنة عند الإمام الشافعي، للأستاذ نادر نمر وادي، وهو عبارة عن بحث تكميلي مقدم من جامعة الأقصى، غزة فلسطين.
 5. من ضوابط فهم السنة النبوية جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، للأستاذ أحمد بن محمد فكير، كلية الآداب، أكادير، المغرب.
 6. فهم الحديث الشريف في ضوء القواعد الشرعية، دراسة استقرائية في أشهر كتب الشروح الحديثية، للدكتور فتح الدين بيانوني، كلية التربية، جامعة الملك سعود.
- ويختلف بحثي عن الدراسات السابقة في كونه يتناول أسباب الخطأ في فهم السنة، ويحاول تقديم طريقة لعلاج هذا الخطأ في الفهم، وكذلك يقدم أسباباً مختلفة عمّا قدمته تلك الدراسات، ويتبع منهجاً مختلفاً عن الدراسات السابقة عليه.

خطة البحث:

تحقيقاً للأهداف التي يسعى البحث إلى تحقيقها تكونت خطته من: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

- المقدمة: تشتمل على: مشكلة البحث، وتساؤلاته، وحدوده، وأهميته، وأسباب اختياري له، وأهداف دراسته، والدراسات السابقة عليه، وخطة البحث ومنهجه.

- التمهيد: يشتمل على أمرين: بيان مفهوم السنة، والخطأ في لغة العرب.

- المبحث الأول: مظاهر الخطأ في فهم السنة النبوية.

المطلب الأول: الأخذ ببعض عموميات النصوص النبوية، دون مخصصاتها، وبمطلقاته دون مقيداتها، وبمنسوخها دون النظر في ناسخها، وبعدم رد متشابهها إلى محكمها.

المطلب الثاني: ادعاء التناقض بين الأحاديث.

المطلب الثالث: ادعاء تعارض بعض الأحاديث مع العقل، والعلم الحديث.

المطلب الرابع: قصر معاني الأحاديث على بعضها دون بعض.

-المبحث الثاني: أسباب الخطأ في فهم السنة النبوية.

-المبحث الثالث: طرق علاج الفهم الخاطئ للسنة النبوية.

-الخاتمة: تشتمل على أهم نتائج البحث، وتوصياته، ثم فهرس المصادر والمراجع.

المنهج المتبع في البحث:

اعتمدت أكثر من منهج في هذا البحث، أولها المنهج التحليلي؛ للوقوف على معاني النصوص النبوية، وبيان ما يقبل منها وما يرد، وثانيها المنهج النقدي للوقوف على حقيقة الخطأ في فهم السنة النبوية وأسبابه، وثالثها المنهج الاستنباطي لاستخراج طرق علاج الأخطاء الواقعة في فهم السنة النبوية. وأخيراً: فهذا جهد المقل، وأسأل الله - تعالى - أن يجزي عني خيراً، كل من أعانني بجهد أو نصيحة أو دعاء، أو أقال لي عثرة، أو نبهني إلى هفوة، سائلة المولى ﷺ أن يمن علي بالصواب، ويعصم القلم من الزلل، والنفس من الهوى.

التمهيد

أولاً: بيان مفهوم السنة النبوية:

السنة لغة: مأخوذة من الفعل «سنن»، وهي الطريقة المستقيمة المحمودة، ولذلك قيل: فلان من أهل السنة، وسنتت لكم سنة فاتبعوها⁽¹⁾، والسنن: الطريقة، يقال: استقام فلان على سنن واحد⁽²⁾، والسنة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة⁽³⁾.

قال ﷺ: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء"⁽¹⁾.

(1) تهذيب اللغة، (210 / 12).

(2) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (2138 / 5).

(3) لسان العرب، (225 / 13)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (2139 / 5). وتاج العروس من جواهر القاموس، (230 / 35)

وفي الحديث - أيضاً - : «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً شبراً وذراعاً ذراعاً»⁽²⁾. أي: سيرتهم وطريقتهم.

والسنة في اصطلاح المحدثين: "ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة أو سيرة، سواء أكان قبل البعثة أم بعدها"⁽³⁾.

ثانياً: الخطأ في لغة العرب:

يطلق على العدول عن الصواب، ومجافاة الحقيقة، وهو ضد الصواب، وأخطأ الطريق: عدل عنه، وأخطأ الرامي الغرض: لم يصبه⁽⁴⁾، ويقال: خطأ وخطأ بالمد، وباللغتين ورد القرآن الكريم⁽⁵⁾.

المبحث الأول: مظاهر الخطأ في فهم السنة النبوية:

الخطأ في فهم السنة النبوية له مظاهر متعددة، منها: فهمها على غير مراد النبي ﷺ منها، وكذلك فهمها على غير سنن العرب في كلامهم، وكذلك الأخذ بظواهر النصوص النبوية ومنطوقها، وعدم التعمق في فهمها. ومن ذلك: ما رواه جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - عن رسول الله ﷺ أنه «نهى أن يبال في الماء الراكد»⁽⁶⁾.

فقد ذهب الظاهرية إلى أن الرجل لو بال في إناء ثم صبه في الماء الراكد، فلا حرج، وقوفاً مع ظاهر النص.

(1) أخرجه مسلم، كتاب الزكاة: باب الحث على الصدقة برقم: 2348، وفي كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، برقم 6741، من حديث جرير بن عبد الله.

(2) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»، برقم: 7320، ومسلم كتاب العلم، باب: اتباع سنن اليهود والنصارى، برقم 6723، من حديث أبي سعيد الخدري.

(3) قواعد التحديث ص 61، توجيه النظر ص 2، السنة ومكانتها في التشريع ص 65.

(4) لسان العرب 1 / 65.

(5) الصحاح 1 / 47.

(6) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد 1 / 235، برقم: 281.

وقد تعقبه ابن القيم - رحمه الله - بقوله: "إذا كان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد نهى عن البول في الماء الدائم، مع أنه قد يحتاج إليه، فلأن ينهى عن البول في إناء ثم يصبه فيه، بطريق الأولى. ولا يستريب في هذا من علم حكمة الشريعة، وما اشتملت عليه من مصالح العباد ونصائحهم، والظاهرية البحتة تقسي القلوب، وتحجبها عن روية محاسن الشريعة وبهجتها، وما أودعته من الحكم والمصالح والعدل والرحمة"⁽¹⁾.

وهكذا: يؤدي التعامل بظاهرية فجعة مع النصوص النبوية، إلى إساءة فهمها، مما يترتب عليه مغالطات كثيرة في الأحكام الشرعية.

المطلب الأول: الأخذ ببعض عموميات النصوص النبوية، دون مخصصاتها، وبمطلقاته دون مقيداتها، وبمنسوخها دون النظر في ناسخها، وبعدم رد متشابهها إلى محكمها.

ومن أمثلة حمل المطلق على المقيد؛ رفعاً للتعارض بين النصوص، ما صحَّ أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى بالشفعة للجار، وهو مطلق قيده قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ، يُنْتَظَرُ بِهَا - وَإِنْ كَانَ غَائِبًا - إِذَا كَانَ طَرِيقَهُمَا وَاحِدًا»⁽²⁾، والحنفية هنا لا يحملون هذا المطلق على المقيد: لأنهم لا يحتاجون بمفهوم المخالفة، ولهذا تثبت الشفعة للجار الشريك في الطريق، والجار غير الشريك في الطريق.

ومنه قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في صدقة الفطر: «أَدُّوا ... عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ ...» فالأداء عن مطلق الحر والعبد من غير تقييد، لأن دلالة المطلق غير مقيدة، ويحمل المطلق على إطلاقه.⁽³⁾

أما قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَدُّوا ... عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مُسْلِمِينَ» وقوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لأبي ذر: «إِذَا صُمْتَ مِنَ الشَّهْرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَصُمْ ثَلَاثَ عَشْرَةَ، وَأَرْبَعَ عَشْرَةَ، وَخَمْسَ عَشْرَةَ»، فقد قيد المطلق في الحديث الأول بقوله (مُسْلِمِينَ) وقيد الأيام الثلاثة بأنها ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، ومثله التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين.

(1) تهذيب سنن أبي داود 1/ 51.

(2) طرق الاستدلال بالسنة والاستنباط منها، ص 25-26.

(3) طرق الاستدلال بالسنة والاستنباط منها، ص 24.

وقد يحمل المطلق على المُقَيَّد إذا ورد في نص مطلقاً، وفي آخر مُقَيَّداً، فإذا مرَّ حديث مطلق فينبغي أن ننظر إن كان قد ورد مُقَيَّداً أم لا، فلا يؤخذ الحكم الشرعي منه حتى نحمل المُقَيَّد عليه، وذلك إذا اتحد في النصين الحكم والسبب، ومثاله قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «لَا عَقْرَ فِي الْإِسْلَامِ» فهو مطلق، قيده ما رواه أبو داود عن عبد الرزاق أنهم كانوا يعقرون عند القبر بقرة أو شاة في الجاهلية، وإلا فالذباح من سنن الإسلام.⁽¹⁾

المطلب الثاني: ادعاء التناقض بين الأحاديث:

ادعاء التناقض بين الأحاديث الصحيحة يعدُّ سوء فهم لها، وهو ادعاء قديم ووجه للمحدثين ممن لم يمعن النظر في صنيعهم، ثم كرهه المستشرقون وأذناهم من المستغربين، واتخذوا من هذا التعارض الظاهري بين بعض الأحاديث الصحيحة، وسيلة للطعن في أهل الحديث جملة وتفصيلاً⁽²⁾.

ومن الأحاديث التي ادعى فيها التناقض ما رواه أنس بن مالك، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ يَنْظُرُ لَنَا مَا صَنَعَ أَبُو جَهْلٍ؟» فَأَنْطَلَقَ ابْنُ مَسْعُودٍ، فَوَجَدَهُ قَدْ ضَرَبَهُ ابْنَا عَفْرَاءَ، حَتَّى بَرَّكَ، قَالَ: فَأَخَذَ بِلِحْيَتِهِ، فَقَالَ: أَنْتَ أَبُو جَهْلٍ؟ فَقَالَ: وَهَلْ فَوْقَ رَجُلٍ قَتَلْتُمُوهُ - أَوْ قَالَ: قَتَلَهُ قَوْمُهُ -، قَالَ: وَقَالَ أَبُو مَجَلَزٍ: قَالَ أَبُو جَهْلٍ: فَلَوْ غَيْرَ أَكَّارٍ قَتَلْتَنِي!⁽³⁾

وقد فهم بعض الشراح أن ثم تناقضاً وقع في الرواية، هل قاتل أبي جهل هما ابنا عفراء، أم عبد الله بن مسعود.

قال القرطبي: «هذا الحديث يدل على أن ابني عفراء قتلا أبا جهل؛ أي: أنفذنا مقاتله، وأن عبد الله بن مسعود أجهز عليه. وروي أن ابن مسعود قتله، ونفله رسول الله ﷺ سيفه؛ ويعني بذلك أنه أجهز عليه، وعلى هذا: يرتفع التناقض بين هذه الأحاديث»⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص 26، والحديث رواه النسائي في [البيوع] وابن ماجه في [الشفعة].

(2) بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص 33، السنة المطهرة والتحديات ص 158.

(3) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، 5/ 85، برقم: 4030، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب قتل أبي جهل، 3/ 1424، برقم: 1800.

(4) مختصر صحيح مسلم، 2/ 303 (1143)، وصحيح البخاري، 5/ 78، (3988)

المطلب الثالث: ادعاء تعارض بعض الأحاديث مع العقل، والعلم الحديث:

إن النقل الصحيح لا يمكن أن يتعارض بحال من الأحوال، مع العقل الصريح، ولا مع المكتشفات العلمية الحديثة، بل التعارض يكون في عقل الزاعم فقط، ومن أمثلة ذلك الأحاديث التي وردت في الحبة السوداء (حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عَقِيلٍ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ، وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، أَخْبَرَهُمَا: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ، إِلَّا السَّامَ»⁽¹⁾).

فقد ذكر بعض المشككين في السنة أن الحبة السوداء لا تمتلك هذه الخواص للشفاء من كل داء، وهذا من وجهة نظرهم يتعارض مع العقل ومع المكتشفات الطبية الحديثة.

وفي مجال الرد عليهم نلاحظ أن الأحاديث في باب الحبة السوداء أو التداوي بها جاءت بصيغتين (إن في الحبة السوداء، أو فيها)، ولفظ (الحبة السوداء...)، وهذا يعني أنه يوجد فيها أو هي دواء أو براء من جميع الأمراض، ولكن هذا بكيفية يعلمها الله تعالى، قد نتعرف عليها -نحن البشر- وقد لا نتعرف لقصورنا وضعفنا وبشريتنا، كذلك هي شفاء لكل الأمراض بشرط موافقة الدواء للداء؛ فالخلل بشرط العلاج قد يضر ولا ينفع.

يضاف على ذلك أننا إذا جربنا الحبة السوداء ولم تنفع فلا يعد ذلك نفيًا لمعنى الأحاديث لربما أن الكيفية والموافقة لم تقع لوقوع خلل في شرط من شروط نفع الدواء سواء كان ذلك في المريض أو الداء أو الدواء، كذلك فإن العلم والطب لم يستوعب ويستخدم كل الطرق والوسائل التي يمكن أن تستخدم فيها الحبة السوداء، فلو وقع ذلك فلا يشك أبداً أنها ستكون شفاءً بإذن الله.⁽²⁾

المطلب الرابع: قصر معاني الأحاديث على بعضها دون بعض:

إن اللغة العربية التي خاطبنا النبي ﷺ بها واسعة المعاني، فلا يقدم معنى على آخر إلا بدليل، ولا يرجح معنى على آخر إلا بقريضة، ومثال ذلك حديث "أمن أمبر أمصيام في أمسفر" حيث إن (أم) تكون أداة

(1) صحيح البخاري (7/ 124) (5688)، باب الحبة السوداء. وصحيح مسلم 4/ 1735 (2215)، باب التداوي بالحبة السوداء.

(2) الطب النبوي والعلم الحديث، د/ محمد ناظم (3/ 265).

للتعريف في لغة اليمن، فعلم من هذا أن الحديث باللغة الحميرية لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بل صَحَّفَهَا الصحابي على لغته، قال الحافظ في "التلخيص": وهو الأوجه عندي، قلت: وفي ثبوته أيضاً عن الصحابي نظر؛ لأن الزهري يقول: إنه لم يسمعها باللغة الحميرية⁽¹⁾.

والحديث أيضاً رواه النسائي وابن ماجه من حديثه أيضاً إلا أنه قال: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ» ، رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ، وَرَجَالُ أَحْمَدَ رِجَالُ الصَّحِيحِ⁽²⁾.

ورواه أحمد من حديث كعب بن عاصم الأشعري بلفظ "لَيْسَ مِنْ أَمْرِ امْصِيَامِ امْسَفَرٍ" ، وهذه لغة لبعض أهل اليمن، يجعلون لام التعريف ميماً، ويحتمل أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - خاطب بها بهذا الأشعري كذلك لأنها لغته، ويحتمل أن يكون الأشعري هذا نطق بها على ما ألف من لغته، فحملها عنه الراوي عنه، وأداها باللفظ الذي سمعها به⁽³⁾.

المبحث الثاني: أسباب الخطأ في فهم السنة النبوية

تفرعت أسباب الخطأ في فهم السنة النبوية إلى عدة أسباب أخصها فيما يأتي؛ لأدلف إلى كيفية العلاج، فأقول: إن أسباب الخطأ في فهم السنة، منها: أسباب فكرية، وأسباب معرفية، وأسباب تاريخية.

أولاً: الأسباب الفكرية:

اشتملت السنة على محكمات ومتشابهات، كالقرآن الكريم، وموقف المؤمنين منها معروف، وكذلك موقف المنافقين الذين في قلوبهم مرض.

فالذين في قلوبهم مرض، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويتأولون الكلام على غير تأويله؛ كما قال ابن عباس⁽⁴⁾؛ فيطرحون إشكالات، وينشرون الشبهات؛ ليقعوا الناس في الشك في كلام النبي ﷺ.

(1) ينظر: الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (2/ 147).

(2) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (3/ 161).

(3) ينظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، (2/ 393).

(4) المسند الجامع، 8/ 323.

قال - تعالى - عنهم: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

فالشياطين وأتباعهم يوحون إلى أولياءهم؛ ليجادلوهم في أحكام الله، ويفهموهم كلام الله ورسوله على غير مرادهما، وقد أشبعت بطونهم، وجهلوا من العلم ما لا بد منه لفهم القرآن والسنة، فلا بد لصحة الفهم أن يرد المتشابه من النصوص إلى محكمها، وهذا حال من آمن بالله ورسوله حق الإيمان.

- ويدخل في ذلك أيضاً: أن أصحاب الفرق المنحرفة، يحاولون فهم النصوص النبوية على غير مرادها، ويلوون أعناق النصوص؛ ليدللوها على صحة ما ذهبوا إليه من أفكار منحرفة، ومذاهب هدامة، فقد ثبت أن المعتزلة يعتبرون العمل شرط صحة لثبوت الإيمان إلا أن الكثيرين من أعلامهم اشتهروا بالتهاون في أداء الفروض وقلة التدين وعدم التورع عن ارتكاب بعض المحرمات ويتضح لنا ذلك عند النظام وثامة بن أشرس وغيرهما كما أن زعمائهم لا يترددون عن الكذب في الحديث: جاء في مقدمة (صحيح مسلم)

كَانَ عَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ يَكْذِبُ فِي الْحَدِيثِ (1)، ومن أمثلة أكاذيبه ما نسبته للحسن البصري حول السكران بالنبيذ من أنه لا يجلد، قيل لايؤب: إِنَّ عَمْرُو بْنَ عَبِيدٍ رَوَى عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: لَا يُجْلَدُ السَّكَرَانُ مِنَ النَّبِيذِ، فَقَالَ: كَذَبَ، أَنَا سَمِعْتُ الْحَسَنَ، يَقُولُ: «يُجْلَدُ السَّكَرَانُ مِنَ النَّبِيذِ» (2)، ولتأييد مذهبه الاعتزالي فإن عمرو بن عبيد كثيراً ما يورد الحديث دون بيان تأويله، من ذلك ما رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله:

حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ أَبُو حَفْصٍ، قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاذَ بْنَ مُعَاذٍ، يَقُولُ: قُلْتُ لِعَوْفِ بْنِ أَبِي جَمِيلَةَ: إِنَّ عَمْرُو بْنَ عَبِيدٍ حَدَّثَنَا عَنِ الْحَسَنِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا»، قَالَ: «كَذَبَ وَاللَّهِ عَمْرُو، وَلَكِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَحُوزَهَا إِلَى قَوْلِهِ الْحَبِيثِ» (3)، بمعنى أن عمراً أورد هذا الحديث لتأييد ما يذهب إليه المعتزلة من تفسيق مرتكب الكبيرة وتخليده في النار، ولما كان مستل السيف على أخيه المسلم مرتكباً لكبيرة فهو ليس من أمة الإسلام وبالتالي فهو مخلد في النار، ولهذا نجد العلماء يضعفون عمراً ويردون أحاديثه.

(1) صحيح مسلم (1 / 22)

(2) صحيح مسلم (1 / 23)

(3) صحيح مسلم (1 / 22)

وتأسيساً عليه فلا بد من انضباط الفكر على سنن النبي ﷺ ونهجه؛ لفهم القرآن والسنة فهماً مستقيماً.

ثانياً: الأسباب المعرفية:

أ. جهل بعض المتحدثين، بالآلات التي يفهم بها حديث النبي ﷺ، وأعظمها: اللغة العربية وقواعدها وأسرارها: وقد بين الإمام الشافعي - رحمه الله أن على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسييح، والتشهد، وغير ذلك.... وما ازداد من العلم باللسان، الذي جعله الله لسان مَنْ حَتَمَ به نُبوته، وأنزلَ به آخر كتبه: كان خيراً له، كما عليه يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتي البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجّه له، ويكون تبعاً فيما افترض عليه، ونُدب إليه، لا متبوعاً، وإنما بدأت بما وصفتُ، من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد، جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقاتها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها، وكانت هذه الوجوه التي وصفتُ اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها معرفة واضحة عندها، ومستتكرة عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب، وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل، وما لم تثبت معرفته: كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله أعلم؛ وكان بخطئه غير معذور، وإذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب⁽¹⁾.

فالوقوف مع الألفاظ النبوية، وتحليلها، ومعرفة المراد منها: لا يكون إلا بتعلم اللغة العربية، من أمثلة ذلك القاعدة اللغوية التي تنصب فيها (إن) الاسم والخبر على لغة، فقد ورد في مسلم: وَالَّذِي نَفْسُ أَبِي هُرَيْرَةَ بِيَدِهِ إِنَّ قَعَرَ جَهَنَّمَ لَسَبْعُونَ خَرِيفًا⁽²⁾، وفي المستدرک على الصحيحين: " وَالَّذِي نَفْسُ أَبِي هُرَيْرَةَ بِيَدِهِ إِنَّ قَعَرَ جَهَنَّمَ لَسَبْعِينَ خَرِيفًا"⁽³⁾، وقوله: (إِنَّ قَعَرَ جَهَنَّمَ لَسَبْعُونَ خَرِيفًا) قال النووي رحمه الله: هكذا هو في بعض

(1) ينظر: الرسالة للشافعي 1/ 47-52.

(2) صحيح مسلم 1/ 187.

(3) ينظر: المستدرک على الصحيحين للحاكم (4/ 631). هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُجْرَ جَاهُ.

الأصول لسبعون بالواو، وهذا ظاهر، وفيه حذفٌ، تقديره: إن قعر جهنم سَيْرٌ سبعين سنة، ووقع في معظم الأصول والروايات: "لسبعين" بالياء، وهو صحيح أيضاً، إمّا على مذهب من يَحذف المضاف، ويُبقي المضاف إليه على جرّه، فيكون التقدير "سَيْرٌ سبعين"، وإمّا على أن "قَعَرَ جهنم" مصدرٌ، يقال: قَعَرْتُ الشيءَ: إذا بَلَعْتُ قَعْرَهُ، ويكون "سبعين" ظرف زمان، وفيه خبر "إن"، والتقدير: إن بلوغ قعر جهنم لكائن في سبعين خريفاً، والخريفُ: السنة. (1)

ب. **عدم الوقوف على روايات الحديث المتعددة:** لأن الروايات يفسر بعضها بعضاً، كما أن آيات القرآن يفسر بعضها بعضاً، ومن أمثلة ذلك ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في نسبة الرؤيا الصالحة، من هذه الروايات:

1. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" (2).

2. وعن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة" (3).

فاللفظان ثابتان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد جمع ابن حجر أقوال العلماء في ذلك ومنها ما يرجع إلى أن مقامات الأنبياء متفاوتة، وكذلك الإيمان والتقوى، فلذلك كانت نسبة رؤيا المؤمن إلى النبوة متعددة ومتفاوتة. (4)

ج. **عدم التفريق بين ثوابت الإسلام ومتغيراته، والغفلة عن فهم الشريعة ومقاصدها التي تتلخص في إصلاح البلاد والعباد، بشعر الله تعالى، والموازنة بين المعقول والمنقول.** وسوف تأتي أمثله في المبحث التالي.

(1) ينظر: المستدرک علی الصحیحین للحاکم (5/ 373).

(2) صحیح مسلم، 4/ 74، کتاب الرؤیا (2263).

(3) صحیح مسلم، 4/ 74، کتاب الرؤیا (2265).

(4) فتح الباری، 12362-368.

د. عدم الدراية بعلم أصول الفقه والفهم: لأنه العلم الذي يضبط مآخذ الأحكام المستنبطة من الأدلة، ومناطقها، فلا يفهم الكلام منتزعاً من سياقه، وكذلك لا يفهم بعيداً عن علته، وهذا متعلق بعلم أصول الفقه، وسوف تأتي أمثله في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

هـ. الاطلاع على ما كتبه أهل العلم من شروح للأحاديث النبوية، والسير في طريقهم، ومحاولة تتبع أساليبهم وقواعدهم التي اعتمدوا عليها في الفهم. وسوف تأتي أمثله في المبحث التالي.

ثالثاً: الأسباب التاريخية:

فالغافل عن فهم التاريخ والوقائع، لا يظهر له فهم الأحاديث النبوية على مرادها؛ لأن الحديث لا بد أن يفهم في ضوء سبب وروده، كما أن القرآن الكريم لا بد أن يفهم في ضوء سبب نزوله، وكذلك لا بد من مراعاة البعدين الزماني والمكاني للكلام النبوي؛ وكذلك لا بد من فهم النص النبوي في ضوء بيئته، والمعاني التي استعملوها فيه، وكل هذا جزء من التاريخ، ومعرفة الوقائع والأحداث.

وستأتي أمثلة توضيحية لما لم تذكر أمثله في المبحث الثاني إن شاء الله .

وقد ظل الإمام الشافعي عشرين سنة، يتعلم اللغة والتاريخ؛ ليستعين بهما على فهم القرآن والسنة. ثم إن السنة النبوية تعد من أهم المصادر التاريخية؛ إذ نقل لنا النبي ﷺ فيها بعض الأحداث في الأمم السابقة، وبعض الوقائع التي ستحدث في مستقبل الزمان، ونقلت لنا السنة النبوية، وتطبيقها العملي، وهو السيرة، والوقائع والأحداث التي عاشها النبي ﷺ. وكل هذا بالنسبة لنا يعد في عالم الغيب.

المبحث الثالث: طرق علاج الفهم الخاطئ للسنة النبوية

تبين مما سبق أن مظاهر الفهم الخاطئ للسنة وأسبابه كثيرة، ولا بد من الوقوف على علاج هذا الفهم الخطأ؛ لئلا تحرف المعاني النبوية، أو تفهم على غير المراد منها. ونقف مع بعض الوسائل التي يعالج بها قارئ السنة النبوية الخطأ في الفهم، وتمثل فيما يأتي:

أولاً: فهم الأحاديث النبوية في ضوء الآيات القرآنية.

من المعلوم أن السنة النبوية مبينة لما في القرآن الكريم، ومفصلة لمجمله، ومقيدة لمطلقه، ومخصصة لعمومه، وشارحة لما أبهم فيه.

لكن قد لا تفهم بعض الأحاديث فهماً صحيحاً، إلا في ضوء القرآن الكريم، ومن ذلك ما رواه أبو داود وغيره عن معاوية بن الحكم قال: قلت: يا رسول الله، ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: «أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، أو اكتسبت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت»⁽¹⁾.

فالمراد بقوله ﷺ: «ولا تهجر إلا في البيت»، هجرها في المضجع، كما جاء في القرآن الكريم.

قال المُحدِّثُ الفقيه ابن المَلَك: «قوله: "ولا تهجر إلا في البيت"؛ أي: في المضجع؛ يعني: إذا غضبت عليها فلا تتحول عنها إلى دار أخرى وتركها في بيتٍ خالٍ»⁽²⁾.

والهجر في المضجع هو الأحفظ للبيوت، ولمشاعر الأولاد، والأدحر للشيطان.

وذلك أن الرجل لو هجر امرأته خارج البيت، ربما قصدها رجل بفاحشة، وربما كثر خروجها من البيت الخالي؛ خوفاً من البقاء فيه وحده، أو ربما خرجت خلف الرجل تلتمس رضاه، فيعلم من في خارج البيت بما بينهما، وشأن البيوت قائم على الستر.

ثم هو أحفظ للأولاد؛ لأن رؤيتهم ما بين الأب والأم من مشكلات، قد يؤثر عليهم في تربيتهم، وعلى سلوكهم، وقد يفسد عليهم نفوسهم، وهو أدحر للشيطان؛ لأنه كلما اتسعت دائرة الهجر، عظمت الفجوة بين المتهاجرين، ودخل الشيطان منها؛ ليفسد عليهما نفوسهما، وكلما ضاقت دائرة الهجر، كانا إلى التصالح أقرب، وكانت فرصة الشيطان في الإفساد عليهما أضيق. وهذا ما يريجوه الشرع الحنيف.

(1) أخرجه أبو داود كتاب النكاح، باب في حق المرأة على زوجها، 2/ 244، برقم: 2142، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب حق المرأة على زوجها، 1/ 593، برقم: 1850، وأحمد في المسند 33/ 217، برقم: 20013. وهو حديث صحيح. وراجع: التلخيص الحبير 4/ 12.

(2) شرح المصابيح لابن الملك 4/ 18. وابن المَلَك، هو الإمام الفقيه مُحَمَّدُ بنُ الإمام عَزَّ الدِّينِ عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدِّين بن فرشتا، الرُّومِيُّ الكَرَمَانِيُّ، الحنفيُّ، المشهور ب(ابن المَلَك). كان والدُه عالماً فاضلاً ماهراً في جميع العلوم، وكان معلماً للأمير محمد ابن أيدين، ومدرساً بمدينة تيره). شرح المصابيح لابن الملك (مقدمة/ 11)

ويؤيد ذلك: أن المطلقة طلاقاً بائناً بينونة صغرى، تعتد في بيت زوجها؛ رجاء أن يراها متزينة فيراجعها، أو يرق قلبه لها فيعود إليها، فالقرب بين الرجل والمرأة هو بناء الحياة الزوجية؛ لذلك حرص عليه الشرع الحنيف، حتى في التخاصم والتهاجر؛ ليغلق باب الفساد والإفساد في وجه الشيطان الرجيم.

ثانياً: جمع الروايات المتعددة في الحديث الواحد.

فأفضل ما يفسر به الحديث: الحديث ذاته ورواياته. فكما أن الحديث إذا لم تجمع أسانيده، لا تعرف علته، كذلك المتن إذا لم تجمع ألفاظه لم يتضح صوابه.

وقد بين الإمام أحمد: "أن الحديث يفسر بعضه بعضاً، فإذا لم تجمع طرقه لم يفهم"⁽¹⁾. ومن أمثلة ذلك: ما أخرجه البخاري وغيره عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -، قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقته مثل ذلك، ثم يكون مضغته مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار»⁽²⁾.

قد يقول قائل: يفهم من منطوق الحديث: أن الله - تعالى - قد ظلم عباده - وحاشاه! كيف يعمل الرجل طوال عمره بعمل أهل الجنة، ثم يختتم له بعمل أهل النار، فيكون من أهلها؟!!

تأتي الرواية الأخرى للحديث؛ لتزيل هذا الإشكال، وترفع الإيهام، وهي في الصحيحين عن سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله ﷺ التقى هو والمشركون، فاقتتلوا، فلما مال رسول الله ﷺ إلى عسكره، ومال الآخرون إلى عسكرهم، وفي أصحاب رسول الله ﷺ رجل لا يدع لهم شاذة إلا اتبعها يضربها بسيفه، فقالوا: ما أجزأنا اليوم أحد كما أجزأ فلان، فقال رسول الله ﷺ: «أما إنه من أهل النار»، فقال رجل من القوم: أنا

(1) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 2/ 212.

(2) أخرجه البخاري كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه، 4/ 133، برقم: 3332، ومسلم كتاب القدر، باب كيفية

خلق آدمي في بطن أمه 4/ 2036، برقم: 2643.

صاحبه أبدأ، قال: فخرج معه، كلما وقف وقف معه، وإذا أسرع أسرع معه، قال: فجرح الرجل جرحاً شديداً، فاستعجل الموت، فوضع نصل سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه، ثم تحامل على سيفه، فقتل نفسه، فخرج الرجل إلى رسول الله ﷺ فقال: أشهد أنك رسول الله، قال: «وما ذاك؟» قال: الرجل الذي ذكرت آنفاً: «أنه من أهل النار»، فأعظم الناس ذلك، فقلت: أنا لكم به، فخرجت في طلبه حتى جرح جرحاً شديداً، فاستعجل الموت فوضع نصل سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه، ثم تحامل عليه فقتل نفسه، فقال رسول الله ﷺ عند ذلك: «إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة»⁽¹⁾.

فقد دفعت الرواية الأخرى الإشكال الوارد في الرواية الأولى، بقوله: «فيما يبدو للناس». ويعني به: المنافق والمرائي. فقد كان يعمل الصالحات، ليس يتغني بها وجه الله، وإنما رياء وسمعة. فخاتمة السوء لم تكن إلا بسبب دسياسة فاسدة انطوى عليها قلب ذلك الشخص الذي ظهر من عمل صالح، وإلا فالعمل الصالح سبب للهداية، والحسنة تستدعي الأخرى، ومن عاش على شيء مات عليه. فسوء نيته، وعمله الباطني الذي يخالف عمله الظهري كان السبب في أن ختم له بعمل أهل النار.

ثالثاً: فهم الأحاديث النبوية في ضوء أسباب ورودها.

معرفة سبب ورود الحديث، من أعظم ضوابط فهم الحديث النبوي؛ وله كبير الأثر في فهم معانيه؛ لذا لزم العناية به؛ لأنه كأسباب النزول بالنسبة للقرآن الكريم. وقد أصل ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله، فبين أن الآية إذا نزلت على سبب، أو جاء حديث على سبب؛ يأتي الدليل بحسبه، وعلى وفاقه⁽²⁾، وهو من العلوم التي اعتنى بها أهل العلم، فألف جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) كتابه: "اللمع في أسباب ورود الحديث".

(1) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يقول فلان شهيد، 4/ 37، برقم: 2898، ومسلم، كتاب الإيمان، باب باب غلظ

تحريم قتل الإنسان نفسه، 1/ 106، برقم: 112.

(2) الموافقات 3/ 296.

ومن الأحاديث التي لا تُفهم فهماً سديداً إلا في نطاق سبب ورودها: ما أخرجه مسلم، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق، فاضطروه إلى أضيقه»⁽¹⁾، وقد استشكل هذا الحديث بعض الناس، وزعموا أنه يتنافى مع ما أمرنا به من مراعاة العدل والقسط مع أهل الكتاب.

وأجاب أهل العلم إجابات كثيرة، منها: أن هذا الحديث نزل في أحداث بني قريظة. قال ابن القيم: «قيل: إن هذا كان في قضية خاصة، لما ساروا إلى بني قريظة، فهل هذا حكم عام لأهل الذمة مطلقاً، أو يختص بمن كانت حاله بمثل حال أولئك؟ هذا موضع نظر»⁽²⁾، فتبين أن هذا خاص ببني قريظة ومن على شاكلتهم من المحاربين، الذين نقضوا العهود والمواثيق، وخفروا ذمة الله ورسوله، وآذوا البلاد والعباد.

رابعاً: شرح الأحاديث في ضوء سياقها.

والسياق هو الكاشف عن حقائق النصوص، وهو داخل في دلالة المفهوم، قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته»⁽³⁾.

فينبغي أن يكون النظر إلى المتن الحديثي نظراً شاملاً، من أول الحديث إلى آخره.

وما يوضح هذا: ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده»⁽⁴⁾.

وقد اختلف العلماء في المراد بالبيضة والحبل، فقيل: بيضة الحديد وحبل السفينة اللذان لهما قيمة تبلغان قيمة ما يقطع به السارق⁽¹⁾، وقيل: بيضة الطائر المعروفة، والحبل العادي⁽²⁾.

(1) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم 1707/4، برقم: 2167.

(2) زاد المعاد في هدي خير العباد 2/388.

(3) بدائع الفوائد 4/9.

(4) أخرجه البخاري، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسم، 8/159، برقم: 6783، ومسلم كتاب الحدود، باب حد السرقة

ونصائها، 3/1314، برقم: 1687.

وقد رجح الإمام النووي - رحمه الله - الرأي الثاني ونقض القول الأول، معتمداً على سياق الحديث، موضعاً أن القائلين بأن المراد بهما: بيضة الحديد وحبل السفينة، قد ضَعَّف قولهم بأن بيضة الحديد وحبل السفينة لهما قيمة، وليس السياق بموضع لاستعمالهما، بل بلاغة الكلام تأباه؛ أنه لا يذم في من خاطر بيده في شيء له قدر، وإنما يذم من خاطر بها فيما لا قدر له، فهو موضع تقليل لا تكثير، فليس سرقة البيضة أو الحبل، هي التي تُقَطع بسببها يده؛ وإنما المعنى: أنه يسرق الشيء الحقيق فيجره إلى الشيء الكبير، يسرق الحبل فتقطع يده، ويسرق البيضة فتقطع يده، يعني أنه يتجرأ على الشيء الصغير ثم يعتاد ذلك حتى يتجرأ على الشيء الكبير الذي تقطع به يده. والصواب: أن المراد التنبيه على عظيم ما خسر وهي يده، في مقابلة حقير من المال وهو ربع دينار" (3).

- ومن ذلك أيضاً ما رواه حذيفة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ «تعرض الفتن على القلوب كعرض الحصير عوداً عوداً، فأى قلب أشربها نكت فيه نكتة سوداء، وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء حتى تصير على قلبين على أبيض مثل الصفا، فلا تضره فتنة ما دامت السماوات والأرض والآخر أسود مرباداً كالكوز مجخياً لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكراً إلا ما أشرب من هواه» (4).

وذكر بعض أهل العلم أن المراد بالحصير: أن الفتن تحيط بالقلوب يقال: حصر به القوم أي أطاقوا به، وأحاطوا، وذهب آخرون إلى أن المراد أعواد الحصير المعروفة، قال التوربشتي: "وهذا هو التأويل المستقيم على سياق الحديث" (5)، والتعبير بالحصير: إشارة إلى الفتن المتشابكة؛ كشابك أعواد الحصير.

خامساً: الوقوف على الألفاظ النبوية، ومعرفة المراد منها، والوصول إلى المعنى الأقرب للصواب.

(1) راجع: مشارق الأنوار على صحاح الآثار 1/ 106، ومطالع الأنوار على صحاح الآثار 1/ 561.

(2) فتح الباري 12/ 106.

(3) شرح النووي على مسلم 11/ 183.

(4) صحيح مسلم 11/ 128، رقم (144)، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأنه يارز.

(5) الميسر في شرح مصابيح السنة، 4/ 1137.

ومن ذلك: ما ورد عن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: «يا أيها الناس تعلموا القرآن؛ فإن أحدكم لا يدري متى يخيل إليه؟» قال: فجاءه رجل، فقال: يا أبا عبد الرحمن أرايت رجلاً يقرأ القرآن منكوساً؟ قال: «ذلك منكوس القلب»⁽¹⁾، والتنكيس: مصدر نكس، يقال: نكست الشيء: أي: قلبته على رأسه فانتكس، قال تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس: 68]، أي: من طال عمره انتكس، وعاد كما كان، فبدلاً من القوة حل الضعف، وبدلاً من الشباب حل الهرم، وهذا هو أرذل العمر.

وقد اختلف شراح الحديث في معنى التنكيس على معنيين: الأول: أن يقرأ السورة من آخرها إلى أولها⁽²⁾، الثاني: أن يبدأ من آخر القرآن من المعوذتين ثم يرتفع إلى البقرة كنحو ما يتعلم الصبيان في الكتاب⁽³⁾.

وحين نتأمل النصوص النبوية، نجد أن الصورة الثالثة ثبت أن النبي ﷺ فعلها، فعن حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - قال: صليت مع النبي ﷺ ذات ليلة، فافتتح البقرة، فقلت: يركع عند المائة، ثم مضى، فقلت: يصلي بها في ركعة، فمضى، فقلت: يركع بها، ثم افتتح النساء، فقرأها، ثم افتتح آل عمران، فقرأها، يقرأ مترسلاً، إذا مر بآية فيها تسبيح سبح، وإذا مر بسؤال سأل، وإذا مر بتعوذ تعوذ، ثم ركع، فجعل يقول: «سبحان ربي العظيم»، فكان ركوعه نحواً من قيامه، ثم قال: «سمع الله لمن حمده»، ثم قام طويلاً قريباً مما ركع، ثم سجد، فقال: «سبحان ربي الأعلى»، فكان سجوده قريباً من قيامه⁽⁴⁾.

(1) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الصيام، باب ما يكره أن يصنع في المصاحف، 4 / 323، برقم 7947، ومن طريقه الطبراني في المعجم الكبير 9 / 170، برقم 8846، عن الثوري، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن ابن مسعود ... به، وهو حديث صحيح موقوفاً، قال الهيثمي: «رواه الطبراني ورجاله ثقات»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 7 / 348.

(2) غريب الحديث للقاسم بن سلام 4 / 103.

(3) النهاية في غريب الحديث والأثر 5 / 115.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب - باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل، برقم 772.

والصواب: أن التنكيس المنهي عنه، هو قراءة السورة الواحدة من آخرها إلى أولها. وهذا ما ذكره ابن بطال - رحمه الله -⁽¹⁾؛ معللاً ذلك بأن بعض الناس كان يتعاطى الشعر بالمقلوب من آخره لأوله؛ ليدلل لسانه، فكان بعض الناس يفعل هذا في القرآن؛ ليتقن حفظه، ويدلل لسانه به.

وتحليل الكلمة يؤدي إلى فهمها على وجهها الصحيح، ومثال ذلك: ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ: «يد الله ملاءى لا تغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار»⁽²⁾.

فقد وصف يد الله - تعالى - بأنها سحاء، والسح يكون من علٍ، وفي هذا وصف لله - تعالى - بالاستعلاء، والسح هو الصب من فوق، وفيه إشارة إلى أن يد الله هي المعطية عن ظهر غنى، والسح: ما زاد حتى بلغ حد السيلان، وفي ذلك إشارة إلى جزالة العطاء الإلهي وغازته، وفيه: إثبات للعلو والفوقية؛ لأن السح إنما يكون من عل⁽³⁾.

وهكذا ظهر من تحليل الكلمة معان خفية، ووقف القارئ على حقائق الكلام النبوي.

سادساً: فهم الأحاديث في ضوء عللها:

فكل حكم ورد في السنة وثبت له علته، فإن الحكم يكون متقيداً بالعلة التي وردت في النص النبوي، وكذا الأحكام المقيدة بأوصاف معينة، يثبت الحكم للوصف ويتنفي عما عداه، فالحكم المعلل المرتبط بظروف اقتضته يدور معها.

ومن الأمثلة التي توضح هذا الأمر أيضاً ما قاله البعض بأن مشروب البيرة حلال طالما لم يسكر قياساً على تجويز فقهاء الحنفية لشرب النبيذ في زمانهم من إباحة شرب النبيذ الشديد دون المسكر، وعلى حرمة ما يقع

(1) شرح صحيح البخاري لابن بطال 10 / 239.

(2) أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: (لما خلقت بيدي) 9 / 122، برقم: 7411، ومسلم كتاب الزكاة، باب الحث على النفقة وتبشير المنفق بالخلف، 2 / 690، برقم: 993.

(3) الميسر في شرح مصابيح السنة 1 / 58. بتصرف.

به السكر، ويجاب عليه بحديث عائشة - رضي الله عنها :: «كل شراب أسكر فهو حرام»⁽¹⁾، فهو يدل دلالة واضحة على أن أي مشروب يسبب الإسكار وغياب العقل، فحرام شرب قليله وكثيره، قال المازري: «يدل على أن علة التحريم الإسكار فاقضى ذلك أن كل شراب وجد فيه الإسكار حرم تناوله قليله وكثيره»⁽²⁾. ومن ذلك - أيضاً :: ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام»⁽³⁾. وقد علل النبي ﷺ النهي عن إبدائهم بالسلام، بأنهم يقولون: «وعليكم السام»، ففي صحيح مسلم عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن اليهود إذا سلموا عليكم، يقول أحدهم: السام عليكم فقل عليك»⁽⁴⁾، وبوب الإمام النووي - رحمه الله - على هذا الحديث بقوله: باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم⁽⁵⁾.

وحين تنتفي هذه العلة، بحيث يسمع منه المسلم اللام في (السلام)، أو يعرف بقرائن أحواله، أنه إذا قيل له السلام عليكم، رد بدون تحريف، فلا مانع من بدايته بالسلام، أو رد السلام عليه كما سلم. وقد بين هذا الإمام ابن القيم رحمه الله، فقال: «لو تحقق السامع أن الذمي قال له: "سلام عليكم" لا شك فيه... فالذي تقتضيه الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة أن يقال: له وعليك السلام، فإن هذا من باب العدل والله يأمر بالعدل والإحسان، وقد قال تعالى: (وإذا حييت فتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها)، فندب إلى الفضل، وأوجب العدل»⁽⁶⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الوضوء، باب: لا يجوز الوضوء بالنبيذ، ولا المسكر 1/58/242، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الأشربة، باب: بيان أن كل مسكر حمر وأن كل حمر حرام 3/1585/2001، من حديث عائشة - رضي الله عنها..

(2) فتح الباري 43/10.

(3) سنن الترمذي، أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في التسليم على أهل الذمة، 4/357، برقم: 2700. وهو حديث صحيح.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم 4/1706، برقم: 2164.

(5) المنهاج في شرح مسلم ابن الحجاج 4/1706.

(6) أحكام أهل الذمة 1/425.

- ويقاس البدء على الرد، فإذا جاز الرد عليهم ب (وعليكم السلام)، إذا انتفت العلة التي من أجلها ورد المنع، فكذلك يجوز بدوهم بالسلام، إذا عرف من بقرائن الأحوال أنهم يريدون السلام كما يلقي عليهم؛ لأن معنى قول المسلم: (السلام عليكم) إخبار المسلم عليه بسلامته من غيلة المسلم، وغشه ومكره، ومكروه يناله منه، وهذا يصرف للمسلم كما يصرف للكتابي الذمي، ومعنى السلام أيضاً: اذكر الله الذي عافاك من المكروه، وأمنك من المحذور، وسلمك مما تخاف وعاملنا من السلامة والأمان بمثل ما عاملك به، وهذا يقال للمسلم ولغير المسلم الذمي⁽¹⁾.

فلا بد من فهم النصوص النبوية في نطاق عللها والحكم المرادة منها؛ حتى لا نحيد بالفهم عما أراده الله - تبارك وتعالى - ورسوله ﷺ.

سابعاً: معرفة قواعد اللغة العربية، نحوها وصرفها وبلاغتها، وقد مر بنا بعض الأمثلة على ذلك.

وذلك لأن السنة النبوية قد نطق بها النبي ﷺ العربي، وخاطبنا بلسان العرب، فلا بد من فهم كلامه الشريف على سنن ما تعارف عليه العرب. وعلم الإعراب قائم للأعراب عن المعاني، والإفصاح عما غمض منها، والبلاغة تهتم بمعرفة المدلولات اللغوية، وفهم الأساليب العربية التي لم تخرج السنة النبوية عنها فهماً صحيحاً. قال السيوطي: «اعلم أن معرفة اللغة والنحو والتصريف فرض كفاية؛ لأن معرفة الأحكام الشرعية واجبة بالإجماع. ومعرفة الأحكام بدون معرفة أدلتها مستحيل، فلا بد من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واردة بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، فإن توقف العلم بالأحكام على الأدلة، ومعرفة الأدلة تتوقف على معرفة النحو والتصريف، وما يتوقف على الواجب المطلق، وهو مقدور للمكلف، فهو واجب، فإذا معرفة اللغة والنحو والتصريف واجبة»⁽²⁾.

ثامناً: مراعاة البعد الزماني والمكاني للكلام النبوي، وتطور استعماله.

فالسنة النبوية مرنة في فهمها، مرونة تجعلها تتناسب مع كل زمان ومكان، لا سيما في زماننا، مع المكتشفات العلمية الحديثة، فبعض المدلولات تصلح لزمان دون زمان، فلا بد من فهم كل مدلول في ضوء

(1) نفسه، 1/ 418.

(2) الاقتراح في أصول النحو، ص 137.

زمانه وحاله الذي فيه، ومن ذلك: ما رواه مسلم في صحيحه، عَنْ أَبِي عَلِيٍّ ثُمَامَةَ بْنِ شُنَيْبٍ، أَنَّهُ سَمِعَ عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ، يَقُولُ: «{وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ} [الأنفال: 60]، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ»⁽¹⁾، والرمي عند العرب قديماً: هو الرمي بالسهم أو الحراب، وهو أعظم الأسلحة عندهم في الحروب، ثم تطور الاستعمال، فكان الرمي بالمجانيق، ثم تطور الاستعمال، فصار الرمي بالأسلحة الحديثة، والصواريخ، وغيرها ... وهكذا كلما تقادم الزمن، تطور الاستعمال، فلا بد من مراعاة ذلك لفهم النصوص فهماً صحيحاً.

تاسعاً: فهم النص النبوي في ضوء بيئتها، والمعاني التي استعملوها فيه.

ومن ذلك: ما ورد في صدقة الفطر، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «كُنَّا نُعْطِيهَا فِي زَمَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ»، فَلَمَّا جَاءَ مُعَاوِيَةَ وَجَاءَتِ السَّمْرَاءُ، قَالَ: «أَرَى مُدًّا مِنْ هَذَا يَعْدِلُ مُدَّيْنِ»⁽²⁾.

والطعام في اللغة: اسم جامع لكل ما يؤكل، والعوالي من العرب كانوا يستعملون الطعام في البر⁽³⁾، إلا أن الصحابة استخدموا الطعام في الشعير والتمر، فيحمل الحديث عليها، ويدل عليه قول أبي سعيد - رضي الله عنه -: «وكان طعامنا الشعير والتمر»⁽⁴⁾.

قال ابن الأثير: «أهل الحديث خصوا الطعام ها هنا بالتمر لأمرين: أحدهما: أنه كان الغالب على أطعمتهم، والثاني: أن معظم روايات هذا الحديث إنما جاءت: (صاعاً من تمر) وفي بعضها قال: (من طعام)، ثم أعقبه بالاستثناء فقال: لا سمراء، والسمراء هي الخنطة»⁽⁵⁾.

(1) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه، وذم من علمه ثم نسيه 3/ 1522، برقم: 1917، باب فضل الرمي والحث عليه.

(2) أخرجه البخاري، 2/ 131 كتاب الزكاة، باب صاع من زبيب برقم 1508.

(3) الصحاح 5/ 1974.

(4) أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل العيد، برقم 1510.

(5) النهاية في غريب الحديث والأثر 3/ 127.

- ومن ذلك أيضاً: عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: «مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟» فَقَالُوا: يُلْقِحُونَهُ، يُجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى فَيَلْقَحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَظُنُّ يُعْنِي ذَلِكَ شَيْئاً» قَالَ فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ فَقَالَ: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئاً، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»⁽¹⁾.

وليس المراد بالكذب هنا حقيقته، الذي هو عدم مطابقة الكلام للواقع، بل المراد به: الخطأ، وهو لغة أهل الحجاز، وإنما قلنا ذلك؛ لأن النبي ﷺ يستحيل عليه الكذب على الله وعلى غيره، وقد استعمل النبي ﷺ هذه اللفظة بهذا المعنى، ويشهد لذلك أنه لما وضعت سبيعة بنت الحارث حملها بعد وفاة زوجها قال لها أبو السنابل: «إِنَّكَ لَا تَحْلِينَ حَتَّى تَمْكِي أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «كَذَبَ أَبُو السَّنَابِلِ لَيْسَ كَمَا قَالَ، قَدْ حَلَلْتِ فَاذْكِي»⁽²⁾ أي: أخطأ، وقد استعمل الصحابة الكذب بمعنى الخطأ، ومن ذلك أنه قيل لابن عباس: إن نوناً البكالي، يزعم أن موسى الخضر ليس هو موسى بني إسرائيل، قال: كذب نون⁽³⁾ أي أخطأ.

فيجب حمل الكذب في هذه الأحاديث وغيرها على ما كانت تستعمل عليه عند أهل الحجاز، وهو الخطأ.

عاشراً: رد متشابه النصوص إلى محكمها.

فنصوص السنة النبوية، كنصوص القرآن الكريم، فيها المحكم والمتشابه، ومن معاني المحكم ما كان مفهومه واضحاً من منطوقه، ومن معاني المتشابه ما اختلف فيه، ولم يكن مفهومه واضحاً من منطوقه.

(1) أخرجه مسلم، 4/ 1835 كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأي، برقم: 2361.

(2) هذا جزء من حديث ابن مسعود ؓ أخرجه أحمد 7 / 305 برقم 4273 وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد 4 / 448.

(3) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب ما يستحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم فليقل: العلم إلى الله برقم 122.

واتباع المتشابه منها دون المحكم، ديدن الذين في قلوبهم زيغ، وأما الذين آمنوا فيؤمنون بالمحكم والمتشابه، ومن الأحاديث المتشابهة: عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»⁽¹⁾.

فهذا الحديث من الأحاديث المتشابهة؛ لأن لفظه الناس، تعم المسلمين، والمنافقين، والكافرين ذمهم ومحاربتهم، ومحكمات النصوص: أخرجت المسلم من لفظ الناس، كما في حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ»⁽²⁾.

وأخرجت المنافق؛ لأنه يشهد ظاهرياً بشهادة الإسلام، ونحن لم نؤمر بالتنقيب عن قلوب الناس، فعن أبي سعيد الخدري، قال: بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله ﷺ من اليمن، بذهبة في أديم مقروظ لم تحصل من تراهها، قال: فقسمها بين أربعة نفر: بين عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس، وزيد الخليل، والرابع إما علقمة بن علاثة، وإما عامر بن الطفيل، فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء، قال: فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: «ألا تأمنوني؟ وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساءً» قال: فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال: يا رسول الله، اتق الله، فقال: «ويلك أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله» قال: ثم ولى الرجل، فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله، ألا أضرب عنقه؟ فقال: «لا، لعله أن يكون يصلي» قال خالد: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فقال رسول الله ﷺ: «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق بطونهم»⁽³⁾، وسبق بيان سبب ورود الحديث، وأنه كان حاقناً لدماء المنافقين.

(1) صحيح البخاري، 14/1، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، رقم (25).

(2) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره ودمه، وعرضه، وماله 4/ 1986، برقم: 2564.

(3) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب عليه السلام، وخالد بن الوليد رضي الله عنه، إلى اليمن قبل حجة الوداع 5/ 163، برقم: 4351، ومسلم، كتاب الصلاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم 2/ 742، برقم: 1064.

وأخرجت كذلك الكافر الذمي والمعاهد: فعن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: « مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا »⁽¹⁾، فلم يبق إلا الكافر المحارب، وهو المراد بالحديث، فلا بد من فهم النصوص المتشابهة في ضوء النصوص المحكمة.

هذه بعض طرق معالجة الفهم الخاطئ للسنة النبوية، وأسأل الله أن يرزقنا الفهم السديد، والقول الرشيد.

الخاتمة:

حاولت الوقوف على أسباب الفهم الخاطئ للحديث النبوي، وكيفية علاجه.

وتلخصت الأسباب فيما يلي:

أولاً: أسباب فكرية. وتتلخص في أن أصحاب الفرق المنحرفة يفهمون الأحاديث بحسب ما تمليه عليهم أفكارهم واتجاهاتهم، وأن الذين في قلوبهم مرض وزيف، المشبعة بطونهم بيد أعداءهم، قد ناصبوا السنة العداء، وجعلوا يجابون أهل العلم في ثبوتها وفهمها.

ثانياً: أسباب معرفية. وتتلخص في جهل المتحدث بالآلات التي بها يفهم القرآن وتفهم سنة النبي العدنان، وعلى رأسها: علوم اللغة.

ثالثاً: أسباب تاريخية. وتتلخص في عدم الوقوف على الأحداث والوقائع التاريخية؛ لفهم السنة النبوية.

وأما طرائق علاج الفهم الخاطئ للسنة النبوية، فمنها ما يلي:

أولاً: فهم الأحاديث النبوية في ضوء الآيات القرآنية.

ثانياً: جمع الروايات المتعددة في الحديث الواحد.

ثالثاً: فهم الأحاديث النبوية في ضوء أسباب ورودها.

رابعاً: شرح الأحاديث في ضوء سياقها.

خامساً: الوقوف مع الألفاظ النبوية، ومعرفة المراد منها.

سادساً: فهم الأحاديث في ضوء عللها.

(1) أخرجه البخاري، كتاب الجزية، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم 4/ 99، برقم: 3166.

سابعاً: معرفة قواعد اللغة العربية، نحوها و صرفها وبلاغتها.
 ثامناً: مراعاة البعد الزمني والمكاني للكلام النبوي، وتطور استعماله.
 تاسعاً: فهم النص النبوي في ضوء بيئتها، والمعاني التي استعملوها فيه.
 عاشراً: رد متشابه النصوص إلى محكمها.
 هذا و صلى الله و سلم و بارك على رسوله محمد

المصادر والمراجع:

1. أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) تحقيق: يوسف بن أحمد البكري - شاعر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر - الدمام، الطبعة الأولى، 1418 - 1997.
2. الاقتراح في أصول النحو وجدله، للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، حققه وشرحه: د. محمود فجال، وسمى شرحه (الإصباح في شرح الاقتراح)، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1409 - 1989 م.
3. بحوث في تاريخ السنة المشرفة للدكتور أكرم ضياء العمري، بيروت، الطبعة الرابعة، د.ت.
4. بدائع الفوائد، للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية (691 - 751). تحقيق: علي بن محمد العمران (إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1425 هـ.
5. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.
6. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، طبعة قرطبة، مصر، الطبعة الأولى 1416هـ. 1995م.
7. تهذيب سنن أبي داود (حاشية ابن القيم على سنن أبي داود)، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، 1415هـ.

8. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.
9. توجيه النظر إلى أصول الأثر، للإمام العلامة طاهر بن صالح الجزائري المتوفى (1338هـ) ط دار المعرفة، بيروت مصورة عن طبعة مصر 1329هـ.
10. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض.
11. الرسالة للشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلب القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة - مصر، الطبعة الأولى 1422 هـ.
12. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. الطبعة السابعة والعشرون، 1415هـ / 1994م.
13. السنة المطهرة والتحديات، للدكتور نور الدين محمد عتر الحلبي، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة - قطر، العدد الثالث، 1408 هـ - 1988م.
14. سنن أبي داود، ابو داود سليمان الأشعث بن اسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
15. سنن ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
16. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامى: للدكتور مصطفى السباعي، الطبعة الثالثة، دار الوراق، بيروت، 1423هـ.
17. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة 1407 هـ - 1987 م.

- 18.. شرح صحيح البخارى لابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ).
تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة الثانية، 1423هـ - 2003م.
- 19.. شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، للإمام محمد بن عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشتا، الرومي الكرمانى، الحنفى، المشهور بابن الملك (المتوفى: 854هـ)، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، إدارة الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1433هـ - 2012م.
- 20.. صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى: 261هـ. تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الجيل - بيروت.
- 21.. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- 22.. الطب النبوي والعلم الحديث، د/ محمد ناظم، طبعة الشركة المتحدة، سوريا، د.ت.
- 23.. طرق الاستدلال بالسنة والاستنباط منها، عبد العزيز بن عزت بن الشيخ مصطفى بن الحاج أسعد الخياط، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، وطبعة حلب - بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
- 24.. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبدالله الهروي البغدادي (المتوفى: 224هـ) - تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن - الطبعة الأولى، 1384هـ - 1964م.
- 25.. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، 1379. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. قام بإخراجه وصححه وأشرف علي طباعته محب الدين الخطيب. عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
- 26.. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: للإمام العلامة جمال الدين القاسمي المتوفى (1332هـ) تحقيق محمد بهجت البيطار ط عيسى البابى الحلبي، القاهرة.
- 27.. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي

- الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة - 1414هـ.
- 28.. مجمع الزوائد ومنيع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى 807هـ) تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي القاهرة، 1414هـ. 1994م.
- 29.. مختصر صحيح مسلم «للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري»، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين المنذري (المتوفى: 656هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة السادسة، 1407هـ - 1987م.
- 30.. مسند الإمام أحمد ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى 241هـ) تحقيق - شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد و آخرون - إشراف دكتور عبد الله ابن محسن التركي، مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى 1421هـ - 201م.
- 31.. المسند الموضوعي الجامع للمكتب العشرة، صهيب عبد الجبار، 2013م.
- 32.. مشارق الأنوار علي صحاح الآثار، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي أبو الفضل (المتوفى 544هـ)، المكتبة العتيقة، ودار التراث.
- 33.. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: 840هـ)، تحقيق: محمد المتقي الكشناوي، دار العربية - بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- 34.. المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، المكتب الاسلامي - بيروت - الطبعة الثانية 1403هـ.
- 35.. مطالع الأنوار على صحاح الآثار للإمام إبراهيم بن يوسف بن أدهم الوهراني الحمزي، أبي إسحاق ابن قرقول (المتوفى: 569هـ)، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1433هـ - 2012م.
- 36.. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد ابن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، القاسم الطبراني (المتوفى 360هـ)، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار بن تيمية للنشر، القاهرة - الطبعة الثانية، تحقيق الشيخ

- حمدي السلفي من المجلد 13 (دار الصمعي)- الرياض - الطبعة الأولى: 1415 هـ - 1994م.
- 37.. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن أبي حفص عمر بن إبراهيم الحافظ، الأنصاري القرطبي، دار ابن كثير بيروت - الأولى 1996م.
- 38.. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى (676هـ) تحقيق الشيخ خليل مأمون شيخا، ط دار المعرفة، بيروت.
- 39.. الموافقات، للإمام إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م.
- 40.. الميسر في شرح مصابيح السنة، فضل الله بن حسن بن حسين بن يوسف أبو عبد الله، شهاب الدين (المتوفى: 661 هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هندأوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثانية، 1429 هـ - 2008 م .
- 41.. النبوات، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م.
- 42.. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات ابن الاثير (المتوفى 606هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي.

منهج الإمام الذهبي (748هـ) في الحكم على الرواة «الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة أنموذجاً»

دكتورة ثريا عبد الله عباس بكر

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم والآداب بشرورة - جامعة نجران

المملكة العربية السعودية

ملخص البحث:

ينتظم كتاب (الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة) للإمام الذهبي (748هـ) في سلسلة كتبٍ عدة اتخذت من كتاب (الكمال في أسماء الرجال) لعبد الغني المقدسي (ت600هـ) أصلاً لها، ومن أهمها كتاب (تهذيب الكمال في أسماء الرجال) لأبي الحجاج المزني (ت742هـ)، والذي أصبح المعتمد للكتب المؤلفة بعده في رجال الكتب الستة.

ويمكن القول بأنَّ الذهبي اختصره من كتاب المزني، وذلك إمَّا حقيقةً؛ بافتراض أنَّ الذهبي اختصر كتاب الكاشف مباشرةً من كتاب تهذيب الكمال، أو تجوُّزاً؛ على فرض أنَّ الذهبي اختصر كتاب الكاشف من مُختصر لكتاب تهذيب الكمال وهو كتاب (تذهيب تهذيب الكمال)، وفي كلتا الحالتين يكون كتاب تهذيب الكمال هو الأصل لكتاب الكاشف.

ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث ليلقي الضوء على منهج الذهبي في الحكم على الرواة من خلال كتاب الكاشف حيث بدأ الذهبي كتابه بمقدمة في بضعة أسطر ذكر فيها شرطه فيمن سيجزم له، والرموز التي سيعتمدها، ثمَّ سرد التَّراجم مرتبةً على حروف الهجاء، مبتدئاً بالرجال من رواة الكتب الستة، مقدِّماً في ذلك الأسماء، ثمَّ الكنى، ثمَّ فصلُّ في الأبناء، ثمَّ فصلُّ في الأنساب، ثمَّ الألقاب، ثمَّ المُبهمين، فالنساء من رواة الكتب الستة، مبتدئاً بالأسماء، ثمَّ الكنى من النساء، وبلغ عدد تراجم الكتاب (7179 ترجمة).

الكلمات المفتاحية: الإمام الذهبي، الكاشف، الحكم على الرواة.

ABSTRACT:

The book (The (Kashif) Detector in Knowing Who Has a Narration in the Six Books) is organized by Imam Al-Dhahabi (748 AH) in a series of several books taken from the book (Perfection in the Names of Men) by Abdul-Ghani Al-Maqdisi (T. 600 AH) as a basis for it. The most important of which is the book (Refining Perfection in the Names of Men) of Abu al-Hajjaj al-Mazi (d. 742 AH), who became the authoritative for books written after him in the Six Men of Books.

It can be said that the Al-Dhahabi abbreviated it from the book of the Mezzi, and that is either a fact; assuming that the Al-Dhahabi abbreviated the book of the revelation directly from the book of refining perfection, or it was a presumption; Either way, the perfect polishing book is the root of the Kashif book.

From this standpoint, this research comes to shed light on Al-Dhahabi's approach to judging narrators through the book Al-Kashif. Al-Dhahabi began his book with an introduction in a few lines in which he mentioned his condition in whom he would translate, and the symbols that he would adopt, then listed the translations in alphabetical order, beginning with the narrators of the six books men, presenting in that names, then the nickname, then a chapter in the sons, then a chapter in the genealogies, then the titles, then the vague, then women among the narrators of the six books, starting with the names, then the nickname from the women, and the number of biographies of the book (7179 biographies).

Key words: Imam Al-Dhahabi, Al-Kashef, Ruling on Narrators.

المقدمة:

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

فإنَّ من عظيم إكرام الله لهذه الأُمَّة تكفُّله-سبحانه-بحفظ كتابه الكريم، الذي به أُخرجت الأُمَّة من

ظلمات الجهل، والإلحاد، إلى نور العلم، والإيمان.

وكان من لوازم هذا الحفظ، صيانة السنّة النبويّة الشريفة، لأنها المقسرة لكتاب الله، المبيّنة لكثير من أحكامه، فكان أن هيأ الله طائفة من عباده تقوم على جمع السنن، وضبطها، وتميز صحيحها من سقيمها، من علماء أجلاء- نذروا أوقاتهم لخدمة هذا الدين، ولم يزل هذا حالهم في كل عصرٍ ومصر، ومن هؤلاء الأئمّة، الإمام الذهبيّ (748هـ)، قال عنه السيوطي (911هـ) "إنّ المُحدثين عيال الآن في الرّجال وَغَيْرَهَا من فنون الحديث على أربعة المزي والذهبي والعراقي وَاَيْن حجر"⁽¹⁾

ومن أبرز ما وصل إلينا من نتاج الإمام الذهبي في علم الرّجال، والجرح والتّعديل، المُختصر النَّافع: الكاشف في معرفة من له روايةٌ في الكتب السنّة، وهو ينظم في سلسلة تهذبات، ومُختصرات، تهذيب الكمال في أسماء الرّجال للمزي (742هـ).

وسوف يسعى البحث للكشف عن المنهج الذي انتهجه الإمام الذهبي في الكتاب والحكم على الرواة وتعامله مع التراجم التي ترجم لها، ولذلك جاء هذا البحث ليقف على هذا المنهج وكيف تعامل الإمام مع تراجمه، وكيف حكم على الرواة.

موضوع البحث وأهميته:

وسمّت هذا البحث بمنهج الإمام الذهبي (748هـ) في الحكم على الرواة (الكاشف في معرفة من له روايةٌ في الكتب السنّة أنموذجاً)، حيث يتناول ضوابط منهج الذهبي في الكتاب وكيف حكم الذهبي على الرواة.

أسباب اختيار الموضوع:

1- أهمية ودقة هذا النوع من علوم الحديث إذ يتعلق بعلم الرجال.

(1) طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى،

2- جدة هذا الموضوع، حيث لم أقف على تصنيف مفرد غير كلام ماثوث في كتب المصطلح والرجال.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع بالأمر التالية:

- 1- أن كثيراً من الرواة في كتاب الكاشف ممن لهم رواية في الصحيحين، أو أحدهما.
- 2- أهمية كتاب الكاشف، ومكانة مؤلفه - رحمه الله - بين المشتغلين في علوم الحديث عامة، وعلم الرجال، والجرح والتعديل خاصة.

3- أننا في حاجة للحديث عن المنهج خاصة في علم الحديث، لأن هناك من الأبحاث والدراسات ما

يفتقد للمنهج.

ويهدف البحث للإجابة عن التساؤلات التالية:

- 1- ما مكانة كتاب الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة بين كتب الحديث؟
- 2- ما سمات منهج الإمام الذهبي في تعامله مع التراجم وحكمه على الرواة؟

الدراسات السابقة:

لم تكن دراسة على حد اطلاق بموضوع هذا البحث، إلا أن هناك بعض الدراسات لامست جوانب منه، ومن هذه الدراسات:

- 1- توجيه اختلاف أقوال الذهبي في الرواة الذين تكلم فيهم في تلخيص المستدرک، مع أقواله فيهم في الكاشف، والمغني، والميزان، رسالة ماجستير تقدمت بها الباحثة سعاد جعفر حمادي، لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة الكويت، عام 1997م، وتقوم هذه الرسالة على المقارنة بين حكم الذهبي على الرواة في كتابه تلخيص المستدرک، وبين أحكامه عليهم في مجموعة من كتبه وهي: (الكاشف، المغني، ميزان الاعتدال).

2- الموازنة بين الذهبي وابن حجر في كتابة تراجم رواة الحديث ومنهجيها في التصحيح والتضعيف، رسالة دكتوراه تقدّم بها الباحث عبد الله بن عبد العليم بن محمد الصبّان، لكلية أصول الدّين بالقاهرة، بجامعة الأزهر، عام 1999م، وتقوم هذه الدّراسة على الموازنة بين منهج كلّ من: الذهبي، وابن حجر في صياغة تراجم الرّواة، وكذلك الموازنة بين منهجيها في الحكم على الرّواة تصحيحاً أو تضعيفاً، وذلك من خلال المقارنة بين منهجيها في أشهر ما ألفاه في كل فن من فنون الحديث على حدة.

3- الرّواة الذين وثّقهم الذهبي في الكاشف، وقال فيهم ابن حجر في التّقريب: صدوق- دراسة موازنة، بُحث هذا العنوان في رسالتي ماجستير، بكلية الدّعوة وأصول الدّين، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة، ونُوقشتا عام 1430-1431هـ، تناول الباحث عبد الرّحمن بن محمّد بن رشيد العنزي، دراسة التّراجم من أوّل الكتابين إلى ترجمة عبد الرّحمن بن المغيرة الحزامي، وبلغ عدد التّراجم التي تناولتها هذه الدّراسة (115) مائة وخمس عشرة ترجمة، في حين تناول الباحث: عبد العزيز بن عبد الله الحاج التّمبكتي، دراسة التّراجم من ترجمة عبد الرّحمن بن مُقاتل التّستري إلى آخر الكتابين، وبلغ عدد التّراجم التي تناولتها هذه الدّراسة (104) مائة وأربع تراجم، وتتميز هاتين الدّراستين بكونهما تدرسان الاختلاف بين أقوال أكثر من إمام في الرّاوي الواحد (الذهبي - وابن حجر).

4- الرّواة الذين قال فيهم الذهبي في «الكاشف»: «صدوق» ووثّقهم ابن حجر في «التّقريب» (دراسة موازنة)، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في تخصص الحديث الشريف وعلومه، إعداد: ريم بنت علي بن مبارك النهدي، إشراف الدكتور/ عبد الرحيم بن يحيى الحمود الغامدي. 1437/1438هـ.

ويأتي بحثي هذا ليتناول منهج الإمام الذهبي (748هـ) في الحكم على الرواة، مركزاً على ضوابط منهج الذهبي في الكتاب وكيف حكم على الرواة.

منهج البحث:

اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي، ثم اتبعت الخطوات التالية:

1. جمع المادة العلمية من كتاب الكاشف.
2. تصنيف المادة وفق مباحث البحث.
3. عزو الآراء إلى قائلها بالرجوع إلى كتب الحديث الأصيلة.
4. تخريج الأحاديث، والتعريف بالأعلام، وتوثيق الاستشهادات والآيات الكريمة.

خطة البحث:

قسمت بحثي إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وتفصيل ذلك على النحو التالي:
المقدمة: وتشتمل على: تسمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهميته، والدراسات السابقة وخطة البحث،
ومنهجه.

التمهيد: التعريف بالذهبي، وكتابه الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة
أولاً: التعريف بالذهبي.

1. اسمه، ونسبه، ومولده.
 2. أسرته، ونشأته، وطلبه للعلم.
 3. مكانته العلمية.
 4. وفاته.
- ثانياً: التعريف بـ«الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة».

1. مكانة الكتاب، وتاريخ تأليفه.
 2. منهج الذهبي في تأليفه.
- أ. الترتيب العام للكتاب.
- ب. الرموز التي استعملها في كتابه.

المبحث الأول منهجه في الحكم على الرواة

المطلب الأول: وصف الكتاب.

المطلب الثاني: منهجه فيمن سترجم.

المطلب الثالث: منهجه في الترجمة.

المبحث الثاني: الجرح والتعديل في الكاشف

المطلب الأول: التعريف بمصطلح «ثقة».

أ. تعريف الثقة لغةً.

ب. تعريف الثقة اصطلاحًا.

ج. منزلة الثقة في مراتب التعديل.

المطلب الثاني: مصطلح صدوق

أولاً: التعريف بمصطلح صدوق.

أ. تعريف الصدوق لغةً.

ب. تعريف الصدوق اصطلاحًا.

ج. منزلة الصدوق في مراتب التعديل.

د. مصطلح صدوق عند الذهبي.

أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: التعريف بالذهبي، وكتابه الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة:

أولاً: التعريف بالذهبي:

1. اسمه، ونسبه، ومولده:

هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله الفارقي الأصل، الدمشقي، الشافعي، المحدث، المقرئ، الخطيب، وعُرف بابن الذهبي، نسبة إلى صنعة أبيه، وكان يُقيد اسمه بـ(ابن الذهبي)، ويبدو أنه اتخذ صنعة أبيه مهنة له في أول أمره؛ لذلك عُرف عند بعض معاصريه بـ(الذهبي)⁽¹⁾، ويرجع أصل هذه النسبة إلى الذهب وتخليصه وإخراج الغش منه، وقد كان بحق ذهبي عصره، كما وصفه بذلك تلميذه تاج الدين السبكي بقوله: "وأما أستاذنا أبو عبد الله فبصر لا نظير له، وكنز هو الملجأ إذا نزلت المعضلة، إماماً الوجود حفظاً، وذهب العصر معنى ولفظاً، وشيخ الجرح والتعديل ورجل الرجال في كل سبيل، كأنما جمعت الأمة في صعيد واحد فنظرها ثم أخذ يخبر عنها إخبار من حضرها"⁽²⁾، وكان مولده في ربيع الآخر، عام (673هـ) في دمشق⁽³⁾.

(1) ينظر: المقتنى في سرد الكنى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: محمد صالح عبد العزيز المراد، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1408هـ، 47/1، والذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام، بشار بن عواد بن معروف، (ط1)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1976م، ص79.

(2) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ، 101/9.

(3) ينظر: المقتنى في سرد الكنى، 13/1، وذيل تذكرة الحفاظ: لأبي المحاسن الحسيني الدمشقي، ويليه لحظ الألبان بذيل طبقات الحفاظ: لتقي الدين محمد بن فهد المكي، ويتلوه ذيل طبقات الحفاظ للذهبي: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، ص34.

2. أسرته، ونشأته، وطلبه للعلم:

نشأ الذهبي في بيت علم، ودين، فوالده أحمد (ت 697هـ) كان مُحسناً، فاضلاً، أعتق خمس رقاب مما حصّل من صناعة الذهب، كما كان له حظ في تلقّي الحديث، ففي عام (666هـ) شرف بسماع صحيح البخاري⁽¹⁾، كما أنّ عمته، ومرضعته، ست الأهل المتوفّاة عام (729هـ) كانت ممّن طلب العلم⁽²⁾، وكذا كان والده من الرّضاة إبراهيم بن داود العطار (ت 724هـ)⁽³⁾.

أمّا أخوه من الرّضاة علي بن إبراهيم بن داود العطار (ت 724هـ)، فقد كان له فضل كبير عليه، حيث استجاز له في عام مولده كبار المشيخة في عصره⁽⁴⁾، وعُني الذهبي في بدايات طلبه للعلم بالقراءات، فقرأ في عام (691هـ) على أبي إسحاق إبراهيم بن داود الدمشقي (ت 692هـ)، كما قرأ على غيره من المقرئين⁽⁵⁾.

ولم يكن اهتمامه منصباً على القراءات فقط، بل كان له اهتمام بسماع الحديث أيضاً، فقد حضر عام (683هـ) مجلس محمد بن عمر بن مكّي (ت 716هـ)، ولكنّ عنايته بطلب الحديث، وسماعه ظهرت بجلاء بعد عام (692هـ)⁽⁶⁾، وقد بدأ الذهبي يعتني بطلب العلم حينما بلغ الثامنة عشرة من عمره سنة (690هـ)، ثمّ

(1) مُعجم الشُّيوخ «المُعجم الكبير»، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محمّد بن الحبيب الهيلة، مكتبة الصّدّيق - الطّائف، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، ج 1/ص 75.

(2) مُعجم الشُّيوخ «المُعجم الكبير»، 1/ص 284-285.

(3) نفسه، 1/ص 136-137.

(4) ينظر: نفسه، 2/ص 7-8.

(5) ينظر: نفسه، 1/ص 135.

(6) ذيل تذكرة الحفاظ، ص 34، والمُعجم الكبير، 2/ 259.

أَجَّهت همته للحديث، وطوَّف في كثير من البلدان لتحصيله، وسماعه⁽¹⁾، وظهر أثر تلك الرِّحلات في كثرة شيوخه، فبلغ عدد المشايخ الذين ترجم لهم في معجمه الكبير (1040 شيخاً)⁽²⁾.

3 مكانته العلمية:

تبوأَ الذهبي مكانة علمية رفيعة، خصوصاً في علم الحديث ورجاله، وتتجلى هذه المكانة في صورٍ شتى فمن ذلك: ثناء العلماء عليه، وإقرارهم بتمكنه في هذا العلم، وعلو كعبه فيه سواءً أكانوا من معاصريه، أم ممن جاء بعده.

فمن ثناء معاصريه عليه قول تلميذه عبد الوهاب بن علي السُّبكي (ت 771هـ): "أما أستاذنا أبو عبدالله الذهبي، فنضير لا نظير له، وكبيرٌ هو الملجأ إذا نزلت العضلة، إمام الوجود حفظاً، وذهب العصر معنىً، ولفظاً، وشيخ الجرح والتعديل، ورجل الرجال في كلِّ سبيل، كأننا جُمعت له الأمة في صعيدٍ واحدٍ فنظرها ثم أخذ يُخبر عنها من حضرها"⁽³⁾.

ومن ثناء من جاء بعده من العلماء، ما أثنى به عليه ابن حجر، حيث وصفه بأنَّه: "وهو من أهل الاستقراء التامِّ في نقد الرجال"⁽⁴⁾.

أما أبرز الصور الدالة على علو مكانته العلمية ما تركه من مؤلفاتٍ علميةٍ متنوعةٍ خاصةً في علم الحديث ورجاله⁽¹⁾، حتى قال عنه ابن حجر أنه: "مهر في فن الحديث وجمع فيه المجاميع المفيدة الكثيرة حتى كان أكثر أهل عصره تصنيفاً وجمع تاريخ الإسلام فأرَبى فيه على من تقدم بتحرير أخبار المُحدثين"⁽²⁾.

(1) يُنظر: الذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام، ص 87 وما بعدها.

(2) مُعجم الشيوخ، 2/ ص 427.

(3) مُعجم شيوخ التاج السُّبكي: للسُّبكي، 2/ ص 502.

(4) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى:

852هـ)، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير بالرياض، الطبعة الأولى، 1422هـ، 1/ 178.

وقد بلغ عدد مؤلفاته كما أحصاها بشار عواد (214 مؤلفاً)⁽³⁾، وفاته عددٌ لا بأس به منها، وأوصلها عبد الستار الشَّيخ إلى (270 مؤلفاً)⁽⁴⁾.

4. وفاته:

كان (رحمه الله) قد تأذى بهاء نزل في عينيه، وأضرَّ قبل وفاته بأربع سنين⁽⁵⁾. وكانت وفاته في ليلة الاثنين، ثالث ذي القعدة، عام (748هـ)⁽⁶⁾.

ثانياً: التعريف بـ«الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة»: مكانة الكتاب، وتاريخ تأليفه:

ينتظم كتاب الكاشف في سلسلة كتبٍ عدة اتخذت من كتاب (الكامل في أسماء الرجال) لعبد الغني المقدسي (ت600هـ) أصلاً لها، ومن أهمها كتاب (تهذيب الكامل في أسماء الرجال) لأبي الحجاج المزني (ت742هـ)، والذي أصبح المعتمد للكتب المؤلفة بعده في رجال الكتب الستة.

(1) ينظر: ضوابط الجرح والتعديل عند الحافظ الذهبي - جمعاً ودراسة: لأبي عبد الرحمن محمد الثاني بن عمر بن موسى، سلسلة إصدارات الحكمة (6) بريطانيا، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م، 1/ص62 وما بعدها.

(2) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد/ الهند، الطبعة الثانية، 1392هـ / 1972م، 67/5.

(3) الذَّهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام: ص140 وما بعدها.

(4) الحافظ الذَّهبي مؤرخ الإسلام ناقد المحدثين إمام المعدلين والمجرحين، لعبد الستار الشَّيخ، (ط1)، دار القلم، دمشق، 1414هـ - 1994م، ص350 وما بعدها.

(5) نكت الهميان في نكت العميان، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (المتوفى: 764هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م، 228/1.

(6) الوافي بالوفيات، لخليل بن أبيك الصَّفدي، تحقيق واعتناء: أحمد الأرنؤوط - وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م، 2/ص126.

وكتاب الكاشف، والذي يمكننا القول بأنَّ الذهبى اختصره من كتاب المزي، وذلك إمَّا حقيقةً؛ بافتراض أنَّ الذهبى اختصر كتاب الكاشف مباشرةً من كتاب تهذيب الكمال⁽¹⁾، أو تجوُّزًا؛ على فرض أنَّ الذهبى اختصر كتاب الكاشف من مُختصر لكتاب تهذيب الكمال وهو كتاب (تهذيب تهذيب الكمال)، وفي كلتا الحالتين يكون كتاب تهذيب الكمال هو الأصل لكتاب الكاشف⁽²⁾.

وقد نال الكاشف ثناء تلميذ الذهبى عبد الوهاب بن علي السُّبكي (ت 771هـ) فقد وصفه أثناء تعداده لمؤلفات الذهبى بأنَّه مجلَّد نفيس⁽³⁾، كما نال اهتمام العلماء، وعنايتهم بسماحه، واستنساخه⁽⁴⁾، وقام إبراهيم بن محمد سبط ابن العجمي (ت 841هـ) بعمل حواشي مفيدة عليه⁽⁵⁾.

وكان الذهبى قد انتهى من تأليف كتاب الكاشف بعد عصر يوم الجمعة لسبعٍ وعشرين خلت من رمضان عام (720هـ) كما جاء في آخر المطبوعة، والتي طُبعت عن نسخة بخط المؤلف⁽⁶⁾، ولم يخلِ الذهبى كتابه من الإضافات بعد ذلك التاريخ، والتي كان آخرها قبل وفاته بخمس سنين⁽⁷⁾.

(1) ينظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبى الدمشقي، قابلها بأصل مؤلفيها وقدم لها وعلق عليها: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - جدة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1992م، 1/ص 187، ودراسات الكاشف للإمام الحافظ الذهبى وحاشيته للإمام سبط ابن العجمي: لمحمد بن عوامة، (ط 2)، دار المنهاج، جدة، 1430هـ - 2009م. 1/ص 18.

(2) يُنظر: دراسات الكاشف، 1/ص 18-19-20.

(3) طبقات الشافعية الكبرى: للسُّبكي، 9/ص 104.

(4) يُنظر: دراسات الكاشف: لمحمد بن عوامة 1/ص 13-14.

(5) طُبعت هذه الحواشي مع كتاب الكاشف بتحقيق محمد بن عوامة، واشتركت في نشره دار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة، ومؤسسة علوم القرآن بجدة، وصدرت الطبعة الأولى منه عام (1414هـ).

(6) الكاشف، 2/ص 531.

(7) دراسات الكاشف، 1/ص 337.

المبحث الأول منهجه في الحكم على الرواة

لم يُفصح الذهبي في مقدمة كتابه عن منهجه في الحكم على الرواة، كما فعل في كتابه (ميزان الاعتدال في نقد الرجال)، والذي بيّن فيه مراتب الجرح والتّعديل التي اعتمدها في الحكم على الرواة هناك⁽¹⁾، ولعله لم يقيم بالمثل في كتابه (الكاشف)؛ لكونه لم يحرص على إعطاء حكم لكل ترجمة من تراجمه، وعدم اهتمامه بالحكم على تراجم كتاب الكاشف كان من الأسباب التي دعت إبراهيم بن محمد سبط ابن العجمي (ت 841هـ) لتأليف كتابه (نهاية السؤل في رواة الستة الأصول)⁽²⁾.

وقد أجمل محقق كتاب الكاشف منهج الذهبي فيه من ناحية الجرح والتّعديل، أنّه ينقل في كثيرٍ من التّراجم ما قيل في الرّاوي من جرحٍ وتعديلٍ دون ترجيح، وفي بعض التّراجم يقتصر على ما قيل في الرّاوي من جرحٍ ويكون ذلك منه ترجيحًا لتعديله أو العكس، أو يُؤلّد قولاً من الأقوال الواردة في الرّاوي ويصفه بها، ويُشير في بعض التّراجم إلى كون الرّاوي مُختلف فيه ولا يُرّجح، ويسكت في بعضها عن نقل حكم على الرّاوي وليس لسكوته ضابط⁽³⁾.

وتفصيل الحديث عن منهج الذهبي يستدعي ثلاثة مطالب بيانها على النحو التالي:

المطلب الأول: وصف الكتاب.

المطلب الثاني: منهجه فيمن سيترجم.

(1) يُنظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قأياز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق:

علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1382 هـ - 1963 م، 2/1 وما بعدها.

(2) نهاية السؤل رواة الستة أصول: لإبراهيم بن محمد بن خليل الحلبي المعروف بسبط ابن العجمي، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي،

معهد البحوث العلمية - مركز إحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2002 م،

1/ص68.

(3) الكاشف، للذهبي، 1/ص20.

المطلب الثالث: منهجه في الترجمة.

المطلب الأول: وصف الكتاب.

بدأ الذهبي كتابه بمقدمة في بضعة أسطر ذكر فيها شرطه فيمن سترجم له، والرموز التي سيعتمدها،

ثم سرد التراجم مرتبةً على حروف الهجاء، وتفصيل منهجه على النحو التالي:

أ. الترتيب العام للكتاب:

رتب تراجم الكتاب على الحروف الهجائية مبتدئاً بالرجال من رواة الكتب الستة، مقدماً في ذلك الأسماء، ثم الكنى، ثم فصل في الأبناء، ثم فصل في الأنساب، ثم الألقاب، ثم المبهمين، فالنساء من رواة الكتب الستة، مبتدئاً بالأسماء، ثم الكنى من النساء، وبلغ عدد تراجم الكتاب (7179 ترجمة).

ب. الرموز التي استعملها في كتابه:

ذكر في مقدمة كتابه الرموز التي استعملها فيه، وهي: (خ) للبخاري، (م) لمسلم، (د) لأبي داود، (ت) للترمذي، (س) للنسائي، (ق) لابن ماجه، فإن اتفقوا فالرمز لهم ب(ع)، وإن اتفق الأربعة الأواخر فالرمز لهم ب(4)⁽¹⁾، هذا وقد استخدم رموزاً أخرى غير التي ذكرها في المقدمة⁽²⁾.

المطلب الثاني : منهجه فيمن سترجم: شرطه فيمن يُترجم له، وطريقة عرض الترجمة

وصياغتها:

حدد في المقدمة شروطه فيمن ترجم له، وهي: أن يكون من رجال الكتب الستة (الصحيحين، والسُّنن الأربعة)، الذين ذكروا في (تهذيب الكمال في أسماء الرجال) وحذف التراجم التي ذُكرت فيه للتمييز، والتي كرّرت فيه للتنبيه، وأن يكون له رواية في الكتب الستة (الصحيحين، والسُّنن الأربعة)⁽¹⁾.

(1) الكاشف، 1/ص187.

(2) يُنظر: نفسه، 1/ص78 وما بعدها.

مقومات الترجمة لديه:

ذكر مُحقق كتاب الكاشف أنَّها سبع مقومات، التزم بأربعة منها وهي: اسم المترجم ونسبه ونسبته، وأسماء بعض شيوخه، وأسماء بعض تلاميذه، ورموز مُخرَّجي حديثه، ولم يلتزم بثلاثة منها وهي: معلومات عامة عن الرَّاوي، وجرح الرَّاوي وتعديله، وتاريخ وفاته (2).

التزم الذهبي أن يترجم في كتابه "الكاشف" من له رواية في الكتب الستة، يقول: "هذا مختصر نافع.. اقتصر فيه على ذكر من له رواية في الكتب الستة دون باقي تلك التواليف التي في " التهذيب"، ودون من ذكر للتمييز، أو كرر للتنبيه"، ثم ذكر الرموز الستة: (خ، م، د، ت، ن، ق)، (خ) للبخاري، (م) لمسلم، (د) لأبي داود، (ت) للترمذي، (س) للنسائي، (ق) لابن ماجه، فإن اتفقوا فالرَّمز لهم ب(ع)، وإن اتفق الأربعة الأواخر فالرَّمز لهم ب(4).

وعليه فإن مقومات منهجه تتلخص في النقاط التالية:

- 1- رجال الكتب الستة، (الصَّحيحين، والسُّنن الأربعة)، الذين ذكروا في (تهذيب الكمال في أسماء الرِّجال) الذين لهم رواية فيها.
- 2- حذف من له رواية في كتب أخرى سواها اعتمدها المزي.
- 3- حذف من ذكر في "تهذيب الكمال" تمييزاً.
- 4- حذف من كرر في "تهذيب" أيضاً للتنبيه على وهم فيه أو نحوه.

=

(1) نفسه، 1/ص 13.

(2) نفسه، 1/ص 19.

المطلب الثالث: منهجه في الترجمة.

فالحديث عن المنهج يكون في دراسة مقومات الترجمة الواحدة عنده، إن مقومات كل ترجمة عند الذهبي

في "الكاشف" سبعة، وهي:

1- اسم المترجم ونسبه ونسبته.

2- أسماء بعض شيوخه.

3- أسماء بعض الرواة عنه.

4- بعض معلومات عامة عنه.

5- جرحه وتعديله.

6- وفاته.

7- رموز مخرجي حديثه.

أربعة منها أساسية لا بد منها، هي الثلاثة الأولى منها، والأخيرة السابعة، كما يتبين بجلاء للناظر في

الكتاب، وهذا هو تفصيل الحديث عن المقومات السبعة. (1)

1- لا بد من ذكر اسم المترجم أولاً، مع ذكر نسبه: فلان بن فلان ... ونسبته: إلى قبيلة أو بطن، أو بلد أو

مهنة، وقد تجتمع هذه وقد تفترق، مثلما ترجم ل(محمد بن يحيى الذهلي، وعبد الله بن عبيد الديلي، وغيرهم) (2)

فقد ذكر اسم الرّأوي واسم أبيه في عدد كبير من تراجمه، ولم يذكر اسم أب الرّأوي في الأقل، واكتفى

بذكر كنيته: منهم (إسماعيل بن أبي حكيم القُرشي، حبيب بن أبي مرزوق الأسدي، عبد الله بن أبي عتبة

الأنصاري)، ومنهم من ذكرت أسماء آبائهم في تهذيب الكمال، والتّذهيب، مثل: (إبراهيم بن أبي عبلة شمر بن

(1) الكاشف، 1/ص19.

(2) الكاشف، 1/ص25-28.

يقظان العُقَيْلي، جعفر بن إياس بن أبي وَحْشِيَّة اليَشْكُرِي، زيد بن أبي الزَّرْقَاء الثَّعْلَبِي، عطاء بن أبي ميمونة البَصْرِي، عمرو بن أبي عمرو المَطَّلَبِي مولاهم)، ومنهم من ذُكر اسم أبيه في تهذيب الكمال، ولم يُذكر في التَّهْذِيب، مثل: (عمرو بن أبي الحَجَّاج - ميسرة - المنقري)⁽¹⁾

ولم يتطرق لذكر الخلاف في الأسماء سوى ما ذكره في ترجمة (عبد الله بن أبي قيس النَّصْرِي)، حيث ذكر فيها الخلاف في اسم أب الرَّاوي.

2- ثم يسمي بعض شيوخه إلا إذا كان المترجم صحابياً، وليس له فيمن يسميه من الشيوخ اصطلاح، فلا يشترط أن يكون من يذكر من شيوخه ضمن الكتب الستة، ولا أن يكونوا من كبار شيوخه، ولا أن يكونوا ثقات، ولا أن يذكر أكبر شيخ له، أو آخر شيخ، ولا يلتزم ما التزمه شيخه المزي في الترتيب الهجائي.

من ذلك ما نقله عن ابن الكلبي في ترجمة حسان بن ثابت رضي الله عنه، وقال في ترجمة إبراهيم بن سعيد الجوهري أحد شيوخ مسلم: "قال ابن خاقان: سألته عن حديث لأبي بكر فقال لجاريتته: أخرجي لي الجزء الثالث والعشرين من مسند أبي بكر!، فقلت له: أبو بكر لا يصح له خمسون حديثاً، فمن أين هذا؟! فقال: كل حديث لا يكون عندي من مائة وجه فأنا فيه يتيم!"⁽²⁾.

وقد يشير إلى ذلك إشارات دقيقة، كقوله في ترجمة منصور بن زاذان: "سريح القراءة جدا"، يريد: قراءة القرآن الكريم، وانظر التعليق عليه.

5 - وكثيراً ما يذكر بعض ما قيل في الرجل من جرح وتعديل، فيكون ناقلاً عن غيره، وقد يقتصر على تعديله - وفيه جرح - دلالة على اختياره تعديل الرجل، أو العكس، وقد يولد هو قولاً من أقوالهم ويصف به الراوي.

(1) الكاشف، 1/ص 19.

(2) الكاشف، 1/ص 20.

وقد يشير إلى الاختلاف فيه فقط دون ترجيح، كقوله: مختلف فيه، وقد يسكت عن ذلك، وهو كثير، وليس له اصطلاح في سكوته كان لا يسكت إلا عن ثقة، أو ضعف.

والأمثلة على هذه الاحتمالات كثيرة واضحة في الكتاب بذاته، أو بالمقارنة مع الحواشي، إلا احتمالاً واحداً، هو حال اجتهاده في الرجل وإعطائه حكماً فيه من عنده معتمداً مجموعة أقوالهم فيه، فهذا نادر في الكتاب.

ويعد هذا العنصر من العناصر الأساسية في الترجمة لديه حيث إنه ذكر أسماء الشيوخ في جميع تراجم الرواة، وكان الأغلب في ذلك ذكر شيخين في كل ترجمة حيث ذكر شيخين في معظم الرواة، وقليلاً ما ذكر شيخاً واحداً أو ثلاثة شيوخ.

3- ثم يذكر بعض الرواة عنه، وليس له اصطلاح فيهم أيضاً، وهذا العنصر من العناصر الأساسية في الترجمة لديه حيث إنه ذكر أسماء التلاميذ في جميع تراجم الرواة، وكان الأغلب في ذلك ذكر تلميذين.

4- وقد يأتي ببعض أخباره، من مناقب ومآثر علمية أو عملية، مما يلقي ضوءاً على حال الرجل، والذهبي ذواقة في التراجم واختيار أخبار الرجال، وانتقاء الألفاظ ذات الدلالة الدقيقة على المراد، وهو محب ولو بأخبار العلماء والعباد.

ويجد القارئ في هذا الكتاب اللطيف الحجم من الأخبار النادرة الهامة ما لا يجده في غيره من المطولات، من ذلك: نقله عن ابن الكلبي في ترجمة حسان بن ثابت رضي الله عنه: "كان لسناً شجاعاً فأصابته علة فجبن"، وهي عند المزري، وفاتت ابن حجر في كتابيه: "التهذيب" و"التقريب"، وهي فائدة تصحح الفكر والنظرة نحو هذا الصحابي الجليل.

وقال في ترجمة إبراهيم بن سعيد الجوهري أحد شيوخ مسلم: "قال ابن خاقان: سألته عن حديث لأبي بكر فقال لجاريتته: أخرجني لي الجزء الثالث والعشرين من مسند أبي بكر!، فقلت له: أبو بكر لا يصح له خمسون حديثاً، فمن أين هذا؟! فقال: كل حديث لا يكون عندي من مائة وجه فأنا فيه يتيم!".

وقال في ترجمة زهير بن محمد بن قمير المروزي: " قال البغوي: ما رأيت بعد أحمد أفضل منه، حدثني ابنه محمد أنه كان يخرم في رمضان تسعين ختمة"، وقد يشير إلى ذلك إشارات دقيقة، كقوله في ترجمة منصور بن زاذان: "سريح القراءة جداً"، يريد: قراءة القرآن الكريم.⁽¹⁾

وقد تنوّعت المعلومات العامّة التي أضافها في بعض تراجم الرواة ما بين ذكرٍ لما اشتهر به الراوي من علمٍ وزهدٍ وعملٍ، وبعض اللطائف التاريخية، والحديثية، ولم يلتزم بذكر هذه المعلومات في جميع تراجم الرواة، لذا يمكن القول بأنّ هذا العنصر ليس من العناصر الأساسية للترجمة في الكاشف.

5- وكثيراً ما يذكر بعض ما قيل في الرجل من جرح وتعديل، فيكون ناقلاً عن غيره، وقد يقتصر على تعديله - وفيه جرح - دلالة على اختياره تعديل الرجل، أو العكس، وقد يولد هو قولاً من أقوالهم ويصف به الراوي، وقد يشير إلى الاختلاف فيه فقط دون ترجيح، كقوله: مختلف فيه، وقد يسكت عن ذلك، وهو كثير، وليس له اصطلاح في سكوته كان لا يسكت إلا عن ثقة، أو ضعف.

والأمثلة على هذه الاحتمالات كثيرة واضحة في الكتاب بذاته، أو بالمقارنة مع الحواشي، إلا احتمالاً واحداً، هو حال اجتهاده في الرجل وإعطائه حكماً فيه من عنده معتمداً مجموعة أقوالهم فيه، فهذا نادر في الكتاب.⁽²⁾

من ذلك: قوله في أحمد بن علي إمام سلمية: "جيد الحديث"، وإنما قال فيه أبو حاتم: "أرى أحاديثه مستقيمة"، و"جيد الحديث" من ألفاظ المرتبة الأخيرة من مراتب التعديل عند المصنف، فجزم الحافظ في "التقريب" بأنه "صدوق"، فيه رفع لمرتبه أكثر مما تفيدُه عبارة المتقدمين.⁽³⁾

(1) الكاشف، 1/ص20.

(2) الكاشف، 1/ص20.

(3) الكاشف، 1/ص21.

وقد ذكر الحكم على الراوي في معظم تراجم الرواة، وتنوع حكمه على الرواة ما بين حكمه بنفسه أو الاقتصار على نقل حكم غيره عليهم، وما بين الاقتصار في حكمه على الراوي بصدوق أو الزيادة على ذلك في حكمه عليه. (1)

ومن الأمثلة ذكر ما قيل من جرح وتعديل، بالإضافة لحكمه عليهما، في: (عمرو بن أبي عمرو المطلبى مولاهم، ويحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي)، وذكر قول إمام واحد في الراوي بالإضافة لحكمه عليه، في كل من: (الحكم بن عبد الله بن إسحاق بن الأعرج البصري، شبابة بن سوار الفزاري مولاهم، هذبة بن خالد بن الأسود القيسي)، واقتصر على نقل قول أبي حاتم الرازي في كل من (إبراهيم بن أبي عبلة شمر ابن يقظان العقبلي، سريج بن يونس بن إبراهيم البغدادي، السميدع بن واهب بن سوار بن زهدم الجرمي، عمارة بن خالد بن يزيد بن دينار التمار الواسطي، فضيل بن عبد الوهاب بن إبراهيم العطفاني، محمد بن أحمد بن محمد بن الحجاج بن ميسرة الكريزي، محمد بن سنان الباهلي العوقي، محمد بن عبد الله يزيد المكّي المثري، النضر بن عبد الجبار المرادي)، واقتصر على نقل قول يحيى بن معين في: (منصور بن أبي مزاحم بشير التركي). (2)

وزاد في حكمه على الراوي ب(صدوق) بأمور تؤثر في الحكم عليه، وقرن حكمه على الراوي بالإشارة إلى تليينه في كل من: (العباس بن الوليد بن نصر النرسي، عبد الله بن عبدة بن نسيط الربذي). وقرن حكمه على الراوي بتلبسه ببدعة في كل من: (الحسن بن صالح بن حي الهمداني الثوري)، (عبد الله بن سالم الأشعري)، (عمرو بن الهيثم بن قطن القطعي)، (شبابة بن سوار الفزاري). (3).

(1) الكاشف، 1/ص21.

(2) الكاشف، 1/ص21.

(3) الكاشف، 1/ص21.

وزاد في حكمه على الراوي بـ(صدوق) بأمور لا تؤثر في الحكم عليه، مشيراً إلى زهد الراوي، وعبادته، وورعه، وكرمه في عدد كبير من الرواة منهم (الحسن بن صالح بن حي الهمداني الثوري، حبيب بن عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدي، الزبير بن بكار بن ثابت بن عبد الله بن عبد الله بن الزبير، زيد بن أبي الزرقاء الثعلبي، عاصم بن عمر بن قتادة بن النعمان الظفري، عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان الأموي، علي بن عثمان بن علي العامري، محمد بن داود بن صبيح المصيصي، محمد بن علي بن أبي خدّاش الأسدي، المفضل بن مهلهل السعدي، هارون بن موسى الأزدي مولاهم، هاني بن كلثوم بن عبد الله الكِناني، هشام بن الغاز بن ربيعة الجُرثبي)⁽¹⁾.

وقد أشار إلى إرسال الراوي بشريح بن عبيد بن شريح الحضرمي، وأشار إلى قلّة حديث كل من: (محمد بن يوسف بن عبد الله الكِندي، يعقوب بن عبد الله بن أبي طلحة الأنصاري).

6- وكثيراً ما يؤرخ وفاة الرجل جزماً، وقد يحكي الخلاف، وكثيراً ما لا يؤرخها، ويكون المزي - أو غيره قبله - قد أرخها، ولمعرفة تاريخ الولادة والوفاة أهمية بالغة عند المحدثين، لما ينبني عليها من حكم على الرواية بالاتصال أو الانقطاع.

لذلك أخذ البرهان الحلبي سبط ابن العجمي المصنف الذهبي رحمهما الله تعالى على عدم اهتمامه بهذا الجانب في "الكاشف"، فقال في مقدمة كتابه "نهاية السؤل" وكتاب "الكاشف" مختصره - أي مختصر "تهذيب التهذيب"، وكثيراً ما لا يذكر فيه تعديلاً ولا تجريحاً، ولا وفاة عض الشيوخ رمزاً ولا تصريحاً.

ويمكن القول بأنّ هذا العنصر ليس من العناصر الأساسية للترجمة في الكاشف حيث إنّه لم يلتزم بذكره في جميع التراجم، فقد ذكر تاريخ الوفاة في بعض من ترجم لهم، ولم يذكره البعض، منهم رواية ذكر تاريخ وفاتهم في تهذيب الكمال، مثل: (سليمان بن صالح اللّيثي، عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب العمري، عبد الله

(1) الكاشف، 1/ص21.

بن عبّيدة بن نَشِيْط الرّبْذِي، محمّد بن عثمان بن كرامة العجّلي مولاهم)، ورواة ذكر تاريخ وفاتهم في التّذهيب، مثل: (سليمان بن صالح اللّيثي، عبد الله بن عبّيدة بن نَشِيْط الرّبْذِي، محمّد بن عثمان بن كرامة العجّلي).

7- أما رموز الكتب التي فيها حديث المترجم: فهذا من المقومات الأساسية للترجمة في هذا الكتاب، كالثلاثة الأول.

ويعد هذا العنصر من العناصر الأساسية في التّرجمة لديه حيث إنّه ذكره في جميع تراجم الرّواة، ويُلاحظ عليه وجود اختلاف يسير في تراجم معدودة بين من ذكر إخراجهم لحديث الرّاوي في الكاشف، ومن ذكر إخراجهم لحديث الرّاوي في تهذيب الكمال والتّذهيب.

فهناك رواية خالف الكاشف في ذكر رموزهم تهذيب الكمال والتّذهيب، منهم: (عبد الله بن سالم الأشعري): ذكر إخراج البخاري، وأبي داود، والنسائي له في تهذيب الكمال والتّذهيب، بينما في الكاشف لم يذكر إخراج البخاري له، وبالاعتماد على موسوعة الحديث (حرف) تبين إخراج البخاري له، و(عبد الله بن أبي عتبة الأنصاري): ذكر إخراج البخاري ومسلم وابن ماجه له في تهذيب الكمال، والتّذهيب، بينما لم يذكر في الكاشف إخراج ابن ماجه له، وذكر بدلاً عنه إخراج النسائي له، وبالاعتماد على موسوعة الحديث (حرف) تبين أنّ من أخرج له ابن ماجه وليس النسائي.

وهناك رواية تابع الكاشف في ذكر رموزهم تهذيب الكمال والتّذهيب، وخالف موسوعة الحديث (حرف)، وهم: (حبيب بن أبي مرزوق الأسدي، المفصل بن مهلهل السعدي)، لم يذكر في الكاشف إخراج أبي داود لهما مُتَابِعاً في ذلك ما ذكر في تهذيب الكمال، والتّذهيب، بينما ذكر في موسوعة الحديث (حرف) إخراج أبي داود لحديثهما، و(عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب العمري) لم يذكر في الكاشف إخراج ابن ماجه له مُتَابِعاً في ذلك ما ذكر في تهذيب الكمال، والتّذهيب، بينما ذكر في موسوعة الحديث (حرف) إخراج ابن ماجه لحديثه، و(يزيد بن طهّان الرّقاشي): ذكر في الكاشف إخراج أبي داود، وابن ماجه له، مُتَابِعاً في ذلك ما ذكر في تهذيب الكمال.

بينما في التّهذيب ذكر أنّ من أخرج له هو أبو داود، والتّرّمذي، وفي موسوعة الحديث (حرف) ذكر إخراج الثلاثة لحديثه، وهم: أبي داود والتّرّمذي وابن ماجّة.

أما (سعد بن إبراهيم بن سعد بن إبراهيم الزّهري): ذكر في الكاشف إخراج البخاري، والنسائي لحديثه مُتابعًا في ذلك ما ذكر في تهذيب الكمال، والتّهذيب، ولم يذكر إخراجهما له في موسوعة الحديث (حرف). والتزم الذّهبي بإيراد هذه العناصر في التّراجم، وخالفه في مواضع قليلة، وهي:

1- قدّم ذكر الجرح والتّعديل على الشُّيوخ.

2- أّخر ذكر الجرح والتّعديل عن الوفاة في بعض الرواة على قلة.

3- المعلومات العامّة عن الرّاوي لم يلتزم بذكرها.

المبحث الثاني : الجرح والتعديل في الكاشف

سيقتصر هذا المبحث على مصطلحي (ثقة، وصدوق) لإلقاء الضوء عليها، باعتبارهما من المصطلحات التي يعتمد عليها الجرح والتعديل، وباعتبارهما من أكثر المصطلحات دوراناً عند الإمام الذهبي في كتابه الكاشف، وتفصيل القول فيها على النحو التالي:

المطلب الأول: التعريف بمصطلح «ثقة»:

أ. تعريف الثقة لغةً:

الثقة مصدر قولك وثق به يثق - بكسر الثاء فيها - وأنا واثقُ به، وهو موثوقُ به، وهي موثوقُ بها، وهم موثوقُ بهم، وهن موثوقُ بهن، وقد يُجمع على ثقات في جماعة الرّجال والنساء⁽¹⁾.

ومن معاني الثقة في اللغة الإحكام، قال ابن فارس (ت395هـ): وثق كلمةٌ تدل على عقدٍ وإحكام، ووثقت الشيء أحكمته⁽¹⁾، فكأنّ الرّاوي أحكم ضبط مروياته، ومنع عنها الخلل سواءً بملازمة مذاكرة حديثه

(1) لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف - القاهرة، مادة وثق، 4764/53.

لثلا يغلبه النسيان، أو بتعاهد كتبه حتى لا يعبث بها أحد⁽²⁾، وتأتي أيضًا بمعنى الأمانة، قال الجوهري (ت393هـ): وثقت بفلان أثق إذا ائتمنته⁽³⁾.

وهكذا راوي الحديث العدل يُطمئن إلى مروياته، فهو أمين الناس على أقوال نبيهم، وأفعاله⁽⁴⁾، وقد أُشيع لفظ الثقة عند المحدثين لمن جمع بين شرطي العدالة والضبط المستلزمين لمفهوم الأحكام والأمانة⁽⁵⁾.

ب. تعريف الثقة اصطلاحًا:

الثقة: من جمع الوصفين العدالة وتام الضبط⁽⁶⁾.

فالثقة: هو العدل تام الضبط، والعدل: من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة⁽⁷⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، بتحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، مادة وثق، 6/ص85.

(2) الثقات في ميزان التعديل والرؤية عند المحدثين دراسة تطبيقية، لإيناس بنت خالد العبد الكريم المينس، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين - قسم الكتاب والسنة، مكة المكرمة، 1417هـ - 1996م، 1/ص103.

(3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م، ، مادة وثق، 4/ص1562-1563.

(4) الثقات في ميزان التعديل والرؤية عند المحدثين، 1/ص104.

(5) نفسه، 1/ص104.

(6) النكت الوفية بما في شرح الألفية: لإبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م، ، 2/ص589.

(7) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: ناصر المطيري، دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الأولى، 1431هـ، ص35، و معجم التعريفات: لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المشاوي، دار الفضيلة - القاهرة، ص176.

قال الإمام الشافعي: «لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أُعْطِيَ طَاعَةَ اللَّهِ حَتَّى لَمْ يَخْلُطْهَا بِمَعْصِيَةٍ إِلَّا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَا عَصَى اللَّهُ فَلَمْ يَخْلُطْ بِطَاعَةٍ، فَإِذَا كَانَ الْأَغْلَبُ الطَّاعَةَ فَهُوَ الْمُعَدَّلُ، وَإِذَا كَانَ الْأَغْلَبُ الْمُعْصِيَةَ فَهُوَ الْمُجْرَحُ»⁽¹⁾.

وتثبت عدالة الراوي بأحد أمرين: إمَّا بالتَّنْصِيصِ على عدالته من أحد أئمة الجرح والتعديل، أو باشتهار عدالته وشيوع الثناء عليه.⁽²⁾

والضَّبْطُ: إسماع الكلام كما يحق سماعه، ثمَّ فهم معناه الذي أُريد به، ثمَّ حفظه ببذل مجهوده، والثَّبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره⁽³⁾، والضَّبْطُ نوعان: ضبَطُ صدرٍ⁽⁴⁾، وضبَطُ كتاب⁽⁵⁾، وقِيْدُ بالتَّامِ إشارة إلى الرُّتبة العليا في الضَّبْطِ⁽⁶⁾.

ويُعرف ضبَطُ الرَّاوي بعرض رواياته على روايات الثَّقَاتِ المعروفين بالضَّبْطِ والإِتقان، فإن وافقهم في الأغلب وكانت مخالفته لهم نادرةً كان ضابطاً ثبْتاً، وإن كان كثير المخالفة لهم دلَّ على اختلال ضبطه⁽⁷⁾.

ج. منزلة الثقة في مراتب التعديل:

(1) الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة، 79/1.

(2) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشَّهْرزُوري، تحقيق: عبد الله المشاوي، دار الحديث - القاهرة، 1431هـ - 2010م، ص 105.

(3) مُعْجَمُ التَّعْرِيفَاتِ، لِلْجَرَّجَانِي، ص 116.

(4) ضبَطُ الصِّدْرِ: أَنْ يَثْبُتَ مَا سَمِعَهُ بِحَيْثُ يَتِمَكَّنُ مِنْ اسْتِحْضَارِهِ مَتَى شَاءَ، يَنْظُرُ: نَزْهَةُ النَّظَرِ: لَا بِنِ حِجْرٍ، ص 35.

(5) ضبَطُ الْكِتَابِ: صِيَانَتُهُ لَدَيْهِ مِنْذُ سَمِعَ فِيهِ وَصَحَّحَهُ إِلَى أَنْ يُؤَدِّيَ مِنْهُ، (يَنْظُرُ: نَزْهَةُ النَّظَرِ: لَا بِنِ حِجْرٍ، ص 35).

(6) نَفْسُهُ، ص 35.

(7) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص 106.

ذكر ابن أبي حاتم الثقة في أول مراتب الرواة من حيث الجرح والتعديل، وجعله ممن يُحتج بحديثه⁽¹⁾، أمّا الذهبي فقد جعله في المرتبة الثانية من مراتب التعديل بعد من أُكِّد توثيقه بتكرارٍ أو صفة⁽²⁾، وذكره ابن حَجَر في المرتبة الثالثة من مراتب التعديل بعد مرتبة الصحابة، ومرتبة من أُكِّد توثيقه⁽³⁾، وجعله السَّخاوي (ت902هـ) في المرتبة الرابعة من مراتب التعديل، وهي من مراتب الاحتجاج عنده⁽⁴⁾. ورغم اختلاف مرتبة الثقة عند المُصنِّفين في مراتب التعديل ما بين من جعله في المرتبة الأولى، ومن أنزله إلى المرتبة الرابعة، إلا أنهم متفقين على أنَّ الرَّاوي الموصوف بالثقة يُحتج بحديثه.

المطلب الثاني: مصطلح صدوق:

أولاً: التعريف بمصطلح صدوق:

أ. تعريف الصدوق لغة:

هو مصدر صدق يصدق صدقاً وصدقاً وتصديقاً، وصدقته قبل قوله، وصدقته الحديث، أنبأ بالصدق، ورجل صدوق أبلغ من الصادق⁽⁵⁾.

(1) الجرح والتعديل، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، مطبعة مجلس دائرة

المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن - الهند، الطبعة الأولى، 1271هـ - 1952م - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت، 2/ص37.

(2) ميزان الاعتدال، للذهبي، 1/ص114.

(3) تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حَجَر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار المنهاج - جدة، دار

اليسر - المدينة المنورة، الطبعة التاسعة، 1433هـ - 2012م، ص110.

(4) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث: لأبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي، دراسة وتحقيق: عبد الكريم بن عبد الله بن

عبد الرحمن الخضير - ومحمد بن عبد الله بن فهد آل فهد، دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولى، 1426هـ، 2/ص279.

(5) لسان العرب، لابن منظور، مادة صدق، 27/ص2417.

ويأتي الصدق في اللغة بمعنى القوة، قال ابن فارس: صدق يدلُّ على القوَّة في الشَّيء قولاً وغيره، ومنه الصدق خلاف الكذب سُمِّي بذلك لقوَّته في نفسه، ولأنَّ الكذب لا قوَّة له لأنَّه باطل ، فالصِّدوق قويٌّ في نفسه من جهة عدالته، وعدم اتهامه بالكذب⁽¹⁾.

ب. تعريف الصِّدوق اصطلاحاً:

الصِّدوق هو: من اتَّصف بالعدالة، ونزل عن تمام الضَّبْط إلى أول درجات النُّقصان⁽²⁾، ويُمكن تعريفه بالعدل الذي لم يُوصف بتمام الضَّبْط⁽³⁾، أو العدل خفيف الضَّبْط⁽⁴⁾.

ج. منزلة الصِّدوق في مراتب التَّعديل:

ذكر ابن أبي حاتم الصِّدوق في ثاني مراتب الرواة من حيث الجرح والتَّعديل، وحكم على حديث هذه المرتبة بأنَّه يُكتب حديثه ويُنظر فيه⁽⁵⁾، ثمَّ فصلَّ حكم حديث أهل هذه المرتبة في موضع آخر حيث قيَّد الحكم على حديث الصِّدوق بمقدار وهمه، فالصِّدوق الذي يهم أحياناً حكم على حديثه بالاحتجاج، والصِّدوق المُعقل الغالب عليه الوهم والخطأ والسَّهو فهذا يُكتب حديثه في التَّرجيب والتَّرهيب والزهد والآداب ولا يُحتج بحديثه في الحلال والحرام⁽⁶⁾، أمَّا الذهبي فقد جعله في المرتبة الرَّابعة من مراتب التَّعديل⁽⁷⁾، وجعله ابن حَجَر

(1) مُعجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة صدق، 3/ص339.

(2) النكت الوفية، للبقاعي، 2/ص589.

(3) النُّكت، لابن حجر، 1/ص247.

(4) نزهة النَّظر، لابن حجر، ص41.

(5) الجرح والتَّعديل، لابن أبي حاتم، 2/ص37.

(6) الجرح والتَّعديل، لابن أبي حاتم، 1/ص6-7، وص10.

(7) ميزان الاعتدال، للذهبي، 1/ص114.

في المرتبة الرَّابِعة أيضًا ووصف هذه المرتبة بأنها تقصر عن درجة الثالثة - وهي مرتبة الثَّقة - قليلاً⁽¹⁾، وجعله السَّخاوي (ت902هـ) في المرتبة الخامسة من مراتب التَّعديل⁽²⁾، ورغم اختلافهم في مرتبة الصَّدوق إلا أنَّهم متفقين على أنها دون مرتبة الثَّقة، وفوق مراتب الجرح⁽³⁾.

د. مصطلح صدوق عند الذهبي:

لم يظهر مصطلح صدوق عند الذهبي بهذا اللفظ صراحة، ولكن يمكن الوصول لبعض ضوابطه من خلال تتبُّع بعض أحكامه، وضوابطه حول شرطي قبول الرَّاوي وهما: العدالة، والضَّبط⁽⁴⁾.

أ- مصطلح العدالة عند الذهبي: المقصود بالعدالة: أن يكون الرَّاوي مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق، وحوارم المروءة⁽⁵⁾.

وعند مقارنة ما ذُكر من ضوابط في العدالة بالرُّواة الذين حكم عليهم الذهبي بصدوق يُلاحظ أنَّه قد قرن حكمه على الرَّاوي بصدوق بتلبُّسه بسبب من أسباب الفسق وهو البدعة ووقع ذلك منه في رواية منهم: (الحسن بن صالح بن حي الهمداني الثوري، عبد الله بن سالم الأشعري، عمرو بن الهيثم بن قطن القطعي، شبابة بن سوار الفزاري).

ولم يُشر لابتداع بعض الرواة منهم: (عطاء بن أبي ميمونة البصري، هارون بن موسى الأزدي مولاهم، وهب بن مُنَّبه بن كامل الأبتاوي).

هل البدعة من الأمور المؤثرة في العدالة عند الذهبي أو لا؟

(1) تقريب التهذيب، لابن حجر، ص110.

(2) فتح المغيث، للسَّخاوي، 2/ص282.

(3) نفسه، 2/ص286.

(4) علوم الحديث، لابن الصلاح، ص104.

(5) نفسه، ص104.

يلاحظ أنه عندما ذكر عبارات الجرح في كتابه ميزان الاعتدال ذكر منها: (صدوق لكنه مبتدع)، ونحو ذلك من العبارات التي تدل بوضعها على إطراح الراوي بالأصالة، أو على ضعفه، أو على التوقف فيه، أو على جواز أن يحتج به مع لين ما فيه (1)، فجعل اقتران وصف صدوق بالبدعة من الأمور التي يُليّن بها الراوي، ولكن هل حكمه هذا على إطلاقه؟، والإجابة عن هذا التساؤل نجدها في ثاني تراجم كتابه ميزان الاعتدال حيث إنّه قد سأل هذا السؤال وأجاب عليه، فقال: فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع وحد الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟

وجوابه أن البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلو التشيع، أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق. فلو ردّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بيّنة. (2)

ثم بدعة كبرى، كالرفض الكامل والغلو فيه، والخطّ على أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة (3)، فالبدعة المؤثرة في عدالة الراوي عند الذهبي هي البدع الكبرى والتي يكون فيها إنكار أمر متواتر من الشريعة (4).

وبالنظر إلى الرواة الذين عدّهم - سواء ذكر بدعهم أو لم يذكرها - نجد أن بدعهم من البدع الصغرى، وهي لا تؤثر في عدالة الراوي عنده.

(1) ميزان الاعتدال، 1/ص4.

(2) نفسه، 1/ص5.

(3) ميزان الاعتدال، 1/ص6.

(4) الموقظة في علم مصطلح الحديث، لمحمد بن أحمد الذهبي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، دار

البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية، 1412هـ، الموقظة: للذهبي، ص85-86-87.

ومعظم الرواة لم أقف على ما يؤثّر في عدالتهم سوى ما تلبسوا به من بدع، وجميعها من البدع الصغرى وهي لا تؤثّر في عدالة الراوي عند الذهبي، فعلى هذا لم ينزل الذهبي هؤلاء الرواة لمرتبة صدوق لأمر يتعلق بعدالتهم⁽¹⁾.

ومما سبق يمكن القول أنّ الذهبي لم يضيف قيوداً جديدة في تعريف العدالة السابق.

هـ. الضبط عند الذهبي:

ذكر ابن الصلاح في باب معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته، وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل، قوله: "أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه على: أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً، ضابطاً لما يرويه، وتفصيله أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظاً غير مغفل، حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدث من كتابه، وإن كان يحدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني، والله أعلم"⁽²⁾.

وعند مقارنة ما ذكر من ضوابط في تعريف الضبط بالرواة الذين حكم عليهم الذهبي بصدوق يُلاحظ ما يلي:

الأمر الأول: أنّه قد قرن حكمه على الراوي بصدوق بالإشارة إلى تليينه في بعض الرواة من أمثال، (العبّاس بن الوليد بن نصر النّسبي، عبد الله بن عبيدة بن نسيط الرّبدي).

فقد قال في العبّاس بن الوليد بن نصر النّسبي صدوق تكلم فيه، ولم أقف على من تكلم فيه من النّقاد سوى علي ابن المديني⁽³⁾ - وهو من المعاصرين له، فقد نقل أنّه كان يتكلم فيه، ولم يُنقل سبب تكلمه فيه، فهو

(1) نفسه، ص 67-68.

(2) مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1406هـ - 1986م، 1/104-105.

(3) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، 6/214.

جرّح مبهم، عارض توثيق غيره من المعاصرين للراوي أيضًا كأبي زكريا يحيى بن معين بن عون الغطفاني مولا هم البغدادي⁽¹⁾.

ولكونه أتهم الأمر الذي تُكلم في الراوي بسببه، فلم يعد بالإمكان معرفة هل هو أمر يقدر في عدالة الراوي أو في ضبطه.

وقال في عبد الله بن عبيدة بن نسيط الرندي صدوق فيه شيء، فكأنه أشار إلى الخلاف الذي وقع في الراوي حيث لم يتبين للنقاد سبب النكرة في أخباره هل هو منه؟ أو من الرواة عنه؟ وهنا أيضًا لم يُبين الأمر المؤثر في الراوي فقد يكون هذا الأمر قادمًا في عدالة الراوي أو في ضبطه.

والألفاظ التي قرن بها حكمه على الراويين بصدوق لم تبيّن الأسباب التي من أجلها أنزل هؤلاء الرواة لمرتبة صدوق حتى يمكن من خلالها استخراج ضوابطه لمصطلح صدوق.

الأمر الثاني: أن بعض الرواة الذين حكم عليهم بصدوق قد لبتهم بعض النقاد ولم يُشر الذهبي لتليينهم، وبالنظر إلى الأمور التي لبت بها هؤلاء الرواة، يمكن تقسيمها إلى ما يلي:

1. **الخطأ:** لبت بهذا السبب: إبراهيم بن مرزوق بن دينار الأموي، وذكر وقوع ذلك منه

الدارقطني (ت385هـ)⁽²⁾.

(1) سؤالات ابن الجنيد أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الختلي لأبي زكريا يحيى بن معين: لأبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مكتبة الدار - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، ص358.

(2) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: لأبي الحجاج يوسف المزني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، 2/ص198.

ووقوع الخطأ لا يُنزل الرَّاوي عن مرتبة الصَّدوق عند الذَّهبي، فقد ذكر الذَّهبي أنَّ الصَّدوق قد يخطئ⁽¹⁾، ولكن لا يكثر منه الخطأ⁽²⁾، ويقوِّي ذلك في هذا الرَّاوي أنَّ الخطأ حصل منه في آخر عمره بسبب فقدته لبصره قبل وفاته بشيء يسير⁽³⁾.

كما أنَّ الذَّهبي لم يكتفِ في حكمه على الرَّاوي بصدوق بل نجده قد وثَّق الرَّاوي في كتبه المتأخرة عن الكاشف في التَّصنيف⁽⁴⁾، وهو الرَّاجح من أقواله في الرَّاوي.

أما شبابة بن سَوَّار الفَزَّاري مولا هم المدائني، فقد أُنقذ بالخطأ في أحاديث عن شعبة بن الحجَّاج، وانتقده بذلك جمع من النُّقاد، منهم: الإمام أحمد⁽⁵⁾، وابن عدي⁽⁶⁾.

أمَّا الأحاديث التي أخطأ فيها، فهي:

1. حديث نبي النَّبي (عن الدُّبَّاء والمزَّق)⁽¹⁾، فقد أخطأ في سنده شَبَابَة، وأنكره على شَبَابَة جمع من النُّقاد منهم: الإمام أحمد⁽²⁾، والبخاري⁽³⁾، وأبو حاتم الرَّازي⁽⁴⁾، والتِّرْمِذِي⁽⁵⁾، وابن عدي⁽⁶⁾.

(1) ميزان الاعتدال، 1/ ص 241.

(2) سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م، 9/ ص 429. 95.

(3) إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال: لعلاء الدين مغلطاي، تحقيق: عادل بن محمد - وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة - القاهرة، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م. 1/ ص 290. 13.

(4) سير أعلام النبلاء، 12/ ص 354. 13.

(5) الضُّعفاء ومن نسب إلى الكذب ووضع الحديث، ومن غلب على حديثه الوهم، ومن يتهم في بعض حديثه، ومجهول روى ما لا يتابع عليه، وصاحب بدعة بغلو فيها ويدعو إليها وإن كانت حاله في الحديث مستقيمة: لأبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل السلفي، دار الصمعيي - الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م، 2/ ص 577.

(6) الكامل، ج 6/ ص 212-213-214.

2. حديث أن النبي (أُتي برجلٍ قد شرب الخمر فضره بجريدتين نحوًا من أربعين...) (7).

فقد أخطأ فيه شَبَابَة، حيث زاد في إسناده الحسن، وأنكره على شَبَابَة جمع من التَّقَاد منهم: الإمام

أحمد (8)، والذَّارِقُطْنِي (9)، وابن عدي (10).

ووقوع الخطأ لا يُنزل الرَّاوي عن مرتبة الصَّدوق عند الذَّهبي، فقد ذكر الذَّهبي أن الصَّدوق قد يخطئ

(11)، ولكن لا يكثر منه الخطأ (12).

(1) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1579/3 (1995)، وصحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، 107/7 (5594).

(2) الضُّعْفَاء: للعقيلي، 2/ص 577.

(3) علل الترمذي الكبير - بترتيب أبو طالب القاضي، ص 309.

(4) العلل: لابن أبي حاتم، ج 4/ص 448-449.

(5) سنن الترمذي، 5/ص 761.

(6) الكامل، ج 6/ص 212-213-214.

(7) السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم

شليبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ -

2001 م، 5/132 (5254)، باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر قتادة عن أنس.

(8) الضُّعْفَاء: للعقيلي، 2/ص 577.

(9) العلل، للذَّارِقُطْنِي، 12/ص 64.

(10) الكامل، 6/ص 213.

(11) ميزان الاعتدال، 1/ص 241.

(12) سير أعلام النبلاء، 9/ص 429.

ويمكن القول أنّ ما اتهم به الرّاوي من الخطأ، لم يُؤثّر في حكم الدّهبي على الرّاوي، حيث إنّ الدّهبي لم يكتفٍ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثّقه في كتبه الأخرى المتأخّرة عن الكاشف في التّصنيف⁽¹⁾، وهو الرّاجح من أقواله في الرّاوي.

2 الوهم:

ذُكر وقوع الوهم خلال ترجمته لخالد بن يزيد بن صالح بن صبيح المريّ الدمشقي، وذكر وقوع الوهم منه ابن حبان (354هـ)⁽²⁾، ووقوع الوهم لم يكن عادةً منه بل كان يقع منه في بعض الأحيان كما ذكر ابن حبان (354هـ)، ويمكن القول أنّ وقوع الوهم اليسير من الرّاوي لا يُنزله عن مرتبة الصّدوق.

3 سوء الحفظ:

ذُكر سوء حفظ عندما تحدث عن علي بن الحكم البُناني البصري، ذكر سوء حفظه ابن حبان (354هـ)⁽³⁾.

وسوء حفظ هذا الرّاوي لم يكن فاحشاً بدليل أنّه لم يذكر سوء حفظه سوى ناقد واحد هو ابن حبان (354هـ)، كذلك نجد أنّ الدّهبي لم يكتفٍ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثّقه في كتبه الأخرى المتأخّرة عن الكاشف في التّصنيف⁽⁴⁾، وهو الرّاجح من أقواله في الرّاوي. ويمكن القول أنّ سوء الحفظ اليسير من الرّاوي لا يُنزله عن مرتبة الصّدوق.

4. من ليّن في بعض شيوخته:

(1) ميزان الاعتدال، 3/ص359.

(2) مشاهير علماء الأمصار، لأبي حاتم محمد بن أحمد بن حبان البستي، وضع حواشيه وعلق عليه: مجدي بن منصور بن الشوري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1995م، ص216.

(3) مشاهير علماء الأمصار، لابن حبان، ص184.

(4) ميزان الاعتدال، 5/ص153، والمغني في الضعفاء: للدّهبي، ج2/ص13.

ورد ذلك خلال حديثه عن: إسحاق بن راشد القُرشي مولا هم الجَزري: فلم يُلَيِّن الراوي سوى في روايته عن شيخ واحد من شيوخه وهو الزُّهري، وليَّنه فيه عدد من النُّقاد، منهم: يحيى بن معين⁽¹⁾، والنَّسائي (ت303هـ)⁽²⁾، والدَّارقطني (ت385هـ)⁽³⁾، فقيل بأنَّه لم يسمع منه⁽⁴⁾، ووردت روايات تدل على سماعه منه⁽⁵⁾، واحتجاج البخاري بروايته عن الزُّهري⁽⁶⁾، ممَّا يُقوِّي القول بسماعه منه.

فيمكن القول أنَّ ما لَيِّن به الراوي، وهو ما رواه عن الزُّهري، لم يُؤثِّر في حكم الذهبي عليه، حيث إنَّ الذهبي لم يكتفِ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثَّقه في كتبه الأخرى المتأخِّرة عن الكاشف في التَّصنيف⁽⁷⁾، وهو الرَّاجح من أقواله في الراوي.

وجعفر بن إياس بن أبي وَحْشِيَّة اليشْكُري: لَيِّن في روايته عن مجاهد بن جبر، وحبيب بن سالم، وليَّنه فيهما شعبة بن الحجَّاج، وبالنَّظر لأحاديثه في الصَّحيحين نجد أنَّ صاحبي الصَّحيح لم يُخرجا له من أحاديثه عن حبيب بن سالم، أمَّا أحاديثه عن مجاهد فنجد أنَّ مسلماً لم يُخرج له عنه، أمَّا البخاري فقد أخرج له عنه في خمسة

(1) سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين، ص455.

(2) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للمزِّي، 12/ص28.

(3) سؤالات الحاكم للدَّارقطني، ص184.

(4) تاريخ دمشق، 8/ص212-213.

(5) المعرفة والتَّاريخ: للفوسوي، 3/ص17، (تاريخ دمشق، ج8/ص211-212).

(6) كتاب التَّفسير، باب {وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم}، حديث رقم (4677)، 3/ص239-240.

(7) المغني في الضعفاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، كتبه: نور الدين عتر، عني بطبعة ونشره: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، إدارة إحياء التراث - قطر. 1/ص118.

مواضع، اثنان منها متابعة، وأخرج له تعليقاً في موضع واحد من رواية شعبة بن الحجاج عنه، وفيه صرح جعفر بن إياس بالسَّماع من مجاهد⁽¹⁾.

ويمكن القول أن ما لُيِّن به الرَّاوي، وهو ما رواه عن مجاهد بن جبر، وحبيب بن سالم، لم يُؤثِّر في حكم الذهب عليه، حيث إنَّ الذهب لم يكتفِ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثَّقه في كتبه الأخرى المتأخِّرة عن الكاشف في التَّصنيف⁽²⁾، وهو الرَّاجح من أقواله في الرَّاوي.

ويحيى بن عبد الله بن بُكير المَخزومي المصري، فلم يُلَيِّن الرَّاوي سوى في روايته عن شيخ واحد من شيوخه وهو مالك بن أنس، وليَّنه فيه عددٌ من النُّقاد منهم: يحيى بن معين⁽³⁾، والإمام أحمد⁽⁴⁾، وابن حبان⁽⁵⁾. وذلك لأنَّ سماعه منه كان بعرض حبيب بن أبي حبيب.

وذكر الذهب ما يُقوِّي روايته عن مالك بن أنس، فقد نقل أنَّه سمع الموطأ عن مالك أكثر من 17 مرة⁽⁶⁾.

ويمكن القول أن ما لُيِّن به الرَّاوي، وهو ما رواه عن مالك بن أنس، لم يُؤثِّر في حكم الذهب عليه، حيث إنَّ الذهب لم يكتفِ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثَّقه في عدد من كتبه المتأخِّرة عن الكاشف في التَّصنيف⁽¹⁾، وهو الرَّاجح من أقواله في الرَّاوي.

(1) كتاب المغازي، باب مقام النَّبي صلى الله عليه وسلم بمكة زمن الفتح، حديث رقم (4309)، 3/ ص 153.

(2) سير أعلام النبلاء، 5/ ص 465، ميزان الاعتدال، 2/ ص 128، تاريخ الإسلام، 3/ ص 387.

(3) التَّاريخ، لأبي زكريا يحيى بن معين - رواية عباس الدُّوري، 4/ ص 459، معرفة الرِّجال: ليحيى بن معين - رواية ابن محرز عنه، 2/ ص 63.

(4) شرح علل التَّرمذي، لابن رجب الحنبلي، 2/ ص 830.

(5) نفسه، 2/ ص 830.

(6) التَّذهيب، 9/ ص 459.

5 رواية المناكير والتفرد: وقد ورد ذلك عند حديثه عن بُرَيْد بن عبد الله بن أبي بُرْدَة بن أبي موسى الأشعري: فقد انتقده بذلك الإمام أحمد بن حنبل⁽²⁾، وأبو الفتح الأزدي⁽³⁾، أمّا قول الإمام أحمد فلا يقدر في الراوي، حيث إنّه مَن يُطلق لفظ المناكير على الأفراد المطلقة⁽⁴⁾.

وكذلك قول أبي الفتح الأزدي بأنّه يروي عن أبيه نسخة فيها مناكير، فقد قال ابن عدي بعد أن ذكر هذه النسخة أنّه اعتبر حديثه ولم ير فيه حديثاً يُنكره⁽⁵⁾.

ورغم ما ليّن به الراوي، نجد أنّ عدداً من النقاد قد قاموا بتوثيقه، منهم: أبو داود السجستاني⁽⁶⁾، والترمذي⁽⁷⁾.

ولعلّ الذهبي اعتمد قول من ليّن الراوي بروايته للمناكير، ولهذا أنزل الراوي عن مرتبة الثقة وحكم عليه بصدوق، وعلى هذا تكون رواية المناكير ممّا يُؤثّر في الحكم على الراوي عند الذهبي، وينزله لمرتبة الصدوق.

(1) المغني في الضعفاء، للذهبي، 2/ص 407، ديوان الضعفاء والمتروكين: للذهبي، ص 435، من تكلم فيه وهو موثّق: للذهبي، ص 546، معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يُوجب الرّد: للذهبي، ص 188، وزاد: صاحب حديث ومعرفة، ميزان الاعتدال، 7/ص 197، تذكرة الحفاظ: للذهبي، 2/ص 420.

(2) العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد، 2/ص 11-12.

(3) الإكمال، 2/ص 371.

(4) هدي الساري مُقدّمة فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، دار مصر للطباعة - القاهرة، الطبعة الأولى. ص 392.

(5) الكامل، 2/ص 512.

(6) الإكمال، 2/ص 371.

(7) سنن الترمذي، 4/ص 129، و5/ص 42.

أما محمد بن يحيى بن علي بن عبد الحميد الكناني المدني، فقد انتقده بذلك أبو الفضل أحمد بن علي بن عمرو السليمانى⁽¹⁾، ولم ينتقده غيره بذلك، ولم يُنقل ما أنكره عليه من أحاديث، وذكر ابن حجر بأنه لم يُتابع على قوله هذا⁽²⁾.

ولعلَّ الذهبى اعتمد قول أبي الفضل السليمانى، ولهذا أنزل الراوى عن مرتبة الثقة وحكم عليه بصدوق، وعلى هذا تكون رواية المناكير مما يُؤثر في الحكم على الراوى عند الذهبى وينزله لمرتبة الصدوق. أما سعد بن أوس العبسى الكوفى، فقد انتقده بذلك ابن الجوزى⁽³⁾، ولم يذكر ما أنكر عليه من أحاديث، وقد قال فيه يحيى بن معين: ليس به بأس⁽⁴⁾، وقول يحيى بن معين: ليس به بأس، وهي كلمة قد تدل على التوثيق عنده، فقد نُقل عنه أنه قال: إذا قلت لك ليس به بأس فهو ثقة⁽⁵⁾.

ولعلَّ الذهبى اعتمد قول ابن الجوزى ولهذا أنزل الراوى عن مرتبة الثقة وحكم عليه بصدوق، وعلى هذا تكون رواية المناكير مما يُؤثر في الحكم على الراوى عند الذهبى وينزله لمرتبة الصدوق. وعند حديثه عن الزبير بن بكار بن ثابت بن عبد الله بن عبد الله بن الزبير الأسدي: ذكره أبو الفضل السليمانى، في عداد من يضع الحديث، وقال فيه: منكر الحديث⁽⁶⁾.

(1) ميزان الاعتدال، 6/ص364.

(2) التهذيب، 3/ص731.

(3) الضعفاء والمتروكين، لابن الجوزى، 1/ص311.

(4) من كلام يحيى بن معين - رواية أبي خالد الدقاق، ص50.

(5) التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة: لأبي بكر أحمد بن أبي خيثمة زهير بن حرب، تحقيق: صلاح بن فتحى هلال، الفاروق الحديثة- القاهرة، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م، 3/ص192.

(6) ميزان الاعتدال، 3/ص97-98.

وقول أبي الفضل السليمانى للراوى بأنه يضع الحديث، يُعارضه توثيق من هو أولى منه للراوى، حيث وثّقه عدد من النقاد منهم: الدارقطني⁽¹⁾، والخطيب البغدادي⁽²⁾، وكذلك قوله بأنّ أحاديثه مناكير، حيث لم يذكر ما أنكر عليه من أحاديث.

وقد ذكر ابن حجر أنّ ما أنكر عليه من أحاديث قد يكون بسبب إكثاره عن الضعفاء⁽³⁾.

ويمكن القول أنّ ما اتهم به الراوى من روايته للمناكير، لم يؤثّر في حكم الذهبي على الراوى، حيث إنّ الذهبي لم يكتفِ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثّقه في كتبه الأخرى المتأخّرة عن الكاشف في التّصنيف⁽⁴⁾، وهو الرّاجح من أقواله في الراوى.

ومن قبيل أن إنكار الحديث على الراوى لا يطعن في الحكم عليه، ما أنكر على (الحكم بن عبد الله البصري)، فقد أنكروا عليه ثلاثة أحاديث، هي:

1. حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَرزَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو مُحَمَّدَانَ الْبَصْرِيُّ، وَكَانَ قَدْرِيًّا قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ لَقِيَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ بِمَا يُحِبُّ لِيَسِرَّهُ سَرَّهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽⁵⁾، قال أبو حاتم الرازي عن هذا الحديث بأنّه موضوع، والحكم لا يعرفه⁽¹⁾، وقال ابن عدي أنّه مُنكر بهذا الإسناد⁽²⁾.

(1) تاريخ بغداد، 9/ص489.

(2) تاريخ بغداد، ج9/ص487.

(3) التّهذيب، 1/ص624.

(4) ميزان الاعتدال، 3/ص98.

(5) الكنى والأسماء، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: أبو قتيبة نظر

محمد الفارياي، دار ابن حزم - بيروت / لبنان، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000م، 2/493 (89444)، والروض الداني (المعجم

وقد ورد في روايةٍ أخرى كُنِّي فيها الرَّاوي بأبي حمدان، وهي كنية لم يذكرها أحد ممن ترجم للرَّاوي، كما وُصف الرَّاوي فيها بأنه كان قدرياً، ولم يذكر هذا أيضاً أحد ممن ترجم للرَّاوي⁽³⁾.

ولعل هذا ما جعل ابن حَجَر يظن أن راوي هذا الحديث المُنكر هو غير أبو النُّعمان الحكم بن عبد الله الرَّاوي عن شعبة بن الحجاج⁽⁴⁾.

وعلى هذا لا يمكن القول بأنَّ هذا الحديث يُؤثِّر في الحكم على الرَّاوي لعدم ثبوته عنه.

2. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَمُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا يَحْيَى وَهُوَ الْقَطَّانُ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ، وَكُلُّ حَمْرٍ حَرَامٌ»⁽⁵⁾، قال ابن عدي أن هذه الرواية غريبة المتن والإسناد عن شعبة بن الحجاج⁽⁶⁾.

وتفرَّد الرَّاوي بهذه الزيادة عن شعبة بن الحجاج، وقد يجبر تفرُّده عنه كونه قد وُثِّق فيه، كما أنَّ صاحبي الصَّحيحين لم يُخرجا للرَّاوي إلا من مروياته عن شعبة بن الحجاج.

=
الصغير)، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان، الطبعة الأولى، 1405 - 1985م، 2/288 (1178)، باب من اسمه يحيى.

(1) العلل، لابن أبي حاتم، 6/ ص 182-183.

(2) الكامل، ج 3/ ص 256.

(3) الكنى والأسماء، للدولابي، 2/ ص 493.

(4) التَّهذيب، 1/ ص 465.

(5) صحيح مسلم، 3/1588 (2003).

(6) الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، شارك

في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ 1997م، 2/503.

وهذه الزيادة ثابتة عن غير شعبة بن الحجَّاج⁽¹⁾، وعلى هذا يمكن القول بأنَّ هذا الحديث لا يُؤثِّر في الحكم على الرَّاوي.

3. قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: (من أدرك أحد والديه فلم يُغفر له فأبعده الله)⁽²⁾،

قال ابن عدي أنَّه غريب عن شعبة بن الحجَّاج، ومن جعله عن أنس بن مالك فهو تصحيف⁽³⁾.

وقد تابعه في روايته عن شعبة بن الحجَّاج الحسين بن الوليد، وهو ثقة⁽⁴⁾، وعلى هذا يمكن القول بأنَّ هذا الحديث لا يُؤثِّر في الحكم على الرَّاوي، ويكون ما اتُّهم به الرَّاوي من روايته للمناكير، لا يُؤثِّر في حكم الذهبي على الرَّاوي، حيث إنَّ الذهبي لم يكتفِ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثَّقه في كتبه الأخرى المتأخِّرة عن الكاشف في التَّصنيف⁽⁵⁾، وهو الرَّاجح من أقواله في الرَّاوي.

وقد أنكر علي عمرو بن أبي عمرو - ميسرة - المَطَّلبي مولا هم مولا هم المدني جمع من التَّقاد حديث (اقتلوا الفاعل والمفعول به)⁽⁶⁾ منهم: الإمام البخاري⁽¹⁾، وأبو داود السَّجستاني⁽²⁾، والترمذي⁽³⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب بيان أنَّ كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، حديث رقم (2003)، 3/ص 1587.
(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م، 373/31، (19027).

(3) الكامل، 3/ص 256، وجعل الصَّواب من قال عن أبي بن مالك، ولما سُئل يحيى بن معين عن هذا الحديث كتب على أبي بن مالك خطأ، (المنتخب من العلل للخلال: لابن قدامة، ص 310).

(4) تاريخ بغداد، 8/ص 439.

(5) تاريخ الإسلام، 4/ص 1099.

(6) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، مطبعة السعادة، 1394 هـ - 1974 م، 3/343، وسنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية، 1395

وأعلوه بما نقله عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (مَنْ أَتَى بِهَيْمَةَ فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ) (4).

أما النسائي فقد أعل حديث عاصم بحديث عمرو، وقال عن حديث عمرو أنه هو المحفوظ (5)، وبمثله قال البيهقي (6).

وصحح أبو عبد الله الحاكم حديث عمرو بن أبي عمرو (7)، والحديث مختلف فيه (8).

هـ - 1975 م، 57/4 (1456)، باب ما جاء في حد اللوطي، وأنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، : أبو حذيفة، نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصرة الكويتي، تحقيق: نبيل بن منصور بن يعقوب البصرة، مؤسسة الساحة، مؤسسة الريان، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1426 هـ - 2005 م، 4862/7 (3481)، والتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1419 هـ. 1989 م، 4/158 (1752).

(1) علل الترمذي الكبير - بترتيب أبو طالب القاضي، ص 236.

(2) سنن أبي داود، 4/ ص 159

(3) سنن الترمذي، 4/ ص 57.

(4) سنن الترمذي، 57/4، وأنيس الساري 4859/7.

(5) السنن الكبرى: للنسائي، 6/ ص 485-486.

(6) السنن الكبرى، للبيهقي، 8/ ص 234.

(7) المستدرک على الصحيحين، للحاكم، كتاب الحدود، حديث رقم (8049)، 4/ ص 395-396.

(8) نصب الراية لأحاديث الهداية: لأبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، تصحيح ومقابلة: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة الريان، المكتبة المكية، 3/ ص 339.

ولعلَّ الذهبي اعتمد القول الأول في الحديث، ولهذا أنزل الرَّاوي عن مرتبة الثقة وحكم عليه بصدوق، وعلى هذا تكون رواية الحديث المنكر ممَّا يُؤثِّر في الحكم على الرَّاوي عند الذهبي وينزله لمرتبة الصدوق.

وقد أنكر على منصور بن أبي مزاحم بَشِيرُ التُّرْكِي حديث واحد، وأنكره عليه الإمام أحمد⁽¹⁾، رواه عن إسماعيل بن عُلَيَّة، عن أيوب، عن قتادة، عن أنس، قال: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، يَفْتَتِحُونَ الْقِرَاءَةَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»⁽²⁾.

والحديث رُوي عن إسماعيل بن عُلَيَّة، عن سعيد بن أبي عروبة، ولم يُروه عن إسماعيل بن عُلَيَّة، عن أيوب سوى منصور بن أبي مزاحم، وهذا التَّفَرُّد هو الذي أنكره عليه الإمام أحمد، وقد رُوي الحديث عن أيوب من غير طريق إسماعيل بن عُلَيَّة.

ويمكن القول أنَّ ما اتَّهم به الرَّاوي من روايته للمناكير، لم يُؤثِّر في حكم الذهبي على الرَّاوي، حيث إنَّ الذهبي لم يكتفِ في حكمه عليه بصدوق فقط، بل نجده قد وثَّقه في كتبه الأخرى المتأخِّرة عن الكاشف في التَّصنيف⁽³⁾، وهو الرَّاجح من أقواله في الرَّاوي.

6. رواية ما لم يسمعه:

اتَّهم هُدْبَةُ بن خالد بن الأسود القَيْسِي البصري برواية ما لم يسمعه، واتَّهمه بذلك عباس بن عبد العظيم، حيث اتَّهمه بأنَّه كان يروي من كتب أخيه أمية بن خالد ما لم يسمعه، وردَّ أبو داود السَّجِسْتَانِي على هذا الاتِّهام وأثبت له السَّماع مع أخيه⁽¹⁾.

(1) العلل ومعرفة الرِّجال، للإمام أحمد - رواية ابنه عبد الله، 3/ص 395-396.

(2) سنن الترمذي، 2/15، (246)، باب افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمين، وأنيس الساري 388/10.

(3) تاريخ الإسلام، 5/ص 944.

وسوّغ له الذهبي الرواية من كتب أخيه كونها ترافقا في الطّلب، وتشاركاً في ضبط الكتب⁽²⁾. فلا يمكن والحالة هذه أن نحكم على تأثير رواية الرّاوي ما لم يسمعه في الحكم عليه عند الذهبي، ولم يثبت لدى الذهبي روايته لما لم يسمعه.

الخاتمة:

وفي نهاية هذه الرحلة مع الذهبي وكتابه، يمكن القول إنه أجاب عن التساؤلات التي وضعها في مقدمة البحث، وحقق الأهداف المرجوة منه، وتوصل إلى مجموعة من النتائج تتمثل في:

1. للذهبي مكانة علمية رفيعة، خصوصاً في علم الحديث ورجاله، وتتجلى هذه المكانة في صورٍ شتى فمن ذلك: ثناء العلماء عليه، وإقرارهم بتمكّنه في هذا العلم، وعلو كعبه فيه سواءً أكانوا من معاصريه، أم مَن جاء بعده.

2. ينتظم كتاب الكاشف في سلسلة كتبٍ عدة اتخذت من كتاب (الكمال في أسماء الرّجال) لعبد الغني المقدسي (ت600هـ) أصلاً لها، ومن أهمها كتاب (تهذيب الكمال في أسماء الرّجال) لأبي الحجاج المزي (ت742هـ)، والذي أصبح المعتمد للكتب المؤلّفة بعده في رجال الكتب السّنة.

3. رتب الذهبي تراجم كتاب الكاشف على الحروف الهجائية مبتدئاً بالرّجال من رواة الكتب السّنة، مقدّمًا في ذلك الأسماء، ثمّ الكنى، ثمّ فصلٌ في الأبناء، ثمّ فصلٌ في الأنساب، ثمّ الألقاب، ثمّ المُبهمين، فالنّساء من رواة الكتب السّنة، مبتدئاً بالأسماء، ثمّ الكنى من النّساء، وبلغ عدد تراجم الكتاب (7179 ترجمة).

=

(1) سؤالات مسعود بن علي السّجزي للحاكم - مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م. /2 ص 154. 94.

(2) سير أعلام النبلاء، 11/ ص 99.

4. لم يُفصح الذهبي في مقدمة كتابه عن منهجه في الحكم على الرواة، كما فعل في كتابه (ميزان الاعتدال في نقد الرجال)، والذي بيّن فيه مراتب الجرح والتعديل التي اعتمدها في الحكم على الرواة هناك، ولعله لم يقيم بالمثل في كتابه (الكاشف)؛ لكونه لم يحرص على إعطاء حكم لكل ترجمة من تراجمه، وعدم اهتمامه بالحكم على تراجم كتاب الكاشف كان من الأسباب التي دعت إبراهيم بن محمد سبط ابن العجمي (ت 841هـ) لتأليف كتابه (نهاية السؤل في رواة السنّة الأصول).

5. حدد الذهبي في مقدمة كتاب الكاشف شروطه فيمن ترجم له، وهي: أن يكون من رجال الكتب السنّة (الصّحّاحين، والسّنن الأربعة)، الذين ذكروا في (تهذيب الكمال في أسماء الرجال) وحذف التراجم التي ذُكرت فيه للتمييز، والتي كرّرت فيه للتنبيه، وأن يكون له رواية في الكتب السنّة (الصّحّاحين، والسّنن الأربعة).

6. تمثلت مقومات الترجمة لدى الكاشف في سبعة سبع مقومات، التزم بأربعة منها وهي: اسم المترجم ونسبه ونسبته، وأسماء بعض شيوخه، وأسماء بعض تلاميذه، ورموز مُخرّجي حديثه، ولم يلتزم بثلاثة منها وهي: معلومات عامة عن الراوي، وجرح الراوي وتعديله، وتاريخ وفاته، وقد تنوّعت المعلومات العامّة التي أضافها في بعض تراجم الرواة ما بين ذكرٍ لما اشتهر به الراوي من علمٍ وزهدٍ وعملٍ، وبعض اللطائف التّاريخية، والحديثية، ولم يلتزم بذكر هذه المعلومات في جميع تراجم الرواة، لذا يمكن القول بأنّ هذا العنصر ليس من العناصر الأساسية للترجمة في الكاشف.

7. يعد تسمية الذهبي لبعض شيوخ الرواة من العناصر الأساسية في الترجمة لديه حيث إنّ ذكر أسماء الشيوخ في جميع تراجم الرواة، وكان الأغلب في ذلك ذكر شيخين في كل ترجمة حيث ذكر شيخين في معظم الرواة، وقليلاً ما ذكر شيخاً واحداً أو ثلاثة شيوخ.

8. يعد ذكر بعض الرواة للراوي عند الذهبي من العنصر من العناصر الأساسية في الترجمة لديه حيث إنّ ذكر أسماء التلاميذ في جميع تراجم الرواة، وكان الأغلب في ذلك ذكر تلميذين.

9. يمكن القول بأنَّ تأريخ الذهبي للرواة ليس من العناصر الأساسية للترجمة في الكاشف حيث إنَّه لم يلتزم بذكره في جميع التراجم، فقد ذكر تاريخ الوفاة في بعض من ترجم لهم، ولم يذكره في البعض.

10. أما رموز الكتب التي فيها حديث المترجم: فهذا من المقومات الأساسية للترجمة في هذا الكتاب، ويعد هذا العنصر من العناصر الأساسية في الترجمة لديه حيث إنَّه ذكره في جميع تراجم الرواة، ويُلاحظ عليه وجود اختلاف يسير في تراجم معدودة بين من ذُكر إخراجهم لحديث الرّاوي في الكاشف، ومن ذُكر إخراجهم لحديث الرّاوي في تهذيب الكمال والتّذهيب.

11. لم يظهر مصطلح صدوق عند الذهبي بهذا اللفظ صراحة، ولكن يمكن الوصول لبعض ضوابطه من خلال تتبُّع بعض أحكامه، وضوابطه حول شرطي قبول الرّاوي وهما: العدالة، والضّبط، وبالتّظر إلى الرواة الذين عدّهم - سواءً ذكر بدعهم أو لم يذكرها - نجد أنّ بدعهم من البدع الصغرى، وهي لا تؤثر في عدالة الرّاوي عنده.

12. قرن الإمام الذهبي حكمه على الرّاوي بصدوق بالإشارة إلى تليينه في بعض الرواة من أمثال، العبّاس بن الوليد بن نصر النّرسبي، عبد الله بن عبّيدة بن نَشيط الرّبذلي.

المصادر والمراجع:

1. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال: لعلاء الدين مغلطاي، تحقيق: عادل بن محمد - وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة - القاهرة، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.
2. أنيس السّاري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري،: أبو حذيفة، نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصارة الكويتي، تحقيق: نبيل بن منصور بن يعقوب البصارة، مؤسّسة السّاحة، مؤسّسة الريّان، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1426 هـ - 2005

3. التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة: لأبي بكر أحمد بن أبي خيثمة زهير بن حرب، تحقيق: صلاح بن فتحى هلال، الفاروق الحديثة- القاهرة، الطبعة الأولى، 1424هـ- 2004م، 3
4. تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار المنهاج - جدة، دار اليسر - المدينة المنورة، الطبعة التاسعة، 1433هـ - 2012م.
5. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1419هـ. 1989م.
6. تهذيب الكمال في أسماء الرجال: لأبي الحجاج يوسف المزي، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.
7. الثقات في ميزان التعديل والرواية عند المحدثين دراسة تطبيقية، لإيناس بنت خالد العبد الكريم المنيس، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين - قسم الكتاب والسنة، مكة المكرمة، 1417هـ - 1996م.
8. الجرح والتعديل، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن - الهند، الطبعة الأولى، 1271هـ - 1952م.
9. الحافظ الذهبي مؤرخ الإسلام ناقد المحدثين إمام المعدلين والمجرحين، لعبد الستار الشيخ، (ط1)، دار القلم، دمشق، 1414هـ - 1994م.
10. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، مطبعة السعادة، 1394هـ - 1974م.
11. دراسات الكاشف للإمام الحافظ الذهبي وحاشيته للإمام سبط ابن العجمي: لمحمد بن

عوامة، (ط2)، دار المنهاج، جدة، 1430هـ-2009م.

12. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد/ الهند، الطبعة الثانية، 1392هـ / 1972م.

13. الذهبى ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام، بشار بن عواد بن معروف، (ط1)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1976م.

14. ذيل تذكرة الحفاظ، لأبي المحاسن الحسيني الدمشقي، ويليه لحظ الأخطأ بذيل طبقات الحفاظ: لتقي الدين محمد بن فهد المكي، ويتلوه ذيل طبقات الحفاظ للذهبي: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.

15. الروض الداني (المعجم الصغير)، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان، الطبعة الأولى، 1405 - 1985م.

16. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

17. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

18. سؤالات ابن الجؤنيد أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الختلي لأبي زكريا يحيى بن معين: لأبو زكريا

يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مكتبة الدار - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

19. سؤالات مسعود بن علي السَّجزي للحاكم - مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

20. سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م.

21. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م.

22. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.

23. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

24. الضعفاء ومن نسب إلى الكذب ووضع الحديث، ومن غلب على حديثه الوهم، ومن يتهم في بعض حديثه، ومجهول روى ما لا يتابع عليه، وصاحب بدعة يغلو فيها ويدعو إليها وإن كانت حاله في الحديث مستقيمة: لأبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل السلفي، دار الصمعي - الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.

25. ضوابط الجرح والتعديل عند الحفاظ الذهبي - جمعاً ودراسة: لأبي عبد الرحمن محمد الثاني بن عمر بن موسى، سلسلة إصدارات الحكمة (6) بريطانيا، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.

26. طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الكتب

العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

27. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى:

771هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلوة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع،

الطبعة الثانية، 1413هـ.

28. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث: لأبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي، دراسة

وتحقيق: عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير - ومحمد بن عبد الله بن فهد آل فهد، دار

المنهاج - الرياض، الطبعة الأولى، 1426هـ.

29. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي،

قابلها بأصل مؤلفيها وقدم لها وعلق عليها: محمد عوامة، قابلها بأصل مؤلفيها وخرج نصوصها:

أحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - جدة، الطبعة الأولى،

1413هـ - 1992م.

30. الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، تحقيق: عادل أحمد

عبد الموجود - علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية - بيروت - لبنان،

الطبعة الأولى، 1418هـ 1997م.

31. الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي

(المتوفى: 463هـ)، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة،

د.ت.

32. الكنى والأسماء، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي

(المتوفى: 310هـ)، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم - بيروت / لبنان، الطبعة الأولى،

1421 هـ - 2000 م.

33. لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف - القاهرة، د.ت.
34. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
35. مشاهير علماء الأمصار: لأبي حاتم محمد بن أحمد بن حبان البستي، وضع حواشيه وعلق عليه: مجدي بن منصور بن الشوري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1995 م.
36. مُعجم التعريفات: لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة - القاهرة، د.ت.
37. مُعجم الشيوخ «المُعجم الكبير»: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محمد بن الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق - الطائف، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1988 م.
38. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، بتحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.
39. المقتنى في سرد الكنى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748 هـ)، تحقيق: محمد صالح عبد العزيز المراد، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
40. مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق: عبد الله المنشاوي، دار الحديث - القاهرة، 1431 هـ - 2010 م.
41. مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمر، تقي الدين المعروف بابن الصلاح

(المتوفى: 643هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1406هـ - 1986م.

42. الموقظة في علم مصطلح الحديث، لمحمد بن أحمد الذهبي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية، 1412هـ.

43. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1382هـ - 1963م.

44. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير بالرياض، الطبعة الأولى، 1422هـ. وتحقيق: ناصر المطيري، دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الأولى، 1431هـ.

45. نصب الراية لأحاديث الهداية: لأبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، تصحيح ومقابلة: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة الريان، المكتبة المكية، د.ت.

46. النكت الوفية بما في شرح الألفية: لإبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.

47. نكت الهميان في نكت العميان، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (المتوفى: 764هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.

48. نهاية السؤل رواة الستة أصول: لإبراهيم بن محمد بن خليل الحلبي المعروف بسبط ابن

العجمي، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، معهد البحوث العلمية - مركز إحياء التراث الإسلامي -
جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م.

49. هدي السّاري مُقدّمة فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري:
لأحمد بن علي ابن حَجَر العسقلاني، دار مصر للطباعة - القاهرة، الطبعة الأولى.

50. الوافي بالوفيات، لخليل بن أيك الصّفدي، تحقيق واعتناء: أحمد الأرناؤوط - وتركي مصطفى،
دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.

العقيدة والأديان

والمذاهب الفكرية

إضاءات منهجية من مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي

د. عبد الإله الإدريسي

دكتوراه في العقيدة والفكر الإسلامي - المغرب

ملخص البحث^٤

ينطلق هذا البحث من فكرة مفادها أن مقدمات الكتب ومنها مقدمات كتب الأديان التي صنّفها العلماء المسلمون ضمّت إفادات وتوجيهات منهجية قيّمة، ويهدف البحث إلى انتقاء مختارات من مقدمات كتب الأديان في الفكر الإسلامي لبيان ما ذكرنا، وينقسم إلى محورين رئيسين، خصّص الأول منها لبيان مركزية المصادر الأصلية للأديان المقارنة في مقدمات كتب الأديان في الإسلام بين توجيهات السابقين واستدراكات اللاحقين، وخصّص الثاني لبيان جوانب من الموضوعية العلمية ومناهج البحث العلمي في مقدمات هذه الكتب. واختتمّ البحث بجملّة نتائج من أهمها، حرص العلماء المسلمين المهتمين بقضايا الأديان على استدراك القصور المنهجي المتعلق بغياب الانفتاح على المصادر الأصلية للأديان في فترات تاريخية معينة، إضافة إلى تبنّيهم للموضوعية العلمية في كتاباتهم، واعتمادهم على مناهج علمية مختلفة وردت في مقدمات كتبهم.

الكلمات المفتاحية: مقدمات الكتب، إضاءات منهجية، علم مقارنة الأديان عند المسلمين.

Abstract:

This research emphasizes that books' introductions, and among which Islamic books, have contained a worth methodology and recommendations. This research aims at selecting samples of Islamic books' introductions to confirm what we have claimed.

This research will be divided into two sections. The first one is devoted for showing the original sources of comparative religions in Islamic books' introductions. The second section is devoted for highlighting the scientific objectivity sides and research methodology in Islamic books' introductions.

The research ends up with lots of crucial results such as the interest of Muslim scholars in religious issues who were keen to redress the methodological limitations related to the absence of openness to the original sources of religions in certain historical periods. Along with their adoption to the scientific objectivity and different methodology that have appeared in their books' introductions.

Key words: Books' introductions - methodology – The science of comparative religions among Muslims.

مقدمة:

لم تكن مقدمات مصنفات علم مقارنة الأديان عند المسلمين -التي هي محل الدراسة- وغيرها من المصنفات العلمية الإسلامية الأخرى، مجرد استهلال يُصدّر به صاحب الكتاب مصنفه، بل أولت عنايتها بالجوانب المنهجية، ونَبَّهت على جملة من إشكالاتها، ودعت إلى الانفتاح على المصادر الأصلية للأديان المقارنة، والتحلي بروح الموضوعية العلمية في مقارنة القضايا. كما تبنّت جملة من المناهج العلمية التي تلقفتها مضامينها كذلك، والتي لم تتفطن إليها الدراسات الغربية إلا في وقت متأخر. لاشك أن هذه الإضاءات المنهجية الواردة في عدد من مقدمات كتب هذا العلم ومثيلتها من الإضاءات الأخرى، من شأنها أن تقوي مضامينه وتزيد مباحثه متانة وتكاملاً.

لهذه الاعتبارات جاء عنوان هذا العمل موسوماً ب: "إضاءات منهجية من مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي".

أهمية البحث

تتجلى أهمية الموضوع المدروس في:

- الانفتاح على قضايا منهجية من مقدمات كتب التراث الإسلامي، والتعريف بخصوصيتها.
- التعريف بروح المنهج العلمي الذي تبناه العلماء المسلمون ودوره في توجيه قضايا العلوم ورصد إشكالاتها وسيورتها المختلفة، من خلال نماذج من مقدمات الكتب المهمة بالعقائد والأديان في الفكر

الإسلامي.

- التنبيه على القيمة العلمية والمعرفية لمقدمات الكتب، ومنها مقدمات كتب التراث الإسلامي المستوعبة لقضايا العقائد والأديان.

إشكال البحث:

يتمحور الإشكال الرئيس لموضوع البحث حول محاولة الكشف عن جوانب منهجية وردت في مقدمات بعض كتب مقارنة الأديان عند المسلمين، واستجلاء خصوصيتها وتتبع معالم تأثيرها في الدراسات التي أعقبتها، فما هي إذن أهم المضامين المنهجية المدرجة في بعض مقدمات هذه الكتب؟ وإلى أي حد استطاعت هذه المضامين أن تُبرز أصالتها المنهجية؟ وما درجة تأثيرها في الدراسات التي أعقبتها؟

أهداف البحث:

من الأهداف التي يروم هذا العمل تحقيقها، نذكر:

- رصد أهم الإضاءات المنهجية التي أعربت عنها بعض مقدمات مصنفات علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي.
- تتبع أثر التوجيهات المنهجية التي نص عليها علماء مقارنة الأديان المسلمون في بعض مقدمات المصنفات التي أعقبتها.
- التعرف على بعض المناهج العلمية التي اعتمدها علماء مقارنة الأديان المسلمون وضمَّنوها في مقدمات كتبهم.

الدراسات السابقة في الموضوع:

من بين الأبحاث المهمة بقضايا المقدمات سواء أكانت مقدمات علم أو مقدمات كتب، والتي لها صلة بالموضوع المدروس نذكر:

- مقدمات كتب مقالات الفرق: مداخل لتقويم العلم وتسديده، لعمر مبركي.

- أنماط المقدمات وقضاياها المنهجية في تراث أبي علي الحسن اليوسي لمحسن أزرولي اليوسي.
- المقدمات الأصولية المنهجية ومحاولة التأصيل للمرجعية التشريعية في المنهج المعرفي الأصولي لربيع الحمداوي.

- المقدمات الكلامية واللغوية في التأليف الأصولي وظائفها وإشكالاتها المنهجية للحاج الحفظاوي¹.
- وقد قاربت هذه الأبحاث جوانب منهجية ذات صلة بعلم أو كتب علم كل من العقيدة والكلام وأصول الفقه، وعلوم العربية، فيما اختار هذا العمل أن يقارب قضايا منهجية ذات صلة ببعض المختارات من كتب علم مقارنة الأديان عند المسلمين، ليكون مكملاً لسابقه من الأبحاث المذكورة.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث وفق الآتي:

مقدمة العمل: خصصت للإشارة إلى أهمية الموضوع المدروس، وإشكاله، وأهدافه، والدراسات السابقة فيه، وخطته، والمنهج المتبع في معالجته.

انقسم هذا العمل إلى محورين اثنين، وهما:

المحور الأول: الانفتاح على المصادر الأصلية للأديان المقارنة في مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي.

المحور الثاني: الموضوعية العلمية ومناهج البحث العلمي في مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي.

خاتمة الموضوع: وقد احتوت ذكراً لأبرز النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة العلمية.

1- قدمت هذه البحوث في الندوة العلمية الدولية حول "المقدمات في العلوم الإسلامية: المفهوم والتاريخ والقضايا" والمنظمة من قبل

كلية الشريعة أيت ملول، المملكة المغربية، بتاريخ 25 و 26 أبريل 2018م.

منهج البحث:

توسل هذا البحث بكل من المنهجين الوصفي والاستقرائي لاستجلاء أهم القضايا المنهجية التي حوتها بعض كتب مقارنة الأديان في الإسلام، مع اعتماده، كذلك، المنهج الاستنباطي بيانا لخصائص هذه القضايا ضمن سياق الموضوع المدروس.

المحور الأول: الانفتاح على المصادر الأصلية للأديان المقارنة في مقدمات

كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي

كشفت بعض الإشارات الواردة في بعض مقدمات مصنفات علم مقارنة الأديان المتتمة للفكر الإسلامي، على مكان من الخلل المنهجي التي ربما أُلِّمَّت بالدرس المقارن المتعلق بهذا العلم في بعض الفترات من تاريخه، خصوصا فيما له صلة بانفتاح دارسيه على المصادر الأصلية للديانات المقارنة، التي نبه عليها بعض رواد هذا العلم، كما أوردت مقدمات كتب أخرى تنتمي لهذا العلم إشارات توحى بتلقُّف اللاحقين لتنبهات من سبقهم فيما له صلة بهذا الأمر، وتنصيصهم على ذلك في مقدمات كتبهم، وهو ما سنروم بيانه من خلال العناصر الموالية.

أولا: الدعوة إلى الانفتاح على المصادر الأصلية للديانات المقارنة من خلال المقدمات

لاشك أن إيلاء العناية بمصادر الأديان في الفكر الإسلامي سيظهر في مقدمات بعض المؤلفات التي اهتمت بتتبع ونقد الملل المخالفة، وأن هذه الأولوية المنهجية حظيت باهتمام البعض ممن صنّفوا في مثل هذا المجال من العلماء المسلمين كابن حزم الأندلسي¹، أو من المهتمين إلى الإسلام ممن كانوا في الغالب على الملة

1- علي بن سعيد بن حزم... كان عالما بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة، متفننا في علوم حجة... ذا فضائل حجة وتوايف كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم، منها "الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمال شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام، وسائر الأحكام، على ما أوجبه القرآن والسنة والإجماع"، و"الإحكام لأصول الأحكام" و"الفصل في الملل والاهواء والنحل"

اليهودية أو النصرانية قبل أن يعتنقوا الديانة الإسلامية، إذ إن لهذا الصنف الأخير إضافات علمية قيّمة حظيت بها المكتبة الإسلامية عامة وعلم مقارنة الأديان خاصة، وذلك للإمام البيّن لأكثرهم بالمصادر الدينية للديانات التي كانوا عليها من قبل كابن ربن الطبري¹، والسموأل بن يحيى المغربي²، اللذين أعربا عن مواقف نقدية بخصوص طريقة عرض وتناول بعض قضايا علم مقارنة الأديان عند المسلمين، توحى بقصور منهجي يرجع في الغالب إلى ندرة الانفتاح على المصادر الأصلية للديانات والملل الأخرى محل الدراسة، ومن هذه المواقف النقدية الواردة في مقدمات مصنفات هؤلاء نذكر:

أ. الموقف النقدي لابن ربن الطبري

و"الإجماع ومسائله"، و"التقريب لحد المنطق والمدخل إليه"... مات بعد الخمسين وأربعمائة. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة 1966م، ص 308-309.

1- علي بن ربن الطبري، كان حيا قبل 247 هج، من أبرز المهتمين إلى الإسلام، عاصر الدولة العباسية، وأسهم في خدمة بلاطها السلطاني، له مصنفات في مجالات مختلفة كالطب، و علم مقارنة الأديان، وغيرهما، منها فردوس الحكمة، ومنافع الأطعمة والأشربة والعقاقير، والدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد عليه السلام، والرد على أصناف النصارى، وتحفة الملوك، وكناش الحضرة. أنظر ترجمته في: الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان، بدون ط، ولا تاريخ ط، ص 412، ومقدمة محقق الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، لعلي بن ربن الطبري، تحقيق وتقديم عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى 1393 هـ 1973 م، ص 6 وما بعدها.

2- سموأل بن يحيى بن عباس المغربي، من أهل الهندسة والرياضيات والطب، أصله من بلاد المغرب، وهو من المهتمين إلى الإسلام، سكن بغداد وارتحل إلى أذربيجان، وخدم بيت البهلوان وأمراء دولتهم، من مؤلفاته المثلث القائم الزاوية، والمفيد الأوسط في الطب، وإعجاز المهندسين، وبذل المجهود في إفحام اليهود، وغيرها من المؤلفات الأخرى، توفي بالمراغة قريبا من سنة سبعين وخمسمائة. أنظر ترجمته في: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي، علق عليه ووضع حواشيه، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005، ص 161 و عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي صبيعة، شرح وتحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة بيروت، بدون ط، ولا تاريخ ط، ص 471.

نلمس ما ألمحنا إليه من قبل عند ابن ربن الطبري الذي سيولي عناية فائقة منذ القرن الثالث الهجري لما ذكرنا، إذ نجده يستهل مقدمة كتابه "الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم" بنقد صريح لبعض ممن أسهموا بالتأليف في هذا العلم في الفكر الإسلامي، ويظهر ذلك جليا حين بيانه لمنهجه المعتمد في صياغة مصنفه هذا مما نص عليه بالقول "وأسلك في ذلك سبيلا أسدّ وأجدى مما سلك غيري من مؤلفي الكتب في هذا الفن، فإن منهم من قصر وبتر وأدغم حجته ولم يفسر، ومنهم من احتج على أهل الكتاب بالشعر وبما لم يعرفوه من كتبهم، ومنهم من حشّى دفتي كتابه بمخاطبة المسلمين دون المشركين، ثم ترجم حججه بأوعر كلام وأبعده من الإفهام"¹.

هكذا، يظهر من الشاهد السابق أن روح المنهج العلمي ربما شابهها بعض الاضطراب في بعض مصنفات عصر ابن ربن الطبري أو ربما قبله، بسبب إهمال الانفتاح على المصادر الأصلية للمخالف، وقد يعتبر مثل هذا الأمر طبيعيا إن علمنا أن علم مقارنة الأديان في مثل هذه الفترات التاريخية كان ما يزال يتلمّس طريقه نحو التأسيس لقضاياها وإشكالاته في الفكر الإسلامي، وأنه يصعب الحكم على نضجه المعرفي وتكامله المنهجي انطلاقا من المراحل الأولى لنشأته دونما تتبع لسائر مراحل الأخرى. هذا المعنى، قد يتوافق إلى حد كبير مع ما قررته إحدى الدراسات فيما له صلة بالموضوع تعقيبا على ما ورد ذكره من كلام ابن ربن الطبري السالف الذكر مما أبانت عنه بالقول "وفي قوله هذا دلالة واضحة على أن الجدل الإسلامي المسيحي كان في القرنين الأول/ السابع والثاني/ الثامن يبحث عن نفسه من حيث الأسلوب والمحتوى والمنهج، ولعل في ضياع هذه الردود

1- مقدمة الدين والدولة، ابن ربن الطبري، ص 35.

الأولى شهادة على ضعفها بالنسبة إلى لاحقاتها، ولكننا افتقدنا بضياعها حلقة هامة جدا كانت تمكننا لو وصلتنا من تتبع المراحل المبكرة التي مر بها الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية¹.

ب. الموقف النقدي لابن حزم الأندلسي

ستظل مثل هذه الملاحظات السابقة المتعلقة بالقصور المنهجي الذي ربما لحق بعض مواضيع وقضايا حقل مقارنة الأديان في القرون الأولى من نشأته حاضرة في ثنايا كتابات بعض رواد هذا العلم ومنهم المتمون للقرن الخامس الهجري، كابن حزم الأندلسي الذي نبه بدوره إلى ذلك في مقدمة كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" بإيراده لجملة من الملاحظات المنهجية التي يفهم منها أن عددا من المشتغلين بهذا العلم قد أهملوا في الغالب النظر في المصادر الأصلية للأديان المقارنة واتبعوا مسالك أخرى لا تستقيم مضمونا ومنهجيا، وهو ما ألمح إليه بقوله "أما بعد فإن كثيرا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا فبعضهم أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلا عن الفهم وقاطعا دون العلم، وبعض حذف وقصر، وقلل واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في آن لا يرضى لها بالغبن في الإبانة، وظالما لخصمه في آن لم يوفه حق اعتراضه وباخسا حق من قرأ كتابه... عقّد كلامه تعقيدا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلق على المعاني من بعد حتى صار يُنسي آخر كلامه أوله... فكان هذا عملا منهم غير محمود في عاجله وآجله"².

ج. الموقف النقدي للسموأل بن يحيى المغربي

1- الفكر الإسلامي في الرد على النصراني إلى نهاية القرن الرابع العاشر، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1986 م، ص 135.

2- مقدمة الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي ابن حزم، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية 1416 هـ 1996 م، ج 1 ص 35-36.

نجد مراعاة البعد المنهجي في مقارنة درس الأديان المقارنة حاضرا بدوره إبان القرن السادس الهجري ضمن انشغالات مهتد آخر من المهتمين إلى الإسلام وهو السموأل بن يحيى المغربي الذي نبّه إلى ذلك في مقدمة كتابه "بذل المجهود في إفحام اليهود" موجهها عناية المشتغلين بعلم مقارنة الأديان في وقته وربما من بعده كذلك إلى ضرورة الانفتاح أيضا على مصادر الآخر، وهو ما يفهم من قوله "الأئمة ضوعف ثوابهم...سلكوا في مناظرتهم اليهود أنواع المسالك، إلا أن أكثر ما نوظروا به لا يكادون يفهمونه أو لا يلتزمونه، وقد جعل الله إلى إفحامهم طريقا مما يتداولونه في أيديهم من نص تنزيلهم، وإعمالهم كتاب الله عند تبديلهم ليكون حجة عليهم موجودة في أيديهم وهذا أول ما أبتدىء به من إلزامهم"¹.

د. ملاحظات بخصوص المواقف النقدية السابقة

تأسيسا على ما سبق، وفيما له صلة ببعض المضامين النقدية لأسلوب ومنهج اشتغال علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي ضمن القرون الأولى لنشأته التي ساقها كل من ابن ربن الطبري، وابن حزم الأندلسي، والسموأل بن يحيى المغربي في مقدمات مؤلفاتهم وفق ما اطلعنا عليه من قبل مع شواهد دالة على ذلك يمكن تسجيل الملاحظات والافتراضات الآتية:

أولا: الرجوع إلى مصادر أهل الأديان بالدرس والنظر لم يكن في الغالب مدرجا ضمن اهتمامات عدد من المفكرين المسلمين ممن خاضوا غمار هذا العلم في القرون الأولى من نشأته.

ثانيا: الارتهان إلى المظان الإسلامية لوحدها في بسط قضايا الأديان دون الالتفات إلى غيرها لم يكن مقنعا في الغالب للأطراف المخالفة من غير المسلمين.

1- مقدمة بذل المجهود في إفحام اليهود، السموأل بن يحيى المغربي، قدم له محمد أحمد الشامي، مطبعة الفجالة الجديدة، بدون ط، ولا

ثالثا: الاقتصار على المصادر الإسلامية لوحده دونما الانفتاح على المصادر الأخرى قد يكون أثر سلبا في بعض الفترات على تماسك الأدلة المعروضة من لدن الطرف الإسلامي أثناء المساجلات العلمية مع المخالفين في المسائل ذات الصلة بقضايا مقارنة الأديان.

رابعا: الاعتماد على المصادر الإسلامية دون غيرها لم يكن كافيا على الراجح للإمام بحوثيات القضايا التي يمكن أن تكون موضوع دراسة نقدية واعية بالنسبة لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي.

خامسا: توالي الدعوات التوجيهية الصريحة التي أطلقها بعض الرواد الأوائل من علماء مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي التي لها علاقة بروح المنهج العلمي يفهم منها رغبة هؤلاء في استدراك القصور المنهجي الذي قد يكون لحق مضامين هذا العلم في بعض الفترات من تاريخه، وهو ما يظهر من دعوتهم صراحة أو ضمنا إلى الانفتاح على المصادر الأصلية للأديان المختلفة.

ثانيا: أثر الدعوة إلى الانفتاح على المصادر الأصلية للديانات المقارنة من خلال المقدمات

في علاقة بما ذكر، فإنه يصعب تعميم ما جادت به الشواهد السابقة من مضامين يستفاد منها عدم انفتاح علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي على المصادر الأصلية للديانات المدروسة في جميع مراحل البحثية التي سلكها منذ نشأته مروراً بجميع محطاته المختلفة، لذا سنكتفي بترجيح إمكانية حصول بعض من هذا القصور المنهجي في فترات زمنية معينة شملت ربما القرن الثالث الهجري وصولاً إلى بعض الفترات من القرن السادس الهجري، وهذا ما أوحى لنا به على الأقل التوجيهات النقدية التي أعربت عنها الشواهد السابقة المقدمة في هذا الباب. إن سبب إيرادنا لهذا الكلام هو وجود قرائن أخرى توحى باستدراك العلماء المسلمين المشتغلين بهذا العلم لما له صلة بالمصادر الأصلية للآخر المخالف وذلك بالانفتاح عليها بالدراسة والبحث، وهو ما سنجليه من خلال النماذج الآتية:

أ. نموذج من أواخر القرن السادس الهجري

بدأت معالم هذا الاستدراك المنهجي تظهر حسب ما تحصّل لدينا من شواهد أواخر القرن السادس الهجري، وهو ما قد يستفاد من كلام أحمد بن عبد الصمد الخزرجي الأندلسي¹ الذي نص على انفتاحه على المصادر الأصلية أثناء اشتغاله بالدرس الديني المقارن وهو ما عناه بقوله "وإنما نقلت من أناجيلهم حرفا حرفا على ما فيه من إضافة الفعل والقدرة والحول إلى غير الله تعالى، لأن من شأنهم وشأن اليهود إذا قيدوا بشيء مكتوب عندهم أنكروه، فلم أورد من ذلك إلا ما قرأته في كتبهم العبرانية، ووقفت عليها بنفسي، وطالعت منها بعض تفاسيرها وشافهتهم بها"².

يبدو من الكلام السابق أن الخزرجي كان على إمام باللسان العبري،³ مما خول له الانفتاح على المصادر الأصلية للأديان الأخرى، ودراسة جملة من قضاياها في مصنفه "مقامع الصلبان" الذي هو كتاب مندرج ضمن

1- أحمد بن عبد الصمد الخزرجي من أهل قرطبة، نزل بجاية وسكن غرناطة وقتا، كان معتنيا بالحديث وروايته، وقد كف بصره في آخر عمره، من مصنفاته: آفاق الشموس وأعلاق النفوس، ومقام المدرك في إفحام المشرك ومقامع الصلبان، وغيرها من المصنفات الأخرى، توفي بمدينة فاس سنة اثنين وثمانين وخمسمائة. أنظر ترجمته في: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، محمد بن محمد بن عبد الملك، تحقيق إحسان عباس، ومحمد بن شريفة، وبيشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي تونس، الطبعة الأولى 2012م، ص 420-421، وجذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، أحمد ابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، طبعة 1973، ص 141.

2- مقامع الصلبان، الخزرجي، أحمد بن عبد الصمد الخزرجي، حققه وقدم له عبد المجيد الشرفي، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، بدون تاريخ ط. ص 196.

3- تجدر الإشارة إلى أنه رغم تصريح الخزرجي في الشاهد الذي أوردناه بإمامه باللسان العبري فإنه ومن باب الأمانة العلمية وجب أن نورد أن محقق كتابه "مقامع الصلبان" شكك في مقدمة تحقيقه في هذا الأمر وحاول أن يورد جملة من الأدلة تثبت أن الخزرجي لم يكن له إمام بهذه اللغة رغم انفتاحه على المصادر الأصلية للأديان المخالفة، والأدلة التي عرضها المحقق في هذا الشأن قد يتفق الناظر معه في بعضها وقد يختلف معه في البعض الآخر منها، ومهما يكن فإن الذي يهنا هنا هو مدى انفتاح الدارس المسلم في حقل مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي على المصادر الأصلية للديانات المخالفة من عدمه أكثر من غيره، ومدى استدراكه لتوجيهات من سبقه، ولمزيد من الاطلاع على هذا الأمر الذي أثاره محقق كتاب "مقامع الصلبان" ينظر: مقدمة محقق مقامع الصلبان للخزرجي، ص 15-16.

المصنفات التي ألفها العلماء المسلمون ردا على الشبهات المثارة من لدن بعض رجال دين اليهود والنصارى في فترات مختلفة من تاريخ الجدل الديني بين المسلمين وهؤلاء.

في عصر الخزرجي صنّف علم آخر وهو المهتدي نصر بن يحيى المتطبب¹ كتابه "النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية"، الذي انفتح بدوره من خلاله على مصادر الأديان الأصلية لإثبات قضايا بعينها لها صلة بالمعتقد الإسلامي، ومنها البراهين المثبتة لنبوة محمد عليه السلام، وهو ما صرح به في مقدمة كتابه المذكور معتبرا أنه انطلق في إثبات "الدلائل على نبوة سيد المرسلين وخاتم النبيين، محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة والإنجيل وغيرهما"².

ب. نموذج من القرن السابع الهجري

مع القرن السابع الهجري، ستظهر قرائن أخرى ذات صلة بالموضوع أعربت عنها مقدمة كتاب "بيان الواضح المشهود من فضائح النصارى واليهود" للقاضي أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري³، دلت على حسن استيعاب اللاحقين لما نبه إليه السابقون من استدراقات، ودلت كذلك على الثقافة الموسوعية التي

1- نصر بن يحيى بن عيسى، كان نصرانيا ثم أسلم، اشتهر بالمهتدي، له النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية، توفي سنة 589 هج، أنظر ترجمته في: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، مؤسسة التاريخ العربي، بدون ط، ولا تاريخ ط، المجلد الثاني، ص 492، ومقدمة محقق النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية، لنصر بن يحيى بن عيسى بن سعيد المتطبب، تحقيق محمد عبد الله الشرفاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع بالقاهرة، طبعة 1406 هـ 1986م، ص 16-17-18.

2- مقدمة النصيحة الإيمانية، نصر بن يحيى المتطبب، ص 55.

3- صالح بن الحسين بن طلحة بن الحسين بن محمد بن الحسين أبو البقاء تقي الدين الهاشمي الجعفري الزينبي، مولده سنة إحدى وثمانين وخمسمائة، سمع وحدث، وكان أحد الفضلاء العارفين بالأدب وغيره، والرؤساء المذكورين بالفضل والنبيل، تولى قضاء قوص مدة ونظرها أيضا مدة أخرى، وله خطب حسنة، ونظم جيد، وتصانيف عدة مفيدة، وكانت وفاته بالقاهرة في مستهل ذي القعدة 668 هج. ذيل مرآة الزمان، قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، بعناية وزارة التحقيقات الحكومية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، بدون ط، ولا تاريخ ط، ج 2 ص 438.

راكمها بعض أعلام القرن السابع الهجري في الفكر الإسلامي من المشتغلين بعلم مقارنة الأديان أمثال القاضي صالح الجعفري فيما له علاقة بالمصادر الأصلية من حيث الإمام بها والمعرفة بكثير من حقائقها والذي كان سببه من دون شك الاطلاع المتواصل لهذا العلم على المصادر الأصلية للآخر وسبر أغوار قضاياها. لعل ما أوردناه في هذا المعنى لن يتجلى بشكل بيّن إلا بعد اطلاعنا على النص الذي اصطفيناه من كلام أبي البقاء صالح مما نص عليه بقوله في مقدمة كتابه السالف الذكر: "وكنتم قد طالعت التوراة الخمسة الأسفار والأنجيل الأربعة، وإنجيل الصبوة، ومزامير داود المائة وخمسين مزمورا، ورسائل فولوس، وسير التلاميذ، ونبوات الأنبياء الأول، والأمانة التي ألفها قداماؤهم، وقرأت كتب اليعاقبة والروم والنسطور، فكلمتهم بلسانهم وتلوت عليهم من كتبهم وخاطبتهم باصطلاحهم"¹.

تجدر الإشارة إلى أن كتاب "بيان الواضح المشهود" للقاضي الجعفري هو تلخيص واستدراك للمؤلف عينه على مصنف آخر له حمل عنوان "تحجيل من حرف التوراة والإنجيل" والمتأمل في مقدمته² يجد أن صاحبه نص من خلاله على كلام نفيس في بابه قريب معناه من ذلك الذي أورده سابقا في مقدمة كتاب "بيان الواضح المشهود"، ليفهم من كل هذا أن الرجل ظل وفي لمنهج الانفتاح على المصادر الأصلية للأديان الأخرى في دراساته المتعلقة بقضاياها.

1- مقدمة بيان الواضح المشهود من فضائح النصارى واليهود، القاضي أبي البقاء صالح بن الحسن الجعفري الهاشمي، دراسة وتحقيق أمل بنت مبروك بن ناهس اللهيبي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص العقيدة والمذاهب المعاصرة من جامعة أم القرى بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية، العام الجامعي 1431-1432 هـ المملكة العربية السعودية، ص 106-108-110-111-112-114-115.

2- للاطلاع على مدى الانفتاح الكبير الذي أولاه القاضي الجعفري على المصادر الأصلية للأديان المدروسة، ينظر كذلك في: مقدمة تحجيل من حرف التوراة والإنجيل، أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي، دراسة وتحقيق محمود عبد الرحمان قده، مكتبة العبيكان بدون ط ولا تاريخ ط، ج 1 ص 92 وما بعدها.

لن يقف أمر الانفتاح على المصادر الأصلية للديانات المراد مقارنة قضاياها عند هذا الحد بل ستطلعنا قرائن أخرى من القرن ذاته -أي القرن السابع الهجري- على إشارات قريبة من تلك التي أسلفنا ذكرها سابقا يظهر منها أن الرجوع لمصادر الأديان المدروسة صار عند عدد من المشتغلين بالدراسات الدينية المقارنة من المفكرين المسلمين من قبيل المسلمات المنهجية التي لا محيد عنها، إذ سنلمس روح هذا الأسلوب المنهجي يتكرر إيراده في كتابات أعلام آخرين من هذه الفترة ومنهم الإمام شهاب الدين القرافي¹ الذي استعان في ردوده لدحض عدد من الشبهات التي أثارها الفكر النصراني في وقته بالمصادر الدينية الأصلية للديانة النصرانية، وذلك ما ورد ضمن سياق كلامه في مقدمة كتابه "الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة" مما نص عليه بالقول "فتكتمل الأجوبة بالمعارضة والنصوص المستخرجة من كتبهم"².

ج. نموذج من القرن الثامن الهجري

اقتفى الإمام الباجي الشافعي³ في القرن الثامن الهجري بدوره أثر سابقه من المساهمين في الدراسات الدينية لعلم مقارنة الأديان ذات الصلة بالفكر الإسلامي المستصحين في ذلك للمصادر الدينية للآخر

1- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس الصنهاجي المصري، أحد الأعلام المشهورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، برع في الفقه والأصول، والعلوم العقلية. من مؤلفاته كتاب الذخيرة في الفقه، وكتاب القواعد، وشرح التهذيب، والأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على أهل الكتاب، والإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام، والانتقاد في الاعتقاد وغيرها. توفي سنة 684 هج. أنظر ترجمته في: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق محمد الأحدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر القاهرة، بدون ط، ولا تاريخ ط، ج 1 ص 236 وما بعدها.

2- مقدمة الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق مجدي محمد الشهاوي، عالم الكتابة للطبع والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1426 هـ 2005 م، ص 22.

3- علي بن محمد، الشيخ علاء الدين الباجي المغربي الأصولي المصري، ولد سنة إحدى وثلاثين وستائة، وتوفي سنة أربع عشر وسبعمائة، اختصر كتاب: "المحرر" و "علوم الحديث" و "المحصول" في أصول الفقه، و "الأربعين". وكان عمدة في الفتوى... دينا صينا وقورا.

المخالف في مثل هذه الدراسات، وهو ما يفهم من كلامه الذي أورده في مقدمة كتابه "على التوراة" حين حديثه عن منهج اشتغاله في هذا الكتاب بقوله "فإني نظرت في توراة موسى عليه السلام المعربة، التي بيد النصارى الملكية على ما زعموا وهي خمسة أسفار، فسنح بخاطري أسئلة على ألفاظها، فذكرتها على ترتيبها"¹.

د. نموذج من العصر الحديث

لا ريب أن الاعتماد على المصادر الدينية لغير المسلمين في دراسة القضايا ذات الصلة بهؤلاء سيستمر إلى عهد متأخرة من مسار علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، ولهذا سيجد المتأمل مثلاً في مقدمة ومضامين كتاب "إظهار الحق" لرحمت الله الهندي² أثر هذا المنهج حاضراً بقوة، حين اعتمد في دراساته لنقد عقائد ومصادر الديانة النصرانية مصادرها الأصلية على الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد³ ليفهم من ذلك أن المتأخرين لم يكونوا بدعاً من القرون السابقة على مستوى الانفتاح على مصادر الآخر واستيعاب قضاياها وإدراجها ضمن مباحث الدرس المقارن.

=

فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاعر الكتبي، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون ط، ولا تاريخ ط، ج 3 ص 73-74.

1- على التوراة، علي بن محمد بن عبد الرحمان الباجي الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الأنصار مصر، الطبعة الأولى 1400 هـ 1980 م، ص 17.

2- رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي الحنفي، نزيل الحرمين، باحث عالم بالدين والمناظرة، جاور بمكة وتوفي بها، له كتب منها "التنبيهات في إثبات الاحتياج إلى البعثة والحشر والميقات" و "إظهار الحق"... وهو من أفضل الكتب في موضوعه. توفي سنة 1306 هـ. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة السابعة أيار (مايو) 1986، ج 3 ص 18.

3- لمزيد من التفاصيل حول انفتاح رحمت الله الهندي على المصادر الدينية للآخر المخالف وبيان منهجه في ذلك ينظر: مقدمة إظهار الحق، رحمت الله الهندي، تحقيق وتعليق محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، طبعة 1410 هـ 1989 م، ج 1 ص 10-11-12.

المحور الثاني: الموضوعية العلمية ومناهج البحث العلمي في مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي

لاشك أن القضايا البعيدة أغراضها عن التوسل بالموضوعية العلمية و بمناهج البحث العلمي من شأن مضامينها أن تنحو في أي علم من العلوم منحى سلبيا، قد يكون من مظاهرها التحامل على الموضوع المدرس، وتحميله ما لا يحمّله، وتعميم نتائجه على قضايا أخرى قد تحمل إشكالاتها ونتائجها طابع التخصص والتقييد، ولاشك كذلك أن التوسل بروح الموضوعية والاسترشاد بمناهج البحث العلمي في مثل هذه المناسبات له أثره المعترف في الدراسات العلمية عامة ومنها الدراسات المهمة بعلم مقارنة الأديان عند المسلمين، وقد أطلعنا عدد من مقدمات كتب هذا العلم على أن المفكرين المسلمين المشتغلين بمباحثه سلكوا بدورهم مثل هذه المسالك العلمية في تقرير القضايا التي شكلت موضوع اهتمامهم، ونصوا على ذلك في مقدمات كتبهم ليكون المساهمون في هذا العلم في وقتهم ومن بعدهم على بينة من مثل هذا الأمر.

أولاً: الموضوعية العلمية في مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي

حرص علماء الأديان المسلمون على تحري الموضوعية العلمية وحازوا فضل السبق في ذلك لدواعي معتبرة أوردوا بعضها في مقدمات مصنفاتهم وفق ما سنطلع عليه من خلال العناصر التالية:

أ. سبق علماء الأديان المسلمين إلى تحري الموضوعية العلمية

يجدر بنا القول، إن رواد هذا العلم حازوا قصب السبق بحرصهم على أن تنطبع كتاباتهم بطابع الموضوعية العلمية بما في ذلك قضايا الآخر المخالف التي قاربوا جملة منها من خلال مباحث علم مقارنة الأديان، إذ يذهب البعض إلى أن أبا الحسن العامري¹ كان من بين العلماء المسلمين الأوائل الذين وضعوا أسسا

1- محمد بن يوسف العامري النيسابوري، أبو الحسن عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية، من أهل خراسان، أقام بالري خمس سنين، واتصل بابن العميد (الوزير الكاتب)... وأقام بغداد مدة، وعادة إلى بلده، له شروح على كتب أرسطو... وإنقاذ البشر من الجبر والقدر، والتقريب

واضحة المعالم في ماله صلة بهذا الشأن، قبل أن يتفطن الغرب إلى ضرورة إيلاء عنايته للموضوعية العلمية في مقارنة القضايا المختلفة في وقت متأخر من تاريخه الفكري مقارنة بالسبق الزمني الذي حققه الفكر الإسلامي في هذا الشأن. يحضر هذا المعنى عند محقق كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" للعامري مما أورده في مقدمة تحقيقه لهذا المصنّف بقوله "والكتاب محاولة رائدة في علم مقارنة الأديان وهو علم حديث النشأة في الغرب مرت الأبحاث فيه بتطورات كثيرة، ولم تطبق المناهج العلمية على دراسة الأديان هناك تطبيقاً جاداً إلا منذ أواخر القرن التاسع عشر، ومحاولة العامري التي تمت منذ أكثر من ألف سنة تتميز بأنها محاولة منهجية وضع لها المؤلف أسساً محددة قبل أن يبدأ في المقارنة، ونشعر أن رغبته من وراء وضع هذه الأسس كانت إنصاف الأديان الأخرى إلى جانب تحقيق الموضوعية العلمية"¹.

ب. نموذج من تحري الموضوعية العلمية من خلال مقدمة "الدين والدولة" لابن ربن الطبري

تجدر الإشارة إلى أن مقدمات كتب علماء المسلمين المهتمة بعلم مقارنة الأديان، أعربت عن إشارات مهمة يستفاد منها حرصهم الدؤوب على أن تنطبع دراساتهم المتخصصة في هذا المجال بطابع الموضوعية العلمية، ولعل عدداً من الملاحظات الدقيقة التي ضمّنها ابن ربن الطبري في مقدمة مصنّفه "الدين والدولة" في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم "تكشف مما لا يدع مجالاً للشك فيه أن هذا الأخير كان من الذين سعوا إلى التأسيس لنهج الموضوعية العلمية أثناء عرض ومناقشة مواضيع علم مقارنة الأديان وبسط قضاياها وإشكالاته وتحصيل النتائج المستفادة منه. مثل هذا الأمر يحرص ابن ربن على تقريره في مقدمة مؤلفه السالف

=

لأوجه التقدير، و النسك العقلي وشرحه، والإبصار والمبصر، والإعلام بمناقب الإسلام، والسعادة والإسعاد في السيرة النبوية، توفي سنة 381 هـ.ج. الأعلام، خير الدين الزركلي، ج 7 ص 148.

1- مقدمة محقق الإعلام بمناقب الإسلام، لأبي الحسن العامري، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى 1408 هـ 1988م، ص 60.

الذكر، وهو ما يظهر مثلا حين حديثه عن سبل إثبات نبوة النبي محمد عليه الصلاة والسلام مما نص عليه بالقول "فالواجب علينا أن نقصد لتثيت الخبر عندهم، ونفي الشك عنهم، ونبين لهم أصول الأخبار وفروعها وعللها ومجاريها، والوجوه التي بها يعرف حقها من باطلها، والأسباب التي لها قبلت الأمم أنبياءها وبها دانت لدعاتها، ثم نقابل أخبارنا بأخبارهم ومن نقلها إلينا بمن نقلها إليهم، فإن كانت حجتنا وحجتهم في تصديقهم من يصدقون من أنبيائهم واحدة، فلا حجة لهم عند الله وعند أنفسهم في تكذيبهم صاحبنا وتصديق أصحابهم، لأنه إذا احتج مختلفان في دعوى من الدعاوي بحجة واحدة فهما بها مشتركان سياتن، يجب لأحدهما ما يجب للآخر لا محالة"¹.

ج. من معالم الموضوعية العلمية في مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي التجرد من الميولات

الذاتية

تُظهر لنا بعض الإشارات المستفادة من مقدمات كتب هذا العلم أثر الموضوعية العلمية بارزا من خلال تجرد العلماء المسلمين المقارنين لقضايا علم مقارنة الأديان من كل ما يوحى بتوظيف قناعاتهم الشخصية أو ميولاتهم الذاتية أثناء الاشتغال بالمباحث التي تعنى بدرس الأديان، وهو ما وجدناه حاضرا في مقدمة الإمام القرطبي² أثناء رده على جملة من شبهات النصارى مما نص عليه بقوله "لتعلم يا هذا المنتسب لدين المسيح أني

1- مقدمة الدين والدولة، ابن ربن الطبري، ص 36.

2- تجرد الإشارة إلى أن أحمد حجازي السقا محقق كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، أثبت نسبة الكتاب المذكور إلى القرطبي مكتفيا بإيراد لقبه دون ذكر اسمه كاملا، واستبعد أن يكون مؤلف الإعلام هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي المفسر (ت 671 هـ)، بينما ذهب الباحث سمير قدوري إلى أن صاحب كتاب الإعلام هو أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر الأنصاري القرطبي المحدث (ت 656 هـ) مستعرضا في هذا الشأن جملة من القرائن، وذلك في معرض رده على من نسبوا الكتاب إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي المفسر بمن فيهم أحمد حجازي السقا في مواضع أخرى من كتاباته حسب ما ذهب إليه قدوري.

أجاوبك إن شاء الله تعالى بمنطق عربي فصيح، أسلك فيه مسالك الإنصاف وأترك طريق التعصب والاعتساف"¹.

بينما يزيد الخزرجي حقيقة أخرى تنضاف إلى المعاني السابقة التي أوردها القرطبي تجلت في ضرورة تجرد المقارِب لقضايا الدراسات الدينية المقارنة عن الهوى باعتباره باعثاً من البواعث النفسية المخرِجة بدورها للدارس من دائرة الموضوعية العلمية، داعياً إلى التحلي بالإنصاف لتحقيق الثمرات المرجوة من مثل هذه الدراسات، وهو ما يفهم من قوله "ومن جرى في تبصرها هذا المجرى ثم أطرَح الهوى فنظرَ بعين الإنصاف كان له الحق أبين من فلق الصبح، والهدى هدى الله يهدي به من يشاء"².

د. دواعي التوسل بالموضوعية العلمية في مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي

من دواعي التوسل بالموضوعية العلمية الواردة في بعض مقدمات كتب علم مقارنة الأديان عند المسلمين نذكر:

• استشعار المسؤولية الدينية والحضارية

إن الحديث عن الموضوعية العلمية في مقدمات كتب الأديان في الفكر الإسلامي يقتضي منا الإشادة بالوعي الحضاري الذي حازه السابقون من العلماء المسلمين ومنهم المشتغلون بعلم مقارنة الأديان الذين استشعروا مبكراً الحاجة إلى ضرورة انفتاحهم على عموم مباحث علم مقارنة الأديان بما فيها قضايا الديانات

لمزيد تفصيل في الموضوع ينظر: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، الإمام القرطبي، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، بدون تاريخ ط ج 1 ص 5-6. ورحلات أحمد بن عمر الأنصاري القرطبي (ت 656 هـ) في المغرب والمشرق، ومؤلفاته العلمية، سمير قدوري، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مج 11، ع 2، رجب-ذو الحجة 1426 هـ أغسطس 2005م، ص 163 وما بعدها.

1- الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، القرطبي، ج 1 ص 45.

2- مقامع الصلبان، الخزرجي، ص 197.

المخالفة بمختلف إشكالاتها، وكذا عموم أتباعها بدلا من الانغلاق على الذات والاصطفاف مع المتخلفين عن مسابرة قضايا الركب الحضاري. إن هذه المقاصد الحسنة معدودة عند من ألفوا في هذا العلم من القربات الشرعية المعتمدة، وفي هذا الشأن فإن للقاضي أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري كلاما قيما له صلة بما ذكرنا أورده في مقدمة كتابه "تخجيل من حرف التوراة والإنجيل" ونص عليه بقوله "فإذا قيل كيف استجزت النظر إلى هذه الكتب، وصحبتها محظورة، والأمة بالنظر فيها غير مأمورة... قلنا: المحذور هو النظر فيها على وجه التعظيم والتفخيم، وإجراؤها على ظواهرها الموهمة لا سيما للعامي الغر، والحدث الغمر، فأما من نظر فيها على المقصد الذي قصدته والنحو الذي أردته وأوردته فهو إن شاء الله من أمهات القربات"¹.

• إقرار مبدأ الحجة والدليل ونبذ قيم العنف مع المخالفين

بينما اختار الإمام ابن قيم الجوزية² أن يستصحب بدوره روح الموضوعية العلمية في مقدمة كتابه "هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى" بأسلوب حضاري رفيع تمثل في دعوته لنبذ قيم العنف أثناء مناقشة القضايا الدينية مع المخالفين، ونهج أسلوب الحكمة في مثل هذه المواضع، واعتماد الدليل بغرض الإقناع والترغيب بدل منطق الإقصاء والترهيب، وكل هذا يستفاد من سياق كلامه الذي أورده بخصوص قصة

1- مقدمة تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، الجعفري، ج 1 ص 104 .

2- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي ثم الدمشقي، الشيخ الإمام العلامة الفقيه الأصولي المفسر المحدث العارف الصوفي ذو اليد الطولى الآخذ من كل علم بالنصيب الأوفى صاحب التصانيف العديدة المشهورة شرقا وغربا.. شمس الدين أبو عبد الله... كان إليه المنتهى في التفسير وأصول الدين، وكان في الحديث والاستنباط منه لا يجارى، وله اليد العليا في الفقه وأصوله والعربية وغير ذلك... درّس بالصدرية وأم بالجوزية مدة طويلة... ومن مصنفاته كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد، هداية الحيارى في الرد على اليهود والنصارى، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته، سفر المهجرتين وباب السعادتين، شرح منازل السائرين، شرح أسماء الكتاب العزيز... كتاب الطاعون، إعلام الموقعين عن رب العالمين... الطرق الحكيمة... توفي سنة إحدى وخمسين وسبعمائة. مختصر طبقات الحنابلة، محمد جميل بن عمر البغدادي المعروف بابن شطي، دراسة فواز الزمرلي، درا الكتاب العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1406 هـ 1986م، ص 68-69-70.

حدثت في عصره لها صلة بما ذكرنا عدّها من جملة الأسباب الدافعة له لتأليف كتابه "هداية الحيارى" وإلى ذلك أشار في مقدمة هذا الكتاب بقوله "وكان انتهى إلينا مسائل أوردها بعض الكفار الملحدين على بعض المسلمين فلم يصادف عنده ما يشفيه، ولا وقع دواؤه على الداء الذي فيه، وظن المسلم أنه بضربه يداويه، فسطا به ضرباً وقال هذا هو الجواب، فقال الكافر صدق أصحابنا في قولهم إن دين الإسلام إنما قام بالسيف لا بالكتاب، فتفرقا وهذا ضارب وهذا مضروب وضاعت الحجة بين الطالب والمطلوب. فشمّر المجيب ساعد العزم ونهض على ساق الجد، وقام لله قيام مستعين به، مفوّض إليه متكل عليه في موافقة مرضاته، ولم يقل مقالة العجزة الجهال إن الكفار إنما يعاملون بالجلاد دون الجدال.. وقد أمر الله بمجادلة الكفار بعد دعوتهم إقامة للحجة وإزاحة للعدر"¹.

لعمري إن كلام الإمام ابن القيم رحمه الله الذي سقناه شاهداً على استحضر جانب الإنصاف والموضوعية العلمية عند العلماء المسلمين المشاركين في حقل الأديان هو نفيس في بابه، معتبر في محله، يوحى برحابة صدر السابقين وسعة أفقهم، وقبولهم بالمخالفين في الدين والعقيدة، وبمبدأ الاختلاف معهم، وحسن استيعابهم لقضاياهم، مع تبنّيهم لمنهج قويم غايته توخي روح الموضوعية العلمية في تدارس قضاياهم، متسلحين في ذلك بأداب الحوار والمحاورة، واقتفاء أثر الدليل، والمخاطبة بالحسنى قطعاً لدابر العنف ومسببات الصراع.

إن ما أورده من الكلام السابق يجرنا إلى القول بحاجة عالم اليوم إلى استلهام روح الموضوعية العلمية في مقاربة القضايا المختلفة ومنها القضايا الخلافية، لكونها منهجاً قوياً من مناهج السلف، شدّ عنه للأسف اليوم

1- مقدمة هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن قيم الجوزية، تحقيق عثمان جمعة ضميرية، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار

أكثر الخلف حتى دبت في أوصالهم روح التعصب وانعكس ذلك سلبا على علاقتهم بينهم وبين أنفسهم، وبينهم وبين مخالفيهم.

ثانيا: مناهج البحث العلمي في مقدمات كتب علم مقارنة الأديان الإسلامي

إن المهتم بالإنتاجات العلمية التي صاغها العلماء المسلمون الأوائل ليستوقفه من دون شك ذلكم البناء المحكم للقضايا الفكرية والمعرفية، المستند على نسق منهجي منضبط كثيرا ما نجده يطرّد في ثنايا الموضوع المدروس، هذا وإن كانت مناهج البحث العلمي لم تستو على سوقها من حيث الاهتمام والدراسة إلا في القرون الأخيرة مع البحوث الغربية، غير أن هذا لا يمنع من القول بأن العلماء المسلمين استعانوا بدورهم بالمناهج العلمية في دراساتهم الفكرية المختلفة قبل أن يهتدي الغرب إلى ذلك بقرون عديدة، وهكذا لم يشذ الدارسون المسلمون المهتمون بقضايا علم مقارنة الأديان عن مثل هذا الأمر كذلك، إذ إن المتأمل في بعض مقدمات كتب هذا العلم يلحظ أن الرواد الأوائل لهذا العلم وظفوا مناهج مختلفة في كتاباتهم من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

أ. المنهج العقلي

لقد وظّف هذا المنهج على وجه الخصوص في تقرير القضايا ذات الصلة بمباحث الألوهية، وهو ما قد يستفاد من بعض مقدمات مصنفات هذا الفن المنتمية زمنيا للقرن الثالث الهجري، ومنها مقدمة كتاب "الرد على أصناف النصارى" لابن ربن الطبري الذي اعتمد المنهج العقلي سبيلا للاستدلال على وجود الخالق سبحانه، وهو ما يفهم من قوله "ولا سبيل إلى معرفة الأفضل من الأردل إلا باختبار، ولا يكون الاختبار إلا

بالعقل، ولولا العقل لما عرف أن لنا صانعا، وأنه إله واحد فرد صمد قديم أزلي.. ومن لم يستعمل العقل جهل ومن جهل فقد ضل، ومن ضل فقد كفر"¹.

هكذا يظهر أن المنهج العقلي شق طريقه مبكرا ضمن التأصيل للمباحث الكبرى لعلم مقارنة الأديان عند المسلمين، إلا أن اختيار بعض المفكرين المسلمين المساهمين في علم مقارنة الأديان وبخاصة منهم المهتدون إلى الإسلام لتوظيف هذا المنهج في مضامين كتاباتهم والإعلان عن ذلك في مقدمات تصانيفهم تلميحا أو تصريحاً، ربما كان في بعض الأحيان على حساب المنهج النقلي، مما حدا ببعض اللاحقين من علماء الأديان المسلمين إلى التنبيه على ذلك في مقدمات كتبهم، وهو ما وجدناه عند مهتد آخر وهو عبد الله الترجمان² الذي نبّه على هذا الأمر في مقدمة كتابه "تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب" بقوله "ووجدت تصانيف علماءنا الإسلاميين رضي الله عنهم محتوية على ما لا مزيد عليه، إلا أنهم رحمهم الله قد سلكوا في معظم احتجاجهم على أهل الكتاب من النصارى واليهود مسلك مقتضيات المعقول... وأعرضوا عن الاحتجاج عليهم بمقتضى المنقول إلا في نادر من المسائل"³. وقد يكون هذا من الأسباب التي دفعت مثلاً بالخزرجي في كتابه "مقامع الصلبان" إلى الإعلاء من قيمة المنهج النقلي على حساب غيره، إذ الناظر في مضمون هذا الكتاب

1- مقدمة الرد على أصناف النصارى، علي بن ربن الطبري، تحقيق وتقديم خالد محمد عبده، منشورات مكتبة الناظرة، الطبعة الأولى 2005، ص 43.

2- عبد الله الترجمان من أعلام القرن التاسع الهجري، قسيس إسباني من المهتدين إلى الإسلام، واسمه الأصلي أنسلم ترمودا، ينحدر من مدينة ميورقة، هاجر إلى تونس وأسلم بها وذلك في عهد السلطان أبي العباس أحمد بن المستنصر الحفصي، وقد تولى على عهد هذا السلطان مهمة الترجمة، له كتاب تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، أورد فيه لمحة عن نشأته وهجرته إلى تونس ودخوله في الإسلام. أنظر ترجمته في: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، عبد الله الترجمان الأندلسي، تقديم وتحقيق وتعليق محمود علي حمية، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ ط، ص 37 وما بعدها، وتراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1994م، ج 1 ص 167 وما بعدها.

3- مقدمة تحفة الأريب، الترجمان، ص 31-32.

يجد أن "طريقة المؤلف في رده تعتمد الحجج النقلية أساسا ولا تجنح إلى المناقشة الكلامية البحت إلا بصفة عرضية سريعة"¹.

عموما، فإن الاستعانة بالمنهجين العقلي أو النقلية التي سلكها بعض علماء الأديان في الفكر الإسلامي قد فرضتها أحيانا طبيعة القضايا المعروضة، وربما كان لهذا الأمر مبررات أخرى منها ما يرجع إلى قناعات العالم في تقدير ما يراه مناسباً من اختيار منهجي بعينه يخدم جزئيات الموضوع محل نظره ودراسته.

ب. التوفيق بين المنهجين النقلية والعقلي

إن ما أوردناه لا يعني أن الجمع بين المنهجين النقلية والعقلي لم يكن مدرجا في الدراسات المقارنة عند العلماء المسلمين المشتغلين بقضايا الأديان، بل منهم من وُفق في الجمع بينهما على حد سواء، وهو ما وجدناه عند ابن حزم الأندلسي الذي جمع في مدارسته النقدية للمصادر الدينية لليهود والنصارى بين المنهجين معا، حسب ما صرح به عبد الله الترجمان في مقدمة كتابه "تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب" وهو ما أعلن عنه بقوله "إلا الحافظ أبو محمد ابن حزم رحمه الله فإنه قد رد عليهم بالمعقول والمنقول خصوصا ما في كتبهم"².

إن الترجمان نفسه قد تبنى الطريقة السابقة التي سلكها ابن حزم وحاول أن يوفق بدوره بين المنهجين النقلية والعقلي في كتابه السالف الذكر وهو ما صرح به في مقدمته بقوله "فكنت شديد الحرص على أن أضع في الرد عليهم موضوعا بطريق النقل وحقيقة الإنصاف الذي يجمع بين النقل والقياس وتتفق عليه العقول والحواس"³. ولا نستبعد أن يكون عبد الله الترجمان قد وُفق فيما ذهب إليه من اختياره للمنهجين النقلية والعقلي على حد سواء، لاعتبارات منها إمامه بأصول الديانة النصرانية التي كان عليها من قبل، وإطلاعه على أصول

1- مقدمة محقق مقامع الصلبان، للخزرجي، ص 14.

2- مقدمة تحفة الأريب، الترجمان، ص 32.

3- المصدر السابق، والصفحة السابقة.

الشريعة الإسلامية التي اعتنقها ودافع عن قضاياها، ولاشك أن ذلك قد ساعده كثيرا في مقارنة القضايا ذات الصلة بعلم الأديان.

إضافة إلى ما جادت به مقدمات بعض كتب مقارنة الأديان عند المسلمين في ماله علاقة بما سبق إيراده نخلص إلى قناعة مفادها أن الاستعانة بالمنهجين العقلي والنقلي اختيار مبكر سلكه المتقدمون من علماء الأديان في الفكر الإسلامي، حين انفتاحهم على القضايا الدينية للمخالف، وقد يفهم ذلك مما أورده محقق كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" لأبي الحسن العامري حين إشارته لمزاوجة هذا الأخير بين المنهجين المذكورين وهو ما عبر عنه بقوله "لأن المؤلف نظر إلى الأديان الأخرى من خلال الإسلام، ونظر إلى الإسلام نفسه على أنه الدين الكامل الذي يكرم العقل الإنساني، وحاول قدر ما استطاع كمفكر مسلم أن يستعمل مقاييس واحدة تقوم على الوحي والعقل معا"¹.

ج. المنهج النفسي

في علاقة بالموضوع، تطالعنا إشارات أخرى مستوحاة من بعض مقدمات كتب مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي ألمحت إلى توسل علماء هذا الفن الإسلامي بمنهج علمية أخرى غير التي ذكرنا، إذ كان لتمكين بعض هؤلاء من أصول الأديان الأخرى - كما أسلفنا مع عبد الله الترجمان - ومعرفتهم الواسعة بجوانب شتى من ثقافة أهلها ومعتقداتهم وعاداتهم وطبائعهم دور مساعد في خدمة قضايا الدرس الديني المقارن، لذا لا نستغرب إن وجدنا أثرا من حضور المنهج النفسي بين ثنايا بعض مقدمات ومضامين كتب مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الحرص الكبير الذي أبداه العلماء المسلمون المشتغلون في حقل الأديان في الفكر الإسلامي بالكشف عن الجوانب الخفية المؤثرة على أتباع أهل الأديان وعلى قضاياهم، من هذه الإشارات ما وجدناه مثبتا في مقدمة كتاب "الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه

1- مقدمة محقق الإعلام بمناقب الإسلام، للعامري، ص 60.

وسلم" لابن ربن الطبري حين حديثه عن الأسباب الدافعة لإعراض أهل الأديان ومنهم اليهود والنصارى عن نهج الرسالة الإسلامية، وهو ما نص عليه بقوله "وإني وجدت جميع من خالف الإسلام إنما خالفوه لأربع علل أولاً من الشك في خبر النبي صلى الله عليه وسلم، والثانية الأنفة والعزة، والثالثة التقليد والألف، والرابعة البلادة والغباوة، فلعمري لو ميزوا الخبر وعقلوه لقبولهم ولم يدفعوه، ولما طالبوا ما عند الله بمخالفة أمر الله"¹.

د. المنهج النقدي

تظهر سمات المنهج النقدي في المقدمات المحسوبة على مصنفات علم مقارنة الأديان عند المسلمين من خلال الدقة والتدرج في نقد القضايا التي اتبعتها بعض ممن أسهموا بالتأليف في هذا العلم، مثل هذا نجده مقررًا عند ابن تيمية² مما قد يستشف من قوله في مقدمة كتابه "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" "وأنا أذكر ما ذكره بألفاظهم بأعيانها فصلا فصلا، وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب فرعا وأصلا، وعقدا وحلا"³. ولعل منهج التدرج الذي اتبعه العلماء المسلمون المشتغلون بعلم مقارنة الأديان في نقد القضايا

1- مقدمة الدين والدولة، ابن ربن الطبري، ص 36.

2- أبو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحلیم ابن تيمية الحراني، من أعلام المذهب الحنبلي المشهورين، حدث بدمشق ومصر والثغر، وقد امتحن وأوذي مرات وحبس بقلعة مصر والقاهرة والإسكندرية وقلعة دمشق مرتين، وبها توفي في العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبع مائة، من مؤلفاته: اقتضاء الصراط المستقيم، والصارم المسلول على شاتم الرسول، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام، وشرح العقيدة الأصبهانية، واعتقاد الفرقة الناجية وغيرها من المؤلفات. أنظر ترجمته في: تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، بدون ط، ولا تاريخ ط، ج 4 ص 1496-1497، و الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، أبو حفص عمر بن علي البزار، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1396 هـ 1976م، ص 26-27.

3- مقدمة الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، تحقيق وتعليق علي بن حسن بن ناصر، وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر، وحمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1419 هـ 1999م، ص 99.

المتتمة لهذا العلم ونصوا عليه في مقدمات مؤلفاتهم حسب ما أبان عنه الشاهد السابق، تلقفه كذلك المتأخرون منهم حتى أصبح حاضرا في وعي الدارسين المعاصرين ممن أسهموا في دراسة ونقد الأديان في الفكر الإسلامي المعاصر، وهكذا نجد مثلا الباحث أحمد حجازي السقا¹ يعلن عن شيء من تجربته المنهجية في مدارس ونقد قضايا الأديان في مقدمة تحقيقه لكتاب "الجواب الفسيح لما لفته عبد المسيح" بقوله "وقد نقد عقائد النصارى كثيرون من المسلمين قبلي، وينبغي أن يكون نقد المذهب النصراني مسبوqa بنقد التوراة، فإن من ينقد المذهب النصراني ولا تكون له دراية بالتوراة وأسفار الأنبياء فإنه لا يكون ناقدا أصيلا، ولا بصيرا، ومن يدرس النصرانية من قبل أن يدرس اليهودية ويتبحر فيها فإنه لا يقدر أن يفهمها ولا أن ينقدها"².

هـ. المنهج المقارن

تجدر الإشارة إلى أن حُسن مقابلة القضايا بعضها ببعض أثناء إجراء المقارنات في درس علم الأديان في الفكر الإسلامي مع الحرص على أولوية مواضعها وتناسبها وفق منهجية علمية محكمة منهج تفتن إليه علماء الأديان المسلمون منذ وقت مبكر من تاريخ هذا العلم وضمّنوه في كتاباتهم، وهو ما نجده مثلا عند أبي الحسن العامري في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام" حسب ما أورده محقق الكتاب المذكور في مقدمة تحقيقه معتبرا أن

1- أحمد حجازي السقا باحث مصري من المهتمين بدراسة الأديان تأليفا وتحقيقا، حاصل على ليسانس في أصول الدين، وعلى رسالة الماجستير في إنجيل برنابا، ورسالة الدكتوراه في البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل، عمل مدرسا بالمعهد الديني بالمنصورة، ثم أستاذا مساعدا بكلية أصول الدين بجامعة محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية، من مصنفاته: التوراة السامرية مع مقارنة بالتوراة العبرية، وإنجيل توما، والبشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل، والأدلة الكتابية على فساد النصرانية، ومناظرة الهند الكبرى بين الشيخ رحمة الله والقس بيفندر. وغيرها من المؤلفات الأخرى. ينظر الموقع الإلكتروني:

<https://adwaametaref.yoo7.com/t706-topic>

2- مقدمة محقق الجواب الفسيح لما لفته عبد المسيح، للألوسي البغدادي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار البيان العربي القاهرة، الطبعة الأولى 1408 هـ 1987 م، ص 6.

العامري التزم "أن يقارن العناصر المتشابهة، أو ما يسميه "الأشكال المتجانسة" في الأديان، أي يقارن الأصل بالأصل، والمهم بالمهم"¹ إذ من العيب المنهجي عنده "وعدم الإنصاف مقارنة الأصل بالفرع، أو مقارنة جانب مهم من دين بجانب أقل أهمية في دين آخر، ومن ثم فهو يقارن مثلا العقائد بالعقائد، والعبادات بالعبادات، ويقارن في كل منها الأصول بالأصول، والفرائض بالفرائض، أي لا يقارن الأصل بالفرع، ولا الفريضة بالنافلة"².

عموما، فإن الاسترشاد بأصول المنهج العلمي السليم كان بغية جل من أسهم بالتأليف في علم مقارنة الأديان من المفكرين المسلمين، وهذا ما قد نقف عليه مع الإمام الجويني³ في مؤلفه "شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل" إذ يظهر من خلال مضمون ما أورده في مقدمة مصنفه هذا حرصه على صحة الدليل المعتمد بتمحيصه قبل الاحتجاج به، خصوصا فيما يتصل بمدارسة قضايا الأديان المخالفة، وهو ما قد يفهم من كلامه في هذا الشأن مما نص عليه بقوله "إن أكثر العمائيات في العلوم إنما جاء من أخذ الحجج مسلمة،

1- مقدمة محقق الإعلام بمناقب الإسلام، للعامري، ص 23.

2- المصدر السابق، والصفحة السابقة.

3- أبو المعالي ضياء الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني الشافعي، الملقب بإمام الحرمين، فقيه أصولي، ومتكلم على مذهب الأشاعرة، اشتغل بالتدريس بالمدرسة النظامية إبان تأسيسها. من تصانيفه الشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، والإرشاد في أصول الدين و"التلخيص" مختصر "التقريب والإرشاد"، أصول فقه أيضا، والورقات فيه أيضا، وغيث الأمم، و"مغيث الخلق" في ترجيح مذهب الشافعي، والرسالة النظامية ومدارك العقول وغيرها من المصنفات الأخرى، توفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. أنظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح الحلوة، منشورات فيصل عيسى البابلي الحلبي، طبعة 1383 هـ 1964، ج 5 ص 165 وما بعدها.

من غير امتحان الفكر، وتدقيق النظر في تصحيح مقدماتها، ونحن نذكر ما في هذه الحجة المذكورة من الخلل ونبين مكان الغفلة¹.

إن هذا التوجيه الذي ساقه الإمام الجويني يدل بحق على المنطلقات المنهجية السليمة التي حرص على إيرادها المفكرون المسلمون في مصنفاتهم عامة ومنها المصنفات المهمة بعلم مقارنة الأديان خاصة.

خاتمة البحث:

تناولنا من خلال هذا العمل نماذج من إضاءات منهجية وردت في بعض مقدمات كتب علم مقارنة الأديان عند المسلمين، وبإعمال النظر فيما أوردناه يمكن استخلاص النتائج الآتية:

✓ حرص عدد من علماء مقارنة الأديان في القرون الأولى من تأسيسه على انفتاح المشتغلين بهذا العلم على المصادر الأصلية لأهل الأديان أثناء مقارنة قضاياها وإشكالاته، من خلال تنبيههم على ذلك.

✓ تبني اللاحقين من المهتمين بعلم مقارنة الأديان لتوجيهات سابقهم بانفتاحهم على المصادر الأصلية لأهل الأديان نقداً ودراسة، وسيظهر أثر ذلك جلياً ابتداءً من القرن السادس الهجري، وستستمر شواهد حاضرة ضمن القرون الموالية.

✓ حيازة العلماء المسلمين المهتمين بقضايا علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي لقصب السبق فيما تعلق باعتماد منهج الموضوعية العلمية فيما له صلة بمباحث هذا العلم مما أعربت عنه عدد من مقدمات مصنفاتهم.

✓ استعانة المفكرين المسلمين المشتغلين بعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي بمنهج علمية أعربت عنها عدد من مقدمات كتاباتهم، بغية تجويد مضمون أعمالهم والرقى بمستوى القضايا المدروسة.

1- مقدمة شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، أبو المعالي الجويني، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، المكتبة

الأزهرية للتراث بدون تاريخ ط، ص 31.

المصادر والمراجع:

1. الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق مجدي محمد الشهاوي، عالم الكتابة للطبع والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1426 هـ 2005 م.
2. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي، علق عليه ووضع حواشيه، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005.
3. إظهار الحق، رحمت الله الهندي، تحقيق وتعليق محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، طبعة 1410 هـ 1989 م.
4. الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، أبو حفص عمر بن علي البزار، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1396 هـ 1976 م.
5. الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، الإمام القرطبي، تقديم وتحقيق أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، بدون تاريخ ط.
6. الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى 1408 هـ 1988 م.
7. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة السابعة أيار (مايو) 1986.
8. بذل المجهود في إفحام اليهود، السموأل بن يحيى المغربي، قدم له محمد أحمد الشامي، مطبعة الفجالة الجديدة، بدون ط، ولا تاريخ ط.

9. بيان الواضح المشهود من فضائح النصارى واليهود، القاضي أبي البقاء صالح بن الحسن الجعفري الهاشمي، دراسة وتحقيق أمل بنت مبروك بن ناهس اللهيبي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص العقيدة والمذاهب المعاصرة من جامعة أم القرى بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية، العام الجامعي 1431-1432 هـ المملكة العربية السعودية.
10. تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، عبد الله الترجمان الأندلسي، تقديم وتحقيق وتعليق محمود علي حماية، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ ط.
11. تحجيل من حرف التوراة والإنجيل، أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي، دراسة وتحقيق محمود عبد الرحمان قدح، مكتبة العبيكان بدون ط ولا تاريخ ط.
12. تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، بدون ط، ولا تاريخ ط.
- تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1994م.
13. جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، أحمد ابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، طبعة 1973.
14. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة 1966م.
15. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، تحقيق وتعليق علي بن حسن بن ناصر، وعبد العزيز بن إبراهيم العسکر، وحمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1419 هـ 1999م.
16. الجواب الفسيح لما لفته عبد المسيح، الألوسي البغدادي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار البيان العربي القاهرة، الطبعة الأولى 1408 هـ 1987م.

17. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق محمد الأحدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر القاهرة، بدون ط، ولا تاريخ ط.
18. الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، علي بن ربن الطبري، تحقيق وتقديم عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى 1393 هـ 1973 م.
19. ذيل مرآة الزمان، قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، بعناية وزارة التحقيقات الحكومية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، بدون ط، ولا تاريخ ط.
20. الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، محمد بن محمد بن عبد الملك، تحقيق إحسان عباس، ومحمد بن شريفة، وبشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي تونس، الطبعة الأولى 2012 م.
21. رحلات أحمد بن عمر الأنصاري القرطبي (ت 656 هـ) في المغرب والمشرق، ومؤلفاته العلمية، سمير قدوري، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مج 11، ع 2، رجب-ذو الحجة 1426 هـ أغسطس 2005 م.
22. الرد على أصناف النصارى، علي بن ربن الطبري، تحقيق وتقديم خالد محمد عبده، منشورات مكتبة النافذة، الطبعة الأولى 2005.
23. شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، أبو المعالي الجويني، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث بدون تاريخ ط.
24. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، منشورات فيصل عيسى البابلي الحلبي، طبعة 1383 هـ 1964.
25. على التوراة، علي بن محمد بن عبد الرحمان الباجي الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الأنصار مصر، الطبعة الأولى 1400 هـ 1980 م.
26. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي صبيعة، شرح وتحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة بيروت، بدون ط، ولا تاريخ ط.

27. الفصل في الملل و الأهواء والنحل، علي ابن حزم، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية 1416 هـ- 1996 م.
28. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع العاشر، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1986 م.
29. الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان، بدون ط، ولا تاريخ ط.
30. فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون ط، ولا تاريخ ط.
31. مختصر طبقات الحنابلة، محمد جميل بن عمر البغدادي المعروف بابن شطي، دراسة فواز الزمرلي، درا الكتاب العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1406 هـ- 1986 م.
32. مقامع الصلبان، أحمد بن عبد الصمد الخزرجي، حققه وقدم له عبد المجيد الشرفي، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، بدون تاريخ ط.
33. النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية، نصر بن يحيى بن عيسى بن سعيد المتطبب، تحقيق محمد عبد الله الشراوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع بالقاهرة، طبعة 1406 هـ- 1986 م.
34. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن قيم الجوزية، تحقيق عثمان جمعة ضميرية، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون تاريخ ط.
35. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، مؤسسة التاريخ العربي، بدون ط، ولا تاريخ ط.

المدونات والمواقع الإلكترونية:

<https://adwaametaf.yoo7.com/t706-topic>

الإلزام في كتب مقالات الفرق مسائل نظرية ونماذج تطبيقية

د. عمر مبركي

أستاذ العقيدة المشارك بمؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين المغرب

ملخص البحث

يختص هذا البحث بدراسة الإلزامات التي تتردد كثيرا في كتب مقالات الفرق، ويستعملها المتكلمون لإبطال مقالات خصومهم، وينقسم إلى ستة مباحث: خُصص الأول لتعريف مصطلحي اللازم والإلزام وبيان بعض المسائل المتعلقة بهما، وأفرد الثاني لبيان القول الراجح في مسألة: هل لازم المذهب مذهب؟ وأفرد الثالث لمناقشة مواقف العلماء من التكفير بلازم المذهب، وجعل الرابع لعرض نماذج من الإلزامات المذكورة في كتب المقالات، وخُصص الخامس لبيان المواطن التي يُعتد فيها بالإلزامات، أما السادس فأفرد لدراسة بعض الإلزامات الواردة في كتب المقالات وتقويمها. وقد خلص البحث إلى نتائج منها: أن اللازم، وإن لم يصح عدّه قولا ومذهبا عند العلماء المحققين، فإنه يصلح في مقام الجدل والمناظرة، كما انتهى أيضا إلى ضرورة الاحتراز من التكفير باللوازم والمآلات، ووجوب التفريق عند مطالعة كتب المقالات بين أقوال الفرق وبين لوازم تلك الأقوال.

الكلمات المفتاحية: اللازم، الإلزام، الجدل، المناظرة، علم مقالات الفرق.

Abstract:

-This research is interested in the law of "Ilzam" that theologians use to respond to their opponents.

- The research is devoted to the definition of a term “Al’lazim” and to clarify the issues related to it.

- In this research, we show examples of the “Ilzamat” mentioned in the Islamic Creeds books. And he concluded for research that the “lazim” is only valid in debates and controversy.

Keywords: alilzam, controversy, debates, science of Islamic Creeds.

مقدمة:

تنقسم المصنّفات في علم مقالات الفرق إلى نوعين: مصنّفات عرض أصحابها عقائد الفرق مبينين أصولها ومقالاتها دون كسر ولا تعقيب، ومن هذا النوع: كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري، وكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي. ومصنّفات أخرى عكف مؤلفوها على وصف مقالات الفرق ومذاهب الملل، ثم نقدها والرد عليها، ومنها: كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري، وكتاب الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، وكتاب التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبي المظفر الإسفرايني.. وقد استعمل هؤلاء، في نقد مقالات المخالفين، أدوات كثيرة كالقلب، والنقض، والمنع، والفرق، والتقسيم، والمعارضة، والإلزام.

سينصب هذا البحث على دراسة الإلزامات التي تتردد كثيرا في كتب المقالات ويستعملها المتكلمون لإبطال مقالات خصومهم، وذلك في ضوء الإشكالية الآتية: ما قيمة الإلزام في الجدل والمناظرة العقدية؟ وما حدود استشاره في الدفاع عن المطالب التوحيدية والرد على الخصوم؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية، هي: ما المقصود بكل من اللّازم والإلزام؟ وما موقف العلماء من التّكفير باللوازم والمآلات؟ وما هي المواطن التي يُعتد فيها بالإلزامات؟ وكيف استثمارها مصنّفو مقالات الفرق في تبكيث خصومهم وبيان تهافت مقالاتهم؟

ولا بد من الإشارة إلى أن الذي جعلنا نطرق هذا الموضوع، هو ما يقف عليه الناظر في كتب المقالات من توسع بعض مصنفها في إيراد الإلزامات، وغلوهم في الأخذ بها، واتخاذها حجة يلزمون بها مخالفيهم مع أنهم لم يصرحوا بها، بل إننا نجد منهم من يجعلها تُكأةً لتكفير خصومه وإخراجهم من الملة. وقد انتقلت هذه الآفة - نقصد التكفير باللوازم - إلى بعض المعاصرين فراحوا يصدرن أحكام الكفر على مخالفيهم بمجرد اللوازم، مع ظنية اللزوم وعدم قطعية كون اللازم كفراً بواحاً. فاقترضت الحاجة أن نتصدى لمناقشة هذا الموضوع حفظاً للأمة من هذا الشر المستطير الذي يفكك وحدتها ويورطها في صراعات لا تنتهي

وقبل الشروع في مقارنة إشكالية البحث والجواب عن أسئلته، نرى من المفيد ذكر بعض الدراسات التي تتصل بشكل عام بموضوع هذا البحث، وإن كان لبعضها صلة بحقول علمية أخرى غير الحقل الذي يندرج الموضوع ضمنه (أي علم المقالات)، ومنها:

- "الإلزام: دراسة نظرية وتطبيقية من خلال إلزامات ابن حزم للفقهاء": وهي رسالة نال بها الباحث فؤاد بن يحيى بن عبد الله بن هاشم درجة الدكتوراه من كلية الشريعة، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، في العام الجامعي: 1428 هـ - 1429 هـ. خصص هذا البحث لدراسة نظرية الإلزام من حيث التعريف والشروط والأركان والأقسام والمصادر والغايات، ومن حيث أثر اللزوم في المذهب وفي ترتيب الدليل. وقد اشتمل على دراسة منهجية في الإلزام، وموقعه في القرآن والسنة واستعمالات الصحابة وفي المدارس الفقهية الأربعة، كما اشتمل أيضاً على دراسة تطبيقية في مسالك الإلزام عامة، وفي إلزامات ابن حزم للمخالفين خاصة، وعلى دراسة نقدية لتلك الإلزامات.

- "تطبيقات المأل في علم الكلام: التكفير بالإلزام أنموذجاً" للباحث ياسين السالمي: ضم هذا الكتاب ثلاثة فصول: خصص الأول للتكفير بالمأل والإلزام، واشتمل على بيان مفهوم الإلزام وعلاقته بالمأل، والموقف من التكفير بالتأويل والإلزام، وأفرد الثاني لتكفير المعتزلة الأشاعرة بالإلزام في باب الصفات، أما

الثالث فخصه للتكفير بالإلزام في باب الأفعال، وذيل الكتاب بملحق ضمنه مقتطفات من كتاب "إكفار المتأولين" للباقلاني.

- "صناعة التفكير العقدي": حرره الباحث سلطان بن عبد الرحمن العميري، ويضم ست ورقات أنجزها مجموعة من الباحثين، منها: ورقة عن صناعة التأصيل العقدي، وورقة عن صناعة التوثيق العقدي، وورقة ثالثة عن صناعة الرد العقدي.. وقد تضمنت الورقة الثانية، التي أعدها الباحث أحمد قوشتي عبد الرحيم، بعض الضوابط المنهجية التي ينبغي أن يراعيها الباحث في توثيق الآراء العقدية، ومن جملتها: عدم الاعتداد باللوازم في نسبة المقالات لأصحابها.

بعد هذا العرض المختصر، لا بد من الإشارة إلى أنني استفدت من هذه الكتب والدراسات وما سواها من المصنفات الأصولية والكلامية، خاصة في بعض الأوجه النظرية العامة المتصلة بموضوعنا، أما المناحي التطبيقية فقد عولنا فيها على كتب مقالات الفرق.

لقد اقتضت الإجابة عن الإشكالية التي طرحت في مستهل هذه المقدمة، أن يقسم البحث إلى ستة مباحث: خُصص الأول لتعريف "اللازم" و"الإلزام" باعتبارهما المصطلحين الرئيسيين اللذين تدور عليهما أفكار البحث، وأفرد الثاني لمناقشة أقوال العلماء في مسألة: "هل لازم المذهب مذهب"، وخصص الثالث لعرض مواقف العلماء من التكفير بلازم المذهب، وجعل الرابع لذكر بعض أمثلة اللوازم من كتب المقالات، وخصص الخامس لبيان المواطن التي يُعتد فيها بالإلزامات، أما السادس فأفرد لدراسة بعض الإلزامات الواردة في كتب المقالات وتقويمها. وختم البحث بخاتمة تتضمن أهم النتائج والخلاصات.

المبحث الأول: مصطلحات البحث ومتعلقاتها

1- اللازم: تعريفه وأقسامه وحالاته

اللازم لغة: "هو ما يتبع الشيء ويمتنع انفكاكه عنه"¹، والملازمة والتلازم بمعناه، "واصطلاحاً: كون الحكم مقتضياً للآخر، على معنى أنّ الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل"².

وينقسم اللازم إلى قسمين، على النحو الآتي³:

اللازم البين: وهو الظاهر أو الواضح، وهو الذي لا يحتاج، في إثبات لزومه لغيره، إلى دليل. وهذا النوع

من اللازم ينقسم بدوره إلى قسمين:

أ - لازم بين بالمعنى الأخص، وهو ما يلزم فيه من تصور الملزوم تصور اللازم، أو بعبارة أخرى هو ما يكفي فيه تصور الملزوم فقط للجزم باللزوم بينه وبين اللازم. مثاله: لزوم الزوجية للأربعة، والتّحيز للجرم.

1 - تاج العروس للزبيدي: 420/33.

2 - التعريفات للجرجاني: 229.

3 - يُقسّم المناطقة اللازم باعتبار آخر إلى لازم ذهني فقط، ومثاله: لزوم البصر للعمى، لأنّ العمى معناه: عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً، ويلزم من معرفة العمى ذهنًا تصور البصر مع منافاته له في الخارج، فاللزوم فيه ذهني فقط، وإلى لازم خارجي فقط كلزوم السواد للغراب خارجاً، والعقل لا يمنع وجود غراب غير أسود. وإلى لازم ذهني وخارجي معاً، مثاله: لزوم الزوجية للأربعة، فأنت إذا تصورت الأربعة في ذهنك تتصور معها الزوجية، والزوجية لازمة لها في الخارج أيضاً فلا ترى أربعة إلا والزوجية معها. شرح السلم في المنطق لعبد الرحيم فرج الجندي: 11.

ب - لازم بيّن بالمعنى الأعم: وهو ما يلزم من تصور الملزوم وتصور اللازم الجزم باللزوم بينهما. مثاله: لزوم مغايرة الإنسان للفرس مثلاً، فلا يلزم من تصور الإنسان تصور مغايرته للفرس، بل إذا تصورت الإنسان وتصورت الفرس، تجزم بلزوم المغايرة بينهما.

اللازم غير البيّن: وهو الخفي، الذي يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل، أو هو الذي لا يدرك فيه اللزوم بين المعنى ولازمه إلا بإقامة دليل عليه. ومثاله: لزوم الحدوث للعالم، فالحدوث لازم للعالم، وهو ما سوى الله تعالى، لكنه لازم خفي يحتاج في معرفته إلى دليل، لذلك ذكر له علماء التوحيد دليلاً، فقالوا: (العالم متغير حادث، فالعالم حادث)¹.

هذا عن تعريف اللازم وأقسامه، أما الحالات التي يأتي فيها، فأقول: لا خلاف في أنّ اللازم من قوله تعالى وقول نبيه صلى الله عليه وسلم، إذا صحّ أن يكون لازماً، فهو حق، أما اللازم في غير ذلك فله ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يُذكر للقائل لازم قوله ويلتزم به، مثل أن يقال لمن يذهب إلى أنّ أفعال العباد مخلوقة لهم، يلزمك القول بإثبات خالقين لا يحصون عدداً، فيقول: نعم ألتزم به!! فهذا اللازم يُضاف إلى القائل ما دام أقرّ به والتزمه.

الحالة الثانية: أن يُذكر له لازم قوله، فيمنع التلازم بينه وبين قوله، مثل أن يقال "لمن نفى أن يكون لله تعالى كلام قائم بنفسه، وأنّ كلامه هو ما خلقه من غيره، يلزمك أن لا يكون القرآن كلام الله"²، فيقول: أنا لا ألتزم بذلك، فهذا اللازم لا يضاف إلى القائل لأنه لم يقرّ به ولم يلتزمه.

الحالة الثالثة: أن يكون اللازم مسكوتاً عنه فلا يذكر بالتزام ولا منع.

1 - انظر: شرح السلم في المنطق للأخضري لعبد الرحيم فرج الجندي: 11 - 12.

2 - التّخرّيج عند الفقهاء والأصوليين: دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية ليعقوب بن عبد الوهاب الباسين: 282.

وإذا كان حكم اللازم في الحالتين ظاهراً، فإنّ العلماء اختلفوا في الحالة الثالثة على التفصيل الذي سنذكره في المبحث الثاني.

2- تعريف الإلزام:

يُرد الإلزام أحيانا بمعنى "العهد" أو بمعنى "الإكراه"¹، وأحيانا أخرى بمعنى "الإيجاب على الغير بحكم ما" كما عند الفقهاء، وليس هذا ما نقصده في هذا البحث، وإنما المقصود ذلك القانون أو الآلة التي تُستعمل في تبكيث الخصوم وإفحامهم².

لا يعثر الباحث في آثار السابقين على حدّ فاصل لهذا المصطلح، بالمعنى المقصود في البحث، غير بعض الإشارات الخاطفة³، منها:

- تعريف ابن النجار حيث قال: إنه "انتهاء دليل المستدل إلى مقدمات ضرورية أو يقينية مشهورة يلزم المعارض الاعتراف بها، ولا يمكنه الجحد، فينقطع بذلك"⁴. ويلاحظ على هذا التعريف أنه قصر المصطلح على المقدمات الضرورية أو اليقينية المشهورة دون غيرها، وهذا تضيق لدائرة هذا القانون، الذي يشمل كل ما سلّم به المخالف، ولو لم يكن من جنس ما تقدم⁵.

- تعريف الجويني، قال: هو "دفع كلام الخصم بما يوجب فصلا بينه وبين ما تضمّن نصرته"⁶. وهذا الذي ذكره وإن اصطاح على "تسميته بـ"الإلزام"، إلا أنه نازل على معنى آخر في الجدل غير ما نحن بصدد، وهو دفع الخصم حجّة خصمه بما يقطعها عن كونها حجة له"⁷.

1 - ينظر: التعريفات للجرجاني: 33.

2 - ذكر الزبيدي هذا المعنى في تاج العروس: 420/33.

3 - الإلزام: دراسة نظرية وتطبيقية من خلال إلزامات ابن حزم للفقهاء لفؤاد بن يحيى بن هاشم: 129.

4 - شرح الكوكب المنير لابن النجار: 356/4. ينظر أيضا: تشنيف المسامع للزركشي: 400/3.

5 - الإلزام دراسة نظرية وتطبيقية من خلال إلزامات ابن حزم للفقهاء لفؤاد بن يحيى بن هاشم: 130.

6 - الكافية في الجدل للجويني: 70.

7 - الإلزام دراسة نظرية وتطبيقية من خلال إلزامات ابن حزم للفقهاء لفؤاد بن يحيى بن هاشم: 130.

واقترح بعض الباحثين المعاصرين تعريفاً للإلزام، قال: "هو إبطال قول المخالف بناء على ما هو أصله"، ومعنى "إبطال قول المخالف": إفساد قوله إما مطلقاً أو مقيداً: مطلقاً بإبطال القول من حيث هو. ومقيداً بإبطال قول المخالف مضافاً إلى أصله، فقد يكون القول حقاً، لكنه لا يلتئم مع أصل المخالف¹. أما قوله: "بناء على ما هو أصله"، فقيدهم احترازه "مما قد يقع من الخطأ أن المخالف قد ناقض أصله، إما من جهة الخطأ في تحديد أصل المخالف، أو من جهة الخطأ في اعتبار أن قول المخالف مناقض لأصله"².

وهذا التعريف وإن لم يجر على شرط المنطقة في رسم الحدود، إلا أنه كاف في بيان المعنى المقصود بهذا المصطلح في هذا البحث.

المبحث الثاني: أقوال العلماء في مسألة: هل لازم المذهب مذهب؟

اختلف في هذه المسألة على أربعة أقوال:

الأول: أن لازم المذهب مذهب، وأنه تصح نسبته إلى الإمام أو القائل، وقد ذكر الزركشي هذا القول ولم ينسبه إلى أحد، لكن ابن تيمية ذكر أن الأثرم والخرقي وغيرهما يجعلون اللازم مذهباً للإمام³.
ويذهب البعض إلى أن هذا القول، أي جعل لازم المذهب لازماً، يفهم من قول أبي الحسين البصري: "اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده، فمتى ظننا اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا إنه مذهبه، ومتى لم نعلمه لم نقل إنه مذهبه"⁴.

1 - المصدر نفسه.

2 - المصدر نفسه.

3 - مجموع الفتاوى لابن تيمية: 289/35.

4 - المعتمد: 313/2. عند التدقيق في كلام أبي الحسين البصري يتبين أنه لا يقول بعد لازم القول مذهباً، فقد نصّ على أن الطريق لمعرفة مذهب الإنسان هو العلم بمذهبه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل، ثم إنه ذكر بعد هذا النص ما يدل على ما قلناه، قال: "فأما إذا نصّ العالم في مسألة على حكم، وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شها يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين، فإنه لا يجوز أن يقال قوله في هذه

ولم تُذكر لهذا القول أدلة، ولكن يمكن أن يُسعف القائلون به بأدلة من جَوِّز النَّقل والتَّخريج، وأن يقال بأنَّ من التزم بمذهب معين يلزمه أن يلتزم لازمه وإلاَّ كان متناقضا، والظاهر من حال المجتهد الاطراد وعدم التناقض، فيعمل بذلك الظاهر ما لم يُصرح بإنكاره، ويمكن أن يستدل له أيضا بما جرى عليه أتباع المذاهب الفقهية والعقدية من التفرُّيع على مذاهب أئمتهم ونسبة ذلك إليهم¹. كما هو صنيع ابن فورك في كتابه مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، حيث عرض في هذا الكتاب أصول مذهب الشَّيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعريِّ وما بنى عليه أدلته وحججه على المخالفين، فسلك لأجل ذلك طريقين: جمع ما تفرَّق في كُتبه مما نصَّ عليه من القواعد والأصول، وأما ما لا يوجد منصوصا له، فأجاب فيه على ما يليق بأصوله وقواعده².

الثاني: أن لازم المذهب إن كان قريبا بيِّنا فهو مذهب، وإن كان بعيدا غير بيِّن فليس مذهبا. وقد ذكر الفخر الرازي هذا التفرُّيق في التفسير الكبير، قال: "ولكن ليس إذا توجه بعض الإلزامات على الإنسان لزم أن يكون ذلك الإنسان قائلا به، فالزام الكفر غير، والتزام الكفر غير، والقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر؟ قلنا: الإلزام إذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه إلى فكر وتأمل كان الأمر فيه كما ذكرتم، أما إذا كان جليا واضحا لم يبق بين الإلزام والالتزام فرق"³.

وذهب إليه العطار في حاشيته على جمع الجوامع، حيث قال: "لازم المذهب لا يعد مذهبا إلى أن يكون لازما بيِّنا"⁴.

المسألة هو قوله في المسألة الأخرى، لأنه قد لا تخطر المسألة بباله ولم ينبّه على حكمها لفظا ولا معنى، ولا يتمتع لو خطرت بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر". المصدر نفسه: 314/2.

1 - ينظر: التَّخريج عند الفقهاء والأصوليين ليعقوب بن عبد الوهاب الباسين: 290.

2 - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك: 9.

3 - التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي: 255/11.

4 - حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: 371/1.

وإليه ذهب أيضا محمد زاهد الكوثري، قائلا: "وما يقال من أن لازم المذهب ليس بمذهب إنما هو إذا كان اللزوم غير يبيّن، فاللازم اليّن لمذهب العاقل له، وأما من يقول بملزوم مع نفي للازمه اليّن فلا يُعد هذا اللازم مذهباً له، لكن يسقطه هذا النفي في مرتبة العقلاء إلى درك الأنعام، وهذا هو التحقيق في لازم المذهب فيدور أمر القائل بما يستلزم الكفر لزوماً بينا بين أن يكون كافراً أو حماراً!!"¹.

الثالث: التّفصيل في المسألة، وهو ما ذهب إليه ابن تيمية في أحد قوليّه، وخلاصته أن لازم قول الإنسان نوعان: "أحدهما: لازم قوله الحق، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه؛ فإن لازم الحقّ حقّ ويجوز أن يضاف إليه إذا علم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره، وكثير مما يُضيفه الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب. والثاني: لازم قوله الذي ليس بحق. فهذا لا يجب التزامه؛ إذ أكثر ما فيه أنه قد تناقض. وقد ثبت أن التناقض واقع من كل عالم غير النبيين. ثم إن عُرف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره له فقد يضاف إليه؛ وإلا فلا يجوز أن يضاف إليه قول لو ظهر له فساد لم يلتزمه؛ لكونه قد قال ما يلزمه وهو لا يشعر بفساد ذلك القول ولا يلزمه"².

الرابع: وهو قول جمهور العلماء، فقد ذهبوا إلى أن إماماً من الأئمة إذا عُرف بمذهب معين وكان مذهبه يستلزم قولاً معيناً، فإنّ هذا القول لا يعتبر مذهباً له لمجرد لزومه مذهبه الذي صرّح به. وقد صرّح بهذه القاعدة طائفة من العلماء كالزركشي والشاطبي وابن تيمية وغيرهم.

فقد صرّح الزركشي هذه القاعدة قائلاً: "لازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح"³.

1 - هامش ص 33 من السيف الصقيل لتقي الدين السبكي.

2 - مجموع الفتاوى لابن تيمية: 42/29.

3 - البحر المحيط للزركشي: 315/1. ينظر أيضاً: تشنيف المسامع للزركشي: 484/3.

وذكر الشاطبيّ الخلاف في هذه القاعدة بين أهل الأصول، ثم ذكر ما عليه المحققون. قال: "لازم المذهب: هل هو مذهب أم لا؟ هي مسألة مختلف فيها بين أهل الأصول، والذي كان يقول به شيوخنا البجائيون والمغربيون ويرون أنه رأي المحققين أيضا: أن لازم المذهب ليس بمذهب"¹.

وصوبّ ابن تيمية هذا القول في بعض المواطن من فتاويه، قائلا: "وأما قول السائل: هل لازم المذهب مذهب أم ليس بمذهب؟ فالصواب: أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه"². ويستدل لهذه القاعدة بمجموعة من الأدلة، منها:

- أن صاحب القول ربما لم ينتبه لذلك اللزوم، وربما لو عرّض عليه لأبطله وأنكره أشدّ الإنكار، فلو قيل للمعتزلي مثلا: إنك تُنكر الحاجة إلى بعثة الرسل والأنبياء لأنك تقول بأنّ العقل يُحسّن ويُقبّح لأنكر ذلك وأبطله، ولو قيل للأشعريّ إنك تقول بالجسمية لأنك تثبت رؤية الله تعالى، لأنكر ذلك وأبطله.

- أن اللازم، محل النزاع، مسكوت عنه، فلا يُذكر بالتزام ولا منع، ويحتمل لو ذكر له أن يلتزم به أو يمنع التّلازم، ويحتمل لو ذكر له فتبين له لزومه وبطلانه أن يرجع عن قوله، لأنّ فساد اللازم يدل على فساد الملزوم وبطلانه³.

- أن الإنسان تعرّض له اللّوازم النّفسية والخارجية، فقد يسهو أو يغفل أو يذهل، أو يقول القول دون أن يفكر لحظتها في لازمه ومآلاته⁴.

1 - الاعتصام للشاطبي: 594/2.

2 - مجموع الفتاوى لابن تيمية: 217/20.

3 - إقامة الدليل على ضعف أدلة التكفير دراسة علمية موثقة لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني: 56.

4 - ينظر: إجابة السائل شرح بغية الأمل للأمير الصنعاني: 402.

- أنَّ القائل لم يَقُلْه صراحة، فتكون نسبته إليه كذبا عليه وتقويلا له ما لم يقل، وإلى نحو هذا يشير ابن حزم بقوله: "وأما من كَفَرَ الناس بما تَوَلَّوْا إليه أقوالهم فخطأ، لأنه كَذِبٌ على الخصم وتقويلٌ له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل على غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفرا بل قد أحسن إذ فرَّ من الكفر"¹.

- أنَّ الحكم باللازم بحكم على النَّاس بالظَّن، وقد نهى الله تعالى عن ذلك. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات، آية 12)، وقال أيضا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء، آية 36)، وقال صلى الله عليه وسلم: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث)².

- القاعدة الفقهية تقول: (لا يُنسب لساكت قول)³، فالسكوت لا يُعتد به، ولا يجوز لساكت قادر على التكلّم أن يُنسب له قول لم يقله، أو يُحمل سكوته على معنى قول لا يقصده.

- أنَّ نسبة الأقوال إلى النَّاس من مدخل التلازم تقوُّل وتحريفٌ للكلام عن مواضعه، إن لم يكن كذبا صريحا على صاحبه.

- أنَّ الخطأ والسهو أصيلٌ في طبيعة البشر، وجُزء من تكوينهم الفطري والخلقي، فعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (كلُّ ابن آدم خطّاء وخير الخطّائين التوّابون)⁴، وليس هناك ما يؤكد أن اللازم من قبيل الخطأ الذي يعذر به الإنسان.

- أنَّ عدَّ اللازم مذهبا يتنافى مع العدل والإنصاف، إذ ليس من العدل أن يُلزم العلماء وأصحاب المذاهب بأقوال لم يلتزموها وآراء لم يقولوها.

1 - الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: 139/3.

2 - صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم: 5143.

3 - ينظر: تشنيف المسامع للزرکشي: 124/3. موسوعة القواعد الفقهية للغزي: 1094/8.

4 - سنن الترمذي، باب ما جاء في صفة أواني الحوض، رقم: 2429.

- أن المتقيد بهذه القاعدة، غالباً ما يحمل أقوال الناس على أشنع المحامل وأسوأها، ويتصيد زلات الخصوم ولوازم أقوالهم، مما يؤدي إلى النزاع والفساد والشقاق.

المبحث الثالث: مواقف العلماء من التكفير بلازم المذهب

يترتب على الخلاف في "هل لازم المذهب مذهب"؟ الخلاف في التكفير بلازم المذهب، والمقصود بالتكفير بلازم المذهب: أن يقول القائل "قولاً يؤديه مساقه إلى كفر، وهو إذا وقف عليه لا يقول بما يؤدي قوله إليه"¹. أو بمعنى آخر: أن يصرح القائل بقول ليس بكفر، ولكن يلزم عنه الكفر، وهو لا يعتقد ذلك اللزوم². ذهبت طائفة قليلة من العلماء إلى أن اللازم البيّن يُكفّر به، وإلى هذا مال الكشميري في إكفار الملحدّين، وساق أقوالاً تدل عليه، قال: ".. ولزوم الكفر المعلوم كفر، لأنّ اللزوم إذا كان بيّناً فهو في حكم الالتزام لا اللزوم مع عدم العلم به"³. وهو ظاهر كلام الكوثري الذي أوردناه آنفاً.

ويَنسب المقبل في العلم الشامخ هذا المذهب إلى بعض قدماء المعتزلة وغيرهم، حيث كانوا يُكفّرون بالتأويل مع قطعية اللزوم وقطعية كون اللازم كفراً بواحاً، واختلف هؤلاء في هل التكفير بالنظر إلى أحكام الآخرة فقط أم تجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا؟ فادعى الملاحمي وغيره الإجماع على أنّ أحكامهم كالمسلمين، وإنما الكفر بالنظر إلى الأحكام الأخروية. ومن المتأخرين من رتب أحكام الكفر عليهم في الدنيا⁴. واتفق العلماء المحققون على منع التكفير باللوازم والمآلات كما يتبين من صريح أقوالهم، فقد حكى القاضي عياض أنّ في مسألة التكفير قولين، ثم قرّر أنّ الصواب ما ذكرنا فيما مرّ أنه مذهب الجمهور. قال: "فأما من أثبت الوصف ونفى الصّفة، فقال: أقول عالم ولكن لا علم له ومتكلم ولكن لا كلام له، وهكذا في سائر

1 - الشفا للقاضي عياض: 276/2.

2 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: 242/4.

3 - إكفار الملحدّين للكشميري: 79.

4 - العلم الشامخ للمقبلي: 706.

الصفات على مذهب المعتزلة. فمن قال بالمآل لما يؤديه إليه قوله ويسوقه إليه مذهبه كفره، لأنه إذا نفى العلم انتفى وصف عالم إذ لا يوصف بعالم إلا من له علم، فكأنهم صرّحوا عنده بما أدى إليه قولهم. وهكذا عند سائر فرق أهل التأويل من المشبهة والقدرية وغيرهم. ومن لم ير أخذهم بمآل قولهم ولا ألزمهم موجب مذهبهم لم ير إكفارهم، قال: لأنهم إذا وقفوا على هذا، قالوا: لا نقول ليس بعالم ونحن نتنفي من القول بالمآل الذي ألزمتموه لنا ونعتقد نحن وأنتم أنه كفر، بل نقول: إن قولنا لا يؤول إليه على ما أصلناه، فعلى هذين المأخذين اختلف الناس في إكفار أهل التأويل، وإذا فهمته اتضح لك الموجب لاختلاف الناس في ذلك، والصواب ترك إكفارهم"¹.

ونقل السخاوي نهي شيخه ابن حجر عن التكفير باللوازم، قال: "الذي يظهر أن الذي يُحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله، وكذا من كان لازم قوله، وعرض عليه فالتزمه، أما من لم يلتزمه وناضل عنه؛ فإنه لا يكون كافرا ولو كان اللازم كفرا"².

وشنّع القبلي في العلم الشامخ على من يُكفرون الناس باللوازم، بل يُكفرون حتى باللزوم الظني بل بالوهمي والخيالي، مع كون اللازم غير ضروري³.

ويستدل المانعون من التكفير باللوازم، زيادة على الأدلة التي يتمسكون بها لإثبات قاعدة لازم المذهب ليس مذهبا، بأدلة منها:

- أن الحكم بالكفر على الناس بمجرد اللوازم من قبيل الحكم بالظن في مسألة خطيرة لا ينبغي التساهل فيها. وقد نهى العلماء عن الاعتماد على الظن في التكفير، قال ابن عبد البر: "فالواجب في النظر أن لا يكفر إلا إن

1 - الشفا للقاضي عياض: 294/2.

2 - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي: 73/2.

3 - ينظر: العلم الشامخ للمقبلي: 706.

اتفق الجميع على تكفيره، أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له من كتاب أو سنة¹. وقال الشوكاني: "اعلم أنّ الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر، لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يُقدم عليه، إلا برهان أوضح من شمس النهار"².

- النصوص المتضاربة القاطعة النّاهية عن التسرع في التّكفير وإخراج المؤمنين من الملة بمجرد الظن والشبهة، ومنها: قوله صلى الله عليه وسلم: (من دعا رجلا بالكفر، أو قال: عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)³، وفي لفظ آخر: (من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما)⁴، ففي هذه الأحاديث وما ورد موردها أعظم زاجر وأكبر واعظ عن التسرع في التّكفير⁵.

- أنّ التّكفير باللوازم والمآلات يؤدي إلى شناعات لا حدود لها ولا حصر، ويؤول إلى فساد الأمة وتفكك وحدتها وذهاب ريجها وانكسار بيضتها، لأنّ ذلك يستلزم تبادل التّكفير بين المسلمين آحادا ومذاهب، حيث لا تبقى طائفة إلا وهي تُكفّر الأخرى المخالفة لها بما تراه لازما لها، وهذا باب لفساد عظيم وشرّ مستطير.

المبحث الرابع: أمثلة للإلزامات في كتب مقالات الفرق

يستعمل مصنفو كتب المقالات الإلزامات كثيرا في رد الأقوال والمذاهب التي يرونها باطلة، وسندكر في الآتي بعض الأمثلة التي تبين ذلك:

المثال الأول: اختلف المسلمون في تحديد وجه إعجاز القرآن الكريم، فذهب جمهورهم إلى أنه معجز لفصاحة ألفاظه وبلاغة عباراته، وعجيب نظمه. ثم اختلفوا أيضا، فقال بعضهم: إعجاز القرآن في بلوغه

1 - التمهيد لابن عبد البر: 22/17.

2 - ينظر: السيل الجرار للشوكاني: 978.

3 - صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب وهو يعلم، رقم: 112.

4 - صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب من كفر أخاه من غير تأويل فهو كما قال، رقم: 6104.

5 - السيل الجرار للشوكاني: 978.

الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء البيان بمهارتهم في فن البيان وإحاطتهم بأساليب الكلام¹، وقال البعض الآخر: إعجاز القرآن في نظمه الغريب وأسلوبه العجيب، وهذا النظم يخالف المعتاد في أساليب العرب. وذهب آخرون إلى أن إعجازه فيما يصنعه بالقلوب وتأثيره في النفوس. وشذَّ النظام وآخرون فقالوا: "إنَّ نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة. وإنما وجه الدلالة منه على صدقه، ما فيه من الإخبار بالغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإنَّ العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن في النظم والتأليف"².

ويرى البغدادي أنَّ هذا القول الذي صار إليه النظام، يلزم منه عناد قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء، آية 88)، وإنكار إعجاز القرآن يؤول إلى إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم³.

المثال الثاني: ترى المعتزلة أنَّ الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي لأنها قبيحة، مع أنها مقدورة له تعالى. وخالفهم النَّظام فقال بأن الله عز وجل "لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأنَّ نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النَّار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً"⁴. وقد أكفرت البصرية من المعتزلة في هذا القول كما يحكي البغدادي، وألزمته بثلاثة أمور:

1 - شرح المقاصد للفتازاني: 28/5.

2 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 129.

3 - المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه: 121. ينظر أيضا: الملل والنحل للشهرستاني: 54/1.

أولها: أن من قال إن "الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب، لزمه أن لا يكون قادرا على الصدق والعدل، والقول بأنه لا يقدر على العدل كفر، فما يؤدي إليه مثله"¹.

ثانيها: أنه "لا فرق بين قول من يقول إنه يكون من الله تعالى ما لا يقدر على ضده ولا على تركه"²، وهو قول النظام، "وبين من زعم أنه مطبوع على فعل لا يصح منه خلافه، وهذا كفر، فما يؤدي إليه مثله"³.

ثالثها: أن القول بأن الباري تعالى لا يوصف بالقدرة على تلك الأمور، لازمه أن يكون الله تعالى مجبورا على ما يفعله، لأن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك⁴.

المثال الثالث: اختلف المعتزلة في تسمية المعدوم شيئا على مذاهب، فقال الصالحي منهم: لا يصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكورا، ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا، ولا جوهرًا ولا عرضًا، وهذا القول موافق لأهل السنة في المنع من تسمية المعدوم شيئا. وذهب الكعبي إلى أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض. أما الجبائي وابنه أبو هاشم فذهبا إلى أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرًا، وكان العرض في حال عدمه عرضًا، وكان السواد سوادا والبياض بياضا، في حال عدمهما⁵. وخالف الخياط جميع المعتزلة وفرق الأمة، ذلك أن المعتزلة وإن قالوا إن المعدوم شيء، وعرض، وسواد، وبياض، فإنهم لا يقولون أنه جسم وأنه قابل

1 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 122.

2 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 122.

3 - المصدر نفسه.

4 - الملل والنحل للشهرستاني: 54/1.

5 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 158.

للأعراض،¹ لأنّ "الجسم عندهم مركب، وفيه تأليف وطول وعرض وعمق، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به"².

يرى بعض مصنفي المقالات، أنّ قول الخياط يلزم منه أمور فاسدة، منها: كون الأجسام قديمة، فيفضي قوله ذلك إلى نفي الصانع. ويلزمه منه أيضا "أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنسانا، لأنّ الله تعالى لو أحدثه على صورة الإنسان بكمالها من غير نقل له في الأصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة أخرى يصح ذلك"³.

وألزمه الإسفرايني إلزاما طريفا مفاده أنّ "من وصف المعدوم بأنّه جسم، فيلزمه أن يُجوّز كون المعدوم رجلا راكبا جملا ويده سيف مسلط عليه، يصول ويجول ويلقنه مثل هذه البدع، حتى أنه يتلقى منه خوفا منه، ويفصح عنها وينشرها توقيا من صولته"⁴.

المثال الرابع: ذهب علي الأسواري، وهو من أتباع النّظام، إلى أنّ ما علم الله أن لا يكون لم يكن مقدورا له تعالى⁵، "وهذا الكلام منه يوجب أن تكون قدرة الله تعالى متناهية، ومن كانت قدرته متناهية كانت ذاته متناهية، والقول به كفر من قائله"⁶.

المثال الخامس: يرى أبو الحسن الأشعري أنّ للباري تعالى صفات دلّت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلّت الأفعال على كونه تعالى عالما، قادرا مريدا، دلّت على العلم والقدرة والإرادة.. ويرى أنه "لا معنى

1 - التبصير في الدين للإسفرايني: 71.

2 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 158.

3 - المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه: 71، 72.

5 - التبصير في الدين للإسفرايني: 63.

6 - المصدر نفسه. ينظر أيضا: الفرق بين الفرق للبغدادي: 136.

للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة، فحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياة"¹.

وقد أُلزم الأشعري مُنكري الصفات إلزاما قويا، فقال لهم: "إنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالما قادرا، فلا يخلو إما أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو زائدا، فإن كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته، ويقدر بعالميته. ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما وقادرا، وليس الأمر كذلك، فعلم أن الاعتبارين مختلفان، فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال أو إلى الصفة، وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإنّ العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين، ولو قدر عدم الألفاظ رأسا ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإنّ إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين العدم والوجود، والإثبات والنفي، وذلك محال، فتعيّن الرجوع إلى صفة قائمة بالذات"².

المثال السادس: يحكي البغدادي أنّ الكرامية قالوا: "إنه لا يجوز في حكمه تعالى احترام الطفل الذي يعلم أنه إن أبقاه إلى زمان بلوغه آمن، ولا احترام الكافر الذي لو أبقاه إلى مدة آمن، إلا أن يكون في احترامه إياه قبل وقت إيمانه صلاح لغيره. ويلزمهم على هذا القول أن يكون الله تعالى إنما اخترم إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بلوغه، لأنه علم أنه لو أبقاه لم يؤمن، وفي هذا قدح منهم في كل من مات من ذراري الأنبياء طفلا"³.

1 - الملل والنحل للشهرستاني: 94/1.

2 - المصدر نفسه: 94/1، 95.

3 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 194.

المبحث الخامس: المواطن التي يعتد فيها بالإلزامات

قدّمنا أنّ العلماء المحققين لا يؤاخذون المخالفين بلوازم أقوالهم ولا يكفرونهم بمآلات مذاهبهم، لكنهم كانوا يهتمون ببيان اللّوازم الباطلة التي تلزم عن الأقوال الفاسدة، للأغراض التي سنشرحها في الفقرات الآتية:

أ – الإلزام أداة للمناظرة وإفحام الخصوم:

يستعمل العلماء كثيرا، خاصة المتكلمين منهم، الإلزامات في مناظرة الخصوم، لإدراكهم أنّ الشبه إنما تنشأ في بادئ الأمر من عدم انتباه القائل إلى اللّوازم، وأنّ ذلك القائل لو أطلع على لوازم ما يُقرر من أقوال، فإنّه لا يبعُد أن يرجع عنها، ولذلك ذهب البعض إلى أنّ ردّ الشبه عبر بيان لوازمها الفاسدة أقوى من ردّ مبانيها، إذ عند بيان تلك اللّوازم وكشف شناعتها، فإن أصل الشبهة يتهاوى ويسقط.

إنّ استعمال الإلزامات في الردّ على العقائد الباطلة ونقض الشبه الفاسدة منهج قرآني أصيل، فقد ورد هذا الأسلوب في القرآن كثيرا، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ (المائدة، آية 18). "فليس هذا تصحيحا لقولهم: إنهم أبناء الله وأحباؤه، ولكن إلزام لهم ما يفسد به قولهم"¹.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ آنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (المائدة، آية 116). قال أبو عبد الله القرطبي: "فإن قيل: فالنصارى لم يتخذوا مريم إلها، فكيف قال ذلك فيهم؟ قيل: لما كان من قولهم إنها لم تلد بشرا وإنما ولدت إلها، لزمهم أن يقولوا إنها لأجل البعضية بمثابة من ولده، فصاروا حين لزمهم ذلك بمثابة القائلين له"².

1 - المحلّي لابن حزم: 80/1.

2 - تفسير القرطبي: 375/6.

وإذا أجلنا النظر في كتب المقالات، وجدناها تذكر كثيرا من المناظرات التي استعمل فيها هذا الأسلوب في تبكيت الخصوم وإفحامهم، وسنكتفي هنا بذكر ثلاثة أمثلة للبيان والتوضيح:

المثال الأول: حضر بعض أتباع الكرامية مجلس السلطان محمود بن سبكتكين، وكان فيه إمام زمانه أبو إسحاق الإسفرايني، فسأله عن قول هذه الفرقة أن الله تعالى ملاق للعرش، فأجاب قائلا: "هل يجوز أن يقال الله تعالى على العرش، وأن العرش مكان له؟ فقال: لا. وأخرج يديه ووضع إحدى كفيه على الأخرى، وقال: كون الشيء على الشيء يكون هكذا، ثم لا يخلو أن يكون مثله أو يكون أكبر منه أو أصغر منه، فلا بد من تخصيص خصه، وكل مخصوص يتناهى، والمتناهى لا يكون إلها لأنه يقتضي مخصصا ومنتهى، وذلك علم الحدوث، فلم يمكنهم أن يجيبوا عنه"¹.

المثال الثاني: تُفرق الكرامية في مسألة الكلام، بين المتكلم والقائل، وبين القول والكلام.. فقالوا: "إن الله تعالى لم يزل متكلما بكلام هو قدرته على القول، ولم يزل قائلا بقائلية لا بقول، والقائلية قدرته على القول، وقوله حروف حادثة فيه، فقول الله تعالى عندهم حادث فيه، وكلامه قديم"².

وقد ناظر البغدادي بعضهم في هذه المسألة مستعملا أسلوب الإلزام، قال: "ناظرت بعضهم في هذه المسألة، فقلت له: إذا زعمت أن الكلام هو القدرة على القول، والسكوت عندك قادر على القول في حال سكوته، لزمك على هذا القول أن يكون السكوت متكلما، فالتزم ذلك"³.

المثال الثالث: كان في عصر البغدادي شيخ للكرامية يعرف بإبراهيم بن مهاجر اخترع مقالة لم يسبق إليها، حيث "زعم أن الله تعالى عَرَضَ حالاً في جسم قديم، والرحمن عَرَضَ آخر، والرحيم عَرَضَ ثالث، والخالق

1 - التبصير في الدين للإسفرايني: 95.

2 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 192.

3 - المصدر نفسه.

عرض رابع، وكذلك كل اسم لله تعالى عرض غير الآخر، فالله تعالى عنده غير الرحمن، والرحمن غير الرحيم، والخالق غير الرازق.. وزعم أيضا أن الزاني عرض في الجسم الذي يضاف إليه الزنى، والسارق عرض في الذي تضاف إليه السرقة، وليس الجسم زانيا ولا سارقا، فالمجلود والمقطوع عنده غير الزاني والسارق..¹.

وقد ناظر البغدادي هذا الشيخ في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور² في سنة سبعين وثلاثمائة في هذه المسألة، وألزمه فيها "أن يكون المحدود في الزنى غير الزاني، والمقطوع في السرقة غير السارق، فالتزم ذلك"³، وألزمه أيضا "أن يكون معبوده عرضا، لأن المعبود عنده اسم، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة في جسم قديم، فقال: المعبود عرض في جسم القديم، وأنا أعبد الجسم دون العرض"⁴. فقال له البغدادي: "أنت إذن لا تعبد الله عز وجل، لأن الله تعالى عندك عرض، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض"⁵.

يتبين من هذه الأمثلة، أن إلزام الخصوم بلوازم أقوالهم كان منهجا معروفا في المناظرة، وقد كان زعماء الفرق يتبهنون إلى اللوازم الباطلة التي يُمكن أن تُرد على أقوالهم، فيجتهدون في التخلص منها حتى لا تكون

1 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 197.

2 - كان قائد جيوش خراسان، وعزل عن مهمته سنة 371 هـ. ينظر: الكامل لابن الأثير: 381/7.

3 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 197.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

مدخلا لنسف مقالاتهم ونقض مذهبهم. ومن الأمثلة التي تبين ذلك، تلك المناظرة الطريفة التي وقعت بين أبي منصور البغدادي وبعض الحلمانية¹ الذين يقولون بحلول الإله في الأجساد والصور الحسنة.

قال البغدادي: "رأيت بعض هؤلاء الحلمانية يستدل على جواز حلول الإله في الأجساد، بقول الله تعالى للملائكة في آدم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر، آية 29)، وكان يزعم أنّ الإله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم، لأنه كان قد حلّ في آدم، وإنما حلّه لأنه خلقه في أحسن تقويم، ولهذا قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (سورة التين، آية 4)، فقلت له: أخبرني عن الآية التي استدلت بها في أمر الله الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، والآية الناطقة بأنّ الإنسان خلق في أحسن تقويم، هل أريد بهما جميع الناس على العموم أم أريد بهما إنسان بعينه، فقال: ما الذي يلزمني على كل واحد من القولين إن قلت به؟ فقلت: إن قلت إنّ المراد بهما كل الناس على العموم لزمك أن تسجد لكل إنسان وإن كان قبيح الصورة لدعواك أنّ الإله حلّ في جميع الناس. وإن قلت: إنّ المراد به إنسان بعينه وهو آدم عليه السلام دون غيره فلم تسجد لغيره من أصحاب الصور الحسنة، ولم تسجد للفرس الرائع، والشجرة المثمرة، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم؟ وربما كان لهب النار في صورة رائعة، فإن استجزت السجود له فقد جمعت بين ضلالة الحلولية وضالة عابدي النار، وإذا لم تسجد للنار ولا للماء ولا للهواء ولا للسماء مع حسن صور هذه الأشياء في بعض الأحوال، فلا تسجد للأشخاص الحسنة الصور².

نستخلص مما ذكر أنّ الإلزام من أدوات الجدل، ومن الآليات المستعملة في المناظرات الكلامية لإفحام الخصوم، وهو وإن لم يصح عند العلماء المحققين عدّه مذهبا صريحا إلا أنه مفيد في المناظرة. وإلى نحو هذا يشير

1 - أتباع رجل يقال له أبو حلّمان الدمشقي، كان يقول: كل شخص حسن فروح الإله حال فيه، وقومه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها، وكان يقول: إن كل من كان اعتقاده مثل اعتقاده مثل اعتقادي فلا تكليف عليه، وكل ما يشتهي فهو حلال له. التبصير في الدين للإسفرائيني: 110.

وانظر أيضا: الفرق بين الفرق للبغدادي: 228.

2 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 227، 228.

ابن الأمير في حاشيته على إتحاف المرید شرح جوهره التوحيد، بقوله: ". فإن لازم المذهب وإن لم يعد مذهبا صريحا، فهو مُعوّل عليه في المناظرات إجماعا، وإلا لانسدّ بابها"¹.

ب - الإلزام أداة لتطوير المقالات وتنقيحها:

أسهمت الإلزامات في تطوير المذاهب الكلامية وتنقيحها، لأنّ تنبيه أصحابها إلى اللوازم الفاسدة التي تؤول إليها مقالاتهم، كثيرا ما أدى بهم إلى تنقيحها أو إنشاء مقالات جديدة، ونذكر في الآتي بعض الأمثلة التي توضح ذلك:

المثال الأول: انفردت البهشمية، وهم أتباع أبي هاشم الجبائي، عن المعتزلة بمقالة لم يسبقوا إليها، ذلك أنهم زعموا أنّ القادر يجوز أن يخلو من الفعل والتّرك، مع ارتفاع الموانع من الفعل². والذي ألجأهم إلى إنشاء هذه المقالة الجديدة، أنّ خصومهم الأشاعرة قالوا لهم: "إذا أجزتم تقدم الاستطاعة على الفعل لزمتمك التسوية بين الوقتين والأوقات الكثيرة في تقدمها عليه، فكانوا يختلفون في الجواب عن هذا الإلزام"³. أما أبو هاشم فرأى توجه إلزام الأشاعرة عليهم، فالتزم التسوية، وأجاز بقاء المستطيع أبدا مع بقاء قدرته وتوفر الآلة وارتفاع الموانع عنه خاليا من الفعل⁴.

المثال الثاني: من مقالات البهشمية أيضا القول بالأحوال، والذي ألجأهم إليها إلزامات خصومهم، ذلك أنّ الأشاعرة سألوا قدماء المعتزلة "عن العالم منا: هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعله؟ وأبطلوا مفارقة إياه لنفسه مع كونها من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقتة إياه لا لنفسه ولا لعله، لأنه لا يكون حيثئذ بمفارقتة له أولى من آخر سواه، فثبت أنه إنها فارقه في

1 - حاشية ابن الأمير على إتحاف المرید شرح جوهره التوحيد للقاني: 52.

2 - ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي: 162.

3 - المصدر نفسه: 162، 163.

4 - المصدر نفسه: 163.

كونه عالما لمعنى ما، ووجب أيضا أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه، فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها، فأثبت الحال¹.

المثال الثالث: يذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع و"أنهم يصيرون إلى سكون دائم خمودا، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار" .. وإنما ذهب هذا المذهب لما ألزم في مسألة حدوث العالم: "أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تنتهى، قال: إني لا أقول بحركات لا تنتهى آخرا، كما لا أقول بحركات لا تنتهى أولا، بل يصيرون إلى سكون دائم، وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون"².

المثال الرابع: أحدث أبو إسحاق ابن سيار، المعروف بالنظام، نظرية جديدة سُميت بالطفرة، بناها على القول بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، وخلاصة هذه النظرية: "أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر منه، من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوما في الأول ومعادا في العاشر"³.

يرى الشهرستاني أن النظام قال بهذه المقالة "لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ قال: تقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة"⁴.

1 - المصدر نفسه: 170.

2 - الملل والنحل للشهرستاني: 52/1.

3 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 127.

4 - قال الشهرستاني وهو يرد على النظام: "ولم يعلم أن الطفرة قطع مسافة أيضا موازية لمسافة، فالإلزام لا يندفع عنه، وإنما الفرق بين المشي والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه". (الملل والنحل: 56/1).

5 - الملل والنحل للشهرستاني: 55/1، 56.

المثال الخامس: ذهب ثمامة بن الأشرس من المعتزلة إلى أنّ الأفعال المتولدة أفعالاً لا فاعل لها، والذي ألجأه إلى القول بذلك فراره من نسبة القُبْح إلى الله تعالى، فظنَّ أنّ الأفعال لا يُمكن إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يُضيف الفعل إلى ميت، مثل ما إذا فعل السَّبب ومات ووجد المتولد بعده، ولا يمكن إضافتها أيضاً إلى الله تعالى لأنّ ذلك يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال، فتحيرَّ في المسألة، وقال: المتولدات أفعالاً لا فاعل لها¹.

المبحث السادس: نماذج من الإلزامات ومناقشتها

نعقد هذا المبحث لدراسة بعض الإلزامات التي ألزم بها بعض المصنفين في المقالات خصومهم، والغرض بيان أنّ تلك الإلزامات ليست دائماً صحيحة، بل فيها الصحيح وفيها الباطل. وسنقتصر على الأنموذجين الآتين:

أ- إلزامات ابن حزم للأشعري في مسألة الإيمان:

يُصنف ابن حزم الأشاعرة ضمن المرجئة، وهو يُقسّم الفرقة الأخيرة باعتبار قرب أفكارها إلى أهل السنة أو بعدها، إلى صنفين، أقربهم مذهب أبي حنيفة، وأبعدهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومحمد بن كرام وجهم بن صفوان.

ويُنسب ابن حزم إلى الأشعري قوله بأن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتلث بلسانه، وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية².

1 - المصدر نفسه: 70/1، 71.

2 - الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: 265/2، 266.

وهذا الكلام لا يقوله الأشعري ولا أصحابه ولا سائر المسلمين، إذ لا خلاف عندهم في "أن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفر أنه كافر بالله العظيم، مُخَلَّد في النَّار وإن عرف بقلبه، وأنه لا تنفعه المعرفة مع العناد ولا تغني عنه شيئاً، ولا يختلف مسلمان في ذلك"¹.

ثم إن الأشعري وهو يقول إن الإيمان هو تصديق القلب، فإنه "لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيماناً على الحقيقة، وكان لا يُسَمَّى المنافق مؤمناً على الحقيقة، بل كان يقول إنه كافر لاعتقاده وغير مؤمن لإقراره"².

ولعل الذي أوقع ابن حزم في هذا الغلط الشنيع والاتهام الغليظ للأشعري وأصحابه، ما يأتي:

- أنه اعتمد في حكايته قول الأشعري على اللوازم، فلعله ظن أن من يقول بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق، فإنه يقول أيضاً أن الإيمان عقد بالقلب فقط وإن عاند وأظهر الكفر.

- عدم تفريقه بين الإيمان والإسلام، إذ لو فرّق بينهما لأدرك أن الأشعري يقول بأن الإيمان لا يكون بدون الإسلام والعكس، وعليه فلا يصح عنده أن يقال لمن آمن بقلبه وأظهر الكفر بلسانه مؤمن، لأنه افتقد منه الإسلام الذي هو شرط لتحقيق الإيمان³.

- قلة اطلاعه على مذهب الأشعري، رُبما لبعد المسافة بينهما، فالأشعري بصري وابن حزم من أقصى المغرب، فلعله لم يبلغه بالنقل الصحيح المعتقد للصحيح للأشعري، وقد ذكر ابن السبكي هذا في الطبقات، قال: "وقد أفرط (أي ابن حزم) في كتابه هذا⁴ من الغضب من شيخ السنة أبي الحسن الأشعري، وكاد يصرح بتكفيره في غير موضع وصرح بنسبته إلى البدعة في كثير من المواضع، وما هو عنده إلا كواحد من المبتدعة.

1 - طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: 91/1.

2 - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك: 150.

3 - ينظر: هامش رقم 6 من الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 266/2.

4 - يقصد كتاب الفصل لابن حزم.

والذي تحققت بعد البحث الشديد أنه لا يعرفه ولا بلغه بالنقل الصحيح معتقده، وإنما بلغته عنه أقوال نقلها الكاذبون عليه فصدّقه بمجرد سماعه إياها، ثم لم يكتف بالتصديق بمجرد السماع حتى أخذ يُشنع¹.

ب - إبطال تأويل الباطنية لأعداد الصلوات الخمس:

الباطنية قوم يدعون الإسلام ويميلون إلى الرفض ويعطلون الصانع ويبطلون النبوة والعبادات وينكرون البعث والمعاد²، و"يدعون أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر... وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها.. كان تحت الأواصر والأغلال.. وأرادوا بالأغلال التكليفات الشرعية. فإن من ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه"³.

ويرى هؤلاء أن العلوم لا تدرك بالعقول وإنما بالتعلم من الإمام المعصوم، لأجل ذلك سمو بالتعليمية، واتفقوا على أنه لا بد في كل عصر من إمام معصوم يُرجع إليه في تأويل الظواهر وحل الإشكالات في القرآن والمعقولات. وعمدوا إلى تأويل التكليف والأخبار بتأويلات فاسدة، فقالوا مثلاً: أن معنى الجنابة مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن يستحقه، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك. ومعنى الزنا إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد، والصيام: الإمساك عن كشف السر، والكعبة هي النبي، والباب: علي⁴.. أما أعداد الصلوات فقالوا في تأويلها "أن صلاة الفجر كانت ركعتين، وهي في أول النهار لأنها تدل على العقل والنفس.. وإنما يجهر فيها لأن الإمام له حالان ظاهر وباطن. وصلاة العشاء تدل على

1 - طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: 90/1، 91.

2 - تلبس إبليس لابن الجوزي: 622/1.

3 - فضائح الباطنية للغزالي: 11، 12. ينظر أيضاً: تلبس إبليس لابن الجوزي: 622/1.

4 - ينظر: فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي: 56. تلبس إبليس لابن الجوزي: 647/1، 648، 649.

المستجيب الضال، ولهذا كانت في الليل لأنه في الظلمة والحيرة، يخرج الإمام منها، وإنما كان الجهر في بعضها والإخفاء في بعضها لأن المستجيب يجب أن يتستر بالظاهر ويتمسك بالباطن إلى آخره...¹.

ويرى بعض مؤرخي الفرق أن المناظرة لا تنفع مع هؤلاء القوم، لأنهم لم يتمسكوا بشبه تُرفع بالجدل والمناظرة، بل بمجرد تأويلات تفتقر إلى المطابقة بين الحقيقة والمجاز وبين الظاهر والمعنى²، غير أنه لما انطلت حيلهم على كثير من الناس عمدوا إلى الرد عليهم والاشتغال بإبطال عقائدهم. وممن تصدى لذلك محمد بن الحسن الديلمي في كتابه بيان مذهب الباطنية وبطلانه³، فقد رد على تأويلهم لأعداد الصوات الخمس الذي تقدم، ببيان المحالات العقلية التي تلزمهم عليه، والتي لا يقدر على التخلص والانفصال عنها. قال: "منها أن يقال لهم: ما أنكرتم أن الصلاة إنما كانت خمسا لأن الحواس خمس، وأراد أن يدل في هذه الأوقات التي أمر بالصلاة فيها على أنه يجب أن يقام بالشكر بهذه الصلوات على هذه الحواس، فإن أرادو دفع ذلك لم يجدوا إليه سبيلا إلا ترك مذهبهم الرديء. ويقال لهم: ما أنكرتم أن الصلوات إنما كانت خمسا لأن الإنسان لا يمكنه التصرف إلا بيديه ورجليه، والتصرف إنما يكون باليد متى كانت صحيحة الأصابع، والأصابع خمس، فأراد أن يدل بهذه الصلوات على هذا المعنى. أو يقال: ما أنكرتم أنه لما أراد أن يبين أن الأفضل في أمته عشرة، وهم الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة وأن فضلهم ظاهر كما أن النهار ظاهر لأن الركعات في النهار إنما هي

1 - بيان مذاهب الباطنية وبطلانه للديلمي: 68.

2 - انظر على سبيل المثال: تلبيس إبليس لابن الجوزي: 649.

3 - من المؤلفات التي صنف في الرد عليهم: كشف الأسرار وهتك الأستار لأبي بكر الباقلاني، أخبار القرامطة لمحمد بن مالك البياني، فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، كما نجد أخبارهم والرد عليهم في مؤلفات أخرى منها: الفهرست لابن النديم، الفرق بين الفرق للبغدادي، تلبيس إبليس لابن الجوزي، الملل والنحل للشهرستاني.

عشر، وإنما أمر أن يصلي في الليل سبع ركعات ليدل على بطلان مذهبكم لأنكم أنتم السبعية¹، فكما أن هذه الركعات إنما كانت واجبة في الليل في الظلمة فيجب أن يكون مذهبكم ظلمة وضلالة².

والمعنى: أن التوسع في التأويلات بلا خطام ولا وزمام، يلزم عليه محالات عقلية، بل يوجب إسقاط مذهبهم الفاسد بالكلية.

ج - الرد على السوفسطائية المنكرين للحقائق:

السوفسطائية هم المخالفون في إفادة النظر للعلم، فهم يرون أن العقل لا يصل إلى شيء يكون في نفس الأمر حقا، لا ضروريا ولا نظريا، وهم فرق: العنيدية، والعنادية، والأدرية. وترى الفرقة الأولى منهم أن الأشياء لا حقيقة لها، فالحقائق تابعة للاعتقادات، فالعالم مثلا قديم عند من اعتقد قدمه، محدث عند من اعتقد حدثه، واللون عرض عند من اعتقدته عرضا، وجسم عند من اعتقدته جسما³.

وأتباع هذه الفرقة لا فائدة من مكالمتهم ومناظرتهم، لأنهم كما قال النوبختي: "لم يثبتوا حقيقة، ولا أقروا بمشاهدة، فكيف تكلم من يقول لا أدري أيكلمني أم لا؟ وكيف تناظر من يزعم أنه لا يدري أموجود هو أو معدوم؟ وكيف تخاطب من يزعم أن المخاطبة بمنزلة السكوت في الإبانة، وأن الصحيح بمنزلة الفاسد؟"⁴.

غير أن المتكلمين ناظروهم - على سبيل التنزل - وأبطلوا مذهبهم، كما نجد عند النوبختي في "الآراء والديانات"، فقد بين أن قولهم بإبطال الحقائق يلزم عليه إبطال مذهبهم أيضا. وبيان ذلك أن يقال لهم:

1 - لقب من ألقاب الباطنية، لقبوا به لأنهم "يعتقدون أن الإمام سبعة، والانتهاى إلى السابع هو آخر الأدوار، وهو المراد بالقيامة، وأن تعاقب هذه الأدوار لا آخر لها. والثاني: لقولهم: إن تدبير العالم السفلي منوط بالكواكب السبعة: زحل، ثم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر". تلييس إبليس لابن الجوزي: 628. ينظر أيضا: فضائح الباطنية: 16.

2 - بيان مذهب الباطنية وبطلانه للدليمي: 69.

3 - ينظر: تلييس إبليس لابن الجوزي: 287. وانظر أيضا: 297، 298.

4 - نقله ابن الجوزي من كتاب الآراء والديانات للنوبختي. ينظر: تلييس إبليس: 288، 289.

"أقولكم صحيح؟ فسيقولون: هو صحيح عندنا باطل عند خصمنا. قلنا: دعوكم صحة قولكم مردودة، وإقراركم بأن مذهبكم عند خصمكم باطل شاهد عليكم، ومن شهد على قوله بالبطلان فقد كفى خصمه تبين فساد مذهبه"¹.

د - نسبة أبي حنيفة إلى الإرجاء

كان غسان الكوفي زعيم فرقة الغسانية يحكي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى مثل مذهبه ويعده من المرجئة، وعده بعض أصحاب المقالات أيضا من المرجئة، ومنهم أبو الحسن الأشعري، قال: "والفرقة التاسعة من المرجئة: أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير"².

وقد ذكر الشهرستاني السبب الذي ربما لأجله نُسب أبو حنيفة إلى الإرجاء، وهو: "أنه كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، فظنوا أنه يلزمه بذلك تأخير العمل عن الإيمان، وله سبب آخر، وهو أن المعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر: مرجئا، وكذلك الوعيدية من الخوارج، فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج"³.

وقد حاول العلماء بيان وجهة أبي حنيفة في المسألة، تارة بالحكم على من نسبته إلى ذلك بالغلط، وتارة بأن ذلك مجرد لازم مذهبه في الإيمان ولازم المذهب ليس مذهبا، وتارة ثالثة بالاعتذار له وتقريب البون بين قوله وبين قول أهل السنة في المسألة.

1 - المصدر نفسه: 299.

2 - مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري: 138.

3 - الملل والنحل للشهرستاني: 141/1.

فقد ذهب البغدادي إلى غلط ما قاله غسان عن أبي حنيفة، قال: "وزعم غسان هذا في كتابه، أن قوله في هذا الكتاب كقول أبي حنيفة فيه، وهذا غلط منه عليه"¹.

ولمح الإسفرايني إلى عدم صحة نسبته إلى مذهب الغسانية، لأن ما يقوله ليس من جنس ما يقولون، فغسان كان يقول: "الإيمان إقرار بالله ومحبة لله تعالى وتعظيم له، وهو يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان، على خلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله حيث قال: لا يزيد ولا ينقص"².

واحتج الشهرستاني لنفي التهمة عن أبي حنيفة بقوله: أن الرجل كان معروفا بالمبالغة في العمل والاجتهاد فيه، فكيف يُفتي بترك العمل؟!³

وذكر أبو زهرة، في سياق حديثه عن هذه التهمة التي اتهم بها أبو حنيفة وبعض أصحابه، أن بعض العلماء قسّموا المرجئة إلى قسمين: مرجئة السنة، وهم الذين قرروا أن مرتكب الكبيرة يعذب بمقدار ما أذنب ولا يخلد في النار، وقد يعفو الله عنه، ويتغمده الله برحمته، فلا يعذبه أصلا، وفي هذا القسم يدخل أكثر الفقهاء والمحدثين. ومرجئة البدعة: وهؤلاء هم الذين يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وهؤلاء هم الذين يستحقون التشنيع. ثم قال: "وعندي أن الأولى إبعاد وصف الإرجاء عن الأئمة الأعلام حتى لا يشترك معهم في الاسم أولئك الإباحيون"⁴.

1 - الفرق بين الفرق للبغدادي: 179.

2 - التبصير في الدين للإسفرايني: 84.

3 - ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: 141/1.

4 - تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، الكتاب الأول: 117.

خاتمة البحث:

يمكن تلخيص أهم النتائج والخلاصات التي توصل إليها هذا البحث في العناصر الآتية:

- أن الإلزام ينقسم إلى قسمين: لازم يَبين، وهو الذي لا يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل. ولازم غير يَبين، وهو الذي يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل، أو هو الذي لا يدرك فيه اللزوم بين المعنى ولازمه إلا بإقامة دليل عليه.

- أن الإلزام هو إبطال قول المخالف بناء على ما هو أصله.

- أن الذي عليه المحققون من أهل الأصول هو أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه، وقد استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها: أن صاحب القول ربما لم يتبته لذلك اللزوم، ولو عرض عليه لأنكره أشد الإنكار.

- اتفق العلماء المحققون على منع التكفير باللوازم والمآلات، لأن الحكم على الناس بالكفر بمجرد اللوازم يؤدي إلى شناعات لا حصر لها، ويؤول إلى فساد الأمة وتفكك وحدتها وذهاب ريحها.

- أن الإلزام من الأدوات التي يستعملها المتكلمون في مناظرة خصومهم وردّ مقالاتهم الباطلة، لإدراكهم أن الشبه إنما تنشأ من عدم انتباه القائل إلى لوازمها.

- أن استعمال الإلزام في ردّ العقائد الباطلة ونقض الشبه الفاسدة منهج قرآني أصيل، فقد ورد هذا الأسلوب كثيرا في القرآن الكريم.

- أن الإلزامات أسهمت في تطوير المذاهب الكلامية، لأن تنبيه أصحابها إلى اللوازم الفاسدة التي تنشأ من مقالاتهم، أدى بهم في كثير من الأحيان إما إلى تنقيحها أو إلى إنشاء مقالات جديدة.

- أن الإلزامات التي يلزم بها مصنّفو كتب المقالات خصومهم، ليست كلها صحيحة، بل منها الصحيح ومنها الباطل.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إجابة السائل شرح بغية الأمل للأمير الصنعاني، حققه القاضي حسين بن أحمد السباعي وحسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: 1986 م.
2. إكفار الملحددين في ضروريات الدين لمحمد أنور شاه الكشميري، منشورات المجلس العلمي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، الطبعة الثانية: 2004 م - 1424 هـ.
3. الإلزام: دراسة نظرية وتطبيقية من خلال إلزامات ابن حزم للفقهاء، إعداد فؤاد بن يحيى عبد الله بن هاشم، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الموسم الجامعي: 1428 هـ - 1429 هـ.
4. البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، دار الكتبي، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1994 م.
5. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد ابن رشد، دار الحديث، القاهرة، 1425 هـ.
6. بيان مذاهب الباطنية وبطلانه (منقول من كتاب عقائد آل محمد) لمحمد بن الحسن الديلمي، عني بتصحيحه شتروطمان، مكتبة المعارف، الرياض، بدون تاريخ.
7. تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، بدون طبعة وبدون تاريخ.
8. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
9. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة لابن المظفر الإسفرايني، اعتنى به وعلق عليه محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.
10. تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال لعياض بن نامي السلمي، مركز ابن تيمية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1415 هـ.

11. التخريج عند الفقهاء والأصوليين: دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية ليعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 1414 هـ.
12. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي للزركشي، دراسة وتحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1998 م.
13. تطبيقات المآل في علم الكلام: التكفير بالإلزام أنموذجا (مع ملحق: مقتطفات من كتاب إكفار المتأولين لأبي بكر الباقلاني) لياسين السالمي، دار القلم، الرباط، الطبعة الأولى: 1440 هـ - 2018 م.
14. التعريفات للشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1403 هـ - 1983 م.
15. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر القرطبي، تحقيق مجموعة من المحققين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1387 هـ.
16. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه لمحمد بن إسماعيل البخاري، حققه زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1412 هـ.
17. حاشية ابن الأمير على إتحاف المرید شرح جوهرة التوحيد للقاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 2001 م - 1421 هـ.
18. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
19. السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل لتقي الدين السبكي ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم لمحمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، بدون تاريخ.
20. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

21. شرح السلم في المنطق للأخضري لعبد الرحيم فرج الجندي، دار القومية العربية للطباعة، بدون طبعة وبدون تاريخ.
22. شرح الكوكب المنير لابن النجار، حققه محمد الرحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية: 1418 هـ - 1997 م.
23. شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1419 هـ - 1998 م.
24. الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفا للشمني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1988 م - 1409 هـ.
25. صناعة التفكير العقدي، تحرير سلطان بن عبد الرحمن، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1435 هـ - 2014 م.
26. طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح حلوه، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1413 هـ.
27. العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ ويليهِ الأرواح النوافخ لأثار إثبات الآباء والمشايخ لصالح بن مهدي المقبل، مصر، الطبعة الأولى: 1328 هـ.
28. فتح المغيث شرح ألفية الحديث لشمس الدين السخاوي، حققه علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، الطبعة الأولى: 1424 هـ - 2003 م.
29. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، بدون طبعة وبدون تاريخ.
30. الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري، تحقيق محمد إبراهيم نصير وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية: 1416 هـ - 1996 م.

31. فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، بدون تاريخ.
32. الكافية في الجدل لإمام الحرمين الجويني، تحقيق فوقية حسين محمود، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة: 1399 هـ - 1979 م.
33. الكامل في التاريخ لابن الأثير، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1417 هـ - 1987 م.
34. كتاب تلبيس إبليس لأبي الفرج بن الجوزي، دراسة وتحقيق أحمد بن عثمان المزيد، دار الوطن للنشر، بدون تاريخ.
35. المحلى بالآثار لابن حزم، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
36. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم بن الحجاج النيسابوري، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
37. المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، حققه خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1403 هـ.
38. الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني، عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1387 هـ - 1968 م.
39. مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لأبي بكر محمد بن فورك، عني بتحقيقه دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987 م.
40. مجموع الفتاوى لابن تيمية، حققه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1995 م - 1416 هـ.

التاريخ والحضارة

الإسلامية

حقوق الإنسان في وثيقة المدينة التاريخية دراسة تحليلية في ضوء السيرة النبوية

الدكتور أحمد ولد امحمد سيدي

ملخص البحث

عالج هذا البحث موضوع حقوق الإنسان الأساسية من خلال وثيقة المدينة التاريخية وبين أنها قد تضمنت كثيرا من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما بين أنها تعتبر أول وأقدم إعلان عالمي لحقوق الإنسان. لكونها أول وثيقة دستورية بالمفهوم الحديث، أرست مبادئ حقوق الإنسان وحياته لكل أبناء الوطن في الدولة الإسلامية الأولى من المهاجرين والأنصار واليهود والمشركين، ونظمت العلاقات بينهم حيث اكون لأول مرة في مجتمع المدينة مجتمع تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين والجنس، ولكن تتوحد فيه علاقة الانتماء إلى أرض مشتركة، هي أرض الوطن.

الكلمات المفتاحية: حقوق الإنسان. وثيقة المدينة. التاريخية

Conclusion of the research:

This research discussed the subject of the basic human rights in the historical document of Al madina (the city of the prophet Mohamed peace be upon him), and it showed that this document is considered as the first and oldest global declaration for the human rights. This document included a lot of civil, political, economical and social rights, and it is the first constitutional document (in the modern sense of this word). The document set up the principals of human rights for all the citizens of the first islamic state, (the citizens included muslims, jews and the polytheists). It organized the relations between all of the ethnicity, and lay the basic brick for a community has a loyalty to the home.

Key words:

Human Rights - The City - Historical Document

المقدمة:

لقد أمسى لموضوعات حقوق الإنسان وما يتعلق بها من أحكام وإجراءات تنظيمها وممارسة، وحصراً للمصادر والمرجعيات والمقاصد والمآلات، وإجراء الحماية والردع في هذا العصر منذ منتصف القرن الماضي إلى الآن انبلاج لا يكاد يخفت محلياً وإقليمياً وعالمياً، على مستوى الفكر والتشريع، والإعلام والسياسة والاجتماع، نظراً لما يكتسبه من أهمية بالغة في حياة الأفراد والفئات والدول والمجتمعات، لاسيما تلك التي عانت وتعاني وييلات الاستعمار والظلم والاستبداد ومصادرة الحقوق وقمع الحريات، ولن ينضب معين هذا الموضوع في المدى المنظور؛ لأنه يرتبط بالمصالح الشخصية للإنسان وتطلعات البشرية.

ولكون مفاهيم الحقوق والحريات المعاصرة باختلاف أنواعها وأحكامها ومظاهرها، وتباين شرائحها وفتاتها، ماثورة في ثنايا النصوص والآثار والوثائق؛ تصرّحاً أو تلميحاً، صراحة أو ضمناً، عبارة أو إشارة، بما يطابق وربما يتفوق على ما هو متداول في النصوص والوثائق الحديثة التي تعنى بحقوق الإنسان.

مشكلة البحث:

بسبب ما يشهده العالم اليوم من اهتمام متزايد بقضايا حقوق الإنسان على المستوى العالمي، حيث أصبحت حديث الساعة، عن طريق مناداة كثير من المنظمات الدولية الرسمية وغير الرسمية باحترام هذه الحقوق. وفي ظل الحملات الموجهة ضد الإسلام تتهم تشريعاته بانتهاك حقوق الإنسان، وتزعم تعارضها مع حقوقه وحرياته، وتبث حولها كثيراً من الافتراءات التي انطلت حتى على كثير من أبناء المسلمين.

فقد اخترت ما تضمنته وثيقة المدينة التاريخية خاصة من حقوق الإنسان لأنها أول وثيقة دستورية بالمفهوم الحديث، أرسيت مبادئ ودعائم حقوق الإنسان وحرياته لكل أبناء الوطن في الدولة الإسلامية الأولى من المهاجرين والأنصار واليهود والمشركين، وحددت علاقات كل طرف بالآخر، مجسدة الوحدة الوطنية والأمن والأمان، وذلك من أجل تحقيق الأهداف التالية:

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق ما يلي:

1. بيان المقصود بحقوق الإنسان.
 2. التعريف بوثيقة المدينة وبيان أهميتها.
 3. تسليط الضوء على هذه الوثيقة والوقوف على ما ورد فيها من حقوق للإنسان سواء كانت حقوقاً مدنية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، وذلك أملاً في الإسهام في بيان ما اختصت به من قضايا حقوق الإنسان، الأمر الذي قد يسهم في تغيير الصورة النمطية السلبية المتوارثة عند البعض عن حقوق الإنسان في الإسلام.
- يظهر أهمية إبراز سبق الإسلامى للأمم الغربية في إقرار حقوق الإنسان بعدة قرون، من خلال وثيقة المدينة التي تعتبر أول وثيقة دستورية بالمفهوم الحديث نظمت العلاقة بين سكان المدينة، وحددت ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، لعل ذلك يسهم في الإجابة على السؤال التالي: ماهي حقوق الإنسان الأساسية التي تضمنتها وثيقة المدينة التاريخية؟ وذلك وفق المنهج التالي:

المنهج المتبع:

أما المنهج المتبع فسيعتمد على الوصف والتحليل وسنعرض بنود الوثيقة كاملة وبعدها الحضاري، ونستنبط منها ما تضمنته من حقوق الإنسان.

الدراسات السابقة:

بعد الرجوع للدراسات السابقة وجدت دراسات كثيرة تتعلق بوثيقة المدينة، وعلى الرغم من الإشارة إلى أهمية وثيقة المدينة في عدد من الدراسات الشرعية عن حقوق الإنسان؛ إلا أنها لم تحظ بدراسة مستقلة ومفصلة توضح حقوق الإنسان التي وردت فيها، ومن أهم الدراسات التي تناولت وثيقة المدينة، دراسة: الأستاذ أحمد قائد محمد الشعبي، في سلسلة "كتاب الأمة" في العدد: 110 التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، بعنوان: وثيقة المدينة... المضمون والدلالة، لكنها لم تركز على حقوق الإنسان في الوثيقة وإنما ذكرتها

عرضاً في المبحث الثالث تحت عنوان: رعاية حقوق الإنسان وتأكيد حرمتها، في حين كانت دراستنا مفصلة لهذه الحقوق التي احتوت عليها وثيقة المدينة.

كما تطرقت لحقوق الإنسان التي احتوت عليها وثيقة المدينة عدة دراسات منها: حقوق الإنسان في وثيقة المدينة المنورة دراسة مقارنة بالمواثيق الدولية، لسليمان صالح السليمان، وإن كنت أنفق معها في دراسة حقوق الإنسان في وثيقة المدينة إلا أننا نختلف في تناولنا لهذه الحقوق حيث كان تركيزها على هذه الحقوق مقارنة بالمواثيق الدولية.

أما حقوق الإنسان في الوثائق الإسلامية للدكتور مصطفى بن حمو فقد كان تركيزها على عدة وثائق كوثيقة المنورة، وصلح نجران، وخطبة الوداع... وعليه فإنها لم تركز على وثيقة المدينة وإنما ذكرتها ضمن الوثائق، بينما كان تركيزنا منصبا على وثيقة المدينة.

والجديد الذي سأقدمه في بحثي هذا هو محاولتي استنباط هذه الحقوق الواردة في ثنايا بنود الوثيقة تصريحاً أو تلميحاً، صراحة أو ضمناً، عبارة أو إشارة، بما يطابق وربما يتفوق على ما هو متداول في النصوص والمواثيق الحديثة التي تعنى بحقوق الإنسان وفق الخطة التالية:

المقدمة: وفيها أهداف البحث ومشكلته والمنهج المتبع في دراسته والدراسات التي سبقته.

التمهيد: ويشمل التعريف بحقوق الإنسان ووثيقة المدينة التاريخية مع عرض نص بنودها **المبحث الأول:**

ويتناول حقوق الإنسان المدنية في وثيقة المدينة أما **المبحث الثاني:** فيتناول حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية في وثيقة المدينة، وجاءت **الخاتمة:** بما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات.

تمهيد:

التعريف بحقوق الإنسان ووثيقة المدينة التاريخية ونص بنودها

أولاً: ماهية حقوق الإنسان:

أ. الحقوق في اللغة والاصطلاح:

الحق في اللغة:

يشير إلى حق الشيء إذا ثبت ووجب، فأصل معناه لغويا هو الثبوت والوجوب، وكذلك فإن الحق يطلق على: "المال والملك الموجود الثابت، ومعنى حق الشيء وقع ووجب بلا شك" 1. ويرى ابن منظور: "أن الحق نقيض الباطل، ويستعرض استعمالات جديدة تدور حول معاني الثبوت والوجوب والأحكام والتحقيق والصدق واليقين" 2.

الحق اصطلاحا:

عرف الحق بأنه: "سلطة إرادية للفرد، أو هو مصلحة يحميها القانون" 3. ويمكن القول إن "الحق مصلحة تثبت لإنسان أو لشخص طبيعي أو اعتباري، أو لجهة أخرى، والمصلحة هي المنفعة، ولا يعد الحق حقا إلا إذا قرره الشرع والدين أو القانون والنظام والتشريع والعرف" 4.

وقد ورد الحق عند أصحاب القانون الوضعي بأنه: "يعني السلطات التي يمكن لصاحبها أن يمارسها بالنسبة لهذه القيمة ومحل الحق فالقيمة هي التي تثبت لصاحب الحق" 5

وكثيرا ما يستخدم اصطلاح الحق بمعنى الواجب كأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه بإعطاء الطريق حقه، وعدم تعرض الجالسين بالأذى للمارين¹

1. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن الفيروز آبادي بيروت، مكتب تحقيق التراث: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع،

بيروت - لبنان ط8، 1426 هـ 2005 م ص874

2. لسان العرب، لجمال الدين ابن منظور الأنصاري. دار صادر بيروت ط3 1414هـ. 49/10

3. حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات العامة، لماهر صبري كاظم، مطبعة الكتاب، بغداد، ط2، 2010م، ص: 11

4. الإسلام وحقوق الإنسان لمحمد القطب طبلية ط2، القاهرة، دار الفكر العربي 1984 ص: 23.

5. مبادئ القانون لعبد المؤمن فرج الصدة، دار النهضة العربية بيروت لبنان ط1 / 1973 ص: 277.

ولعل أجمع معنى للحقوق في الإسلام ما ورد في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً"².

الحقوق:

هناك من يعرف كلمة الحقوق بأنها: "مجموعة الامتيازات التي يتمتع بها الأفراد والتي تضمنها بصورة أو بأخرى السلطات العامة أو تلك التي تستحق الضمان"³.

ب. حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية:

هي مركب إضافي لا يدرك معناه إلا بإدراك كل أجزائه؛ فهو يتألف من كلمة حقوق، وكلمة إنسان، وهو عبارة عن "مجموعة من القواعد التي شرعها الله لعباده، لتنظيم صلاتهم به جل شأنه، وعلاقة بعضهم ببعض في نواحي الحياة المختلفة، من اقتصادية، أو سياسية، أو دولية، أو أخلاقية"⁴.

كما تعرف كذلك بأنها: "تلك المزايا الشرعية الناشئة من التكريم الذي وهبه الباري جلت قدرته للإنسان وألزم الجميع طبقاً للضوابط والشروط الشرعية باحترامها"⁵.

ويعرف قانون حقوق الإنسان بأنه: "النصوص القانونية، والقواعد العرفية التي تحمي حقاً من حقوق الإنسان، وتعد جزءاً من قانون حقوق الإنسان، بصرف النظر عن مصدرها الدولي أو الوطني أو الديني"⁶.

1. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إياكم والجلوس في الطرقات ... " صحيح البخاري، كتاب

المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها، 112/5 برقم: 2465

2. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن أبي الحسن البخاري الحديث رقم: 6139 القاهرة دار الفكر، 1981م، 117/6.

3. المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، لسالم الحاج دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت ط3، 2004م، ص16.

4. تاريخ الفقه الإسلامي، لأحمد الحصري، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة مصر 1991م ص: 25.

5. حوار عن بعد حول حقوق الإنسان لعبد الله بن بيه جدة السعودية 1424هـ دار الأندلس الخضراء ص: 19.

6. قانون حقوق الإنسان، للشافعي محمد بشير، مصر. الإسكندرية، منشأة المعارف 2004م ص 35.

ج. حقوق الإنسان في القانون:

وقد عرفها السيد كاسان Cassin أحد واضعي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م، بأنها: "فرع خاص من فروع العلوم الاجتماعية، موضوعه دراسة العلاقات القائمة بين الأشخاص وفق الكرامة الإنسانية"¹

وبناء على ما سبق من تعريفات فإنه يمكن تعريف حقوق الإنسان بأنها: تلك الحقوق التي وهبها الله تعالى للإنسان بموجب إنسانيته، ويتساوى فيها الجميع من دون تمييز، ويمكن حمايتها عن طريق التشريع أو القوانين الوطنية أو المواثيق والاتفاقيات الدولية والإقليمية.

ثانيا: التعريف بوثيقة المدينة

وثيقة المدينة هي التي كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة بين المهاجرين والأنصار واليهود والمشركين؛ لتنظيم العلاقة بينهم، حيث حددت نظام الحكم في الدولة الإسلامية الأولى، وبينت حقوق المواطنين وواجباتهم وعلاقتهم بالدولة.

أطرافها: تمثل الأطراف الداخلة فيها بثلاثة أقسام كبيرة هي المهاجرين (قريش ومن حالفهم وجاهد معهم من الموالين والعشائر الأخرى) والأنصار (الأوس والخزرج) وأهل الكتاب (اليهود ومن معهم من أبناء العشائر الكبيرة والصغيرة)، وتضمنت الصحيفة مختلف الفئات التي تقيم في المدينة المنورة حتى تضبط العلاقات بينها، فقامت بتحديد الجهات المعنية بالاسم، فأشارت إلى أن اليهود (ثلاث قبائل كبيرة)، وثنائي عشائر تنتمي إلى الأوس والخزرج، وخمس فئات ليست من المهاجرين ولا الأنصار ولا اليهود (بنو ثعلبة، جفنة، بنو شظبية، موالي ثعلبة، بطانة يهود وهم خاصتهم وأهل سرهم)، ثم أشارت إلى المتهودين من عشائر الأوس

1. دراسات في حقوق الإنسان، علاء العالون، وعبيدة فارس، ومحمد عايش، وبثينة محادير، وعهاد عباهرة، دار الخليج ط1 / 2017 .

والخزرج إلى المؤمنين الذين أسلموا أو حالفوا المسلمين في قتالهم للمشركين وقريش، وينتمون إلى يهود وغيرهم من عشائر يثرب من غير الأوس والخزرج¹.

وقد حددت المرجع الأعلى وهو الصحيفة، والمسؤول عن تنفيذ بنودها وأكدت مركزية القرار ومصدر السلطات التشريعية والقضائية في المنازعات برسول الله صلى الله عليه وسلم لمنع التشتت القانوني وتعارض القرارات القبلية، وأكدت اعترافها بالعادات والتقاليد، والصدقات السابقة، وأشارت إلى المساواة عموماً بين مختلف فئات يثرب وقبائلها وطوائفها، وحددت الواجبات والحقوق، وأوضحت البنود الجزائية وحددتها في بنود كثيرة تتعلق بالأمن الداخلي والأمن الخارجي، والدفاع والحرب، والمساهمة في الإنفاق ونصيب الأطراف من توزيع الثروة، وشملت المواد الشؤون السيادية والإلزامية التي تنطبق على الجميع دون تمييز².

وقد قام: "الرسول صلى الله عليه وسلم بفحص البنية الاجتماعية والدينية والسكانية للمدينة فبدأ: بإحصاء سكّاني في المدينة، وهو أمر كان غريباً تماماً بالنسبة للتقاليد والأعراف التي كانت سائدة آنذاك، وقد بينت نتيجة الإحصاء أن عدد سكّان المدينة يبلغ 10 آلاف شخص، منهم 1500 مسلم و4000 يهودي و4500 من المشركين العرب، ثم خطا رسولنا صلى الله عليه وسلم خطوة ثانية فقام بترسيم حدود المدينة المنورة، ووضع علامات في زوايا الجهات الأربع لها، وحسب البند 43: من الوثيقة، فإن المنطقة المحصورة في ضمن هذه الحدود، والواقعة في داخل وادي يثرب "الجوف" أصبحت منطقة الحرم"³.

ثالثاً: نص بنود الوثيقة

1- حقوق الإنسان في الفكر العربي قراءة في دستور المدينة لوليد نويض، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ابريل 2002 م بيروت ص 163-164.

2- المرجع نفسه. ص 164.

3- وثيقة المدينة المنورة وثيقة السلام في مجتمع متعدد الثقافات والأديان لعلي بولاح، (مقال مترجم عن التركية) لأورخان محمد علي

- كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم: (بسم الله الرحمن الرحيم
- 1- هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
- 2- أنهم أمة واحدة من دون الناس،
- 3- المهاجرون من قريش على ربعتهم¹ يتعاقلون بينهم وهم يفتدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 4- وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها² بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 5- وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،
- 6- وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 7- وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 8- وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

1. على ربعتهم: أي أمرهم وشأنهم الذي كانوا عليه.

2. العاني: الأسير.

- 9- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 10- وبنو الثبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 11- وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 12- وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.
- 13- وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة² ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم.
- 14- ولا يقتل مؤمناً مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.
- 15- وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
- 16- وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- 17- وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.
- 18- وأن كل غازية³ غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

1. المفرح: المثقل بالدين والكثير العيال. قال الشاعر: إذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة** وتحمّل أخرى أفرحتك الودائع

2. أي دفعا بظلم.

3. غازية: أي الجماعة التي تخرج للغزو.

- 19- وأن المؤمنين يبيء¹ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.
- 20- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه. وأنه لا يجير مشرك مאלاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن.
- 21- وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا القيام عليه.
- 22- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً² ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.
- 23- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم.
- 24- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين،
- 25- وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين،
- 26- ولليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ³ إلا نفسه وأهل بيته.
- 27- وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف،
- 28- وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف،
- 29- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بن عوف،
- 30- وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف،

1. يبيء: من البواء، أي المساواة.

2. المحدث: مرتكب الذنب

3. أوتغ: أهلكه، ووتغ وتغا: هلك.

- 31- وان ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف،
- 32- وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- 33- وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- 34- وأن لبني الشظية مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم
- 35- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- 36- وأن بطانة يهود كأنفسهم،
- 37- وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.
- 38- وأنه لا ينحجز على ثأر جرح.
- 39- وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم، وأن الله على أبر هذا.
- 40- وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- 41- وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم،
- 42- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين،
- 43- وأن يثرب حرام¹ جوفها لأهل هذه الصحيفة،
- 44- وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم،
- 45- وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها،

1. حرام: أي حرم.

46- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل

وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

47- وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره،

48- وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها،

49- وأن بينهم النصر على من دهم يثرب،

50- وإذا دعوا إلى صلح يصلحونهم ويلبسونه فإنهم يصلحونهم ويلبسونه وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه

لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.

51- على كل أناس حصتهم في جانبهم الذي قبلهم،

52- وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه

الصحيفة.

53- وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

54- وأنه لا يجوز هذا الكتاب دون ظالم وأثم، وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو

أثم.

55- وإن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم¹.

وسأعرض في المبحث التالي لحقوق الإنسان المدنية التي وردت في هذه الوثيقة:

1- السيرة النبوية، لابن هشام تحقيق جمال ثابت محمد محمود سيد إبراهيم، عن ابن إسحاق دون ذكر دار الحديث القاهرة

ط/1424هـ/2004م، 370.368/2 وانظر أيضا: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله، من 59

إلى 62 وأيضاً الوثيقة النبوية والأحكام المستفادة منها، لجاسم العيساوي من 70 إلى 75 و وثيقة المدينة المضمون والدلالات، لأحمد قائد

محمد الشعبي، منشور في سلسلة كتاب الأمة التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر العدد 110، من الصفحة 20

إلى 23.

المبحث الأول: حقوق الإنسان المدنية في وثيقة المدينة

تعد وثيقة المدينة التاريخية بمثابة حركة إصلاح وتحرر وانعتاق من ظلمات الباطل، كالعبودية، وامتهان الكرامة الإنسانية، والتمييز الطبقي، واضطهاد الأقوياء للضعفاء، والتفاخر بالأحساب والأنساب، والظلم والجور، وإتيان الفواحش، وقول الزور، وإساءة الجوار، وانتهاك المحارم، وسفك الدماء، مبينة للإنسان حقوقه التي لا يجوز التنازل عنها أو عن بعضها؛ لأنها ضرورات إنسانية لا سبيل لحياة الناس بدونها، فردية كانت أو جماعية، وهو ما سيتضح من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: حق الحرية والحياة

1. حق الحرية:

إن الحرية في الإسلام هي أكثر الحقوق أهمية، لذا نجد أن وثيقة المدينة اهتمت اهتماما بالغاً بحق الحياة الكريمة للإنسان والدفع بها أشواطاً بعيدة في طريق الرقي والتقدم تتجاوز الحضارة المعاصرة بمراحل. فالإنسان حر بفطرته لا يقبل أن يستعبد أو يسترق، فلا يحق لأحد أن يستعبد الآخر؛ لأن الله كرم ابن آدم وفضله على سائر مخلوقاته، وجعله في ذاته عزيزاً غير ذليل، وهذه الأفضلية مقياس رباني لا يحق لفرد تجاوزها ليستعبد غيره، وقد أكدت الوثيقة في البند: 4 إلى 10: أن (كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف...) لكي لا يسترق الأسير ويصبح عبداً فاقداً للحرية؛ لأن الإنسان منذ ولادته يولد حراً لا يملكه أحد.¹

2. حق الحياة (مقصد أصلي كلي):

1. المرجع نفسه ص 193.

تضمنت وثيقة المدينة حق الحياة لجميع مواطني الدولة، وقد دلت على ذلك صراحة في البند 21: واعتبرت أن الفرد له حرمة لدمه، كحرمة ماله وعرضه، (إنه من اعتبط¹ مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود² به إلا أن يرضى ولي المقتول).

كما نصت الوثيقة على حقوق الناس الحياتية، إما بطريقة مباشرة وإما غير مباشرة في البند 14: (ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر) والبند 16: (إنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم).

المطلب الثاني: حق العدل والمساواة

1. حق العدل:

يعد العدل أساس الملك؛ ولذلك أقام الرسول صلى الله عليه وسلم صرح الدولة الإسلامية الأولى على هذا الأساس، وهو ما عكسته بعض بنود وثيقة المدينة في كثير من مناحي الحياة نوجزه فيما يلي:

أ - وحدة جهة التقاضي:

فمن المعالم البارزة التي أكدتها هذه الوثيقة وحدة جهة التقاضي؛ إذ يعد القضاء من الأمور المهمة لاستقامة حياة الناس، فجاء في البند 23: (وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم) وفي البند 46: (وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم).

"وقد كان تولى رسول الله صلى الله عليه وسلم لهذه السلطة على وفق نصوص الوثيقة عاملا مهما، ساعد على وحدة الجهة التي تكون حكما في حل النزاعات والخصومات التي تحدث في المجتمع، فالقانون للجميع واحد، وتطبقه على الجميع جهة واحدة".¹

1. أي قتله ظلما لاعتن قصاص.

2. قود: القصاص.

ب - مبدأ شخصية العقوبة: ٦

وقد أكد هذا المبدأ القرآن الكريم بآيات منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ

وِزْرَ أُخْرَى﴾ الأنعام: ١٦٤

كما أكدته الأحاديث النبوية إذ ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: " لا يؤخذ الرجل بجريمة

أبيه ولا بجريمة أخيه"².

ومن المبادئ التي أكدتها الوثيقة النبوية لضمان بقاء صرح المجتمع الجديد في المدينة المنورة شاخها مبدأ

شخصية العقوبة، وأنها لا تنال إلا الجاني وحده، بعد أن كانت تتعدى لتشمل أهل الجاني وعشيرته، وقد دل على

ذلك البند 41: (وأنه لم يَأْتِ امرؤ بحليفه)، والبند 53: (وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه)،

والبند 54: (وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم).³

ج - حد القصاص:

يعد القصاص⁴ من القاتل والمعتدي من مظاهر إقامة العدل في المجتمع، واستعادة حقوق المعتدى

عليهم، لذلك أكدت الوثيقة في البند 21: على (أنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي

المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه).

=

1- الوثيقة النبوية والأحكام المستفادة منها، لجاسم محمد راشد العيساوي دار الصحابة، الإمارات، ط1/1427/هـ/2006 ص 134.

135

2. سنن النسائي لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني طبعة دار المعارف العثمانية في الهند ط1 1352. 127/7.

3- المرجع نفسه، ص 140.

4. وعرفه الفقهاء فقالوا: " القصاص هو أن يُعاقب الجاني بمثل جنائته على أرواح الناس، أو عضو من أعضائهم، فإذا قتل شخص آخر

استحق القصاص، وهو قتله كما قتل غيره" انظر: الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري 1/182.

وإن كانت الوثيقة نعت عن قتل المؤمن بالكافر الذمي¹، "فإن الفقهاء المسلمين اختلفوا في هذه المسألة منذ القدم، حيث ذهب العلماء من الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز قتله خلافاً للوثيقة النبوية، وعملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ النساء: ١٤١، وقالوا بأن الكافر المذكور في الحديث يشمل الحربي والذمي"²، وقريب من هذا مذهب المالكية الذين قالوا "لا يقتل المسلم بالكافر سواء أكان حربياً أم ذمياً إلا إذا قتله غيلة: أي خديعة"³، بينما يرى الحنفية "أن الحديث ليس على عمومه وإنما المقصود بالكافر في الحديث، الكافر الحربي دون الكافر الذمي، فالمسلم لا يقتل بالكافر الحربي، ولكنه يقتل بالكافر الذمي"⁴.

2. حق المساواة:

والمقصود بالمساواة أمام القانون: أن يمون الأفراد جميعاً متساوين في الحقوق والواجبات العامة، فلا تمييز بينهم في ذلك بدافع الجنس أو اللغة أو الدين أو المعتقد، بحيث يتمكن كل شخص من التمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها الآخرون ويخضع لجميع التكاليف التي يفرضها القانون على أفراد الأمة.

فالناس جميعاً سواسية أمام القانون الإلهي، غنيهم وفقيرهم، شريفهم ووضيعهم، المسلم وغير المسلم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهَوْا بِشَعَائِرِ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَلَا الْهُدْيِ وَلَا الْأَقْلَانِدِ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ المائدة: ٢.

1. هنالك فرق بين الكافر والذمي فالحربي دمه هدر وقتله جائز أما الذمي فهو من يدفع الجزية لولي الأمر المسلمين كل عام

2. المغني لابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة 1968م . 8 / 273.

3. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني لأحمد بن غانم بن سالم للنفراوي، بيروت دار الفكر 1995م 2/194، الاستذكار لابن

عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض بيروت دار الكتب العلمية 2000م. 8/121.

4. تبين الحقائق، لفخر الدين عثمان بن علي بن محجن الزيلعي القاهرة الكبرى الأميرية 1313هـ . ط 104/6.

إن كلمة المساواة عامة وشاملة، وهي من المبادئ السامية، والشعارات الجميلة، التي ينادي بها العلماء والمصلحون، ويرتبط مفهومها بمفاهيم الحق والعدل والعدالة والاستقرار والسلام الاجتماعي والحرية، وتكافح البشرية منذ القدم من أجل الوصول إلى المساواة وإقرارها.

وتقوم كافة الدول الحديثة عليه وهو مبدأ المساواة بين الناس أمام القانون¹ وقد وضعت وثيقة المدينة مبدأ أساسياً تقوم عليه العلاقات بين أهل المدينة في البند 15: (وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أديانهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس).

فهذا البند أقر المساواة الاجتماعية بين المسلمين والمؤمنين، فالفقراء يساؤون الأغنياء في كل الحقوق، ومنها المشاركة في السراء والضراء من ناحيتي إعطاء الإجارة وإعطاء الأمان، ورغم ثبوت المساواة بين المسلمين وبين بقية أطراف العقد الاجتماعي أمام القانون من حيث المبدأ، إلا أنه أعطى قيمة تفاضلية للمؤمنين على الكافرين، "فالكافر لا يساوي المؤمن في القتل² أو النصر، فالجماعة المؤمنة لا تساوي هنا الجماعة الكافرة في حكم القانون، حتى ولو كان المرجع القانوني واحداً، كذلك لا يجوز الثأر لدم الكافر بدم المؤمن، فهو خارج عن الجماعة إذا أقدم على قتل مؤمن".³

ونص البند: 14 على أنه: (لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن) لكنه أعطى اليهود حق المناصرة من قبل المؤمنين، والإنفاق معهم ما داموا محاربين. حيث جاء في البند 15: (إنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين، ولا متناصر عليهم) ويمكن إجمال حق المساواة بين كل من شملتهم (الوثيقة) في الآتي:

1- انظر ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المعتمد والمنشور على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د)-

(3) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948

2- انظر: الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري 136/5.

3- المرجع نفسه. ص 20

أ. المساواة في النفقات المالية:

يعبر حق التدين، أو حرية الاعتقاد، من أهم حقوق الإنسان بعد حق الحياة، إن لم يسبقه ويتفوق عليه، وقد بلغ الإسلام القمة في صيانتها للحريات الأساسية للأفراد إذ يضمن حرية الاعتقاد فصيانه دولة الإسلام لمواطنيها وحسن رعايتها لهم لا يؤثر عليها كون بعض مواطنيها غير مسلمين قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

المتحنة: ٨

حيث نصت (الوثيقة) على دفع كل طرف قسط نفقات الحرب الدفاعية عن المدينة على حد سواء من دون تمييز لأي طرف على الآخر في البند 24: على (أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين). ينفقون من أموالهم على مقاتليهم كنفقة المؤمنين على مقاتليهم، سواء بسواء، مهما بلغ حبههم للمال وحرصهم الشديد على عدم إنفاقه، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف: ٢٩

فقد أكدت (الوثيقة) وبإلحاح على اليهود المشاركة الإيجابية في تحملهم أعباء نفقات دفاعهم عن الأرض التي يعيشون فيها، والوقوف مع المؤمنين جنبا إلى جنب ضد أي عدوان خارجي يهدد أمن المجتمع المدني وسلامته .

ب. المساواة في العمليات الحربية الدفاعية عن المدينة من أي عدوان خارجي: حيث أكدت الوثيقة وجوب

التناصر بين أهل هذه (الوثيقة) على كل من دهم يثرب من جانبه الذي قبله. وذلك في البند 40: (وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة).

المطلب الثالث: حق حرية الاعتقاد.

أقرت بنود الوثيقة حق الفرد في حرية العقيدة، وذلك بوسيلتين: أولا: احترام حق (الغير) في اعتقاد ما يشاء، وفي تركه يعمل طبقا لعقيدته، وعدم إكراهه على اعتناق ما يخالف هذه العقيدة. ثانيا: مجادلة صاحب هذه

العقيدة المخالفة بالحسنى، فإن أمكن إقناعه بالعدول عن عقيدته عن طواعية واختيار دون ضغط ولا إكراه فلا حرج في ذلك، وإن ظل على عقيدته فلا يجوز التأثير عليه بما يحمله على تغييرها وهو غير راضٍ.

وهنا نستطيع القول: إن (الوثيقة) أعلنت من أول وهلة للإنسانية مبدأ مهما من مبادئ حقوق الإنسان، مبدأ عدم الإكراه في الدين، وأعطت في ظلها كل فرد الحرية في أن يختار من المعتقدات ما يشاء؛ لأن حق حرية الاعتقاد حق غالي وقيمته ظل المسلمون في مكة ثلاثة عشر عاما يكافحون من أجله، ويتحملون المشاق في سبيله حتى استقر في النهاية، وكما حصل المسلمون عليه اعترفوا به كاملا متكاملًا بالنسبة للآخرين، والتاريخ الإسلامي كله يخلو من فرض المسلمين دينهم بالقوة والإكراه على الرعايا غير المسلمين، أو اضطهادهم شعبا لينطق بكلمة أو حرف، لإيمانهم الراسخ أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، الذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يفعل ويدع. قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف: 29، ولهذا لا يفكر المسلم يوما أن يجبر الناس ليصيروا كلهم مسلمين، فهو ليس مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه، وإنما حسابهم على الله، لذا عملت الدولة الإسلامية في المدينة على حماية هذا الحق معتبرة ذلك من واجباتها نحو رعاياها بمختلف مشاربهم ومعتقداتهم. وذلك ما دلت عليه الوثيقة في البندين 25 و26 الذين ينصان على: (أن يهود بني عوف أمة مع المومنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليتهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته).¹

وحرصت البنود التالية من الصحيفة من 27 إلى 32 أن تذكر نفس الحق بالنسبة لكافة بطون اليهود، فلكل فريق دينه، ولكل جماعة التزاماتها، فنصت على: (أن يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني جشم مثل ما

1- القانون الدولي وحقوق الإنسان دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، لجعفر عبد السلام علي دار الكتاب المصري القاهرة،

دار الكتاب اللبناني بيروت ط1، 1419هـ/1999م. ص 183.

ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وإن لبتي الشطبية مثل ما ليهود بني عوف). فمن حقوق الإنسان المضمونة في الإسلام حرية الاعتقاد، وقد تواترت في تأكدها آيات القرآن الكريم، وترجمتها وثيقة المدينة، " إذ اعترفت بحقوق وحرّيات لكل المكونات الدينية والعرقية فيها، فبراً بذلك تاريخ الإسلام من حروب التطهير الديني والعريقي، بسبب الإعلان القطعي لمبدأ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة: ٢٥٦. المبدأ الأعظم في الإسلام، والأساس الأصلب للحقوق والحرّيات، بما يجعله حاكماً على كل ما يخالفه".¹

والملاحظ أن هذا الحق " لم يقرر فقط لأهل المدينة، بل لليهود خارج المدينة أيضاً بصريح ما ورد في البند

36 الذي يقول: (وإن بطانة يهود كأنفسهم)، وقد فسرت البطانة هنا بأنهم اليهود خارج المدينة.²

ومن مظاهر حقوق الإنسان في لذلك:

أ. التسامح الديني: إن الإسلام عندما ضمن حرية الاعتقاد للمسلمين أو لا، ومنع الإكراه على الدين ثانياً، قرر التسامح الديني الذي لا يعرف له التاريخ مثيلاً حيث لم يعرف الغرب الحرية الدينية ولا التسامح الديني إلا منذ قرن ونصف، وذلك بعد قرون مظلمة من التعصب الديني والاضطهاد والمجازر الرهيبة، بين اليهود والمسيحيين، فأعلن الإسلام بكل صراحة ووضوح عداوته للتطرف والغلو، سواء أكان في الدين أم في التعامل الأخلاقي البشري، متوخياً في دعوته أسلوباً حضارياً راقياً يقوم على مبدأ التسامح ويندد بالتعصب الديني والإرهاب الفكري، وقد أعلن القرآن عن ذلك صراحة ووضوح في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة: ٢٥٦. وقد تجلت سماحة الإسلام في بنود (الوثيقة) من خلال معاملة المسلمين

1- حقوق الإنسان في الإسلام، لراشد الغنوشي <https://www.aljazeera.net/opinions/2008/8/14>

2- القانون الدولي وحقوق الإنسان لجعفر عبد السلام علي مرجع سابق 336-337.

لليهود، خاصة إذا اشتركوا معهم في مجالات الحياة، واتبعوا المؤمنين فإن المؤمنين ينصرونهم، ويمدونهم بالمساعدة والمعونة، وبكل ما يحتاجون إليه، فقد نصت (الوثيقة) في البند 16: على أن (من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم).

ب. احترام بيوت العبادة: ومن مظاهر التسامح الديني في الإسلام احترام بيوت العبادة لغير المسلمين، ولذلك يترك الإسلام لغير المسلم حرية ممارسة العبادة التي تتفق مع عقيدته، ويحافظ على بيوت العبادة التي يمارس فيها شعائره، ويحرم على المسلمين الاعتداء على بيوت العبادة، وهدمها، أو تخريبها، سواء في حالتها السلم والحرب، والوثائق التاريخية كثيرة في وصية الخلفاء لقادة الجيوش، وفي المعاهدات التي أبرمت في التاريخ الإسلامي، وعند الفتوحات مع غير المسلمين، ومنها الوثيقة العمرية مع أهل بيت المقدس، والدليل المادي الملموس على احترام العبادة: بقاء أماكنها التاريخية القديمة لليهود والنصارى في معظم ديار الإسلام والمسلمين إلى اليوم.

المطلب الرابع: حق الأمن والمسكن والتنقل.

إذا كان من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ النوع الإنساني وتحقيق استمراره في الوجود، " فإن الأمن هو أعم الأسس وأبرز القواعد التي يقام عليها صرح الحضارات، وهو اللغة الرسمية التي يتميز بها الفرد المتحضر، والمجتمع المتقدم، والأمة الواعدة التي تدرك ما ينطوي عليه المناخ الآمن من عوامل حضارية فتيحة، وعناصر ديناميكية فاعلة، تقود إلى صنع مجتمع حضاري متقدم يحظى باستمرار وينعم بالسكينة ويتفياً ظلالات الأمن"¹.

1- الأمن في الإسلام حاجة إنسانية، لمحمد المليجي مقال منشور في مجلة الوعي الإسلامي. مجلة إسلامية شهرية جامعة تصدر عن وزارة

الأوقاف والشؤون الإسلامية. دولة الكويت العدد رقم: 524 ابريل 2009م، ص 14.

"وقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم، على إرساء قواعد مجتمع يتوفر على الأمن والسلام والسعادة والخير للبشرية جمعاء، فسن في ذلك قوانين السماح والتجاوز التي لم تعهد في ذلك العالم المليء بالتعصب والأغراض الفردية والعرقية"¹.

1. حق الأمن:

تحقيق الأمن من أهم القضايا التي شغلت بال النبي صلى الله عليه وسلم عند وصوله يثرب موطنه الجديد، حيث استبدل العلاقات القبلية السائدة في المدينة المبنية على البغي والثأر والغدر، بالعلاقات الإنسانية والقانونية التشريعية المبنية على الاعتراف والتعاون ورفع التمييز العنصري بينهم، وقد بدا ذلك واضحا حين نصت وثيقة المدينة على قوانين صارمة وشاملة ينتظم بها حال أهل المدينة جميعا ويتعاملون بموجبها، حفاظا على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم. ومظاهر الأمن القانوني والتشريعي وتجلياته فيما نصت عليه الوثيقة، في هذا السياق أكثر من أن تحصى، سنشير إلى أهمها:

أ. ضمان الأمن لطوائف المجتمع:

انعكست بنود الوثيقة التشريعية بشكل إيجابي وملحوظ على الواقع السياسي والاجتماعي والحقوقى للمدينة، ففي وقت انعدم فيه الأمن والسلام في صفوف المواطنين القاطنين بها، ظهرت الوثيقة بتشريعاتها العامة والشاملة للمسلمين وغيرهم من اليهود والمشركون، مبشرة بعهد جديد، لم تألفه البشرية في تاريخها شمل:

. منع إيذاء المجرمين: حيث تضمن البند 22: على (أنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وأمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل).

1- الرحيق المختوم،. لصفى الرحمن المبار كفوري الطبعة الشرعية، دار الوفاء المنصورة، 1423هـ / 2003م. ص 10

رفع الحصانة عن المجرمين: وهو من العناصر المهمة المساهمة في استقرار المجتمع المدني والحفاظ على أمنه، حيث لا يقبل من أحد أن يقترب أي جرم أو اعتداء، وليس له التمتع بالحصانة. مهما علا نسبه. إن اقترف جريمة تمس بأمن المجتمع أفرادا وجماعات، وقد رفع هذا المبدأ الحصانة عمن يخل بالأمن حين نصت الوثيقة في البند رقم 54 على: (أنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وأثم، وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم). كما نص البند 22: من الوثيقة على: (أنه لا يخل للمؤمن أقربيا في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل).

"وأصلت بذلك هذه البنود تجريم ما يسمى في عصرنا بالتستر على المجرمين، حيث منعت أن يجدوا لهم مأوى أو نصيرا، الأمر الذي قد يترتب عليه انعدام الإجماع وسط المجتمع".¹

ب. منع البغي: وقد ورد في البند 13: النص عليه و(أن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم)، وقد أكد هذا البند مسؤولية الأمة المدنية، باعتبارها مجتمعا سياسيا قائما على السلم الأهلي، بما يعنيه من الوقوف في وجه الظلم والإثم والفتن السياسية التي تحصل بين أفراد هذا المجتمع، فأيديهم عليه كافة.

وهذا يعد تطورا هائلا في التاريخ البشري حينما عدل الرسول صلى الله عليه وسلم شعار العرب في جاهليتهم من " نصر الأخ ظالما أو مظلوما" إلى " نصره اله ظالما بردعه عن ظلمه فذلك نصره".²

2. حق المسكن:

1- حقوق الإنسان والعدالة الجنائية، لمحمد عبد الله ولد فرحان جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 1431هـ/2010م ص 69.

2- حقوق الإنسان في وثيقة المدينة المنورة. دراسة مقارنة بالمواثيق الدولية، لسليمان صالح السليمان، الرياض 1427هـ 2015م دار

المدينة هي مركز الدولة، وأرضها وحدودها، ومركز المجتمع التعاقدى المتنوع، حباها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإسلام، وجعل لها حرمة، وليس ذلك للمسلمين وحدهم، وإنما لكل من يسكنها من مسلمين ويهود ووثنيين، طبقا لما ورد في البند 43: الذي ينص على: (أن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة) وبذلك أحل هذا البند الأمن داخل المدينة ومنع الحروب والقتال بين القبائل والعشائر وثبت السلم في المدينة، فوضع حدا لأقوى عامل في إيجاد القلق والاضطراب، وما يجره من ويلات.

3. حرية التنقل:

التنقل حق مهم في حياة الإنسان، يتوصل به إلى مصالحه وضروراته وحاجاته المتعددة، في طلب الرزق والعلم والعلاج وغير ذلك، ويقصد بحرية التنقل: حق الإنسان في التنقل من مكان إلى مكان آخر داخل بلاده أو الانتقال من دولة إلى دولة أخرى، وبمعنى آخر: أن ينتقل الإنسان من مكان إلى مكان آخر، سواء أكان داخل الدولة أم خارجها والعودة إلى بلاده متى أراد وكيفما شاء دون قيود. وهو من الحقوق التي عنيت بها وثيقة المدينة، وتناولتها المواثيق الدولية.

وقد أكدت وثيقة المدينة هذا الحق في البند 37: (وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم)، كما كفلت هذه الوثيقة حرية التنقل الآمن داخل ربوع المدينة أو التنقل منها وإليها، كما نص على ذلك البند 54: (وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم).

"وتقييد هذا الحق على اليهود بمنعهم من مغادرة المدينة إلا بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعد تعديا على هذا الحق، أو حرمانا لمواطنين منه، بل هو إجراء كثيرا ما تلجأ إليه الدول الحديثة لمراقبة تحرك بعض الفئات والأشخاص، سواء بمبرر المحافظة على أمنهم، أو الحيلولة دون خطر محتمل منهم، مراعاة للمصلحة العامة، ففي هذا الإجراء النبوي المنصوص عليه في الوثيقة احتياط لاحتمال قيام اليهود باتصالات خارج

المدينة، قد تقود إلى اتفاقيات تضر بدولة الإسلام الناشئة، وبهذا يصبح أي فرد يخرج من اليهود بعد الإذن معلوما بذاته لدى القياد، ومعلوم الجعة والهدف من الخروج"¹

والدول الحديثة تفرض على مواطنيها استخراج وثيقة جواز السفر من مصالحها الإدارية، إذا رغبوا في السفر إلى الخارج، ولا يصنف هذا الإجراء في دائرة التضييق على الحريات، بل إن كل الدول ترفض استقبال رعايا آخرين من غير مواطنيها دون استظهارهم لجواز السفر من دولهم الأصلية، وكل هذا يدخل ضمن ترتيبات حفظ الأمن للدولة والمواطنين.

المبحث الثاني: حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية في

وثيقة المدينة

"لم يكن النظام الذي أدخله النبي صلى الله عليه وسلم في معروفا حتى ذلك الحين، وقد بدأ كأنما قد ابتلعت الجماعة القائمة على أساس الدين تلك الجماعات القديمة المقدسة على رابطة، ولكن تلك الجماعات بقيت في الحقيقة كما هي، وإن كان الشأن الأول قد انتقل منها إلى الجماعة الكبرى، فدخلت الطوائف التي كانت موجودة حتى ذلك الحين، ونعني بها القبائل والبطون والعشائر، في الجماعة الكبرى الجديدة، واحتفظت لها وثيقة المدينة بشخصيتها، ولكنها نقلت منها اختصاصاتها كوحدات قبلية إلى الدولة، وإن أبت لها كل ما من شأنه أن يحفظ على الناس الروابط فيما بينهم"².

المطلب الأول: حقوق الإنسان السياسية

1. حق تحديد القيادة العليا

1- المرجع السابق ص 70.

2- وثيقة المدينة المضمون والدلالات لأحمد قائد محمد الشيعبي ص 73.

إن من أسباب الفتن والتناحر التي تعيشها المجتمعات المعاصرة خاصة الصراع حول السلطة جعل البلدان تكتوي بنيران الحروب الأهلية التي تأكل الأخضر واليابس، وعليه فلا بد من أن يكون جميع المواطنين تحت قائد واحد وسلطة واحدة، فالسفينة التي تتعدد ربابتها تغرق، ولذلك عملت وثيقة المدينة على تحديد الجهة التي تمثل القيادة العليا في الدولة الإسلامية من خلال النص على قيام النبي صلى الله عليه وسلم للأمة وراثته للدولة. وذلك في البند1: (هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين...) والبند23: (وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم).

وتحديد القيادة العليا من الأمور الحيوية التي لا بد أن تنص عليها المواثيق الدستورية، وعدم إغفال ذلك في نص الوثيقة يعزز قيمتها الدستورية.

2. حق حرية الرأي والتعبير

تضمنت وثيقة المدينة مبدأ حرية الرأي والتعبير وجعلته حقا، ليس للمسلم وحده وإنما لسائر البشر، وأتاحت لهؤلاء جميعا إبداء رأيهم، حيث ورد في البند40: (أن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم)، وقد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على تعميق هذا المبدأ حينما كان يستحث أصحابه على ممارسة حرية الرأي معه، فكان يستطلع آراءهم في الشؤون العامة، بل وفي المسائل الخاصة، وكان يأخذ غالبا بآرائهم، وإن خالفت رأيه، من ذلك على سبيل المثال: ما حدث في معركة بدر، من الحباب بن المنذر الذي كان له رأي يخالف رأي الرسول صلى الله عليه وسلم في تحديد مكان نزول الجيش، فتنازل الرسول صلى الله عليه وسلم عن رأيه وأخذ برأي هذا الصحابي¹.

3 . حق المواطنة:

1- السيرة النبوية لابن هشام 2/ 259.

كان الاتجاه الإسلامي منذ عهد النبوة سباقاً لإعلان مبدأ المواطنة قبل ظهور مفهوم الدولة الإقليمية المعاصرة، فعند وصول الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة سارع لإنشاء وإرساء معالم الدولة الجديدة، في ظل واقع لا يمكن حمله كلية على أساس عقدي؛ لأن المجتمع كان مزيجاً بين المسلمين وغيرهم، فسعى إلى المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ثم أنشأ مركز القرار الذي هو المسجد، كما عمد إلى إيجاد رابطة أعم من رابطة العقيدة تصلح لكل أطراف المجتمع في المدينة آنذاك، فكانت تتكون من عنصرين كلاهما إيجابي، فأما العنصر الأول: فهو الانتماء إلى الإقليم، وأما العنصر الثاني: فهو الوفاء بالالتزام.

وهو ما يتطابق مع مفهوم المواطنة القائم على فكرة العلاقة العضوية بين أفراد المجتمع السياسي للدولة والتي تحتمها ضرورات تنوعهم وتعدد أطيافهم، مما يقتضي إيجاد رابطة تشملهم جميعاً فكان إنشاء هذه الوثيقة والتي من خلالها يمكن أن نستشف حقوق وواجبات المواطنة للفرد في المجتمع الإسلامي فقد جاء في البند 1: (هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين... من قرئش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس) حيث يقرر مبدأ الوحدة الوطنية بين جميع المواطنين وأن طوائف المدينة هم رعايا الدولة أو شعب الدولة في المفهوم المعاصر.

المطلب الثاني: الحقوق الاقتصادية

1. حق التملك

حق التملك يعني الاعتراف بحق الملكية الفردية للإنسان، وتمكين المالك من سلطة التصرف بالشيء، والاستفادة منه، واستغلاله، والأصل: "أن يكون في الأعيان، ثم قرر في المنافع والحقوق، واليوم شمل الحقوق الأدبية"¹.

1- حقوق الإنسان في الإسلام، لمحمد الزحيلي (1429هـ) دمشق، بيروت، دار ابن كثير ص 305

والتملك في الأصل يقع على المال؛ الذي هو إحدى الضرورات الخمس في الإسلام، ويعتبر إحدى الدعائم الأساسية في الحياة، ويؤدي رأس المال دورا مهما في الحياة، وهو أحد عناصر الإنتاج مع العمل والموارد الطبيعية، ويشكل حجر الزاوية في نظام الدول، وانقسامها. بحسب موقفها من المال والملكية. إلى أنظمة مختلفة، بل ومتباينة.

وقد أقرت الوثيقة النبوية حق التملك لجميع أفراد الدولة الإسلامية، مسلمين كانوا أو غير ذلك، في البنود التي تتضمن النفقة في القتال، وهي تدل ضمنا على الملكية، إذ لا ينفق إلا من يملك، فقد تضمن البند 40: من بنود الوثيقة (وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم).

المطلب الثالث: الحقوق الاجتماعية

من القيم التي تنشر السلم بين الأفراد والمجتمعات، قيمة التعاون والتكافل، وهو ما منحت له الوثيقة حيزا كبيرا لما لها من أهمية كبرى في إشاعة روح المحبة، ونبذ الكراهية والبغضاء، ومن مظاهر تلك الحقوق في وثيقة المدينة:

1. التضامن في المسؤولية عن الجنايات:

فقد صاغت الوثيقة مبدأ من مبادئ التي عمت الدولة المسلمة الجديدة وهو: "مبدأ التضامن في المسؤولية بين بطون القبائل عما يحدث من أحد أفرادها من جرائم، وأقرت ما كان معروفا في الجاهلية بين القبائل من إعطاء الديات وأخذها؛ لمعالجة حالات القتل دون الأخذ بالثأر، فألزمت سكان المدينة بأن يقيموا ما كان سائدا بينهم من قبل، من قيام كل بطن من بطون القبائل التي ذكرت الوثيقة اسمها بإعطاء المعاقل، وفداء من لا يستطيع منهم أن يدفع الدية تضامنا بين الجميع، وذلك ما حددته بنود الصحيفة، من البند: 3 الى البند: 11 التي جاء فيها: (المهاجرون من قريش على ربعته يتعاقلون بينهم، وهم بقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين

المؤمنين.... طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين)، كما ألزمت الوثيقة كذلك جميع أفراد المجتمع بالأخذ على أيدي البغاة والمعتدين والمرتشين، وهؤلاء هم مصدر ومكمن الخطورة في المجتمع¹.

2- الضمان الاجتماعي:

حيث أكدت الوثيقة على عدم ترك المدين دون أن يساعده المجتمع على سداد دينه. وذلك ما نصت عليه الوثيقة في البند 12: (وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل²).

فلا بد للجماعة أن تمتد يدها للجماعة إلى المثقل بالدين، سواء لكثرة العيال، أو لغير ذلك من الأسباب، وقد ذممت الوثيقة التزام المؤمنين بأن يعطوه بالمعروف ما دام محتاجا، وخصت بالذكر حالتي الفداء من الأسر أو إعطاء الدية.

الخاتمة:

تناولت هذه الدراسة: حقوق الإنسان الأساسية من خلال وثيقة المدينة التاريخية وعلى الرغم من الأهمية البالغة لهذه الوثيقة التاريخية، فإنها لم تحظ بدراسات معمقة تبرز أهمية ما ورد فيها من حقوق الإنسان، وقد خرج البحث بعدة نتائج نوجزها فيما يلي:

1. أن وثيقة المدينة تضمنت كثيرا من الحقوق المدنية والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية، ولذلك فإنها تعتبر أول وأقدم إعلان عالمي لحقوق الإنسان.

1- القانون الدولي وحقوق الإنسان، دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، لجعفر عبد السلام علي دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت ط1 1419هـ/1999م . ص333-335.

2- عقل: الدية التي تجب على عصبة القاتل، والمراد دية الخطأ.

2. أن أهم الحقوق المدنية التي تضمنتها وثيقة المدينة، حق الحياة، والحرية، والمساواة، والعدل، والمواطنة، وحرية الاعتقاد، والأمن، وحرية التنقل، وقد تميزت الشريعة الإسلامية في إقرارها لهذه الحقوق عن الوثائق الدولية بعدة أمور منها:

أ. أن حق الحياة في نظر الإسلام هبة من الله، وينبغي صيانه وكفاله بأقصى ما يمكن.

ب. شريعة الإسلام تمتاز في إقرارها لحق الحرية بأن الإنسان يولد بطبيعته حراً، وتنفي عنه الاستعباد والذل والقهر والاستغلال، أما نطاق العدالة في الشريعة الإسلامية، فيتسع ليشمل مجالات الحياة الإنسانية كافة.

ج. أن التسامح الديني سمة بارزة في الوثيقة لم تعدها الشعوب بهذه الصفة من قبل، حيث أصبح أهل الأديان كلهم آمنين محميين من الإكراه الديني بنص القانون وسلطته، في ظل وثيقة المدينة.

3. عملت الوثيقة على استبدال مفهوم الفرقة والصراع بين الشعوب والقبائل؛ بمفهوم الأمة القائم على الوفاق والتعايش مع حفظ الخصوصيات حيث تعددت لأول مرة في المدينة علاقات الانتماء إلى الدين والجنس، ولكن تتوحد فيه علاقة الانتماء إلى أرض مشتركة، هي أرض الوطن.

4. عملت وثيقة المدينة كذلك على تشريع حق التملك باعتباره حقاً أساسياً، وهو من أهم الحقوق الاقتصادية، فأقرت حق التملك لجميع أفراد الدولة الإسلامية، مسلمين كانوا أو غير مسلمين.

5. تعتبر وثيقة المدينة أكبر شاهد على أن دولة الرسول صلى الله عليه وسلم تكونت من تنظيم اجتماعي متناسق من جميع جهاته، حيث صاغت مبدأ من المبادئ التي عمت الدولة المسلمة الجديدة وهو: مبدأ التضامن في المسؤولية بين بطون القبائل من إعطاء الديات وأخذها، لمعالجة حالات القتل دون الأخذ بالثأر، فألزمت سكان المدينة بأن يقيموا ما كان سائداً بينهم من قبل، من قيام كل بطن من بطون القبائل التي ذكرت الوثيقة اسمها بإعطاء المعاقل، وفداء من لا يستطيع منهم أن يدفع الدية تضامناً بين الجميع.

التوصيات:

على ضوء ما أسفر عنه هذا الجهد المتواضع، الذي لا أدعي من خلاله الإحاطة بكل جوانب حقوق الإنسان الواردة في وثيقة المدينة وإنما حسبي أنني وضعت لبنة يمكن لغيري البناء عليها تقترح الباحثة ما يلي:

1. تشجيع الأبحاث التي تعالج الوثائق الإسلامية التاريخية كوثيقة المدينة، وصلاح الحديبية ونجران، وخطبة الوداع، وخطبته عند فتح مكة التي ضمنها معاني سامية أعقبتها إجراءات قانونية في العفو العام والصفح، لعل ذلك يسهم في الذود عن تراثنا الحضاري ضد الظلم العظيم الذي لحقه من طرف المستشرقين وغيرهم.

2. نشر ثقافة حقوق الإنسان في الإسلام في المجتمع، وتضمين مناهج التعليم مادة حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية في جميع المراحل التعليمية الوطنية.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1. الاستذكار لابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض بيروت دار الكتب العلمية 2000م.
2. الإسلام وحقوق الإنسان لمحمد القطب طبلية ط2، القاهرة، دار الفكر العربي 1984
3. الأمن في الإسلام حاجة إنسانية، لمحمد المليجي مقال منشور في مجلة الوعي الإسلامي .مجلة إسلامية شهرية جامعة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. دولة الكويت العدد رقم: 524 ابريل 2009م
4. تاريخ الفقه الإسلامي، لأحمد الحصري، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة مصر 1991م
5. تبين الحقائق، لفخر الدين عثمان بن علي بن محجن الزيلعي القاهرة الكبرى الأميرية 1313هـ . ط1
6. حقوق الإنسان في الإسلام، لراشد الغنوشي، <https://www.aljazeera.net/opinions/2008/8/14>

7. حقوق الإنسان في الإسلام، لمحمد الزحيلي (1429هـ) دمشق، بيروت، دار ابن كثر
8. حقوق الإنسان في الفكر العربي قراءة في دستور المدينة لوليد نويهض، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ابريل 2002 م بيروت
9. حقوق الإنسان في وثيقة المدينة المنورة. دراسة مقارنة بالمواثيق الدولية، لسليمان صالح السليمان، الرياض 1427 هـ 2015 م دار جامعة نايف للنشر
10. حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات العامة، لماهر صبري كاظم، مطبعة الكتاب، بغداد، ط2، 2010 م
11. حقوق الإنسان والعدالة الجنائية، لمحمد عبد الله ولد فرحان جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 1431هـ/2010 م
12. حوار عن بعد حول حقوق الإنسان لعبد الله بن بيه جدة السعودية 1424 هـ دار الأندلس الخضراء
13. دراسات في حقوق الإنسان، علاء العلاون، وعبيدة فارس، ومحمد عايش، وبثينة محادير، وعماد عباهرة، دار الخليج ط1 / 2017 .
14. ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المعتمد والمنشور على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948
15. الرحيق المختوم، لصفي الرحمن المبار كفوري الطبعة الشرعية، دار الوفاء المنصورة، 1423 هـ / 2003 م.
16. سنن النسائي لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني طبعة دار المعارف العثمانية في الهند ط1 1352
17. السيرة النبوية، لابن هشام تحقيق جمال ثابت محمد محمود سيد إبراهيم، عن ابن إسحاق دون ذكر دار الحديث القاهرة ط/1424هـ/2004م

18. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. القاهرة دار الفكر، 1981م.
19. الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري
20. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني لأحمد بن غانم بن سالم النفراوي، بيروت دار الفكر 1995م
21. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن الفيروز آبادي بيروت، مكتب تحقيق التراث: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط8، 1426 هـ 2005 م
22. القانون الدولي وحقوق الإنسان، دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، لجعفر عبد السلام علي دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت ط1 1419هـ/1999م .
23. قانون حقوق الإنسان، للشافعي محمد بشير، مصر. الإسكندرية، منشأة المعارف 2004م
24. لسان العرب، لجمال الدين ابن منظور الأنصاري. دار صادر بيروت ط3 1414هـ .
25. مبادئ القانون، لعبد المؤمن فرج الصدة، دار النهضة العربية بيروت لبنان ط1 / 1973
26. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله
27. المغني لابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد بن محمد مكتبة القاهرة 1968م .
28. المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، لسالم الحاج دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت ط3، 2004م
29. وثيقة المدينة المضمون والدلالات، لأحمد قائد محمد الشعبي ، منشور في سلسلة كتاب الأمة التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر العدد 110
30. وثيقة المدينة المنورة وثيقة السلام في مجتمع متعدد الثقافات والأديان لعلي بولاح، (مقال مترجم عن

التركية) لأورخان محمد علي <http://hiragate.com>

31. الوثيقة النبوية والأحكام المستفادة منها، لجاسم محمد راشد العيساوي دار الصحابة، الإمارات،

ط1/1427هـ/2006.

من علماء بيت الوقاد التلمساني ومكانتهم الثقافية في الحياة العلمية بحاضرة الشوس المغربية [967هـ / 1560م - 1057هـ / 1649م]

محمد بومدين

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان، الجزائر

ملخص البحث

يقدم لنا التاريخ الثقافي لتلمسان بين القرنين 10هـ/16م و11هـ/17م، واحدة من الأسر العلمية التي طال أعلامها الفقهاء التهميش والنسيان، وعرفت آثارهم وأعمالهم الإندثار، رغم أن منبع أصلهم يعود إلى بطانة علمية عربية عريقة ضاربة في قدم التاريخ، بداياتها التأسيسية كانت مع قاضي إشبيلية أبو بكر محمد بن العربي (ت 543هـ/1135م)، وأبنائه وأحفاده، وأبناء أحفاده الذين أوقدوا بعلمهم شموع ودروب عدوتي المغرب والأندلس طيلة العصور الوسطى ورديفتها الحديثة خاصة، التي اشتهر فيها علمين من أعلام هذه الوصلة العلمية بتلمسان العثمانية، أبرزهما أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن الوقاد التلمساني (ت 1001هـ/1593م)، وفطيمه أبي زيد عبد الرحمن بن محمد الوقاد الروداني (ت 1057هـ/1649م)، اللذان ذاع صيتهما في مشارق الأرض ومغاربها، وشهدت لهم العامة والخاصة بالتفوق والتبريز العلمي والأدبي، وبحيازة قصب السبق على نظرائهم من جهاذة علماء وقتهم بحاضرة الشوس المغربية، بعدما كانت هجرتهم إلى هذه الحواضر تحصيل حاصل لما عاشته تلمسان وستعيشه مستقبلاً من إهمال للعلم ورجالها على يد الأتراك العثمانيين.

الكلمات المفتاحية: تلمسان؛ بيت ابن الوقاد التلمساني؛ إشبيلية؛ القرنين 10هـ/16م و11هـ/17م؛

العهد العثماني؛ المغرب الأقصى.

The article Summary:

The cultural history of Tlemcen between the 10^H/16^G and 11^H/ 17^G centuries offers us one of the scientific families whose jurists have known oblivion, and whose traces and works are known to disappear, although the source of their origin belongs to an ancient Arab scientific family of ancient history, its founding beginnings were with the Seventh Judge Abou Bakr Mohammed Ibn Al-Arabi (d. 543^H/1135^G), and his sons and grandchildren, and the children of his grandchildren who lit their candles and paths in the Arabic Maghreb and Andalusia throughout the Middle Ages and its special modern ritual, in which two scholars of this scientific The most prominent of them is Abou Abdullah family were famous for Tlemcen the Ottoman, 1593^G), and his son Abi Mohammed ibn Abdul Rahman ibn Al-Waqqad Al-Tilmisani (d. 10 Zaid Abd al-Rahman ibn Mohammed al-Waqqad al-Rawdani (d. 1057^H/1649^G), who became famous in the eastern and eastern parts of the earth, and witnessed to them public and private excellence and scientific and moral diligence, and possession Their leaders were leaders of their time, in the capital souse Moroccan, after their migration to these capital was the result of what Tlemcen lived and would suffer in the future from the neglect of science and its men at the hands of the Ottoman Turks.

Keywords: Tlemcen; the house of Ibn al'Waqqad al'Tilimsani; Seville; the two centuries

10^H/16^G/11^H/17^G; the Ottoman era; the modern morocco.

مقدمة:

إنَّ المتمعَّن في تاريخ مدينة تلمسان عبر مختلف المحطات التاريخيَّة وفي العصور الحديثة على وجه التَّحديد، سيجده لا محال يزخر بشخصيَّات علميَّة فريدة من نوعها، ينتمي بعضها لنخبة بيوتات الفقه الأندلسيَّة آنذاك، التي أثرت الحياة الفكريَّة والأدبيَّة في زمانها، ودوَّنت بمواقفها الحياتيَّة سيرتها الذاتِيَّة، وجعلت من أنشطتها الفقهِيَّة مبادئ تسير عليها وفق منهج مسعاه خدمة العلم وطالبيه ولو كثرت مشاق مطبَّاته.

ولعلَّ بيت ابن الوقاد التلمسانيَّ أحد هذه البيوتات التي عايش أعلامها الفقهاء فترة سياسيَّة وعلميَّة بتلمسان العثمانيَّة أقل ما يُقال عنها أنَّها كانت حرجة، ولم تكن لتخدم في أي حال من الأحوال رجال الفكر

والمشغلين فيه، لما أصبحت المدينة المذكورة تتخبط في دوامة الصّراع السياسيّ والعسكريّ الرباعيّ، الزيانيّ، الإسبانيّ، والسعديّ العثمانيّ، مثلت مجريات حوادثه عدوة المغرب العربيّ ككل، وبزغت صُروح مَشَاهِدِهِ بوضوح تام في تلمسان ورقبيّ علمائها وأصالة مدارسها وعلومها المتطورة بمناهجها إلى ذلك الحين، والآخذة في التّفهقر والتّراجع جرّاء متغيّرات البيئة الحديثة ومعاولها الهدّامة، التي لم تعد تلتفت للنتاج العلميّ وصنّاعه في خِصمّ ممارسات الأتراك العثمانيّين الذين جعلوا من علمائها أداة غرسٍ لسياساتهم المرتكزة على كسب تأييد نخبها ذوي المكانة الدينيّة والدينيّة.

هذا المكسب الذي وَلّين تحصلوا عليه، فإنّهم لم يحسنوا استشاره بعدما تحوّلت أمور البلاد والعباد في قبضتهم، وراحوا باجرائهم الصّارمة يعاملون أهل العلم بما لا يليق بمقام علّو شأنهم، كخاصية اختصّ بها هؤلاء الساسة بالمشرق والمغرب، والتي كانت بمثابة «القشّة التي قصمت ظهر البعير»، في ظلّ عقليتهم التي لم تكن عقلية ثقافية في وقت بدأت فيه المراكز العلميّة بتلمسان تشهد نفوق منقطع النّظير منذ بدايات النّهاية لأطوار الدولة الزيانية مع منتصف القرن 10هـ/16م، وما نتج عنها من رُكُود وعُزُوف علميّ زاد من الطّينة بلّة، ومدّد كذلك بأطنابه على عمداء العلم بالمدينة جرّاء نقص الأمن من جهة، والحصار الإسباني على سواحل المدينة وضغوطات الجيران السعديّين من ناحية أخرى.

ووفق تلك المستجدات الاستثنائية التي أتت على الأخضر- واليابس، رأت أغلب قامات العلم التلمسانية وعلى رأسها الفقيه العالم أبو عبد الله محمد بن أحمد الوقاد الإشبيليّ التلمسانيّ والبقية الباقية لأفراد أسرته، بفعل مفرزات الأحكام القاسية للتطوّر الزمنيّ، وسيراً على منوال من سبقوهم ومائلوهم في هذا المضمار، اتّخاذ قرار مفصليّ يمكن اعتباره نهائياً في خاصّة حياتها، مفاده ترك تلمسان العثمانيّة والاتصال بالسلطان السعدي في مطلب اللجوء السياسيّ والعلميّ إلى حواضر المغرب الأقصى، ضمن موكب علميّ ضمّ صَفوة الصّفوة فيما أنجبته تلمسان من رجال الفقه وعمدائه الأخبار.

ويهدف إماطة الأستار عن هذه الطروحات وغمزاتها المتتالية، ينتزّل هنا موضوعنا المتمحور حول ما اخترناه من نماذج لُزمرتين من فقهاء عائلة الوقاد التلمسانيّ نشطوا علمياً وبشكل اضطراري مثل أجدادهم بحاضرة السّوس المغربيّة خلال القرنين 10هـ/16م و11هـ/17م، محاولين ايثار النّصفه في الإبانة عن بصمتهم، ومدى تشبعها بظروف العصر. الحديث وعتبته على وجه التحديد، مرتكزين على جملة من الأسئلة مفادها: إلى أي عترة أسرية ينتمي هذا المنشأ العلميّ؟ وما مدى مساهمتهم العلميّة والفكريّة في حواضر المغرب الأقصى الحديث؟ والأهم من ذلك كلّ: كيف أثّرت مختلف الملابس السياسيّة والعسكريّة للقرن 10هـ/16م، في صقل المسيرة الفكريّة والعلميّة لبيت ابن الوقاد التلمسانيّ وجعلت من علمائه أحد أعمدة الفقه بحاضرة تارودانت، وأحد ركائزها طيلة القرنين 10هـ/16م و11هـ/17م؟

ذلك ما أثّرنا الاجابة عنه بواسطة هذه الدراسة التي تنحو منحى الدّراسات البيوغرافيّة، لإيراد ما كان عليه حال هذه الأسرة التلمسانيّة ونفثاتها العلميّة بحضرة تارودانت، كونها تمثل فيما مضى إحدى المعالم الثقافيّة بين مشارق الأرض ومغاربها، بتقديم لمحة شاملة عن أعلامها، بالاعتماد على ما حملته المادّة المصدرية المغربيّة المهتمّة بنقد أخبار الرّجال ومعاصريهم.

توسيع:

يُمكننا القول ومن دون الوقوع في مغبّة الخطأ في مقام تمهيد الوُجوع إلى الأصول العلميّة للعائلة الوقاديّة وتتبع أخبارها، أنّ حضورهم الثّقافي في بلاد المغرب والأندلس قد سجّل للتّاريخ حضوراً وتواجداً ملفت النّظر لهذه العترة وشيوخها الفقهاء الحاملين للواء العلم وأصوله، والبّاحثين عن سند شيوخه ووُريقات إجازاتهم، كمظهر للتّواصل الثّقافي والانصهار الفكريّ بين الحضرتين، لم تغفله مسودّات مختلف المصادر التاريخيّة وهي تتطرق وتُسوق تفاعلاتهم اليوميّة، وترسم سيرهم المميّزة، وتُدوّن جذور مسيرتهم الفقهية الأصيلة، كما سنبيّنه في الشكل ذي الطّرز المنهجيّ والمعرفيّ الموالي:

1. المرجعيّات التاريخيّة والحضاريّة لبيت ابن الوقاد اليمنيّ الإشبيليّ؛

وجدير بنا قبل الغوص في السياقات الثقافية هؤلاء الفقهاء، أن نتعرّض ونشير ولو بالماعة إلى منبت هذه الأسرة، لما يمثله الأصل كانعكاس مرتبط جدّ الارتباط بماضي ومستقبل من اختصّه الله عالمًا وفقهًا؛ إذ لا يمكننا النّش بتحرّ والبحث بتفصيـ في تاريخهم العلميّ والخوض في اسهاماتهم الثقافية، إلاّ باستحضار ترسباتهم الحضاريّة والتنقيب عنها، بالوقوف على أصولهم ومكوّناتهم الدينيّة والديويّة، الباعثة لتوجهاتهم المستقبلية.

1 - 1. سلسلة تُبْتِ نسبهم اليمينيّ الأندلسي:

عرّفت الكثير من كتب التراجم بالأعلام الواقديين، وأجمعت على أنّ شهرتهم الفقهية العميقة كانت شهرة طائفة الآفاق خلال العصور الوسطى في المشرق والمغرب والأندلس، ومع ذلك لا تتوفّر على معلومات مفيدة ومستوفاة عن هذه الأسرة وشُخُوصها على تلمسان في بدايات العصور الحديثة، لكن الشيء المؤكّد عندها حول ما يتعلّق بنسب ونسبة بني الوقّاد، ما اقتضبناه ممّا ورد عند صاحب "الإعلام بمن حل مراكش وأغمت من الأعلام"، الذي ترجم لهم الواحد تلوى الآخر، والذي ملّم شجرتهم العائليّة استنادًا لمن عاصروهم، فقيدهم في مؤلّفه على أنّهم يُنسَبون إلى أجداد الفقيه: "... أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الوقّاد التلمسانيّ (ت 1001هـ/1593م)، ابن عبد الرحمان الوقّاد بن علي الوقّاد بن عمر الوقّاد بن عبد السلام الوقّاد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن الإمام الرّحالة المعروف بأبي بكر بن العربيّ بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد اليمينيّ المعافريّ الإشبيليّ..."⁽¹⁾.

1 - 2. بيت آل العربيّ الإشبيليّ المعافريّ الوقّاد بين عدوتيّ الأندلس والمغرب:

(1) الإعلام بمن حل مراكش وأغمت من الأعلام، العباس بن محمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد السملالي (ت 1359هـ/1959م)،

مراجعة: عبد الوهاب ابن منصور، (ج5)، المطبعة الملكية، الرباط، 1993، ص: 126.

لقد كانت المراكز العلمية بتلمسان نشط وبلا هَوَادَةٍ حَتَّى منتصف القرن 9/15م، وبإشعاعها الفكريّ تستقطب إليها موجات من النُخب الأندلسيّة، بعضها وفد إليها بعد سقوط غرناطة سنة 900هـ/1492م، والآخر يعود إلى قبل ذلك بكثير ومنذ القرن الـ6/12م، مثلما كان عليه الحال مع علماء بيت آل العربي الوقاد الذين لجأوا بصفة متعاقبة إلى حواضر عدوة⁽¹⁾ المغرب كمدن تلمسان، وفاس، ومراكش، وتارودانت...، والذين كان اهتمامهم بالفقه وأصوله أكثر ما ميّزتهم عن غيرهم، وصاحبهم أبًا عن جدّ بدايةً من العائلة الصّغيرة لفيقه الأندلس ومسندها، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافريّ (ت543هـ/1135م)⁽²⁾، الذي نشأ وتربّى في إطار جغرافيّ وعائليّ لم تكن غريبة عنه التقاليد الفقهيّة، فكان لهذه التّربية الغنيّة دور كبير في تحصيله لأفانين العلوم وأمّهات كتبها الأصيلة، فأثقن الفقه والأصول، وقيد الحديث واتّسع في الرواية، وتبحّر في مسائل الخلاف والكلام، وبرّز في التّفسير، وبرع في الأدب والشعر، حتّى حلاه

(1) العدوّة: مصطلح يقصد به في اللغة، المكان المتباعد، والمكان المرتفع، وشاطئ الوادي، وقد ورد ذكره في القرآن الكريم، بعد بسم الله الرحمن الرحيم: «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوَّةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوَّةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿42﴾ [الأنفال: 42]، بمعنى ما يلي المدينة، وما يلي مكة. فأطلق على ضفتي كل مجال يفصله مجرى مائي، فوجدت العدوّة المغربيّة التي يقصد بها تونس، والمغرب، والجزائر، والعدوة الأندلسيّة، لما يفصل بينهما من ماء البحر الأبيض المتوسط. ينظر حول الموضوع: معلمة المغرب، قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخيّة والجغرافيّة والبشريّة والحضاريّة للمغرب الأقصى، (ج18)، مطبعة النجّاح الجديدة، سلا، 2008، ص: 6006.

(2) مناقب صلحاء الشلف، وهو مختصر كتاب ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار، أبو عمران موسى بن عيسى المازوني (ت845هـ/1437م)، تحقيق: بوباية عبد القادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1971، ص ص: 63. 73. 77. 78. 108. 111. 124.

بعض معاصرين بألقاب ألبسته ثوب العالم الثاقب الذهن، العذب المنطق، الكريم الشمائل، «الوقاد» بعلومه ومناهجه، لما وَقَدَ وأثار بشخصيته العلميّة دروب إشبيلية وعلماؤها الأفاضل⁽¹⁾.

وعندما كان ابن العربي بهذه المكابدة الفقهية، صار نشر العلم وتدوينه شغله الشاغل⁽²⁾، فأبدع في التّأليف، والتّحقيق، والتّصنيف، ليكون له في نهاية مطاف حياته من التّأليف الشيء الكثير⁽³⁾ بمرّح هجرته بفاس التي توفي بها في ربيع الثاني سنة 543هـ/1135م، وخلف من بعده وشيخة أسرية لاح منها مسك الفقه بفضل ثلثة من مُبرّزها الأعلام، ك: أبو محمد عبد الله بن محمد ابن العربي المعافري الوقاد (ت 637هـ/1229م)⁽⁴⁾، وأبو العباس أحمد بن محمد الوقاد المعافري (ت 741هـ/1333م)⁽⁶⁾، وأبو الحسن علي بن عمر الوقاد المعافري (ت؟): الذي قال فيه «ابن غازي» أنّه كان: «فاضل دين، لم يل الأذان ببلدنا مثله»⁽⁷⁾، وغيرهم من العلماء الفقهاء الكثير، أردنا منهم اثنين سكنوا تلمسان العثمانية بصفة مؤقتة وتركوها كغيرهم يوم آلت مقاليد الحكم بها للأتراك العثمانيين.

2. فقهاء بيت ابن الوقاد التلمسانيّ الرودانيّ والمستجدات التاريخيّة خلال العصر

الحديث :-

- (1) مع القاضي أبي بكر بن العربي، أعراب سعيد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص: 9.
- (2) نفسه، ص: 9.
- (3) نفسه، ص: 12.
- (4) العباس بن محمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد السملالي (ت 1359هـ / 1959م)، مرجع سابق، (ج8)، ص: 215.
- (5) سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، أبو عبد الله محمد بن جعفر بن ادريس الكتاني (ت 1345هـ / 1945م)، (ج3)، تحقيق: محمد حمزة بن علي الكتاني وآخرون، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2004، ص: 106.
- (6) نفسه، ص: 107.
- (7) الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن الغازي العثماني المكناسي (ت 919هـ / 1514م)، شارع المامونية، الرباط، 1952، ص: 194.

2 - 1. بيت آل الوقاد التلمسانيّ الروداني:

هو أحد العائلات العلميّة بتلمسان العثمانيّة والمنصوية تاريخياً خلال الفترة الحديثة في فلك البيوتات «الرودانيات»⁽¹⁾ بإقليم السوس⁽²⁾ المغربي، مكان هجرتهم إليه عام 967هـ / 1560م، والذي التصق بها لقب «الروداني» الذي يُنعتُ به في العادة كل من خالط علماء حضرة تارودانت السوسية مخالطة علمٍ وتفقه. فبات على اثر ذلك لقبَ انتماءٍ جديدٍ عند كل من الفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الوقاد التلمسانيّ الروداني (ت 1001هـ / 1593م)، وسليبه الفقيه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الوقاد التلمسانيّ الروداني خلال القرن 11هـ / 17م، الآتية ترجمته بعد والده.

2 - 2. المصير العلميّ والفكريّ للفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد الوقاد التلمسانيّ الروداني (ت 1001هـ / 1593م)، بحاضرة تارودانت:

2.2.1. مؤثرات عصره:

أ. تنامي القوى السياسيّة الجديدة بين دفتي البحر الأبيض المتوسط:

عاصر الشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الوقاد التلمسانيّ والبقية الباقية من أفراد أسرته، بالمشاهدة والمعاشة، ما عصف على القرن 10هـ / 16م، من رياح سياسيّة وعسكريّة هوجاء، ولّدت

(1) الرودانيات: نسبة إلى «رودانة»، وهو الإسم المعرب لتارودانت، المدينة العلميّة وقاعدة السوس الأقصى بالمغرب الأقصى، جاء اسمها على صيغة الأسماء الأمازيغية، ويعرب بصيغة «رودانة»، ومعناها «أرودان»، ويعني عند أهل المنطقة «الحاجز» وانطلاقاً من هذا، فان تارودانت تعني المدينة المحاطة بالأحواز، أو المدينة المسورة، وهي المدينة التي سكنتها جاليات من الأندلسيين والبرتغاليين، ونخبة من العلماء المهاجرين من «تلمسان»، وأصبحت تسمى زمن العلويين بـ: «المحمديّة». ينظر: معلمة المغرب، قاموس مرتب على حروف الهجاء، يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى، (ج7)، مطبعة النجاح الجديدة، سلا، 2008، ص: 7281.

(2) سوس العالمة، أبو عبد الله محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت 1383هـ / 1963م)، مطبعة فضالة، المحمدية، 1960م، ص: 152.

التطاحن في ملابسات الحسابات الدوليّة بين الإمبراطوريّة العثمانيّة القوّة المتنامية في البحر المتوسط، والإمبراطوريّة الإسبانيّة الصاعدة ومحاولاتها قطع منافذ المجال الحيويّ على العثمانيين، بعقد التحالفات تارة مع السعديين بالمغرب الأقصى، وتارة أخرى مع قبائل وسكّان سواحل العُدوة المغربيّة⁽¹⁾، وبعض ملوك الدّولة الزيانيّة التي كانت في أطوار نهايات اندثارها، وما انجرّ عن ذلك كلّ من تبعات الضّعف والانغلاق على الذات، وتمزّق للكيانات السياسيّة وتشتتها، وانعدام الأمن، وتضعف الحركة الفكريّة التي أخذت تعيش مراكزها العلميّة نفوقاً لا قرين له⁽²⁾، كانت نتائجه وخيمة على أهل العلم، خاصة التلمسانيين منهم، وواقعهم المرير زمن دوامة الصّراع الثلاثي بين القوى العالميّة المشكلة حينذاك من الأتراك، الاسبان، والسعديين⁽³⁾.

ب. المتغيّرات السياسيّة في عُدوة المغرب، وتداعياتها على علماء الفقه بتلمسان العثمانيّة:

وعليه، فما مسّ تلمسان في القرن 10هـ/16م، جعلها محطّة أطماع للكثير من الدّول، كالدولة السّعدية، والاسبان، والأتراك العثمانيين الباسطين لسלטهم عليها رسمياً عام 962هـ/1554م، والذين ما فتئوا منذ ذاك الحين يستعملون سياسة القسوة والحيف تجاه نخبة تلمسان التي ساندتهم فيما مضى، فلم يُفرّق الأتراك بين أصحاب العلم وغيرهم من العامة بالمدينة، متجاوزين حدّ الاعتدال في المطالبة بالضرائب الباهظة من الجميع، ومن دون استثناء، غير مكترثين للأوضاع المزرية للمدينة المذكورة وما كانت تعيشه جرّاء الحصار الاسبانيّ

(1) بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر، عبد القادر بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن أبي الجلال الغريسي المعسكري المشرفي (ت 1192هـ / 1778م)، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، دار الوعي، الجزائر، (دت)، ص: 56-96.

(2) الجزائر خلال الحكم التركي 1514. 1830، صالح عباد، دار هومة، الجزائر، 2012، ص: 26. 35.

(3) مآثر تلمسان ماضيها وحاضرها، مجموعة مؤرخين، تعليق وجمع: محمد بوزواوي وآخرون القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص: 99. 99.

والسعدي، والذي كان سبباً مباشراً جعل علمائها يرفضون التواجد التركي العثماني جملةً وتفصيلاً، ومطالبين من السلطان السعدي محمد الشيخ (ت 965هـ / 1557م)، بترحيلهم إلى المغرب الأقصى⁽¹⁾.

ت. هجرة الشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الوقاد مع وفود العلماء التلمسانيين إلى

المغرب الأقصى:

وذلك ما كان، عندما لبي لهم السلطان السعدي طلبهم التاريخي هذا، فانتقلت أفواج من الفقهاء التلمسانيين إلى مختلف الحواضر العلميّة بالمغرب الأقصى، كان أولها بداية من عام 960هـ / 1552م⁽²⁾، زمن السلطان السالف الذكر، والثانية في عام 967هـ / 1560م، على عهد خلفه أبي محمد عبد الله الغالب بالله (ت 982هـ / 1574م)، في موكب علميٍّ يحمل تقريبا جلّ فقهاء المدينة الذين فضّلوا ركوب مشقة الترحال وهمّته، والأخذ بأسباب العلم والاستزادة فيه في مثوالم الجديد ذو المناخ الفكريّ المشجّع والمساعد على الإجتهد والابتكار، وفي طليعتهم أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الوقاد⁽³⁾، الذي كان موضع سكناه بالحضرتين العلميتين، فاس ومراكش⁽⁴⁾، ثم بعدهما تارودانت بحواضر السوس التي قضى بمؤسساتها الثقافية أغلب سنين حياته العلميّة.

2.2.2. مسيرته الدينيّة والدنيويّة بين حَضْرَتَيْ تلمسان والمغرب الأقصى:

1.2.2.2. صفاته الخلقية:

(1) تاريخ الشرفاء، ديفو دي طوريس (ولد سنة 1526م)، ترجمة: محمد حجي، مطبعة سلا، الحمي الصناعي لتابريكت، 1988، ص ص: 191.190.175.172.168.

(2) تلمسان عبر العصور- ودورها في سياسة وحضارة الجزائر، محمد الطمار، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص: 241.

(3) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، محمد حجي، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، 1978، ص: 377.

(4) الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، مرجع سابق، ص: 171.172.

صوّرت لنا أعيان ومدوّانات المصادر المعاصرة لمحمدًا الوّقاد والمُقرّبة من أخلاقه وصفاته، على أنّه كان بالحلم والثبات، يتميّز، وبالتحمّل لسوء أخلاق العامّة في السّوس المغربيّ، يجهّد ويواصل، وبالكرام لمحتة يفتح داره ومسكنه المتواضع كحرمٍ ومأوى للأرامل والأيتام، والغرباء وطلبة العلم، مع عدم مُبالاته بالدنيا، ولا بزيتها، فلم يكن يستقر بيده شيء، مع وفور ما ينصبُّ إليه منها من الجرايات التي حصّلها من الوظائف المخزنيّة الرسميّة، وما عاد عليه منها من أجور، ومرتبّات، وهبّات، وجوائز، ومستفادات المرافق⁽¹⁾. مضيّفة إلى ذلك، فيما مكّنه الله به من حسن العبارة والاشارة، وسلاسة الطّبع، وعدم معاشره الملوك وأصحاب الرياسة، فكثيرا ما كان يتمثل في التحذير من أهل الدنيا، بقوله:

«كل التراب ولا تعمل لهم عملا فالشر أجمعه في ذلك العمل»⁽²⁾.

هذا ما دأبّ وحبّا عليه هذا الفقيه الصوفي، بأوصاف ارتقى بها لمصاف درجات الكمال في تعاليم الشيوخ الصوفيّة الرّواد، الذين قطفَ وأخذ عنهم وردّ غير واحدةٍ من الطّرق تلك، بالأخذ المتواتر تواتر السّند العلميّ والفكريّ، غير متقيّد في سبيل اكتسابه بالشيوخ المغاربة لوحدهم، وقفز إلى أن يدلوّ بدلوه من نظرائهم المشاركة في هذا المضمار.

2.2.2.2. تصوّفه:

وعلى ذلك النهج، سنّد الشّيخ أبو عبد الله محمد الوّقاد، الطّريقة الصّوفيّة، ولبس ثوبها وتلقينها، وتربيتها وإرشادها، وحذا حذو مُريدي الشاذليّة، والقادريّة، والمدنيّة، والجشّتيّة، على ما اقتبسناه تبعًا عند صاحب «الفوائد الجُمّة» أبو زيد عبد الرحمن بن محمد التّمنازيّ المعافريّ (ت1070هـ/1666م)⁽³⁾، فيما هو

(1) الفوائد الجُمّة، مصدر سابق، ص ص: 85.87.

(2) نفسه، ص ص: 85.86.87.

(3) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد التّمنازيّ ثم المعافريّ (ت1070هـ/1666م): أحد علماء تارودانت، وقاضي الجماعة بها، ومفتيها، ولى القضاء والفتوى مدة، له مشاركة في مختلف العلوم، أخذ عن أبيه وعن أبي زكرياء يحيى بن عبد الله بن عبد المنعم، ومحمد بن الوّقاد

آتٍ: '... عن العالم الصوفي أبي زكرياء يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الذي أخذها هذا الأخير عن الولي الصالح الصوفي أبي العباس أحمد أذفال الدرعي وأخذها هو من شيخه سيدي محمد بن عيسى التلمساني نزيل المدينة المشرفة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، (...)، عن شيخه ولي الله عبد الوهاب الهندي نزيل مكة شرفها الله وأجازه بالباسها وبتلقين الذكر والمصافحة على الطريقة الشاذلية والقادرية والجشتية رضوان الله عليهم أجمعين، كما أخذ هو الطريقة بطرقها الأربعة عن شيخه ولي الله سيدي علي التقي الهندي...' (1).

وفي زمن إكتساح الطريقة للمشرقين والمغربين، سواء على المستوى الشعبي أو حتى الرسمي، لم تكن طائفة السعديين بالمغرب الأقصى ببعيدة عن ذلك، ترتقبها، وتهيء لها البساط العلمي والسياسي، وتقرّب لها كل عالم مائلهم في الطريقة وأرشدهم لأهلها، وترفعه إلى بلاطها مستشاراً في القضايا اليومية، بمثل ما كان مع الفقيه محمداً الوقاد والأمراء السعديين العلماء في التجاذب الصوفي القادري، الذي وظّفه هؤلاء السلاطين توظيفاً منفعياً لأغراض التّبئة الدينية واقتناص الشرعية الزمنية من القبائل السوسية التي شقت عصا الطاعة بعدما كانت بؤرة الانطلاقة للدولة السعدية.

2.2.2. وظائفه:

لمّا ترك الوقاد تلمسان وجامعها الكبير الذي كان يخطب ويُدّرّس فيه، وانتقل إلى حواضر المغرب الأقصى. مهاجراً، نُصّب على بعض أعمال حاضرة تارودانت، ككرسي الخطابة بجامعها من قبل ملوك الدولة السعدية الذين انتقوا من العلماء كلّ غريبٍ من أهل البلاد، تجنّباً للإمكانية تحوّل الطريقة إلى القيادة السياسية بالبلاد السوسية، وهو ما كان يقع معهم غالباً مع علماء تلمسان الذين لا يشكلون على ما يبدو خطراً سياسياً،

التلمساني، وابنه أبي زيد، له ديوان شعر، والفهرسة التي سّأها ب: «الفوائد الجمّة بإسناد علوم الأمة». توفي سنة 1070هـ/1666م. ينظر:

الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، مرجع سابق، ص: 274.

(1) الفوائد الجمّة، مصدر سابق، ص: 215.

فأكرم موهم وأوصوا بهم لدى العامة، وخصّصوا لهم علاوة على ذلك رتباً عاليةً في السلم الإداري كقضاء الجماعة الذي رُقي إليه محمداً الوقاد بالحاضرة السابقة نحو ستة أشهر حتى تاريخ توجيهه من طرف أمير الوقت آنذاك لسجل مائة قاضياً وخطيباً، وهناك اصطدم في بداية أمره ببعض الصعوبات لاستحكام العجمة في السنة السوسيين⁽¹⁾، بسبب عدم معرفته جِدَّ المعرفة بلغة أهل البربر في تلك المناطق⁽²⁾، فاضطر إلى الذهاب لمكناس⁽³⁾ ثم فاس⁽⁴⁾ ليتولى فيها الخطة نفسها، إلى حين يتم ارجاعه وبأمر سلطاني لتارودانت التي أبهر أهلها بلذاقة لسانه، وسعة معارفه، عندما لم تقتصر دروسه على ما كان السوسيون يتعاطونه عادة من قراءات وقواعد اللغة، وإنما شملت الفقه، والتفسير، والحديث، والأدب⁽⁵⁾، وأدخل عليها عادات علمية غير مألوفة عند أهل البلد، بشهادة تلميذه التمارتي الذي سَوَّدَ في سطور مؤلفه ليس بالقليل عن حياة شيخه الذي أخذ عنه العلم مباشرة، حيث قال في هذا الصدد: «... هو أول من قرأ الجامع الصحيح للبخاري بتروذانت قراءة ضبط واثقان، وخطب فيها براءة اللسان، وأول من أحيا بها ليلة المولد باجتماع الناس في منزله وقراءة قصائد مدحه...»⁽⁶⁾.

تلك البراعة في إيصال معارف العلوم ومناهجها لمتلقيه، قد عكست مستوى أسلوبه وطريقته العلمية، وأظهرت منه العالم والشيخ المربي، والفقيه الملتزم إلتزام من شاركهم العلم ومجالسه.

(1) معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1980، ص: 343.

(2) طبقات الحضيكي، أبو عبد الله محمد بن أحمد السوسي الحضيكي (ت 1189هـ / 1775م)، تقديم وتحقيق: بومزكو أحمد، (ج1)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، ص: 553.

(3) إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عبد الملك ابن زيدان (ت 1365هـ / 1946م)، تح: عمر علي، (ج4)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008، ص: 50.47.

(4) الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، عبد العزيز بن عبد الله، دار الحديث الحنية، المغرب، 1975، ص: 146.

(5) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، مرجع سابق، ص: 412.

(6) الفوائد الجمّة، مصدر سابق، ص: 95-96.

4.2.2.2. تحصيله للعلم والإفادة به:

كانت لمحمدًا الوقاد مشاركة في سائر العلوم ومُتَّكَلِّفها، وعلى درجات مستلزمات مهاراتها على سبيلِ أجداده، فبرز في التفسير، والحديث، والفقه، لما كان إليه المرجع في الإفتاء، والنوازل والأحكام، وانفرد بمعرفة خاصة بالخلافات المذهبية⁽¹⁾، ما يعكس سعته العلمية التي اتسعت باتساع مآخذه، بفضل تنوع مشيخته وما هَمَّله عنها من رحيق صنعة الفقه وأصوله، الذين تقدّم منهم من التلمسانيين أبي عبد الله محمد بن هبة الله ابن شقرون التلمساني (ت 983هـ/1575م)⁽²⁾ - (3)، والمفتي أبو عبد الله محمد بن موسى الوجديجي التلمساني (القرن 10هـ/16م)⁽⁴⁾، وأبو العباس أحمد ابن أطاع الله التلمساني (من علماء القرن 10هـ/16م)⁽⁵⁾، وغيرهم...، وبحضرة سجللماسة زَلَفَ علومًا راقيةً من علمائها، تصدّروهم العالم أبا زيد عبد الرحمن من لا يخاف

(1) إتخاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، مرجع سابق، (ج4)، ص 47.

(2) أبو عبد الله محمد بن شقرون بن هبة الله الوجديجي (ت 983هـ/1575م): هو أبو عبد الله محمد شقرون بن هبة الله التّوجيني الوجديجي التلمساني، ولد عام 908هـ/1508م، بتلمسان التي بها نشأ، وترعرع، فنال حظّه هو الآخر على غرار غلمان المدينة من التربية والتعليم، حيث بدأ تحصيله العلمي بمسقط رأسه، قبل إنتقاله إلى فاس، توفي آخر سنة ثلاث وثمانين عن نحو 75 سنة. ينظر: فهرسة أحمد المنجور، أبو العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمن الفاسي المنجور (ت 995هـ/1587م)، تحقيق: حجي محمد، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976، ص: 78.

(3) الفوائد الجمّة، مصدر سابق، ص: 95-96.

(4) أبو عبد الله محمد بن موسى الوجديجي التّوجيني التلمساني (القرن 10هـ/16م): فقيه تلمسان ومفتيها، له باع في الفقه، خاصة في توضيح «خليل على مختصر بن الحاجب»، وفي التّوحيد كذلك، دفن بمدشر بني بويلال قرب المنصورة حوز تلمسان. للمزيد ينظر: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، أبو عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد التلمساني المديوني ابن مريم (ت 1014هـ/1614م)، تحقيق: بوباية عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014، ص: 260.

(5) أبو العباس أحمد بن أطاع الله (من علماء القرن 10هـ/16م): هو أحد تلامذة الشّيخ أبي العباس أحمد بن زكري التلمساني، وشيخ محمد بن عبد الرحمن الوهراني، ومحمد بن أحمد الكناني. ينظر: نفسه، ص: 15. 16. 17. 296. 297.

(كان حيا أواسط القرن 10هـ/16م)⁽¹⁾، والفقيه عبد العزيز بن ابراهيم بن هلال (ت 910هـ/1510م)⁽²⁾، وأبو العباس أحمد بن موسى الجزولي (ت 971هـ/1563م)، الذي قال في تلميذه الوقاد: «إنه أخونا في الله، أروضنا معه لبن الإسلام، وأن الدنيا لم تسكن في قلبه، ووضع يده على رأسه أول زيارة زاره، ثم رفعها، ثم أعادها، ثم رفعها ثلاث مرات، فالتفت لبعض خواصه فقال له: هذا كون ربي»⁽³⁾.

زيادة على ذلك، كان لمحمدًا الوقاد إجازة في «صحيح البخاري» من الفقيه الصوفي أبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد أذفال (ت 1023هـ/1615م)⁽⁴⁾، بجامع الشرفاء في مراكش عام 991هـ/1583م، وعن فحوى هذه الاجازة قال الوقاد نفسه: «كلم السيد الحبيب مولانا المصطفى صلى الله عليه وسلم سيدي أحمد زروق مشافهة في الروضة الشريفة في قصة يطول ذكرها، (...) قيل ذلك عن العالم الشيخ سيدي بركات الخطاب،

(1) أبو زيد عبد الرحمن من لا يخاف السجلماسي (كان حيا أواسط القرن 10هـ/16م): قال فيه صاحب دوحة الناشر: «...كان عبدا صالحا كثير الخشية ورعا زاهدا منزويا عن الدنيا وأهلها، (...) وعهدي به في هذا التاريخ الذي هو أواسط التاسعة أنه في قيد الحياة». ينظر: دوحة الناشر بمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، أبو القاسم محمد بن عسكر الحسيني الشفشاوني (ت 986هـ/1578م)، تحقيق: محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977، ص: 90.

(2) عبد العزيز بن ابراهيم بن هلال (ت 910هـ/1510م): هو عبد العزيز بن ابراهيم بن هلال السجلماسي، أخذ عن والده أبو اسحاق ابراهيم بن هلال السجلماسي الصنهاجي، وحل بتلمسان، ودرّس بها، وأخذ عنه جملة من أعلامها، له فهرس يعرف بـ: «فهرس ابن هلال الصغير». ينظر: فهرس الفهارس والأبثاث ومعجم المعاجم والمشيوخ والمسلسلات، عبد الله الكبير الكتاني عبد الحي، (ج1)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1982، ص: 690.

(3) الفوائد الجمة، مصدر سابق، ص: 99.

(4) أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد أذفال (ت 1023هـ/1615م): هو أبو العباس أحمد بن محمد الحسيني السوساني الدرعي، أخذ العلم عن الشيخين «عبد الوهاب الزقاق» و«علي بن هارون» وطبقتهما قبل أن يتوجه إلى السوس لسلوك طريق القوم على يد الشيخ «أحمد بن موسى السملالي». اشتغل أبو العباس في التدريس والتربية مدة طويلة بمسقط رأسه إلى أن أدركته الوفاة سنة 1023هـ/1615م. ينظر:

الإعلام بمن حل مراكش وأغمت من الأعلام، مصدر سابق، (ج2)، ص: 294-295.

ووقعت القضية بمحضر. والده سيدي محمد الخطاب الكبير الإمام الشهير وكان تلميذاً للإمام زروق، (...) وذكر ناقلها سيدي أحمد أدفال المذكور أن الشيخ الخطاب المذكور أجازها له (...) ومع إجازة عامة (...)، ومنها حديث البخاري...⁽¹⁾.

أمّا فيما يخص العلماء والشيوخ الفقهاء الذين لازموا وشكّلوا حوله رباط العلم في تلمسان أو الحواضر العلميّة بالمغرب الأقصى، نشير إلى أبي عثمان السعيد المنوّي التلمسانيّ (القرن 10هـ/16م)⁽²⁾، وأبو العباس أحمد ابن ملوكة التلمسانيّ (القرن 10هـ/16م)⁽³⁾، وأبو العباس أحمد بن مهدي الوجدي التلمسانيّ (القرن 10هـ/16م)⁽⁴⁾، وغيرهم كثير...، وأبا زيد عبد الرحمن بن محمد التّمنارقي المعافري (ت 1070هـ/1666م)، الذي قرأ علي يد محمد الوقاد "رسم قراءة القرآن"، و"مختصر الشيخ خليل" إلى قرب ثلثه، باللفظ والمشافهة، وسرد عليه كتاب "الشامل لبهرام" إلى قرب نصفه، قراءة بحث وتحقيق، وحضر. عنده ما سواه من الكتب، ك: "المختصر لابن الحاجب الفرعي"، و"التفسير من سورة الأعراف"⁽⁵⁾.

2.2.2.5. مكانته بين معاصريه من العلماء:

(1) الفوائد الجمّة، مصدر سابق، ص: 98.

(2) أبو عثمان السعيد المنوّي التلمسانيّ (القرن 10هـ/16م): من أصحاب الشيخين، السنوسي وابن زكري، وأخذ عنه ابن عساكر بالواسطة، توفي في العشرة الثالثة. ينظر: دوحه الناشر بمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، مصدر سابق، ص: 129.

(3) أبو العباس أحمد ابن ملوكة التلمسانيّ (القرن 10هـ/16م): من أشياخ محمد شقرون ابن هبة الله، وكان عالماً مجاب الدعوة، وقبره مزارة بتلمسان. ينظر: دوحه الناشر بمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، المصدر السابق، ص: 135-136.

(4) أبو العباس أحمد بن مهدي الوجدي التلمسانيّ (القرن 10هـ/16م): من تلامذة الشيخ السنوسي التلمساني، قرأ علم الكلام عن هبة الله، وحصل من مختلف علوم الدين. ينظر: نفسه، ص: 135.

(5) الفوائد الجمّة، مصدر سابق، ص: 281.

ولم يكن ليمرّ هذا النشاط العلميّ الدؤوب والوقاد دون أن يُقرَّ له أمراء الدولة السعودية العلماء، بالتفوق، والتميز، والاعتدال الحقّ، ويرفعوه رفعة تعظيم مهيبة في قصورهم، ويصدرُوا له من المرتفعات⁽¹⁾ ما لم يصدروه لأحد من أبناء جنسه من العلماء⁽²⁾، حتّى قيل أنّ السلطان أحمد المنصور السّعيدي (ت1012هـ/1603م)، قال في شأنه: 'ليس عندنا بالمغرب أخطب منه إلا أن الله اختاره لمدينة تارودانت وإن لم تكن كرسي الخلافة'⁽³⁾.

وكان من تظاهرات علو كعبه، ومقدار درجة وقاره لدى علماء عصره، أنّه لما مرض وتخلّف عن مجلسه أيامًا، ثم عوفي وعاد لمجلس درسيه بالجامع الكبير، أنشده تلميذه التّمنارقي بهمة شعريّة قال فيها:

عاد لمبتهج الرياض واله فالزهر مبتسم والشر متم
العلم عوفي إذ عوفيت والبشر كما هما إذ سقمت فيهما سقم
شفا البرية قد يرى بواحدهم كما يرى مرض من واحد بهم⁽⁴⁾.

2.2.2. مؤلفاته:

لكن وعلى الرغم من العلوم الكثيرة التي تبخر فيها أبو عبد الله محمد بن أحمد الوقاد التلمساني، وعلى الرّغم أيضًا ممّا بذله في حقل التّعليم وتخريجه لنخبة العلماء في تلمسان وحواضر المغرب الأقصى، وإلى جانب

(1) المرتفعات: ما يعطى للمرء ليشرف به.

(2) الفوائد الجمّة، المصدر السابق، ص: 85.87.

(3) الفوائد الجمّة، مصدر سابق، ص: 85.86.87.

(4) نفسه، ص: 296.

غزارة معلوماته كذلك، فإنه لم يؤلّف إلا كُتَيْبٌ مفقود على شكل 'مراجعات' بالاشتراك مع العالم أبي مهدي عيسى ابن عبد الرحمن السكتاني (ت 1062هـ/1652م) (1). (2).

7.2.2.2. وفاته:

وعندما قرّب مآتمه، قام يخطب خطبة بليغة، ودّع فيها، ونعى نفسه، ودعا، ومن مقتطف دعائه فيها:

'اللهم أسعدنا بلقائك، وطيننا للموت، واجعل فيه راحتنا' (3)، وذكر قوله تعالى: 'فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا

يَتَأْتِيهَا الْعَزِيزُ مَسْنًا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُزَجَّةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ

اللَّهَ جَزِي الْمُتَّصِدِّقِينَ' [سورة يوسف، الآية 88]، وتوفي بعدها الفقيه المجتهد أبو عبد الله محمد

بن أحمد الوقاد يوم الخميس 10 ربيع الثاني من سنة 1001هـ/1593م (4)، ودفن بمهجره بقبلة الجامع الأعظم

بتارودانت (5)، مخلفاً وراءه الشيخ الهمام كما وُصف، وخطيب تارودانت وبها عُرف كباقي آل بني الوقاد:

2 - 3. أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الوقاد التلمساني الروداني (ت 1057هـ/1649م):

(1) أبو مهدي عيسى ابن عبد الرحمن السكتاني (ت 1062هـ/1652م): فقيه متكلم، ومشارك في عدة علوم أخرى، ولد بمراكش، وبها

نشأ وتوفي، من تصانيفه: «حاشية على شرح أم البراهين» للسوسني في العقائد، و«بغية الضمآن من فوائد أبي حيان». ينظر: معجم المؤلفين،

عمر رضا كحالة، (ج1)، مؤسسة الرسالة، 1992، ص: 89.

(2) الفوائد الجمة، المصدر السابق، ص: 85. 87.

(3) نفسه، ص: 280.

(4) نفسه، ص: 281.

(5) وفيات الرسومي، الرسومي (كان حيا سنة 1098هـ/1690م)، تحقيق: السوسني محمد المختار، مطبعة الساحل، الرباط، 1988،

ص: 41.

الذي كان فقيها متمكنا، وإماما محدثا، وخطيبا مشاركا، متصدرا لخطبة الخطابة والتدريس⁽¹⁾ في الجامع الأعظم بالخرقة المحمدية⁽²⁾ بتارودانت، فآتم ما بدأه والده من تهذيب للألسنة على التعبير العربي السليم، بلا لكنة ولا توقف، وأمسى شيخ المقرئين في القطر السوسي كله⁽³⁾، حتى غاية وفاته في ذي الحجة من سنة 1057هـ/1649م⁽⁴⁾.

ومواصلة لطريق والده، خصص هذا الشيخ جزء كبيراً من حياته لمجالس العلم ورجاله، فصاحب مصاحبة فقهية طيبة للفقيه أبي العباس أحمد بابا التنبكتي السوداني (ت 1036هـ/1627م)⁽⁵⁾، فتعلم عنه وعن أبي عبد الله محمد بن يوسف بن قاسم البطائحي القدسي الشافعي، إمام مسجد الخليل، ونزيل مراكش

(1) شرح اليواقيت الثمينة فيما انتهى لعالم المدينة، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي (ت 1057هـ/1652م)، دراسة وتحقيق:

عبد الباقي بدوي، مكتبة الرشد، الرياض، 2004، ص: 193.

(2) وفيات الرسموكي (كان حيا سنة 1098هـ/1690م)، مصدر سابق، ص: 24.32.

(3) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، مرجع سابق، ص: 413.

(4) الفوائد الجمّة، مصدر سابق، ص: 422.

(5) أبو العباس أحمد بابا التنبكتي (ت 1036هـ/1627م): ولد أحمد بتنبكتو، ليلة الأحد عام 963هـ/1556م، في جو علمي راق. وفي يوم

السبت 25 جمادى الثانية 1002هـ/ 18 مارس 1593م، نفي أحمد بابا من تنبكتو اتجاه مراكش، بأمر من الباشا المغربي محمود بن زرقون،

وسنه تناهز الأربعين سنة، نشط خلال اقامته في المغرب، في تحصيل العلم والإفادة به، إلى أن سمح لأحمد بابا في أيام ولد المنصور زيدان

الرجوع إلى بلاده، فوصل إلى تنبكت في 10 ذي الحجة 1016هـ/ 27 مارس 1607م، توفي أحمد بابا التنبكتي في 6 شعبان 1036هـ/ 22

أبريل 1627م. بعدما ترك العديد من التصانيف، والمؤلفات. ينظر: تاريخ السودان، أبو زيد عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران السعدي

(ت 1066هـ/1655م)، طبعه السيد هوداس، مطبعة بردين، باريس، 1981، ص: 27.37.

وتارودانت، ووافد المشرق على حاضرة السوس⁽¹⁾، التي لقيه بها وسمع منه، وأجاز له جميع مروياته عن مشايخه⁽²⁾.

وبالإضافة لما نَقَرَهُ عنه الجمهور الغفير من علماء حواضر المغرب الأقصى في مختلف العلوم وفنونها، واعتكفوا عليه في المسائل الفقهية ونوازها، فقد أجاز هذا الفقيه المتفنن صَفْوَهُمْ آنذاك، أبا زيد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن محمد بن أحمد التَّمَنَارِي (ت 1070هـ/1660م)، في 'صحيح البخاري' و'الشفاء للقاضي عياض'، وهو ما ذكره هذا الأخير في 'فوائده الجمة'، وبالقول الصريح عن الذي بَرَّقَ لَهُ في أُذُنِهِ⁽³⁾، فقال: 'سمعت منه البخاري مرارا عديدة وأجازني رواية مع غيره عنه بالكتابة والمشافهة، وكتاب الشفاء للقاضي عياض إجازة'⁽⁴⁾.

وكوالده تماما في باب التأليف، لم يُذكر لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد الوقاد في هذا الجانب سوى 'مراجعة أدبية' وقعت بينه وبين الأديب داود بن عبد المنعم الدغوشي الوجاني التانوتي (ت نحو 1010هـ/1602م)⁽⁵⁾-(6).

(1) صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، أبو عبد الله محمد الصغير بن الحاج بن عبد الله الإفرائي (ت 1152هـ/1739م)، تقديم وتحقيق: خيالي عبد المجيد، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 2004، ص: 271-272.

(2) الفوائد الجمة، مصدر سابق، ص: 137-138.

(3) البرق في الأذن: أسلوب في التأديب، والتعليم، يعتمد على أخذ العلم من الشيخ مباشرة من نفضات كلامه.

(4) الفوائد الجمة، المصدر السابق، ص: 253-254.

(5) داود بن عبد المنعم الدغوشي الوجاني التانوتي (ت نحو 1010هـ/1602م): كان عالما، أديبا عروضا، له قصائد ومكاتبات ورسائل بليغة مع علماء عصره. ينظر: مناقب البعقلي، أبو عبد الله محمد بن أحمد المرابط السوسي البعقلي (ت 1076هـ/1668م)، تحقيق: المختار السوسي محمد، طبع ونشر: المختار السوسي عبد الوافي، 1987، ص: 16.

(6) أبو عبد الله محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت 1383هـ/1963م)، (1960)، سوس العالمة، مرجع سابق، ص:

خاتمة:

وَمَّا سبق وعرضناه، عرضًا تحليليًا، حول سيرة ومسار علمين من أعلام عائلة الوقاد التلمساني، وإسهاماتهم الثقافية، وأدوارهم الفكرية، بحواضر السوس المغربي، توصلنا وخلصنا إلى نتائج ذات أسس علمية، استنتجناها من الدلائل والقرائن التاريخية الواردة في متن ما تم ذكره أعلاه، ندرجها على الشكل التالي:

- ينتمي فقهاء آل الوقاد التلمساني لأسرة عربية أندلسية محضة، انتقل علماءها إلى عدوة المغرب منذ العصور الوسطى، واستوطنوا عدوة المغرب، التي أوقدوا فيها مشاعل العلم وفنونه طيلة الفترة الحديثة كما كان مع أجدادهم في عدوة الأندلس، فتفوقوا على أقرانهم، وأجادوا الفقه وأبدعوا فيه، واجتهدوا في غير واحد من علومه، وهو الذي إلتمسناه من خلال ما أبانت عنه مختلف المصادر المهمة بنشاط آل بني الوقاد؛

- تعود بدايات وجود هذه الزمرة الوقادية بتلمسان في إطار الرحلات العلمية الوافدة إليها من قبل علماء أندلسيين متميزين قبل وبعد سقوط غرناطة سنة 900هـ / 1492م، كان من بينهم إبان القرن 10هـ / 16م، أبو عبد الله محمد ابن أحمد الوقاد الإشبيلي التلمساني، الذي دخل المدينة المذكورة زمن الوقار العلمي والفكري، وارتحل عنها إلى حواضر السوس المغربي، لما ضيق عليها الأتراك العثمانيون سبل العلم وأسبابه؛

- تثبت السنوات العلمية التي قضاها الوقاديون في الحضرة الرودانية السوسية للعديد من أدواهم الفكرية وإسهاماتهم العلمية، التي مسّت جانب التدريس وتقلد المناصب الدينية الحساسة، كقضاء الجماعة المعبر عن مكانتهم العلمية من جهة، والموضح أكثر للعلاقة التي جمعتهم بالسلطين السعديين وما وسمها من تقارب ديني ودنيوي، وما انبثق عنه من رفة فقهية نالها آل بني الوقاد في مختلف المؤسسات العلمية بالحضرة السوسية؛

- أكد الحضور العلمي الاستثنائي لعلماء بني الوقاد بحواضر السوس المغربي، استمرار منابع السواقي وروافدها التابعة لنهر تلمسان الثقافي، الذي لم يجف بجفاف وأفول نجم الدولة الزيانية بتلمسان، وإن كان

مجال تفاعله بمنهج مدارسه وأساليب علمائه في الدرس والتلقين، قد عرفت الهجران، وفضّلت اهتمام السلاطين الجيران الذين استثمروا ثمار مدرسة تلمسان الزيانية طيلة الفترة الحديثة والمعاصرة بعدها خير استثمار.

قائمة المصادر والمراجع:

- 2 - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (ت 1041هـ / 1631م)، (ج 2)، تح: سعيد أحمد أعراب، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1980.
- 3 - إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عبد الملك ابن زيدان (ت 1365هـ / 1946م)، تح: عمر علي، (ج 4)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008.
- 4 - إشبيلية في القرن الخامس الهجري، صلاح خالص، بيروت، لبنان، 1995.
- 5 - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، العباس بن محمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد السملالي (ت 1359هـ / 1959م)، مراجعة: عبد الوهاب ابن منصور، (ج 5)، المطبعة الملكية، الرباط، 1993.

- 6 - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، أبو عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد التلمساني المديوني ابن مريم (ت 1014هـ / 1614م)، تح: بوباية عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014.
- 7 - بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإشبانيين بوهران من الأعراب كبنني عامر، عبد القادر بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن أبي الجلال الغريسي. المعسكري المشرفي (ت 1192هـ / 1778م)، تح: محمد بن عبد الكريم، دار الوعي، الجزائر، (دت).
- 8 - تاريخ السودان، أبو زيد عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران السعدي (ت 1066هـ / 1655م)، طبعه السيد هوداس، مطبعة بردين، باريس، 1981.
- 9 - تاريخ الدولة السعدية التكمدارية، مجهول (مؤلف)، تقديم وتح: عبد الرحيم نيحادة، دار تيمنمیل للطباعة والنشر، مراكش، 1994.
- 10 - تاريخ الشرفاء، ديغو دي توريس (ولد سنة 1526م)، تر: محمد حجي، مطبعة سلا، الحبي الصناعي لتابريكت، 1988.
- 11 - تلمسان عبر العصور. دورها في سياسة وحضارة الجزائر، محمد الطمار، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 12 - توشيح الديباج وحلية الإبتهاج، بدر الدين محمد بن يحيى بن عمر القرافي (ت 1008هـ / 1602م)، تح: علي عم، مكتبة الثقافة الدينية، 2004، ص 62.
- 13 - الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، محمد حجي، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، 1978.
- 14 - جغرافية الباز الأشهب، (تحقيق مكان ولادة الشيخ عبد القادر الكيلاني)، الكيلاني جمال الدين فالح، مكتبة المجلس، بيروت، (2012)، ص 14-15.

- 15 - **جمهرة أنساب العرب**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. (ت 456هـ / 1048م)،
تح: محمد هارون عبد السلام، دار المعارف، القاهرة، 1982.
- 16 - **الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1830**، صالح عباد، دار هومة، الجزائر، 2012.
- 17 - **خلال جزولة**، أبو عبد الله محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت 1383هـ / 1963م)،
(ج3)، تطوان، المغرب، (دت).
- 18 - **دولة الأدارسة في المغرب العصر-الذهبي (173هـ/877م - 663هـ/835م)**، نصر-الله سعدون
عباس، دار النهضة العربية، بيروت، 1987م.
- 19 - **دوحة الناشر بمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، أبو القاسم محمد بن عسكر
الحسيني الشفشاوني (ت 986هـ / 1578م)، تح: محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة
والنشر، الرباط، 1977.
- 20 - **ذيل وفيات الأعيان، المسمى درة الحجال في أسماء الرجال**، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي العافية
المكناسي الفاسي ابن القاضي (ت 1056هـ / 1651م)، تح: أبو النور محمد الأحمدي، (ج2)، مكتبة دار
التراث، القاهرة، 1971.
- 21 - **رفع الحجاب عن مختصر-ابن الحاجب**، تاج الدين أبي نصر-عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي
السبكي (771هـ / 1363م)، تح: معوض علي محمد والموجود عادل أحمد، (ج1)، عالم الكتاب، القاهرة،
1989.
- 22 - **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن الغازي العثماني
المكناسي (ت 919هـ / 1514م)، شارع المامونية، الرباط، 1952.
- 23 - **سوس العالمة**، أبو عبد الله محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت 1383هـ / 1963م)،
مطبعة فضالة، المحمدية، 1960م.

- 24 - سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ/1374م)، (ج18)، تحقيق: الأرثوذكس شعيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
- 25 - سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، أبو عبد الله محمد بن جعفر بن ادريس الكتاني (ت1345هـ/1945م)، (ج3)، تح: محمد حمزة بن علي الكتاني وآخرون، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2004.
- 26 - شرح اليواقيت الثمينة فيما انتهى لعالم المدينة، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي (ت1057هـ/1652م)، دراسة و تح: عبد الباقي بدوي، مكتبة الرشد، الرياض، 2004.
- 27 - الشامل في فقه الإمام مالك، أبو البقاء بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري (ت805هـ/1403م)، ضبط وتصحيح: الكريم نجيب أحمد بن عبد الله، (ج1)، منشورات مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 2008.
- 28 - صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، أبو عبد الله محمد الصغير بن الحاج بن عبد الله الإفرائي (ت1152هـ/1739م)، تقديم و تح: خيالي عبد المجيد، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 2004.
- 29 - الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثهم وفقهائهم وأدبائهم، أبو القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال الخزرجي الأنصاري الأندلسي- (ت578هـ/1170م)، تح: معروف بشائر عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2010.
- 30 - طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين أبي نصر- عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت771هـ/1363م)، (ج6)، تحقيق: الطانجي محمود محمد، دار إحياء الكتب العربية، 1964.
- 31 - الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، عبد الله ابن دجين السهلي، كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، (2005).

- 32 - طبقات الحضيكي، أبو عبد الله محمد بن أحمد السوسي الحضيكي (ت 1189هـ / 1775م)، تق وتح: بومزكو أحمد، (ج1)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.
- 33 - فهرسة أحمد المنجور، أبو العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمن الفاسي المنجور (ت 995هـ / 1587م)، تح: حجي محمد، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976.
- 34 - فهرس الفهارس والأبحاث ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، عبد الله الكبير الكتاني عبد الحي، (ج1)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1982.
- 35 - الفوائد الجُمّة في إسناد علوم الأمة، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن محمد بن أحمد المعافري الجزولي التمنارقي (ت 1070هـ / 1660م)، تح: الراضي اليزيد، تق: المنوني محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.
- 36 - الفروع، ومعه تصحيح الفروع، شمس الدين محمد بن يحيى بن محمد بن مفلح المقدسي (ت 863هـ / 1455م)، بيت الأفكار الدولية، الأردن، 2004.
- 37 - قاموس المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
- 38 - مآثر تلمسان ماضيها وحاضرها، مجموعة مؤرخين، تعليق وجمع: محمد بوزواوي وآخرون القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.
- 39 - معلمة المغرب قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى، (ج7)، مطبعة النجاح الجديدة، سلا، 2008.
- 40 - مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله بن خاقان ابن عبد الله القيسي-الإشبيلي (ت 569هـ / 1135م)، تحقيق: ثوابكة محمد علي، مؤسسة الرسالة للنشر- والتوزيع، بيروت، 1983، ص 62.

- 41 - مناقب صلحاء السلف، وهو مختصر كتاب ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار، أبو عمران موسى بن عيسى المازوني (ت 845هـ/1437م)، تح: بوباية عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971.
- 42 - مع القاضي أبي بكر بن العربي، أعراب سعيد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص 9.
- 43 - مناقب البعقلي، أبو عبد الله محمد بن أحمد المرابط السوسي البعقلي (ت 1076هـ/1668م)، تح: المختار السوسي محمد، طبع ونشر: المختار السوسي عبد الوافي، 1987.
- 44 - موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، (مجموعة من المؤلفين)، دار الحضارة للكتاب، الجزائر، 2014، ص 552.
- 45 - مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفاء، أبو فارس عبد العزيز الفشتالي (ت 1026هـ/1621م)، دراسة وتح: عبد الكريم كريم، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة، الرباط، (دت)، ص 35-66.
- 46 - معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1980.
- 47 - مخطوط: صلة الخلف بموصول السلف، أبو عبد الله محمد بن سليمان المغربي الروداني (ت 1094هـ/1682م)، منشورات معهد المخطوطات بالمدينة المنورة، (غير مصنف)، عبر شبكة الألوكة.
- 48 - مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، أبو حامد محمد العربي بن يوسف الفهري الفاسي (ت 1052هـ/1652م)، ونبذة عن نشأة التصوف والطريقة الشاذلية بالمغرب، دراسة وتح: الشريف محمد حمزة بن علي الكتاني، دار ابن حزم، (دت).

- 49 - مختصر خليل، في الفقه إمام دار الهجرة الإمام مالك ابن أنس رضي الله عنه، ضياء الدين أبو المودة خليل بن اسحاق بن موسى بن شعيب، المصري بالجندي (ت776هـ/1368م)، تصحيح: الزاوي الطاهر أحمد، دار المدار الإسلامي، طرابلس، 2004.
- 50 - معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، (ج1)، مؤسسة الرسالة، 1992، ص 89.
- 51 - المتقى المقصور على مآثر مولانا المنصور، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي العافية المكناسي الفاسي ابن القاضي (ت1056هـ/1651م)، (ج1)، دراسة وتح: محمد رزوق، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، 1986.
- 52 - المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي، عبد الحليم محمود، دار النصر للطباعة، القاهرة، (دت).
- 53 - المغرب عبر التاريخ، ابراهيم حركات، (ج2)، دار الرشاد الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1994.
- 54 - الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، عبد العزيز بن عبد الله، دار الحديث الحنية، المغرب، 1975.
- 55 - المعسول، أبو عبد الله محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت1383هـ/1963م)، (ج7)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1962.
- 56 - المعتمد بن عبّاد، علي أدهم، الإدارة العامة للثقافة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، (دت).
- 57 - وفيات الرسموكي، الرسموكي (كان حيا سنة 1098هـ/1690م)، تح: السوسي محمد المختار، مطبعة الساحل، الرباط، 1988.

- 58 - وفيات الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد التلمساني الونشريسي- (ت 916هـ / 1511م)، تح: القاضي محمد بن يوسف، شركة نوابغ الفكر، الجزائر، (دت)، ص 112.
- 59 - النفحة المسكية في السفارة التركية، علي بن محمد التمقروتي (ت 980هـ / 1580م)، تح: الشادلي عبد اللطيف، المطبعة الملكية، الرباط، 2002.

ثقافتنا إسلامية

العمل الخيري وأثره في تعزيز معالمة الأمن الأسري

الدكتور حميد مسرار

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف عند دور العمل الخيري في تعزيز معالم الأمن الأسري؟ وذلك بالإجابة عن مجموعة من الأسئلة الإشكالية مثل :

- ما هي أسس نجاح العمل الخيري؟
 - ما هي مرتكزات تحصيل الأمن الأسري؟
 - ما المداخل التي يجب أن يشتغل عليها العمل الخيري لتحقيق أمن الأسرة؟
 - ما المشاريع المقترحة حتى يؤدي العمل الخيري دوره في تحصيل الأمن الأسري؟
- ولمعالجة هذا البحث قسمته إلى ثلاثة مباحث :
- المبحث الأول: دراسة مفاهيمية
 - المبحث الثاني: مقدمات تأسيسية للنظر في العمل الخيري والأمن الأسري.
 - المبحث الثالث: مقترحات عملية لتفعيل دور العمل الخيري في تحقيق الأمن الأسري.

وقد خلص البحث إلى أن أهم المداخل التي يجب أن يشتغل عليها العمل الخيري لتحقيق أمن الأسرة : مدخل المقاصد باعتبارها أساسا لجميع أنواع الأمن النفسي والاقتصادي والاجتماعي ومدخل التماسك باعتباره دليلا على الأمن وحافظا للاستقرار من حيث الوجود والعدم ومدخل الحقوق والتعاقد الذي ينظم العلاقات الأسرية بما يحقق مصلحة الأسرة.

لذلك كان اقتراحي في هذا البحث ينصب على مشروعين، أما المشروع الأول فهو مشروع المدرسة المبدعة والتي تزواج بين التعليم التفاعلي النشط الذي يعتمد على التكنولوجيا الحديثة والأمن الأسري وأما الثاني فهو مشروع اقتصادي اجتماعي يركز على تقديم قروض بدون فائدة ودعم التعاونيات واستثمار الوقف.

الكلمات المفتاحية:

العمل الخيري، الأمن الأسري، المقاصد الأسرية، التعاقد الأسري، الحقوق الأسرية، المشروع الخيري

Research Summary:

This study aims to determine the role of charitable work in enhancing the parameters of family security, by answering a set of problematic questions such as:

What are the foundations for the success of charity work?

What are the foundations for achieving family security?

What entrances should charitable work work to achieve family security?

What are the proposed projects for charitable work to play in achieving family security?

To address this research, I divided it into three sections:

The first topic: a conceptual study

The second topic: founding introductions to consider charitable work and family security.

The third topic: practical proposals to activate the role of charitable work in achieving family security.

The research concluded that the most important entrances to which charitable work must be used to achieve family security: the intake of purposes as a basis for all types of psychological, economic and social security and the entrance to cohesion as evidence of security and preserving stability in terms of existence and non-existence and the entrance to rights and contracting that regulates family relations in a way that achieves an interest The family.

Therefore, my suggestion in this research focuses on two projects. The first project is the creative school project, which is married between active and interactive education that depends on modern technology and family security. The second is a socio-economic project that focuses on providing interest-free loans, cooperatives

key words:

Charitable work, family security, family intentions, family contracting, family rights, charitable project

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد ، فالأسرة هي محضن الأخلاق والتربية، وهي منبت الإحساس بالأمن وهي أصل لمفاهيم العمران البشري. لذلك اعتنى الإسلام بها وبأمنها عناية خاصة، واعتبر الأمن مقصدا عظيما يتوخاه من خلال أحكامه وتشريعاته.

ولما كانت الأسر العربية والإسلامية تعيش إشكالات متعددة- من حيث تزايد نسب الطلاق والعنف والإجهاض- بسبب فقدان الأمن بثتى أنواعه: النفسي والفكري والروحي و الاجتماعي والاقتصادي، حيث كشفت دراسة ميدانية أنجزتها وزارة الصحة المغربية بتعاون مع المنظمة العالمية سنة 2008 عن أن 48,9 في المئة من أفراد المجتمع مصابون بإحدى الأمراض النفسية¹

وبالرغم من مجهودات الدولة لتأهيل الأسر فكريا وروحيا واقتصاديا فقد أضحي عجزها باديا أمام تفاقم الإشكالات التي تنخر أمن الأسر ومن ثم أمن المجتمع، ولأن الحضارة لا يمكن أن تبنى إلا استتب الأمن في

1- مقال أزمة الطب النفسي بالمغرب مستشفى سيدي احساين للأمراض العقلية والنفسية بورزازات جريدة الاتحاد الاشتراكي

النفوس يقول المؤرخ ويل ديورانت: "الحضارة تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع إلى عوامل الإبداع والإنشاء وبعدها لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها"¹.

فقد أصبح ضروريا تدخل العمل الخيري لتأهيل الأسر وتشكيل وعيها الجمعي الذي يوفر لها الأمن والاستقرار، ولا شك أن ذلك يحتاج إلى مداخل صحيحة تضمن بلوغ الأهداف وتعصم من ضياع الجهود والأموال.

الدراسات السابقة:

تجدر الإشارة إلى أنه قد أنجزت بحوث كثيرة في العمل الخيري والأمن الأسري من بينها:

العمل الخيري ودوره في التنمية الاقتصادية للباحث محمد ابراهيم محمد أبو عليان: خلصت الدراسة إلى ضرورة العمل على تفعيل العمل الخيري وتنشيطه في المجتمع ليقوم بدوره التنموي.

العمل الخيري دراسة تاريخية تأصيلية: د محمد صالح جواد مهدي: خلصت الدراسة إلى أن المؤسسات الخيرية تختلف باختلاف أدوارها وأهدافها، فمنها ما يعمل على نشر الخير ومنها ما يعمل على نشر غير ذلك.

العمل الخيري وأثره في الاستقرار الاجتماعي دراسة قام بها المركز الدولي مداد، بينت الدراسة أن التكافل الاجتماعي وفض الخصومات والإصلاح بين الناس والقضاء على الظواهر الاجتماعية السلبية الناجمة عن ظاهرتي العنوسة وتأخر عن الزواج. من مهام العمل الخيري ولذلك وجب توجيهه نحو هذه الوجة لتحقيق الاستقرار الاجتماعي.

الأمن الأسري والمفاهيم المقومات المعوقات لعزیز ناصر الحسني كشف فيه الباحث عن أهمية الأمن الأسري ومقوماته ومعوقاته وخلص فيه إلى أن أمورا قد تهدد الأمن الأسري كالبطالة والحوادث والتفكك

1- قصة الحضارة ويل ديورانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع 3/1

وغيرها وأن أمن الأسرة مرتبط بأمن المجتمع لذلك وضع توصيات من أهمها ضرورة اهتمام الآباء بتربية أبنائهم .

وبالرغم من أهمية هذه البحوث فالسؤال العالق ما دور العمل الخيري في تعزيز معالم الأسري ؟

أهمية الدراسة:

- تقدم الدراسة تعريفاً موجزاً لمفاهيم للعمل الخيري والأمن الأسري .
- تنشد الدراسة تقديم بعض أهم الأسس التي يقوم عليها كل من العمل الخيري والأمن الأسري.
- تسعى الدراسة إلى تقديم تصور يوجه العمل الخيري للاعتناء بالأمن الأسري.
- تهدف الدراسة إلى ضرورة الاهتمام بالجانب التربوي والاقتصادي للأسرة .

أهداف البحث:

- إيجاد الركائز التي يقوم عليها الأمن الأسري
- تمكين المؤسسة الخيرية من مجموعة من مبادئ الأمن الأسري لتعينها على أداء مهامها على الوجه الأكمل.

- محاصرة الفكر العدمي والسلبي الذي فشا في الواقع المعاصر
- الكشف عن المدخل الصحيح للمساهمة في تحقيق أمن الأسرة.

منهج البحث:

اعتمد الباحث لإنجاز الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي نظراً لكون هذا المنهج البحثي يتناسب وطبيعة الاشكالية التي نود الإجابة عنها

إشكالية البحث:

جاء البحث ليكشف عن دور العمل الخيري في تحقيق أمن الأسرة لتكون الإشكالية على النحو الآتي :

ما دور العمل الخيري في تعزيز معالم الأمن الأسري ؟

إشكالية يتفرع عنها مجموعة من الأسئلة نذكر من بينها :

- ما هي أسس نجاح العمل الخيري ؟
- ما هي مرتكزات تحصيل الأمن الأسري؟
- ما المداغل التي يجب أن يشتغل عليها العمل الخيري لتحقيق أمن الأسرة؟
- ما المشاريع المقترحة حتى يؤدي العمل الخيري دوره في تحصيل الأمن الأسري

خطة البحث:

لمعالجة هذا البحث قسمته إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول:دراسة مفاهيمية

المبحث الثاني:مقدمات تأسيسية للنظر في العمل الخيري والأمن الأسري.

المبحث الثالث:مقترحات عملية لتنفيذ دور العمل الخيري في تحقيق الأمن الأسري.

المبحث الأول :دراسة مفاهيمية

المطلب الأول :مفهوم الأمن الأسري

الأمن:أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف¹ والأمن ضد الخوف² ويقال فلان آمن وفلان خائف

وعند الخليل الأمن ضد الخوف، والفعل منه أمن يأمن أمنا. والمأمن: موضع الأمن والأمنة من

الأمن،اسم موضوع من أمنت والأمان إعطاء الأمانة³.

ويشتق الأمن من معان كثيرة أهمها الأمانة والإيمان وهي معان متقاربة وتدور معاني كلمة الأمن في اللغة

على الطمأنينة وعدم الخوف والسلامة والثقة¹.

1- التوقيف على مهات التعاريف محمد عبد الرؤوف المناوي تحقيق محمد رضوان الداية ط1 2001ص63

2- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري 4/19 دار صادر - بيروت

3- العين الخليل بن أحمد الفراهيدي دار الهلال بغداد 1985 تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي 388/8

والأمن قسمان أمن من حيث الشكل ويشمل الأمن الشخصي والأمن المجتمعي وأمن القطر وأمن الأمة وأمن من حيث الموضوع ويشمل الأمن النفسي والروحي والأمن الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والفكري والديني والمعلوماتي والسياحي والبيئي....².

وعليه فالأمن أنواع: أمن نفسي وأمن فكري وأمن سياسي وأمن اقتصادي وأمن غذائي وأمن صحي وأمن ديني وأمن اجتماعي وغيره كثير

الأسرة: الدرع الحصينة التي يحمي بها الإنسان عند الحاجة³ وتطلق في القرآن الكريم على الآل والأهل والعشيرة والرهط . وعليه فالأمن الأسري هو الطمأنينة التي ينعم بها جميع أفراد الأسرة، طمأنينة تنفي عنهم الخوف والفرع، فيشعرون بالأمن النفسي والروحي والأمن الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والفكري والديني، من هنا نقول إن الأمن الأسري هو حالة نفسية يشعر به الإنسان تظهر من خلال أمور مادية تقوم على حفظ دينه ونسله وعقله وماله وبتعبير آخر: هو حالة نفسية يشعر بها الإنسان تظهر محدداتها من خلال أمور مادية تعمل على حفظ الكليات الخمس

المطلب الثاني : العمل الخيري

الخير في اللغة: ضد الشر والخيار: خلاف الأشرار⁴ والخير الكرم ومنه الاستخارة وهي أن تسأل الله عز وجل خير الأمرين⁵

=

1- الأمن رسالة الإسلام جميل بن عبيد القارعة جامعة الملك فهد للبترول والمعادن سنة 2005 ص 14

2- الأمن الفكري إطار مقاصدي إبراهيم أحمد محمد صادق الكاروري المركز العالمي للدراسات الدعوية والتدريب ص 28-29

3- لسان العرب 21/13

4- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية الفارابي دار العلم للملايين ط 1987 باب الرأء فصل الخاء 651/2

5- مجمل اللغة لأبن فارس مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثانية 1986 كتاب الخاء ببلحاء والياء وما يثاقها 308/1

والخير اصطلاحاً: "وجدان كل شيء كمالاته اللائقة، والشر ما به فقدان ذلك، والخير يعم الدعاء إلى ما فيه صلاح دنيوي فينتظم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه"¹.

وعرفه العلامة الطاهر بن عاشور أثناء حديثه عن عقود التبرعات بأنه: "ما يبذله المسلم من مال أو جهد على أساس المساواة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة، فهي مصلحة حاجية جليلة وأثر خلق إسلامي جميل. فيها حصلت مساعفة المعوزين وإغناء المقترين وإقامة الجرم من مصالح المسلمين"²

وعرفه الدكتور يوسف القرضاوي بقوله: "والمراد بالعمل الخيري: النفع المادي أو المعنوي الذي يقدمه الإنسان لغيره، من دون أن يأخذ عليه مقابلاً مادياً، ولكن ليحقق هدفاً خاصاً له أكبر من المقابل المادي، قد يكون عند بعض الناس الحصول على الثناء والشهرة، أو نحو ذلك من أغراض الدنيا، والمؤمن يفعل ذلك لأغراض تتعلق بالآخرة، رجاء الثواب عند الله، والدخول في جنات النعيم فضلاً عما يناله في الحياة من بركة وحياة طيبة وسكينة نفسية، وسعادة روحية لا تقدر بثمن عند أهلها"³

وخلاصة القول: فالعمل الخيري هو كل ما يحقق الخير للفرد والمجتمع ابتغاءاً للتواب الأخروي.

المبحث الثاني: مقدمات تأسيسية للنظر في العمل الخيري والأمن الأسري

إن النظر في كل من العمل الخيري والأمن الأسري يحتاج إلى الوقوف عند الأسس التي يقوم عليها كل منهما، ذلك بأن معرفة أسس ومرتكزات العمل الخيري تجعل أداءه أفضل، خاصة في ظل الحاجة إلى حكمة أفضل وفقه أولويات يراعي الأسبق فالأسبق، كما أن الكشف عن منطلقات الأمن الأسري وسبل تحقيقه تجعل

1- الكليات لأي البقاء الكفوي ص 423 تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة بيروت

2- مقاصد لشريعة الإسلامية الطاهر بن عاشور تحقيق محمد الطاهر الميساوي دار الثقافة للنشر والتوزيع الأردن ط2 2001/1421 . 505/3

3- أصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية، الدكتور يوسف القرضاوي ط2 2008 دار الشروق القاهرة ص: 321.

من العمل الخيري عملاً قاصداً، فلا تضيع الجهود فيما لا طائل تحته بل توجه إلى تحقيق أفضل النتائج والمتمثلة في تحقيق أمن الأسرة. وعليه سنحاول أن نكشف عن أسس ومرتكزات كل من العمل الخيري والأمن الأسري.

المطلب الأول: مقدمات تأسيسية للنظر في العمل الخيري.

يعتبر العمل الخيري مقياساً لمستوى تحضر الأمم والأفراد والدول وعاملاً من عوامل التوازن والتكامل بين الأغنياء والفقراء، كما يعتبر مقوماً من مقومات الإدارة الناجحة للدول الحديثة، وعليه فما هي أسس نجاح العمل الخيري؟

نجاح العمل الخيري يحتاج لأسس ثلاثة وهي: المأسسة والمصلحة المشروعة والحكمة.

أ- مأسسة العمل الخيري:

إن نجاح العمل الخيري يحتاج دائماً لتحديث وتطوير وفرق عمل جماعية لا فردية، وذلك كي ينتقل من العفوية إلى التخطيط ومن الرؤية الآنية إلى الرؤية الاستراتيجية، ذلك بأن العمل المؤسسي الخيري هو تجمع منظم بلوائح يوزع العمل فيه على إدارات متخصصة، ولجان وفرق عمل، بحيث تكون مرجعية القرارات فيه لمجلس الإدارة، أو الإدارات في دائرة اختصاصها؛ أي أنها تنبثق من مبدأ الشورى، الذي هو أهم مبدأ في العمل المؤسسي¹ ويتشكل البناء المؤسسي للمنظمة الخيرية من بناء تنظيمي يشمل هيكلًا تنظيميًا وكفاءة مؤسسية تتضمن فاعلية في التخطيط والتنفيذ والتقويم والاتصال وقيادة فاعلة تصوغ الرؤى للمستقبل وإدارة تستطيع تدبير الموارد البشرية والمالية وكفاءة تسويقية وأنظمة وأساليب للعمل تحكم نشاط المنظمة. لتحقيق أهدافها

1- البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية الواقع والآفاق حمد ناجي عطية www.dawahmemo.com ص 6.

ولعل أهم سمة في مأسسة العمل الخيري هو التخطيط الاستراتيجي الذي يتعامل مع القرارات والقضايا ذات الأهمية البالغة دون غيرها كما يتصف بالشمولية ونظرته المستقبلية بعيدة المدى، وعليه فالتخطيط الاستراتيجي هو عملية إدارية تهدف إلى تغيير وتحويل نظام العمل في المؤسسات بطريقة تحقق الكفاية والفاعلية¹.

وعملية التخطيط تركز على مجموعة من الخطوات أهمها:

- التحليل الاستراتيجي، بحيث يتم تحليل العوامل المؤثرة في المؤسسة وأدائها خارجيا وداخليا في الوقت الراهن وفي المستقبل.

- تحديد القيم، بحيث يتم فحص القيم الفردية للعاملين وقيم المؤسسة وفلسفة العمل والثقافة التنظيمية.

- بلورة الرؤيا، بحيث تكون مستقبلية التوجه تتوافر على هيكلية تنظيمية متحاور عليها من طرف الجميع.

- تشكيل الرسالة: وهي عبارة عن شرح أكثر تفصيلا وتحديد المضمون الرؤية بالإجابة عن كيفية بلوغ

الهدف.

- تحديد الأهداف الاستراتيجية، بحيث توضع المقاصد المرغوب تحقيقها في المستقبل وآليات تحقيقها.

- اختيار الاستراتيجية، بحيث توضع مشاريع تفصيلية تترجم الأهداف وآليات التحقيق.

- تطبيق الاستراتيجية، بحيث توضع خطة تنفيذية هي عبارة عن منظومة متكاملة من التدابير

والإجراءات المحددة في الزمان والمكان والمسؤوليات والأدوار.

- التقويم والمتابعة².

1- التخطيط التربوي المعاصر النظرية والتطبيق د صالح أحمد عبابنة دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ص 227

2- نفسه من ص 237 إلى 245 بتصرف

إن التخطيط الاستراتيجي له أهمية كبرى في العمل الخيري لينتقل من استهداف الأشخاص فقط إلى بناء الوعي الفكري الذي يعد أهم مفصل في بناء الحضارة، وخير دليل على ذلك هو ما يقوم به العمل الخيري في البلدان المتقدمة والذي أصبح رافعة أساسية في التنمية.

ب- المصلحة المشروعة:

لا خلاف في أن كل عمل خيري يحقق مجموعة من المصالح تعود بالنفع على الجهة المستفيدة، إلا أن المصالح المرجوة قد تتزاحم فيحدث الاضطراب، فيصبح تقديم الأولى فالأولى واجبا، وعليه فقد خص العمل الخيري بمجموعة من الضوابط والقواعد في حالة تعارض المصالح نذكر من بينها ما يلي:

1- تقديم أعظم المصلحتين:

وهي قاعدة تبين أهمية النظر إلى المصالح المرجوة من العمل الخيري، فيقدم من هو أولى بالتقديم لعظم مصلحته على من هو دونه، وهنا نقف مع كلام للدكتور عبد الرحمان الكيلاني حيث يقول: "يقدم واجب إنقاذ المسلمين والمسلمات الذين يتعرضون للهلاك المادي والمعنوي وللعدوان العاشم على التطوع بنسك الحج والعمرة وذلك لسببين :

السبب الأول: أن مصلحة إنقاذ المسلمين مصلحة واجبة لا تقبل التراخي أو التأخير بخلاف التنفل بالحج والعمرة التي يمكن أداؤها في المستقبل.

السبب الثاني: أن إنقاذ المسلمين من خطر العدوان فريضة واجبة، بخلاف التطوع في أداء الحج والعمرة، فإنه فريضة مندوب إليها"¹.

2- الجمع بين المصلحتين ما أمكن:

1- معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية 4 تأليف مجموعة من العلماء الناشر مجمع الفقه الإسلامي الدولي ومؤسسة زايد للأعمال

الجمع بين المصلحتين يعني التوفيق والتأليف بينهما بحيث يعمل بهما معاً، دون أن تهدر أو تضيع أي منهما¹ فإن أمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه التوفيق وتحصيلهما معاً وإلا فإنه يقدم على ترجيح إحداهما واطراح المصلحة الأخرى بالكلية، أي إنه لا يصر إلى اطراح إحدى المصلحتين وإبطاها إلا إذا كانت عملية الجمع والتوفيق متعذرة وغير ممكنة²

وقد بين الإمام العز بن عبد السلام هذا الأمر حين قال: "فمن قدر على الجمع بين الأمر بمعروفين في وقت واحد لزمه ذلك، لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين، وإن تعذر الجمع بينهما أمر بأفضلهما، لما ذكرناه من تقديم أعلى المصلحتين على أدناهما"³.

3-تقدم المصلحة العامة على الخاصة:

المصلحة العامة هي التي تشمل عددا كبيرا من المستفيدين منها، بينما الخاصة لا يستفيد منها إلا عدد قليل وعلى أساس الشمولية تقدم المصلحة العامة على الخاصة.

4-تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة:

وعنى ذلك أن المفسد التي تكون احتمالية وقوعها وحصولها قليلة أو متوهمة لا تكون سببا لمنع المصالح التي يغلب تحققها وحصولها، وتنبثق هذه القاعدة عن أصل وجوب العمل الراجح وبناء الأحكام عليه وترك الوهم المرجوح وعدم الاعتداد به، حيث إن المصلحة الغالبة هي مصلحة ظنية والمفسدة النادرة هي مفسدة متوهمة ولا عبرة للمتوهم في معارضة الظني⁴.

1- معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية 118/4

2- نفسه 118/4

3- قواعد الأحكام في مصالح الأنام راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 124/1

4- معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية 238/4

وعليه فمعرفة المصالح وتقديم الأولى بالتقديم هو من أهم الضوابط التي يجب أن تنضبط بها المؤسسة الخيرية، إذ تقديم ما لا يستحق التقديم قد يفوت مصالح حمة على الأمة، لذلك فمعرفة مصالح الشرع والواقع والإمكانات المرصودة قد يجعل عمل المؤسسة قاصداً، فيتحقق المقصود وتحقق المصالح على أرض الواقع.

ج-الحكامه

ظهر مفهوم الحكامة بشكل جلي في القرن الثامن عشر بفرنسا في كتابات ماكيفيل ودون بودان وارتبط بكيفية إدارة الحكومات والدول للشأن العام غير أنه لم يعرف انتشاراً واسعاً إلا في الثمانينات من القرن الماضي حيث أعاد البنك الدولي استخدامه لتحديد الطريقة التي تمارس بها السلطة في تسيير الموارد الاقتصادية في بلد معين حيث تم ربط تحقيق التنمية الاقتصادية ومحاربة الفساد بكفاءة الإدارة.

أما على المستوى الأكاديمي فقد ظهرت محاولات الاستفادة من الحكامة في أساليب إدارة الأعمال والتي تعتمد على مجموعة من المبادئ والقيم الجديدة التي تركز على النتائج بدل المبادئ القديمة المعتمدة على الأقدمية والتدرج الوظيفي¹.

ومن هنا فقد عرفت الحكامة بتعريفات عدة ومن ذلك :

تعريف الأمم المتحدة: "حيث أشارت إلى أن الحكامة هي الأسلوب التشاركي للحكم ولتدبير الشؤون العامة والذي يركز على تعبئة الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين، سواء من القطاع العام أو القطاع الخاص أو من المجتمع المدني بهدف العيش الكريم المستدام لجميع المواطنين وهي أداة للتغيير ووسيلة

1- الحكم الراشد ومشكلة بناء قدرات الإدارة المحلية في الجزائر بومدين طاشمة، مجلة التواصل عدد 22 يونيو 2010 ص 22

لدعم قدرة الحكومات على تنفيذ السياسات والمهام الحكومية والمساءلة عن الإجراءات المتخذة في صنع القرار¹.

والذي يهمننا في هذا التعريف أن المجتمع المدني بفضل جمعياته الخيرية يجب أن يعتمد الحكامة في التدبير باعتبارها تطويراً للإمكانيات والوسائل والآليات التي تتوفر عليها منظومة التدبير، وهو أمر تبناه الاتجاه الأنجلوساكسوني والذي يعتبر أن التدبير يحيل إلى فن أو طريقة قيادة المؤسسة² ويصنفه إلى خمسة أنواع:

التدبير بالمشاريع والتدبير بالأهداف والتدبير بالنتائج والتدبير التشاركي والتدبير الاستراتيجي.

إن نجاح المؤسسة الخيرية واضطلاعها بمهامها الحضارية يحتاج إلى حكمة إدارية تتبنى فيها إدارة المؤسسة معايير الحكامة من ربط المسؤولية بالمحاسبة وتجديد الأساليب ومنهجية الفعل وسيادة الحياد والشفافية والنزاهة والمصلحة العامة والإنصاف وإعمال معايير الجودة كما أن حكمة التدبير الإداري تتطلب وضع نموذج جديد للإدارة يقطع مع النمط التقليدي في التدبير ينطلق من المساءلة وتوزيع الوظائف وتكوين مجالس المؤسسة لتشتغل وفق مشروع واضح المعالم.

المطلب الثاني: مقدمات تأسيسية للنظر في الأمن الأسري:

إن تحقيق الأمن الأسري يحتاج إلى مستويات متعددة من الأمن، متداخلة ومتكاملة، لا يمكن فصل بعضها عن الأخرى، فالأمن العقدي داخل الأسرة يفضي إلى أمن نفسي كما يفضي إلى أمن تربوي واقتصادي وكل ذلك يفضي إلى أمن اجتماعي تنعم به الأسرة ويعود عليها بالخير؛ لذلك فالسؤال العالق هو: ما هي المرتكزات التي يقوم عليها الأمن في الأسرة؟

1- الحكامة في قطاع التعليم المدرسي ودورها في تحقيق التنمية الجهوية لحسن حدوي رسالة لنيل دبلوم السلك العالي في التدبير الإداري

المدرسة الوطنية للإدارة 2007/2008 ص 18

2- مقال أي حكمة لمدرسة النجاح منشور في مجلة عالم التربية عدد 20 ص 39

يمكن إجمال هذه المرتكزات في ثلاثة وهي :

- مقاصد الأسرة أساس أمنها.
- التماسك الأسري دليل على أمن الأسرة.
- منظومة الحقوق ومفاهيم التعاقد أصل للأمن الأسري.

1- مقاصد الأسرة أساس الأمن الأسري:

تعتبر مقاصد الأسرة أساس الأمن الأسري فهي أساس للأمن الديني والعقدي وهي جالبة للأمن

النفسي وهي ركيزة للأمن الاجتماعي والاقتصادي وهذا ما سنحاوله توضيحه :

أ- مقصد التدين وأمن الأسرة الديني:

نظم الشرع جميع أطوار تأسيس الأسرة بأحكام شرعية تؤكد ضرورة حفظ التدين، فدعا إلى اختيار

الزوجين على أساس الدين فقال عليه السلام: (فاظفر بذات الدين تربت يداك)¹ وقال عليه السلام: (إذا

جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة وفساد عظيم)² ونظم العلاقات الأسرية تنظيمًا

محكمًا ينطلق من أحكام الشرع ويؤول إليها، فنظم علاقات الأزواج في ما بينهم وعلاقات الآباء بالأبناء

والأبناء بالآباء ولم يغفل عن علاقات الرحم والقرابة.

إنه تنظيم ينطلق من مصادر الشرع ويرتجي غاياته تحقيقًا لمفهوم العبودية لقوله تعالى: (وما خلقت الجن

والإنس إلا ليعبدون)³ فالتدين ضامن للأمن الأسري وحافظ له من كل ما يشوبه من عقبات وإشكالات،

ذلك بأن المنهج التديني يجعل الأفراد يستسلمون للأحكام استسلامًا مؤسسًا على العلم نابعا من الرضا والحب

1- صحيح مسلم كتاب الرضاع باب استحباب نكاح ذات الدين رقم 3708. دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ط 1972م.

2- سنن الترمذي كتاب النكاح باب ما جاء في فضل التزويج و الحث عليه رقم 1084. ضبطه عبد الرحمن محمد عثمان دار الفكر ط 1

1374هـ. 196

3- سورة الذاريات الآية 56.

راجين التواب والجزاء الأخروي. وحضوره يجعل من الأدوار الملقاة على الأفراد أعمالاً قاصدة مرتبطة بعالم الملكوت، فتنتفي بذلك المصالح الفردية المحضة لترتبط بالمصالح الأخروية كذلك، وعليه فالتدين يولد في النفس المؤمنة الحب الكبير الذي يمنح الأمن الروحي والسعادة الداخلية، ويعصم جميع أفراد الأسرة من الانحرافات العقدية التي قد تعصف بجمع من الشباب الجامح الذي نأى عن الوسطية إلى برائن التطرف والتكفير.

من هنا نقول إن التربية على التدين داخل الأسرة تكرر جميع أنواع الأمن، لتنعم الأسرة بالاستقرار وتنهض لتأدية مهامها الحضارية .

ب- التزكية وأمن الأسرة الأخلاقي:

إن اهتمام الشارع بالباعث النفسي والمبادئ الخلقية والمثل العليا، هدفه تطهير الباعث كي لا يحرك الإرادة إلى تحقيق غايات غير مشروعة تناقض مقاصد الشارع. ويتبين ذلك في ربط الشارع أحكامه بالبعد الأخلاقي إذ الحكم الشرعي له جانبان، جانب أصولي وجانب أخلاقي، وهذا الوجه الأخلاقي كما أشار إلى ذلك الدكتور طه عبد الرحمان ينحصر في أوصاف ثلاثة:

1- المراقبة المعنوية عن طريق الوازع النفسي للإنسان.

2- ضبط السلوك في باطن أعماله الشيء الذي يعود بالصلاح أو الفساد عليه وعلى غيره.

3- توسل الوجه الأخلاقي بالتعليل الغائي في بيان أحكامه وترتب بعضها على بعض¹.

وتأسيساً على ذلك، فنظام الأسرة في الإسلام نظام قيمى يكرس إلى جانب الحق البعد الأخلاقي الذي يجعل من الأسرة أسرة مكارمة لا مشاحة، وبجعل الفرد ينأى عن كل فعل مسيء للآخرين ويعتمد إلى ابتغاء الخير والمصلحة لهم.

1- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: 1، 1994، ص: 106.

إن فساد المجتمع أخلاقياً سببه عملية إفساد ممنهجة للأخلاق، تنطلق من الإعلام لتصل إلى الأسرة، فيصبح الأبوان عاجزين عن تربيته وتوجيه أبنائهم إلى التربية الأخلاقية، لذلك كان التحصين الأخلاقي الذي ينطلق من الأسرة من أهم المداخل لحفظ أمن الأسرة والمجتمع .

ج - السكن والمودة والرحمة وأمن الأسرة النفسي:

اعتبر الإمام الشاطبي هذا المقصد من المقاصد التبعية للنكاح إذ النكاح عنده مشروع للتناسل بالمقصد الأول ويليه طلب السكن والازدواج ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف¹. وهذا المقصد منصوص عليه في قوله تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)². إن السكن والمودة والرحمة أمر رئيس في بناء الأسرة المسلمة، ومن هنا وجب السؤال عن حقيقة كل منها؟

- السكن:

السكن قيمة معنوية جعلها الله عز وجل أساس أمن الأسر واستقرارها، قال تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها)³، هذه القيمة لن تحقق إلا إذا توفرت شروط وجودها والأحكام المفضية إليها، كحق المعاشرة واختصاص الرجل بالمرأة والمسكنة الشرعية، ذلك بأن ما يميز عقد الزواج عن باقي العقود الأخرى هو توفر السكن النفسي لدى الأزواج والأبناء والوالدين، وهذا ما أكده الشيخ محمد شلتوت بقوله: "إن العلاقة الزوجية أسمى من معنى الترابط والاندماج من علاقات الصداقة والأبوة والبنوة،

1- الموافقات لشاطبي، دار الكتب العلمية بيروت 1991. ص 101/2.

2- سورة الروم، الآية 20.

3- سورة الروم، الآية 20.

وأنها ليست كما يظن من لا يفهمون حقيقتها ولا يعرفون وضعها في الحياة عقدا كسائر العقود تمراتها في الانتفاع والملك والتسخير"¹.

- المودة:

لقد راعى الإسلام المودة في الأسرة فخصص لها من الأحكام ما يقويها ويحفظ ذكرها بدءاً بأحكام الخطبة وانتهاءً بأحكام الطلاق والعدة، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل خاطب لرؤية مخطوبته فقال عليه الصلاة والسلام: "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"².

وحبب تزويج المتحايين فقال عليه السلام: "لم ير للمتحايين إلا النكاح"³. وجاءت نصوص الشرع تؤكد ضرورة المعاشرة بالمعروف سواء أثناء قيام الحياة الزوجية أو حتى بعد انفصام عراها، قال تعالى: (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان)⁴، ووجه الدلالة أن شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان أي دون ضرار في كلتا الحالتين⁵.

فالمودة روح تجمع بين أفراد الأسرة تجعل كل واحد منهم يتودد للأخر بقدر ما يقدمه له من خدمة أو إعانة أو مساندة في أوقات الرخاء أو الشدة، وهي روح لا يتصور غيابها داخل الأسرة فإذا غابت انتفى الاستقرار والترابط الأسري بل إن غياب الاستقرار مؤثر حقيقي على غيابها، إذ لا معنى للمودة دون بذل وتكافل وتعاون وإيثار.

1- الإسلام عقيدة وشريعة، محمد شلتوت، ص 147. دار القلم القاهرة

2- سنن الترمذي كتاب النكاح باب ما جاء في النظر في المخطوبة رقم 1087

3- سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب ما جاء في فضل النكاح، رقم 1.1847/593.

4- سورة البقرة، الآية 227.

5- التحرير والتنوير، 2/334.

إن حصول المودة مآله إلى بناء أسرة آمنة نفسياً ليحصل الدفء الأسري المنشود واللحمة الأسرية المبتغاة فيعيش أفراد الأسرة في أمن و أمان ومحبة ووثام.

- الرحمة:

صفة تبعث على حسن المعاملة¹ وخلق رفيع يجعل كلا من الزوجين يخشى ربه ويراعي ما عليه من حقوق تجاه زوجته.

فالرحمة عنصر من أهم عناصر العشرة بين الزوجين وهي تبقى في حالات الرخاء والشدّة وتكون أكثر وضوحاً في حالات الشدّة².

يقول الأستاذ عبد الحلیم أبو شقة: "أما إذا فتر الحب فلا بد من الأصل الثاني الذي تقوم عليه الأسرة وهو الرحمة، وهنا يتأكد البحث في الحقوق حتى لا تضيع"³.

لقد حرص الإسلام على إنشاء علاقات أسرية متينة، فأسسها على أساس التراحم واعتبره أساساً يقوم على رقة تقتضي الإحسان للمرحوم والعطف عليه والحنو بل تقتضي إرادة المنفعة للغير وإعمار القلب بحب الخير والنفع والبدل والعطاء للآخرين⁴ وإذا كان عطف الآباء على أبنائهم وابتغاء الخير لهم هو من باب الفطرة التي جبل الإنسان عليها فقد أمر سبحانه وتعالى الأبناء ببر الآباء وخفض الجناح لهم فقال تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا

1- التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور دار سحنون تونس، 72/10.

2- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 413.

3- تحرير المرأة في عصر الرسالة عبد الحلیم أبو شقة، 5/163، دار القلم، الكويت.

4 - التراحم بين الناس في السنة النبوية عبد اللطيف الجيلاني منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء-الرباط، سلسلة دراسات وأبحاث(1)، ص 17.

تَعْبُدُوا إِلَٰهَآ وَبِآلِ الدِّينِ إِحْسَآئًا إِنَّمَا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَانِي صَغِيرًا¹.

بل أمر بصيانة علاقات الرحم والقربة وتوعد كل من عمل على هدمها بأشد العقوبات واعتبر أن قبول الأعمال أو ردها رهين بوصول أو قطع العلاقات قال عليه السلام: "الرحم معلقة بالعرش، تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله"².

إن تربية النشء على قيم التراحم وبناء أسر على صلة الأرحام والعمل على صيانتها يجعل العلاقات الأسرية علاقات متينة يسود فيها التعاون والتكافل بشتى أنواعه، لذلك كان على الأمة الحذر من القيم المجتمعية الدخيلة التي غيرت القيم الأسرية الإسلامية وانتقلت بها من قيم المكارمة إلى المشاحة والمطالبة بالحقوق فقط فنشأ بعد ذلك صراع بين الأزواج وتفكك أسري مرير لازال المجتمع يئن تحت وطأته وأثاره. وتأسيسا على ما سبق، فالسكن والمودة والرحمة هو أساس لأمن الأسرة النفسي وغيابها هو نقض لعرى الأسرة من أساسها بحيث تفقد الروح التي تجمع أفراد العائلة فيصير الجمع عبارة عن هيكل لا روح فيه. إن حضور معاني السكن والمودة والرحمة هو ضامن للطمأنينة الأسرية وحافظ لها من كل ما يفتك بها.

د- أمن الأسرة مرتبط بتنظيم مؤسسة الأسرة وماليتها

لم يترك الإسلام الأسرة دون تنظيم مؤسسي يراعي علاقات الأفراد في ما بينهم وينظر إلى كيفية تنظيم علاقاتهم شأنهم في ذلك شأن كل مؤسسة ناجحة تحتاج لحكمة ثابتة، وعليه، فقد أطر علاقات أفراد الأسرة بمنظومة الحقوق والواجبات، فمنح الحق الأسري على أساس مصلحة الأسرة لا على أساس مصالح الأفراد، كما جعل الحقوق متقابلة، كل حق يقابله واجب ليجعل الفرد يعطي بقدر ما يأخذ. وإذا كانت منظومة

1- سورة الإسراء الآية 23-25.

2- صحيح مسلم كتاب البر والصلة باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها رقم 6683.

الحقوق شاملة لجميع الحقوق التي يحتاجها الإنسان ليعيش حياة سعيدة، فلا شك أنها عنوان للتدبير المؤسسي، فهو تنظيم قائم على القوامة التي تجعل الزوج مسؤولاً عن جميع أعباء الأسرة المالية وعلى الحافظة التي تجعل المرأة مسؤولة عن تدبير تلك الموارد المحصلة من غير إسراف و لا تبذير، لذلك فمسؤولية التدبير المالي والمؤسسي ملقاة على عاتق كلا طرفي الأسرة وهي صورة عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالإمام راع ومسئول عن رعيته والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته"¹، وعليه فإن قيام كل فرد بمسؤولياته سبيل استقرار الأسرة بل منطلق لمساهمتها في التنمية

وخلاصة القول: فمقاصد الأسرة هي أساس أمنها.

2- التماسك الأسري دليل على أمن الأسرة:

التماسك مأخوذ من أمسك بمعنى أخذ الشيء، وهو لفظ يستعمل بالمعنى الحقيقي في الدلالة على القوة التي تؤلف الأجزاء الصغيرة من الجسم بعضها إلى بعض، ويستعمل مجازاً في وحدة الفكر أو وحدة التعبير التي تجعل جميع عناصر الموضوع متماسكا بعضها ببعض، أما استعماله في علم الاجتماع فهو للدلالة على الرابطة بين الأفراد الذين منهم أي مجتمع².

ولكي تتمتع الأسرة بمستوى عال من التماسك لا بد من التفاعل الإيجابي بين أعضائها، بحيث يتحسس كل منهم آمال وآلام الآخر، ويشارك بعضهم بعضاً في المناسبات العامة وإنجاز الأعمال بطريقة مشتركة، وكل

1- الأدب المفرد البخاري: باب الرجل راع في أهله دار البشائر الإسلامية - بيروت.

2- معجم العلوم الاجتماعية إبراهيم مذكور وآخرون، الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة يونسكو الهيئة المصرية للكتاب 1975 ص

ذلك يحتاج إلى تنشئة إيمانية تدفع الإنسان للعمل الصالح، وتنشئة وجدانية¹ تعنى بتنمية وتهذيب العواطف والمشاعر والأحاسيس والانفعالات والعمل على ضبطها، وتنشئة فكرية تهدف أساسا إلى بناء المفاهيم الإسلامية حول علاقة الإنسان بالحياة والكون وصلته بهما وبخالقه وبجميع المخلوقات، ولذلك فهي تشمل جميع وظائف العقل الإنساني.

كما أن التماسك الأسري دليل على المكارمة التي يشترط وجودها في الأسرة باعتبارها تعبيراً عن الأخلاق والأفعال المحمودة بل وموئل النفع الذي يحصل لجميع أفرادها دون غضاضة لتكون بذلك الدرع الحصينة التي تجمع جميع أفراد الأسرة فتمنعهم من كل يعصف بهم من إشكالات قيمية ونوازل متجددة قد تفتك بهم وبلحمتهم.

من هنا نقول: إن التماسك والترابط الأسري هو بناء لعلاقات متينة داخل الأسرة، فتجد الواحد يفكر في المجموع، والمجموع في الواحد فتتعم الأسرة بالأمن حتماً.

3- منظومة الحقوق ومفاهيم التعاقد أصل للأمن الأسري.

ترتكز حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي على ركائز ثلاثة وهي:

- الحق منحة من الله.
- الحق وسيلة لتحقيق مصلحة شرعية.
- استعمال الحق بين سلطة الفرد وسلطان الدولة.

1- يعرف عبد العزيز الخولي التربية الوجدانية بأنها التربية الموجهة من الله تعالى ورسوله لتغيير وجدان المسلم تغييراً يتفق والأهداف المرتبطة بالرسالة الخاتمة والدور الذي يقوم به المسلمون أفراداً وجماعات في حمل منهج الله إلى خلقه وهي التربية التي تتناول العواطف والانفعالات خاصة والتكوين الوجداني عامة الفكر التربوي العربي الإسلامي الأصول والمبادئ عبد العزيز الخولي المنطقة العربية

وهي ركائز تعالج أبعادا ثلاثة، وهي البعد المصدري والبعد المقاصدي وبعد استعمال الحقوق. وتتجلى

أهميتها في:

- حضور الجانب العقدي والأخلاقي في حقوق الأسرة.

- تستمد حقوق الأسرة أحكامها من مصادر التشريع. فمصادر الحقوق هي نفسها مصادر التشريع،

- حقوق الأسرة منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير. فكل ما ثبت بنص قطعي الدلالة والثبوت فهو حق

ثابت. وكل ما ثبت بنص ظني الدلالة والثبوت أو ظني أحدهما فيجوز تغييره تبعا للمصلحة المعتبرة شرعا

والواقع المستجد.

- المصالح المرجوة من الحقوق الأسرية هي مصالح شرعية مقيدة بضوابط شرعية وليست مصالح

عقلية واقعية.

- استعمال الفرد لحقوقه الأسرية مقيد بضابطين وهما تحقيق مصلحة الأسرة وعدم الإضرار. لذا فكل

استعمال لها يخالف مصلحة الأسرة ويروم الإضرار هو عين التعسف.

لا يجوز للدولة تقييد الحقوق الأسرية إذا كانت ثابتة بنصوص قطعية ويجوز لها تقييد المباح منها بشروط

تضمن التنزيل الأسلم للأحكام على الواقع وبلوغ مقاصدها الشرعية.

إن منظومة الحقوق الأسرية هي منظومة تؤكد المنهج التعاقدية في الأسرة فلا حق بدون واجب ولا

استعمال للحق في مصلحة فردية بل لمصلحة الأسرة لذلك فهي أساس لتثبيت الأمن داخل الأسرة.

فالأسرة الذي يسود فيه العدل وتعرف فيه الحقوق وتؤدي الواجبات أسرة تتسم بالثبات والاستقرار

حيث تسكن النفوس وتطمئن القلوب وتهدأ الضمائر فتحصل الطمأنينة والأمن.

المبحث الثالث : مقترحات عملية لتفعيل دور العمل الخيري في تحقيق الأمن

الأسري

إن تعزيز الأمن الأسري يحتاج إلى مداخل ثلاثة: مدخل يهتم بالمقاصد والتي هي أساس الأمن الديني والنفسي والاجتماعي والاقتصادي، ومدخل يهتم بالتماسك الأسري والذي يكرس الاستقرار وجوداً وعدمًا، فمن حيث الوجود يكرس مفاهيم المكارمة والتي تجعل من مفاهيم المودة والرحمة والسكن أساس العلاقات الأسرية، ومن حيث العدم ينفي كل أسباب التشرذم والتفكك فتعالج من مهدها بالإصلاح والتوجيه وتطبيب المواطنين، ومدخل يحرص على بناء وعي مجتمعي يعرف كل فرد فيه حقوقه وواجباتها الأسرية، ولا شك أن ذلك يحتاج لمنظومة إعلامية وتعليمية تبنى فيها المفاهيم الصحيحة وتعالج المفاهيم الخاطئة.

إن النظر الدقيق في هذه المداخل الثلاثة يحيلنا إلى قسمين كبيرين؛ قسم يتعلق بالمفاهيم والأفكار والتصورات وقسم يتعلق بالجانب الاقتصادي والاجتماعي، وعليه فتحقيق الأمن الأسري يحتاج إلى تعزيز مفاهيم الأمن التربوية منذ الصغر حتى تكون سليقة لا يتصنعها الإنسان ولا يتكلفها كما يحتاج لأمن اقتصادي واجتماعي يشعر الإنسان بالكرامة وعزة النفس.

من هذا المنطلق نقول: إن مؤسسة العمل الخيري عليها أن تشتغل على هذين القسمين إن أرادت أن تعزز مفاهيم الأمن داخل الأسرة، وذلك باقتراح مشاريع تصب في تحصين الفكر والمفاهيم وتلامس الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وعليه أقترح مشروعين يمكن للعمل الخيري أن يشتغل عليهما، أما الأول فهو مشروع يخص الشراكة التربوية وهو نظام برز واتسع في مجال التعليم في أواسط الثمانينات في أمريكا ثم انتقل بعد ذلك إلى أوروبا، يقضي أن تقدم المؤسسة الخيرية دعماً لبعض المؤسسات التعليمية وتضع رهن إشارتها مختلف الإمكانيات المادية والبشرية المتوفرة شريطة أن تشتغل على المفاهيم والرؤى المتفق عليها والتي هي في مقام البحث: المقاصد الأسرية ومفاهيم التماسك الأسري ومنظومة الحقوق الأسرية، وأما الثاني فهو مشروع يهدف إلى تأهيل الأسر اقتصادياً واجتماعياً وهذا ما سأحاول تفصيله:

المشروع الأول: نحو بناء مفاهيمي لأمن الأسرة:

عنوان المشروع: الإبداع المدرسي من أجل تعزيز مفاهيم الأمن الأسري:

تقديم

في إطار الشراكة التربوية بين المنظمة الخيرية والمدرسة، ولأجل تغيير الوعي المجتمعي وترسيخ مفاهيم الأمن الأسري والرقي بالمجتمع إلى مصاف الدول المتقدمة نقترح مشروعاً تربوياً مندمجاً يجمع بين تطوير المدرسة من حيث تبنيتها للإعلام الرقمي في التدريس وبين تكريس مفاهيم الأمن الأسري لدى كل الفاعلين التربويين.

سميناه: الإبداع المدرسي من أجل تعزيز مفاهيم الأمن الأسري:

مقدمة

التعليم أساس نهضة الأمم وسر تقدمها، وملجأ بناء التصورات والمعتقدات، بل محضن علاج المشكلات، ولمواكبة مستجدات العصر والعمل على تطويرها تلبية لاحتياجات المرحلة. ونظراً لأن الأمة في حاجة لأمن يعم الأفراد والأسرة والمجتمع، فإننا نسعى أن تكون المدرسة محضناً للأمن الأسري ومنبتاً للمفاهيم الصحيحة حوله، وذلك عن طريق دعم مدرسة مبدعة توفر بيئة تعليمية تشجع الابتكار والإبداع في مجال الأمن وتمكن التلاميذ من مهارات الفهم والتطبيق وتحليل المشكلات والحكم على الأشياء بمفاهيم العقيدة الوسطية ومفاهيم الأمن عموماً والأمن الأسري خصوصاً.

1- وصف مختصر للمشروع:

مشروع تربوي علمي مستمر ومتواصل يسعى إلى تطوير المدارس بما يتلاءم مع مستجدات العصر وذلك بإدماج التكنولوجيا في التعليم والتركيز على نشر ثقافة التعلم النشط التفاعلي، كما يحرص على بناء مفاهيم الأسرة الآمنة بإعادة الهندسة البيداغوجية بما يوفر حيزاً زمنياً للتدريب على حل مشكلات الأسرة وتنزيل مقاصدها وبناء تماسكها وترسيخ منظومة حقوقها، وذلك بخلق بنك للوضعيات المشكلة تمكن الطلبة من الابتكار التبادلي.

- ويركز المشروع على جميع أطراف العملية التعليمية وذلك بتطوير استخدامها لبرامج تدريبية حديثة ومتطورة تطبق المعايير العالمية، وتحلل الاحتياجات الأمنية بإدماج أولياء الأمور.

2- مبررات المشروع:

- التطور العلمي والحضاري والتكنولوجي الذي يشهده العالم في العصر الحديث .
- عدم قدرة أنظمة التعليم الحالية على تحقيق الأهداف المجتمعية.
- وجود إشكالات أسرية خطيرة قد تهدد أمن الأسرة و المجتمع.
- انعدام الأمن المدرسي قد يرجع إلى انعدام الأمن الأسري.
- غياب الوعي سبب من أسباب انعدام الأمن.

4- أهداف المشروع:

- إدخال ودمج التكنولوجيا في العملية التعليمية على كافة المستويات وبمشاركة جميع الأطراف.
- السعي للوصول إلى قمة الإدراك الإبداع والابتكار.
- توفير بيئة مدرسية مشجعة ومتطورة.
- خلق ثورة مجتمعية هدفها خلق مجتمع أمن دينيا وأخلاقيا ونفسيا.
- الربط والتكامل بين جميع أطراف العملية التعليمية
- نشر ثقافة التعلم النشط التعاوني التشاركي
- تشكيل وعي مجتمعي حول الأمن الأسري ومنطلقاته ومفاهيمه
- نشر ثقافة الأمن الأسري.
- إزالة الحواجز الفكرية بين المدرسة والمجتمع ومعالجة المشاكل الأمنية
- الربط بين المدرسة والبيئة المحيطة وتحويل التعليم إلى تدريب وتعلم.

4- الفئات المستهدفة:

- التلميذ
- الأستاذ
- الإدارة المدرسية.
- أولياء الأمور

5- تفاصيل المشروع:

المحور الأول : الإدارة المدرسية.

الجانب الإداري:

- إعداد وتأهيل مديري ومشرفي المدارس لتطبيق الإدارة الإبداعية للعملية التعليمية.
- تطوير قدرات القيادات المدرسية من خلال برامج تدريبية وإشراف ومتابعة وزيارات ميدانية.
- وضع خطط استراتيجية للمدرسة تشمل رؤيتها لتحقيق الأمن الأسري ورسالتها والقيم والأهداف.
- وضع خطط تنفيذية تشغيلية تحقق رؤية المدرسة والهدف من مشروع الأسرة الآمنة.
- رسم معالم تنزيل مفاهيم الأمن الأسري على البرامج التعليمية.
- توفير بيئة مناسبة لتطبيق أساليب التعلم النشط
- تطبيق معايير الجودة والتميز التربوي ونشر ثقافة الجودة وأدواتها داخل المدرسة.
- توفير بيئة آمنة من خلال تحقيق معايير الأمن والسلامة المهنية في المدرسة.
- الربط بين العملية التعليمية والمجتمع المحلي (جمعية الآباء - جمعيات المجتمع المدني...) والبيئة المحيطة.
- التعاون مع أولياء الأمور و التواصل الفعال معهم

الجانب التكنولوجي:

- إدخال التكنولوجيا في إطار الشؤون الإدارية والتنظيمية والمالية داخل المدرسة.

- برنامج إلكتروني لإدارة المدرسة .

يشمل قواعد بيانات للتلاميذ والمدرسين وكافة العاملين بالمدرسة وأولياء الأمور، ويشمل أيضا قاعدة بيانات لمتابعة درجات التلميذ وسلوكه ومدى تقدم مستواه الدراسي، تقييم الأساتذة ، الجوانب المالية للمدرسة، كما يعمل على رصد الظواهر المجتمعية المتعلقة بالأسرة واستدامتها في أنشطة مدرسية.

- موقع إلكتروني شامل للمدرسة يعرض كل ما يخص المدرسة من أنشطة وفعاليات، ونذكر من بينها على

سبيل لمثال ما تعلق بإشكالات الطلبة الأسرية ومحاولة حلها عن طريق الإصلاح أو القدوة أو غير ذلك.

- موقع إلكتروني أو بوابة رئيسية للتعلم الإلكتروني عن بعد يتيح لكل أستاذ موقعا خاصا به يمكنه من إضافة

مواد تعليمية، فيديوهات، صور، كتابة، اختبارات، والتفاعل مع التلاميذ. ولاشك أن التركيز على الأسرة

وأمنها يعد من أولويات الموقع.

المحور الثاني: الأستاذ المبدع الركيزة الأساسية في العملية التعليمية؛ صانع القيمة.

الجانب التربوي:

- رفع قدرات الأستاذ التربوية من خلال برامج تدريبية عامة ومتخصصة في المواد التي يدرسها. وخاصة في ما

يتعلق بأمن الأسرة.

- تدريب الأساتذة على أساليب التعلم النشط التفاعلي.

- تدريب الأساتذة على مهارات وأدوات التفكير والإبداع وكيفية نقل الخبرات والمعلومات للتلاميذ بطريقة

تستجيب للمتغيرات التي طرأت على الحقل التربوي.

- تدريب الأساتذة على تطبيق ونشر ثقافة الجودة والتميز والسلامة بين التلاميذ.

- وضع مؤشرات أداء وأهداف لتقييم الأساتذة بصفة دورية لتقويمهم فيما بعد.

الجانب التكنولوجي:

- تدريب الأستاذ على استخدام التكنولوجيا.
 - تحويل المناهج عموماً وما يتعلق بالأمن الأسري إلى مناهج إلكترونية تفاعلية.
 - تدريب الأساتذة على التواصل الإلكتروني مع الإدارة التربوية والتلاميذ وأولياء الأمور.
 - الموقع الإلكتروني الشامل للمدرسة: كل أستاذ سوف يكون له موقع إلكتروني على بوابة المدرسة
- المحور الثالث: الطالب المبدع: القيمة التي نراهن عليها من العملية التعليمية.**

الجانب التربوي:

- توعية التلاميذ بمستويات الإدراك المعرفي وأهداف العملية التعليمية.
- الاهتمام بالطالب من كافة الجوانب التربوية والتعليمية والصحية والنفسية.
- الاهتمام بالقضايا الأسرية ومعالجة المشاكل الأسرية لدى الطلاب.

الجانب التكنولوجي:

- استغلال حب التكنولوجيا لدى التلاميذ بتشجيعهم على استخدامها في التعليم.
- حث التلاميذ على الإبداع باستخدام تقنية المعلومات والاتصال.
- تنظيم مسابقات علمية وثقافية وتكنولوجية بين التلاميذ داخل المؤسسة و بين المؤسسات التعليمية.
- تنظيم ورشات لخدمة أمن الأسرة يشارك فيها التلاميذ.
- التفاعل مع أنشطة المدرسة من خلال موقع المدرسة الإلكتروني.
- التفاعل مع الأستاذ من خلال أنظمة التعلم عن بعد والموقع الإلكتروني الخاص بالأستاذ، وبين التلاميذ أنفسهم.

المحور الرابع: ولي الأمر الواعي الذكي الشريك الاستراتيجي في العملية التعليمية.

الجانب التربوي والأسري:

- توعية أولياء الأمور بالمتغيرات والمتطلبات التي تؤثر في العملية .
- إنشاء قنوات اتصال متنوعة ودائمة مع المدرسة لمتابعة أبنائهم علميا وأخلاقيا.
- تنظيم دورات تدريبية يحضرها أولياء الأمور عن كيفية توفير بيئة مناسبة للتلميذ داخل بيوتهم.
- دمج أولياء الأمور في العملية التعليمية باعتبارهم شريكا استراتيجيا وأخذ مقترحاتهم في الاعتبار.
- تطوير فكرة مجلس الأمن الأسري بما يحقق الأهداف المرجوة منه.

الجانب التكنولوجي:

- توعية أولياء الأمور بأهمية التكنولوجيا في حياة أبنائهم وأنها أصبحت ضرورة وليست رفاهية.
- تدريبهم وإرشادهم إلى كيفية التواصل مع المدرسة عبر الموقع الإلكتروني وبرامج التواصل المدرسي.
- وكيفية متابعة مدى تقدم التحصيل الدراسي من خلال التواصل مع الأساتذة.
- برامج تدريبية عن كيفية الإشراف والمتابعة لاستخدام أبنائهم للتكنولوجيا والتأكد من الاستخدام الصحيح لها.

المحور الخامس: المجتمع المستفيد النهائي من العملية التعليمية.

- نحن نعيش عصر الاقتصاد المعرفي لذا فإن التعلم الإبداعي هو الوسيلة الوحيدة لتقدم الشعوب والأمم.
- توفير الإمكانيات والموارد لتطبيق المشروع.
- سوف يستفيد المجتمع المحلي المحيط بالمدرسة المبدعة والبيئة استفادة مباشرة من هذا المشروع، تتمثل في الخدمات والمشروعات التي سوف تقدمها المدرسة للمجتمع مثل برامج الأسرة الآمنة.
- المساهمة في الحفاظ على الأمن الأسري من خلال مبادرات يقوم بها التلاميذ تحت إشراف المدرسة.

- نشر أدوات الإبداع وحلول المشكلات من المدرسة إلى المجتمع للمساهمة في تحقيق رفاهيته.
- ترسيخ ثقافة الانتماء من خلال مبادرة مستقلة داخل مشروع المدارس المبدعة يتم فيها نشر ثقافة مبادرات لحلول المشكلات الموجودة في البيئة المحيطة بالمدرسة يقترحها التلاميذ ويعملون على تنفيذها مثل دورات الإرشاد الأسري - توجيه الشباب أخلاقيا وفكريا- ..

المحور السادس: مراحل وخطوات المشروع.

- الموافقة المبدئية على المشروع وتبنيه من قبل المنظمة الخيرية .
- اختيار مدير للمشروع ليقوم فيما بعد باختيار فريق عمل مصغر.
- تحديد وتحليل ودراسة المشروع من جميع الجوانب.
- الاطلاع على التجارب العالمية في تطوير التعليم وإجراء مقارنات تطويرية.
- تحديد خطة عمل المشروع التفصيلية (تحديد نوع وأهداف ونطاق المشروع والوقت والتكلفة والموارد البشرية).

التطبيق الأولي:

المرحلة الأولى :

- اختيار مجموعة من المؤسسات لتطبيق المشروع في المرحلة الأولى.
- تنفيذ البرنامج التدريبي الشامل (إعداد مستشاري التطوير التعليمي : مستشار المدارس المبدعة، يشمل هذا البرنامج اختيار 2 أو 3 أساتذة/ أستاذات عن كل مؤسسة تعليمية يتم تطبيق المشروع بها حيث يتم تدريبهم على المشروع وفكرته والياته وفي نهاية البرنامج يصبح الأستاذ (ة) قادرا على تنفيذ المشروع والإشراف عليه داخل المدرسة التي يعمل بها .
- تنظيم دورات تدريبية داخل المؤسسات المشاركة في المشروع.

- إشراك الأسرة والمجتمع المحلي في هذا المشروع.
- الإعداد الجيد من النواحي التقنية والفنية لهذا المشروع.

المشروع الثاني : تأهيل الأسر اقتصاديا واجتماعيا

عنوان المشروع :نحو أسرة آمنة اقتصاديا واجتماعيا

مقدمة

تعد الإشكالات الاقتصادية سببا من أسباب اللأمن الأسري، إذ تبين الإحصاءات أن عددا كبيرا من أسباب الطلاق والإهمال الأسري مرده إلى الفقر والهشاشة، من هنا كان تدخل العمل الخيري حاسما في تجنب الأسرة هاجس التفكك والتشردم وعدم الاستقرار، وذلك بوضع خطة استراتيجية تعمل على خلق فرص الشغل وإعانة أصحاب أفكار المشاريع الصغيرة على تنزيل مشروعاتهم على أرض الواقع ،

1-مبررات المشروع

- الإشكالات الاقتصادية سبب من أسباب الاضطراب الأمني داخل الأسرة .
- قلة ذات اليد تجعل تنظيم مالية الأسرة مبهما.
- نسب الفقر والهشاشة بلغ مستويات مرتفعة في كثير من البلدان العربية.

2-أهداف المشروع

- دعم الأسر المعوزة اقتصاديا واجتماعيا
- المساهمة في خلق التنمية الاقتصادية والاجتماعية
- تحصيل الأمن الأسري
- التقليل من أسباب اللأمن الأسري بمحاربة الفقر والهشاشة
- إعانة الأسرة لتكون مساهمة في التنمية المجتمعية

3-وصف مختصر للمشروع

مشروع نحو أسرة آمنة اقتصاديا واجتماعيا مشروع مندمج يجمع ما بين الاقتصادي والاجتماعي، إذ الهدف الأساس منه هو تمكين الأسرة من أن تعيش حياة آمنة مستقرة بعيدة عن الاضطرابات الأمنية التي قد تعصف بمستقبلها، ولا شك أن أولى الاعتبارات في هذا المشروع هو تحصيل حد الكفاف والعفاف حتى تتمكن الأسرة من أداء واجباتها المالية وهو مشروع يقوم على مستويات ثلاثة، أما الأول فيشمل تقديم قروض بدون فائدة لمقترحي مشاريع مدرة للدخل وأما الثاني فيشمل دعماً لفائدة التعاوانيات الفلاحية والاقتصادية وأما الثالث فيشمل استثمارات وقفية تهدف إلى خلق فرص شغل لفائدة الأسر الفقيرة وتعمل على خلق التنمية.

4-تفاصيل المشروع

يستهدف هذا المشروع فئة الأسر المعوزة والتي تحتاج لدعم مادي قصد إخراجها من دائرة الفقر إلى دائرة السعة والمساهمة في التنمية ولاشك أن ذلك يحتاج إلى فريق عمل متكامل يعمل على وضع خطة استراتيجية لتنزيل المشروع على أرض الواقع، لذلك كان أول ما تقوم به المؤسسة الخيرية هو القيام بإحصاء دقيق لفائدة الفئة المستهدفة في حيز التنزيل أو الرجوع إلى الإحصاءات التي تقوم بها الدولة وذلك حتى تتمكن من تصنيف الناس إلى فقير محتاج للدعم من غيره، ولاشك أن هذا العمل يتبعه مقترحات مشاريع تمكن المؤسسة من تصنيفها وتحليلها فتصنفهم حسب المستويات الثلاثة التي ذكرناها من قبل.

المستوى الأول: تقديم قروض بدون فائدة لأصحاب المشاريع الصغيرة

يستهدف هذا المشروع الأسر الفقيرة حاملي المشاريع الصغيرة التي لم يستطع أفرادها تنزيل مشاريعهم على أرض الواقع، وذلك بمنحهم قروضا بدون فائدة تسترجعها المؤسسة بمجرد نجاح المشروع، ويكلف لهذا العمل فريق عمل يقوم بدراسة المشاريع وتوجيه أصحابها بما يحقق نجاحه.

إن تشجيع الأفكار الاستثمارية من شأنه أن يكرس روح العمل والابتكار الذي قد ينعم به كثير من شبابنا إلا أن قلة اليد تجعل أفكارهم حبيسة الصدور والآمال، لذلك فتقديم قروض بدون فائدة هو إحياء للأمل ودعم للاقتصاد الأسري .

المستوى الثاني: دعم التعاونيات الصغيرة الفلاحية والاقتصادية

يهدف هذا المشروع دعم التعاونيات الفلاحية والاقتصادية بغرض خلق فرص الشغل لدى كثير من الأسر التي لها مشاريع إنتاجية ، ولا شك أن هذا العمل كفيل بخلق دينامية اقتصادية تعزز قيمة العمل والإنتاج والعمل التعاوني، وتنبذ الاتكالية والنزعة الاستهلاكية .

المستوى الثالث: تنمية الاستثمارات الوقفية لخلق فرص الشغل

إن استثمار الوقف على الوجه الأكمل يحقق مصالح الموقوف عليهم، ومصالح الأمة عامة، ويتجلى ذلك في ترميم الفاقات الاجتماعية، والمساهمة في حل مشكلة البطالة،. ولا شك أنه يكون بوسائل شتى ، منها: إجارة الوقف، و استبدال الوقف للحفاظ على غايته، واستغلال أراضي الأوقاف الزراعية بالمزارعة والمساقاة والمغارسة، واستثمار الأموال السائلة بالمضاربة. وفي عصرنا الحالي بواسطة سندات المقارضة، والاستصناع، والاستصناع الموازي، والمشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك، والإجارة المتناقصة المنتهية بالتملك أو البيع التأجيري وغيره.

إن خلق فرص الشغل لفائدة الأسر المعوزة هو ضمان لأمنها الاقتصادي والاجتماعي والذي يوفر لها لا محالة أمنها العام داخل الأسرة

مراحل وخطوات المشروع.

- الموافقة المبدئية على المشروع وتبنيه من قبل المنظمة الخيرية .
- اختيار مدير للمشروع ليقوم فيما بعد باختيار فريق عمل مصغر.
- تحديد وتحليل ودراسة المشروع من جميع الجوانب.

- القيام بإحصاء دقيق لفائدة الأسر المعوزة

- تحديد خطة عمل المشروع التفصيلية (تحديد نوع وأهداف ونطاق المشروع والوقت والتكلفة والموارد البشرية واتصالات المشروع).

التطبيق الأولي:

- اختيار منطقة من المناطق ذات النسب العالية من الإشكالات الأمنية الأسرية ومحاولة الكشف عن أن سببها اقتصادي ثم تصنيف أهلها بحسب المستويات الثلاثة .

- الإعداد الجيد من النواحي التقنية والفنية لهذا المشروع.

-تنفيذ المشروع وتعميمه

خاتمة:

لا خلاف في أن الأمة في حاجة ماسة إلى الأمن والأمان، فهو أساس نهضتها بل أساس عيشها الكريم، لذلك كانت التربية عليه من داخل الأسرة من أهم المداخل التي يجب الاعتناء بها أيما عناية، في ظل عولمة جعلت تربية الأبناء من أهم الصعوبات التي يواجهها الآباء حيث يدفعون أوقاتهم وأموالهم لأجل ذلك، ونظرا لفشل الدول في تقديم صفات جاهزة لتحقيق الأمن الأسري، فقد باتت ضروريا تدخل العمل الخيري في تحقيق الأمن المنشود، تدخل يجب أن ينصب على المداخل الصحيحة حتى لا تضيق الجهود والأموال، ولاشك أن أهم المداخل مدخل المقاصد باعتبارها أساسا لجميع أنواع الأمن النفسي والاقتصادي والاجتماعي ومدخل التماسك باعتباره دليلا على الأمن وحافظا للاستقرار من حيث الوجود والعدم ومدخل الحقوق والتعاقد الذي ينظم العلاقات الأسرية بما يحقق مصلحة الأسرة.

والناظر في المداخل الثلاثة يدعو العمل الخيري لأن يهتم ببناء الفكر والتصورات ولا شك أن المدرسة والإعلام سبيل ذلك، كما يدعو إلى المساهمة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وذلك بدعم الأسر الفقيرة والمعوزة وتمكينهم من فرص عمل تمنحهم الكرامة وعزة النفس فتقلهم من الفاقة إلى السعة، ولذلك كان

اقتراحي في هذا البحث ينصب على مشروعين، أما المشروع الأول فهو مشروع المدرسة المبدعة والتي تزواج بين التعليم التفاعلي النشط الذي يعتمد على التكنولوجيا الحديثة والأمن الأسري وأما الثاني فهو مشروع اقتصادي اجتماعي يركز على تقديم قروض بدون فائدة ودعم التعاونيات واستثمار الوقف.

إن تدخل العمل الخيري في دعم الأسرة وتحقيق أمنها من شأنه أن يحقق أمن المجتمع، فما على المؤسسات الخيرية إلا الاهتمام به وجعله نصب أعينها كي تتمكن المجتمع من تنمية مستدامة هي في أمس الحاجة إليها.

توصيات:

الاشتغال مع المؤسسات الخيرية لتحقيق أمن الأسرة.

دورات تكوينية لفائدة مديري المؤسسات الخيرية حول الأمن الأسرة.

عقد شراكات بين المؤسسات الخيرية والمدارس لنشر ثقافة الأمن الأسري.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش.

1- الأدب المفرد البخاري: تحقيق ناصر الدين الألباني دار الصديق للنشر ط 1997.

2- أزمة الطب النفسي بالمغرب مستشفى سيدي احساين للأمراض العقلية والنفسية بورزازات جريدة

الاتحاد الاشتراكي 2011/11/14.

3- الإسلام عقيدة وشرعية، محمد شلتوت. دار القلم القاهرة.

4- أصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية، الدكتور يوسف القرضاوي

ط 2008 دار الشروق القاهرة.

5- الأمن رسالة الإسلام جميل بن عبيد القرارعة جامعة الملك فهد للبترول والمعادن سنة 2005

6- الأمن الفكري إطار مقاصدي إبراهيم أحمد محمد صادق الكاروري المركز العالمي للدراسات الدعوية والتدريب.

7- البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية الواقع والآفاق حمد ناجي عطية

www.dawahmemo.com

8- تحرير المرأة في عصر الرسالة عبد الحلیم أبو شقة، دار القلم، الكويت.

9- التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور دار سحنون تونس.

10- التخطيط التربوي المعاصر النظرية والتطبيق د صالح أحمد عبابنة دار المسيرة للنشر والتوزيع

والطباعة.

11- التراحم بين الناس في السنة النبوية عبد اللطيف الجيلاني منشورات مركز الدراسات والأبحاث

وإحياء التراث بالرابعة المحمدية للعلماء-الرباط، سلسلة دراسات وأبحاث(1).

12- التوقيف على مهمات التعاريف محمد عبد الرؤوف المناوي تحقيق محمد رضوان الداية ط 1 2001.

13- الحكم الراشد ومشكلة بناء قدرات الإدارة المحلية في الجزائر بومدين طاشمة، مجلة التواصل عدد

22 يونيو 20.

14- سنن ابن ماجة لمحمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر

بيروت.

15- سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح للإمام أبي عيسى محمد ابن عيسى بن سورة الترمذي، ضبطه

عبد الرحمان محمد عثمان دار الفكر ط 1 1374هـ / 196.

16- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية الفارابي دار العلم للملايين ط 1987 .

17- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري دار إحياء التراث العربي،

بيروت لبنان ط 2 1972م.

- 18- العين الخليل بن أحمد الفراهيدي دار الهلال بغداد 1985 تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي.
- 19- القلق وعلاقته بالاكثاب عند المراهقين دراسة ميدانية ارتباطيه لدى عينة من التلاميذ دانيا الشؤون مجلة جامعة دمشق الجلد 27 العدد 43 ، 2011.
- 20- قصة الحضارة ويل ديورانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع .
- 21- قواعد الأحكام في مصالح الأنام العز بن عبد السلام راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.
- 22- الفكر التربوي العربي الإسلامي الأصول والمبادئ عبد العزيز الخولي المنطقة العربية للثقافة والعلوم تونس 1987.
- 23- الكليات لأبي البقاء الكفوي تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة- بيروت.
- 24- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري دار صادر- بيروت.
- 25- مجمل اللغة لأبن فارس مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثانية 1986 كتاب الخاء بلبالخاء والياء وما يثلاثهما .
- 26- معجم العلوم الاجتماعية إبراهيم مذكور وآخرون ،الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة يونسكو الهيئة المصرية للكتاب.
- 27- معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية 4 تأليف مجموعة من العلماء الناشر مجمع الفقه الإسلامي الدولي ومؤسسة زايد للأعمال الخيرية والإنسانية / لبنان الطبعة الأولى 2013.
- 28- مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي دار الثقافة للنشر والتوزيع الأردن ط2 1421/2001.

29- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

30- الموافقات للشاطبي، دار الكتب العلمية بيروت 1991.

تقارير ومتابعات

المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية عبر التاريخ

القرن الهجري الأول

[25-26 صفر 1441هـ الموافق 24-25 تشرين أول 2019م]

الأستاذة خديجة الرواشدة

Istanbul University Language Center

الدكتور زياد الرواشدة

Istanbul University Faculty of Theology,
Department of Qur'anic Exegesis

يعتبر القرن الهجري الأول أهم فترة في تاريخ العلوم الإسلامية؛ كونه المكوّن العلمي والمعرفي لجميع العلوم التي ظهرت في القرون اللاحقة؛ لذا تعتبر هذه الفترة الزمنية بكل مكوناتها هي الأسس المعرفي والبنيّة العلمية للمذاهب والفرق على تعددها وتنوعها وتطورها عبر التاريخ الإسلامي، لذا تكمن الأهمية لهذا العصر كونه العصر المؤسس للعلوم النقلية والعقلية، وأن جميع الفرق والمذاهب تستند في تصورهما وحركتها عليه. أخذت اللجنة المنظمة بعين الاعتبار هذه العصر؛ فعملت على عقد المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية عبر التاريخ -القرن الهجري الأول-، -26 صفر 1441هـ الموافق 24-25 تشرين أول 2019م في أروقة جامعة اسطنبول كلية الإلهيات؛ وقد تناول المؤتمر جميع المحاور الأساسية للعلوم الإسلامية في القرن الهجري الأول؛ فجاءت المحاور مشتملة على تاريخ القرآن وعلومه، التفسير وأصوله، القراءات وأصولها، الحديث وأصوله، الفقه وأصوله، العقائد وعلم الكلام، الفرق والمذاهب الإسلامية، التاريخ الإسلامي، تاريخ الأديان، اللغة العربية وبلاغتها، التصوف وأصوله، الفلسفة والفكر الإسلامي.

تلقت اللجنة المنظمة للمؤتمر أكثر من (155) ملخصاً مما يزيد على (15) دولة للمشاركة في هذا المؤتمر (سلسلة المؤتمرات الدولية للعلوم الإسلامية عبر التاريخ القرن الهجري الأول)، واختارت الهيئة العلمية (في هذا المؤتمر) منها ما يقارب (50) عنواناً، حضر منها للمؤتمر (40)، والذين لم يحضروا انتدبوا عنهم من يسد مكانهم في تقديم الأوراق البحثية، شارك في هذا المؤتمر العديد من الأساتذة الأكاديميين على اختلاف

درجاتهم العلمية من العديد من الجامعات المحلية (التركية) والعالمية، وإلى جانب المشاركين من الجمهورية التركية؛ شارك ما يقارب (12) دولة في هذا المؤتمر؛ وهي: الأردن، قطر، اليمن، سوريا، العراق، السودان، مصر، الجزائر، المغرب، أندونيسيا، فرنسا، الشيشان.

أُلقيت في حفل الافتتاح عدة كلمات ترحيبية بالمشاركين والمشاركات والحضور الكرام؛ تحمل في ثناياها أهداف المؤتمر وأهميته، وتثني على الأوراق العلمية التي رُشّحت وعلى أصحابها، ابتدأت الكلمات بكلمة أ.د. هدايت أيدار الرئيس المنظم للمؤتمر، ثم كلمة الأستاذ المشارك د. زياد الرواشدة المنسق العام للمؤتمر، ثم كلمة رئيس قسم أصول الدين أ.د. بكر كوزوديشلي، ثم كلمة أ.د. مصطفى كراتاش، وكلمة أ.د. يشار دوزانلي رئيس قسم التفسير في جامعة اسطنبول كلية الإلهيات، وانتهت بكلمة نائب رئيس الديانة التركية الدكتور سليم أرقون. كما حضرت المؤتمر ضيوف شرف من دولة الكويت؛ أ.د. فهد الرشيد عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، وأ.د. عبد الله عوض العجمي مساعد العميد للشؤون الأكاديمية والأبحاث والدراسات العليا جامعة الكويت. وفضيلة الشيخ عيسى الزكواني مدير المكتب الإعلامي لساحة مفتي سلطنة عُمان.

بدأت الجلسة الأولى للمؤتمر بعد الكلمات الافتتاحية في قاعة المؤتمرات لكلية الإلهيات جامعة إسطنبول؛ حيث ترأس الجلسة أ.د. مصطفى كراتاش أستاذ الحديث الشريف في جامعة إسطنبول كلية الإلهيات، وتضمنت الجلسة الأولى (3) أوراق بحثية؛ بدأها أستاذ مساعد د. سوجيات زيبيدي من جامعة دار السلام كونتور إندونيسيا؛ بورقة بحثية (تدوين علوم القرآن في القرن الهجري الأول)، وكان محورها أبو عبيد القاسم بن سلام بكتابه "فضائل القرآن ومعالمه وآدابه"، قرّر الباحث ذلك من جوانب عديدة، يأتي على رأسها أمران: الأول مكانته العلمية وجهوده في علوم القرآن من بين أعلام القرنين الأول والثاني في مختلف الفنون والعلوم عموماً، وعلوم القرآن خصوصاً. الثاني: تميّز كتابه عن كُتب غيره.

وكان الكلمة الثانية أ.د. محمد الأمين بله الأمين الحاج من جامعة الجزيرة ، معهد إسلام المعرفة، السودان؛ بورقة بحثية عنوانها (كتابة الحديث في القرن الهجري الأول وأثره في حفظ السنة النبوية)، فرق الباحث خلالها بين مفهوم الكتابة والتدوين والتصنيف، مشيراً إلى أن البعض لا يدرك ذلك، ومنهم غلاة المستشرقين الذين شككوا في صحة الحديث وطعنوا في صدقه، وأكد في ثنايا بحثه على إثبات كتابة الحديث الشريف زمن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وزمن الصحابة والتابعين.

واختتمت الجلسة الأولى بكلمة الأستاذ المشارك د. زياد الرواشدة؛ من جامعة اسطنبول كلية الإلهيات، بورقة بحثية تحت عنوان (رسم المصحف الشريف في القرن الهجري الأول) تناولت هذه الدراسة الإجابة على سؤال: هل كان هناك خط للمصحف الشريف قبل الخط الكوفي الذي كتب به المصحف الشريف؟ وهل سمات كتابة المصحف في مكة المكرمة هي ذاتها التي كتب بها في المدينة المنورة؟ وما ميزات كتابة المصحف الشريف بالخطين؛ الحجازي والكوفي؟ وقام بتوصيف للمصحف الشريف وكيفية كتابته في القرن الهجري الأول، بالاعتماد على طريقة التورخ العلمي (الباليوغرافي / الاكتناه)، (الكوديكولوجي / علم الكتاب)؛ كونها تعطي وصفاً أفضل وأدق من غيرها من الفحص الكربوني (C14)، وبيان ما عُفِل عنه في مسألة كتابة (نسخ) المصحف الشريف. وأجاب الرواشدة بعد نهاية طرحه عن العديد من أسئلة المشاركين.

بعد الجلسة الأولى التي عقبها الجلسة الافتتاحية، تزامنت بقية الجلسات في قاعتين منفصلتين بشكل متوازٍ. قسم منها خصص في قاعة قصر العمادة، والأخرى في قاعة مبنى الأساتذة.

الجلسة الثانية كانت تحت عنوان (التاريخ الإسلامي)، وعقدت في مبنى قصر العمادة، وكان يرأسها أ.د. عدنان دمرجان أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة إسطنبول كلية الإلهيات، وكان أيضاً مشاركا بورقة بحثية تحت عنوان (المؤرخ الأول عروة بن الزبير وتاريخه) (ت: 94هـ/317م). والكلمة الثانية في هذه الجلسة كانت لـ أ.د. آدم أبابك، بورقة بحثية تحت عنوان (من أعلام السير الأوائل: وهب بن منبه) (ت: 114هـ/738م) وقد تناول في ورقته مسألة أصل وهب وقام بترجيح قول من قال أن أصله فارسي وليس يهوديا. وكانت الكلمة

الثالثة في الجلسة ل.أ.د. محمد عزملي، من جامعة هيتيت بمدينة شوروم، وكانت ورقته البحثية تحت عنوان (شرحيل بن أسد) (ت: 123هـ/741م)، وقد قدم في ورقته البحثية ملخصاً عن حياته والمساهمة العلمية له من خلال مروياته، وشرح الصعوبات والضغوط السياسية التي عاش فيها كونه كان عبداً قبل أن يحرر. والكلمة التي بعدها كانت ل.أ.د. محمد حنفي بالبيك، من جامعة أتاتورك مدينة إسطنبول، وكانت ورقته البحثية بعنوان (إبان ابن عثمان وتاريخه) (ت: 105هـ/723م)؛ وأشار في ورقته البحثية لأهمية ومكانة إبان بن عثمان، فهو يعتبر، وهو أحد فقهاء ومحدثي المدينة المنورة، ومن رواد علم السير والمغازي.. وكانت الكلمة الخامسة والأخيرة في الجلسة كلمة الأستاذ المشارك د. محمود كلبتين، من جامعة مرمرة كلية الإلهيات، وكانت ورقته البحثية تحمل العنوان (ابن شهاب الزهري وتاريخه) (124هـ/742م)؛ بعد أن تناول بطاقته الشخصية تناول أهميته ومركزه في تدوين السير والتاريخ والمغازي منذ أن كان في المدينة المنورة حتى انتقاله إلى دمشق إلى البلاط الأموي؛ وقد لقي نقداً من المؤرخين إلا أنه تنقله لم يؤثر على مروياته وتاريخه وتدوينه.

الجلسة الثالثة كانت بعنوان الفقه وأصوله؛ وترأس جلستها الأستاذ الدكتور فهد الرشيد عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، وكانت الكلمة الأولى للباحث محمد أمين قادري، من مؤسسة الائتلاف: جامعة الجزائر 1، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، بورقة بحثية تحت عنوان: (القواعد الأصولية المستعملة في عصر الصحابة رضي الله عنهم) وقد أشار في دراسته إلى بيان النشأة التاريخية لعلم أصول الفقه. وبيان بعض آراء الصحابة في المسائل الأصولية التي استعملوها في اجتهاداتهم.. وكانت الكلمة الثانية في هذه الجلسة للدكتور حسين محمد نعيم الحق؛ وهو باحث متفرغ بمركز ابن خلدون في جامعة قطر، وكانت ورقته البحثية بعنوان (ملاحم علم أصول الفقه في القرن الهجري الأول)، وحاول في كلمته إظهار المعالم المنهجية لعلم أصول الفقه في القرن الأول الهجري، وركز البحث على إبراز ملاحم علم أصول الفقه في القرن الأول الهجري من حيث الشكل، والمضمون، والمنهج من خلال رصد الأدبيات التي تنتمي إلى هذا القرن بدراسة وصفية استقرائية.

الجلسة الرابعة؛ وكانت بعنوان تاريخ المذاهب والكلام (الإيمان والعقيدة)؛ وترأس هذه الجلسة أ.د. محمد دالكليش، أستاذ الفرق والمذاهب الإسلامية بجامعة إسطنبول، ابتدأت الجلسة بكلمة الأستاذ الدكتور خليل إبراهيم بولوت؛ من جامعة إسطنبول كلية الإلهيات، بورقة بحثية بعنوان (أبو طالب؛ المساند الأكبر للنبي صلى الله عليه وسلم، واستثمار المذاهب في تكوينها بحياته الشخصية)، (ت: 3 ق.هـ/619م) تناول في بحثه سيرة أبي طالب ومكانته السياسية والاجتماعية في مكة المكرمة. الكلمة الثانية كانت لرئيس الجلسة أ.د. محمد دالكليش، من جامعة إسطنبول كلية الإلهيات، وكان بحثه بعنوان (تأثير الأحداث السياسية في القرن الهجري الأول على المذاهب الإسلامية) فقد تناول الأستاذ أهم مسائل في تاريخ المذاهب والفرق؛ وهي مسألة الخلافة والإمامة ورياسة المسلمين بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأثرها على تكوين المذاهب والفرق الإسلامية بعد ذلك. الكلمة الثالثة كانت لـ أ.د. إبراهيم جوشكون، من جامعة نجم الدين أربكان مدينة قونيا، وكانت ورقته البحثية بعنوان (أصالة علم الكلام والمسائل الأولية التي أدت لتشكله)؛ افتتح ورقته البحثية بالرد أولاً على شبهات المستشرقين الذين يدعون أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قام بجمع الإسلام وتعاليمه من غيره من الأديان، وفند أقوال كل من (De Boer) و (Leon Gauthier) وبين بطلانها، ثم عرّج بالنقد والرد على مدرسة استشراقية على رأسها (H. Corbin) وتدعي أن الإسلام بكل أفكاره إنتاج من المسلمين أنفسهم عبر التاريخ.. الكلمة الرابعة والأخيرة في هذه الجلسة كانت للمعيدة أولفار كرابوبوت؛ جامعة إسطنبول كلية الإلهيات؛ بورقة بحثية بعنوان (علاقة الاعتزال والإرجاء من وجهة نظر محمد بن الحنفية) (81هـ/700م)؛ وأشارت إلى أن المعتزلة هم الفرقة الأولى المؤسّسة لعلم الكلام ومن آثارها ظهور فكرة الإرجاء، ثم ذكرت الباحثة علاقة ذلك بأبي القاسم محمد بن علي (ابن الحنفية)، ووالده علي بن أبي طالب وإخوته الحسن والحسين (رضي الله عنهم)، وقد انضوى (محمد ابن الحنفية) تحت راية والده في معركة صفين والجملة. وقد كان يُنظر إليه على أنه قائد أهل البيت بعدما حصل ما حصل للحسن والحسين (رضي الله عنهم جميعاً)، وظهرت معالم الفكر لدى مدرسته من خلال طلابه الذين لازموا في المدينة المنورة.

الجلسة الخامسة كانت تحت عنوان التاريخ الإسلامي، وكان يرأس الجلسة الدكتور سليم أرقون نائب رئيس الديانة التركية، وكانت في قاعة مبنى المدرسين، وقدّم هو وأوميت إسكن ورقة مشتركة بعنوان (الهدية؛ في الدبلوماسية الإسلامية)، قدم خلالها مكانة الهدية وأهميتها في التاريخ الإسلامي. الكلمة الثانية كانت للأستاذ المشارك د. حسين كوين أغلو؛ من جامعة إسطنبول كلية الإلهيات، بورقة بحثية بعنوان (الأساليب التي اتبعها النبي عليه الصلاة والسلام) في النجاح بالمهات بأقل الخسائر بالأرواح والعتاد) بين خلالها أن المساحة الواسعة لدولة النبي (صلى الله عليه وسلم) بلغت أكثر من (3) مليون كيلومتر بفترة قياسية وقصيرة، كانت بحسن التدبير والحركة بأقل الخسائر خلال نشر الدعوة الإسلامية والتحالفات وصد الأخطار الداخلية والخارجية، وأشار إلى أن الرسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يهدف إلى تحقيق ما يريده من دون صراع وحرب قدر الإمكان، وقد نجح في ذلك. ولم يقاتل إلا عندما يضطر له مع توخي كل المحاذير والأخذ بكل التدابير. وكانت الكلمة الثالثة والأخيرة في هذه الجلسة للدكتور صبري شب؛ من جامعة كاتب شلبي، مدينة إزمير، وكانت ورقته البحثية بعنوان (البعد المعرفي في رسائل النبي "صلى الله عليه وسلم" للروم ومسيحي الشرق) تناول الباحث فيها تاريخ المراسلات والمناظرات بين المسلمين والنصارى عبر التاريخ، وأثر رسائل النبي (عليه الصلاة والسلام) على متلقيها من غير المسلمين، وركز على مسألة النقاش التي كانت في زمن عمر بن العاص وبطريق انطاكية (Johannes) الأول (635-648)، ونقاش آخر بين عمر بن العاص وبطريق الإسكندرية بنيامين الأول (622)، وهكذا استعرض عدة مناظرات ونقاشات لاهوتية في القرن الهجري الأول.

الجلسة السادسة كان عنوانها التفسير؛ وعقدت في قاعة قصر عمادة الكلية، في اليوم الثاني من تاريخ انعقاد المؤتمر، وكان يترأسها الأستاذ الدكتور عبد الله عوض العجمي نائب مساعد العميد للشؤون الأكاديمية والأبحاث والدراسات العليا- رئيس قسم العقيدة والدعوة- من جامعة الكويت. كانت الكلمة الأولى لأ.د. عقيلة حسين أستاذ التعليم العالي من كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر1، بورقة بحثية عنوانها (جهود

النساء في نشأة العلوم الشرعية في القرن الأول عائشة - رضي الله عنها - (أنموذجاً) وتناولت في بحثها فقه أم المؤمنين عائشة (58هـ/678م) (رضي الله عنها)، واجتهاداتها، ونظرها في مسائل القرآن والسنة والفقه وردودها على الصحابة الكرام، ومدى اعتماد فقهاء الأمصار وفقهاء المذاهب السنية: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي والظاهرية على اجتهادها، ومدى ترجيحهم لآرائها في هذه المسائل. واستهلت ورقتها بذكر اهتمام الرسول (عليه الصلاة والسلام) بتعليم المرأة. ثم ذكرت ترجمة للسيدة عائشة (رضي الله عنها) وفضلها وعلمها بالقرآن والسنة وعلوم الشريعة. المحور الرابع: أم المؤمنين عائشة المجتهدة رضي الله عنها ومعالم اجتهادها.

وكانت الكلمة الثانية في الجلسة للأستاذ المساعد الدكتور عيسى ربيع، محاضر غير متفرغ الجامعة الأردنية، بورقة بحثية بعنوان (المصطلح العقدي في القرن الأول الهجري أسباب نشأته ومصادره وأثره في تطور الفكر العقدي الإسلامي) حيث بدأ كلمته بالحديث عن ظهور المصطلح العقدي المؤسس لبناء أفكار عقديّة جديدة لم تعدها جزيرة العرب والإنسانية من جهة، ومصححا من جهة أخرى لمفاهيم عقديّة مغلوبة استقرت لدى أتباع الديانات السابقة على الإسلام. وكانت الكلمة الثالثة للأستاذ المساعد د. محمود سعيد حميدة عطية من جامعة قطر، وكانت ورقته البحثية بعنوان (دور العامل السياسي في نشأة الفرق الكلامية وتطور مسائل الاعتقاد نظرة تحليلية نقدية للعقيدة في القرن الأول الهجري) حاول الباحث الوقوف على أثر العامل السياسي في نشأة الفرق الكلامية وتطور مسائل الاعتقاد، وأكد أن النفاق والشقاق للدعوة الإسلامية كان له سبب سياسي في المقام الأول حيث بدا ذلك مبكرا منذ هاجر النبي (صلى الله عليه وسلم) من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، وكان أهلها يستعدون لتتويج عبد الله بن أبي بن سلول (زعيم المنافقين فيما بعد) كي يكون رئيسا لهم، فكاد ابن سلول له ولدعوته ووظف الدين لتحقيق غرضه السياسي، وحاول الباحث أن يبين العلاقة بين السياسية من جهة والعقيدة من جهة أخرى من خلال موضوع الثاني وتداوله في الواقع المعيش مع البدايات الأولى لنشأة الاعتقاد. وكانت الكلمة الأخيرة للأستاذ المشارك د. محمد عواد سليم؛ من جامعة

جرش الأردن، وكان عنوان كلمته (سمات المنهج التفسيري في القرن الهجري الأول بين الدراية والرواية) وألقاها بالنيابة عنه الباحث هاني الغشيمي طالب الدراسات العليا بجامعة اسطنبول، وتناول في الورقة البحثية السمات العام لمنهج التفسير في القرن الهجري الأول؛ وبين شيوع المنهج الروائي بالروايات المرفوعة أو الموقوفة، وكذلك بالاستفادة من الأساليب اللغوية المعهودة عند العرب في مقام التفهيم والتفاهم، ومحاولة مقاربتها في فهم آيات القرآن وتفسيره.

الجلسة السابعة؛ وكان عنوانها التفسير، وعقدت في قاعة مبنى الأساتذة، وكان يترأس الجلسة الأستاذ الدكتور يشار دوزاني رئيس قسم التفسير في جامعة اسطنبول كلية الإلهيات، وكانت الكلمة الأولى للأستاذ الدكتور محمود شلك؛ من جامعة دجلة مدينة ديار بكر، وكان عنوان الورقة البحثية (أهمية مسائل علوم القرآن ومسائل نافع بن زريق) (ت: 65هـ/685م) وأبدى أهمية لمنهجية ابن عباس (68هـ/687م) في إجاباته الممنهجة من خلال استدلالاته اللغوية من الشعر واللغة على المسائل التي أثارها ابن زريق (ت: 65هـ/685م)، إضافة إلى أن ما تركه ابن عباس من أجوبة تشكل لبنة مهمة في علوم القرآن وتاريخ التفسير، وتظهر مسائل مهمة في غريب القرآن وبيانه. وكانت الكلمة الثانية للأستاذ المشارك الدكتور محمد عيسى يوكسك؛ من جامعة اسطنبول كلية الإلهيات، وقد كانت ورقته البحثية بعنوان (السياق المعياري للخطاب المكي والمدني)، تناول الباحث في البداية نقاط الضعف التي لوحظت في الدراسات الحديثة متعددة التخصصات، لاختفاء المنظور الشمولي وانعكاس بعض التطورات التي لوحظت في الغرب في العلوم الإسلامية والتي جلبت معها التشكيك في منهجية تعامل المسلمين مع القرآن الكريم، وأجاب الباحث من خلال كلمته على سؤال: هل كان لدى المسلمين منهجية راسخة في التفسير؟. وكانت الكلمة الثالثة والأخيرة للدكتور محمد يشار؛ جامعة شانك كله كلية الإلهيات، وكانت ورقته البحثية بعنوان (التنوع والاختلاف في تفسير القرآن الكريم-القرن الهجري الأول نموذجاً-)، بين الباحث منهجية التفسير المتبعة في القرن الهجري الأول من خلال تفسير الاعتماد على تفسير النبي (عليه السلام) والصحابة الكرام، وبين أن النبي (عليه الصلاة

والسلام) أراد أن يضيف قيمة إلى فهم إلى كيفية تعامل الأجيال اللاحقة لمفاهيم القرآن الكريم، من خلال تعامله مع الصحابة واختلافهم (تنوع) فهمهم للسياق القرآني، وقد شكل ذلك منهجاً ثابتاً في أن الفهم للنص لا يعني النص ذاته، وأن اختلاف تفسير الآية في القرن الهجري الأول قد يكون بسبب اختلاف الظروف والزمان والمكان والاعتماد بالصحة أو عدمها مرتبط بالمنهجية.

الجلسة الثامنة؛ وكان عنوانها التفسير، وعقدت في قاعة قصر العمادة، وكان يترأس الجلسة الأستاذ الدكتور عبد الله أمين شيمان رئيس قسم القراءات في جامعة اسطنبول كلية الإلهيات، وكانت الكلمة الأولى للدكتور محمد غزلاوي، أستاذ بأكاديمية الدار البيضاء، المغرب، وكانت ورقته البحثية بعنوان (التفسير في القرن الأول الهجري) وتطرق في ورقته لمعنى التفسير وتفسير النبي (صلى الله عليه وسلم) وتفسير الصحابة، وأكد أن الصحابة (رضوان الله عليهم) لم يكونوا بحاجة لوضع قواعد وأصول لتفسير القرآن؛ لأنهم كانوا يلازمون الرسول (عليه الصلاة والسلام) الشيء الذي مكنهم من مشاهدة نزول الوحي ومعرفة أسباب النزول مع التمكن من ملكة اللسان العربي، ثم انتقل التفسير إلى أفق يضم مرجعية التجربة الإنسانية الجديدة التي رسمت معالمها التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية الناتجة عن الفتوحات الإسلامية وحركة الترجمة والاختلاط بشعوب البلاد المفتوحة.

كانت الكلمة الثانية للأستاذ المشارك الدكتور عبد اللطيف تلون؛ من شعبة الدراسات الإسلامية، الكلية متعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول بوجدة، المملكة المغربية، وكانت ورقته البحثية بعنوان (علم الكلام على عهد الصحابة "رضي الله عنهم")، أجاب الدكتور تلوان في مداخلة عن أسئلة البحث في رصد حالة علم الكلام على عهد الصحابة (رضي الله عنهم)، وإبراز علاقتهم به، ومن الأسئلة المطروحة للنقاش: هل هي علاقة إقبال أم نفور؟ وكيف كان موقفهم في الحالتين معاً؟ وما هي الآيات العقدية التي فسرها الصحابة، وكيف كان تفسيرهم لها؟ وكيف تعامل الصحابة مع الأحاديث الخبرية ذات البعد العقدي، وكيف نظروا لمن خالفهم التصور؟ وكانت ورقته مميزة وأجاب بعدها عن أسئلة الحاضرين.

كما كانت الكلمة الثالثة والأخيرة في هذه الجلسة للأستاذ الدكتور محمد شريفين، جامعة آل البيت، الأردن، بورقة بحثية بعنوان (إسرائيليات في صحيفة همام بن منبه؛ حديث "لَوْلَا بَنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ يَجُثِّبِ الطَّعَامُ وَلَمْ يَجْنَزِ اللَّحْمُ وَلَوْلَا حَوَاءٌ لَمْ تَخُنْ أَنْثَى زَوْجَهَا الدَّهْرَ" أنموذجاً) وبين خلال ورقته أن عملية النقد الحديثي مطلوبة شرعاً، ولا يمكن أن تقف في مرحلة من المراحل الزمنية، تحت أي ذريعة، والمتحدث فيها لا بد له من امتلاك أدوات المعرفة اللازمة، وميدانها كل ما قيل فيه قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بغض النظر عن رواه، أو عن الديوان الذي احتواه..

الجلسة التاسعة؛ وكان عنوانها اللغة العربية، وعقدت في قاعة مبنى الأساتذة، وكان يترأس الجلسة الأستاذ الدكتور ادم يرندا، عميد كلية الدراسات الإسلامية جامعة آغري، وكانت الكلمة له وعنوانها (دراسات في اللغة العربية واللغويين في القرن الهجري الأول)؛ بدأ بذكر الأسباب التي أدت لتقعيد النحو في اللغة العربية في ذلك القرن، متطرقاً بذلك لعمل لجهود أبي أسود الدؤلي (69هـ/688م) وتلامذته التي أسست لعلم النحو في العصور اللاحقة، وكانت الكلمة الثانية للأستاذ المشارك د. محمد وهبي درالي؛ جامعة نجم الدين أربكان كلية الإلهيات، مدينة قونيا، وكانت ورقته البحثية بعنوان (شاعر المعلقة؛ الشاعر المسلم لبيد بن ربيعة والفخر في أشعاره) (40هـ/660م)، بدأ بالحديث عن الشعر من وجهة نظر القرآن الكريم من خلال سورة الشعراء التي قبلت الشعراء الذين يلتزمون بما يقولون فقط ولم تعتبر بما دونهم ممن يقولون ما لا يفعلون. وكانت الكلمة الثالثة للأستاذ المساعد الدكتور محمد خالد الفجر؛ جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات، وكانت ورقته البحثية بعنوان (إرهاصات نشوء المعجم العربي في القرن الأول الهجري - دراسة وصفية معجمية -)، وتناول في دراسته إمكانية أن معرفة المعاني الأولية لألفاظ القرآن (الكريم) شكلاً من أشكال تكوّن المعجم العربي، إذ إننا نجد في أقوال الصحابة (رضي الله عنهم)، كثيراً من التساؤلات المعجمية عن كلمات لم تكن العرب تستعملها أو كانت منتشرة في قبائل غير قريش، من ذلك مثلاً الأب، في قوله تعالى: "وفاكهةً وأباً"، وكانت طبيعة المعاني المعجمية في معظمها تقوم على التساؤلات كما في كثير من الكلمات.

الجلسة العاشرة؛ وكان عنوانها الفقه، وعقدت في قاعة قصر الرئاسة، وكان رئيس الجلسة الأستاذ الدكتور

ثروت بيندر، رئيس قسم الاقتصاد الإسلامي بكلية الإلهيات جامعة إسطنبول.

كانت الكلمة الأولى للدكتور أحمد سعد إبراهيم عبد الرحمن الدمنهوري، أستاذ زائر بجامعة محمد الفاتح

كلية العلوم الإسلامية، (التفسير بالرأي؛ البواكير الأولى لمدرسة الرأي في القرن الأول الهجري) وبحسب قوله

أن أهل الرأي بحسب الإضافة هم كل علماء الإسلام؛ لأنه لا يستغني واحد منهم عن النظر العقلي لكن هذه

الكلمة صارت لقباً على فئة معينة برعت في هذا الجانب وأن الرأي وإعمال الفكر والنظر نزعة إنسانية فطرية،

وأصحابها هم فريق "المعنى" الذي أقر الرسول اجتهاده في واقعة بني النضير، وهذه النزعة الفطرية، هي التي

جعلت هناك تمايزاً فطرياً بين الصحابة في فهم الأمور والتعامل مع النصوص. وأن النبي (عليه الصلاة

والسلام) وضع مبدأين كبيرين سار عليهما علماء الصحابة؛ وهما: الإقرار بمشروعية إعمال الرأي والاجتهاد،

مع وضع الضوابط لممارسة هذا العمل، ومراعاة هذه الضوابط هي التي ستكون نواة الاختلاف بين الصحابة

بعد ذلك.

كانت الكلمة الثانية في الجلسة للباحثة المعيدة سمية أونوك ديمرجي؛ جامعة يلوا، كلية العلوم الإسلامية،

بورقة بحثية بعنوان (أهمية ومكانة الفقهاء السبعة في المدينة المنورة)؛ ويستخدم مصطلح الفقهاء السبعة لسبعة

من الفقهاء الذين من أبناء التابعيين في المدينة المنورة، وهم سعيد بن المسيب، عروة بن الزبير، قاسم بن محمد

بن أبي بكر، خارجه بن زيد بن ثابت عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسليمان بن ياسر، والفقهاء السبعة مختلف

فيه بأقوال مختلفة ذكر منها إحدى هذه الأسماء الثلاثة: أبو بكر بن عبد الرحمن، أبو سلمة بن عبد الرحمن بن

عوف وسالم بن عبد الله بن عمر.

الكلمة الثالثة كانت للدكتور عيسى تاجي؛ من جامعة أكسراي كلية العلوم الإسلامية، بورقة بحثية

عنوانها (أدب الاختلاف زمن النبي "عليه السلام" والصحابة "الكرام")، بدأ بذكر أن الخلاف سنة مجبول

عليها الإنسان منذ أن خلاق الله تعالى آدم وحواء، وكيف حدث الخلاف منذ النشأة الأولى.

كانت الكلمة الأخيرة في هذه الجلسة للدكتور محمد سمر؛ من جامعة كوكوت أتا كلية الإلهيات، من مدينة عثمانية، وكان عنوان مداخلته (علقمة بن قيس؛ ودوره في تكوين المذهب الحنفي) (ت: 62هـ/682م)؛ تكلم في هذه المداخلة عن مسألتين؛ الأولى تتعلق بحياة علقمة بن قيس وفضله وعلمه ودروسه، والثانية تتحدث عن أثر هذا العالم على تكوين المذهب الحنفي في مسائله وأصوله وطرق استنباطه ومنهجيته.

الجلسة الحادية عشر؛ وهي الجلسة الأخيرة في المؤتمر، وكان عنوانها التفسير، وعقدت في قاعة مبنى الأساتذة، وكان رئيس الجلسة الأستاذ الدكتور محمد شليك أستاذ التفسير بجامعة دجلة.

كانت الجلسة الأولى للدكتور محمد سليم آيادي؛ من جامعة وان كلية الإلهيات، وكانت ورقته البحثية بعنوان (مقاربة ومقارنة بين المرويات التفسيرية لابن عباس وتلميذه مجاهد بن جبير)؛ تناول من خلالها تعريف مدرسة ابن عباس (ت: 68هـ/687م) في التفسير بمكة المكرمة، ومنهجيته الاستدلالية في تفسيره المعتمدة على النقل والعقل معاً إضافة لاستخدامه الشعر الجاهلي في الاستدلال على المعاني، وأشار لفضله وبركة دعاء النبي (صلى الله عليه وسلم) له بأن يعلمه التأويل، وتلقيه بحبر الأمة، وكان هناك نخبة من الطلبة النجباء في حلقة ابن عباس؛ من أشهرهم مجاهد بن جبير (ت: 103هـ/721م) حيث يعد من أبرز المفسرين من مدرسة مكة المكرمة (مدرسة ابن عباس) ويروى أنه سمع تفسير القرآن كاملاً من ابن عباس (3 مرات، وفي هذه الدراسة ركز الباحث على مقارنة الروايات في التفسير بينها).

الكلمة الثانية كانت للدكتور عبد القادر كراكوش؛ من جامعة سيرت كلية الإلهيات، وكانت ورقته البحثية بعنوان (نظرة في سياق المرويات الإسرائيلية المتعلقة بالخلق في تفسير مجاهد بن جبير) (ت: 103هـ/721م)، بعد أن عرف بمجاهد بن جبير ومكانته في التفسير بمدرسة ابن عباس (المدرسة المكية)؛ انتقل إلى المسألة الأساسية وهي أن المرويات الإسرائيلية احتلت مكاناً في تفسير مجاهد بن مقاتل أثناء تفسيره لآيات الخلق. أما الكلمة الثالثة فكانت للأستاذ المشارك د. يونس أمره قوردوك؛ من جامعة بالك أسير كلية الإلهيات، وكانت ورقته البحثية بعنوان (صورة الأستاذ-الطالب في القرن الهجري الأول: السيدة

عائشة- مسروق بن الأجدع) تناول الباحث في هذه الورقة أحد تلاميذ مدرسة الكوفة في التفسير؛ مسروق بن الأجدع (63هـ/683م) ويعد من الطبقة الأولى من التابعين الكبار الذين التقوا بكبار الصحابة وشيوخها وسمع منهم، وقد التقى بأم المؤمنين السيدة عائشة (رضي الله عنها) (58هـ/678م)؛ وقد استفاد من علمها كما استفاد من عبد الله بن مسعود (32هـ/650م)، وكان يسأل أم المؤمنين السيدة عائشة (رضي الله عنها) عن كل شيء، وكانت تجيبه وتناديه بـ (بني/ابني)، وقد سَمَّى مسروق ابنته على اسمي السيدة عائشة؛ فكان الناس يكنونه بـ (أبي عائشة)، وكان إذا نقل عنها رواية يقول: "حَدَّثَنِي الصَّديقَةُ بِنْتُ الصَّديقِ حَبِيبَةُ اللَّهِ المَبْرَأَةُ".

الكلمة الأخيرة في هذه الجلسة والمؤتمر كانت للباحثة جيذا قورمان؛ من جامعة يلوا كلية العلوم الإسلامية، وكانت ورقتها البحثية بعنوان (البصرة في القرن الهجري الأول وأهمية علم التفسير)؛ وتناولت في ورقتها تاريخ تأسيس مدينة البصرة في زمن الفاروق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (23هـ/644م) في الفترة (14-16هـ/635-637م) وكانت حاضرة مأهولة بالعلم والسكان، وقد توالى على إدارتها عدة ولاة، وقد شهدت عدة أحداث مثلها مثل بلاد ما وراء النهر؛ لبعدها عن المركز (المدينة المنورة)، وقد دخل البصرة العديد من الصحابة والتابعين؛ لذا دخلتها الثقافة المكية والمدنية والكوفية على حد سواء، واشتهرت البصرة باهتمامها بالقرآن والتفسير، ومن أشهر المفسرين فيها من الصحابة الكرام (رضي الله عنهم): أبو موسى الأشعري (42هـ/662م)، وعمران بن حصين (52هـ/672م) وسمرة بن جندب (60هـ/680م)، ومن أشهر التابعين المشتغلين بالتفسير؛ أبو العالية الريحاني (90هـ/709م)، كذلك الحسن البصري (110هـ/728م) وقد نال شهرة إلى جانب التفسير؛ القراءة والحديث والفقهاء، ومن أشهر تلامذته: قتادة بن دعامة السدوسي (117هـ/735م)، ومحمد بن سيرين (110هـ/729م)، وكان تركيز الباحثة في النقل عن أبي العالية وقاتادة والحسن البصري أكثر من غيرهم.

إن اللجنة المنظمة للمؤتمر قامت بتنظيم هذا المؤتمر ضمن "سلسلة المؤتمرات الدولية للعلوم الإسلامية عبر التاريخ" قرناً قرناً؛ فكانت باكورة هذه السلسلة هذا المؤتمر (المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية عبر التاريخ -القرن الهجري الأول-، 24-25 تشرين أول 2019م). وتقرر عقد هذه التظاهرة من المؤتمرات العلمية العالمية بشكل دوري كل سنة، وسيخصص لكل مؤتمر موضوعاً محدداً في كل قرن هجري، وستبحث كل جوانب العلوم والمعارف الإسلامية في ذلك القرن المتطرق إليه؛ كما بحثت في مؤتمر القرن الهجري الأول، وسيكون المؤتمر القادم تحت اسم (المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية عبر التاريخ -القرن الهجري الثاني-).



Mojallah Al Modawwana

**Quarterly doctrinal Journal of Court, issued by Islamic
Fiqh Academy (India)**

**161-F, Jogabai, Post Box No. 9746, Jamia Nagar, New
Delhi – 110025**

ISSN : 2349-1884

**E-mail: fiqhacademy@gmail.com
Website: www.ifa-india.org**