



مجلة

الدراسات الإسلامية

مجلة دورية علمية محكمة ومعتمدة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

ببطلانها

قسم العلوم الإسلامية

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية والحضارة

جامعة عمّار ثليجي بالأغواط - الجزائر



بريد المجلة: ouarniki2007@yahoo.fr

العدد الحادي عشر 11 جوان 2018

الترقيم الدولي: ISSN 2253 - 0894

مجلة الدراسات الإسلامية

مجلة دورية علمية محكمة ومعتمدة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية



يُنظَرُهَا

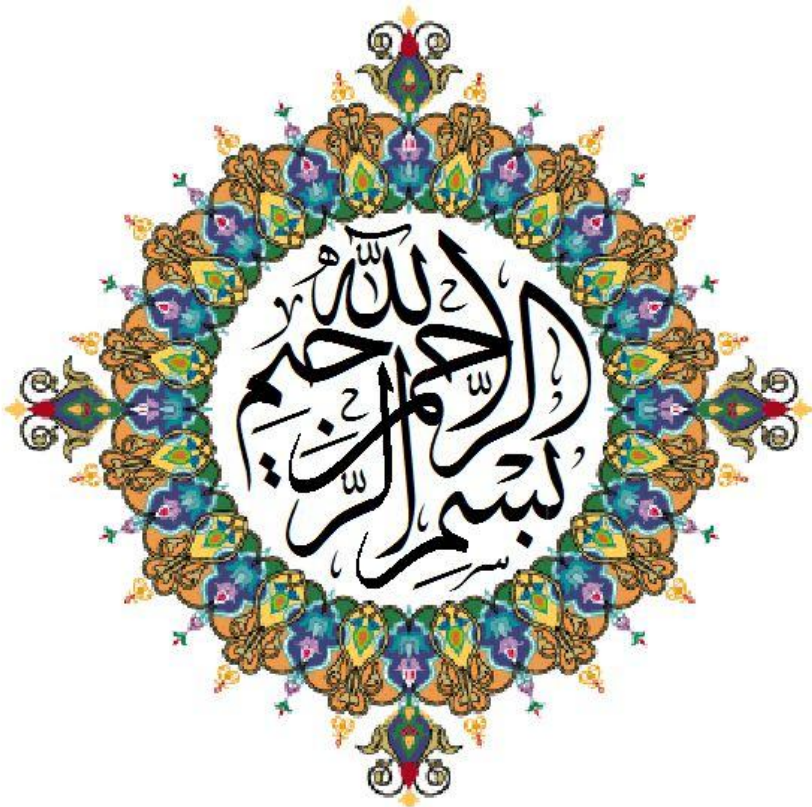
قسم العلوم الإسلامية

بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية والحضارة

جامعة عمّار ثليجي بالأغواط - الجزائر

العدد الحادي عشر 11 _____ جوان 2018

التقييم الدولي: 0894 - 2253 ISSN



مجلة الدراسات الإسلامية

العدد الحادي عشر : جوان 2018



إدارة المجلة

المدير الشرفي للمجلة:

أ. د/ جمال بن برطال

(مدير الجامعة)

مدير المجلة:

د/ محمود علالي

(عميد الكلية)

رئيس التحرير:

د/ محمد ورنيتي

(رئيس القسم)

نائب رئيس التحرير:

أ/ الأزهاري دمانة



المراسلة:

رئيس التحرير؛ قسم العلوم الإسلامية

جامعة عمار ثليجي

الأغواط 03000 الجزائر

الهاتف: 00 (213) 696491367

البريد الإلكتروني

ouarniki2007@yahoo.fr

أعضاء هيئة التحرير

جامعة
الأغواط

أ. فاطمة عامر

جامعة
الأغواط

أ. عيسى بوقرين

جامعة
الأغواط

أ. السباعي البخاري

جامعة
الأغواط

أ. أمحمد علالي

جامعة
الأغواط

أ. عبد الرحمن مايدي

جامعة
الأغواط

أ. نعيمة زيعمي

جامعة
الأغواط

أ. عبد المجيد مرفوعة

جامعة
الأغواط

أ.د. مصطفى شريقن

جامعة
الأغواط

أ.د. محمد بن السايح

جامعة
الأغواط

د. قبلي بن هني

جامعة
الأغواط

د. علي عدلاوي

جامعة
الأغواط

د. حبيبة شهرة

جامعة
الأغواط

د. سعاد بولشفار

جامعة
الأغواط

د. شطة مصطفى

جامعة
الأغواط

د. عباس حفصي

قواعد النشر

تهدف المجلة إلى نشر العلوم الإسلامية والمعارف الإنسانية، التي تبني الفكر وتنمي تأصيله الحضاري. كما تسعى لتشجيع البحوث العلمية الأكاديمية. التي تلتزم بالموضوعية، والقواعد المنهجية المحكمة، وتحترم قواعد النشر الآتية:

- أن لا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر في جهة أخرى، وأن لا يكون فصلا من رسالة جامعية.
- تكون الكتابة على صفحة مقاس 24/17. والهامش 2,2 cm في كل الجهات.
- يكون نوع الخط بحرف: Traditional Arabic وبحجم 16 وباللون الأسود.
- بالنسبة للهامش يكون بحرف: Simplified Arabic وحجم 10 في آخر المقال وبصفة أوتوماتيكية.
- تكتب الكلمات الأجنبية بحرف: Times New Roman وحجم 13.
- كتابة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بعناية شديدة تجنباً للتحريف والتصحيف أو الخطأ في العزو إلى موضعها. فالمجلة لا تتحمل مسؤولية الأخطاء.
- تتراوح صفحات البحث بين 10 إلى 30 صفحة بالحجم المذكور أعلاه.
- يقدم البحث في قرص مضغوط أو يرسل إلى البريد الإلكتروني:

ouarniki2007@yahoo.fr

- إرفاق البحث بملخص بالعربية ومترجم إلى الانجليزية لا يتعدى 70 كلمة.
- في حالة قبول البحث من قبل لجنة التحكيم يُعلم صاحبها، وفي حالة عدم نشر البحث لا تلتزم الإدارة بإعادته، ولا تُلزم بإبداء أسباب عدم النشر.
- ما تنشره المجلة من بحوث تشتمل على آراء وأفكار، لا تلزم بالضرورة إلا أصحابها.
- المجلة لا تتحمل تبعة المواضيع المنحولة.

ملاحظة هامة:

ترتيب البحوث في المجلة يخضع لأمر تقني وفني بحتة.

فهرس الموضوعات

▪ دور اللمة فف اللمتهاد التشرىعمف المعاصر

د. عبد الحق الإدريسي - دار الحديث الحسنية - المغرب 13

▪ مقاطف تفلسفر النص القرآنف

د. إدريس مكاوي - دار الحديث الحسنية - المغرب 38

▪ إكراه المرأة على الزواج - دراسة مقارنة -

د. عبد المؤمن بن عبد القادر شجاع الدين - جامعة صنعاء - اليمن 55

▪ ألكام لأطأ الأمفر فف مقوف الأمانات

د. منيرة سعيد عبدالله أبو حمامة - جامعة الملك خالد بأبها - السعودية 69

▪ ضوابط التفرفق بفن الألفف والأستلاطفة دراسة فقهفة فف ضوء الملتلجات الطفة

د. أفرن عبد الحمفد عبد المففد البدارفن - جامعة الخلفل - فلسطين 100

▪ القفالل فف الألفوف والكفارات

أ. رباب بن عفاش / أ. د. عطفة خروفف - جامعة الجزائر 1 138

▪ التطفق المالف بمنف القافف بمافل من لألال كتابه التنبهات الملتنبطة

على ضوء نظر الشاطبف

أ. لزهارف طه الأفرن / أ. د. شوفرف عبد العالف - جامعة غردافة 158

▪ أطول الأستلال الفقهف بمنف المالكة وتطفقاته فف المسائل الألففة

أ. عبد الرحمن مافدف بن مبارك / أ. د. مختار حمحامف - جامعة وهران 1 177

▪ فرطفة الزكاة و دورها فف الملافظة على المقاصف الألمسة للإسلام

أ. محمود شافعف / أ. د. عبد الكرفم حامدف - جامعة باتنة 1 206

▪ **الاستفتاء القلب - لآكمه وظوابطه فف الفقه الإسلامف -**

د. توففق عقون - جامعة الجزائر 1 221

▪ **محقق التورفب - دراسة فقهفة مقارنة -**

أ. محمد روابحفة - جامعة غردافة 241

▪ **بفع الوفاء بفف المبئف والمعنفف دراسة فقهفة**

أ. سالم رقاقي - جامعة الأمفر عبد القادر - قسنطفنة 257

▪ **مبئف الفصل بفف السلطات فف الشرفعة الإسلامفة**

أ. بن حدفد عبد الدافم / أ. د. إلفا ربفحة - جامعة الجزائر 1 270

▪ **مآل الكنز - دراسة مقارنة بفف القوانفف الوظففة وفقه الشرفعة الإسلامفة -**

د. عمر بن الزوبفر - جامعة الأغواط 282

▪ **نلؤ بففة نظففة وفقا للأسلف الشرففة**

د. فوسفف نور الدفن - جامعة بسكرة / د. دمانة محمد - جامعة الاغواط 294

▪ **اللقوق المبنفة للامافة الطفل من منظور الشرفعة الإسلامفة**

د. حجاج أحمد / أ. بن سعدة حنان - جامعة الأغواط 302

▪ **مقؤمات تدبف القرآن الكرفف ومؤؤقاته**

د. باف زكوب عبد العافف - جامعة الممدفنة العالمة - مالفزفا 319

▪ **نظرفة النقذ المنهؤبف وأهمفئها فف تطوفر تدرفللف العلوم الإسلامفة**

د. نبفل طنطنافف - جامعة مولاف إسماعل - المغرب 338

▪ **المنالسابات بفف السور القرآنفة فف تفلسفر الإمام الرافف**

أ. عبد الحكفم قلفل / أ. د. محمد بن السافح - جامعة الأغواط 362

▪ **بفف لؤار وصرافم اللظارا مصالؤ اقئصاففة**

د. زدفك الطاهر / د. محمد ورنفقف - جامعة الأغواط 400

▪ اللحن في الوقف وأثره في تغيير معاني القرآن

أ. محمد الصالح ستي / د. عبد الرحمان معاشي - جامعة الأمير- قسنطينة 434

▪ واقع القراءات القرآنية في الجزائر في العهد العثماني

د. جيلالي الحيرش - جامعة تلمسان..... 455

▪ النظر القرآني في آيات البحث- نماذج من الإعجاز البياني-

أ. نبيل ربيع / د. سامية ديبلي - جامعة باتنة 1 467

▪ مظاهر البيان في الحديث النبوي الشريف

د. إبراهيم لقان - المركز الجامعي - ميله 482

▪ علاقة القوى الروحية بالإدارة العثمانية في إيالة الجزائر 1519-1830م

- المرابطون والطرق الصوفية أنموذجاً -

د. سعودي أحمد - جامعة الأغواط 494

▪ الألوهية في الفكر الغربي الحديث

أ. فطوم موقاري - جامعة الجزائر 1 512

▪ الخطاب الصوفي وطوره في مكافحة التطرف وصناعة السلام العالمي

أ. رشا رواج - جامعة باتنة 1 526

▪ موقف العلماء المغاربة من الملائة الإنطلسية - مقارنة بين فتوتي الونشريسلي

وأبو لجمعة المغراوي -

أ. تومي طاهر - جامعة البويرة..... 545

▪ دلالة حذف الملتصق إليه في بناء الكلم

د. سليمان حسن - جامعة بشار..... 564

دور الأمة في الاجتهاد التشريعي المعاصر

د. عبد الحق الإدريسي

دار الحديث الحسنية - المغرب

الملخص:

الأمة في الشريعة الإسلامية هي محل التكليف، وهي المخاطب بالأوامر والأحكام الدينية، والمستقرى للنصوص الشرعية يجد الخطاب التكليفي في أبعاده التربوية والتشريعية موجها إلى الجماعة ملزما للأمة، وذلك تحقيقا لمهمة الشهود الحضاري، قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾. فالأمة إذن هي المكلفة بالقصد الأصلي بتحقيق المناط في تلقي الخطاب القرآني واستنباط الأحكام والتشريعات منه وفي تنفيذه.

ولعل الناظر إلى الواقع الذي آلت إليه أحوال الأمة بعد الخلافة الراشدة وفي الواقع المعاصر، يلحظ غياب الأمة أو تغييرها عن أن يكون لها دور أو دخل تشريعي أو سياسي أو تدييري في أي حكم أو قرار عام مهمها، ويمكنها أن تعرف المصلحة المترتبة عنه، وتدرك المنفعة المجتلية منه، لأسباب متعددة منها: ما تعيش فيه من جهل وأمية، ودعوى عدم أهليتها لإدراك المصالح، وعدم قدرتها على التمييز بين المفاسد والمصالح، أو أن شورى الأمة في الأمور العامة غير ملزمة للدولة أو للإمام... وعلما التقليد في مجال الاجتهاد والتشريع، والطاعة في مجال الحكم والسياسة.

ومن ثم فإن الحديث عن كيفية إعمال الاجتهاد الفقهي في الواقع المعاصر، وعن سبل تطبيق الشريعة الإسلامية، يقتضي بالضرورة الحديث عن دور الأمة في المجال التشريعي والسياسي وعن دورها في تحقيق المناط التشريعي والإلزام به، لأن ذلك يعتبر من أولى الأولويات بالنسبة لأي مشروع اجتهادي أو حضاري يروم إحياء مكانة الأمة واستردادها لريادتها الحضارية، وهذا يحتاج إلى مشروع اجتهادي دقيق وجري يزيل عن هذا الموضوع الغموض والإشكال.

الكلمات المفتاحية: الأمة، الاجتهاد التشريعي، تحقيق المناط، المسؤولية التشريعية.

Abstract:

The Ummah (community) in Islamic law is a state of commissioning, and is the addressed by orders and religious judgements. The reciter of the legitimacy texts finds the assigning discourse, in its educational and legislative dimensions, directed to the group and bound to the Ummah (community), and hence taking the responsibility of establishing the Quranic model and fulfilling the task of civilizational witnesses. The Almighty said: "And thus we have made you a just ummah (community) that you will be witnesses over people and the Messenger will be a witness over you."

The Ummah (community) is then in charge of the original intention to achieve the duty of receiving the Quranic discourse and to devise judgments and legislations from it and for its execution.

And perhaps the beholder to the reality to which the conditions of the Ummah (community) has come to after the Abbasid Caliphate and in contemporary reality notices the absence of ummah (community) or rather keeping it away from having a role or a legislative, political or managerial involvement in any verdict or general decision that concerns it. Also, It can know the interest resulting from it and be aware of the benefits gained from it for various reasons including: Its living in ignorance and illiteracy, and the claim of its inability to distinguish between the abuses and interests, or that the consultation of the Ummah (community) in public affairs is not binding on the state or the imam... and It has to rely on imitation in the field of Ijtihad (independent or original interpretation of problems) and legislation, and on the obedience in the field of governance and politics.

Thus, to talk about how to implement jurisprudence in contemporary reality and about the ways to apply the Islamic law makes it necessary to talk about the role of the Ummah (community) in the legislative and political sphere as well as its role in achieving the legislative duty and binding to it because this is one of the first priorities concerning any project of jurisprudence or civilization aiming at reviving the Ummah's (community's) status and the restoration of its cultural leadership. This requires a precise and bold project to eliminate any ambiguity and trouble on this subject.

مقدمة

الأمة هي الجماعة البشرية التي توحيها الرابطة العقدية، وتجمع بينها وحدة الهدف والمقصد والفكرة والتوجه، ويتفق أفرادها على الالتزام العملي بقواعد الوحي ونصوصه في جميع شؤون حياتهم الخاصة والعامة. فالأمة هي المحضن الذي تتشكل فيه الأفكار والقيم العقدية إلى أفعال وتصرفات قيمة أخلاقية، وإلى بنود قانونية وتشريعية تنظم كل شؤون الاجتماع البشري، والأمة كما هي تجمع عقدي هي كذلك تجمع سياسي منفتح للراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والمشاركة في النهوض بتبعاته.

والأمة الإسلامية وحدة متكاملة وجسم واحد، وإن غابت هذه الوحدة سياسيا وتشريعيا وتنظيميا، فإنها حاضرة عاطفيا وثقافيا وفكريا، وهي مطلب حضاري ضروري، والكل يتطلع لاسترجاع وإعادة بناء هذه الوحدة، ولعل المدخل التشريعي القانوني هو المدخل الأساس الذي يمكن من خلاله بناء هذه الوحدة. وهو المدخل الذي نجحت فيه أمم وشعوب أخرى لا تربط بين أجزائها روابط، ولا توحيها لغة أو دين، ولا تجمعها ثقافة أو فكر، في حين فشلنا نحن فيه رغم كل مقومات الوحدة التي نشترك فيها.

ويعتبر المدخل التشريعي القانوني عن طريق العمل على توحيد القوانين والتشريعات، هو الطريق العملي للوصول للوحدة المنشودة، وذلك لا يتم إلا بتوحيد المرجعية، والتسليم بمقومات الهوية الإسلامية والانطلاق منها، والصدور عنها في بناء القوانين والتشريعات. لأن الاتفاق على الهوية والمرجعية جوهر الوحدة، والاختلاف على المرجعية لا اتفاق معه.

والأمة في الشريعة الإسلامية هي محل التكليف، وهي المخاطب بالأوامر والأحكام الدينية، والمستقرئ للنصوص الشرعية يجد الخطاب التكليفي في أبعاده التربوية والتشريعية موجهاً إلى الجماعة ملزماً للأمة، وذلك قياماً بمسؤولية إقامة النموذج القرآني، وتحقيقاً لمهمة الشهود الحضاري، قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾. فالأمة إذن هي المكلفة بالقصد الأصلي بتحقيق المناط في تلقي الخطاب القرآني واستنباط الأحكام والتشريعات منه وفي تنفيذه.

ولعل الناظر إلى الواقع الذي آلت إليه أحوال الأمة بعد الخلافة الراشدة وفي الواقع المعاصر، يلحظ غياب الأمة أو تغييرها عن أن يكون لها دور أو دخل تشريعي أو سياسي في أي حكم أو قرار عام مهمها، وبمكثها أن تعرف المصلحة المترتبة عنه، وتدرك المنفعة المجتلبة منه، لأسباب متعددة منها: ما تعيش فيه من جهل وأمية، ودعوى عدم أهليتها لإدراك المصالح، وعدم قدرتها على التمييز بين المفاسد والمصالح، أو أن شورى الأمة في الأمور العامة غير ملزمة للدولة أو للإمام... وعلما التقليد في مجال الاجتهاد والتشريع، والطاعة في مجال الحكم والسياسة.

ومن ثم فإن الحديث عن كيفية إعمال الاجتهاد الفقهي في الواقع المعاصر، وعن سبل تطبيق الشريعة الإسلامية، يقتضي بالضرورة الحديث عن دور الأمة في المجال التشريعي والسياسي وعن دورها في تحقيق المناط التشريعي والإلزام به، لأن ذلك يعتبر من أولى الأولويات بالنسبة لأي مشروع اجتهادي أو حضاري يروم إحياء مكانة الأمة واستردادها لريادتها الحضارية، وهذا يحتاج إلى مشروع اجتهادي دقيق وجريء يزيل عن هذا الموضوع الغموض والإشكال.

دقيق لأن الموضوع يثير استشكالات ومناقشات ومناقضات، سيما مع تعدد المشارب والرؤى، وتناقض القناعات والتوجهات بين حملة الشريعة أنفسهم، وجريء لاقترام ما يمكن اعتباره من باب المسلمات الفقهية والبدعيات السياسية، التي تجعل الأمة تابعة خاضعة مسلّمة أمرها في الشأن الاجتهادي للفقهاء والمجتهدين، ولو كان موضوع الاجتهاد من الأمور الكلية والعقلية التي يستوي في درك معانيها وعللها ومصطلحتها الجمهور مع الفقهاء بتعبير الشاطبي، ومفوضة أمرها في

الشأن السياسي لأولي الأمر ولو كان موضوع الاجتهاد السياسي قرارا يهم الأمة كلها، وتدييرا سياسيا عاما تدرك مصالحه ومفاسده.

والغموض يكتنف الموضوع من وجهين:

- الأول: ما استقر في الدراسات الأصولية والفقهية من حصر سلطة الاجتهاد والتشريع وتزويد الأمة بالقوانين والتشريعات اللازمة في كل مناحي الحياة، الفردية والجماعية، الفقهية وغيرها، بيد المجتهد الفرد.

- الثاني: ما استقر في الدراسات السياسية الشرعية من حصر سلطة الاجتهاد السياسي والتشريع في شؤون الأمة العامة بيد أولي الأمر، وتفويض الأمر لهم، ثم اختزلت هذه السلطة في يد شخص واحد وهو الإمام أو الخليفة. ومنحت له سلطات تقديرية وتشريعية وتديرية غير محدودة.

إن الموضوع شائك ولاشك، لتعدد صورته، وتنوع أشكاله واختلاف منازعه، خاصة مع اختلاف الزمان والمكان والأحوال. فمن حملة الشريعة من يستشكل دور الأمة في الاجتهاد الفقهي والسياسي، ويعتبر ذلك تسيبا للفقه وهما له، ومن غيرهم من يعتبر موضوع تطبيق الشريعة وعلاقته بالأمة أمرا مثاليا وفكرة طوباوية.

وقبل أن نخوض في عناصر البحث نشير إلى ملاحظتين بمثابة المقدمات الأساس التي تنبني عليها مسائله وقضاياها:

المقدمة الأولى: إن مجال الحديث وميدان التناول هو الأمور العامة، والشأن العام، أي الأحكام والقوانين الاجتهادية التي تختارها الأمة وتصدرها الدولة، وتنظم بها الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع، فخرج بذلك الأمور الخاصة من حياة الإنسان فيما بينه وبين خالقه، وخرج أمر العبادات وما في معناها.

المقدمة الثانية: إن مجال تنظيم شؤون الأمة وتسيير أمورها العامة سياسة وتدييرا، والاجتهاد في القضايا العامة للمسلمين جلبا للمصالح الدينية والدنيوية، من الأمور الظنية التي تدخل في باب السياسة الشرعية. وقد أدخلها الفقهاء في باب التصرف بالإمامة، فهذه المسألة من المسائل الاجتهادية التي لم يرد في جزئياتها نص صريح، مثلها مثل أغلب مسائل الإمامة فإنها من باب المظنونيات، " وأكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل فقهية ظنية يحكم فيها بموجب الرأي الأغلب"¹. " ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة والخبر المتواتر معزز أيضا"².

وقد انتظم هذا البحث وفق المسائل التالية:

المسألة الأولى: مفهوم التشريع الاجتهادي

نقصد بالتشريع الاجتهادي في هذا البحث: استنباط النظم والتشريعات والقوانين لتدبير شؤون الأمة وسياسة أمورها وفق قواعد الشرع وأحكامه الكلية، وصياغة القاعدة التشريعية المنظمة للشؤون العامة، الواجبة التطبيق على عموم الأمة، وهو غير الاجتهاد، لأن هذا الأخير يقتصر على إبداء الرأي الفقهي من مجتهد أو أكثر في قضية فقهية وفق المنهجية الأصولية وهو غير ملزم للأمة في القضايا العامة.

والتشريع هو اجتهاد لإنجاز الدين في كل شعاب الحياة، وقد عبر عنه الأصوليون بتحقيق المناط، وتحقيق المناط في مفهومه العام هو "عملية اجتهادية تشاركية تهدف إلى صياغة مشروع تشريعي عملي يروم إقامة الدين في كل شؤون الحياة بما يحقق مهمة الخلافة والخيرية"³. وذلك يكون في مجالين:

أ- مجال السلوك الفردي في الشؤون الخاصة ويقوم به المجتهد بصفته الإفتائية يعرض عليه الناس نوازلهم الخاصة التعبدية أو السلوكية فيما لا دخل للقضاء فيه. ويقوم به المكلف في خاصة نفسه.

ب- مجال السلوك الجماعي أو الحياة الاجتماعية العامة وتقوم به الأمة أصالة ويمكن أن تنيب عنها من ينظم شؤونها العامة حسب ظروفها وحالها زمانا ومكانا.

ومعلوم أن تحقيق المناط في شؤون الأمة تطبيقا للنصوص الشرعية، وتحقيقا للمصالح العامة، يحتاج إلى نظر واجتهاد دقيق يتعدى مجرد معرفة الأحكام الشرعية وتنفيذها، ليصل إلى مفهوم الاجتهاد بمعناه الواسع، المرتبط بالنظر في المصالح مما لا يتعلق بحكم شرعي، فالاجتهاد ضروب تختلف بالنظر إلى المجتهد فيه والثمرة المتبغاة منه، فقد تكون غايته التوصل إلى الحكم الشرعي، وقد تكون غايته معرفة أصلح الأمور وأوقفها للمجتهد له، فهو إذن نوعان:

الأول: الاجتهاد في الحكم الشرعي، أو الاجتهاد بمفهومه الأصولي، أي بذل الوسع في معرفة الأحكام الشرعية فهما واستنباطا وقياسا، اعتمادا على النصوص الشرعية، واعتمادا على طرق الاستدلال المبسوط في كتب الأصول، ويشترك فيه كل من بلغ درجة من العلم تؤهله للاجتهاد، فهو ليس حكرا على أحد من أفراد الأمة، والاجتهاد في الحكم الشرعي لا يقتصر على فهم النصوص الشرعية من

أدلتها، وإنما يشمل كل الطرق المؤدية لمعرفة الأحكام الشرعية عندما يعوز النص اعتمادا على الآليات الاستدلالية الأصولية، فالنوازل التي لم يرد بشأنها نص وليس لها نظير تقاس عليه، فالمجتهد يبحث عن حكمها بناء على الأدلة الشرعية وأدوات الاجتهاد الأصولية.

الثاني: التشريع الاجتهادي أو الاجتهاد لتدبير المصالح، أي بذل الوسع لدرك مصالح المسلمين وتحقيقها وفق مقاصد الشرع، وهو الاجتهاد لمعرفة الأحكام والمصالح من غير رجوع إلى نص أو أصل معين، وهو استنباط الأحكام للوقائع التي لم يرد بحكمها نص خاص، ويسمى هذا النوع من الاجتهاد سياسة وتدبرا. لأنه مرتبط بالأمر والمصالح الدنيوية من غير تعلق بالضرورة بنص شرعي جزئي.

وهذا النوع من الاجتهاد لا يتوقف على التمكن من آليات الاستنباط الواجبة في النوع الأول، وإنما يتوقف على الخبرة والتجربة الدنيوية، وحسن التدبير والتبصر وسلامة النظر والقدرة على معرفة المصالح، واختيار أوفقها للأمة.

والاجتهاد التشريعي بهذا المعنى اجتهاد بمعناه الواسع؛ يهدف إلى تحقيق المصلحة والعدل ودفع المفسدة والشر، بكل الطرق الممكنة والمشروعة، وقد عرف ابن عاشور التدبير بقوله "السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته، أو بإيجاد وسائله".⁴

وعمل المتصدي لهذا النوع من الاجتهاد يختلف عن عمل الفقيه، فهو اجتهاد ونظر لتدبير شؤون الأمة وسياسة أمورها بكل الطرق المؤدية للمصلحة والعدل، بينما عمل الفقيه هو معرفة الحكم والكشف عنه استنادا إلى النصوص الشرعية، فهو ينظر إلى النازلة المطروحة ويقلب النظر في الأدلة الشرعية فيحدد الحكم الشرعي المناسب لها فهما أو استنباطا أو قياسا على هذه الأدلة.

وهذا النوع من الاجتهاد في تدبير المصالح لم يرد فيه نص جزئي تفصيلي، بل ناط الشرع الحكم فيه بالمصلحة وليس بالوصف، وحدد المصلحة فيه بوجه كلي، وفتح المجال للأمة كي تسعى إلى تحقيق هذه المصلحة وفق ما هو متاح وممكن حسب الظروف والأحوال، بغض النظر عن مسالك تحصيلها، ووسائل تحقيقها، شريطة ألا يخالف نصا شرعيا.

المسألة الثانية: الأمة بين الاجتهاد والتقليد

الكتابات الفقهية والأصولية في باب الاجتهاد، ميزت بين أفراد الأمة وجعلتهم صنفين:

المجتهد الذي يملك مكنة الاجتهاد، ويمكنه استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، وفق منهجية الفهم والاستنباط والقياس المبتوثة في كتب الأصول.

والمقلد الذي يلزمه اتباع المجتهد والتعويل على غيره في ذلك، لأنه يفتقد شروط الاجتهاد وأهمها العلم. يقول الأمدى: "العامي ومن ليست له أهلية الاجتهاد وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتمدة في الاجتهاد، يلزمه اتباع قول المجتهد والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين"⁵.

وبالنظر إلى تعذر توفر كل الشروط التي حددها الأصوليون في المجتهد، نظرا لتشديد شروط الاجتهاد وتعقيد قواعد الاستنباط، ووفقا لهذا التقسيم ينذر حاليا من يملك مكنة الاجتهاد ويحصل شروطه، بل " يمكن الجزم اليوم باستحالة تحقق اعتراف عام بصفة الاجتهاد لشخص ما والالتزام بتنفيذ آرائه وفقا للمفهوم المتداول للاجتهاد والتقليد"⁶، وينتج عن ذلك القول بعجز الأمة كلها عن ممارسة الاجتهاد لانعدام من يتوفر على شروطه، وبالتالي فالأمة كلها ملزمة بالتقليد.

إضافة إلى ذلك؛ نجد فئة كبيرة من الأمة لم تحصل شروط الاجتهاد كما بينها الأصوليون، ومع ذلك تملك قدرا من العلم يمكنها من البحث والتحليل والمناقشة، ويؤهلها معرفة الأدلة الكلية والمقاصد العامة، ويساعدها على إدراك المصالح، ومعرفة آراء العلماء والترجيح بينها. وقد أشار كثير من العلماء⁷ لهذه المرتبة بين المجتهد والمقلد، وسموها مرتبة الاتباع.

فإذا كان المجتهد يعمل بحسب علمه واجتهاده، والمقلد الصرف يحتاج إلى من يقوده لتحصيل العلم، فإن هناك صنفا ثالثا لم يبلغ مبلغ المجتهدين المستقلين في الاستنباط من الأدلة، لكنه يفهم الدليل وموقعه، ويعرف الحجة، ويدرك المصلحة المترتبة عن الحكم الاجتهادي، ويصلح فهمه وإدراكه للترجيح بين الآراء الاجتهادية. ونجد كثيرا من الأصوليين والمتكلمين من أوجب هذا الحد من الاجتهاد على كل الناس. قال أبو الحسن الأشعري: "ليس للمستفتي أن يقلد وعليه أن ينظر ويسأل عن الدليل والعللة حتى يستدل بالدليل ويتضح له الحق"⁸.

فالتقليد موافقة عمياء، قد تكون لشخص المقلد، دون معرفة الدليل، ودون مناقشة، أما الاتباع فهو بقصد الموافقة المبصرة المميّزة⁹، الناتجة عن دليل وعن حجة، ومناقشة وبحث، واستقصاء للآراء الاجتهادية، قصد الاقتناع والاطمئنان. يقول الشاطبي: "إذا كان هذا المتبع ناظرا في العلم ومتبصرا فيما يلقي إليه كأهل العلم في زماننا، فإن توصله إلى الحق سهل، لأن المنقولات في الكتب إما تحت حفظه وإما معدة لأن يحققها بالمطالعة أو المذاكرة"¹⁰.

وإذا كان التقسيم الثنائي للأمة بين مجتهد وعامي مستساغ؛ بالنظر إلى مجال الاجتهاد، الذي يشمل الاجتهاد في النصوص الخاصة الجزئية التي تتطلب تخصصا فقهيا وإلماما بالشروط التي

ذكرها الأصوليون. وبالنظر إلى حال عموم أفراد الأمة قديما وحاضرا وهو حال الجهل والأمية، وبالنظر إلى نوع الأحكام المراد استنباطها وهي أحكام مرتبطة بشؤون الفرد، ومجال العبادات.

فذلك مستساع ومقبول إذا نظرنا إلى الاجتهاد بمعناه الضيق، أي بمعنى كونه منبرج التمييز بين الحلال والحرام، أو "الاجتهاد في الحكم الشرعي"، فكلما كانت النازلة شديدة الصلة بدلالة النصوص ومقتضياتها، فالمتجهد هو المخول له استنباط الحكم وتحقيق المناط فيه؛ ذلك أن المتجهد يفضل باقي القائمين بتحقيق المناط بفقهاء النصوص والإمام بمقتضياتها وعللها وسياقاتها. أما إذا نظرنا إلى الاجتهاد باعتباره منهجا حضاريا لتزويد الأمة بكل ما تحتاجه من النظم والقوانين والتشريعات في كل جوانب الحياة الاقتصادية والتربوية والاجتماعية والثقافية، أي "الاجتهاد التشريعي" فإن لباقي عناصر الأمة الدور الكبير، بل إن للأمة مجتمعة مدخل في اختيار التشريعات والقوانين التي تنظم الشأن العام، ويمكن لعموم الأمة إدراك وجه المصلحة فيها، مثل مختلف التشريعات والقوانين التنظيمية كقانون السير والشغل ومختلف التنظيمات والشرائع التي تكون فيها المصلحة عامة مدركة بالعقل السليم، خاصة إذا كانت الأمة تملك نوعا من العلم والثقافة والوعي؛ وهذا هو الأصل في الأمة الخيرة الشاهدة.

فكثير من المجالات التي يستهدفها التشريع في الواقع المعاصر تدخل في الجانب التدييري من شؤون الحياة، ويشملها الاجتهاد لتدبير المصالح، أكثر من دخولها في الاجتهاد في الحكم الشرعي، الذي يتوقف على بعض الشروط التي ذكرها الأصوليون.

فالعملية الاجتهادية تشمل الاجتهاد المتعلق بالفهم والاستنباط، وتشمل الاجتهاد التطبيقي المتعلق بتنزيل الأحكام على الواقع، فهذا الضرب من الاجتهاد يتوقف على نوع خاص من المعرفة، وهي العلم بالواقع؛ ويتوقف على التجربة والخبرة بأحوال الناس، هذه المعرفة قد تملك الأمة منها القدر الكافي.

ونجد الشاطبي قسم الاجتهاد تقسيما متميزا يعتمد فيه على طبيعة الموضوع المتجهد فيه، ومن خلاله يمكن أن نفهم مدخل الأمة إلى العملية الاجتهادية التشريعية. قال رحمه الله: "قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا 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 المتجهد عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى"¹¹.

- ومن ثمة أعطى الشاطبي بحسه الإبداعي للاجتهاد مفهوما متميزا، جعله على ثلاث نواح:
- الأولى: الاستنباط من النصوص، ومن تم يحتاج المتصدي له لمعرفة اللغة العربية وأغلب الشروط التي ذكرها الأصوليون.
 - الثانية: استنباط المعاني من المصالح والكليات، ولازمها العلم بمقاصد الشرع، ولا يلزم المجتهد فيها بالضرورة العلم بالعربية.
 - الثالثة: الاجتهاد في تحقيق المناط، وغايته تحديد الموضوع بالدقة حتى يتم تشخيص الموضوع على أساسه، وعليه لا يلزم العلم بالعربية أو بمقاصد الشرع. وهذا متيسر لكثير من الباحثين والمتخصصين في مختلف العلوم والمعارف، بل قد يكون متيسرا لعموم الأمة¹².
- ويمكن أن نستنتج من كلام الشاطبي السابق، نوعين من الاجتهاد، اجتهاد خاص بالعلماء يتطلب العلم بالعدة الأصولية، والتمكن من شروط الاجتهاد التي ذكرها الأصوليون، واجتهاد عام لا يختص بالمجتهد دون المقلد وإنما يتوجه لكل المكلفين، لا يتوقف على العلم باللغة العربية ولا بشروط الاستنباط الأخرى، وإنما يتوقف على الخبرة الدنيوية، والتجربة الحياتية، والعقل والفكر السليم المتشبع بالقيم الأخلاقية والوازع الديني. خاصة إذا كانت القضايا موضوع تحقيق المناط مما يدخل في تدبير الشأن العام، وليس فيه دليل جزئي.
- وهذا ما يفسر تعويل أصحاب المشاريع الإصلاحية عبر تاريخ الأمة الإسلامية على مسألة إحياء الاجتهاد، وجعله همًّا فرديا، ومسؤولية كل مكلف، وتحريمهم للتقليد، أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والشاطبي والشوكاني ومحمد عبده....
- والحاصل أن وجود المجتهد من عدمه هو وليد المستوى العلمي والثقافي والحضاري الذي تعيشه الأمة ومحكوم به، ففي ظل سيادة ثقافة التقليد وعقلية الإتياع لأقوال السابقين، وفقدان الثقة في اللاحقين وعلمهم، حتى افترض البعض إمكان فقدان المجتهدين وغيابهم في عصر معين، بله وجود المجتهد المطلق. لا يمكن أن يفرز المجتهدين المبدعين.
- يقول محمد الحجوي الثعالبي: "ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون"¹³.

المسألة الثالثة: الأمة والإجماع

تناول الأصوليون دور الأمة أو ما يسمونهم "بالعوام" ضمن مبحث الإجماع في مواضع متعددة منها:

أولاً: عند تعريفهم للإجماع:

1- ذهب بعض الأصوليين إلى أن الإجماع هو: "إجماع الأمة عامة سابقها ولحقها في جميع العصور على المعلوم من الدين بالضرورة".

وهذا الإجماع هو المرتضى من الإمام الشافعي، وهو الإجماع المتيقن الذي لا إجماع غيره عند ابن حزم، وهذا النوع لا اختلاف فيه بين أحد من العلماء بل من الأمة كلها، ولذلك كان منكره أو جاحده كافراً، يقول الشافعي: "لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجمع عليه إلا لما لا تلقى علماً أبداً إلا قاله لك، وحكاه عن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا".¹⁴

ويقول ابن حزم في هذا النوع من الإجماع إنه: "كل ما لا يشك أحد من أهل الإسلام في أن كل من لم يقل به فليس مسلماً، كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس، وكصوم شهر رمضان وكتحريم الميتة والدم والخنزير والإقرار بالقرآن، وجملة الزكاة، فهذه أمور من بلغته فلم يقربها فليس مسلماً، ومن قال بها فهو مسلم، فإذا ذلك كذلك فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام".¹⁵

وقيمة هذا الإجماع تتجلى في أنه يمثل القدر المشترك المتفق عليه بين المسلمين، ويشكل لهم الدستور الأساسي، والقاعدة التي توحد بينهم، فإلهم واحد وكتابهم واحد، ولهم كثير من الأمور المشتركة اليقينية المتمثلة في العقائد الأساسية الست والأركان العملية الخمس وفي المحرمات اليقينية، وأمهاات الفضائل وكليات الدين وشرائعه القطعية...

فهذا النوع من الإجماع ميزة للأمة الإسلامية وخاصة من خواصها، وفيه عناصر قوة كثيرة وفائدة تشريعية كبيرة لا يجوز الخروج عنه، ويلزم الاهتداء به لظهور أدلته وقطعيتها.

2- وذهب البعض الآخر إلى أن الإجماع هو "اتفاق جميع الأمة على أمر من الأمور الدينية".

وينسب هذا القول لكثير من المتكلمين، منهم أبو بكر الباقلاني والأشعري واختاره الأمدي وقال: "... وإليه ميل القاضي أبي بكر الباقلاني وهو المختار، وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة

الاجتماعية من الخاصة والعامه، وإذا كان كذلك، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة لكل ثابتة للبعض، لأن الحكم الثابت للجمله لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد¹⁶.

وهذا المذهب يستنتج من تعريف الغزالي للإجماع، قال: "الإجماع عبارة عن اتفاق أمة خاصة على أمر من الأمور الدينية"¹⁷.

ثانياً: عند حديثهم عن إجماع العوام إذا خلا الزمان من المجتهدين هل يعد إجماعاً؟

وهذه المسألة متفرعة عن فرض خلو الزمان ممن ينعقد بمثلهم الإجماع من المجتهدين، فإن ذلك يفضي إلى القول بوجود العوام في ذلك العصر، فهل يعد اتفاقهم على أمر إجماعاً؟ جاء في جمع الجوامع وشرحه أن كلمة الأصوليين متفقة على أن الإجماع مختص بالمجتهدين، يعنى أن غير المجتهدين أي العوام لو اتفقوا وحدهم على رأي لم يكن ذلك إجماعاً.

يقول الشوكاني: "إجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في الإجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن إجماعهم حجة، والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة، وأما من قال أن الزمان لا يخلوا من قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير"¹⁸.

ثالثاً: عند حديثهم عن الصفات الاجتهادية للمجمعين

تناول الأصوليون في هذه النقطة: دخول العوام في الإجماع، ودخول من لم تكتمل له أهلية الاجتهاد.

1- دخول العوام في الإجماع:

تناولنا فيما سبق إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهدين، هل يعتبر اتفاقهم إجماعاً أم لا؟ وهنا نتناول دخول العوام مع أهل الإجماع وهل يعتبر خلافهم، فلا ينعقد الإجماع إلا بوافقهم؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة كذلك: فمنهم من أدخلهم في الإجماع لأنهم بعض الأمة، قال الأمدي: "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 والعامه... وبالجملة فهذه مسألة اجتهادية غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العامة فيه يكون قطعياً وبدونهم يكون ظنياً"¹⁹.

ومنهم من منع دخول العوام في الإجماع لأنهم لا يملكون آلة الاجتهاد. ولا يعرفون مأخذ الشرع، وليسوا أهلاً لطلب الصواب ولأن القول بدخول العوام في الإجماع يبطله، وهذا قول عامة الأصوليين "إذ لا يتصور قول الأمة في حادثة واحدة، وإن تصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والأمصار والقرى. ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي".²⁰

2- دخول من لم تكتمل له أهلية الاجتهاد:

ناقش الأصوليون في هذه المسألة دخول المفتين الذين لم يبلغوا ذروة الفتوى والمتكلمين والمحدثين والمفسرين، وهل يعتد بخلاف الفقيه الحافظ للفروع والأصولي المطلع على الفروع...

فمعظم الأصوليين ذهبوا إلى عدم الأخذ بغير المجتهد المطلق إذ "أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة"²¹ قال الغزالي: "قال قوم لا يعتد إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين".²²

ومنهم من اعتد بقول الفقيه الحافظ للفروع والأصولي العارف بمدارك الأحكام، قال الغزالي: "فينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي، وبخلاف الفقيه المبرز لأنهما ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل".²³ واعتبر الباقلاني خلاف الأصولي²⁴ وقال الجويني: "وإذا أجمع المفتون وخالفهم المتصرفون فيلتحق هذا بما لا يقطع بكونه إجماعاً"²⁵، وصفوة القول أن "المعتبر في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره".²⁶

والحاصل مما سبق أن بعض المسائل والقضايا التي تحدث عنها الأصوليون في باب الإجماع، خاصة ما يتعلق بدخول العوام في الإجماع، أكثرها افتراضي، إضافة إلى أن الإجماع الذي عني الأصوليون بالكلام فيه هو الاتفاق العرضي بين الفقهاء على مسألة فقهية معينة، وقع اتفاقاً من غير نظر إلى اجتماع مقصود تتبادل فيه الآراء للوصول إلى أحكام ملائمة في ظل قواعد الشريعة، وهو أمر مستبعد في القضايا الظنية الاجتهادية لاختلاف الآراء وتعددتها، أما الإجماع التشريعي الذي ينتج عن الاتفاق القصدي، ويتم فيه تبادل الرأي فيما يهيم الناس من المصالح، وتقرير الأحكام المحققة لها، فلم يتعرض له الأصوليون في كلامهم.

المسألة الرابعة: العصمة التشريعية للأمة

نعتقد أن الأحاديث والآثار الواردة في عصمة الأمة التي استدلت بها العلماء على حجية الإجماع، تشمل ما نسميه بـ"العصمة التشريعية للأمة" أي أن الأمة معصومة بمجموعها لا

بعلمائها فقط في اختيار الحكم الاجتهادي المناسب في حالة اختلاف المجتهدين وتعدد آرائهم، فيما يجوز فيه الاختلاف من الأمور العامة المصلحية، خاصة إذا كان الحكم المراد الاجتهاد فيه يدخل ضمن الاجتهاد التديري. فيستحيل بناء على عصمة الأمة أن تختار حكما اجتهاديا يخالف النصوص الشرعية القطعية.

وقد اعتبر كثير من المتكلمين والأصوليين أن العصمة مرتبطة بقول الأمة كلها وليست بقول أفراد منها فقط، منهم أبو بكر الباقلاني والأشعري واختاره الأمدي وقال: "... وإليه ميل القاضي أبي بكر الباقلاني وهو المختار، وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية ولا يتمتع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة لكل ثابتة للبعض لأن الحكم الثابت للجمله لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد".²⁷

ويقول ابن تيمية في معرض رده على نظرية الإمامة الشيعية: "إنا لا نسلم أنه يجب أن يكون (الإمام المعصوم) حافظا للشرع بل يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع... ذلك لأن عصمة الأمة مغنية عن عصمته، وهذا مما ذكره العلماء في حكمة عصمة الأمة. قالوا: لأن من كان من الأمم قبلنا كانوا إذا بدلوا دينهم بعث الله نبيا يبين الحق، وهذه الأمة لا نبي بعد نبيها فكانت عصمتها تقوم مقام النبوة، فلا يمكن لأحد أن يبدل شيئا من الدين إلا أقام الله من يبين خطأه، فلا تجتمع على ضلال"²⁸.

فعصمة الأمة يمكن أن ننظر إليها باعتبارين:

- إما أن تتعلق بعموم الأمة أو ببعض أفرادها.
- وإما أن تتعلق بالأمور القطعية أو بالأمور الاجتهادية.

أما بخصوص الاعتبار الأول، فعموم الأدلة الشرعية يفيد أن الأمة معصومة بمجموعها أو بجمهورها لا بأفراد منها. والقول بأن هذا العموم مخصص بالعلماء فقط يحتاج إلى دليل،

وبخصوص الاعتبار الثاني فالإسلام جعل رأي الأمة عند غياب الدليل القطعي هو الميزان الذي يُظهر صحة الآراء، وذلك عندما ينعهد المعيار الموضوعي الذي يكشف عن الحق في ذاته، وانطلاقا من اعتبار رأي الأمة دليلا على الحق وشاهدا له، انبثقت قاعدتان مهمتان في التشريع ونظام الحكم الإسلامي هما: أولاها، قاعدة الشورى في نظام الحكم، والأخرى، قاعدة الإجماع كحجة شرعية.²⁹

وقد قرر الفقهاء أن المقلد لا يلزمه تقليد إمام بعينه، وإنما ذلك راجع إلى اقتناعه واختياره واطمئنانه³⁰، فكيف يكون للمقلد الفرد حق اختيار المجتهد الذي يطمئن إليه ويقتنع بقوله ولا يكون للأمة هذا الحق بأي وسيلة كانت.

خاصة أن الفقه لم يحدد وسيلة لاختيار الاجتهاد اللازم تطبيقه على عموم الأمة. فاضطر إلى القول بالإلزام بالمذهب. فكيف لا يكون للأمة مدخل إلى اختيار الاجتهاد الذي تراه محققا لمصلحتها وتطمئن إليه وإلى مستنده ووجه علته، وترضاه من بين الاجتهادات التي يستنبطها المجتهدون. وهي في ذلك معصومة في اختيارها وترجيحها، لا يمكن إلا أن تختار ما يوافق المصلحة، ولا يخالف القطعيات الدينية.

وقد تطرق الدكتور السنهوري لفكرة الإجماع عن طريق الحديث عن نظرية السيادة في الإسلام، إذ يرى أن سيادة الأمة هي سيادة الشريعة، وأن الله استخلفنا في الأرض، ومنحنا شرف خلافته بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله، وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة، وبعد انقطاع الوحي أصبحت السيادة الإلهية، والحق في التشريع وديعة في يد مجموع الأمة³¹.

المسألة الخامسة: السلطة التشريعية للأمة

اجمع العلماء على أن السيادة العليا والسلطة التشريعية المطلقة في الإسلام بمعنى إيجاد شرع مبتدع لا يكون إلا لله، وأن الإيمان بذلك من مقتضيات عقيدة التوحيد، التي تتضمن أفراد الله بالحكم والتشريع المطلق، فالتشريع بمعناه الدقيق لله تعالى لا ينازعه فيه أحد، مجتهدا كان أو خليفة أو مجموع الأمة. قال تعالى: ﴿إِن الْحُكْمَ إِلاَّ لِلَّهِ﴾³²، وقال أيضا: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾³³، فلا شرع إلا ما شرعه الله، ولا حلال إلا ما أحل الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، يقول الغزالي: "وفي البحث عن الحاكم يتبين أنه لا حكم إلا لله، ولا حكم للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم غيره"³⁴.

فالسطة المقيدة في التشريع لم تثبت للأمة بالأصالة، بل تثبت لها بتفويض من الشارع صاحب السلطة المطلقة في ذلك. يقول الدكتور السنهوري: "روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة، لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن، وسنة الرسول

المعصوم المهتم، ثم إجماع الأمة"³⁵

ومن ثم فالأمة لا دخل لها في هذا النوع من السلطة المطلقة، ولا دور لها في التشريع المطلق، أو إنشاء شرع جديد، إنما دورها يتجلى في الاجتهاد الخاضع لحاكمية الشرع لفهم النصوص الشرعية وتنفيذها عن طريق تقرير القواعد والوسائل الكفيلة بوضعها موضع التطبيق والتنزيل، أو الاجتهاد التدبيري لمصالح الأمة العامة في دائرة المباح والعفو، فيما يدخل تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"³⁶.

ومعلوم أن الأمة هي محل التكليف بالأحكام الشرعية وهي المخاطبة بالتزام وتنفيذ التشريعات الإلهية، فالأمة هي صاحبة السلطة أو السيادة التشريعية "المقيدة" في الإسلام، وقد استمدت الأمة الحق في القيام بالتشريع فيما لا نص فيه، أو فيه نص ظني، من الله تعالى ومن النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي إطار السلطة التشريعية المقيدة نجد الكتابات في جانب الفكر السياسي والسياسة الشرعية قد ركزت على الدولة وولي الأمر، وميزت بين الدولة التي يمثلها الإمام؛ الذي يملك سلطة التشريع والتدبير في الأمور العامة وفق المصلحة، وبين باقي أفراد الأمة التي لا تملك إلا الطاعة والاتباع، دون أن يكون لها دور في اختيار الحكم والتشريع والقرار الذي تلتزم به وتطبقه، وهذه الكتابات إنما كانت تعكس الواقع السياسي السائد وقتئذ.

و"هذا ما افقد الأمة مكانتها وقدرتها على الريادة والعطاء والإبداع، وحولها إلى مجرد ركاب ضخم من المتفرجين المستهلكين والمستهلكين، بينما تضخمت الدولة حتى صارت هي الأصل... وفي ظل هذا الوضع المقلوب نمت الأحاسيس والهجوم الفردية، ونما ورسخ السلوك الفردي الأناي"³⁷

والكلام الذي سبق لا نقصد به إلغاء دور المجتهدين والمتخصصين سواء في الجانب الفقهي أو جانب السياسة الشرعية، وإنما يجب إعطاء كل ذي حق حقه، والاستفادة من الكل أولى من إهمال غالبية الناس وجمهورهم. خاصة وأن الأدلة الشرعية والممارسة النبوية والراشدية تدل على ذلك وتؤيده.

يقول أستاذنا أحمد الريسوني: "فوجب بهذا على المسلمين أن يعتمدوا على أهل الاختصاص والعلم والدراية فيما يتوقف تقديره والبت فيه على ذلك، وهذا أيضا لا يلغي الحق الأصلي والعام للمسلمين في أن يتشاوروا ويستشاروا في أمورهم العامة المشتركة (وأمرهم شورى بينهم). فما كان مشتركا بين عموم الأمة فهو إلى الأمة شورى بينهم، وما كان مشتركا بين جزء من الأمة - قل أو أكثر- فهو شورى بين أهل ذلك الجزء، طائفة كان أو قرية أو مدينة."³⁸

و" الشريعة الإسلامية تعتبر الأمة هي السلطة العليا في المجتمع في نطاق الفقه والتشريع كما هي في نطاق الحكم، وإذا كان هناك ما يمكن اعتباره سيادة نسبية بعد السيادة الإلهية المطلقة فالأمة أولى بها ولم يرد قط في الفقه الإسلامي أي إشارة إلى ما يسمى في الفقه الحديث سيادة الدولة وبذلك تحتل الأمة بإجماعها المرتبة الأولى بعد القرآن والسنة في الهيمنة على المجتمع في نطاق التشريع أي في فقه الإسلام وأحكام الشريعة.... وليس لحكام الدولة أو سلطاتها دور في عملية الاجتهاد أو الإجماع"³⁹.

وتحقيق المناط بالنسبة للأمة يكون عن طريق امتلاكها لسلطة التشريع فالأمة بمجموعها هي المكلفة بمهمة الاستخلاف وإنما المجتهدون أو أهل الحل والعقد إنما هم في الحقيقة نواب ووكلاء عنها في هذه المهام، وكل القضايا التي يمكن للموكل والمنيب فهمها وإدراكها خاصة إذا ارتبطت بالأمر العامة واستندت إلى الأدلة الكلية، فإنه لا يجوز للوكيل الاستقلال بها والانفراد بها، فالأمر العامة التي تستند إلى أدلة كلية عامة يشارك الجمهور العلماء في دركها، كما يقول الشاطبي.

المسألة السادسة: مجالات تحقيق الأمة للمناط التشريعي

أولاً: تحقيق مناط النصوص الكلية والمصالح العامة؛

يتفق العلماء على أن أغلب الأحكام الشرعية نصوص عامة ومبادئ كلية، تحدد الغايات والأهداف التشريعية، وتمثل المثل العليا للفرد والمجتمع مهما تغير الزمان والمكان. وهذه النصوص الكلية والمصالح العامة أوكلت للأمة مهمة تطبيقها وتحقيق مناطها حسب ما يحقق للأمة المصالح ويدفع عنها المفساد. لأن هذه الكليات والمبادئ معان عقلية عامة تدرك بالعقل ومعرفة الواقع المراد تطبيقها عليه. وقد أدخل بعض الأصوليين العوام في الإجماع في العام دون الخاص، " فقد حكى القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني أن العامة معتبرة في الإجماع في العام دون الخاص"⁴⁰

ويقول الشاطبي: "كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد ولم يجعل له ضابط ولا قانون مخصوص فهو راجع على معنى معقول وكل إلى نظر المكلف وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في الأمور والظلم والمنكر والفحشاء ونقض العهد في المنهيات"⁴¹.

فالأمور العامة التي تستند إلى أدلة كلية عامة يشارك الجمهور العلماء في دركها، يقول الشاطبي "فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه"⁴².

فتحقيق المناط في هذه الأمور التي أشار إليها الشاطبي فهما أو تطبيقا، لا يستقل به المجتهد ولا ينفرد به دون باقي أفراد الأمة، لأن غالب اشتغال المجتهد يكون مع النصوص الجزئية لامتلاكه شروط الاجتهاد.

ويقول العزبن عبد السلام: "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع... وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات المعتبرات فإن خفي شيء من ذلك طلب أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك غلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها"⁴³.

ثانياً: تحقيق مناط الإباحة:

فالسلطة التشريعية للأمة مقيدة بحاكمية الشرع، ومحدودة في دائرة المباح، فهي التي تتعدد فيها البدائل الشرعية المقبولة، وتوسع الشريعة فيها لأكثر من صورة، وهنا تظهر أهمية الشورى في اختيار الوسيلة أو البدائل الأرجى نفعاً والأكثر تحقيقاً للمصلحة، في إطار رقابة عامة من المجتهدين في الأحكام الشرعية حتى يبقى الاختيار في دائرة الشرعية.

وهي القضايا التي لم يرد فيها نص عن الشارع؛ وإنما ترك تنظيمها لاجتهاد الأمة. وذلك عن طريق صياغة الأحكام وسن القوانين لضبطها بضوابط الشرع، وإقامتها على حدود الدين، واستيعاب المستجدات والطوارئ وفق المقاصد الشرعية والقواعد العامة وهي المنطقة المسماة منطقة الفراغ التشريعي أو منطقة العفو، ويدخل في هذا الإطار الأمور السياسية والدينية، وتنظيم المجتمع بأنواع التنظيمات ومختلف التشريعات، ولا يضر أن لا تكون هذه التشريعات مستنبطة من النصوص الشرعية، وإنما المعتبر أن لا تعارض هذه النصوص، ولا تخالف ما نطق به الشارع.

وفي هذا يقول ابن القيم، "وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الجزم ولا يخلو من القول به إمام، فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل، السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك "إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن ولو لم

يكن إلا تحريف المصاحف فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة.⁴⁴ فالمعتبر في هذا القسم هو المصلحة العامة.

ثالثا: تحقيق مناط الأحكام الكفائية؛

الفروض الكفائية، واجبة ابتداء على عموم الأمة ولا تختص بالولاية العامة إلا نيابة ووكالة، ومن باب التنظيم أو الحث على القيام بها، أو الإلزام بتنفيذها، إن احتاج الأمر إلى ذلك، وظهرت مصلحة الأمة في ذلك، فهي من الواجبات المفتوحة. فمعظم الواجبات الكفائية لا يتوقف على السلطة السياسية، ولا يختص بها، يقول الجويني: "ومما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا يتخصص به الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان ألا يغفلوه ولا يغفلوا عنه... فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام"⁴⁵.

فالواجبات المرتبطة بالقيام بالمصالح العامة للأمة، التي لا يمكن تنفيذها والقيام بها وتحقيقها في الواقع إلا بتنسيق من الجماعة المسلمة وتضامنها وتخطيطها، مثل قضايا التعليم والجهاد والإدارة وتغيير المنكر ومحاربة الفساد والتكافل الاجتماعي، وإقامة السلطة السياسية، ومختلف الخدمات العامة التي سماها الفقهاء الفروض الكفائية، فهي واجبة على عموم الأمة لعموم الخطاب القرآني بها.

فالفروض الكفائية من اختصاص الأمة أصالة، لأنها هي الحامي الحقيقي للدين، وما الولاية سوى نائب عنها في القيام بجانب منه، مما لا يمكن للجهود الفردية الوفاء به، ففوض للولاية بسبب ما تملكه من قوة الإلزام والقهر ومن أدوات التنفيذ. على أن قيام الدولة بجانب من الفروض الكفائية تنظيما وتسييرا، لا يعني حرمان الأمة من واجبها الأصلي، لأن في ذلك تضخيما لسلطة الدولة في مواجهة الأمة.

رابعا: تحقيق مناط رفع الخلاف أو الترجيح؛

يجمع العلماء على أن أكثر النصوص الشرعية إما ظنية أو كلية. ينتج عن ذلك بالضرورة اختلاف العلماء في تفسيرها، إضافة إلى اختلافهم في تعيين المصلحة وتحديدتها نتيجة اختلاف الأمارات وتعدد القرائن من مجتهد لآخر، يقول الغزالي: "فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالإضافة فما لا يفيد الظن لزيد قد يفيد لعمر...."⁴⁶

ومن جهة أخرى، فإن التنظيم الاجتماعي المعاصر يفرض وحدة القاعدة التشريعية المنظمة لشؤون الحياة العامة، وفي حالة اختلاف العلماء ما الحل ومن يملك حق الترجيح والاختيار والإلزام؟

قد يجاب مباشرة بالقاعدة الفقهية "حكم الحاكم يرفع الخلاف" وإن كان المقصود الأصلي بهذه القاعدة هو مجال القضاء، فهذه القاعدة لم يكن لها أثر عملي، ثم إن هذه القاعدة لا تحل الإشكال بل تعمقه، لأن فيها حجرا على الأمة وفيها تطاول على اختصاصها الأصلي، فالأمة هي المخاطبة ابتداء بالاجتهاد وبالتشريع والتنفيذ أو التطبيق، ومن تم فالأمة هي التي تملك سلطة تحقيق المناط في الأمور المختلف فيها بحسم الخلاف واختيار رأي من الآراء الاجتهادية، من غير أن يحل حراما أو يحرم حلالا.

والترجيح هنا يبني على منحج علمي عملي فالمجتهد لا يكفيه إلقاء رأيه الاجتهادي منبثا عن دليhle وعله القول به، والمصلحة المترتبة عنه، والمفسدة المدفوعة به، حتى تتمكن الأمة من المناقشة والمراجعة، والفهم والافتناع.

وإذ لا يمكن الجدل في مسألة حصر الاجتهاد بمعناه الأصولي الدقيق في فقه العلماء الذين حصلوا مكنة الاجتهاد وحققوا شروطه، أي وسائل استنباط الحكم من النص الجزئي، فانه في مقابل ذلك يجب إقرار حق الأمة ومجموع أفرادها في نقاش وتداول المسائل التي تهمها ويمكنها دركها وفهمها من الأمور العقلية الكلية التي تظهر مصلحتها للعقلاء.

فإذا لم يكن للأفراد مدخل في استنباط كثير من الأحكام، فإن لهم مدخل في معرفة كيفية تطبيق بعضها والمصلحة المترتبة عن ذلك، ولهم مدخل في إدراك مقاصد ومصالح مجموعة من الأحكام التي تنظم شؤونهم وتحكم أفعالهم. خاصة إذا كانت المصلحة المترتبة عن الفعل أو الحكم تدخل في النوع الثاني من الاجتهاد وهو الاجتهاد لتدبير المصالح العامة للأمة، فهذا النوع من المصلحة غير مرتبط بالنصوص الجزئية وغير متوقف عليها، كما بين ذلك علماء السياسة الشرعية، لأن المصلحة التدييرية مرتبطة بشؤون الدنيا وهي مدركة بالعقل والفكر السليم، وبالتجربة والخبرة الدنيوية. يقول ابن عبد السلام: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل".⁴⁷

وتحقيق المناط بالنسبة للأمة عن طريق الموازنة بين الحجج والأدلة التي تستند إليها الآراء المتعددة ليس مجرد موازنة بين عدد الأصوات، فالشورى هنا ميزان لقياس الآراء والأفكار بمقياس القيم العليا والمبادئ الكلية للشريعة الإسلامية، وهذا الأمر لا يشق على الأمة إذا امتلكت وعيا دينيا وفقهيا.

وتحقيق المناط الترجيحي قد يكون عن طريق الأخذ بقول الجمهور من الأمة أو أغليبيتها، لأن الإجماع بمفهومه الأصولي متعذر، والرأي الفاصل الترجيحي الذي يعول عليه في رفع الخلاف إنما

هو رأي الأغلبية لا غير، إذ ليس من المناسب أن يكون رأي الأقلية هو الرأي الفاصل الترجيحي لا عقلا ولا شرعا. "والمقصود بمبدأ الأكثرية هو أن الرأي الذي يتفق عليه الأكثرية سواء أكانوا من العلماء في مسائل البحث العلمي الشرعي أم من جمهور الأمة في المسائل العامة المشتركة. هو الذي يترجح وينفذ. مع السماح للرأي المخالف بالتعبير عن رأيه، واحتفاظه به"⁴⁸

خامسا: تحقيق مناظ التنزيل والتطبيق:

إن مسؤولية إقامة أحكام الإسلام هي مسؤولية الأمة في الأصل، والسلطة السياسية إنما تتولى هذه المسؤولية نيابة عنها بعقد الإمامة، وهو عقد لا يرفع المسؤولية عن الأمة في الإعانة والمساعدة ومراقبة عملية التنفيذ والتطبيق والمحاسبة...

ومعلوم أن الحاكمية في المنهج الإسلامي لله تعالى لا ينازعه فيها فرد أو جماعة. وتتجسد هذه الحاكمية في تطبيق ما في القرآن الكريم من أحكام وتشريعات على المستوى الفردي أو الجماعي، فالحاكمية لا تتحقق إلا من خلال وضع الشريعة نصا وروحا ومقاصد موضع التنفيذ والتطبيق.

وتطبيق الشريعة في كل جوانب الحياة، يحتاج إلى اجتهاد غير اجتهاد الفهم والاستنباط، ويحتاج إلى تضافر ورضى كل أفراد الأمة، ولذلك فهو مسؤولية الأمة كلها. والمستقرئ لحركة الاجتهاد المعاصر يلحظ غياب الاجتهاد العملي التطبيقي عن الساحة التشريعية؛ وأقصد به الاجتهاد الذي يلامس الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية للأمة الإسلامية، وطغيان الاجتهاد النظري سواء في صورته الفردية من حيث القيام به أو من حيث القضايا التي يتناولها، وسواء في صورته الجماعية الذي يبقى إنتاجها ومجهودها ضئيلا وحبس المؤتمرات والمجلات، ولا يعرف إلى التنزيل والتبليغ والتطبيق طريقا.

"أما اجتهاد التطبيق بمعنى تنظيم المجتمع بالأحكام الملزمة وفقا لنصوص الشريعة وروحها فإنه يرجع على المجتمع بكامله يمارسه بالطريقة الدستورية التي يراها ملائمة لظروفه وأحواله، وهو في ذلك يسترشد أولا بما يقدمه نبغاء المفكرين من علماء أصول الفقه، ثم بباقي التخصصات المعرفية المتوفرة."⁴⁹

وهذا الالتزام بالتكليف والعمل على تنفيذ الشريعة الإسلامية وتطبيقها هو الذي يكسب الأمة مفهومها وتميزها وتفرداها، لأن الأمة هي القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي والتشريعي الإسلامي والذي يعكس التفاعل بين الإنسان والرسالة المحمدية.

خاتمة

تبين مما سبق أن الأمة هي المكلفة أصالة بتحقيق المناط التشريعي والسياسي، تقوم به فيما يمكنها القيام به مباشرة في القضايا الهامة والعامّة التي تنزل بها، ذلك لأن الجماعة وحدها هي صاحبة القرار في شؤونها المصيرية وقرارها بعد التشاور يكون ملزماً لها ولجميع أفرادها حكماً ومحكومين سواء صدر بالإجماع أو باتفاق الأغلبية، ويمكنها أن تنيب عنها من يقوم بذلك إذا لزم الأمر ورأت المصلحة في ذلك، وذلك في الأمور التي لا يمكنها التصدي لها جماعة.

وتمكن الأمة من القيام بتحقيق المناط يحتاج إلى اجتهاد دقيق، ويتأصل ذلك في الفكر الأصولي والسياسي الإسلامي على إعمال وتطوير مصطلحات ومفاهيم ثلاث: الإجماع، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما سبق يثير جملة من الأسئلة المهمة هي:

- كيف يتم الارتقاء بهذه المصطلحات الفقهية والسياسية من مجال التناول النظري إلى صياغة المشروع العملي الذي يمكن الأمة من دورها التشريعي والسياسي؟
- ما قيمة الاجتهاد والتنظير لدور الأمة المركزي في تحقيق المناط في ظل النظام الدستوري المعاصر؟
- وكيف يمكن الملاءمة والجمع بين المؤسسات الفقهية والسياسية الإسلامية المنشودة والمؤسسات الدستورية القائمة الموجودة؟

ثم إن الحديث عن الأمة باعتبارها محققة للمناط تعترضه إشكالات متعددة منها:

- الأمة في إطلاقها العام تشمل كل من دخل تحتها ورضي الالتزام بتشريعيها القانوني الذي ينظم السلوك العام وان خالف معتقده أي تصرفه الفردي الخاص تشريع الأمة التعبدي ولذلك ضمت الدولة الإسلامية على عهد النبي صلى الله عليه وسلم اليهود والنصارى في دستور المدينة أو صحيفتها. فما دور غير المسلمين ومدخلهم في العملية الاجتهادية التشريعية؟
- يكاد يجمع علماء الأصول على اشتراط مجموعة من الشروط في المنتصب للعملية الاجتهادية وهذه الشروط يتعدت توفرها في أفراد الناس، وتوفر أهمها في مجموع الأمة بشكل تشاركي أمر غير متعذر، إذا صلحت الأحوال، وتطورت مناهج التعليم، فكيف يكون لها مدخل في التشريع والعملية الاجتهادية مع تعذر وجود شروط الاجتهاد؟

- الأمة الإسلامية تعيش تحت وطأة خلاف عقدي مستحکم، نتج في الأصل عن خلاف سياسي دستوري فيمن هو أحق بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم تطور عبر التاريخ الإسلامي وازداد

استحكاما وصبغ بالطابع العقدي، ففي ضوء هذا الخلاف ما المقصود بالأمة؟ وعند تحقيق المناط هل يأخذ بعين الاعتبار مجموع الأمة بمختلف طوائفها ام يتم الاقتصار على طائفة منها.

- الأمة الإسلامية كذلك تعيش تحت وطأة خلاف سياسي مستحکم، أدى إلى انقسامها إلى عدة دول، مما جعل الحديث عن الأمة بالنظر إلى الخلاف العقدي والسياسي، وإلى طغيان الدول القطرية أمرا نظريا مغرقا في المثالية غير العملية، فهل يراعى هذا الأمر عند إرادة صياغة مشروع يكون قانونا للأمة؟

قائمة المصادر والمراجع:

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، (تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، ط1، 1989، الكويت)
- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، (دار الفكر، ط1، 1997)
- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، (الطبعة، الأولى، دار الحديث، القاهرة، سنة 1404هـ)
- إرشاد الفحول، الشوكاني، (تحقيق أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة الرياض، ط1، 2000)
- الاعتصام، الشاطبي، (تحقيق سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ - 1992م).
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ابن القيم الجوزية (تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث القاهرة، ط 3، 1417هـ/1997م)
- الأمة هي الأصل، أحمد الريسوني، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، 2012، بيروت)
- أهل الحل والعقد من هم؟" محمد فتحي عثمان، (بحث منشور في مجلة العربي، الكويت، يوليو 1980)
- البرهان في أصول الفقه، الجويني (تحقيق عبد العظيم الديب، ط2/1400هـ، دار الانصار القاهرة)
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، (ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2/2000م-1421هـ)
- الرسالة، الإمام الشافعي، (تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت)
- الشورى بين التأثير والتأثر، عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، (مطابع الشروق، القاهرة، 1402هـ/1982م)
- الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمان عبد الخالق.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ابن القيم الجوزية، (دار الكتب العلمية)
- غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، (تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1400هـ)
- فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، الغزالي، (تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة، 1321هـ)

- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية، عبد الرزاق السنهوري، (ترجمة نادية السنهوري، مراجعة وتعليق توفيق الشاوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لكتاب، 1993م)
- فقه الشورى والاستشارة، توفيق الشاوي، (دار الوفاء المنصورة، ط2/ 1414هـ/1992م)
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الثعالبي، (مطبعة إدارة المعارف الرباط، 1345هـ)
- الفكر السياسي للإمام محمد عبده، عبد العاطى محمد أحمد (الهيئة المصرية العامة)
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ابن عبد السلام، (تحقيق محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف بيروت، دت)
- المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي(دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م)
- المستصفي، الغزالي، (صححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، 1417هـ/1996م)
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، (ت محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 2001)
- مقالات إسلاميين واختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري، (مطبعة الدولة، استانبول، 1929م)
- من يحقق المناط؟ عبد الحميد عشاق، (بحث مقدم لمؤتمر مستجدات الفكر الإسلامي الدورة الحادية عشر، في موضوع، "الاجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والتوقع" 18-21 فبراير 2013، وزارة الأوقاف الكويت)
- منهج الإسلام في الحكم، محمد أسد، (ترجمة منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، ط6، 1983، بيروت)
- الموافقات، الشاطبي، (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م)
- وجهة نظر الجزء السابع "الاجتهاد تصورا وممارسة"، أحمد الخليلي، (دار نشر المعرفة، الرباط)
- وجهة نظر، الأسرة والطفل والمرأة، أصول الفقه والفكر الفقهي، أحمد الخليلي، (دار نشر المعرفة، الرباط، 1998).

الهوامش:

- 1- الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظاهرة، ص192.
- 2- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 47
- 3- عشاق عبد الحميد، من يحقق المناط، ص30
- 4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص353.
- 5- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 249/3.
- 6- الخليلي أحمد، وجهة نظر "الاجتهاد تصورا وممارسة"، 40/7.
- 7- كابين خويز منداد المالكي، وابن عبد البر، وابن القيم، والشاطبي.
- 8- الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص480.
- 9- مدح الله أهل هذه المرتبة، قال تعالى: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ الزمر: 18.
- 10- الشاطبي، الاعتصام، 252/3-254.

- 11- الشاطبي، الموافقات، 4/ 165.
- 12- ينظر: الموافقات، 4/162-165.
- 13- الحجوي، الفكر السامي، 2/ 460.
- 14- الشافعي، الرسالة، ص534.
- 15- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 4/541.
- 16- الأمدى سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، مجلد 1، ج 1 ص 156.
- 17- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص137. والقول بالإجماع بهذا المفهوم أي اتفاق الأمة جميعا مجتهديتها وعوامها على أمر من الأمور الدينية ينقل ثابت عن جميعهم أمر محال التحقق، قال الأمدى - تعليقا على تعريف الغزالي -: "إن ما ذكره الغزالي يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة فإن أمة محمد جملة من اتبعه إلى يوم القيامة، ومن وجد في بعض الأعصار منهم إنما يعم بعض الأمة لا كلها، وليس مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الإجماع" الإحكام، مجلد 1 ج-1/137.
- 18- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص1/415.
- 19- الأمدى، الإحكام، 1/322 و 325.
- 20- ابن قدامة، روضة الناظر، 136.
- 21- الجويني، البرهان، 1/687- 688 ف633.
- 22- المستصفى، ص 144.
- 23- نفسه، ص144.
- 24- السبكي، الإيهاج، 2/257. البرهان، 1/264-632.
- 25- البرهان، 1/687، فقرة 633.
- 26- الرازي، المحصول، 2/93.
- 27- الأمدى سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، مجلد 1، ج 1/156.
- 28- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 3/270-272-273. والعبارة بين قوسين زيادة ليفهم الكلام.
- 29- أنظر: نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام، أحمد كمال أبو المجد، ص 53.
- 30- انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 33/168. وإعلام الموقعين 4/254.
- 31- السنهوري عبد الرزاق، فقه الخلافة، ص 57- 64.
- 32- يوسف الآية 40.
- 33- الأعراف 54.
- 34- الغزالي، المستصفى، 1/8.
- 35- السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص 70.
- 36- صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي.
- 37- الريسوني، الأمة هي الأصل، ص 11.
- 38- المرجع نفسه، ص26.
- 39- توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص 170.

- 40- الشوكاني، إرشاد الفحول، 414/1.
- 41- الشاطبي، الموافقات، 28/3.
- 42- الشاطبي، الموافقات، 240/5.
- 43- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 8-4/1.
- 44- ابن القيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ص12-13.
- 45- الجويني، الغياثي، ص 210.
- 46- الغزالي، المستصفي، 376/2.
- 47- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 4/1.
- 48- الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، الشورى بين التأثير والتأثر، ص44. ينظر أيضا: منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ص88.
- 49- أحمد الخليلشي، وجهة نظر، 143/2.

مقاصد تفسير النص القرآني

د. إدريس مكاوي

دار الحديث الحسنية - المغرب

الملخص:

يتناول هذا البحث بعض مقاصد تفسير النص القرآني، التي يجب أن تتجه عناية علماء التفسير إليها، حتى تعانق تفاسيرهم منهج الصواب في بيان المراد من الخطاب، انطلاقاً من أن تفسير القرآن الكريم من أنجع السبل المفضية إلى معرفة الله تعالى، وزيادة اليقين بأن القرآن وحيه عزّ وجلّ إلى خاتم رسله عليه الصلاة والسلام، وشريعته الدائمة التي تغطي كل مناحي الحياة، كما أن تفسير القرآن يسهل تقرب نفحات الهدى الرباني إلى عموم الناس، ويساعدهم على تدبر كلام الله تعالى والعمل به، خصوصاً حين يفلح المفسر في تنزيل آيات القرآن على الواقع، تقرباً إليه سبحانه وتعالى، ويضع بذلك لبنة من لبنات تجديد الدين، بتجديد فهم كلام رب العالمين، مسترشداً بمقاصد القرآن المبين.

Abstract:

This reseach is concerned with some of the purposes of Qoran interpretation which must be given too much care by scholars so that their inrerpretations embrace the correct approach to the meaning of the Qoranic discourse. This is based on the fact that interpreting the holy Qoran is one of the most effective way to know God and increase certainty that Qoran is the revelation of the Almighty to his messenger peace be upon him and his permanent law which covers all aspects of life. In addition, Quran interpretation helps in clarifying the Lord's blessings to the general public and helps them master Allah's words and act upon them, especially when the interpreter manages to relate Quranic verses to reality, being closer to the Almighty. He interprets the words of the Lord of the worlds by renewing religion taking into consideration the purposes of Quran interpretation

مقدمة:

أدرك العلماء منذ زمن النبوة أهمية تفسير القرآن الكريم، ومكانته بين علوم الشريعة، إذ لا تستقيم تلاوة المسلم لكتاب الله تعالى، ولا تتحصل الفوائد المتوخاة منها، إذا لم يصاحبها بذل القارئ والمستمع الوسع لفهم واستيعاب ما تنطوي عليه الآيات من معان ودلالات.

غير أن المتفحص للتفاسير الموجودة بين أيدينا، يدرك أن قسماً معتبراً منها، قد حاد عن جادة الحق والصواب، الأمر الذي نجم عنه امتلاء بعض كتب التفسير بالغث والسمين والأصيل

والدخيل، وعلوم ومعارف شتى لا مسوغ علمي أو منهجي لإيرادها. وهو ما يدفعنا للتساؤل عن مقاصد التفسير وعلاقتها بمقاصد المفسر، ما الأهداف التي ينبغي أن تتوخاها عملية تفسير النص القرآني؟ وما أهمية مقاصد التفسير في توجيه عمل المفسر وتسديده؟

ومن تم جاء هذا البحث لتسليط الضوء على مفهوم مقاصد تفسير القرآن الكريم وأهمتها في ترشيد وتقصيد جهود المفسرين، مع بيان بعض الأهداف والغايات التي ينبغي أن تتبناها عملية تفسير كتاب الله تعالى.

الدراسات السابقة:

حسب اطلاعي المتواضع لم يتعرض أحد من المتقدمين أو المحدثين لتحديد المراد بمقاصد التفسير، وعرضها ومناقشتها، بل إن استعمالهم للمصطلح عزيز الوجود، باستثناء بعض الإشارات في بعض المقالات والمصنفات، ومن ذلك ما كان من الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي يكثر في تفسيره من ترديد عبارة "وهذا ليس من غرض التفسير" في إشارة إلى بعض القضايا والمسائل، التي يحسن تجنب ذكرها إزاء تفسير آيات القرآن، أو إلى بعض المباحث المفروض مناقشتها ضمن مصنفات علوم أخرى غير التفسير، وكأن عبارته السالفة حجة له تمنعه من الخوض فيما ليس من صلب التفسير، وحجة على غيره الذين أسهبوا وأطنبوا في إقحام مباحث وقضايا شتى في مصنفاتهم التفسيرية.

وانطلاقاً من تحديد مفهومي المقاصد والتفسير، يمكن استخلاص تعريف لهذا المركب الإضافي (مقاصد التفسير) كالآتي:

مقاصد التفسير هي تلك الغايات المشروعة، التي يفترض أن يتوجه عمل المفسرين للقرآن الكريم إلى تحقيقها في حياة المجتمع الإسلامي، تنبع أساساً من إيمان المسلم بواجب التبليغ عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، كما تنبع من ضرورة تلبية حاجة المجتمع الدائمة إلى غذاء فكري وروحي لصالح حاله ومآله.

ولا تخفى أهمية مقاصد التفسير في تسديد عمل المفسر، باعتبار أن أهم عناصر نجاح الأعمال تحديد الأهداف المتوخى تحقيقها، والنتائج المرتقب الوصول إليها، لتكون مقاصد العمل منارات تقي من الوقوع في الزلل، وموازين تبصر بمواطن النقص والخلل. وكذلك هي مقاصد التفسير بالنسبة للمفسرين، توجه جهودهم وتسدد أنظارهم، لتؤتي تفاسيرهم أكلها ويعم نفعها، حيث يتم" صرف جهود التفسير في وجوه العلم المشروع، والبحث المثمر، الذي يجعل المقاصد

والحكم والأسرار نصب عينه، ويزوي عن كل قول جاف متجانف عن كتاب الله تعالى، كالإسراف في حل الألفاظ، وإعراب الجمل، والغوص على النكت الفنية، والتوغل في التوجيهات العلمية¹.

وقد نوه العلماء قديما وحديثا بضرورة معرفة المقاصد، واعتبارها ركيزة أساسية من ركائز بلوغ مرتبة الاجتهاد، قال الإمام الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"².

إن صياغة تصور شامل لمقاصد تفسير كتاب الله تعالى، يمكن المفسر من وضع أحكام القرآن وتوجيهاته في سياقها العام ونصائها الصحيح، ويقطع السبيل أمام كل تأويل دخيل، أو تلاعب بمضامين التنزيل، فتشكل بذلك مقاصد تفسير النص القرآني مرجعا حاكما على فهم القرآن الكريم وتدبره وشرح آياته، وتقريب هداياته وتوجيهاته من عموم المخاطبين، كما تشكل مقياسا كاشفا عن خبايا علاقة المفسر بكتاب الله تعالى، ما الذي يريده من خلال تناول جزء من القرآن أو جميعه بالشرح والتفسير؟ ما الأهداف التي سطرها لعمله هذا؟ ما الجديد الذي سيضيفه؟ وما الخلل الذي سيتداركه؟ وهل من فوائد وفرائد مستوحاة من كلام الله تعالى يرغب في نشرها وتعميم نفعها؟

فلا يخلو الإمام بمقاصد التفسير من أهمية بالنسبة لكافة المشتغلين بتفسير كتاب الله تعالى، إذ يتوجب على كل من رام الخوض في تفسير آيات القرآن، ووضع مصنف في ذلك أن يضع نصب عينيه مقاصد تفسير النص القرآني، ويختار بعضها أو جميعها هدفا لجهده وعمله، ويستطيع من خلالها أن يقيس مدي نجاحه في بلوغ المراد أو مجانبته للصواب. ويعيد النظر في المناهج والأدوات، التي توصل بها في البحث والنظر والاستنباط.

ومن أهم مقاصد تفسير النص القرآني التي يجب أن تتجه عناية علماء التفسير إليها، حتى تعانق تفاسيرهم منهج الصواب في بيان المراد من الخطاب، ما يلي:

المطلب الأول: التقرب إلى الله ببيان تعاليم كتابه

غاية ما يرجوه المؤمنون الصادقون التقرب إلى الله تعالى، بصالح وخالص الأعمال استعداد ليوم لقاءه. وإذا كان كل مسلم يطمح أن يطول عمره في طاعة الله عزّ وجلّ، فإن الباري سبحانه وتعالى قد تفضل علينا، بأن جعل بعض الأعمال الصالحة المستمرة في مفعولها، لا تنقضي ثمارها ومنافعها بعد وفاة أصحابها، بل يصل إليهم أجرها وثوابها وهم في القبور، كما جاء في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مات الإنسان انقطع

عمله إلا من ثلاث: علم ينتفع به، أو صدقة جارية، أو ولد صالح يدعو له³.

انطلاقاً من هذا الحديث الشريف، حرص العلماء المشتغلون بعلوم القرآن وتفسيره على خدمة كتاب الله المجيد، وعد ذلك من أفضل ما يتقرب به العبد إلى خالقه، وفي هذا يقول محمد علي الصابوني: "إن خير ما يقدمه الإنسان من صالح الأعمال، وأفضل ما يسعى إليه المرء، خدمة الكتاب العزيز، الذي جعله الله نوراً وضياء للإنسانية، وختم به الرسالات السماوية. وامتن على البشرية بقوله جلّ وعلا: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾⁴.

وقد جعل الله جلّ ثناؤه حملة هذا الكتاب العزيز، هم سرج الدين ومشاعل النور والضياء في الأمة، وعدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم السادة الأشراف، الذين يقتدى بهم في هذه الحياة، فقال عليه السلام: {أشراف أمتي حملة القرآن}⁵.

وقد أحببت أن أنتظم في سلك هؤلاء الأكارم، وأن أتشبه بهم، عسى أن ينالني شيء من أجرهم... لاعتقادي بأن هذا من الباقيات الصالحات، التي تبقى للإنسان ذخراً بعد مماته⁶.

وقد أكد كثير من العلماء أن التأليف في تفسير القرآن الكريم شرف لمن وهبه الله تعالى علماً وفهماً، وإخلاصاً وعزماً، باعتبار أن علم التفسير أرفع العلوم مقداراً، وأسطعها أنواراً، لتعلقه بكلام المنان، الذي أعجز اللسان والبنان. وحير العقول والأذهان، لما تضمنه من حقائق وحكم وفصاحة وبيان. ومن تم كان التقرب إلى الباري سبحانه، بالكشف عن معاني خطابه إلى الناس، من أجل مقاصد التفسير،

ولم يخف غير واحد من العلماء أمنيته في أن يكون ما خطوه من تفسير لكلام الله عزّ وجلّ، سبيلهم لنيل عفو المولى ومرضاته، ومن ذلك قول ابن جزي الكلبي: "وأنا راغب إلى الله العظيم الكريم أن يجعل تصنيف هذا الكتاب عملاً مبروراً، وسعيًا مشكوراً ووسيلة توصلني إلى جنات النعيم، وتنقذني من عذاب الجحيم"⁷.

المطلب الثاني: التعريف بالخالق من خلال كلامه المعجز

أتاح الله عزّ وجلّ لعباده التعرف عليه من خلال كتابيه المنظور والمسطور، وأفعاله في خلقه على مر العصور، ومسالك التعرف على الخالق سبحانه مفتوحة أمام جميع الناس، كل حسب طاقته وجهده، أهمها دراسة وتأمل كلامه المعجز بلفظه ومعناه، ولن نجد أحداً يخبرنا عن ربنا

أفضل منه سبحانه في القرآن المبين، الذي هو كلام رب العالمين ورسالته إلى الخلق أجمعين، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾⁸ أي القرآن الكريم.

لذلك كان من أهم مقاصد التفسير مساعدة العباد على التعرف على المعبود سبحانه، لتقوية يقينهم بوجوده، حيث يعتبر ذلك أول وأهم أركان الإيمان، ويدخل في هذا بيان المفسرين لكل الآيات المرتبطة بمجال العقيدة، بغرض تخليص القلب والعقل من تلك التصورات الخاطئة عن الله تعالى وعن الخلق والمصير، لتصبح كتب التفسير مرتعا خصبا لجميع الراغبين والمتشوقين إلى معرفة المزيد عن الله تعالى، يطلعون على معاني أسمائه وصفاته، ومقاصد مختلف أحكامه وتشريعاته، وسننه التي لا تتبدل في مخلوقاته، ومظاهر عظمة قدرته ورحمته وعطائه، وجزيل منه ونعمه وآلائه.

ولا ينازع أحد في أن الاهتمام بالقرآن أسهم في تطوير كثير من العلوم، خصوصا تلك المرتبطة منها بالوحي، وقد تم تحقيق مسائلها وإرساء قواعدها، قصد الاستعانة بها كأدوات للبحث والنظر الموصولين إلى معاني الآيات والسور، فالاهتمام مثلا بالجانب البلاغي في التفسير من شأنه أن يظهر دقة التصوير، وبلاغة التعبير، فيتجلى الفرق الكبير بين كلام اللطيف الخبير وكلام خلقه.

وهذا ما قصده فتح الله كولن بقوله: "سواء أتكلم القرآن بلسان الشيطان أو الجن أو الملك أو فرعون أو نمرود أو غيره، فإن الأسلوب المستخدم في البيان والإفصاح يعود للقرآن تماما، وهذا الأسلوب خارق للعادة إلى درجة أن بابه يظل مفتوحا لجميع المعاني الإشارية والرمزية، ويكون صالحا لتفاسير واسعة، ولا يوجد أي بيان آخر يستطيع التعبير عن غايته بهذا الأسلوب، ولا استعمال مثل هذه الأدوات والعناصر والصور والأشكال بهذه الروعة المعجزة..."⁹

وقد تناول العلماء إلى جانب الإعجاز البلاغي والبياني للقرآن الكريم، إعجازه في ميادين معرفية وعلمية مختلفة، كالفلك والطب والاقتصاد... غير أن ذلك ما زال بحاجة إلى بذل مجهودات فردية وجماعية، للسمو بالأمة نحو مقاصد القرآن السامية، "لذلك نطالب أهل الاختصاص بهذه أن يبينوا لنا مقدار كل علم من هذه العلوم في الإجابة عن أسئلة المجتمع، وحاجاته في الدينونة والأسلمة، في الاقتصاد والثقافة والتربية والسياسة والإدارة وعلم النفس، وغير ذلك من المجالات"¹⁰

وكثيرا ما نسمع عن بعض الاكتشافات العلمية، التي توصل إليها الباحثون الغربيون حديثا في مختلف المجالات، هي عندنا في القرآن بمثابة حقائق ثابتة لا سبيل إلى إنكارها، لأن مصدرها

الوحي الإلهي، لكن لا يخفى تأثير مثل هذه الاكتشافات العلمية على أصحابها، فقد تكون سببا لتلمس سبيل الرشاد لمن أنكر يوم المعاد، كما تزيد المؤمنين إيمانا و يقينا برهم، واعتزازا بانتمائهم لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، وإدراكا لحاكمية القرآن الكريم على جل المعارف الدينية والدينية.

وغني عن البيان أن حاكمية القرآن على الفكر والمعارف الدينية، "تخدم الفكر الديني من جهتين: أولا سوف يؤدي هذا الأمر إلى إنتاج المعرفة الدينية، وتحريك عجلة ما توقف أو ما تباطأ، ثانيا سوف يكون منطلقا للتصحيح والتعميق في آن معا، فإن تراكم المعارف الدينية غير الموجهة على ضوء القرآن ومقاصده الكلية، لن تحقق أهداف الدين ومقاصده"¹¹.

وحتى يتسنى لمن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، إبراز جوانب إعجازه في شتى العلوم والفنون المادية والإنسانية والشرعية، يتطلب الأمر التسلح بعدة معرفية متنوعة مواردها، أصيلة مصادرها، وهو الأمر الذي قد يصعب تحقيقه سيما في عصرنا، لكن ما يتعذر على أحاد العلماء، يصير متاحا ممكنا، أمام تكاثف الجهود وتكاملها، " وهذا يتطلب أن يقرأ القرآن ويفسر ويؤول من أهل العلم المختصين، فالذي يؤول الآيات الكونية عالم الفيزياء والفلك والجيولوجيا وغيرهم، والذي يؤول الآيات النفسية عالم الطب والنفوس وغيرهم، والذي يؤول الآيات المعرفية عالم الفلسفة والأدب والفكر وغيرهم، والذي يؤول آيات الطاعة والقيادة، ومفهوم أولي الأمر عالم السياسة، وعلماء القانون الدستوري والإدارة الدولية وغيرهم، وهكذا مع كل العلوم الأخرى. وأن تكون دراسة هذه الآيات العلمية في مراكز البحث والتجربة الحسية والعقلية والبيانية والعلمية، وليس النظرية فقط."¹² مما يعني أن تضافر جهود علماء المسلمين في مختلف المجالات ضرورة يفرضها الواقع، وتمليها حاجة الأمة إلى تفسير يثبت للقرآن قداسته وراثته، ويعرف الخلق بالخالق الذي أنزله ليكون سراجا وهاجا وسلما ومعراجا، لمن أراد أن يرقى ولا يشقى.

المطلب الثالث: تجلية هدايات القرآن

إذا كنا نرجو الله تعالى الهدى في كل صلواتنا، حين نتلو قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾¹³ فإن ذلك الهدى الذي نطلبه ونبتغيه، في كتاب ربنا، بل القرآن هو الهدى الذي لا تزغ به الأهواء، ولا يشبع منه العلماء. يقول تبارك وتعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾¹⁴ ويقول عز من قائل: ﴿هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾¹⁵.

فالهدى هو حقيقة القرآن، وطبيعته وكيانه وماهيته، والتفسير الذي نحتاجه في عصرنا، هو التفسير الذي تتجه همة صاحبه إلى الكشف عن معالم الهدى القرآني ومساعدة الناس على تلمس بهائه وضياؤه.

في سياق نقده للتفاسير المتداولة، قسم عبد الله شحاتة التفسير إلى نوعين على وجه الإجمال - مقتبسا في ذلك مما أورده محمد رشيد رضا في تفسيره -

" أحدهما تفسير جاف لا يتجاوز حل الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما يحتويه نظم القرآن الكريم، من نكات بلاغية وإشارات فنية، وهذا النوع أقرب إلى التطبيقات العربية منه إلى التفسير، وبيان مراد الله من هداياته.

النوع الثاني: تفسير يجاوز هذه الحدود، ويجعل هدفه الأعلى تجلية هدايات القرآن وتعاليم القرآن، وحكمة الله فيما شرع للناس في هذا القرآن على وجه يجتذب الأرواح، ويفتح القلوب، ويدفع النفوس إلى الاهتداء بهدى الله، وهذا هو الخلق باسم التفسير، وفائدة هذا التفسير هي التذكر والاعتبار، ومعرفة هداية الله في العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، ليفوز الأفراد والجماعات بخير الدنيا والآخرة"¹⁶.

على أن بعض التفاسير الموجودة بين أيدينا تتناول كثيرا من المعارف والفنون، يؤازر بعضها بعضا، في نسج حجب تصرف الدارسين لها عن إدراك المعاني المقصودة أصلا من إنزال القرآن الكريم، بل إن " أكثر ما روي في التفسير المأثور، أو كثيره حجاب على القرآن، وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات، التي لا قيمة لها سندا ولا موضوعا، كما أن المفضلين لسائر التفاسير لهم صوارف أخرى عنه.

فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن، على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلّة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح"¹⁷.

وهكذا يتعين على المختصين في تفسير كتاب الله تعالى العمل على مخاطبة المتلقين بما يفهمونه، وبما يصل بهم إلى المقصود مباشرة، دون بذل كبير جهد في استيعاب لغة المفسر العلمية، أو التقاط إشارات الذوقية. ذلك أن تغيير الزمان يفرض إبداع طرائق ومناهج جديدة لبيان كلام الله تعالى.

بات واضحاً أن تجلية هداية القرآن للناس من أبرز مقاصد التفسير، وكل ما يعين المفسر على بلوغ هذا الهدف يتعين عليه الأخذ به، باعتبار أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبتعبير أهل المقاصد: إظهار هداية القرآن وتقريبها للناس من أهم المصالح التي يحققها التفسير، وكل ما يضمن تحقيق هذه المصلحة فهو مصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعه مصلحة.

وقد ألمع الشيخ محمد المكي الناصري إلى هذا المقصد من مقاصد التفسير وأكد عليه في ديباجة تفسيره بقوله: " فقد تبين لي بما لا يدع مجالاً للشك، أن المهمة الجلى والكبرى التي يجب أن تؤدىها "أحاديث التفسير"، لجمهور المسلمين الكبير، هي وضع أيديهم كل مطلع فجر، على الكنوز التي أودعها الله في القرآن، وتذكيرهم بالرسالة الأصلية للقرآن، التي هي رسالة الحياة في كل يوم، رسالة التوجيه الإلهي والتربية الربانية، التي يجب أن يتجلى أثرها الطيب والدائم في حياتهم اليومية. ذلك أن آيات القرآن الكريم ليست قصة من قصص الماضي السحيق يكفي بحكايتها والتبرك بها في فترات الراحة والاسترخاء، ولا خبراً من أخبار الغابرين يقتصر على التلميها في مجال التسلية والسمر، وإنما هي رسالة الحياة المتجددة في كل عصر وجيل، وقصة اليوم والغد، الحاضر والمستقبل، وهي مرآة المسلم الصافية التي يجب أن ينظر وجهه فيها كل مطلع شمس، ويعير سلوكه بمعيارها، ويكيف حياته بها في كل حين"¹⁸.

المطلب الرابع: بيان شمولية أحكام القرآن

لما كان الإسلام هو خاتم الأديان السماوية، التي أكرم الله تعالى بها عباده، كان ضرورياً أن يتضمن من التشريعات والتعاليم، ما يضمن له الاستمرارية، فإذا كنا نلمس في واقع المجتمعات والبلدان على اختلاف ثقافتها وحضاراتها أن ما تنتجه من قوانين يخضع بصفة دائمة إلى التنقيح والتعديل والنسخ والتبديل، تبعاً لتغير الزمان وأهله، إذ لا بد أن تواكب القوانين والتشريعات مستجدات المجتمع وتطلعاته، وتسهم في استقراره وحل معضلاته، وإذا كانت هذه القوانين الوضعية تتغير بين الفينة والأخرى، لأنها جهد بشري يعتريه النقص والخلل، فإن الشريعة الإسلامية هي شريعة الخلود والبقاء. نسجت بين حلقات الزمن من دابر وحاضر، فوضعت لكل عصر وجيل أحكاماً وطرائق تتسم بالمسايرة والمطاوعة واليسر والسعة والمرونة، والكفاية لكل ما يشمل تطورات الحياة، ويحقق للناس سعادتهم أفراداً وجماعات في كل زمن وبيئة. لأن "القرآن باعتبار لغة الوحي، لا يخص بخطابه فئة محدودة من الناس، أو زماناً مخصوصاً، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة.

وتستمر في التمازج في حالة سيولة مع حركة الواقع¹⁹.

وإذا كنا نقر بأن الشريعة الإسلامية تتصف بالثبات والدوام، فإن هذا لا يعني الجمود والتجبر، وإنما يدل على صلاحها لكل زمان ومكان. فمبادئها وأصولها الأساسية تصلح لأن يتفرع عنها ويستخرج منها أحكاماً تنسجم وتتلاءم مع كل بيئة وعصر، انطلاقاً من أن القرآن "عبارة عن جهاز ينهض ببناء نظام فكري عقيدتي وعملي، على النحو الذي جاء بكل ما تمس الحاجة إليه، من دون أن ينفذ إليه نقص"²⁰ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾²¹.

وفي هذا يقول الشيخ ابن عاشور: "على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين:

أحدهما كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة في كل زمان، لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع"²².

وفي سياق بيانه لشمولية القرآن ودوام شريعته، أشار محمد علي أيازي إلى أن البعض يعتقد "بأنه إذا كان القرآن بصدد بيان الأمور ذات الصلة بهداية الإنسان، فينبغي له أن يغطي جميع المسائل التي ترجع إلى جهة الهداية، سواء كانت جزئية أم كلية لها علاقة بهذا العصر أو العصور اللاحقة، أجل ينبغي للقرآن أن يتوفر على بيان جميع القضايا الكلية، بل لا ينبغي له أن يغفل حتى عن تلك الجزئيات، التي إذا امتنع عن بيانها وقع الناس في الخطأ.

لكن ذلك لا يعني أن معنى الجامعية هو تفصيل كل شيء، من أبسط الأمور وأيسرها إلى أعقدها، فالعقل على سبيل المثال يقضي بالاقصصار على كليات الأمور والخطوط العامة في الشريعة، وأن تقل ما أمكن دائرة الخوض في التفاصيل، فدوام القانون وثباته يتمثلان بالتحرز عن التورط في التفاصيل، والامتناع عن الأمور التي يطرأ عليها التغيير بمرور الزمن"²³.

والأكيد أن هذه الأمور تحتاج لأن ترسخ في الأذهان والوجدان، من خلال تفسير كلام الرحيم الرحمان. حيث يقع على عاتق الأمة حين تريد إبلاغ الخطاب القرآني العالمي واجب "فهم الخطاب القرآني فهما كلياً شاملاً، مستنداً إلى إيمان عميق بأن القرآن الكريم قادر على أن يغطي حركة الكون كله بجميع أزمته وأمكنته، وفهم القرآن بهذا الشمول يعني فهم رسالة الإسلام كلها، وهذا الفهم هو المطلوب وإن كان عزيزاً.

ويتفرع عن هذا الواجب العظيم واجبات أخرى أهمها: إبلاغ الخطاب القرآني بنظرته الشمولية للكون والحياة والإنسان، بعيدا عن النظرة التجزئية، فإذا كان الخطاب القرآني يحمل رؤية شمولية، فلا يجوز لمبلغه أن يبعضه ليقدم جزءا منه ويترك أجزاءه..²⁴.

المطلب الخامس: مساعدة الخلق على تدبر كلام الحق

من فضل الله وكرمه على عباده، بعثه لخاتم الأنبياء والمرسلين عليه أزكى الصلاة والتسليم، الذي أفنى عمره في تبليغ رسالة ربه وتوضيحها بأقواله وأفعاله، حتى ترك أمتة على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾²⁵.

جاء في التحرير والتنوير "قوله: يتلو عليهم آياته، أي يقرأ عليهم القرآن، وسميت جمل القرآن آيات لأن كل واحدة منها دليل على صدق الرسول، من حيث بلاغة اللفظ وكمال المعنى.. والتزكية: التطهير، أي يطهر النفوس مهدي الإسلام. وتعليم الكتاب هو تبين مقاصد القرآن وأمرهم بحفظ ألفاظه، لتكون معانيه حاضرة عندهم"²⁶.

فكان من تمام تبليغ الرسالة الخالدة، بيانها وتلقين أحكامها وقوانينها، وكيفية امتثالها، وتحولها إلى ممارسة وسلوكات يومية، وقد قام بهذا العمل معلم البشرية صلى الله عليه وسلم، وحث أمتة على ذلك بقوله: {بلغوا عني ولو آية}²⁷.

يفرض العمل بقوله عز وجل: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾²⁸، واتباع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: {خيركم من تعلم القرآن وعلمه}²⁹ أن تتجه جهود المفسرين إلى تعليم الناس كتاب ربهم، وتبصيرهم بما حواه من إرشادات وتوجيهات، لتتوطد علاقتهم به، ويحكموه في كل صغيرة وكبيرة تعرض لهم.

إن القرآن الكريم يدعو الناس أجمعين إلى التدبر والتأمل في آياته والتفكير فيها، سواء تعلق الأمر بآيات الأنفس أو الآفاق أو المجتمع أو التاريخ أو التشريع أو الغيب، أو بما أودع الله تعالى كتابه من أمثال وقصص وأخبار أو غير ذلك، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾³⁰.

ولا يجادل عاقل في أن تعلم القرآن وتدبر آياته ليس مقصورا على فئة دون أخرى، بل هو واجب على كل مسلم - بغض النظر عن مستواه المعرفي - مادام يؤمن بأن القرآن رسالة الله

سبحانه إلى عباده، ومنهجه الذي فيه السعادة والنجاة من كل شقاء ومعاناة، فقد: "خاطب الله بالقرآن من كان في زمن التنزيل، ولم يوجه الخطاب إليهم لخصوصية في أشخاصهم، بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني، الذي أنزل القرآن لهديته، يقول تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ فهل يعقل أنه يرضى منا بأن لا نفهم قوله هذا، ونكتفي بالنظر في قول ناظر نظر فيه، لم يأتنا من الله وحي بوجود اتباعه لا جملة ولا تفصيلاً؟ كلا إنه يجب على كل واحد من الناس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته، لا فرق بين عالم وجاهل"³¹.

ومادامت قدرات الناس ومداركهم متفاوتة في الاستفادة من كتاب الله تعالى، فإن تفسير القرآن من شأنه تقريب معاني كلام رب العالمين إلى عموم الناس، وتنبيه الغافلين، وثبتت الصادقين في التمسك بحبل الله المتين، وإرواء عطش المتشوقين إلى المزيد من معين أنواره وأسراه. وهو ما يجعل التفسير أمراً متعيناً على كل من توفرت فيه أهلية القيام بهذا العمل الجليل، في ظل ما نعيشه اليوم من فوضى، اختلط فيها الحابل بالنابل، وصار الجاهل مقدماً على العالم، حين ابتعد الناس عن مشكاة الهدى.

قال محمد أمين بن محمد المختار الشنقيطي: "لما عرفنا إعراض أكثر المتسمين باسم المسلمين اليوم عن كتاب ربهم، ونبذهم له وراء ظهورهم، وعدم رغبتهم في وعده، وعدم خوفهم من وعيده، علمنا أن ذلك مما يعين على من أعطاه الله علماً بكتابه أن يجعل همته في خدمته، من بيان معانيه وإظهار محاسنه، وإزالة الإشكال عما أشكل منه، وبيان أحكامه، والدعوة إلى العمل به، وترك كل ما يخالفه"³².

المطلب السادس: تنزيل آيات القرآن على واقع الناس

تكمن براعة المفسر وفطنته في مدى قدرته على ملامسة واقع الناس، وما يكتنف حياتهم من مشكلات في مختلف المجالات، ليصبح التفسير بذلك تفسيراً لأسباب ما يتخبط فيه المجتمع من نوائب ومصائب أفراد وجماعات، ولأسباب التخلف والتراجع الحضاري، الذي يرسم دمة الأسي على واقع الأمة الإسلامية، ولا يكتفي تفسير القرآن بإثارة مكامن الخلل وطرح التساؤلات، بقدر ما يحرص على تقديم البدائل والحلول والمقترحات، المستوحاة من روح القرآن ومقاصده الشرعية، فيزداد المسلم إيماناً بأن القرآن لم يختص بمخاطبة الأجيال السابقة، بل هو خطاب الرحمان لكل إنسان، في أي زمان ومكان.

يؤكد ذلك قول فريد الأنصاري رحمه الله - في إحدى محاضراته - : " القرآن وحي حي الآن، لأن كلام الحي حي، والله هو الحي الذي لا يموت، فكذلك كلامه وحي حي لا يموت"³³، وبهذه الحقيقة يتخلص الناس من بعض الأفكار السلبية الخاطئة، التي تحول دون استنارتهم بنور الوحي، حيث يعتقد البعض بأن القرآن وحي بالمعنى التاريخي، فيكتفون بقراءته والتبرك بذلك، طلباً للثواب والحسنات، غافلين عن توجهاته الربانية، التي لا تستقيم الحياة بدونها.

والمراد بتنزيل الآيات على الواقع "مقابلة الأحداث المعاصرة للمفسر بما يشابهها في كتاب الله تعالى، سواء كانت المقابلة تامة أو جزئية، أو مخالفة لما عليه الآية"³⁴.

وقد استعمل بعض المعاصرين في تفاسيرهم مصطلح التطبيق، مثل رشيد رضا، وابن باديس، ومحمود شلتوت، وسيد قطب، وهم يريدون بذلك تطبيق آيات القرآن على الحوادث والوقائع المعاصرة لهم. والتعبير بالتنزيل أولى "لأنه يحمل معنى التطبيق، ولأنه يوحي بأن آيات القرآن الكريم حية متجددة، تنزل في كل وقت وحين، لمعالجة الوقائع والأحداث، عبر ممر العصور، ولأن لفظ التنزيل يعطي الرفعة للآيات، وأنها تنزل من علو بحاكمية وسلطان"³⁵.

وحيث إن العلماء يجمعون على أن عملية تفسير كتاب الله تعالى تقتضي الاطلاع على أسباب النزول، لمعرفة الظروف والسياق الذي وردت فيه الآيات القرآنية، فإن إجماعهم هذا يستلزم إجماعاً آخر، يتعلق بضرورة إلمام المفسر بالسياق الذي يتم فيه تصنيف هذا التفسير أو ذاك، الأمر الذي يؤكد على أهمية مراعاة السياق في استنباط معاني الآيات، ومراعاة الواقع الذي يتم فيه إنتاج مختلف التفاسير، ليكون عمل المفسر دواء يشفي المجتمع من بعض أسقامه ويخرجه من حيرته وأوهامه، ويبصره بسبل بلوغ أماله وأحلامه.

وقد كثرت في عصرنا النداءات المطالبة بإنجاز تفسير للقرآن العظيم، يعالج هموم الناس ومشاكلهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية وغيرها، ويعينهم على الثبات على الحق أمام التحديات التي تواجههم، والفتن التي تطاردهم، إذ "ليس المسألة مسألة وفرة أو قلة التفاسير، إنما المشكلة الأساسية تكمن في تأخر ظهور التفاسير التي تستطيع فعلاً تنزيل القرآن الكريم على واقع الناس، وتفعيل معانيه ودلالاته على قضايا العمران، والحضارة، والسياسة، والاقتصاد، والإدارة، والتربية، والفن والأدب، والقيم والأخلاق، والسلوك"³⁶.

فحري بمن تصدى لتفسير آيات الذكر الحكيم، أن يراعي واقع المخاطبين، الذين يتوجه إليهم بعبارته وإشارته، وينظر في أحوالهم وأعرافهم، وينصت إلى مشاكلهم وتطلعاتهم، ويتبين مستوى

نضجهم المعرفي والثقافي، ليكون تفسيره رافداً من روافد التنوير، والتغيير الإيجابي في المجتمع.

"وقد تبنى القيام بالدعوة إلى تفسير القرآن الكريم، تفسيراً يتناسب مع واقع المسلمين نخبة من علماء المسلمين، الذين يعتبرون أن " معضلة المسلمين كانت ومازالت، تكمن في حاجتهم إلى من يقرهم من كتاب الله عزّ وجلّ القرآن الكريم، ومن يقرب هذا القرآن منهم، ويجعل القرآن يحكم واقعهم، وواقعهم يحتكم إلى القرآن"³⁷.

المطلب السابع: خدمة مقاصد القرآن

لم يزل العلماء يؤكدون على أن القرآن الكريم إنما أنزل لتحقيق مجموعة من المقاصد في حياة المسلمين، وأن الاطلاع على هذه المقاصد واستيعابها أمر ضروري، بالنسبة لمن يتصدى لتفسير القرآن، حتى لا يخرج بالآيات القرآنية عن أغراضها وأهدافها المقصودة للشارع الحكيم، سواء من خلال شروح وتفسيرات بعيدة عن بلاغة القرآن وأساليبه في تبليغ المعنى، أو من خلال إقحام معلومات ومعارف لا يستدعي المقام إيرادها إلا من باب الثراء المعرفي، الذي لا يسمن ولا يغني في تجلية المراد الشرعي، بل قد يحول دون إدراك المقصود من كلام المعبود سبحانه وتعالى.

وقد اعتبر ابن عاشور أن مقاصد القرآن يجب أن تكون هي نفسها مقاصد المفسر، ومحور تركيزه واهتمامه في تناوله لتفسير آيات القرآن، حيث قال: "فغرض المفسر بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بآتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً.... فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحاً في إطلاق الألفاظ"³⁸.

لا مناص للمفسر من معرفة واستيعاب مقاصد القرآن، ليستلهم منها المنهج والأسلوب المناسبين والأدوات المساعدة على تحقيق النتائج المرجوة من عمله، حتى لا يبعد المرمى، أو ينجر خلف هوى أعمى، فيفسد من حيث يعتقد الصلاح، ويخفق من حيث يعتقد النجاح.

لذلك كانت خدمة مقاصد القرآن والاجتهاد في إبرازها وإعطائها ما تستحقه من العناية من أهم مقاصد تفسير الكتاب الحكيم.

وإذا علمنا بأن تفسير القرآن هو كشف وتوضيح لمراد الله تعالى من كلامه، فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدراك المحاور الكبرى التي ركز عليها القرآن، والأهداف العامة التي يتوخى تحقيقها في حياة

الناس، إسعاداً لهم في العاجل والآجل.

بيد أن الاهتمام بمقاصد القرآن دراسة وتعلماً، لا تقصر فائدته في توجيه عمل المفسر، بل إنه ينفع عموم المشتغلين بكلام رب العالمين، يمكنهم من امتلاك معايير المفاضلة بين التفاسير، والحكم عليها سلباً أو إيجاباً، يقول ابن عاشور: "تتطلعون بعد إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير، وعن معرفة المقاصد التي نزل القرآن لبيانها، حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم، وحتى تعلموا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه بالغاية التي يرمي إليها المفسر، فتزنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد، ومقدار ما تجاوزه، ثم ينعطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج عن الأغراض المرادة منه، وبين من يفصل معانيه تفصيلاً"³⁹.

خاتمة:

لقد أنزل الله تعالى كتابه العزيز لغايات وأهداف جلية، تروم في مجملها صلاح الإنسان وإسعاده في الدارين، ولا بد لكل من تصدى لتفسير آيات القرآن أن يلم بهذه المقاصد، كي ينسج على منوالها مقاصد سامية لعمله التفسيري. إذ البيان تابع للمبين، ولا يجوز بحال أن يتعارض التفسير الذي يقوم على أسس وقواعد علمية، يعضدها الدليل والبرهان، مع روح النص المفسر ومقاصده، وإلا كان ذلك تفسيراً ذوقياً شخصياً، أو تابعا لهوى النفس، أو متعصبا لرأي أو مذهب.

وإذا كان معظم التفسير يرجع إلى استنباطات العلماء، من خلال التفكير في آيات القرآن وتدبر معانيها، بما حباهم الله تعالى من قوة فهم، وإحاطة بالعلوم اللازمة حسب طاقاتهم، فإن هذا يعني أن التفسير في منتهاه جهد بشري، ومحاولة إنسانية تتأثر بقوة نظر المفسر وسعة اطلاعه، وتمكنه من الوسائل المنهجية الضرورية. وقد توفق هذه المحاولة أحيانا في التوصل إلى المعنى المراد أو تقاربه، كما قد تبتعد عنه أحيانا أخرى وتجافيه، مما يؤكد حاجتنا إلى وضع معايير لممارسة النقد في التفسير.

ولا جدال في أن تحرير مقاصد تفسير النص القرآني، والاتفاق بشأنها من طرف العلماء، يكسب علم التفسير نوعاً من الحماية والرعاية، ويمكننا من امتلاك بعض المعايير للمفاضلة بين التفاسير الموجودة بين أيدينا، والحكم على بعضها بالشطط والبعد عن المنهج الحق، بل والحكم حتى على أصحابها، وملاحظة مدى التوافق أو التنافر الحاصل بين مقاصد التفسير ومقاصد المفسر.

قائمة المصادر والمراجع:

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد دار علم الفوائد مكة المكرمة ط 1، 1993.
- أضواء قرآنية في سماء الوجدان محمد فتح الله كولن دار النيل للطباعة والنشر ط 4، 2009.
- التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور الدار التونسية للنشر 1984
- التسهيل لعلوم التنزيل التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزى الكلبي، ضبطه وصححه محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1995.
- الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري، إبراهيم الوافي، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط2، 2009
- المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم نظرات في التجديد المنهجي مران سميح نزال دار القراء الأردن عمان ط1، 2003.
- المعجم الكبير للطبراني.
- الموافقات في أصول الشريعة الإمام الشاطبي دار الكتب العلمية بيروت ط 3، 2003.
- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر قطب الريدوني منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية ط1، 2010.
- تفسير القرآن الحكيم، تفسير المنار محمد رشيد رضا، دار المنار القاهرة ط 2، 1947..
- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين عبد العزيز بن عبد الرحمان الضامر، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم ط 1، 2007.
- دراسات في تفسير النص القرآني ج 2 التأويل والأفهوم القرآني مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي سلسلة الدراسات القرآنية مجموعة من الباحثين، بيروت ط1، 2007
- روائع البيان تفسير آيات الأحكام محمد علي الصابوني مكتبة الغزالي ط 3، 1980
- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم.
- علوم التفسير عبد الله شحاتة دار الشروق القاهرة ط 1، 2001.
- مجلة الإحياء فبراير عدد 27.
- مجلة رسالة القرآن عدد 1، 1422هـ/ 2004

الهوامش:

- 1- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر قطب الريسوني ص 492.
- 2- الموافقات في أصول الشريعة الإمام الشاطبي 76/1.
- 3- صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، حديث رقم 3169.
- 4- سورة النساء الآية. 173
- 5- المعجم الكبير للطبراني من اسمه عبد الله وما أسند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما - الضحاك حديث رقم: 12445
- 6- روائع البيان تفسير آيات الأحكام محمد علي الصابوني 9/ 1.
- 7- التسهيل لعلوم التنزيل 5/1.
- 8- سورة التوبة الآية 6.
- 9- أضواء قرآنية في سماء الوجدان محمد فتح الله كولن ص 32.
- 10- فلسفة مرجعية القرآن في تشكيل المعرفة الدينية تأملات لتطوير علم الأصول، الشيخ نجف على الميرزائي، دراسات في تفسير النص القرآني ج 2 التأويل والأفهوم القرآني ص 120.
- 11- فلسفة مرجعية القرآن في تشكيل المعرفة الدينية تأملات لتطوير علم الأصول، الشيخ نجف على الميرزائي ص 126- 127.
- 12- المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم نظرات في التجديد المنهجي مران سميح نزال ص 154- 155.
- 13- سورة الفاتحة الآيات 5-7.
- 14- سورة البقرة الآية 1.
- 15- سورة فصلت الآية 43.
- 16- علوم التفسير عبد الله شحاتة ص 8.
- 17- تفسير القرآن الحكيم، تفسير المنار محمد رشيد رضا، 3/1.
- 18- التيسير في أحاديث التفسير محمد المكي الناصري، نقلا عن الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري إبراهيم الوافي ص 414.
- 19- منهج التأويل وعلم الدلالة د حسن جابر دراسات في تفسير النص القرآني ج 2 التأويل والأفهوم القرآني، ص 228.
- 20- مبدأ شمولية القرآن وإحاطته المعنى والدلالات والإشكالات، محمد علي أيازي دراسات في تفسير النص القرآني ج 2 التأويل والأفهوم القرآني، ص 137.
- 21- سورة الأنعام الآية 39.
- 22- التحرير والتتوير محمد الطاهر بن عاشور 158/3.
- 23- مبدأ شمولية القرآن وإحاطته المعنى والدلالات والإشكالات، محمد علي أيازي ص 184.
- 24- الخطاب العالمي في القرآن الكريم السمات ومنهج الإبلاغ، محمد جميل مبارك مجلة رسالة القرآن عدد 1 1422هـ/ 2004، ص 16-17
- 25- آل عمران الآية 164.
- 26- التحرير والتتوير 159/4.
- 27- صحيح البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل. حديث رقم: 3292.

- 28- سورة آل عمران الآية 78.
- 29- صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم 4742.
- 30- سورة النساء الآية 81.
- 31- تفسير المنار محمد رشيد رضا 1/20.
- 32- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد 7/1 ط1.
- 33- محاضرة للدكتور فريد الأنصاري بعنوان "طبيعة القرآن ووظيفته".
- 34- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين دراسة وتطبيق عبد العزيز بن عبد الرحمان الضامر ص 33.
- 35- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين ص 28.
- 36- الأمة في حاجة إلى تفسير يعيد صياغتها من جديد عبد العزيز برغوث مجلة الإحياء فبراير عدد 27، ص 100.
- 37- الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري، إبراهيم الوافي، ص 402.
- 38- التحرير والتوير 1/41.
- 39- التحرير والتوير 1/38.

إكراه المرأة على الزواج - دراسة مقارنة -

د. عبد المؤمن بن عبد القادر شجاع الدين

جامعة صنعاء - اليمن

الملخص:

إكراه النساء على الزواج ظاهرة شائعة في كثير من الدول الإسلامية بما فيها اليمن، لأسباب عدة من أهمها اعتقاد الناس بأن الشريعة الإسلامية تجب هذا الإكراه، وهذا البحث يدرس موقف الشريعة الإسلامية والقانون اليمني من إكراه المرأة على الزواج والإشكاليات التي تحدث عند تطبيق النصوص القانونية ذات الصلة بالموضوع، ويخلص البحث إلى تقديم النتائج والتوصيات المناسبة.

Abstract:

compulsion of women to marry is a common event in many of the Islamic countries including yemen for several reasons the most important reason is understanding people that the rules of Islamic allows this compulsion this search studies attitude of the rules of Islamic and Yemeni laws from compulsion of women to marry and the problems that occurs at the application of legal texts that related to this search the search concludes to provide findings and appropriate recommendations

مقدمة:

سوف نعرض في هذه المقدمة أهمية البحث ومشكلته وتساؤلاته ومناهجه ونطاقه وتقسيماته، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: أهمية البحث:

تتلخص أهمية البحث في الآتي:

- 1- إكراه المرأة على الزواج ليس أمراً نادر الحدوث في اليمن وغيرها.
- 2- إكراه المرأة على الزواج له عواقب وخيمة على الحياة الزوجية والأبناء والمجتمع المسلم.
- 3- يلجأ أغلب الأولياء وغيرهم في تبرير ظاهرة إكراه المرأة على الزواج إلى القول بأن الشريعة الإسلامية تجب ذلك.
- 4- موقف القانون اليمني من هذه المشكلة غامض ومتذبذب ومتضارب بالإضافة إلى عدم وجود أية تعليقات أو شروح أو ملاحظات بشأن النصوص القانونية التي تناولت هذا الموضوع.

- 5- قلة الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع.
- 6- بيان موقف الفقه الإسلامي من هذا الموضوع له أهميته البالغة في اليمن حيث تنص المادة (18) من القانون المدني على أن المرجع عند تطبيق النصوص القانونية هو كتب الفقه الإسلامي.
- 7- اختلاف الفقهاء المتقدمين في هذا الموضوع، وتغير الظروف والمعطيات في الوقت الحاضر الأمر الذي يحتم دراسة الموضوع في ضوء المتغيرات المعاصرة.

ثانياً: مشكلة البحث وفروضة:

- تكمن مشكلة البحث في غموض هذا الموضوع وعدم استقرار فهمه في أذهان غالبية المعنيين في السلطة التشريعية والقضاة والمحامين والباحثين، ويرجع ذلك إلى الفروض الآتية:
- 1- تناثر مفردات هذا البحث في مراجع ومصادر شتى في الشريعة والقانون.
 - 2- كثرة الخلافات الفقهية بشأن هذا الموضوع وتداخلها وتشعبها.
 - 3- إجمال النصوص القانونية التي تناولت هذا الموضوع وتناقضها وقصورها.
 - 4- عدم وجود مذكرات إيضاحية أو أعمال تحضيرية للنصوص القانونية للاسترشاد بها عند تطبيق النصوص القانونية.
 - 5- وجود عادات اجتماعية تشجع هذه الظاهرة وتحول دون التأكد من رضاء المرأة بالزواج.

ثالثاً: تساؤلات البحث:

- يثير هذا الموضوع تساؤلات عدة تستوجب الإجابة عليها في سياق البحث، وهذه التساؤلات هي:
- 1- ما هو الإكراه على عقد الزواج؟ وما تأثيره على هذا العقد؟
 - 2- ما موقف الفقهاء من إكراه المرأة على الزواج؟ وما هي الأدلة التي استندوا إليها في أقوالهم؟ وما هو القول الراجح؟
 - 3- ما هو موقف القانون اليمني من إكراه النساء على الزواج؟ وماهي أوجه القصور والخلل في معالجة القانون لهذا الموضوع؟ وماهي العوائق والإشكاليات التي تحدث عند محاولة التحقق من رضاء المرأة بالزواج؟ وماهي التوصيات المناسبة في هذا الشأن؟

رابعاً: مناهج البحث:

استعمل الباحث بحسب مقتضيات البحث المنهج الوصفي الذي يصف أقوال الفقهاء وأدلته والنصوص القانونية كما هي بحياد وأمانة، وكذا استعمل الباحث المنهج الاستقرائي الذي

يعتمد على الدراسة والتأمل وإمعان النظر في النصوص الشرعية والقانونية وأقوال الفقهاء والمقارنة بينها واستنباط النتائج منها، كما استعمل الباحث المنهج التحليلي، وذلك بتحليل النصوص وأقوال الفقهاء للوقوف على حقيقتها ومقاصدها.

خامساً: نطاق البحث الزماني والمكاني والموضوعي:

نطاق البحث الزماني: بالنسبة للشريعة الإسلامية فأنها لا تتحدد بزمان أو مكان، وعلى ذلك فإن البحث سوف يبين موقف الشريعة الإسلامية والفقهاء الإسلامي من غير تحديد بزمان أو مكان، أما بالنسبة للقانون فان البحث يتحدد على القانون اليمني النافذ، ولن يتعرض للقوانين السابقة.

نطاق البحث المكاني: بالنسبة للشريعة الإسلامية فأنها لا تتحدد بمكان، ولذلك فالبحث سوف يذكر أقوال الفقهاء من غير تحديد للدول والأمصار التي أقاموا بها، أما بالنسبة للقانون فان نطاق البحث يتحدد على القانون اليمني، ولن يتعرض لغيره إلا على سبيل الإشارة أو المقارنة بحسب مقتضيات البحث.

نطاق البحث الموضوعي: يتحدد البحث في موضوع إكراه المرأة البالغة العاقلة على الزواج من حيث أحكامه في الشريعة والقانون، ولن يتعرض للبحث لهذا الموضوع من حيث الجهات الأخرى له كالوجهة الاجتماعية وغيرها، كما أن البحث لن يتعرض لولاية الإكراه أي زواج الصغيرات.

المبحث الأول: ماهية إكراه المرأة على الزواج

يتكون هذا المبحث من مطلبين الأول نذكر فيه تعريف إكراه المرأة على الزواج، والثاني نذكر فيه تأثير الإكراه على عقد الزواج.

المطلب الأول: تعريف إكراه المرأة على الزواج:

الإكراه في اللغة هو حمل إنسان على أمر لا يريد طبعاً أو شرعاً¹، والإكراه عند الفقهاء هو (ما يفعله بالإنسان مما يضره أو يؤلمه من ضرب أو حبس أو تهديد أو غيره²، والمقصود بالمرأة في هذا الشأن هي البالغة العاقلة.

إما المقصود بالزواج فهو (عقد يتضمن إباحة الوطء بلفظ نكاح أو تزويج أو ترجمته)³، أو الزواج (ارتباط بين زوجين بعقد شرعي تحل به المرأة للرجل شرعاً غايته تحصين الفروج وإنشاء أسرة قوامها حسن العشرة)⁴ ومن خلال ما تقدم فان تعريف إكراه المرأة على الزواج هو: قيام الولي بحمل المرأة على الارتباط بعقد زواج لا تريده ولا ترضاه.

وتنتشر ظاهرة إكراه النساء على الزواج في غالبية الدول الإسلامية حيث يقوم بعض الأولياء بإكراه النساء على الزواج بأشخاص معينين من دون رضاهن أو اختيارهن حيث تجبر النساء على الزواج من ابن العم أو الخال أو من الأقارب أو من أغنياء أو شيوخ عشائر أو رجال أعمال أو كبار موظفين أو شخصيات اجتماعية أو حزبية، وغالبا ما تنتهي بالفشل هذه العلاقات الزوجية الجبرية، إضافة إلى أن هناك آثار مدمرة مادية ومعنوية على الأولاد الذين يكونوا ضحية لعلاقات تقوم على الكراهية والبغض بين الأبوين، كما تتسع دائرة ضرر هذه كي تورث الصراع والشقاق بين ذوي الزوجين.⁵

المطلب الثاني: تأثير الإكراه على عقد الزواج:

والمقصود بالإكراه في هذا المطلب هو الإكراه الذي يقع على ولي المرأة من الغير لحمله على إبرام عقد زواج ابنته أو أخته أو من هو ولي عنها، وهذا حاصل في دول كثيرة، وقد اختلف الفقهاء بشأن تأثير الإكراه على عقد الزواج في هذه الحالة.

على قولين:

القول الأول: لا تأثير لإكراه المرأة على عقد الزواج، فعقد الزواج في هذه الحالة نافذ وصحيح مع الإكراه، واستدلوا بالآتي:

1- قوله تعالى: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم﴾⁶.

فإن الله سبحانه وتعالى أمر الموالي بإنكاح العبيد والإماء مطلقاً من غير شرط الرضا، فمن شرطه لا بد له من دليل عليه، فعموم هذه الآية وغيرها من النصوص، وإطلاقها يقتضي شرعية الإكراه على الزواج لأنه من التصرفات القولية من غير تخصيص وتقييد، فالإكراه لا أثر له على الأقوال، فكل متكلم مختار فيما يتكلم به فلا يكون مستكراً عليه حقيقة⁷.

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد، النكاح والطلاق والرجعة)⁸.

فمنطوق الحديث يدل على أنّ عقد الزواج يقع في حالة الهزل مع أن الهزل لا يقصد عقد النكاح، فيقاس عليه الإكراه على النكاح، لأن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ وكل ما لا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه⁹.

القول الثاني: الإكراه يؤثر على عقد الزواج حيث يفسد، فلا يصح العقد، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية والظاهرية¹⁰.

واستدلوا بالأدلة الآتية:

1- قوله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾¹¹ فالآية صريحة في عدم صحة كفر المسلم الناتج عن الإكراه وتلحق بذلك كافة التصرفات الناجمة عن الإكراه.

2- قوله صلى الله عليه وسلم: (أن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)¹² فالحديث نص صريح في عدم صحة كل التصرفات الناتجة عن الإكراه بما في ذلك عقد الزواج.

3- أن خنساء بنت خزام زوجها أبوها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله فرد نكاحها فقال صلى الله عليه وسلم (لا طلاق في إغلاق)¹³ فهذا الحديث ينص على بطلان عقد الزواج إذا كان قد بني على إكراه.

الترجيح: وعند التأمل في القولين السابقين وأدلتهما يظهر رجحان قول الجمهور الذين ذهبوا إلى أن الإكراه في هذا الحالة مؤثر على عقد الزواج فيجعله باطلا، لأن الإكراه يعدم الإرادة والاختيار، كما لا تخفى قوة الأدلة التي استدلت بها الجمهور وسلامتها من المطاعن.

المبحث الثاني: حكم إكراه المرأة على الزواج

وسوف نذكر في المطلب الأول إكراه المرأة على الزواج في الفقه الإسلامي، في حين نذكر في المطلب الثاني إكراه المرأة على الزواج في القانون اليميني.

المطلب الأول: إكراه المرأة على الزواج في الفقه الإسلامي

المقصود بالإكراه في هذه الحالة الذي يقع من الولي الشرعي على المرأة التي يتولى شرعا أمر تزويجها حيث يحملها على الزواج بمن لا تريد الزواج به، وفي هذه المسألة فقد أجمع الفقهاء على أن زواج الأب ابنته الثيب بغير رضاها لا يجوز¹⁴، واختلف الفقهاء في إجبار البكر البالغة على الزواج على قولين:

القول الأول: البكر البالغة يجبرها أبوها، وهو قول مالك والشافعي وأحمد، وإسحاق، وابن أبي ليلى، وقال الشافعي إن الجد يجبرها أيضاً. واستدلوا على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم الثيب أحق بنفسها من ولها، والبكر تُستأذن في نفسها، وإذنها صماتها¹⁵ فالاستئذان يكون على سبيل الندب والاستحسان. فلو زوجها أبوها بدون استشارتها لزمها ذلك. كما ان هناك فرق في الحكم

بين الثيب والبكر، فقد ورد في الحديث أن الثيب أحق بنفسها من ولها، فلها وحدها أمر زواجها عند اختلافها مع ولها، ويجب أن يكون حكم البكر البالغة على خلاف ذلك، ولا يكون على خلافه إذا كان زواج البكر البالغة متوقعًا على رضاها، إذ تكون حينئذ أحق منه بنفسها، فيكون الأمر باستئذانها على سبيل الاستحسان لا الإلزام¹⁶.

وقد رد ابن القيم على من استدل بقول النبي: (الأيم أحق بنفسها من ولها)، على أن الولي يجبر البكر، وذلك من عدة أوجه، أهمها: أن هذا الحديث ليس فيه ما يدل على جواز تزويجها بغير رضاها مع بلوغها وعقلها ورشدها، ولا أن للولي أن يزوجه بأبغض الخلق إليها إذا كان كفوءًا، وهذا إنما يدل بطريق المفهوم، فلا يجوز تقديمه على المنطوق الصريح.

القول الثاني: البكر البالغة لا تجبر على الزواج، لا من أب، ولا من غيره، فلو عقد عليها بدون استئذانها لا يصح، ويتوقف على إجازتها. وهو قول أبي، والأوزاعي، والثوري، وأبو ثور، وأبو عبيد، وأصحاب الرأي، وابن المنذر، ورواية عن أحمد وبه قال ابن القيم¹⁷

ابن تيمية¹⁸، وابن حزم¹⁹. وابن حجر العسقلاني²⁰، والشوكاني²¹ والصنعاني²² وقد ذهب إلى هذا القول غالبية الفقهاء المعاصرين، واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

1- قوله صلى عليه وسلم: (لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله وكيف اذننا قال أن تسكت)²³ فهذا الحديث جملة طلبية في صورة جملة خبرية. وهي تدل على وجوب استئذان البكر البالغة في تزويجها، فإذا زوجها أبوها بغير إذنها، كان لها الخيار بين إجازة هذا الزواج أو عدم إجازته. وهذا أمر مؤكد: لأنه ورد بصيغة الخبر الدال على تحقق المخبر به وثبوته ولزومه. والأصل في أوامره أن تكون للوجوب ما لم يقم إجماع على خلافه²⁴.

2- قال ابن عباس أن فتاة بكرًا أتت النبي، فذكرت أن أباه زوجها وهي كارهة. فخيرها النبي²⁵. فقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بتخيير البكر الكارهة وذلك دليل على عدم جواز إكراه البالغة على الزواج.

3- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا تُنكح البكرُ حتى تُسأذن. قالوا: يا رسول الله ! وكيف إذنها؟ قال: " أن تسكت"²⁶. فأفاد هذا الحديث النبي عن إكراه المرأة على الزواج.

الترجيح: عند التأمل وإمعان النظر في القولين السابقين وأدلتهم نجد أن القول الثاني يوافق في الوقت الحاضر قواعد الشريعة الإسلامية، لأن البكر البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرف أبوها في

أقل شيء من ملكها إلا برضاها، ولا يجبرها على إخراج اليسير منه بدون رضاها. فكيف يجوز أن يرقها، ويُخرج بُضعها منها بغير رضاها إلى من يريدده وهي لا تريده، ومع هذا فينكحها إياه قهراً بغير رضاها إلى من يريدده، ويجعلها أسيرة عنده²⁷ كما قال النبي: " اتقوا الله في النساء، فإنهن عوان عندكم"²⁸، أي أسرى. ومعلوم أن إخراج مالها كله بغير رضاها أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختار بغير رضاها، كما لا يخفى مصلحة المرأة في تزويجها بمن تختاره وترضاه، وحصول مقاصد النكاح لها به، وحصولٌ ضد ذلك بمن تبغضه وتنفر عنه. فلولم تأت السنة الصريحة بهذا القول، لكان القياس الصحيح وقواعد الشريعة لا تقتضي غيره، إضافة إلى إن من تكريم الإسلام للمرأة أن منحها حقها في اختيار زوجها، فللمرأة - بكراً كانت أو ثيباً- كمال الحرية في قبول أو ردّ من يأتي لخطبتها. ولا حقّ لأبها أو ولها أن يجبرها على ما لا تريد؛ لأن الحياة الزوجية لا يمكن أن تقوم على القسر والإكراه، في حين أنها ما شرعت إلا للمودة والسكن. فإذا زوجت الثيب دون أن تستأمر، فالعقد باطل، وإذا زوجت البكر دون أن تُستأذن فلها الخيار، إن شاءت أمضت العقد، وإن شاءت أبطلته.

وإذا كان الشرع قد أعطى الولي حقاً في الولاية، إلا أنه أوجب عليه أن يستأذنها، ولم يجعل له مع هذه السلطة الشرعية أن يجبر موليته على الزواج بمن لا تريد.

ويقول الإمام ابن حزم في هذا المعنى: " إذا بلغت البكر والثيب، لم يجز للأب ولا لغيره أن يزوجهما إلا بإذنها، فإن وقع فهو مفسوخ أبداً. فأما الثيب فتنكح من شاءت وإن كره الأب. وأما البكر فلا يجوز لها نكاح إلا باجتماع إذنها وإذن أبيها... وقوله: ﴿ولا تكسب كل نفس إلا علمها﴾ [الأنعام: 164]. موجب أن لا يجوز على البالغة البكر انكاح أبيها بغير إذنها، وقد جاءت بهذا آثار صحاح... عن جابر بن عبد الله أن رجلاً زوج ابنته وهي بكر من غير أمرها، فأنت النبي ففرق بينهما"²⁹ ومن خلال ما تقدم يظهر رجحان القول بأن المرأة لا تجبر على الزواج ولا يملك ولها ذلك.

المطلب الثاني: إكراه المرأة على الزواج في القانون اليمني

نظم قانون الأحوال الشخصية اليمني عقد الزواج في مواد كثيرة، ولذلك فسوف نكتفي بعرض المواد ذات الصلة الوثيقة بموضوع البحث حتى نستطيع تحليلها واستقراء النتائج منها وبيان أوجه القصور عند تطبيقها، حيث عرف القانون المشار إليه عقد الزواج وذلك في المادة (6) التي نصت على أن (الزواج هو ارتباط بين زوجين بعقد شرعي تحل به المرأة للرجل شرعاً وغاياته تحصين الفروج وإنشاء أسرة قوامها حسن العشرة) ومن خلال استقراء هذا النص نجد أن إكراه

المرأة على الزوج لا يحقق الغايات المقصودة من الزواج كتحصين الفروج وإنشاء أسرة قوامها حسن العشرة فذلك متعذر إذا كانت الزوجة غير راغبة وغير راضية بالزوج.

أما المادة (8) من القانون ذاته فقد بينت أركان عقد الزواج التي لا يقوم الزواج عقد الا بوجودها حيث نصت هذه المادة على ان (أركان العقد التي لا تتم ماهيته بدونها أربعة: -زوج وزوجه وهما محل العقد، وإيجاب وقبول، ويتم العقد باللفظ والكتابة وبالرسالة من الغائب في مجلس بلوغ الخبر، ويصح العقد من المصمت والاخرس بالإشارة المفهمة)ومن خلال استقراء المادة السابق ذكرها نجد أن رضا الزوجة ليس ركنا من أركان عقد الزواج، وان كانت الزوجة ذاتها ركن من أركان العقد باعتبارها محلاً لعقد الزواج، هذا يعني أن عقد الزواج ينعقد حتى ولو لم تكن المرأة راضية بالزوج، في حين بينت المادة (7) من ذلك القانون شروط صحة الزواج عقد الزواج حيث نصت هذه المادة على انه (يشترط لصحة العقد ما يلي: -

- 1- أن يكون في مجلس واحد.
- 2- إيجاب بما يفيد التزوج عرفاً من ولي للمعقود بها، مكلف، ذكر، غير محرم، أو بإجازته أو من وكيله.
- 3- قبول التزوج قبل الإعراض من زوج مكلف غير محرم أو ممن يقوم مقامه شرعاً أو بأجازته.
- 4- تعريف الزوجين حال العقد باسم أو لقب أو إشارة أو نحو ذلك مما يميزهما عن غيرهما.
- 5- أن يكون الإيجاب والقبول منجزين ومتطابقين وغير دالين على التوقيت بمدة، ويلغى كل شرط لا يتعلق به غرض مشروع لأحد الزوجين أو يخالف موجب العقد.
- 6- خلو الزوجين حال العقد من موانع الزواج) ومن خلال استقراء هذا النص يظهر أن ولي المرأة هو الذي يحضر مجلس عقد الزواج وهو الذي يصدر منه الإيجاب، وان النص لا يشترط حضور المرأة المعقود عليها مجلس العقد، وبالمقابل فانه لم يمنعها من الحضور، ومع ذلك فان كل عقود الزواج في اليمن تبرم في غياب المرأة المعقود عليها لان العادات السائدة تحول دون ذلك، ولهذا الاعتبار يقوم الأمين الشرعي الذي يتولى تحرير عقد الزواج بتسليم ولي المرأة عقد الزواج كي يعرضه على المرأة المعقود عليها في غرفة أخرى غير مجلس العقد لوضع المرأة بصمة إبهامها عليه بدون أن يتضمن نموذج عقد الزواج ما يفيد أن وضع البصمة على العقد لإثبات رضا الزوجة، وفي أحيان نادرة جدا يطلب الأمين معرفة رضا الزوجة فتبرز أمامه في غرفة أخرى غير مجلس العقد وهي منقبة وغالبا ليس لديها وثيقة هوية كي يتأكد من انها راضية

بعقد الزواج وانه هي المعقود عليها وليس غيرها، كما أن التعريف بالزوجة المذكور في النص يكون قاصرا على اسم الزوجة وعمرها ومحل ميلادها ومستواها التعليمي فليس المقصود منه معرفة رضا المعقود عليها بالزواج من عدمه، وفي هذا السياق ذكرت المادة (9) من ذلك القانون حضور الشهود عند إبرام عقد الزواج حيث نصت على أن (يتم العقد بحضور شاهدين عدلين مسلمين أو رجل وامرأتين يسمعان لفظ الإيجاب والقبول من المتعاقدين بالمجلس أو الكتابة أو الرسالة أو الإشارة من الأخرس والمصمت) ومن خلال استقراء هذا النص القانوني نجد أنه لم ينص صراحة على وجوب حضور الشهود مجلس العقد مع أن هذا الأمر محل اتفاق بين الفقهاء، وكان الأحرى أن يتم إدراج ذلك ضمن أركان العقد أو شروط صحته، كما يلاحظ على هذا النص أنه قد ذكر أن مهمة الشاهدين العدلين هي الاستماع فقط للفظ الإيجاب الصادر من ولي المرأة المعقود عليها والقبول الصادر من الزوج المعقود له فليس من مهمة الشاهدين التأكد من رضا المرأة حسبما ورد في النص.

أما المادة (10) من ذلك القانون فقد نصت صراحة على أن العقد الذي يبني على إكراه المرأة غير معتبر، حيث نصت تلك المادة على أن (كل عقد بني على إكراه الزوج أو الزوجة لا اعتبار له) وهذا النص غامض عند غالبية القضاة والمهتمين فهل عدم الاعتبار لعقد الزواج في هذه الحالة يعني انعدام العقد لإنعدام ركن من أركان العقد؟ أم أن ذلك يعني عدم صحة العقد لتخلف شرط من شروطه؟. فإذا قلنا أن عدم الاعتبار يعني انعدام العقد (البطلان المطلق) فذلك غير مقبول وفقا للقانون النافذ ذاته الذي حدد أركان العقد وليس من بينها رضا الزوجة بالزواج، وإذا قلنا أن المقصود بعدم اعتبار العقد في هذه الحالة هو عدم صحة العقد أو فساده (البطلان النسبي) فإن القانون ذاته لم يذكر رضا الزوجة ضمن شروط صحة عقد الزواج التي ذكرها القانون حصرا في المادة (7) السابق ذكرها، ومن خلال مطالعة النصوص القانونية المنظمة لرضا المرأة بالزواج نجد أنها قاصرة وان إشكاليات كثيرة تحدث عند تطبيقها.

خاتمة البحث:

وتتضمن نتائج البحث وتوصياته، وبيان ذلك على الوجه الآتي:

أولاً: نتائج البحث: وخلصتها مبينة على الوجه الآتي:

- 1- المقصود بإكراه المرأة على الزواج هو قيام وليها الشرعي بحملها على الارتباط بعقد زواج من غير إرادتها أو رضاها.

- 2- إكراه المرأة على الزواج مازال ظاهرة شائعة في أغلب البلدان العربية والإسلامية، ومن ضمن منطلقات هذه الظاهرة اجتهادات بعض الفقهاء التي تجيز إكراه المرأة على الزواج.
- 3- الإكراه قد يقع على ولي المرأة لحمله على إبرام عقد زواج من يتولى أمرهما وفي هذه الحالة فإن الإكراه يعدم الإرادة في عقد الزواج عند جمهور الفقهاء، بخلاف الحنفية الذين ذهبوا إلى أن العقود والتصرفات القولية التي لا تقبل الفسخ ومن ضمنها عقد الزواج لا يؤثر فيها الإكراه.
- 4- قد يقع الإكراه من ولي المرأة نفسه حيث يقوم بحمل المرأة على الزواج بمن يريد هو وليس بمن تريد المرأة، وحكم هذه المسألة محل خلاف بين الفقهاء، حيث ذهب غالبية الفقهاء إلى جواز ذلك في حين ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز ذلك وهو القول المختار عند الباحث وقد اخذ به غالبية الفقهاء والباحثين المعاصرين، كما أخذت به كل القوانين العربية.
- 5- الإكراه أو الرضاء بعقد الزواج يقتضي خضوعه لقواعد الإثبات المقررة في الشريعة والقانون حتى يمكن إثباته وتحقيق أثاره.
- 6- منع القانون اليميني إكراه البالغة على الزواج، حيث سلك في ذلك مسلك الفقهاء الذي منعوا إكراه المرأة على الزواج، إلا أن هذا القانون لم بالزواج ضمن أركان عقد الزوج أو شروط صحته، وكذا لم يشترط شهادة الشهود على رضاء المرأة، وذلك كله عطل النص القانوني المانع لإكراه المرأة على الزواج.
- 7- مع أن القانون اليميني منع إكراه المرأة على الزواج، إلا أن الواقع العملي يشهد بان هذا المنع لا يحقق الغاية المقصودة، وهذا يستدعي اقتران المنع بتوقيع الجزاء أو العقاب على المخالف.
- 8- صرح القانون اليميني في تنظيمه للإكراه على الزواج بان عقد الزواج الذي يبني على الإكراه لا اعتبار له، في حين أن القانون لم يذكر الرضاء ضمن أركان العقد أو شروط صحته ولذلك حدث الغموض بشأن التكييف الشرعي والقانوني (للعقد غير المعتبر) على تعبير القانون اليميني، لان العقود اما تكون صحيحة أو منعدمة أو باطلة أو فاسدة.

ثانياً: التوصيات: من استقراء البحث فإن الباحث يوصي بالآتي:

- 1- تعديل قانون الأحوال الشخصية اليميني لتضمينه الآتي:
(أ) النص الصريح على أن رضاء المرأة شرط لصحة عقد الزواج وان العقد الذي يبني على الإكراه باطل.

(ب) إستحداث نص وتضمينه عبارة (يعاقب كل ولي يحمل المرأة على الزواج من غير رضاها بالسجن لمدة لا تتجاوز ثلاث سنين).

(ج) تعديل المادة (8) من القانون التي ذكرت تمام عقد الزواج بحضور الشاهدين، كي يكون حضور الشهود ضمن المادة المتضمنة أركان عقد الزواج أو المادة المنضمة شروط صحة العقد وان يتم النص أيضا على أن الشهادة تقتضي أيضا معرفة الشهود رضاه المرأة.

(د) استحداث مادة تتضمن إجراءات تحرير عقد الزواج ومن ضمن ذلك حضور المرأة مجلس العقد سافرة الوجه ومعها وثيقة تثبت هويتها.

2- تضمين نموذج عقد الزواج المعمول به حاليا عبارة (توقيع الزوجة بما يفيد رضاها بالزواج) وذلك للتأكد من أن الزوجة راضية بالزواج فعلاً.

3- قيام وزارة العدل باليمن (قطاع التوثيق) بعقد دورات وورش عمل للأمناء الشرعيين الذي يتولون تحرير عقود الزواج لمناقشة إشكالات وكيفية تأكد هولاء الأمناء من رضاه المرأة عند إبرام عقد الزواج.

4- قيام وزارة الأوقاف والإرشاد بالتعميم على أئمة وخطباء المساجد وتكليفهم بتوعية المواطنين في خطبهم ومواعظهم بأن الشريعة الإسلامية تحرم إكراه النساء على الزواج وان تتضمن خطبهم ومواعظهم الآيات والأحاديث التي تحرم ذلك، وكذا التوعية بان حضور المرأة مجلس العقد سافرة الوجه جائز شرعاً، وان من الواجب حصولها على وثيقة إثبات الهوية.

قائمة المراجع:

- 1- الإجماع، أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر المتوفى 319هـ، دار المسلم النشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1425هـ.
- 2- أحكام الإكراه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي، عبد القادر أحنوت، دار النوادر دمشق، الطبعة الأولى 1433هـ.
- 3- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية المتوفى 751هـ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ.

- 4- بداية المجتهد، محمد ابن احمد بن محمد بن رشد الحفيد المتوفى 595هـ، تحقيق محمد صبيحي حلاق طبعة 1415هـ.
- 5- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود أحمد الكاساني المتوفى 587هـ-المطبعة الجمالية 1328هـ.
- 6- التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف العبدري المواق المالكي المتوفى 897هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1416هـ.
- 7- التاج المذهب لأحكام المذهب، احمد بن قاسم العنسي، دار الحكمة اليمانية 1424هـ.
- 8- تهذيب السنن، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مكتبة المعارف الطبعة الأولى 1428هـ.
- 9- حاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين المتوفى 1252هـ، دار الفكر ببيروت، الطبعة الثانية 1412هـ.
- 10- حكم إجبار المرأة على الزواج د. عامر البوسلامة، ص11، منشور في www.alukah.net
- 11- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية المتوفى 751هـ، مكتبة المنار الإسلامية الكويت 1415هـ.
- 12- سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح المعروف ابن الأمير المتوفى 1182هـ، مكتبة المعارف القاهرة 1427هـ.
- 13- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدى البسجستاني المتوفى 275هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الرسالة العالمية 4030هـ.
- 14- شرح الأزهار، عبد الله بن أبي القاسم المعروف ابن مفتاح، مؤسسة الإمام زيد بن علي صنعاء اليمن 1420هـ.
- 15- صحيح البخاري(الجامع الصحيح)، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى 256هـ- الطبعة الأولى 1422هـ.
- 16- فتاوى بن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي المتوفى 728هـ، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 1408هـ.
- 17- القانون رقم 20 لسنة 1992م بشأن الأحوال الشخصية وتعديلاته، وزارة الشؤون القانونية، مطابع التوجيه المعنوي، صنعاء 2001م.
- 18- فتح الباري شرح صحيح البخاري، شهاب الدين أبو الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر المتوفى 852هـ - مكتبة ومطبعة البابي الحلبي مصر 1378هـ.
- 19- المبسوط، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي المتوفى 483هـ - مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى 1324هـ.

- 20- المحلى، اعلي بن أحمد بن سعيد ابن حزم المتوفى 456هـ - مطبعة دارالاتحاد العربي 1387هـ.
- 21- المستدرک، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد المتوفى 405هـ. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ.
- 22- مغني المحتاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني المتوفى 977هـ - دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1415هـ.
- 23- المغني، ابن قدامة عبد الله بن محمد المقدسي المتوفى 620هـ - دار عالم الكتب 1417هـ.
- 24- مواهب الجليل، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب المتوفى 954هـ، دار الفكر، الطبعة الثالثة 1412هـ.
- 25- نيل الاوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى 1250هـ، دار الحديث مصر، الطبعة الأولى 1413هـ.

الهوامش:

- 1- مختار الصحاح ص 269.
- 2- مواهب الجليل 45/4
- 3- مغني المحتاج 123/3
- 4- المادة (6) من قانون الأحوال الشخصية
- 5- أحكام الإكراه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي، عبد القادر أنحوت، دار النوادر دمشق، الطبعة الأولى 1433هـ
- 6- سورة النور الآية (32)
- 7- بدائع الصنائع 187 / 7
- 8- سنن الترمذي، الحديث رقم (1184) / 3 / 490 قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب كما أخرجه أبو داود حديث رقم (2194)
- 9- حاشية ابن عابدين، 3 / 112
- 10- بداية المجتهد 15/3 مغني المحتاج 289/3 والمغني 120/7 وشرح الأزهار 138/2 والمحلى 459/9
- 11- سورة النحل الآية 106
- 12- أخرجه الحاكم في المستدرک 560/2 حديث رقم 2855 وقال: على شرط مسلم
- 13- أخرجه الحاكم وصححه 198/2
- 14- الإجماع لابن المنذر، ص 74
- 15- أخرجه مسلم في صحيحه كتاب النكاح حديث رقم 1421
- 16- التاج والإكليل لمختصر خليل: محمد بن يوسف المواق 70/2
- 17- زاد المعاد 88/5
- 18- فتاوى ابن تيمية، 22-32
- 19- المحلى 461/3

- 20- فتح الباري 191/9
21- نيل الأوطار 123/6
22- سبل السلام 3/996
23- بداية المجتهد 3/1241
24- المبسوط 5/3 والتاج المذهب 58/2
25- سنن أبو داود كتاب النكاح حديث رقم 2096 صححه الالباني
26- صحيح البخاري باب النكاح حديث رقم 2567
27- حكم إجبار المرأة على الزواج، عامر البوسلامة ص 11، منشور في: www.alukah.net
28- صحيح البخاري باب حج النبي صلى الله عليه وسلم حديث رقم 1444، وصحيح مسلم كتاب الحج 1218
29- أخرجه أبو داود حديث رقم 2096

أحكام خطأ الأمين في عقود الأمانات

د. منيرة سعيد عبدالله أبو حمادة
جامعة الملك خالد بأبها - السعودية

الملخص:

الخطأ قد يقع من المكلف في المأمورات والمنهيات وقد يقع في الأقوال والأفعال، وقد جعلت البحث في بيان "أحكام خطأ الأمين في عقود الأمانات"، وهي العقود التي طابعها الحفظ والأمانة، لتعلقه بالأحكام الشرعية في باب المعاملات التي لها صلة وثيقة بمعاملات الناس اليومية، والخطأ المرفوع شرعاً هو مالم يقصد به المكلف المخالفة شرعاً ولم يحدث منه تقصير ظاهر، بل حدث منه الخطأ بسبب الجهل، أو الظن، أو ما يعتري الإنسان من أحوال وظروف.

Abstract:

Trustees with duties may make errors. The research shows how errors become causes of alleviating for worshippers.

Results: Errors are ignored if trustees do not intend to break the Sharia law. Errors are intentional, verbal, and kinetic. Errors against humans are not excused; thus money is included when tackling error subjects.

المقدمة

خلق الله الخلق وأمرهم بالطاعة والعبادة وفقاً لأحكام الشرع التي جاء بها القرآن وفصلتها وبينتها السنة النبوية، إلا إن طبيعة البشر تعترضها النقص والنسيان، ويكثر منهم الخطأ والزلل، ولذا فإن من رحمة الله بعباده أن جعل خير الخطائين التوابين.

وبما أن البشر جبلوا على الخطأ فإن هذا الخطأ قد يترتب عليه أحكام شرعية من الأثم أو العقوبة أو الضمان، والخطأ قد يقع من المكلف في المأمورات والمنهيات وقد يقع في الأقوال والأفعال وكل ذلك تكلم عنه الفقهاء في كتبهم، وقد اقتصرنا في هذا البحث على بيان أحكام خطأ الأمين في عقود الأمانات إدراكاً مني لأهمية الموضوع.

أهداف البحث:

1- بيان مراد الفقهاء بالخطأ، وعقود الأمانات، والأمين، وما يترتب على وصف الأمانة من عدم المؤاخذه على الخطأ

- 2- بيان الأحكام المترتبة على خطأ الأمين، وخلاف الفقهاء في ذلك.
- 3- بيان أسباب التفاوت في حكم الخطأ الحاصل من الأمين في عقود الأمانات، والأدلة الموجبة لذلك.
- 4- إيضاح جانب مهم من جوانب حُسن الشريعة الإسلامية ومراعاتها لأحوال المكلفين.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

1. تعلق الموضوع بالأحكام الشرعية في باب المعاملات التي لها صلة وثيقة بمعاملات الناس اليومية، إذ الخطأ لا يكاد يسلم منه أحد؛ فهو موجود في كل زمان ومكان.
2. جهل غالبية المسلمين بكثير من التفاصيل الجزئية للأحكام الشرعية، وخاصة فيما يتعلق بالمعاملات المالية إذا لابسها الخطأ.
3. كون تطبيقاته بمثابة أحكام تُعطي صاحب الحق حقه، عند وقوع نزاع بين الأطراف المتعاملة.

الدراسات السابقة:

- 1- (الضمان في عقود الأمانات في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة) رسالة دكتوراة، لأحمد حافظ موسى، تناولت الدراسة موضوع الضمان في عقود الأمانات، وتناولت كذلك أحكام الضمان في حالة التعدي أو التقصير في عقود الأمانات.
- 2- (تصرفات الأمين في العقود المالية) رسالة دكتوراة، لعبدالعزیز بن محمد الحجیلان تناولت الدراسة تصرفات الأمين في جميع العقود المالية التي يحتاج فيها المرء إلى وضع ماله في يد غيره، إما ليعمل فيه بجزء من الربح كالمضاربة، أو للنيابة عنه في تصريف شؤون ماله كالوكالة أو لحفظه كالوديعة، أو للانتفاع به مدة معينة كالرهن وغير ذلك من الأغراض.
- 3- بحث " الخطأ وأثره في العبادات والعقود-دراسة تأصيلية فقهية" رسالة ماجستير، لإبراهيم شاشو، ولكن لم أتمكن من الاطلاع على كامل البحث لكونه غير منشور، ولكن وجدت مقدمة البحث منشورة على الانترنت، فالبحت حسب ما ورد في المقدمة تناول الخطأ في العبادات والنكاح، ولم يتناول من المعاملات الا أثر الخطأ في البيع والإجارة والمضاربة والوكالة والحوالة.

الفرق بين الدراسة الحالية والدراسات السابقة: إن هذا البحث يتناول الخطأ الحاصل من الأمين والأحكام المترتبة عليه في كل عقد من عقود الأمانات، دون التعرض لبقية أحكام

الأمانات، وتصرفات الأمين، والدراسات المذكورة آنفاً بعضها دراسة لعقود الأمانات، وبعضها دراسة لتصرفات الأمين مطلقاً، وبعضها في الخطأ في العبادات والمعاملات، وليس منها ما هو خاص بالأحكام المترتبة على خطأ الأمين.

منهج البحث وأجراءته:

- 1- خصصت البحث في عقود الأمانات دون غيرها من العقود، ورتبتها في البحث مثل ترتيب غالبية كتب الحنابلة كالمقنع والفروع والكافي في فقه الإمام أحمد.
- 2- تقوم منهجية البحث على التالي:
 - أ- المنهج الاستقرائي الذي يقوم على استقراء وتتبع وجمع للمسائل التي يحدث فيها الخطأ في عقود الأمانات المحضة قدر المستطاع.
 - ب- المنهج التحليلي وذلك بتفسير آراء الفقهاء في المسائل المختلفة ومقارنتها ببعضها ومناقشتها والترجيح بينها، وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر الأصلية والمعتمدة في المذاهب.
- 3- اقتصر على ذكر آراء الفقهاء في المذاهب الأربعة، وأحياناً أذكر رأي الظاهرية في بعض المسائل.
- 4- عزوت الآيات القرآنية الواردة في البحث لسورها مع ذكر اسم السورة ورقم الآية.
- 5- خرجت الأحاديث الشريفة الواردة في الدراسة من مصادرها الأصلية، مع ذكر الحكم على الحديث إذا لم يكن في الصحيحين.
- 6- ترجمت للأعلام غير المشهورة الواردة في البحث.

المبحث التمهيدي:

المطلب الأول: مفهوم الخطأ والفرق بينه وبين الغلط

أولاً: تعريف الخطأ في اللغة:

الخطأ ضد الصواب، أو العدول عن الصواب كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَلْبَهُ كَانَ خَطِئًا كَبِيرًا﴾ (سورة الإسراء: 31)، يقال أخطأ الطريق أي عدل عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ (سورة الأحزاب: 5)، عداه بالباء؛ لأنه في معني عثرتم أو غلطتم، وأخطأ الرامي الغرض: لم يصبه، والخطأ أرض يخطئها المطر، ويصيب أخرى قربها وهكذا⁽¹⁾، (والخطء) الذنب، مصدر (خَطِئَ) بالكسر، والأسم (الخطيئة) ويجوز تشديدها، والجمع (الخطايا) وهي الذنب على عمد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَلْبَهُ كَانَ خَطِئًا كَبِيرًا﴾ (سورة الإسراء: 31)، أي أثماً، والخطأ من تعمد ما لا ينبغي،

والمخطئ من أراد الصواب، فصار إلى غيره⁽²⁾، وخطئ، وأخطأ، لغتان بمعنى واحد.

وقد يراد بلفظ الخطأ ما ليس بعمد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ (سورة النساء: 92) وأخطأ وتخطأ بمعنى واحد⁽³⁾، والخلاصة أن معنى الخطأ في اللغة أن يريد أمراً ويقصد أمراً آخر ويفعل أمراً آخر، وهو مقصودنا من هذا البحث.

ثانياً: تعريف الخطأ في الاصطلاح:

تعرض الفقهاء لتعريف مصطلح الخطأ بكثرة عند تعريفهم للقتل الخطأ وبمعاني قريبة من المعنى اللغوي ومن هذه التعريفات:

1- عرفه الزيلعي⁽⁴⁾ بقوله: (الخطأ أن يقصد مباحاً فيصيب محظوراً)⁽⁵⁾، وذلك كأن يرمي على أنه هدف، أو صيد، فيصيب بهذا الرمي آدمياً، لكن يؤخذ على هذا التعريف أنه نص على الخطأ فيما هو مباح، والخطأ يقع من المكلف في المأمورات، مثل من يجتهد في تحري القبلة، ثم بعد ذلك يتضح له أنه أخطأ اتجاه القبلة، ويقع الخطأ من المكلف أيضاً في المنهيات، كما لو أكل لحمًا على أنه حلال، ثم اتضح له خطأ ظنه، وبأن له أنه حرام.

2- وعرفه الزركشي⁽⁶⁾ بقوله: (الخطأ بأن يصدر منه الفعل بغير قصد)⁽⁷⁾

3- وعرفه ابن حزم⁽⁸⁾ بقوله: (هو العدول عن الصواب بغير قصد إلى ذلك)⁽⁹⁾.

4- وعرف فقهاء آخرون الخطأ بتعريفات متقاربة عند الكلام على الجنایات، ومن تعريفاتهم أنه (أن يقصد بفعله شيئاً، فيصادف فعله غير ما قصده مع اتحاد المحل)⁽¹⁰⁾

5- وقال الجرجاني⁽¹¹⁾: (الخطأ وهو ما ليس للإنسان فيه قصد.....، كما إذا رمى شخصاً ظنه صيداً أو حربياً فإذا هو مسلم..)⁽¹²⁾

والتعريفات السابقة أرى أنها غير جامعة؛ لأنها لا تشمل جميع أقسام الخطأ، فكل تعريف يتناول جزءاً من أقسام الخطأ، كالخطأ في القصد أو الخطأ في الأفعال أو الأقوال.

التعريف المختار: مما سبق من تعريفات نستطيع أن نخرج بتعريف للخطأ يكون جامعاً مانعاً وهو (كل ما يصدر من المكلف من قول أو فعل من غير قصد منه).

ثالثاً: الفرق بين الخطأ والغلط:

الغلط في اللغة: هو خلاف الإصابة، يقال: غلط يغلط غلطاً⁽¹³⁾، وهو أن تغيث بالشيء فلا تعرف وجه الصواب فيه من غير تعد⁽¹⁴⁾ وغلط غلطاً: أخطأ وجه الصواب. يقال: غلط في الأمر، أو في

الحساب، أو في المنطق وهو غلطان⁽¹⁵⁾

الغلط في الاصطلاح: المتبع لاستعمالات الفقهاء يجد أن غالبيتهم يستعملون لفظ الغلط مرادفاً للفظ الخطأ، فقالوا الغلط هو: " تصوّر الشيء على خلاف ما هو عليه"⁽¹⁶⁾ وعليه فالغلط يأخذ حكم الخطأ وما يترتب عليه من أحكام.

المطلب الثاني: التعريف بالأمين، وب عقود الأمانات

أولاً: تعريف الأمين:

هو كل من ائتمنه الإنسان على ماله ورضي ببقائه بيده على وجه الإبقاء أو الاستعمال بعوض أو غيره⁽¹⁷⁾.

ثانياً: المقصود بعقود الأمانات:

عقود الأمانات طابعها الحفظ والأمانة، وعقود الأمانة هي: العقود التي يكون محلها -وهو المال المقبوض فيها - أمانة في يد قابضه كالشريك، والمضارب، والمستأجر، والمستعير، والوصي، والمستودع⁽¹⁸⁾، ولهذا بوب الخشني المالكي⁽¹⁹⁾ للأمناء باباً مستقلاً في كتابه أصول الفتيا ذكرهم فيه، فذكر منهم الوصي، والمستودع، والشريك، والعامل في المضاربة، والمستأجر، والمستعير، والمرتبين...⁽²⁰⁾، قال ابن سعدي⁽²¹⁾ في الإرشاد: «... فدخل في الأمانات الودائع، والرهن، والأعيان المؤجرة وأموال الشركة علي اختلافها، والأعيان الموكل عليها حفظاً وتصرفاً، والأموال التي هو ولي عليها كالولي علي مال اليتيم، والوقف، والوصايا والوصي وما أشبه ذلك»⁽²²⁾

ثالثاً: المراد بالأمين في عقود الأمانات هنا هو:

الأمين في كل عقد من العقود التي يكون طابعها الأمانة والحفظ، وبناء على ذلك فلا يدخل في العنوان تصرفات الملتقط في اللقطة، ولا تصرفات الأب والجد في مال ولده الصغير أو المجنون ونحوهما، لأن كلا من الملتقط والأب والجد ليسوا أمناء بعقد، والأمناء في هذا البحث هم: الوكيل، والشريك، والمستأجر، والمستعير، والوديع (المودع)، والوصي.

المبحث الأول: خطأ الوكيل:

المطلب الأول: خطأ الوكيل في التصرف معتقداً بقاء عقد الوكالة

الوكالة عقد جائز من الطرفين، وللموكل عزل وكيله متى شاء، وللوكيل عزل نفسه؛ لأن الوكالة إذن في التصرف، فكان لكل واحد منهما إبطاله⁽²³⁾، فإذا تصرف الوكيل معتقداً بقاء

وكالته، ثم تبين خطأ اعتقاده، وظهر له أن الموكل قد عزله، فهل تصرفه من حين العزل إلى حين بلوغه الخبر صحيح، أم باطل؟

هذه مسألة مبنية على مسألة اختلف فيها الفقهاء على مذهبين وهي هل ينعزل الوكيل قبل علمه بالعزل، أم لا؟ وماذا يترتب على تصرف الوكيل قبل علمه بالعزل؟

المذهب الأول: ذهب الحنفية⁽²⁴⁾، والمالكية⁽²⁵⁾، والحنابلة في رواية⁽²⁶⁾، والظاهرية⁽²⁷⁾، وهو قول عند الشافعية وهو الاظهر⁽²⁸⁾، إلى أن الوكيل لا ينعزل قبل علمه، وبناء عليه تعتبر كل تصرفات الوكيل صحيحة نافذة قبل العلم بالعزل. وحجتهم في ذلك ما يأتي:

1- القياس على نسخ الأحكام الشرعية، فإن الحكم الشرعي لا يعتبر منسوخاً في حق المكلف ما لم يبلغه النسخ، والجامع بين التكليف الشرعي والوكالة أن في كل منهما التزام بما فوض إليه، فلا يبطل إلا بعد بلوغ النسخ⁽²⁹⁾.

2- إن في ذلك استقراراً للمعاملات، ورفعاً للمنازعات، ولو عزل بمجرد العزل لأصبحت تصرفاته بعد العزل وقبل علمه باطلة، وضمن ما يمكنه ضمانه، مع أنه لم يفرض، وفي ذلك ضرر عليه، والضرر ممنوع شرعاً⁽³⁰⁾.

3- أن عزله بغير علمه خديعة وغش⁽³¹⁾، وهذا ممنوع شرعاً، قال الله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (سورة البقرة: 9).

ويناقش هذا بأن الخديعة والغش تصدق على من قصد التلاعب والإحراج، وهذا يجب أن يؤخذ، وليس كل موكل عزل وكيله قصد التلاعب والإحراج.

المذهب الثاني: ذهب الشافعية في وجه⁽³²⁾، والحنابلة في رواية وهي المذهب⁽³³⁾: إلى أن الوكيل ينعزل بالعزل، ولو لم يعلم بعزله، وبناء عليه يعتبر تصرفه بعد العزل باطلاً، ومنقوضاً. وحجتهم في ذلك: أن انعزال الوكيل لا يتوقف على رضاه، فلم يتوقف على بلوغه، قياساً على الطلاق والعتاق، ولا خلاف أن الطلاق يقع قبل علم المطلقة بذلك، بل بمجرد تلفظ الزوج بذلك، فكذلك هذه المسألة، بجامع أن في كليهما رفع عقد لا يفتقر إلى رضا صاحبه، فلا يفتقر إلى عمله⁽³⁴⁾، ويناقش هذا بأنه قياس مع الفارق، إذ لا تتأثر بالطلاق والعتاق حقوق لطرف ثالث، أما في هذه المسألة فإن الضرر يصيب حقوق طرف ثالث، وهو الوكيل، فلو قلنا ببطلان تصرفه لوقوع عزله، لأدى إلى تضرره، والضرر ممنوع شرعاً.

الترجيح: أرى - والله أعلم - أن الأرجح ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول لقوة ما استدل به أصحاب هذا المذهب، ولأن القول بعدم عزل الوكيل قبل علمه حماية للوكيل من الضرر الذي لا يستطيع دفعه عن نفسه، بينما الموكل بإمكانه دفع الضرر عن نفسه بإبلاغه الوكيل المنعزل، وهذا القول يتوافق مع معيار العدالة والإحسان في الإسلام فإن بعض الوكلاء يعمل مع موكله بدون أجر، فهو محسن، وساع في مصالح الموكل.

المطلب الثاني: خطأ الوكيل في التصرف في الموكل فيه

إذا أخطأ الوكيل في التصرف فيما أوكل إليه في أمور البيع والشراء فهل يترتب على خطأه الضمان؟؟ يختلف الحكم باختلاف نوع الوكالة ونوع التصرف على التفصيل الآتي:

أ - خطأ الوكيل في البيع

إذا كانت الوكالة مطلقة في البيع كأن قال الموكل للوكيل: بع لي هذه الدار أو هذا الثوب أو هذه الشاة ونحو ذلك، ولم يحدد له مبلغاً معيناً، فقد ذهب الفقهاء إلى أن على الوكيل أن يرجع للعرف فيما وكل فيه؛ وحجتهم في ذلك أنه توكيل مطلق في عقد معاوضة فاقتضى ثمن المثل⁽³⁵⁾، فإن أخطأ الوكيل فباع أو ابتاع بغير ثمن المثل أو أقل أو أكثر من ثمن المثل المتعارف عليه فقد اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب المالكية⁽³⁶⁾ والشافعية⁽³⁷⁾، والحنابلة⁽³⁸⁾ وأبو يوسف ومحمد من الحنفية⁽³⁹⁾: إلى أنه لا يقبل تصرف الوكيل ويعد ضامناً وحجتهم في ذلك: أنه توكيل في عقد معاوضة فاقتضى ثمن المثل كالشراء؛ لأن مطلق البيع ينصرف إلى البيع المتعارف؛ ولأن من باع بأقل من ثمن المثل أو بأكثر منه مما لا يتغابن الناس بمثله فحكمه حكم من لم يؤذن له في البيع والشراء.

المذهب الثاني: ذهب أبو حنيفة⁽⁴⁰⁾ إلى أن الوكيل لا يضمن وحجتهم في ذلك أن الموكل أطلق الوكالة في البيع فله البيع بأي ثمن، فيملك الوكيل البيع بالقليل والكثير، ومادام لفظ الموكل مطلق فيجب حمله على إطلاقه، ولا يجوز تقييده إلا بدليل.

الترجيح: وأرى أن ما ذهب إليه الحنفية هو الراجح لما ذكره، لأن الموكل بإمكانه أن يحدد ما يريد من شروط ويقيد الوكيل بقيود معينة، فإن أطلق الوكالة فكأنه بذلك أذن للوكيل بالتصرف بما يراه ورضي بتصرفه، ولأن تضمين الوكيل في الوكالة ضرر عليه، والإسلام نهى عن الضرر.

فإن كانت الوكالة في البيع مقيدة: كأن وكله ببيع غرض معين وحدد له مبلغاً معيناً كأن قال له: بع هذه الشاة بألف درهم، فقد اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز للوكيل أن يخالف ما اشترطه الموكل، فإن خالف وكانت المخالفة إلى خير وباع بأكثر مما حدده فالبيع صحيح ونافذ، لأن المخالفة إلى خير وأعلى مما حدده الوكيل⁽⁴¹⁾، فإن كانت المخالفة إلى أقل مما اشترط الموكل فقد اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الحنفية⁽⁴²⁾ والمالكية⁽⁴³⁾ ورواية عن الحنابلة⁽⁴⁴⁾ إلى أن البيع يبقى موقوفاً على إجازة الموكل فهو مخير بين القبول أو الرد؛ لأنه تصرف بغير إذن موكله، فيقف صحة البيع أو بطلانه على إجازة الموكل، وزاد الحنفية أن للموكل أن يسترد المبيع من المشتري.

المذهب الثاني: ذهب الشافعية⁽⁴⁵⁾ والحنابلة في رواية⁽⁴⁶⁾ والظاهرية⁽⁴⁷⁾ إلى أن البيع لا يصح، لمخالفته ما الزمه الموكل، ولأن تصرفه غير مأذوناً فيه.

الترجيح: أرى-والله أعلم أن ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول هو الأرجح، لأن الموكل أمير نفسه -وهو من عين الوكيل- إن شاء أمضى بيع موكله أو رده، سواء كان الوكيل متعمداً أو مخطئاً، فإن رد الموكل بيع الوكيل فلانه تصرف فيما لم يؤذن فيه.

ب- خطأ الوكيل في الشراء

إذا كانت الوكالة في الشراء مطلقة كأن قال الموكل للوكيل: اشتر لي بهذه الدراهم شاةً، أو ثوباً أو عبداً وأطلق ولم يحدد نوعاً معيناً أو وصفاً محدداً ونحو ذلك، فقال جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة بمثل ما قالوا في الوكالة المطلقة في البيع بأن على الوكيل أن يراعي العرف وضمن المثل في الشراء⁽⁴⁸⁾

أما الحنفية فقد فصلوا في هذه الوكالة فقالوا: التوكيل بالشراء جائز بشرط أن يكون الموكل فيه معلوماً غير مجهول جهالة كثيرة. والتوكيل بالشراء عندهم نوعان: إما أن تكون وكالة عامة كأن يقول له: اشتر لي ما شئت، أو ما رأيت، أو أي ثوب شئت، أو أي دار شئت، ونحو ذلك، فهذه الوكالة عامة وتجوز مع الجهالة الكثيرة من غير بيان النوع والصفة والضمن؛ لأنه فوض الرأي إلى الوكيل فيصح تصرفه مع الجهالة الفاحشة⁽⁴⁹⁾.

ويتخرج على رأي الحنفية أنه لو أخطأ الوكيل في الوكالة العامة واشترى معيباً أو بئناً أعلى، فلا ضمان عليه؛ لأن الموكل لم يقيد بغيره معين.

فإن كانت الوكالة بالشراء خاصة كأن يقول للوكيل: اشتر لي ثوباً أو حيواناً أو داراً فلا تصح هذه الوكالة؛ لأن الجهالة فيها فاحشة ولو حدد الثمن؛ لأن كل واحد منها اسم جنس يدخل تحته أنواعاً مختلفة، فلا بد من ذكر النوع⁽⁵⁰⁾

وإذا كانت الوكالة بالشراء مقيدة: كأن يوكله بشراء شاة معينة، أو طعاماً معين، أو وكله في الشراء بثمن نقداً، أو وكله بشراء ثوباً بثمن معين، أو داراً بصفة معينة وثمن محدد ونحو ذلك، فقد ذهب الفقهاء إلى أن على الوكيل أن يلتزم بما وكل فيه، فإن خالف الوكيل ما ألزمه به الموكل، وكانت المخالفة إلى أقل مما اشترطه أو حدده الموكل، فإن تصرف الوكيل لا ينفذ في حق موكله، ويكون الوكيل مشترياً لنفسه، فإن كانت المخالفة إلى خير وأفضل مما اشترط فيلزم به الموكل كأن وكله بشراء شاة بدينار فاشترى بالدينار شاتين فإن تصرفه ينفذ ويلزم به الموكل وهذا باتفاق الفقهاء الأربعة⁽⁵¹⁾ واستدلوا على ذلك بما يلي:

1- حديث عروة البارقي⁽⁵²⁾: " أن رسول الله ﷺ أعطاه ديناراً ليشتري به شاة فاشترى شاتين فباع إحدهما بدينار وجاء بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه"⁽⁵³⁾

2- عن حكيم بن حزام⁽⁵⁴⁾: " أن النبي ﷺ بعثه ليشتري له أضحية بدينار، فاشترى أضحية فأربح فيها ديناراً، فاشترى أخرى مكانها، فجاء بالأضحية والدينار إلى النبي ﷺ فقال: ضح بالشاة وتصدق بالدينار"⁽⁵⁵⁾

وجه الدلالة: في الحديثين دليل على أنه إذا خالف الوكيل ما وكل به إلى ما هو خير وأنفع للوكيل ورضي الموكل صح تصرف الوكيل⁽⁵⁶⁾، ويناقش هذا بأن حديث عروة فيه مجهول وفيه ضعف، وحديث حكيم منقطع ولا يصح⁽⁵⁷⁾

ويجاب عن حديث عروة أنه حديث صحيح فقد أخرجه البخاري في صحيحه، وكون في سنده ضعف فقد أجاب ابن حجر في الفتح عن ذلك فقال: "وزعم ابن القطان أن البخاري لم يرد بسياق هذا الحديث إلا حديث الخيل، ولم يرد حديث الشاة، وبالغ في الرد على من زعم أن البخاري أخرج حديث الشاة محتجاً به؛ لأنه ليس على شرطه لإبهام الوسطة فيه بين شبيب وعروة، وهو كما قال، لكن ليس بذلك ما يمنع تخريجه ولا ما يحطه عن شرطه، لأنّ الحيّ يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب..."⁽⁵⁸⁾ وقال أيضاً: "... كما أن الحديث وجد له متابع عند الإمام أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه من طريق سعيد بن زيد عن الزبير بن الخريت عن أبي لبيد..."⁽⁵⁹⁾

ويفهم من كلام الفقهاء أن مخالفة الوكيل-ولو على سبيل الخطأ-فيما ألزمه به الموكل من شروط لا يقبل تصرفه، وأن الوكيل ضامن ويتحمل ما اشتراه؛ لأنه غير مأذون في تصرفه ذلك؛ ولأن تقييده بقيد معين لا يملك الوكيل التصرف إلا بما يقتضيه إذن الموكل.

المبحث الثاني: ادعاء الشريك هلاك مال الشركة خطأ

اتفق الفقهاء على أن الشريك يُعد أميناً على ما تحت يده من مال الشركة، فإن فرط أو تعدى في أي تصرف لا يملكه من التصرفات، ضمن لشريكه ما يترتب عليه، وإن لم يتعد ولم يفرط فإنه لا يضمن؛ لأن يد الشريك يد أمانة قياساً على المودع والوكيل؛ ولأن كل شريك قبض مال الشركة الآخر بإذن صاحبه للمتاجرة فيه لا على وجه المبادلة⁽⁶⁰⁾، أو الوثيقة⁽⁶¹⁾ فصار كالوديعة والعارية؛ ولأن كل واحد من الشريكين قد أمن صاحبه، فيكون أمانة في يده⁽⁶²⁾

وفصل الفقهاء في حال إذا ادعى الشريك هلاك مال شريكه أو تلفه خطأ:

قال الحنفية والشافعية والحنابلة: القول قول الشريك فيما يدعيه من هلاك أو خسران، لأنه أمين، وتأمينه يقتضي ذلك، فإن كانت دعواه الهلاك بسبب ظاهر كالحرق ونحوه لم يقبل قوله حتى يقيم بينه بالسبب، وإن كان بسبب غير ظاهر فالقول قوله مع يمينه بدون بينه؛ لأنه يتعذر إقامة البينة مع الهلاك فكان القول قوله مع يمينه⁽⁶³⁾، وزاد الشافعية إن ادعى عليه الشريك خيانة وأنكر فالقول قوله؛ لأن الأصل عدم الخيانة⁽⁶⁴⁾

وقال المالكية: إن ادعى الشريك الهلاك أو تلف المال أو خسرانه فهو مصدق مالم يظهر كذبه، فإن تبين خلاف ما ادعاه فبعد ضماناً للمال، فإن اتهم حلف⁽⁶⁵⁾

الترجيح: أرى-والله أعلم-أن ما ذهب إليه الحنفية والشافعية والحنابلة هو الأرجح حفظاً للحقوق، ومنعاً لادعاء الهلاك بلا بينة أو يمين.

المبحث الثالث: خطأ المضارب في الإقرار بمقدار الربح والخسارة في الشركة

اتفق الفقهاء على أن المضارب أمين على ما في يده من رأس المال، ورأس المال الذي في يده بمنزلة الوديعة، لأنه قبضه بإذن مالكه، لا على وجه البدل (أي المبادلة) كالمقبوض على سوم الشراء، ولا على وجه الوثيقة كالرهن⁽⁶⁶⁾.

فلو أقر العامل في المضاربة بأن الربح أو الخسارة ألف ريال مثلاً، ثم ادعى خطأ في هذا المقدار، وقال بل الربح أو الخسارة خمسمائة ريال، فهل تقبل منه دعوى الخطأ؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب الجمهور من فقهاء الحنفية⁽⁶⁷⁾ والمالكية⁽⁶⁸⁾ والشافعية⁽⁶⁹⁾، والحنابلة على المذهب⁽⁷⁰⁾ إلى عدم قبول دعوى الخطأ ويلزمه ما أقرب به أولاً، واحتجوا بأنه أقرب بحق لغيره، فلا يقبل رجوعه عنه، كالدين⁽⁷¹⁾، كما أنه جاحد لما أقرب به بحصوله في يده ربحاً، وهو أمين في الربح فيضمن ذلك بالجحود⁽⁷²⁾، قال السرخسي: (ولو أقر المضارب بربح ألف درهم من المال، ثم قال غلطت، إنما هو خمسمائة درهم لم يصدق، وهو ضامن لما أقرب به من المال)⁽⁷³⁾

وقال الخطيب الشربيني: (.. ولو أقر بربح ثم ادعى غلطاً أو كذباً ثم قال غلطت في الحساب، أو قال كذبت فيما قلت خوفاً من انتزاع المال من يدي لم يقبل قوله)⁽⁷⁴⁾

وقال ابن قدامة: (وإن قال غلطت أو نسيت لم يقبل قوله، لأنه مقر بحق لأدمي، فلم يقبل قوله في الرجوع)⁽⁷⁵⁾، ويناقش هذا بأن الخطأ والسهو من طبيعة البشر، ولا يسلم منه أحد، ومن الظلم عدم قبول قوله لخطأ في دعواه، خاصة مع توفر الأدوات والوسائل التي تثبت قوله أو تنفيه ككشوف الحسابات ونحوها.

المذهب الثاني: ذهب بعض فقهاء الحنفية، والمالكية، والحنابلة إلى قبول قوله ودعواه الخطأ ولكن بيمين، واحتجوا بأن المضارب يعد أميناً، والأمين يقبل قوله كسائر الأمانة مثل الوصي وناظر الوقف⁽⁷⁶⁾.

المذهب الثالث: ذهب بعض الحنابلة إلى أنه لا يقبل قوله، إلا إذا ثبت الخطأ بالبينه فيقبل قوله، كسائر البينات بجامع أنها عادلة، شهدت بما يحتمل الصدق فتقبل⁽⁷⁷⁾.

الترجيح: والذي يترجح لدي - والله أعلم - هو المذهب الثالث وهو عدم قبول قوله ودعواه الخطأ إلا ببينه؛ لأن البينة حجة على المدعي كما جاء في الحديث: "البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه"⁽⁷⁸⁾، ولا شك أن من السهل توفير بينه على قوله بما لديه من وثائق ومستندات وسجلات.

المبحث الرابع: خطأ الأجير المشترك في عمله

الأجير المشترك هو: من التزم في ذمته القيام بعمل معين، وسمي مشتركاً لأنه يستطيع أن يلتزم بأعمال لجماعة في نفس المدة⁽⁷⁹⁾

ولا خلاف بين الفقهاء في تضمين الأجير المشترك إذا ثبت تعديه وتقصيره، ولكن إذا أخطأ في عمله بلا تعدٍ منه ولا تقصير كالصباغ إذا أفسد الثوب بالصبغة خطأ، وكالخياط إذا أفسد الثوب

من غير قصد منه، أو كوى الثوب فاحترق، وكالطباخ إذا أفسد طبخه، ونحوهم من الأجراء المشتركين والذين يُسمون (الصُنَاع)، فقد اختلف الفقهاء في تضمينهم إذا أخطأوا على مذهبين: **المذهب الأول**: ذهب الحنفية⁽⁸⁰⁾، والمالكية⁽⁸¹⁾، والشافعية في مقابل الأظهر⁽⁸²⁾، والحنابلة في قول⁽⁸³⁾ إلى أن الأجير المشترك يضمن خطأه، واشترط الحنفية والمالكية والشافعية للتضمين غياب المالك عن الأجير المشترك⁽⁸⁴⁾، أما الحنابلة فلم يفرقوا بين غيبة المالك وحضوره⁽⁸⁵⁾.
واستدلوا بما يلي:

- 1- ما روى عن عمرو وعلي رضي الله عنهما-أنهما كانا يضمنان الصُنَاع⁽⁸⁶⁾
ويناقد هذا بأن قضاء عمرو وعلي رضي الله عنهما قد يكون من باب السياسة الشرعية، لفساد ذمم الناس لذلك كان الشافعي يعتقد بعدم الضمان، ولا يفتي به، خوفاً من فساد الناس⁽⁸⁷⁾
ويجاب عن هذه المناقشة أنه لا يُسلم أن قضاء عمرو وعلي رضي الله عنهما كان بسبب فساد الذمم، لأن الأفضلية والخيرية ثبتت لزمن الصحابة فلا يكون قضاؤهم مناطاً بتلك العلة، ولأنه لو كان الأمر كذلك لكان في زماننا أولى، لأن الذمم أفسد.
 - 2- روي عن علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- أنه كان يُضمن الأجير ونقل عنه قوله: (لا يصلح الناس إلا ذلك)⁽⁸⁸⁾، ويناقد هذا من عدة وجوه:
أ- أنه اجتهاد صحابي
ب- أن العلماء قد ضعفوا الروايات الواردة عن عمرو وعلي رضي الله عنهما فلا تقوم بها حجة⁽⁸⁹⁾
ج- أنه لم يثبت أن رسول الله ﷺ قد ضمن الأجراء⁽⁹⁰⁾
 - 3- أن تضمين الأجير المشترك مما أجمع عليه العلماء في الجملة، لأن ذلك يتعلق بمصلحة عامة للصناع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة إلى إتلاف الأموال⁽⁹¹⁾
 - 4- أن الأجير قبض العمل لمصلحته فكان ضامناً كالمستعير⁽⁹²⁾
 - 5- أن الأجراء الذين يسلم المال إليهم من غير شهود يخاف الخيانة منهم، فلوا علموا أنهم لا يضمنون لهلكة أموال الناس لأنهم لا يعجزون عن دعوى الهلاك⁽⁹³⁾.
- المذهب الثاني**: ذهب زفر من الحنفية⁽⁹⁴⁾، والشافعي في الصحيح من قوليه⁽⁹⁵⁾ - إلا أنه لم يكن يفتي به لفساد الناس- والحنابلة على الصحيح من مذهبه⁽⁹⁶⁾ والظاهرية⁽⁹⁷⁾ إلى أن الأجير

المشترك إذا أخطأ لا يضمن.

واستدلوا بما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (سورة النساء آية: 29)

وجه الدلالة: أن مال الأجير حرام على غيره مالم يتعد الأجير، لأن الأصل براءة الذمة (98)

2- قوله تعالى: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (سورة البقرة: 193)

وجه الدلالة: أن الأجير المشترك لم يوجد منه تعدي في العمل؛ لأنه مأذوناً فيه، فلا يجوز تضمينه (99).

ويناقد الاستدلال بالآيتين بأنه استدلال في غير محله؛ لأن تضمين الأجير ليس فيه أكل ماله بالباطل أو اعتداء على ماله بل هو تضمين ما أفسده؛ لأن العمل المأذون فيه هو العمل المصلح لا المفسد؛ لأن العاقل لا يرضى بإفساد ماله، ولا يلتزم الأجرة بمقابلة الفاسد، فيتقيد الأمر بما يصلح دلالة (100)

3- أن الأجير قد قبض العين لمنفعته ومنفعة صاحبها، فكان أميناً كالأجير الخاص، والأمين لا يضمن إلا بالتعدي (101)

ويناقد هذا بمثل مناقشة الاستدلال بالآيتين وهو أن الأجير قبض العين للقيام بالعمل المأذون فيه هو العمل الصالح لا الفاسد، ويضاف إلى ذلك أنه لو ترك تضمين الأجراء المشتركين لادعى كل أجير فساد عمله بالخطأ، وفي ذلك ضرر بأموال الناس.

الترجيح: الذي يترجح عندي - والله أعلم - ما ذهب إليه الجمهور في المذهب الأول من تضمين الأجير المشترك إذا أخطأ، لما استدلو به؛ ولغلبة الغش وضعف الأمانة وكثرة التحايل في زمننا هذا؛ وفي ذلك سداً للذريعة؛ لئلا يتجرأ الأجراء على الخيانة أو ادعاء الخطأ وعدم القصد، ومنعاً لتضرر أصحاب السلع.

من أمثلة الأجراء المشتركين:

أولاً: خطأ الطبيب والحجام والختان ونحوهم؛

الطبيب والحجام والختان ونحوهم من الأجراء المشتركين، والذين قد يحدث منهم الخطأ

إثناء عملهم، فهل ينطبق عليهم ما ذكره الفقهاء في المسألة السابقة من التضمين في الخطأ؟

فصل الفقهاء في ذلك فقالوا:

1- إذا كان الطبيب ونحوه عالماً في فنه، ماهراً، ذا حذق، ومعرفة في صناعته، ومأذوناً له في إجراء العمل أو العلاج من مكلف رشيد، وعمل عملاً مباحاً ومشروعاً له فعله بلا تعدٍ منه ولا تقصير فإنه لا ضمان عليه، كأن يعمل عملية جراحية لمريض فيتلف شيء من جسم المريض أو يتعطل عضو من اعضاءه فإنه لا ضمان عليه لأنه عمل عملاً مباحاً، أما إذا كان الطبيب ونحوه جاهلاً بالجراحة أو الخاتن لا يعرف كيفية الختن فإنه يضمن خطأه فيؤدب بالضرب والسجن⁽¹⁰²⁾.

2- الطبيب ونحوه يشترط أن لا تجني يده فيتجاوز ما ينبغي عمله، فإن تجاوز ما ينبغي أن يفعل فإنه يضمن مثال ذلك: إذا أخطأ الطبيب فعمل العملية في غير محل الألم كقلع ضرس سليمة بدلا من الضرس المريضة، أو أعطاه دواء لا يناسب صحة المريض، أو زاد الطبيب في قطع ما يجب قطعه ونحو ذلك فإن الطبيب يضمن في تلك الحالات، وتكون الدية على العاقلة فإن كانت أقل من الثلث فمن ماله، ولو كان ماهراً أو حاذقاً في فنه، لأنه فعل فعلاً محرماً بجنائته وخطئه، ولأن هذا الاتلاف لا يختلف ضمانه بالعمد أو الخطأ⁽¹⁰³⁾.

ثانياً: خطأ الكاتب ونحوهم:

الكاتب أو الطابع يعدون من الأجراء المشتركين، فلو أخطأ الكاتب في النسخ والكتابة، أو في التوثيق، أو في الترتيب وغير ذلك فما الحكم؟

اتفق الفقهاء في الجملة على تضمين الأجير الكاتب إذا أخطأ، ولكن اختلفوا في بعض المسائل:

- أولاً: ذهب الحنفية⁽¹⁰⁴⁾ وبعض المالكية⁽¹⁰⁵⁾: إلى القول بتضمين الأجير الكاتب، وفصل الحنفية في كيفية التضمين فقالوا: إذا أخطأ الأجير الكاتب في كل ورقة، كان المستأجر بالخيار إن شاء أخذه وأعطاه أجر مثله وإن شاء رده عليه، وضمنه قيمة الورق، فإن كان الخطأ في بعض الورق دون بعض أعطاه أجره ما وافق من المسعى، وبما خالف أعطاه أجر المثل⁽¹⁰⁶⁾.

- ثانياً: وذهب الشافعية⁽¹⁰⁷⁾ والحنابلة⁽¹⁰⁸⁾: إلى القول بتضمين الأجير الكاتب إذا كان الخطأ فاحشاً، فإن كان الخطأ فاحشاً فلا أجر له، أو يعطيه الأجرة لكنه يلزمه الإصلاح، فإن كان الخطأ يسيراً وجرت العادة بمثل هذا الخطأ فإنه يعفى عنه، لأن ذلك لا يمكن التحرز منه.

المبحث الخامس: خطأ المستعير؛

المطلب الأول: هلاك العارية عند المستعير خطأ

اتفق الفقهاء على وجوب رد العين المستعارة إلى صاحبها إذا كانت باقية. أما إذا تصرف المستعير في العارية على وجه التعمد والتعدي، فهلكت العارية، فاتفق الفقهاء أيضاً على تضمين المستعير⁽¹⁰⁹⁾، لكن لو هككت العارية على وجه الخطأ فما الحكم؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب الحنفية⁽¹¹⁰⁾، والظاهرية⁽¹¹¹⁾، إلى أن المستعير لا يضمن هلاك العارية خطأ.

الأدلة:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (سورة النساء: آية 29)

وجه الدلالة: أن الله تعالى حرم أكل الأموال بالباطل، ومال المستعير محرم فلا يجوز تضمينه إلا إذا تعدى.

2- حديث عمرو بن شعيب⁽¹¹²⁾ عن أبيه عن جده وفيه قوله ﷺ: "ليس على المستعير غير المغل ضمان"⁽¹¹³⁾.

وجه الدلالة: الحديث نفي الضمان عن المستعير غير المتهم.

3- عن صفوان بن يعلى بن أمية، عن أبيه⁽¹¹⁴⁾ قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا أتتكَ رسلي فأعطهم ثلاثين درعاً، وثلاثين بعيراً، فقلت يا رسول الله أعارية مضمونة، أم عارية مؤداة، قال: بل عارية مؤداة"⁽¹¹⁵⁾.

وجه الدلالة: أن الحديث فرق بين الأداء والضمان، وجعل العارية مؤداة فقط.

4- أن الضمان يكون بسبب العقد أو القبض، ولا يوجد شيء منهما في العارية؛ لأن عقد العارية لا يبنى عن التزام الضمان، فهو لتلميك المنافع، وما وضع لتلميك المنافع لا يتعرض للعين حتى يوجب هلاكه الضمان، وأما القبض فإنما يوجب الضمان إذا وقع تعدياً، وليس عقد العارية كذلك لأنه بإذن المالك⁽¹¹⁶⁾.

المذهب الثاني: ذهب المالكية⁽¹¹⁷⁾، إلى أن المستعير لا يضمن فيما لا يغاب عليه، ويضمن فيما يغاب عليه⁽¹¹⁸⁾، ما لم يقيم بينة على هلاكه، فإن أقام المستعير البينة على الهلاك لم يضمن.

فالأصل عندهم عدم الضمان إلا عند التهمة. واستدلوا بما يلي:

1- حديث جابر بن عبد الله⁽¹¹⁹⁾ ﷺ، سار إلى حنين، ... فذكر الحديث، وفيه "ثم بعث رسول الله ﷺ إلى صفوان بن أمية، فسأله أدُرعاً عنده، فقال أغصباً يا محمداً؟ فقال: لا، بل عارية مضمونة"⁽¹²⁰⁾

وجه الدلالة: دل الحديث على وجوب الضمان في العارية.

2- قول النبي ﷺ: " ليس على المستعير غير المغل ضمان"⁽¹²¹⁾.

وجه الدلالة: دل الحديث على عدم وجوب الضمان على المستعير.

ومن خلال الحديثين السابقين يظهر التعارض بينهما ولكن قال المالكية جمعاً بين الحديثين: يحمل الحديث الأول على وجوب الضمان على ما يغاب على المعير، والحديث الثاني يحمل على نفي الضمان على ما لا يغاب عليه - أي المعير-

المذهب الثالث: ذهب الشافعية⁽¹²²⁾، والحنابلة⁽¹²³⁾، وهو قول ابن تيمية⁽¹²⁴⁾، إلى أن المستعير يضمن، إلا إذا تلف المستعار باستعمال المستعير، كأن استعار ثوباً يلبسه، فيبلى بسبب اللبس؛ لأن حدوث التلف كان عن سبب مأذون فيه، والإذن ينافي الضمان.

واستدلوا بما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ (سورة النساء، آية: 58)

وجه الدلالة: أن الله أمر أن ترجع الأمانات إلى أهلها والوديعة أمانة.

ويناقش هذا بأن الله أمر ببرد الأمانات إذا كان المرء قادراً على ذلك فإن عجز فإن الله قال: " لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، ومادام ليس في وسعه اداءها فهو غير مكلف بردها، وليس في الآية تضمين، لأن أداء الغرامة غير أداء الأمانة، فلا يصح الاستدلال بالآية على ما ذهبوا إليه⁽¹²⁵⁾.

2- قول النبي ﷺ: " بل عارية مضمونة"⁽¹²⁶⁾.

وجه الدلالة: في الحديث إخبار بصفة العارية وحكمها.

3- حديث سمرة بن جندب⁽¹²⁷⁾ عن النبي ﷺ قال: " على اليد ما أخذت حتى تؤديه"⁽¹²⁸⁾.

وجه الدلالة: أن الحديث دل على وجوب أداء كل ما أخذ على سبيل العارية أو غيرها فدل ذلك على الضمان.

ويناقش هذا بأن هذا الحديث روي من طريق قتادة، وهو منقطع لأن قتادة لم يدرك سمرة، وروي أيضاً من طريق الحسن عن سمرة والحسن لم يسمع من سمرة، وعلى افتراض صحته فليس فيه دلالة إلا على الأداء، والأداء غير الضمان في اللغة والحكم، ولو قالوا بأن الأداء هو الضمان فيجب أن يضمنوا المرهون والمودع وهم لم يقولوا به⁽¹²⁹⁾.

4- أن المستعير أخذ مال الغير لنفع نفسه، منفرداً بنفعه، ومن غير استحقاق، ولا إذن في الإتلاف، فكان مضموناً كالمغصوب، والمأخوذ على وجه السوم⁽¹³⁰⁾.

ويناقش هذا: بأن قياس المستعير على الغاصب لا يصح؛ لأن الغاصب أخذ بغير رضى المالك، والمستعير أخذ برضاه، والغاصب أخذ ليستهلك، والمستعير أخذ ليبرد، فتضمن الغاصب لحماية أموال الناس من الغصب، وكذلك ما أخذ على وجه السوم، فهو أخذ على وجه يؤول إلى المبادلة، فهو مقدمة البيع يراد به امتلاك العين، والإعارة فيها استفادة من المنافع مع رد العين.

الترجيح: والذي يترجح لدي - والله أعلم - ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول لقوة ما استدلوا به، ولأن المستعير أخذ العارية ليستفيد منها وينتفع بها بإذن صاحبها، فهي ليست كالإعارة، وضمانه مطلقاً ولو كان عن طريق الخطأ فيه تكليف بما لا يستطيع وحرص ومشقة على المستعير، والإسلام جاء برفع الحرج.

المطلب الثاني: خطأ المستعير في التصرف في العارية وعدم علمه برجوع المعير

الإعارة إما أن تكون مطلقة، أو تكون مقيدة بوقت، والرجوع في العارية المطلقة جائز عند جمهور الفقهاء، وإن لم يعلم المستعير، ولا يلزم المعير شيئاً⁽¹³¹⁾، لأنه ملك له والإنسان له حق التصرف في ملكه.

أما العارية المقيدة بوقت أي بمدة محددة، فللمعير الرجوع أي وقت شاء عند الحنفية والشافعية والحنابلة، ما لم يأذن في شغله بشيء يتضرر بالرجوع فيه⁽¹³²⁾، فإن رجع المعير في تلك المدة، واستمر المستعير بالانتفاع بالعارية جهلاً وخطأً منه، لأنه لم يعلم برجوعه فلا شيء على المستعير، لأنه انتفع بناء على إذن المعير، وعلى المعير ضمان النقص والضرر الحاصل للمستعير⁽¹³³⁾.

كما لو استعار أرضاً لمدة ستة أشهر، وقام المستعير بزرعها، ورجع المعير قبل مضي ستة أشهر فلا شيء على المستعير إذا انتفع بها بعد رجوعه، لكن المعير يلزمه أن يدفع ما خسره المستعير.

وقال المالكية: ليس للمعير الرجوع -في العارية المؤقتة- قبل الوقت المحدد، لأن المعير قد ملكه المنفعة في مدة وصارت العين في يده بعقد مباح، فلم يملك الرجوع فيها⁽¹³⁴⁾، وبناء عليه فلورجع المعير قبل الوقت سواء علم المستعير أو جهل الرجوع فلا ضمان عليه عند المالكية، لأن رجوع المعير غير جائز.

المبحث السادس: خطأ الوديع (المودع) في رد الوديعة على من يظنه المودع أو وكيله

للمودع الحق أن يطالب رد وديعته متى أراد، وإذا طلبها المودع وجب على المودع أن يسلمها إليه، بأن يخلى بينه وبينها، وإن هلكت بعد الطلب، وقبل التسليم ضمن المودع⁽¹³⁵⁾.

لكن ما الحكم لو أن المودع ردها على شخص يظنه صاحبها لتشابه الأسماء أو الأشكال، أو يظنه وكيله فظهر له خطؤه⁽¹³⁶⁾؟ هذه المسألة على خلاف بين الفقهاء:

المذهب الأول: ذهب الشافعية، والحنابلة وبعض المالكية، إلى أنه يضمن لتفريطه⁽¹³⁷⁾

جاء في كشف القناع: (وإن سلم المستودع الوديعة إلى من يظنه صاحبها فتبين خطؤه ضمنها، لأنه فوتها على ربها)⁽¹³⁸⁾

المذهب الثاني: ذهب الحنفية وبعض المالكية إلى أنه لا يضمن، لأن الوديعة أمانة، والأمانة تنافي الضمان⁽¹³⁹⁾.

وقال الحنفية إذا قال المودع لا ادري أيكما استودعني وادعاها رجلان وأبى أن يحلف أحدهما ولا بينة، فعلى المودع أن يعطيهما لهما نصفين ويضمن مثلها بينهما لأنه اتلف ما استودع بجهله⁽¹⁴⁰⁾

الترجيح: والذي يظهر لي رجحانه - والله أعلم - أن المودع إذا ردّ الوديعة لشخص ادعى أنه صاحبها أو رسوله أو وكيله بلا تحرٍ ولا تثبت، بل دفعها ظناً منه أنه صاحبها فيضمن؛ لأنه فرط والتفريط يستلزم الضمان؛ ولأن المقصود من الإيداع الحفظ، ومن الحفظ معرفة أهلها.

المبحث السابع: خطأ الوصي في التصرف في مال الموصي

اتفق الفقهاء على أن يد الوصي يد أمانه فلا يضمن إلا بالتعدي أو التقصير⁽¹⁴¹⁾، فإذا تلف المال بدون تعدي منه ولا تقصير فلا يضمن شيئاً، لأن الوصي أمين، له ولاية حفظ التركة⁽¹⁴²⁾، فإن تلف المال لتصرف الوصي الخطأ، كأن تاجر بالمال، أو أجره، أو زرع به فخسر فلا يترتب عليه

شيء؛ لأنه كالمجتهد.

قال ابن تيمية: " الناظر والوصي والإمام والقاضي إذا باع أو أجر... أو تصرف تصرفاً ثم تبين الخطأ فيه مثل أن يأمر بعمارة أو غرس ونحو ذلك، ثم تبين أن المصلحة كانت في خلافه، فإن عامة من يتصرف لغيره بوكالة أو ولاية قد يجتهد، ثم يظهر فوات المصلحة أو حصول المفسدة فلا لوم عليه... وهو شبيه بما إذا قتل في دار الحرب من يظنه حربياً فبان مسلماً فإن جماع هذا أنه مجتهد مأمور بعمل اجتهد فيه وكيف يجتمع عليه الأمر والضمان؟ وهذا الضرب هو أخطأ في الاعتقاد والقصد لا العمل " (143)

الختام

أهم نتائج البحث التي توصلت إليها:

- أن الخطأ المرفوع شرعاً هو ما لم يقصد به المخالفة شرعاً، ولم يكن هناك أي تقصير من المكلف، بل حدث منه الخطأ بسبب الجهل، أو الظن، أو ما يعتري الإنسان من أحوال وظروف.
- أن الخطأ في حقوق العباد لا يعد عذراً؛ لأن حقوقهم محترمة ومحفوظة لحاجاتهم، ولذا كثيراً من الفقهاء يرون أن الأموال تضمن بالخطأ أيضاً.
- عقود الأمانات هي: العقود التي يكون محلها -وهو المال المقبوض فيها أمانة في يد قابضه كالشريك، والمضارب، والمستأجر، والمستعير، والوصي، والمستودع.
- الوكيل لا يضمن إذا أخطأ في الوكالة المطلقة فباع أو اشترى بأكثر أو أقل من ثمن المثل؛ لأن الموكل بإمكانه أن يحدد ما يريد من شروط ويقيد الوكيل بقيود معينة، فإن أطلق الوكالة فكأنه بذلك أذن للوكيل بالتصرف بما يراه ورضي بتصرفه.
- يضمن الوكيل إذا خالف فيما ألزمه به الموكل من شروط ولو على سبيل الخطأ، ويتحمل ما اشتراه؛ لأنه غير مأذون في تصرفه ذلك، ولأن تقييده بقيود معين لا يملك الوكيل التصرف إلا بما يقتضيه إذن موكله، وللموكل امضاء تصرف الوكيل أو الغاءه.
- إذا ادعى الشريك هلاك مال شريكه أو تلفه أو خسرانه فإنه يضمن ما لم يقم بينة على الهلاك، أو يمينه.

- إذا أخطأ المضارب في ذكر مقدار الربح والخسارة لشريكة، وتراجع عما ذكره بدعوى الخطأ في ذكر المقدار، فلا يقبل قوله ودعواه الخطأ إلا بينه؛ لأن البينة حجة على المدعي.
- يضمن الأجير المشترك إذا أخطأ، بناء على ما رجحناه: سداً للذريعة؛ ولضعف الأمانة وكثرة التحايل في زمننا هذا؛ ولثلاً يتجرأ الأجراء على الخيانة أو ادعاء الخطأ وعدم القصد.
- لا يضمن المستعير إذا هلكت العارية عنده على سبيل الخطأ، بناء على ما رجحناه؛ لأن ضمانه مطلقاً ولو كان عن طريق الخطأ فيه تكليف بما لا يستطيع وجرح ومشقة على المستعير، الإسلام جاء برفع الحرج.
- المودع إذا أخطأ وردّ الوديعة لشخص يعتقد أنه صاحبها أو رسوله أو وكيله بلا تحرٍ ولا تثبيت، يضمن؛ لأنه فرط والتفريط يستلزم الضمان.
- تلف المال بسبب تصرف الوصي خطأ، كأن تاجر بالمال، أو أجره، أو وزع به فخرس فلا يترتب عليه شيء؛ لأنه كالمجتهد.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد (1415هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ط1،، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 2- الخشني، محمد بن حارث (د.ت)، أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، بتحقيق: الشيخ محمد المجدوب، د. محمد أبو الجنان، د. عثمان بطيخ، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للكتاب.
- 3- السيوطي، عبدالرحمن بن كمال الدين، (1983م)، الأشباه والنظائر، ط1، بيروت، دار الكتب العربية.
- 4- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم (1400هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 5- الزركلي، خير الدين بن محمود، (1980م)، الأعلام، بيروت، ط5، دار العلم للملايين.
- 6- الشافعي، أحمد بن إدريس (1410هـ)، الأم، بيروت، دار المعرفة.
- 7- الألباني، محمد بن ناصر (1405هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط2، بيروت، المكتب الإسلامي.
- 8- الأمدي، عي بن محمد (1402هـ)، الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الأمدي، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، ط2، بيروت، المكتب الإسلامي.
- 9- البعلي، علي بن محمد (د.ت)، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أشرف على تصحيحه الشيخ عبدالرحمن حسن محمود، الرياض، من منشورات المؤسسة السعيدية.

- 10- ابن سعدي، عبدالرحمن بن ناصر، (د. ت)، الإرشاد إلى معرفة الأحكام، مطبعة العلم.
- 11- الحجاوي، موسى بن أحمد (د. ت)، الإقناع في فقه الامام أحمد بن حنبل، تحقيق عبداللطيف محمد السبكي، بيروت، دار المعرفة.
- 12- المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علي بن سليمان بن أحمد المرادوي، (1415هـ)، تحقيق: د. عبدالله عبدالمحسن التركي، ط1، هجر للطباعة والنشر.
- 13- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (د. ت)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي.
- 14- الزركشي، محمد بن بهادر (1413هـ)، البحر المحيط، الزركشي، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- 15- الكاساني، أبو بكر بن مسعود (1417هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الحنفي، ط1، بيروت، دار الفكر.
- 16- ابن رشد، محمد بن أحمد (1397هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- 17- الزبيدي، محمد مرتضى، (د. ت)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
- 18- الزيلعي، عثمان بن علي (1313هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، بولاق، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية.
- 19- قاضي زاده، أحمد بن قودر (د. ت)، تكملة فتح القدير، مطبوع مع فتح القدير، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 20- الجرجاني، علي بن محمد، (1413هـ)، التعريفات، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي.
- 21- ابن حجر، أحمد بن علي (1416هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط1، مؤسسة قرطبة.
- 22- ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب الدين، (د. ت)، جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، الرياض، منشورات المؤسسة السعيدية.
- 23- الأزهري، صالح عبدالسميع الآبي، (د. ت)، جواهر الإكليل شرح مختصر الشيخ خليل، بيروت-لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- 24- البُجَيْرِيُّ، سليمان بن محمد، (1415هـ)، حاشية البجيرمي على الخطيب (المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب)، بيروت-لبنان، دار الفكر.
- 25- الخرشي، محمد بن عبدالله، (د. ت)، حاشية الخرشي على مختصر خليل، بيروت، دار الفكر.
- 26- الدسوقي، محمد بن عرفة، (د. ت)، حاشية الدسوقي، دار الفكر.
- 27- العدوي، علي بن أحمد، (د. ت)، حاشية العدوي على الخرشي، (مطبوع بهامش حاشية الخرشي)، بيروت، دار الفكر.

- 28- حيدر، علي حيدر، (1411هـ)، درر الحكام، ط1، بيروت، دار الجيل.
- 29- القرافي، أحمد بن ادريس، (1994م)، الذخيرة، تحقيق الأستاذ سعيد أعراب، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- 30- ابن عابدين، محمد بن أمين، (د.ت)، رد المحتار على الدر المختار: (المعروف بحاشية ابن عابدين)، دار إحياء التراث العربي.
- 31- النووي، يحيى بن شرف، (1412هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط3، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- 32- أبوداود، سليمان بن الأشعث، (د.ت)، سنن أبوداود، اسطنبول، تركيا، المكتبة الإسلامية.
- 33- ابن ماجه، محمد بن يزيد، (1374هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- 34- الترمذي، محمد بن عيسى، (د.ت)، سنن الترمذي المسمى بالجامع الصحيح، اسطنبول، تركيا، المكتبة الإسلامية.
- 35- الدارقطني، علي بن عمر، (1386هـ)، سنن الدارقطني، تحقيق عبدالله هاشم المدني، القاهرة، دار المحاسن -
- 36- البيهقي، أحمد بن الحسين، (1344هـ)، السنن الكبرى، ط1، الهند، حيدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- 37- النسائي، أحمد بن علي، (1348هـ)، سنن النسائي، ط1، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
- 38- الذهبي، محمد بن أحمد، (1422هـ)، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- 39- الزركشي، محمد بن عبدالله، (1413هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرق في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق وتخرىج: عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان.
- 40- الدردير، أحمد بن محمد، (د.ت)، الشرح الصغير (المسمى أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك)، مصر، دارالمعارف.
- البابرتي، محمد محمود، (د.ت)، شرح العناية على الهداية: (بهامش فتح القدير لابن همام)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 41- الدردير، أحمد بن محمد، (د.ت)، الشرح الكبير (مطبوع مع حاشية الدسوقي) دار الفكر.
- 42- ابن الهمام، كمال بن محمد، (د.ت)، شرح فتح القدير، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 43- البخاري، محمد بن إسماعيل، (د.ت)، صحيح البخاري، اسطنبول، تركيا، المكتبة الإسلامية.
- 44- مسلم، مسلم بن الحجاج، (د.ت)، صحيح مسلم، اسطنبول، تركيا، المكتبة الإسلامية.
- 45- السعدي، عبدالله بن نجم (1423هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: د. حميد بن محمد لجر، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي -

- 46- الونشريسي، أحمد بن يحيى، (1410هـ)، عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، دراسة وتحقيق حمزة أبو فارس، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- 47- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (د.ت)، الفتاوى الكبرى، مكة، دار الباز للنشر والتوزيع.
- 48- ابن حجر، أحمد بن علي، (د.ت)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومجد الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة.
- 49- ابن مفلح، محمد بن مفلح، (د.ت)، الفروع، وبهامشه تصحيح الفروع لعلي بن سليمان المرادوي، بيروت، عالم الكتب.
- 50- القرافي، أحمد بن إدريس، (د.ت)، الفروق، بيروت، عالم الكتب.
- 51- النفراوي، أحمد بن غنيم، (د.ت)، الفواكه الدواني، بيروت، دار الفكر.
- 52- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، (1357هـ)، القاموس المحيط، ط4، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة دار مأمون.
- 53- ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، (د.ت)، القواعد في الفقه الإسلامي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- 54- ابن جزى، محمد بن أحمد، (1409هـ)، القوانين الفقهية، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 55- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، (د.ت)، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 56- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، (د.ت)، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، مصطفى الباز.
- 57- الهوتي، منصور بن يونس، (1982م)، كشاف القناع، بيروت، دار الفكر.
- 58- ابن منظور، محمد بن مكرم، (د.ت)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- 59- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، (1418هـ)، المبدع في شرح المنقح، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 60- السرخسي، محمد بن أحمد (د.ت)، السرخسي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- 61- النووي، يحيى بن شرف، (د.ت)، المجموع شرح المذهب، ومعه تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر.
- 62- ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، بيروت، دار الفكر، بيروت.
- 63- الرازي، محمد بن أبي بكر، (د.ت)، مختار الصحاح، مكتبة لبنان.
- 64- ابن أبي شيبه، عبدالله بن محمد، (1399هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، أبوبكر بن ابن أبي شيبه، تحقيق عبدالخالق الأفغاني، ط2، الهند، بومباي، الدار السلفية.
- 65- ابن فارس، أحمد بن فارس، (1389هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط2، مصر، مطبعة البابي الحلبي.
- 66- أنيس وآخرون، إبراهيم أنيس، وعبدالحليم منتصر، عطية عبدالحى، محمد أحمد، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية.

- 67- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، (د.ت)، المغني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة.
- 68- الشريبي، محمد الخطيب، (د.ت)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج،، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 69- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، (1421هـ)، المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمود الأرنؤوط، وباسين الخطيب، ط1، جدة، مكتبة السوادى للتوزيع.
- 70- الباجي، سليمان بن خلف، (1332هـ)، المنتقى شرح موطأ مالك، بيروت، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى.
- 71- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- 72- الزيلعي، عبدالله بن يوسف، (1407هـ)، نصب الراية في تخریج أحاديث الهداية، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 73- فوزي، فيض الله محمد، (1983م)، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي العام: فيض الله محمد فوزي، مكتبة التراث الإسلامي.
- 74- الشوكاني، محمد بن علي، (1413هـ)، نيل الاوطار، بتحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط1، مصر، دار الحديث.
- 75- الرملي، أحمد بن حمزة، (1386هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة الأخيرة، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

الهوامش:

- (1) انظر: مختار الصحاح، للرازي، مادة خطأ ص 159، مكتبة لبنان، 1989م
- (2) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (خطيء) 68-65/1، دار صادر، بيروت
- (3) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (خطيء).
- (4) هو عثمان بن علي بن محجن الزيلعي، فقيه حنفي، قدم القاهرة سنة 705هـ، فأفتى، ودرس الفقه، وتوفى فيها سنة 743هـ (انظر: الأعلام، للزركلي 210/4، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، 1980م)
- (5) تبيين الحقائق، للزيلعي، 101/6، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، 1313هـ.
- (6) هو: محمد بن بهادر بن عبدالله المصري الزركشي، العلامة الفقيه الشافعي الأصولي المحدث، ولد بمصر عام 745هـ، له مصنفات منها "البحر المحيط"، تكملة شرح المنهاج للأسنوي، "البرهان في علوم القرآن"، توفي سنة 764هـ، وعمره 49 سنة. (انظر: الأعلام، للزركلي، 61/6)
- (7) البحر المحيط، للزركشي 435/1، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1413هـ.
- (8) هو: محمد بن أحمد بن سعد بن حزم الظاهري، عالم الاندلس في عصره، حفظ القرآن وتلقى العلوم على يد كبار علماء قرطبة، توفي سنة 456هـ (انظر: الأعلام، للزركلي 254/4)
- (9) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي 45/1، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ.

- (10) انظر: تكملة فتح القدير، لقاضي زادة، 147/9، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، الفروق، للقرافي 150/2، عالم الكتب، بيروت، المغني، لابن قدامة 651/7، مكتبة الرياض الحديثة، بالرياض، بدون رقم طبعة أو تاريخ، جامع العلوم والحكم، لابن رجب ص 352، المؤسسة السعيدية، بالرياض.
- (11) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، فارسي الأصل، برع في النحو والأدب، وترك آثاراً علمية مهمة مثل: "الايضاح في النحو"، "أسرار البلاغة"، "عجاز القرآن" وغيرها، توفي سنة 471هـ (انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي 432/18، الطبقة الرابعة والعشرون، مؤسسة الرسالة، 1422هـ)
- (12) التعريفات، للجرجاني ص 134، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ
- (13) انظر: لسان العرب، مادة (غلط) 363/7
- (14) انظر: تاج العروس، للزبيدي، مادة (غلط)، 517/19، دار الهداية، بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- (15) انظر: المعجم الوسيط، لمجموعة مؤلفين، مادة (غلط)، 658 /2، دار الدعوة، إستانبول، تركيا
- (16) حاشية العدوي على الخرشي، للعدوي 122/7، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- ومن أقوال الفقهاء في تعريف الغلط: قال الدسوقي: (الغالط هو من قصد زوجته فوقع على غيرها غلطاً) (حاشية الدسوقي 279/4)، وقال النووي: (ولو غلط في الأذان، وظن أنه يؤذن للظهر، وكان للعصر، فلا أعلم فيه نقلاً، ويصح؛ لأن المقصود الإعلام ممن هو من أهله، وقد حصل به) (المجموع شرح المهذب 335/1)، وقال الشربيني: (ولو خطب كل من رجلين امرأة، وعقد كل منهما على مخطوبة الآخر، ولو غلطاً، صح النكاحان لقبول كل منهما ما أوجبه الولي) (مغني المحتاج 143/3)
- (17) الإرشاد إلى معرفة الأحكام، لابن سعدي ص 141، مطبعة العلم، بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- (18) انظر: نظرية الضمان في الفقه الإسلامي العام، فيض الله محمد فوزي، ص 49، مكتبة التراث الإسلامي، 1983م
- (19) هو محمد بن حارث بن أسد الخشني، تفقه بالقيروان ثم قدم الأندلس وتفقه على مشايخها، واستقر بقرطبة، وولي الشورى فيها، وكان حافظاً للفقه متقدماً فيه، من مؤلفاته: "أصول الفتيا" و" تاريخ الاندلس" و" فقهاء المالكية" توفي سنة 361هـ (انظر: سير أعلام النبلاء 166 /16، الطبقة العشرون)
- (20) أصول الفتيا على مذهب الإمام مالك ص 391-، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للكتاب.
- (21) هو عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، ولد في عنيزة بالقصيم، وأتم حفظ القرآن وإتقانه وهو ابن أحد عشر سنة، نشأ محباً للعلم والعلماء، تلقى علوم التفسير والحديث والفقه وأصوله وعلوم اللغة العربية على يد مجموعة كبيرة من علماء بلده وممن قدم إلى بلده من العلماء، ألف مؤلفات كثيرة من أشهرها: " تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" في التفسير توفي سنة 1376هـ (انظر: الموقع الرسمي للشيخ ابن سعدي www.binsaadi.com)
- (22) الإرشاد إلى معرفة الأحكام، لابن سعدي ص 141
- (23) المغني 123/5
- (24) انظر: المبسوط، للسرخسي 69/19، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، تبين الحقائق، للزليعي 287/4، حاشية ابن عابدين، لابن عابدين 417/4، دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ
- (25) انظر: حاشية الدسوقي 379/3، جواهر الإكليل، للأزهري 125/2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، القوانين الفقهية، لابن جزي الكلبي، ص 323، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ،
- (26) انظر: المغني 123/5، الإنصاف، للمرداوي، 372 /5، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1376هـ

- (27) انظر: المحلى، لابن حزم 114/9، دار الفكر، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- (28) انظر: مغني المحتاج، للخطيب الشربيني 232/2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ أو رقم طبعة، روضة الطالبين، للنووي 330/4، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1412هـ، تكملة المجموع، للمطيعي، 193/13، طبعة دار الفكر، بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- (29) انظر: المهذب، للشيرازي 357/1، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- (30) انظر: تبيين الحقائق 287/4
- (31) المحلى 93/7
- (32) انظر: المهذب 357/1، مغني المحتاج 231/2
- (33) انظر: المغني 123/5، الإتيصاف 372/5، كشاف القناع، للبهوتي 456/3، دار الكتب العلمية، بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- (34) انظر: مغني المحتاج 232/2، تكملة المجموع 193/13، المغني 123/5
- (35) انظر: فتح القدير، للكمال بن الهمام 26/7، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ، بدائع الصنائع، للكاساني 41/6، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1417هـ، حاشية الدسوقي 382/3، جواهر الإكليل 127/2، القوانين الفقهية، ص322، روضة الطالبين 304/4، المغني 135/5-136
- (36) انظر: جواهر الإكليل 127/2، القوانين الفقهية ص322
- (37) انظر: روضة الطالبين 304/4، 317
- (38) انظر: المغني 135/5 (ونقل عن الامام أحمد أنه قال: أن البيع جائز دون الشراء ويضمن الوكيل النقص، لأن من صح بيعه بثمن المثل صح بدونه (المغني 136/5)
- (39) انظر: بدائع الصنائع 41/6
- (40) انظر: المبسوط 40/19، بدائع الصنائع 41/6
- (41) انظر: بدائع الصنائع 41/6، حاشية الدسوقي 383/3، جواهر الاكليل 127/2، روضة الطالبين 318/4-319، المغني 129/5.
- (42) انظر: بدائع الصنائع 41/6، ودرر الحكام، علي حيدر 610/3، (المادة 1495)، دار الجيل، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ.
- (43) انظر: جواهر الاكليل 126/2
- (44) انظر: المغني 13/5
- (45) انظر: جواهر الاكليل 115/2، روضة الطالبين 318/4، مغني المحتاج 227-229/2
- (46) انظر: المغني 129/5
- (47) انظر: المحلى، 92-91/7
- (48) انظر: حاشية الدسوقي 383-382/3، جواهر الاكليل 127/2، روضة الطالبين 318/4-319، المغني 133/5.
- (49) انظر: بدائع الصنائع 36-35/6، ودرر الحكام 574/3، (المادة 1468)
- (50) انظر: بدائع الصنائع 36-35/6، ودرر الحكام 574/3، (المادة 1468)
- (51) انظر: بدائع الصنائع 41/6، ودرر الحكام 579/3، (المادة 1470)، حاشية الدسوقي 383/3، جواهر الاكليل 127/2، روضة الطالبين 318/4-319، المغني 129/5.

- (52) هو عروة بن الجعد البارقى، صحابي جليل أسلم في السنة السابعة، وهو من أهل الصُفَّة، روى عدة أحاديث عن النبي ﷺ، شهد الفتوحات الإسلامية، استعمله عمر بن الخطاب على قضاء الكوفة، ذكره الذهبي في وفيات سنة 73 هـ (انظر: أسد الغابة 403/3، باب العين)
- (53) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية، برقم (3642)، وأبو داود في كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، برقم (3384)، والترمذي، في كتاب البيوع، باب 34 لم يسمه، برقم (1257)، وابن ماجه، في كتاب الصدقات، باب الأئمة يتجر فيه فيريح، برقم (2402)، والبيهقي في سننه 112/6
- (54) هو حكيم بن حزام بن خويلد، صحابي جليل ولد في جوف الكعبة، أسلم يوم الفتح وحسن اسلامه، وشارك في غزوة حنين والطائف، توفي سنة 54 هـ (انظر: سير أعلام النبلاء 44/3)
- (55) أخرجه الترمذي، في كتاب البيوع، برقم (1257)، وقال الترمذي: لا نعرفه الا من هذا الوجه، وحبيب بن أبي ثابت لم يسمع عندي من حكيم بن حزام 257/4، وقال الشوكاني: منقطع، وله طريق ثابت فيها مجهول (نيل الأوطار، للشوكاني 323/5، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413 هـ).
- (56) انظر: نيل الأوطار 324/5
- (57) انظر: نيل الأوطار 323/5، والمحلى 92/7
- (58) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني 634/6، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ.
- (59) فتح الباري شرح صحيح البخاري، 635/6
- (60) كالمقبوض على سوم الشراء، فإنه مقبوض لأجل أن يدفع الثمن.
- (61) كالرهن، فإنه مقبوض لأجل التوثيق بدينه.
- (62) انظر: المبسوط 157/11، حاشية ابن عابدين 491/4، تبيين الحقائق 320/3، الذخيرة، للقرافي 8/66، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1994م، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للقرطبي 195/5، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، 1397 هـ. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، للقرطبي ص 392، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، حاشية الجبيري على الخطيب، للجبيري 131/3، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415 هـ، مغني المحتاج 216/2، نهاية المحتاج، للرملي 12/5 دار الفكر بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، 1404 هـ، الأشباه والنظائر للسيوطي ص 475، دار الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 هـ، كشاف القناع 494/3، المبدع، لابن مفلح 35/5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418 هـ، الإنصاف 457/5
- (63) انظر: المبسوط 168/11، المهذب 347/1، مغني المحتاج 216/2، حاشية الجبيري 132/3، المغني 76/5، كشاف القناع 523132/3
- (64) المهذب 347/1، مغني المحتاج 216/2
- (65) الذخيرة 66/8، الكافي في فقه أهل المدينة ص 392
- (66) انظر: حاشية ابن عابدين 485/4، والشرح الصغير، للدردير 706/3، مطبوع مع حاشية الصاوي، دار المعارف بمصر، بدون رقم طبعة أو تاريخ، حاشية الدسوقي 3/537، مغني المحتاج 2/321، المغني 5/76، الإنصاف 457/5، كشاف القناع 522/3
- (67) انظر: المبسوط 114/18، بدائع الصنائع 165/6
- (68) انظر: حاشية الدسوقي والشرح الكبير معه 537/3، الكافي في فقه أهل المدينة ص 388

- (69) انظر: مغني المحتاج 3/ 321،
(70) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة 2/202، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
(71) مغني المحتاج 3/ 321، الكافي في فقه الإمام أحمد 2/202
(72) المبسوط 18/114
(73) المبسوط 18/114
(74) انظر: مغني المحتاج 3/ 321
(75) المغني 5/77
(76) انظر: حاشية ابن عابدين 4/492، بدائع الصنائع 6/166، والشرح الصغير 3/706، والإنصاف 5/457
(77) انظر: الفروع لابن مفلح 4/390، عالم الكتب، بيروت، والإنصاف 5/458
(78) أخرجه البيهقي بلفظه في سننه، وبعضه في الصحيحين، في كتاب الدعوى والبيانات، باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، من حديث ابن عباس 2/252، والدارقطني 3/111، وحسنه النووي وابن حجر: شرح النووي على صحيح مسلم 3/12، وفتح الباري، لابن حجر 5/283.
(79) مغني المحتاج 2/352، نهاية المحتاج 5/311، ونحوه في الإنصاف 6/72، بدائع الصانع 4/257
(80) انظر: بدائع الصنائع 4/308 و310، البحر الرائق، لابن نجيم المصري 8/32، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، (أبو حنيفة لا يضمن الأجير المشترك، ويرى أن يده يد أمانة كزفر، ولا يضمن الأجير المشترك إلا إذا أخطأ في عملهم)
(81) انظر: الشرح الصغير 4/47، القوانين الفقهية ص 276 وص 329، الفواكه الدواني، للنفاوي 2/126-127، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان
(82) انظر: مغني المحتاج 2/351، نهاية المحتاج 5/310
(83) انظر: المغني 5/525، الإنصاف 6/73
(84) انظر: بدائع الصنائع 4/310، الشرح الصغير 4/47، نهاية المحتاج 5/310، المجموع 15/100
(85) انظر: المغني 5/526
(86) الأم للإمام الشافعي، كتاب الإجارة، مسألة الأجراء، 4/38-39، دار المعرفة، بيروت، ومصنف عبدالرزاق 8/217، برقم (14948)، المنتقى شرح موطأ مالك، للباجي 6/71، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، 1332هـ، وقد ضعف الإمام الشافعي وابن حجر الأثر الوارد عن علي وعمر رضي الله عنهما، وقال ابن حجر: سنده منقطع (التلخيص الحبير، لابن حجر 3/135، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1416هـ)
(87) حاشية سعدي جلبي مع فتح القدير 7/201، المهذب 1/408، مغني المحتاج 2/352
(88) رواه البيهقي في السنن 6/122 كتاب الإجارة باب ما جاء في تضمين الأجير.
(89) التلخيص الحبير 3/135، نصب الرأية، للزيلعي 4/141، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1407هـ.
(90) تكملة المجموع 15/99
(91) المنتقى شرح موطأ مالك 6/71، الفواكه الدواني 2/128
(92) عدة البروق، للونشريسي ص 547 و558، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1410هـ.
(93) بدائع الصنائع 4/308، الفواكه الدواني 2/128

- (94) انظر: بدائع الصنائع 308/4 و310
- (95) انظر: مغني المحتاج 351/2، المجموع 574/13
- (96) انظر: الإتنصاف 72/6
- (97) انظر: المحلى /29
- (98) المحلى 29/7
- (99) بدائع الصنائع 308/4
- (100) انظر: بدائع الصنائع 310/4
- (101) انظر: المحلى 28/6
- (102) انظر: بدائع الصنائع 310/4، البحر الرائق 33/8، القوانين الفقهية ص 329، الفواكه الدواني 127/2، المغني 538/5، الإتنصاف 74/6-75
- (103) انظر: البحر الرائق، 33/8، الشرح الصغير 47/4، جواهر الاكليل 191/2، المغني 538/5
- (104) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 322، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1403هـ
- (105) الشرح الصغير 4/46، القوانين الفقهية 127/2
- (106) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 322
- (107) انظر: نهاية المحتاج 315/5
- (108) انظر: الإقناع في فقه الامام أحمد، للحجاوي 300/2، تحقيق عبداللطيف محمد السبكي، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
- (109) انظر: فتح القدير 468/7، الشرح الصغير 574/3، روضة الطالبين 431/4، المغني 221/5.
- (110) انظر: فتح القدير 468/7.
- (111) المحلى 138/8
- (112) هو عمرو بن شعيب بن محمد القرشي السهمي، روى عن ابيه جل رواياته، فقيه أهل الطائف، ومحدثهم، وكان يتردد كثيراً على مكة، قال الامام أحمد لا يحتج بأحاديثه، وقال يحيى القطان: إذا روى عنه ثقة فهو حجة، مات سنة 118هـ (انظر: سير أعلام النبلاء 4/5 الطبقة الثالثة)
- (113) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب البيوع، برقم (168)، وأخرجه البيهقي، كتاب العارية، باب من قال لا يغرّم، 91/6 (قال الدارقطني: عمرو وعبيده ضعيفان، وإنما يروى هذا من قول شريح غير مرفوع، ولم يروه عبدالرزاق في مصنفه الا من قول شريح، وقال ابن حبان في " كتاب الضعفاء" عبيدة يروي الموضوعات عن الثقات" (انظر: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية 239/5)، وقال الألباني: إسناده ضعيف جداً (إرواء الغليل، للألباني 386/5، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ)
- (114) يعلى بن أمية بن ابي عبيدة التميمي المكي، أسلم يوم الفتح وحسن اسلامه، وشهد الطائف وتبوك، وله عدة أحاديث، حدّث عنه بنوه: صفوان وعثمان ومحمد وغيرهم، ولي اليمن لعثمان، وكان ممن خرج مع عائشة، وطلحة، والزبير في معركة الجمل، عاش إلى قرب الستين، قال الذهبي: فما أدري هل مات قبل معاوية أو بعده؟ (انظر: سير أعلام النبلاء 101/3)

- (115) رواه أحمد في مسنده 401/3، برقم (17950)، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب تضمين العارية، برقم (3566) 296/3، ورواه الدارقطني في سننه، كتاب البيوع، 93/3، حديث رقم (157)، وقال الألباني: إسناده صحيح (إرواء الغليل 348/5)
- (116) شرح العناية على الهداية مع فتح القدير 469/7.
- (117) انظر: حاشية الدسوقي 420/3، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص403، الفواكه الدواني 184/2، القوانين الفقهية ص 367.
- (118) المراد بما يغاب عليه: ما يكن إخفاؤه كالثوب والخاتم، وما لا يغاب عليه هو ما لا يخفى هلاكه كالحبوان والعقار (الفواكه الدواني 184/2)
- (119) هو جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام الأنصاري، شهد مع النبي ﷺ سبع عشر غزوة، ولم يشهد بديراً وأحداً، وشهد صفين مع علي، وعمى آخر حياته، وكان من المكثرين للحديث، الحافظين للسنن، توفي سنة 74هـ، وقيل 77هـ (أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير 1/ 256، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1415هـ)
- (120) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب تضمين العارية، برقم (3562)، من طريق شريك عن عبدالعزيز بن رفيع، عن أمية بن صفوان، عن أبيه، قال ابن حجر في التلخيص: قال ابن الملقن: ورده ابن حزم لأنه من رواية شريك، وقال: لا يصح، وشريك مدلس، ووافقه ابن القطان، وتوقف الشيخ تقي الدين في الإمام في تصحيحه. (تلخيص الحبير 116/3، برقم (1286)، وأخرجه النسائي في سننه الكبرى، في كتاب العارية، باب تضمين العارية، باب ذكر اختلاف شريك وإسرائيل على عبد العزيز، برقم (5776، 5780)، وأحمد في مسنده 401/3، والبيهقي في سننه، كتاب العارية، باب العارية مضمونة 89/6، والحاكم في مستدركه 47/2، وقال الحاكم صحيح الإسناد، وقال الألباني في الإرواء: " قال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وأقول: إنما هو حسن فقط للخلاف في ضبط وحفظ ابن إسحاق (إرواء الغليل 345/5 حديث رقم 1513)
- (121) سبق تخريجه ص 24
- (122) المهذب 363/1، مغني المحتاج 267/2، روضة الطالبين 431/5.
- (123) المغني 341/7
- (124) الاختيارات الفقهية، لابن تيمية (ص 273)، المؤسسة السعيدية، الرياض.
- (125) انظر: المحلى 140/8
- (126) سبق تخريجه ص 26
- (127) هو سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، من صغار الصحابة، شارك في غزوة أحد بعد أن أجازته النبي ﷺ للقتال، وشارك معه في عدة غزوات، كان زياد بن أبيه يستخلفه على الكوفة إذا سار إلى البصرة، ويستخلفه على البصرة إذا سار إلى الكوفة، ثم أقره معاوية بن أبي سفيان على البصرة، وكان في ولايته شديداً على الخوارج، توفي سنة 58هـ (سير أعلام النبلاء 184/3)
- (128) رواه أحمد في مسنده (8/5، 12، 13)، وابن ماجه، كتاب الصدقات، باب العارية، برقم (2400)، وأبو داود في كتاب البيوع، باب تضمين العارية، 269/3، برقم (1266)، والنسائي، في كتاب العارية، باب المنيحة، برقم (5783)، والحاكم في مستدركه 47/2، من حديث الحسن عن سمرة، قال ابن حجر: والحسن مختلف في سماعة من سمرة 117/3، برقم (1287)

- (129) انظر: المحلى 144/8
- (130) المهذب 363/1، المغني 221/5
- (131) انظر: المبسوط 141/11، فتح القدير 475/7، 467، حاشية الدسوقي 439/3، نهاية المحتاج 131/5، روضة الطالبين 436/4، المغني 229/5، الانصاف 104/6.
- (132) انظر: فتح القدير 475/7، 467، مغني المحتاج 273/2، روضة الطالبين 439/4، 436، المغني 229/5،
- (133) انظر: فتح القدير 476/7، مغني المحتاج 273/2، نهاية المحتاج 131/5، المغني 229/5
- (134) انظر: عقد الجواهر، للسعدي المالكي 860/3، تحقيق: د. حميد لحمير، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ، حاشية الدسوقي 439/3
- (135) انظر: حاشية ابن عابدين 495/4، بدائع الصنائع 321/6، عقد الجواهر 853/2، روضة الطالبين 342/6، المقنع، لابن قدامة 1/229، دار هجر، الطبعة الأولى 1410هـ
- (136) مثل بعض الفقهاء لهذه الحالة كما لو نسي صاحبها، أو ادعاها اثنان، فنسي أيهما لصاحب الوديعة، أو لو أرسل إليه رسوله، يأمره بدفعها إلى رسوله فسقط الكتاب، وأخذه آخر، واستلم منه الوديعة (انظر: عقد الجواهر 854/2، روضة الطالبين 342/6، القواعد في الفقه لابن رجب الحنبلي (ص 220)، دار المعرفة، بيروت-لبنان.
- (137) انظر: روضة الطالبين 342/6، عقد الجواهر 854/2، كشاف القناع 181/4، المبدع شرح المقنع 94/5، 4/181.
- (138)
- (139) انظر: فتح القدير 416/7
- (140) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 331
- (141) انظر: فتح القدير 497/8، الكافي في فقه أهل المدينة ص 549، المهذب 464/1، المغني 555/8
- (142) فتح القدير 497/8
- (143) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 483/4، دار الباز، مكة

ضوابط التفريق بين الحيض والاستحاضة دراسة فقهية في ضوء المستجدات الطبية

د. أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدارين

جامعة الخليل - فلسطين

الملخص:

تفرد هذا البحث بصياغة أربعة عشر ضابطاً فقهياً وطبياً صيغت بصياغة قانونية محكمة سهلة الحفظ والتطبيق، تضبط أصول التفريق بين الحيض والاستحاضة، لما يترتب على التفريق بينهما من أحكام عديدة كوجوب الوضوء أو الغسل، وتعلق أو عدم تعلق واجبات في الذمة كالصوم، وصحة بعض العبادات كالصلاة والطواف، وأهميته في بعض الأحوال الشخصية كتحديد العدة، وحرصت على تتبع أقوال الفقهاء في تلك الضوابط إن وجد، والدراسة تجيب عن سؤال جوهري هو كيف نفرق بين الحيض والاستحاضة، واتبعت في البحث المنهج الوصفي الاستقرائي واستعنت بأداة بحثية هي استبانة مألها 40 طبيباً و83 امرأة، وأتيت ببعض الضوابط الجديدة التي لم يذكرها الفقهاء أصلاً، والضوابط هي: يختلف لون دم الحيض عن لون دم الاستحاضة. رائحة دم الحيض ننتنة ورائحة دم الاستحاضة طبيعية. دم الحيض أكثر لزوجة من دم الاستحاضة. دم الحيض لا يتجلط بخلاف دم الاستحاضة. الحيض يصاحب نزوله ألم وحرقة بخلاف الاستحاضة. دم الحيض يخرج من الرحم فقط والاستحاضة من عموم الجهاز التناسلي. دم الحيض مختلط ودم الاستحاضة نظيف. كمية دم الحيض أكثر من دم الاستحاضة. دم الحيض دم جيلة ودم الاستحاضة دم علة. يصحب الحيض اضطراب في الحالة النفسية بخلاف الاستحاضة. ليس للاستحاضة سن معين بخلاف الحيض. للحيض أقل وأكثر دون الاستحاضة. يسبق دم الحيض دم الاستحاضة غالباً. لا تحيض المرأة في الشهر سوى حيضة واحدة بخلاف الاستحاضة، وتوصل الباحث إلى مجموعة من النتائج منها: أن الحيض يختلف عن الاستحاضة في اللون والرائحة والزوجة والتجلط ومصاحبته للحرقة وخروجه من الرحم فقط واختلاطه بغيره من مخلفات بطانة الرحم وكميته وغيرها من النتائج.

Abstract

This paper is distinguished in formulating fourteen jurisprudential medical rules that are solid and easy to understand and implement. They regulate the rules of menstruation and vaginal bleeding as distinguishing between them has sequences related to ablution or the major ablution (ghusl) and performing other duties like fasting and the acceptance of the worships like prayers and tawaf (moving around the Kaaba). It is equally important in the Muslim personal legislations such as the period of waiting which is the period a woman must observe after the death of her spouse or

after a divorce. This study answered very crucial question of how to differentiate between menstruation and vaginal bleeding. The researcher employed the Descriptive Inductive method in the study using a Questionnaire distributed to 40 doctors and 83 women.

This paper presented new principles that haven't been presented by scholars before. These regulation are: the colour of the blood in menstruation differs from vaginal bleeding (Istihadah). The smell of the blood in menstruation is stinky and an offensive odour whilst the one from vaginal bleeding (Istihadah) has natural smell. The blood in menstruation has thickness whilst blood of Istihadah has less thickness. The blood in menstruation doesn't clot and this is in contrary to the blood of Istihadah. The blood in menstruation is accompanied by pain and burn whilst the blood in Istihadah doesn't have such pain. The blood in menstruation flows from the womb whilst the blood of Istihadah is from the vagina. The blood in menstruation is mixed whereas the blood of Istihadah is clean. Menstruation is accompanied by menstrual disorder and psychological disorder whereas the blood of Istihadah doesn't have such symptoms. Menstruation does have a specific age while the blood of Istihadah is not restricted to a certain age. Women do not have more than one menstrual period during a month but they may have more than Istihadah within a month. The researcher found that menstruation differs from vaginal bleeding in color, smell, thickness, clot, moreover this accompanied with pain while passing out of the womb and mixing with Remnants of the womb as well as its quantity.

مقدمة:

البحث في الضوابط الفقهية من أدق أبواب الفقه ومن أكثره فائدة كونه يضبط مفتقر إلى تحديد، ومحتاج إلى تمييز، فيفرق بين مختلط، ويفصل بين متداخل، والنساء عموماً بحاجة ماسة إلى التفريق بين دم الحيض والاستحاضة؛ لما يترتب على هذا التفريق من آثار فقهية هامة كوجوب الوضوء أو الغسل، وتعلق أو عدم تعلق واجبات في الذمة كالصوم، وصحة بعض العبادات كالصلاة والطواف، وأهمية في الأحوال الشخصية كتحديد العدة.

والتعويل على حكم الطبيب أو الفحص المخبري في تحديد طبيعة هذا الدم بأن يطلب من المرأة زيارة الطبيب لسؤاله عن هذا الأمر الذي يتكرر كل شهر فيه عسر شديد ومشقة على النساء، ناهيك عن الحرج العظيم الذي تجده النساء في السؤال عن مثل هذه القضايا حتى لبنات جنسها؛ لذلك لا بد من علامات وضوابط يسهل معها التمييز بين دم الحيض والاستحاضة.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذا البحث من خلال:

1. أهمية المبحوث وهو التفريق بين دم الحيض والاستحاضة وما يترتب على ذلك من صحة كثير من العبادات وبطلانها وخاصة الصلاة، قال ابن نجيم: "ومعرفة مسائله من أعظم المهمات

لما يترتب عليها مما لا يحصى من الأحكام، كالطهارة، والصلاة، وقراءة القرآن، والصوم والاعتكاف، والحج، والبلوغ، والوطء، والطلاق والعدة والاستبراء وغير ذلك من الأحكام. وكان من أعظم الواجبات؛ لأنَّ عظم منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل به، وضرر الجهل بمسائل الحيض أشد من ضرر الجهل بغيرها فيجب الاعتناء بمعرفتها⁽¹⁾.

2. كما تظهر أهميته في الجهل العجيب عند نساءنا المسلمات اللاتي لا يفرق أكثرهن بين الحيض والاستحاضة!، فتراها تصلي أيام الحيض!، وتدع الصلاة أثناء الاستحاضة!، وقد وجدت خلال تدريسي الكثير لهذا الموضوع في الجامعة أن أكثر طالبات الشريعة عندهن جهل كثير فيه!، فإن كانت عالمت المستقبل وفقهاته بهذا الجهل الممين فما بالك بباقي نساء العالمين!.

3. كثرة اضطراب حال النساء في عصرنا نظرا لاختلاف طبيعة هذا الزمان من طعام وشراب، وعادات اجتماعية، والعقاقير المعاصرة كحبوب منع الحمل، وعمل المرأة، واختلاف كثير من وظائفها وقلة حركتها... وما يترتب على كل ذلك من اضطراب الحيض عند النساء، مما يجعل الحاجة ماسة لمعرفة الفروق بين الحيض والاستحاضة.

4. جمع هذا البحث بين الطب والفقه، فقط حرصت في معظم مسائله أن أبين رأي العلم والطب الحديث في المسائل الشائكة الخلافية لتكون منارا هاديا في الترجيح والضبط والتمييز؛ لأنَّ الطب أصل الفقه في معظم مسائل الحيض والاستحاضة والنفاس الأساسية، أي يبني الحكم الفقهي على التصور الطبي الصحيح.

5. عدم الفهم الدقيق لحال وطبيعة الدم النازل من المرأة المُسْتَفْتِيَة عند معظم المفتين، مع ما يترتب على هذا الجهل وينتج عن هذا الضعف في التصور غير المطابق للواقع من خطأ في الحكم الشرعي؛ لأنَّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولهذا الجهل أسباب كثيرة أهمها الخجل والحرج الذي يجده المفتي - ومعظمهم من الرجال - من الاستفصال عن حال السائلة والاكتفاء بأسئلة عامة لا تعطي تصورا دقيقا عن حالتها، وتداخل كثير من صفات الحيض والاستحاضة مما يصعب على كثير من النساء التمييز بينهما

6. تفرد البحث بعمل استبانة علمية مألها أربعون طبيبا مختصا في النسائية والتوليد، وثلاثة وثمانون امرأة بالغة يأتها الحيض، فحصت هذه الاستبانة حال النساء في هذا العصر من

الناحيتين الطبية علماً وخبرةً، والواقعية في كشف حال النساء في عصرنا، فكانت هذه الاستبانة هادية في الترجيح في كثير من مسائل الكتاب.

7. لم يجد الباحث من سبقه في جمع هذا العدد الكبير من الضوابط التي تميز بين دم الحيض والاستحاضة.

8. هذه الدراسة هي الوحيدة والأولى التي انفردت - بحسب اطلاع الباحث - بجمع وصياغة هذا الكم من الضوابط المتعلقة بالحيض والاستحاضة.

أسئلة الدراسة:

1. ما هو الضابط الفقهي؟
2. ما حقيقة الحيض والاستحاضة؟
3. هل يمكن التمييز بين الحيض والاستحاضة؟
4. هل تختلف ألوان دم الحيض عن لون دم الاستحاضة؟
5. هل تختلف رائحة دم الحيض عن رائحة دم الاستحاضة؟
6. ما الفرق بين لزوجة دم الحيض والاستحاضة؟
7. لماذا لا يتجلط دم الحيض؟
8. هل يصاحب الحيض أو الاستحاضة ألم وحرقة أو اضطراب في الحالة النفسية؟
9. هل الحيض والاستحاضة دم طبيعي أو لخلل في الجسم؟ ومتى يبدأ نزولهما؟
10. من أين يخرج كل من دم الحيض والاستحاضة؟
11. هل دم الحيض والاستحاضة دم صاف أم مختلط بأمور أخرى؟ وما كمية كل واحد منهما؟
12. كم يستمر نزول دم الحيض والاستحاضة؟ وأيهما يسبق الآخر؟
13. كم مرة تحيض المرأة في الشهر الواحد، وما أقل مدة تطهر فيها المرأة.

أهداف الدراسة:

1. تهدف الدراسة عن الاجابة عن أسئلة الدراسة السابقة.
2. تجمع الدراسة بين الجانبين الفقهي والطبي.

3. تحاول الدراسة صياغة الفروق بين الحيض والاستحاضة على شكل ضوابط بناء على الصنعة القواعدية في الصياغة وخاصة الاختصار والدقة.
4. تقارن الدراسة بين المذاهب الأربعة - إن تكلموا في الضابط - فيما ذكروه من ضوابط للوصول إلى فروق مشتركة متفق عليها أو مختلف فيها تعطي تصورا شاملا عن الحيض والاستحاضة.
5. ابراز ضوابط لم تذكر أصلا في كتب الفقهاء، وإنما أخذت استقراء من واقع النساء أو خبرة الأطباء، أو المراجع العلمية.
6. عمل استبانة تعين الباحث ويستأنس بها في الوصول إلى نتائج بحثية أكثر دقة.

مشكلة الدراسة:

تظهر مشكلة الدراسة في:

1. أن واقع أكثر النساء اليوم لا يحسن التفريق بين الحيض والاستحاضة فتراها تصلي في أيام حيضها ظانة أنه استحاضة، أو تترك الصلاة أثناء استحاضها ظانة أنها في فترة حيضها.
2. صعوبة فهم كتب القدماء في موضوع الحيض والاستحاضة، فهل يمكن صياغة مجموعة من الضوابط التي تسهل على المرأة التفريق بينهما دون الرجوع إلى هذه المصادر والمراجع.
3. عسر توضيح مسائل الحيض لطلبة العلم الشرعي اليوم والنساء عموما، فنحتاج إلى ضوابط جامعة مختصرة سهلة الفهم، واضحة التعبير تبين أهم هذه المسائل.

منهجية الدراسة:

اتبع الباحث المنهج الوصفي مستعينا بالمنهج الاستقرائي مركزا على المنهج التحليلي والنقدي في عرض الأدلة والآراء الفقهية.

طبيعة الاستبانة المستعملة:

ولتحقيق المنهج الاستقرائي استعان الباحث باستبانة عرضها على مختصين من الأطباء واساتذة التربية وبعض الفقهاء لتكون نتائجها مؤنسا قويا في تأييد ما توصل إليه الباحث في محاولته لجمع أكبر عدد من الضوابط الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع المهم.

أما الاستبانة الأولى وهي استبانة النساء فجاءت في 6 صفحات، واحتوت على 32 سؤالا اختياريا من متعدد وكثير منها حوى على إجابة: أو غير ذلك يرجى توضيحه هنا...: للوصول إلى أكبر قدر ممكن من النتائج وعدم حصر شريحة الاستبانة في دائرة محددة من الإجابات، وكان عدد

النساء اللاتي أجبن على هذه الدراسة وملأن الاستبانة= (83) أنثى. أما أعمارهن فكانت: العمر:

أ - 23-21 سنه = 25% ، ب- 17-20 سنه = 59% ،

ج- 24-27 سنه = 3.6% ، د. 49 سنه = 1.2% ،

أما حالتهن الاجتماعية فكانت:

أ- أعزب = 75.9% ، ب- متزوج = 24.1% ،

أما تخصص النساء الجامعيات منهن:

أ- التخصص العلمي = 42% ، ب- دراسات أدبية وإنسانية = 53% ج- غير ذلك = 2.4% ،

أما المستوى الدراسي:

أ- أولى = 7.2% ، ب- ثانية = 35% ، ج- ثالثة = 35% ، د. رابعة = 20% .

أما الاستبانة الثانية وهي استبانة الأطباء فاستهدفت متخصصي النسائية والتوليد ممن يمارسون عملهم في هذا المجال فجاءت في 6 صفحات واحتوت على 29 سؤالاً اختياراً من متعدد وأكثرها حوى على إجابة: أو غير ذلك يرجى توضيحه هنا..... للوصول إلى أكبر قدر ممكن من النتائج وعدم حصر شريحة الاستبانة في دائرة محددة من الإجابات، بعض هذه الأسئلة مشترك مع أسئلة النساء، وبعضها حوى تفصيلات أخرى، وقسم آخر مختلف عن أسئلة النساء، وكان عدد الأطباء الذين أجابوا عن هذه الدراسة 40 طبيباً وطبيبة.

الدراسات السابقة:

لم أجد مع كثرة بحث وسعة استقراء من أفرد الضوابط الفقهية المتعلقة بالحيض والاستحاضة بدراسة أو بحث أو جمع مستقل لها، فهذه - بحسب اطلاعي - الدراسة الوحيدة التي أفردت لبحث هذا الموضوع على شكل ضوابط تحتاجها مئات ملايين المسلمات حول العالم.

ويرى بعض الباحثين أن في ادعائي هذا مبالغة! ومع ذلك اصبر على دعواي؛ حيث لم يبلغني بحسب اطلاعي أو اطلاع من قرأ هذا البحث وقيمه أي دراسة مفردة - محكمة أو غير محكمة - أو رسالة جامعية أو كتاب جمع هذه الضوابط، صحيح أنك تجد بعضها مفرقا هنا وهناك في كتب القدماء والمعاصرين، أما جمعها في مكان واحد فهذه أول دراسة بحسب اطلاعي.

المطلب الأول: حقيقة الضوابط الفقهية والحيض والاستحاضة

وقسمت هذا المطلب إلى ثلاثة فروع: الفرع الأول: تعريف الضوابط الفقهية. الفرع الثاني: تعريف الحيض. الفرع الثالث: تعريف الاستحاضة. الفرع الرابع: استبانة تبين صعوبة التفريق بين دم الحيض والاستحاضة.

الفرع الأول: تعريف الضوابط الفقهية:

الفقه وجميع مقارباته في اللغة ألفاظ مشتقة من جذر ثلاثي هو: فقه: الفاء والقاف والهاء، وله أصلٌ معنًى واحدٌ مطّردٌ منقاسٍ لا يختلف باختلاف الاشتقاق، يدلُّ على إدراكِ الشيء والعلمِ به⁽²⁾. والفقه في الاصطلاح هو " العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"⁽³⁾.

الضابط لغة مأخوذ من الضبط، وللضبط عدة معانٍ أهمها: لزوم الشيء، وقيل: لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، وضبط الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابط، أي حازم ورجل ضابط قوي شديد البطش والقوة والجسم⁽⁴⁾.

أما في الاصطلاح فذهب بعض العلماء إلى اتحاد مدلول الضابط والقاعدة، وهو رأي الفيومي حيث قال: " قواعد البيت أساسه، الواحدة قاعدة والقاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"⁽⁵⁾، وذهب فريق آخر إلى كون الضابط أعم من القاعدة، فعرفوه بأنه: صورة كلية يتعرف منها أحكام جميع جزئياتها. وقد نسب هذا القول إلى بعض المحققين⁽⁶⁾.

إلا أن غالب المتقدمين والمعاصرين فرقوا بينهما، ومن هؤلاء ابن نجيم الحنفي في أشباهه إذ يقول " والفرق بين الضابط والقاعدة أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل"⁽⁷⁾.

الفرع الثاني: تعريف الحيض:

الحيض لغة: هو السيلان، يقال حاض السيل إذا فاض، وحاضت السمرة تحيض حَيْضاً، وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم، وحاضت المرأة تحيض حَيْضاً ومَحِيضاً ومحاضاً، فهي حائض وحائضة، والجمع حوائض وحَيْض وحائضات، والحيضة المرة الواحدة، والجمع الحَيْضَات⁽⁸⁾.

الحيض في اصطلاح الفقهاء: وللفقهاء تعريفات قريبة مما عرفت الحَيْض به منها:

عرفه العيني من الحنفية بأنه الدّم الخارج من رحم امرأة سليمة من الداء والصغر⁽⁹⁾، وعرفه خليل من المالكية بأنه دم كصفرة أو كدرة خرج بنفسه من قبل من تحمل عادة⁽¹⁰⁾.

وعرفه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري من الشافعية بأنه دم جبلة يخرج من أقصى رحم المرأة في أوقات مخصوصة⁽¹¹⁾، وعرفه المرادوي الحنبلي بأنه دم طبيعة وجبلة يرخيه الرحم من قعره عند البلوغ في أوقات مخصوصة على صفة خاصة مع الصحة والسلامة إن كانت غير حامل⁽¹²⁾.

الْحَيْضُ فِي عَرَفِ الْأَطْبَاءِ: عرفته الموسوعة الطبية الحديثة بأنه: "دورة بالمرأة تتميز بخروج دم من المهبل كان معداً في الرحم لاستقبال حمل لم يحدث"⁽¹³⁾، وأضافت: "أنه في اليوم الرابع عشر من دورة الْحَيْضُ تحدث الإباضة، فينخفض مستوى الأستروجين في الدَّم إذا لم يتم الإخصاب، فتتقبض شرايين الرحم وتتمزق بطانتها، وتخرج مع دم الْحَيْضُ من المهبل مكونة ما يسمى بالطمث"⁽¹⁴⁾.

فتعريف الأطباء للْحَيْضُ لا يخرج عن تعريف الفقهاء لكنه أكثر دقة من جهة أنهم عرفوه بأنه خروج الغشاء الرقيق المبطن للرحم مملوء بالدَّم كل شهر ماژاً بالمهبل إلى الخارج نتيجة لوصول البويضة إلى الرحم لاستقبال حمل لم يحدث⁽¹⁵⁾.

هذا ويمكن للباحث تعريف الْحَيْضُ تعريفاً جامعاً مانعاً بأنه:

الدَّم الخارج من رحم المرأة، بعد بلوغها تسع سنين قمرية فأكثر، على سبيل الصحة، في غير الولادة، في أوقات معلومة.

الفرع الثالث: تعريف الاستحاضة:

والاستحاضة لغة: السيلان، من حاضت المرأة تحيض حيضاً: سالت دَمَهَا. والْحَيْضَةُ: المرّة. وبالكسر: الاسمُ والْحِرْقَةُ تَسْتَنْفِرُهَا. والتَّحْيِيزُ: التَّسْيِيلُ والمُجَامَعَةُ في الْحَيْضُ. والمُسْتَحَاضَةُ: من يَسِيلُ دَمَهَا لا من الْحَيْضُ بَلْ من عِرْقِ الْعَاذِلِ⁽¹⁶⁾.

وشرعا الاستحاضة هي أن يسيل منها الدَّم في غير أوقاته المعتادة⁽¹⁷⁾، والأولى تعريفها بأنها: دم يخرج لعدة من الجهاز التناسلي للمرأة في أي وقت من عمرها. كما عُرِفَت الاستحاضة طبيياً بأنها: "الدَّم المرضي غير السوي وأسبابها المرضية شتى". وهذا يتفق مع ما قرره كثير من الفقهاء: من أن كل ما ليس دم جبلة فهو استحاضة⁽¹⁸⁾.

الفرع الرابع: استبانة تبين صعوبة التفريق بين دم الحيض والاستحاضة:

في الاستبانة التي أعددتها تبين لي أن موضوع التفريق بين دم الْحَيْضُ والاستحاضة أمر صعب حتى على الأطباء فما بالك بنساء المسلمين، حيث أقر 47.5 % من أصل 40 طبيباً في

الاستبانة التي أعدتها بأنهم لا يستطيعون التفريق بين دم الحيض والاستحاضة بسهولة، وتعود هذه الصعوبة إلى تعدد أسباب نزول دم الاستحاضة من جهة وتشابه الدّمين في كثير من الصفات من جهة أخرى، وعند سؤال مجموعة من الأطباء المتخصصين في النسائية والتوليد عن وجود فرق علمي بين دم الحيض ودم الاستحاضة أجابوا بـ:

- أ- الحيض تنظيم هرموني منتظم، الاستحاضة خلل هرموني وقد تكون أسبابه عضوية.
- ب- الحيض ينزل من بطانة الرحم، والاستحاضة من الشعيرات الدّموية الأخرى.
- ت- لا يوجد فرق من ناحية نوعية وتركيبية بل الفرق بالكمية واللون.
- ث- بالاعتماد على مكان نزول الدّم.
- ج- دم الحيض أحمر داكن لا يتخثر.
- ح- وجود إنزيم يمنع التخثر وكميته بالغالب تكون في كل الأيام (80 - 150 سم³) على الأغلب ويأتي بشكل دوري.

- خ- سبب دم الاستحاضة وسائل منع الحمل التي تسبب خلل بالهرمونات كالحبوب والحقن.
- د- الحيض منتظم يتحكم من هرمونات الغدة النخامية والمبايض، الاستحاضة أسباب مرضيه.
- ذ- الحيض انسلاخ بطانة الرحم، الاستحاضة خلل في المؤثرات الداخلية والخارجية عل الرحم.
- ر- وذهب ثمانية من الأطباء إلى أنه لا يوجد فرق علمي.

وهذه الفروق - إن وجدت - من الناحية العلمية يصعب على النساء غير المتخصصات عموماً التفريق بها، لذلك يمكن التمييز بينهما من خلال علامات واقعية حسية سهلة ميسورة، فعند سؤالي لأربعين طبيباً متخصصاً في النسائية والتوليد عن كيفية التمييز بين دم الحيض ودم الاستحاضة؟ أجابوا أنه يمكن ذلك بالاعتماد على:

- | | | |
|----------------------------------|----------------------------------|-------------------|
| 1- المدة = 42.5% | 2- اللون = 62.5% | 3- الرائحة = 7.5% |
| 4- الكمية = 22.5% | 5- التخثر = 15% | 6- اللزوجة = 7.5% |
| 7- الألم والأعراض المصاحبة = 10% | 8- لا يمكن التمييز بينهما = 7.5% | |

ونتهت سابقاً أن 47.5% من الأطباء لا يستطيعون التمييز بينهما بسهولة، أي يستطيعون التمييز بينهما لكن بصعوبة فلا تعارض بين النسبتين كما يمكن أن يتوهم البعض.

وعند سؤالي لـ 83 امرأة في استبانة النساء عن كيف تميزين بين دم الحيض ودم الاستحاضة؟ أجبن بأنه يمكن ذلك من خلال:

- 1- مدة نزول الدّم = 31.3%
- 2- لون الدّم = 75.9%
- 3- الألم = 24.1%
- 4- العادة = 28.9%
- 5- التجلط واللزوجة = 6.02%
- 6- الرائحة = 54.2%

مع التنبيه على أن النسب المئوية الواردة إنما هي لأعداد من أجاب عن كل نقطة من عينة الأطباء أو النساء، فترجع إلى الأعداد لا إلى نسبة وقوع الجواب بالنسبة لغيره من الأجوبة.

المطلب الثاني: ضوابط التفريق بين الحيض والاستحاضة

بحثت في هذا المطلب أربعة عشر ضابطاً، لم أسمها بفروع أو غيرها اختصاراً لطول العناوين.

الضابط الأول: تختلف ألوان دم الحيض عن لون دم الاستحاضة:

قسم الحنفية ألوان الدّماء إلى ستة: السواد، والحمرة، والصفرة، والكدر، والتريبة، والخضرة وكل هذه الألوان حيض في أيام الحيض إلى أن ترى البياض. والكُدرة ما هو كالماء الكدر، والتريبة نوع من الكُدرة على لون التراب، والصفرة كصفرة القز، والتبن، والسدر على الاختلاف⁽¹⁹⁾، حتى قالوا: "وما سوى البياض الخالص حيض"⁽²⁰⁾.

ومن الحنفية من لم يعتبر اللون الأخضر من ألوان الحيض، والصحيح عند الحنفية أنها حيض ممن يأتين الحيض دون الآيسات⁽²¹⁾، وأرى ضعف ما ذهب إليه الحنفية، وعدم اعتبار اللون الأخضر - إن وقع مع ندرته - حيضاً أصلاً؛ لمخالفته حقيقة الحيض الذي سبق وبيننا حقيقته من الناحية الطبية العلمية، وأن تفريقهم بين الآيسات وغيرهن لا دليل له من شرع أو طب.

وقسم الشافعية صور ألوان دم الحيض وصفاتها إلى 1024 صورة، وذلك لأنّ الألوان خمسة وهي: أسود وأحمر وأشقر وأصفر وأكدر، والصفات أربعة: إما ثخين أو منتن أو هما أو مجرد عنهما، فإذا ضربت صفات الأول في صفات الثاني، ثم الحاصل في صفات الثالث وهكذا بلغت ما ذكر⁽²²⁾.

ألوان دم الحيض في نظر الأطباء والنساء:

تحدث الأطباء عن لون دم الحيض فقالوا إن لون دم الحيض يبدأ فاتحاً، ولكنه يدكن بسرعة ويصبح عبارة عن سائل أسمر، يتقطع تدريجياً بعد يوم أو يومين⁽²³⁾، أما دم البقاس فيكون لونه أحمر خالصاً في فترة لا تزيد عن يوم أو يومين ثم يصبح لونه أسمر، ثم يصبح وردياً ثم أصفر أو قريباً من البياض، ثم يصبح أبيض أو بدون لون، وقد يعود اللون الأحمر ويختفي

خلال أسبوعين أو أكثر⁽²⁴⁾.

وقد اعتاد القدماء أن يعرفوا الأمور المتعلقة بالحيض والاستحاضة من خلال سؤال النساء في زمنهم، وهذا ما فعلته في زمني، فبسؤال 40 طبيباً مختصاً في النسائية والتوليد ما هي ألوان دم الحيض المعروفة "الشائعة"؟ أجاب 70% من الأطباء بأنه اللون الأحمر الداكن المائل للأسود والبني، بينما أجاب 7.5% منهم إلى أنه الأحمر الفاتح، والباقي أجاب بغير هذين اللونين.

وبسؤال 83 امرأة بالغة تأتياها العادة: ما هي ألوان دم الحيض التي تعرفينها بناءً على مشاهدتك؟ ولم أجعل لهن اختياراً من متعدد في هذا السؤال، فأجبن بأنه أكثر من لون على النحو التالي:

1- 90.4% أجبن أنه: أحمر داكن مائل للبني.

2- 48.2% أجبن أنه: بني غامق.

3- 36.1% أجبن أنه: أسود مائل للاحمرار.

4- 16.7% أجبن أنه: أحمر فاتح.

5- 3.6% أجبن أنه: أصفر داكن.

خلاصة الأمر أن ألوان الدم في نظرهم من الأكثر وقوعاً إلى الأقل: أحمر داكن مائل للبني، بني غامق، أسود مائل للاحمرار، أحمر فاتح، أصفر داكن، ولا أشكال فيما قلناه، واختلاف لون دم الحيض أمر واقع، وهو يختلف أحياناً لاعتبارات طبية كثيرة.

السواد والحمرة هما الأصل في ألوان دم الحيض:

اللون الأول: الأسود:

لحديث فاطمة بنت أبي حبيش أنها كانت تستحاض فقال لها النبي ﷺ: "إذا كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي فإنما هو عرق" رواه أبو داود والنسائي وابن حبان، والدارقطني وقال: "رواته كلهم ثقات"، ورواه الحاكم وقال الذهبي: على شرط مسلم⁽²⁵⁾.

اللون الثاني: الأحمر الغامق:

لأن الأحمر أصل لون الدم، ففي حال قوة الحيض غالباً ما يكون اللون مائلاً إلى السواد، أما من لم تعتد أن ترى السواد، فقوة الحيض تكون عندما يكون اللون أحمر⁽²⁶⁾.

وكون الحمرة من ألوان الحيض ذكره معظم الفقهاء، واستدل بعضهم على أنه من ألوان الحيض بما في البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: (اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة من

أزواجه مستحاضة فكانت ترى الحمرة والصفرة فربما وضعنا الطست تحتها وهي تصلي⁽²⁷⁾.
والحقيقة أن هذا الحديث لا يدل على أن الحمرة من ألوان الحيض؛ لأن الحديث ذكر أنها
مستحاضة وليست حائضاً، وبدليل أنها كانت تصلي والحائض لا تصلي، وهذا يدل أنه من ألوان
دم الاستحاضة لا الحيض إلا تبعاً.

اللون الثالث والرابع: الصفرة والكدرة

الأصفر: وهو ماء تراه المرأة كالصديد يعلوه اصفرار، والأكدر وهو المتوسط بين لون البياض
والسواد كالماء الوسخ، لحديث " كانت النساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه
الصفرة، فتقول: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء "⁽²⁸⁾.

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة في المعتمد على أن الصفرة والكدرة في زمن الحيض (العادة) هما
حيض⁽²⁹⁾، أي إذا نزل أثناء نزول دم الحيض فسبقه دم حيض وجاء بعده دم حيض.

واختلفوا في رؤيتهما بعد انتهاء الحيض على آراء أهمها:

- الرأي الأول: هما حيض سواء في أيام الحيض أم بعدها، وهو المعتمد عند المالكية
والشافعية⁽³⁰⁾.

- الرأي الثاني: ليسا بحيض إن نزلا بعد أيام العادة، وحيض إن نزلا أثناء العادة، وهو المعتمد
عند الحنفية والحنابلة ورأي عند المالكية جعله المازري والباقي المذهب⁽³¹⁾.

- الرأي الثالث: ليسا بحيض مطلقاً سواء في زمن الحيض أو بعده، وهو رأي عند المالكية
والشافعية والحنابلة⁽³²⁾.

والتحقيق أن الصفرة والكدرة: هما شيء كالصديد. قال الرملي: وهما ليس من ألوان الدَّم،
وإنما هما كالصديد. وقد صرح ابن حجر الهيتمي بأنهما ماءان لا دمان⁽³³⁾.

والذي أراه أن الكدرة والصفرة ليسا دم حيض ولا استحاضة مطلقاً، وإنما هما من
الإفرازات المهبلية للمرأة، فالكدرة تدل على الإفرازات المهبلية دون التهابات، والصفرة تدل على
وجود التهابات مع الإفرازات المهبلية، فنزولهما بعد الحيض دلالة على الطهر، فالقصة البيضاء
الواردة في الأحاديث الصحيحة إما هي جفاف القطنة التي تضعها الحائض فلا تتلوث بلون الدم،
أو أن ترى الإفرازات المهبلية التي هي الصفرة أو الكدرة فتعرف عندها أنها طهرت، وهو الموافق
لظواهر أحاديث النبي ﷺ، وهو ما حققته بتفصيل في بحث لي عن طهارة الإفرازات المهبلية محكم

في مجلة دراسات الجامعة الأردنية.

ومن أدلة ذلك ما أخرجه البخاري في باب الصفرة والكُدْرَة في غير أيام الحَيْض⁽³⁴⁾ كما ترجم البخاري للحديث عن أم عطية قالت: (كنا لا نعد الكُدْرَة والصفرة شيئاً)⁽³⁵⁾، وزاد أبو داود والحاكم في مستدرکه وصححه (كنا لا نعد الكدرة، والصفرة بعد الطُّهْر شيئاً)⁽³⁶⁾، وهذا يدل على أنهما في أيام الحَيْض حَيْض لأنها قيدت بما بعد الطهر⁽³⁷⁾، مع التنبيه على أنهما حيض في زمن الحيض لا لأنهما دم حيض، بل لأن العبارة بدم الحيض النازل قبلهما وبعدهما.

أما حديث عائشة السابق فهو اجتهاد منها ليس مرفوعاً إلى النبي ﷺ فلا يكون حجة، أو أنها أفقت لمن ترى الصفرة مع الحمرة، وهو حيض اتفاقاً جمعاً بين الأدلة.

ويقوي ما ذهب إليه أن 28 طبيباً مختصاً في النسائية والتوليد⁽³⁸⁾ أيدوا ما ذهب إليه بأن لون الدَّم "الأصفر"، "والأكدر" ليس حيضاً وإنما إفرازات مهبلية، وهو ما أيده 70 امرأة من النساء في استبانة النساء.

الضابط الثاني: رائحة دم الحيض نتنة ورائحة دم الاستحاضة طبيعية

رائحة دم الحَيْض نتنة معروفة للنساء، أو قل بتعبير أدق: رائحة مميزة تختلف كلياً عن رائحة الدَّم الطبيعية، أما رائحة دم الاستحاضة فكرائحة الدَّم العادي، أي لا رائحة مميزة له عن باقي الدَّماء الطبيعية، أما رائحة دم النَّقَاس فتشبه رائحة الحَيْض في الحالات العادية.

ما أقرب مثال يمكن تشبيهه رائحة دم الحَيْض به:

اعتدنا أن نشبه رائحة المني بشيء حتى يسهل التفريق بينه وبين المذي للشباب الذين لا يستطيعون التمييز بينهما، فنقول لهم: إن رائحة المني حال كونه رطبا تشبه رائحة العجين، وحال كونه جافا تشبه رائحة بياض البيض، أما المذي فلا رائحة له. هكذا تعلمنا من مشايخنا، لكننا لم نتعلم منهم ولم نجد في كتب القدماء مع كثرة تتبعنا وبحثنا من حاول التفريق بين دم الحَيْض والاستحاضة من خلال الرائحة فسألت أربعين طبيباً و83 امرأة في الاستبانة التي أعدتها السؤال التالي: ما أقرب مثال يمكن أن يُشَبَّه به رائحة دم الحَيْض؟

- أولاً: أجاب الأطباء: 1- رائحة الدَّم المتعفن أو النتن أو الفاسد⁽³⁹⁾. 2- الرائحة النتنة⁽⁴⁰⁾. 3- رائحة الدَّم النتن يشبه رائحة العرق كأنه محترق⁽⁴¹⁾. 4- رائحة اللحم العفن⁽⁴²⁾.

- ثانياً: إجابات النساء: 1- البيض العفن⁽⁴³⁾. 2- اللبن الفاسد⁽⁴⁴⁾. 3- شيء ميت⁽⁴⁵⁾. 4- سمك متعفن⁽⁴⁶⁾.

والصحيح أن كلها علامات صحيحة، فقد تختلف رائحة دم الحيض لاعتبارات كثيرة منها مدة مكثه، ومنها كميته، ومنها مصاحبة الحيض لبعض الالتهابات والافرازات المهبلية وغيرها...

الضابط الثالث: دم الحيض أكثر لزوجة من دم الاستحاضة

يكون دم الحيض ثخيناً ودم الاستحاضة رقيقاً، وذلك أن دم الحيض مختلط بمكونات بطانة الرحم من خلايا ميتة وحية وشعيرات دموية وسوائل جسدية وغيرها مما يعطيه لزوجة وثخانة أكبر من دم الاستحاضة الذي هو دم طبيعي ثخناته عادية كثخانة الدم الطبيعي؛ لأنه كذلك.

ويشهد لذلك قول مكحول: (النساء لا يخفى عليهن الحيضة، إن دمها أسود غليظ، فإذا ذهب ذلك وصارت صفرة رقيقة فإنها مستحاضة، فلتغتسل وتصلي)⁽⁴⁷⁾.

وسبب هذه الغلظة والثخانة من الناحية الطبية أن دم الحيض يحتوي على المخاط وعلى أنسجة الخلايا المبطنة لجدار الرحم⁽⁴⁸⁾، أما دم النَّقَّاس فهو عبارة عن إفرازات مهبلية غزيرة ممزوجة ببقايا الخلايا وغشاء الرحم ويكون في أيامه الأولى دمًا خالصاً ثم يصبح لزجاً⁽⁴⁹⁾.

وهذا أمر معروف ملاحظ لا يحتاج إثباته إلى استبانة أو مراجعة أطباء أو مراجع طبية مستقلة كون دم الحيض مختلط ببقايا جدار الرحم، فلا بد أن يكون أكثر لزوجة من دم الاستحاضة الذي هو دم غير مختلط بشيء.

الضابط الرابع: دم الحيض لا يتجلط بخلاف دم الاستحاضة

دم الحيض لا يتخثر (يتجلط) ودم الاستحاضة يتخثر، فدم الحيض سيال غير متجلط في الأحوال الطبيعية؛ لأنه خال من البروتين المسؤول عن منع تخثر الدم أو انطلاق الأنزيمات المسيلة للدم، ولكنه يمكن أن يتجلط إذا نقص هذا الأنزيم، وفي حالات النزف الشديد يتجلط الدم إلى كتل تشبه "الكبدة" وإذا كان كذلك؛ فإن الأطباء يدخلونه تحت مواصفات الدم غير الطبيعي، ويعتبر عندهم حالة مرضية تستدعي العلاج، وغالباً ما يكون في النزف الرحمي المرضي، ولا سيما إذا زادت فترة الحيض عن أسبوعين وقد تصل إلى شهر أو أكثر⁽⁵⁰⁾.

وهذا أمر معروف ملاحظ كون دم الحيض مختلط بهذا الأنزيم، مع التنبيه أن هذا الضابط أغلي وليس مطرد؛ لأن كثيراً من الحالات يختلط فيها دم الحيض مع دم الاستحاضة الناتج عن نزف في مكان ما من الجهاز التناسلي عند المرأة فيحدث تجلط لهذا الدم، فالأصح عدم اللجوء لهذا الضابط إلا عند عدم وجود علامات أوضح.

الضابط الخامس: الحيض يصاحب نزوله ألم وحرقة بخلاف الاستحاضة

- أولاً: الألم، يتميز خروج دم الحيض غالباً بمصاحبة نزوله آلام تجدها المرأة قبيل وأثناء نزوله خاصة في الأيام الأولى لنزوله. وحصول الألم يحصل عادة للغالبية العظمى من النساء، ففي الاستبانة التي أعدتها سألت الأطباء والنساء: هل يصاحب نزول دم الحيض ألم؟ أجاب 92.5% من أطباء النسائية والتوليد، و96.4% من النساء بأنه يصاحبها ألم أثناء نزول دم الحيض.

- ثانياً: الحرقة، يتميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بكونه يخرج بدفق وحرقة في كثير من الأحيان فهو شديد الحرارة موجه، أما دم الاستحاضة فيبارد لا يحدث حرقة.

ويثبت ما قلت الاستبانة التي أعدتها والتي سألت الأطباء فيها والنساء: هل يصاحب نزول دم الحيض حرقة؟ فأجاب 22.5% من الأطباء و27.7% من النساء بنعم، بينما أجاب 75% من الأطباء و66.3% من النساء بلا، وهي دلالة على أن الحرقة ليست غالبية في النساء لكن عدداً كبيراً من النساء قد يبلغ الربع أي حالة من كل أربع حالات تصيبها الحرقة عند نزول الحيض.

فعلى هذا لا يلجأ إلى هذا الضابط إلا عند عدم وجود الضوابط الأخرى الأظهر والأقوى.

الضابط السادس: دم الحيض يخرج من الرحم فقط والاستحاضة من عموم الجهاز التناسلي؛

دم الحيض لا يخرج إلا من الرحم، بينما الاستحاضة تخرج من أي مكان من الجهاز التناسلي للمرأة كالمهبل وقناتي فالوب وعنق الرحم والرحم.

وشرعاً: دم يخرج لخلل من الجهاز التناسلي للمرأة في أي وقت من عمرها.

وفرق الفقهاء بين نوعين من الدّم النازل لخلل:

- الأول: بعضهم قصره على الدّم الذي يخرج من فرج المرأة بعد أيام حيضها أو نفاسها المعتاد لا على سبيل الصحة⁽⁵¹⁾، كأن يكون يخرج لأقل من يوم وليلة، أو يكون مجاوزاً لـ 15 يوماً أو يكون مجاوزاً لأيام عاداتها، وكأن يجاوز الـ 60 يوماً أو أكثر من أيام نفاسها الذي اعتادته ولو مرة.

فالدّم غير الطبيعي الذي يخرج في غير وقت الحيض أو التّفاس يسمى دم فساد، على هذا الرأي، كأن نزل من فتاة عمرها أقل من تسع سنين قمرية أو من امرأة آيسة من الحيض.

- الثاني: بعضهم عممه ليشمل جميع الدماء النازلة من فرج المرأة لمرض، فمن نزل منها الدّم وعمرها أقل من تسع سنين قمريّة أو نزل بعد سن اليأس فالأصح أنه يقال له دم استحاضة ودم فساد⁽⁵²⁾، ويدل لذلك تعريف النووي للاستحاضة بأنها: " ما وقع في غير زمن الحيض"، وعرفه الرملي بأنه " دم تراه المرأة غير دم الحيض والنقّاس سواء اتصل بهما أم لا كالدم الذي تراه المرأة قبل تسع سنين"⁽⁵³⁾ وهو المشهور في المذهب، ويدل لذلك أيضاً تعريف المستحاضة عند الحنابلة بأنها " التي ترى دمًا لا يصلح أن يكون حيضاً ولا نفاساً"⁽⁵⁴⁾.

والحقيقة - في نظري - أنه لا يوجد فرق جوهري بين دم الفساد ودم الاستحاضة، فالخلاف أقرب ما يكون إلى اللفظي منه إلى العملي، فالاستحاضة على ذلك هي الدّم الخارج في غير أيام الحيض والنقّاس⁽⁵⁵⁾، ويؤيد كلام الفقهاء ما جاء في توصيات الندوة الثالثة للفقه الطيبي المنعقدة في الكويت: إن كل دم مرضي غير سويّ استحاضة. وعُرفت الاستحاضة طبيّاً بأنها: "الدّم المرضي غير السوي وأسبابها المرضية شتى". وهذا يتفق مع ما قرره كثير من الفقهاء: من أن كل ما ليس دم جبلة فهو استحاضة⁽⁵⁶⁾.

أماكن نزول دم الاستحاضة وأسبابه⁽⁵⁷⁾:

- أولاً: المهبل: أسبابه: 1- ضمور المهبل⁽⁵⁸⁾. 2- جرح المهبل والعدوى والتهابات المهبل⁽⁵⁹⁾. 3- الأورام الخبيثة والسرطان.
- ثانياً: عنق الرحم: أسبابه: 1- انقلاب عنق الرحم إلى الداخل (الخلف)⁽⁶⁰⁾. 2- التهابات عنق الرحم (قرحة عنق الرحم)⁽⁶¹⁾. 3- الأورام: منها أورام حميدة، ومنها أورام ليفية تحدث في الرحم وعنق الرحم خاصة في النساء اللاتي تزوجن في سن متأخرة أو تأخر حدوث الحمل لديهن⁽⁶²⁾. 4- سرطان عنق الرحم⁽⁶³⁾.
- ثالثاً: الرحم: أسبابه: 1- داء بطانة الرحم⁽⁶⁴⁾. 2- الحمل خارج الرحم⁽⁶⁵⁾. 3- الحمل الكتلي. يكون الإخصاب فيه خلل في الكروموسومات مما يؤدي إلى خلل في عملية انقسام الخلايا فلا يتكون جنين بل كتل لحمية، ويسبب هذا إجهاضاً ونزيفاً دمويّاً. 4- زيادة ثخن بطانة الرحم: نتيجة زيادة إفراز هرمون الاستروجين مما يؤدي إلى نزول الدّم دون موعد الحيض وحدوث النزيف الدّموي في أي وقت. 5- الأورام الحميدة والسرطانات الخبيثة. 6- الأورام في الغشاء المبطن للرحم: مثل الأورام الكتلية الناتجة عن زيادة عدد الخلايا وتليفات، والتهاب الغشاء يؤدي إلى حدوث هذه الأورام.

- رابعا: قناتا المبيض (قناتا فالوب): أسبابه: 1- سرطان قناتي المبيض. 2- حدوث حمل في قناتي المبيض⁽⁶⁶⁾. 3- التهاب قناتي المبيض التهابات مزمنة تسبب احتقان القناتين⁽⁶⁷⁾. 4- بطانة الرحم المهاجرة⁽⁶⁸⁾.
- خامسا: المبيضان: أسبابه: 1- أورام تنتج عن الاستروجين في المبايض مما يزيد من سمك بطانة الرحم وغزارة الأوعية الدموية فيها وحدوث نزيف دموي غير دورة الحيض (استحاضة) في فترات مختلفة وتكون غير منتظمة. 2- أورام المبايض: يسببها نقص فيتامين أ، فالأورام تسبب نزيفا دمويًا غير طبيعي هو دم الاستحاضة⁽⁶⁹⁾. وبعض الأورام تفرز كميات كبيرة من الهرمونات المختلفة كالتي تفرز هرمونات مذكرة تؤدي إلى ضعف أو انقطاع التبويض مع ظهور أعراض الذكورة. وأخرى تفرز هرمونات مؤنثة بكميات كبيرة تؤدي إلى اضطراب شديد بالدورة ونزيف متكرر (استحاضة) مما يؤدي إلى العقم نتيجة اضطراب التبويض وارتفاع نسبة هذه الهرمونات في الدم.

الضابط السابع: دم الحيض مختلط ودم الاستحاضة نظيف

دم الحيض يحتوي على المخاط وعلى أنسجة الخلايا المبطننة لجدار الرحم، أما دم النقياس فهو عبارة عن إفرازات مهبلية غزيرة ممزوجة ببقايا الخلايا وغشاء الرحم ويكون في أيامه الأولى دماً خالصاً ثم يصبح لزجاً⁽⁷⁰⁾.

"أنه في اليوم الرابع عشر من دورة الحيض تحدث الإباضة، فينخفض مستوى الاستروجين في الدم إذا لم يتم الإخصاب، فتنقبض شرايين الرحم وتتمزق بطانها، وتخرج مع دم الحيض من المهبل مكونة ما يسمى بالطمث"⁽⁷¹⁾.

فتعريف الأطباء للحيض لا يخرج عن تعريف الفقهاء لكنه أكثر دقة حيث عرفوه أيضاً بأنه خروج الغشاء الرقيق المبطن للرحم مملوءاً بالدم كل شهر مارةً بالمهبل إلى الخارج نتيجة لوصول البويضة إلى الرحم لاستقبال حمل لم يحدث⁽⁷²⁾.

الضابط الثامن: كمية دم الحيض أكثر من دم الاستحاضة:

فغالباً ما يكون دم الحيض أكثر من دم الاستحاضة، بمعنى أن دفع دم الحيض وكمية خروجه أكثر غالباً من كمية ودفع دم الاستحاضة إلا إن كان النزيف شديداً في الاستحاضة، ثم يبدأ دم الحيض يخف خروجه وشدته ودفعه تدريجياً.

ومن الناحية الطبية تبلغ كمية الحَيْض 30-60 سنتمترًا مكعباً، وقد يبدو خفيفاً في الـ 24 ساعة، ثم يزداد، ثم ينقطع تدريجياً بعد يوم أو يومين، وقد تختلف هذه الكمية بين امرأة وأخرى، وتبلغ كمية دم النَّفَّاس حوالي لتر واحد، ينزل ثلاثة أرباعه خلال الـ 4 أيام الأولى⁽⁷³⁾، فعلى هذا يمكن تمييز دم الاستحاضة والحَيْض من خلال الكمية، فما زاد عن الكمية المذكورة يشير بنفسه إلى كونه دم استحاضة لا حَيْض.

فالسائل الحَيْضي: هو عبارة عن دم غير متجلط، مع مخاط، مع بقايا خلايا الغشاء المخاطي التي تتفتت، وتكون كميته قليلة ومخاطيا في أول الحَيْض، ثم يكون مائلاً للحمرة، ثم يصبح بني اللون في نهاية الحَيْض، وعند زيادة كمية الدَّم عن الطبيعي يتجلط الدَّم وهذا يدل على زيادة النزيف، والدورة الشهرية تختلف كثيراً من امرأة لأخرى، وفي المتوسط تحدث كل 28 يوماً، وقد تحدث كل 21 أو كل 35 يوماً، وكذلك مدة الحَيْضة تختلف أيضاً من 3 إلى 7 أيام، أما زيادة أو نقصان كمية الدم عن الحد الطبيعي فسببه خلل في الهرمونات⁽⁷⁴⁾.

الضابط التاسع: دم الحيض دم جِبِلَّة ودم الاستحاضة دم عِلَّة:

دم الحَيْض دم جِبِلَّة وطبيعة يخرج في الظروف الطبيعية للمرأة بسبب عدم استقبال الرحم للبويضة المخصبة المكون الأساسي للجنين، فهي حالة طبيعية تصبح بها الفتاة امرأة، فهذا (أمر كتبه الله على بنات آدم)⁽⁷⁵⁾ كما قال ﷺ.

تبلغ الفتاة بظهور أول طمث ويبدأ عادة في سن الحادية عشرة وقليلًا ما يتأخر إلى الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة أو أكثر من ذلك، ونادراً ما يبكر عن سن العاشرة، وتتحوّل الطفلة بالحيض من دور الطفولة إلى دور الأنوثة الكاملة، ونزول الحَيْض يختلف حسب الوراثة والأجناس والتغذية والحالة النفسية كما يختلف باختلاف الشعوب وطبيعة الحياة الاجتماعية. وفي بعض الحالات النادرة جداً يحدث قبل التاسعة كالطفلة (ليمامدينا) من بيرو وكان أول طمث لها ظهر في سن الرابعة ووضعت طفلاً في سن الخامسة وعادة يكون لسبب مرضي⁽⁷⁶⁾.

من حيث سببه، سبب دم الاستحاضة مرضي لعلّة وخلل في الجهاز التناسلي للمرأة، أما دم الحَيْض والنَّفَّاس فطبيعي متعلق بانسلاخ بطانة الرحم في الحَيْض، ونزول كيس المشيمة بما تحويه من سوائل في النَّفَّاس.

أما دم الاستحاضة فدم مرض غير طبيعي، سبق وبيننا أسبابه وتداعياتها في مبحث سابق فلا نكرر هنا⁽⁷⁷⁾.

الضابط العاشر: يصحب الحيض اضطراب في الحالة النفسية بخلاف الاستحاضة:

وقد يصاحب الحيض أو يسبق بصداع وتعب عام في الجسم وآلام شديدة في البطن والظهر، وظهور بعض البثور الجلدية، كما ويصاحب بأعراض نفسية كالقلق والعصبية، وسرعة الغضب، وشهية لتناول الأطعمة الحلوة والمالحة⁽⁷⁸⁾.

ففي الاستبانة التي أعدتها والتي وجهت فيها السؤال التالي إلى 40 طبيباً مختصاً في النسائية والتوليد و83 امرأة بالغة تأتيها العادة: ما هي أهم الأعراض النفسية التي تصيب الحائض أثناء الحيض؟

أولاً: أجاب الأطباء:

1. العصبية، وأجاب بهذا الجواب: 55% من الأطباء.
2. الاكتئاب، وأجاب بهذا الجواب: 50% من الأطباء.
3. التوتر والقلق، وأجاب بهذا الجواب: 40% من الأطباء.
4. العزلة والوحدة، وأجاب بهذا الجواب: 32.5% من الأطباء.

ثانياً: أجاب النساء:

1. العصبية والتوتر والقلق والخوف، وأجاب بهذا الجواب: 78.3% من النساء.
2. الخجل، وأجاب بهذا الجواب: 12.04% من النساء.
3. ارتفاع درجة الحرارة، وأجاب بهذا الجواب: 2.41% من النساء.
4. ملل وتعب، وأجاب بهذا الجواب: 44.6% من النساء.
5. مزاج سيء، وأجاب بهذا الجواب: 50.6% من النساء.
6. اكتئاب، وأجاب بهذا الجواب: 60.2% من النساء.

الضابط الحادي عشر: ليس للاستحاضة سن معين بخلاف الحيض:

دم الحيض باتفاق الفقهاء له سن بداية، وأقله عند جماهير أهل العلم تسع سنين، وأكثره محل خلاف بين الفقهاء، أما الاستحاضة فلا أقل ولا أكثر لنزولها؛ لأنها دم مرض، وما يصيب الجهاز التناسلي الأنثوي من أمراض لا يتقيد بسن معينة والله تعالى أعلم.

ذهب أكثر الحنفية⁽⁷⁹⁾ والمعتمد عند الشافعية⁽⁸⁰⁾ والحنابلة⁽⁸¹⁾ وجمهور الفقهاء أن أقل سن تحيض فيه المرأة 9 سنين قمرية.

واستدلوا بأنه لم يثبت في الوجود والعادة لأنثى حيض قبلها⁽⁸²⁾، ولأنه لم يرد ضابط له في الشرع أو اللغة فيرجع فيه إلى الوجود، قال الشافعي: أعجب من سمعت من النساء تحيض نساء تهامة، يحضن لتسع سنين - هكذا سمعت - ورأيت جدة لها إحدى وعشرون سنة. ولا فرق في هذا السن بين البلاد الحارة والبلاد الباردة، وإن كانت نساء البلاد الحارة يحضن قبل الباردة⁽⁸³⁾.

كما استدلوا بقول عائشة رضي الله عنها: " إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة"⁸⁴.

قال الشافعية: لورأت الدّم قبل تمام سن التسع سنين بأقل من 16 يوماً ولو بلحظة فهو حيض؛ لأنه زمن لا يسع حيضاً ولا طهراً، فهو في سنة التقريبي. وإن رأته قبل 16 يوماً فأكثر من سن التاسعة فلا يكون المرئي في ذلك حيضاً⁽⁸⁵⁾.

ولا بد من التنبيه على أنه لم يرد أي حديث صحيح في تحديد أقل سن تحيض فيه المرأة وقد اعترف بذلك عدد كبير من المحققين من ذلك قول الرملي: " أقل سن تسع سنين ولو بالبلاد الباردة للوجود لأنه ما ورد في الشرع، ولا ضابط له شرعي، ولا لغوي، فيتبع فيه الوجود"⁽⁸⁶⁾.

ويشهد لهذا أيضاً الواقع من استقرار حال النساء، ويظهر هذا في الاستبانة التي أعدتها وجاء فيها سؤال: ما أقل سن تحيض فيه المرأة؟ أجاب 60% من الأطباء و25% من النساء أن أقل سن تحيض فيه المرأة هو 9 سنوات، بينما أجاب 25% من الأطباء و60% من النساء أنه سن 12 سنة، و15% من الأطباء و13% من النساء بأنه لا حد له.

ولا شك أن من يعلم حجة على من لا يعلم، ومن أجاب بـ 12 سنة إنما نظر إلى حال معظم النساء في بلادنا بلاد الشام لا إلى كل بقاع الأرض، ومن حده بتسع سنين نظر إلى الأعم الأغلب لا إلى الكل، ومن لم يحد للبلوغ سنا وهي النسبة الأقل والأدق والأصح من الناحية الطبية لكن قد يصعب أن نجعل قولهم مرجعاً نسلكه ونعتمد عليه لأنّ الفقه مبناه الضبط وهذا القول لا ضبط فيه.

والذي أراه وأعول عليه، بل أقطع به والذي ينبغي للشافعية وغيرهم أن يقولوا به في ضبط سن الحيض أن مدار اعتبار أن الدّم الذي ينزل من الصغيرة دم حيض أو غيره هو الطّب؛ لأنّ أدق التفاصيل في تمييز الحيض عن غيره من الدّماء عرفها العلم ويستطيع الأطباء التمييز بينها بسهولة من الناحية المخبرية.

وقد حكم الطب الحديث أنه لا يوجد عمر معين للحيض، لكن وقوعه قبل سن 9 سنوات نادر جداً، لذلك أرى أن يبقى كلام من ضبطه بتسع سنين مرجعاً لندرة نزوله قبل ذلك، والنادر لا يقاس عليه ولا يحكم بالاعتماد عليه، فنحكم على أن الدّم الذي ينزل قبل 9 سنين دم استحاضة وفي هذا ضبط للمسألة، لكن الأولى - في نظري - في مثل هذه الحالات النادرة التي ينزل الدّم فيها قبل 9 سنين أن نجعل الفيصل فيها للطب لندرتها فتراجع الصغيرة الأطباء، مع جواز اكتفائها بأن تحكم عليه أنه دم استحاضة لا حيض، فإن أصرت على مراجعة الطبيب وحكم الطب أنه دم حيض فهو دم حيض على الصحيح لا يستطيع شخص أن ينكره، ولا بد من التنبيه على أن التي ينزل منها دم الحيض قبل هذا السن غالباً ما يكون لخلل هرموني جعلها تحيض في هذه السن المبكرة، فالأفضل لها أن تراجع طبيباً مختصاً للعلاج.

الضابط الثاني عشر: للحيض أقل وأكثر دون الاستحاضة

لا بد أن نضبط أمر النساء بالاستقراء؛ لأنّ للأكثر حكم الكل، ولأقل حكم العدم، وقد استقرأ الفقهاء مدة أقل الحيض وأكثره وتوصلوا إلى نتائج أهمها:

أقل مدة الحيض يوم وليلة وهو رأي السادة الشافعية⁽⁸⁷⁾ والحنابلة⁽⁸⁸⁾، فلا بد للدم النازل من المرأة حتى يسمى دم حيض أن يدوم يوماً وليلة (24 ساعة) على الأقل، فإذا انقطع الدّم في أقل من يوم ولم يعد وكانت المرأة قد أفطرت من الصوم الواجب كرمضان وجب عليها قضاء هذا اليوم، وإن تركت الصلاة أثناء نزوله قضت هذه الصلوات.

ويسمى الدم الذي ينزل في أقل من 24 ساعة ثم ينقطع "دم فساد"، بينما يسميه البعض الآخر "دم استحاضة"، والخلاف بين الطرفين لفظي؛ لأنّ حكم دم الفساد هو حكم دم الاستحاضة.

استدل الشافعية والحنابلة بقول علي رضي الله عنه: وأقل الحيض يوم وليلة، ولأنّ الشرع علق على الحيض أحكاماً، ولم يبينه فعلم أنه رده إلى العرف كالقبض والحرز، وقد وجد حيض معتاد يوماً، ولم يوجد أقل منه قال عطاء: (رأيت من تحيض يوماً). وقال الشافعي: رأيت امرأة قالت: إنها لم تزل تحيض يوماً لا تزيد. وقال أبو عبد الله الزبيري: كان في نساءنا من تحيض يوماً أي بليته، لأنه المفهوم من إطلاق اليوم⁽⁸⁹⁾.

وأكثره 15 يوماً بليالين، لقول علي رضي الله عنه: ما زاد على الـ 15 استحاضة، وأقل الحيض يوم وليلة. وقال عطاء: (رأيت من تحيض خمسة عشر يوماً) ويؤيده ما رواه عبد الرحمن

بن أبي حاتم في سننه عن ابن عمر مرفوعاً: "النساء ناقصات عقل ودين. قيل ما نقصان دينهن؟ قال: تمكث إحداهن شطر عمرها لا تصلي"⁽⁹⁰⁾.

ولم أجد لزيادة "تمكث إحداهن شطر عمرها لا تصلي" أصلاً في كتب السنة، والرواية الصحيحة في البخاري عن أبي سعيد الخدري قال: (خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمرّ على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار. فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن. قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل. قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم. قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها"⁽⁹¹⁾.

فأخص أدلة الشافعية في أقل مدة الحيض وأكثره استقرار الواقع من خلال التتبع والفحص من الإمام الشافعي رضي الله عنه لنساء العرب، ومعلوم أنه لم يتتبع نساء العالمين حتى يكون استقراءً تاماً، بل ولا نساء زمانه كلهن، بل تتبع بعضهن حتى غلب على ظنه عموم الحكم، فهو استقراء ناقص. وهو يفيد الظن، فهو دليل ظني بخلاف الاستقراء التام، كما لو تتبعنا أفراد الحيوان كلها فوجدناه يموت، فإنه يفيد القطع فهو دليل قطعي.

وذهب السادة الحنفية إلى أن أقل مدة الحيض ثلاثة أيام بلياليها أي (72) ساعة، وأكثره عشرة أيام بلياليها (240) ساعة، واستدلوا لذلك بأنه روي عن ستة من الصحابة بطرق متعددة فيها مقال يرتفع بها الضعيف إلى الحسن، والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالرأي، فالموقوف فيها حكمه الرفع⁽⁹²⁾.

وذهب السادة المالكية إلى أنه لا حد لأقله، فأقله عندهم دفعة، فإذا نزل دم الحيض ولو دفعة واحدة كان حيضاً حتى لو انقطع بعد ذلك تكون قد طهرت فتصلي وتصوم⁽⁹³⁾. أما أكثره عند المالكية ففصلوا بين الحامل وغيرها:

أ- غير الحامل: أكثر عاداتها 15 يوماً على تفصيل بين المبتدأة والمعتادة⁽⁹⁴⁾.

ب- وأما الحامل، وهي تحيض في المعتمد عندهم، فأكثر حيضها يختلف باختلاف الأشهر سواء كانت مبتدأة أو معتادة⁽⁹⁵⁾.

غالب مدة الحيض وتنبهات مهمة:

نص الشافعية والحنابلة على أن غالب مدة الحَيْض 6-7 أيام⁽⁹⁶⁾، واستدلوا بحديث حمنة والذي جاء فيه قوله ﷺ لها: " إنما هي ركضة من الشيطان فَتَحْيِي سِتة أيام أو سبعة أيام في علم الله ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك طهرت واستنقأت فصلي أربعاً وعشرين ليلة أو ثلاثاً وعشرين ليلة وأيامها وصومي وصلي فإن ذلك يجزئك، وكذلك فافعلي كما تحيض النساء وكما يطهرن لميقات حَيْضهن وطهرهن"⁽⁹⁷⁾.

ومن الناحية الواقعية في عصرنا اليوم فإن مسألة متوسط مدة الحَيْض يختلف اختلافاً بيناً بعوامل عدة منها طبيعة عمل المرأة وطعامها وشرابها وبيئتها... ففي بلاد الشام اليوم (فلسطين والأردن وسوريا ولبنان) تجد أن متوسط الحَيْض 6 أيام تقريباً وليس 7، كما ظهر لي أن عادة النساء تغيرت في عصرنا فأصبح غالب الحَيْض من 4-8 أيام.

الضابط الثالث عشر: يسبق دم الحَيْض دم الاستحاضة غالباً

في الغالب يسبق دم الحَيْض دم الاستحاضة، وهذا حكم غالب لا مطلق؛ لأن دم الاستحاضة قد يخرج عقب الحَيْض، وقد يخرج قبله، وقد يخرج في غير وقت الحَيْض أصلاً، فهو في الحقيقة دم نزيف يخرج لخلل ما من الرحم أو عنقه أو المهبل أو قناتي فالوب، فهو مجرد نزيف دموي غير طبيعي، بخلاف الحَيْض الذي هو دم جبهة وطبيعة⁽⁹⁸⁾، وهو ضابط أغلبي لا كلي.

وفرق الفقهاء بين نوعين من الدَّم النازل لخلل:

- الأول: بعضهم قصره على الدَّم الذي يخرج من فرج المرأة بعد أيام حَيْضها أو نفاسها المعتاد لا على سبيل الصحة⁽⁹⁹⁾، كأن يكون يخرج لأقل من يوم وليلة، أو يكون مجاوزاً للـ 15 يوماً أو يكون مجاوزاً لأيام عاداتها، وكأن يجاوز الـ 60 يوماً أو أكثر من أيام نفاسها الذي اعتادته ولو مرة.

فالدَّم غير الطبيعي الذي يخرج في غير وقت الحَيْض أو النَّفَاس يسمى دم فساد، على هذا الرأي، كأن نزل من فتاة عمرها أقل من تسع سنين قمرية أو من امرأة آيسة من الحَيْض.

- الثاني: بعضهم عممه ليشمل جميع الدَّماء النازلة من فرج المرأة لمرض، فمن نزل منها الدَّم وعمرها أقل من تسع سنين قمرية أو نزل بعد سن اليأس فالأصح أنه يقال له دم استحاضة ودم فساد⁽¹⁰⁰⁾، ويدل لذلك تعريف النووي للاستحاضة بأنها: " ما وقع في غير زمن الحَيْض"، وعرفه الرملي بأنه " دم تراه المرأة غير دم الحَيْض والنَّفَاس سواء اتصل بهما أم لا كالدَّم الذي تراه المرأة قبل تسع سنين"⁽¹⁰¹⁾ وهو المشهور في المذهب، ويدل لذلك أيضاً تعريف المستحاضة

عند الحنابلة بأنها " التي ترى دمًا لا يصلح أن يكون حيضاً ولا نفاساً" (102).

فهذا ضابط أغلبي يصلح للاستدلال على الحيض والاستحاضة غالباً، فالدم الذي ينزل من المرأة أولاً إن لم تميز أنه دم استحاضة فهو دم حيض؛ لأن دم الحيض يسبق دم الاستحاضة غالباً.

الضابط الرابع عشر: لا تحيض المرأة في الشهر سوى حيضة واحدة بخلاف الاستحاضة (أقل الطهر)

وكثيراً ما تطلق النساء على الحَيْض "الدورة الشهرية" والصحيح أن هناك فرقاً علمياً بين الحَيْض والدورة الشهرية، فالحَيْض هو الإفراز الدوري للدم والمخاط وأنسجة خلايا بطانة الرحم، حيث يسقط جزء من بطانة الرحم في أيام معدودة من بداية نزول الدَّم إلى انتهائه، وعدد هذه الأيام يختلف من امرأة إلى أخرى. أما الدورة الشهرية فهي عدد الأيام من اليوم الأول للحَيْض حتى اليوم الأول قبل الحَيْض التالي، ويكون في المتوسط 28 يوماً وتتراوح عادة ما بين 22 إلى 35 يوماً⁽¹⁰³⁾.

فالسائل الحَيْضِي: هو عبارة عن دم غير متجلط، مع مخاط، مع بقايا خلايا الغشاء المخاطي التي تتفتت، وتكون كميته قليلة ومخاطيا في أول الحَيْض، ثم يكون مائلاً للحمرة، ثم يصبح بني اللون في نهاية الحَيْض، وعند زيادة كمية الدَّم عن الطبيعي يتجلط الدَّم وهذا يدل على زيادة النزيف، والدورة الشهرية تختلف كثيراً من امرأة لأخرى، وفي المتوسط تحدث كل 28 يوماً، وقد تحدث كل 21 أو كل 35 يوماً، وكذلك مدة الحَيْضة تختلف أيضاً من 3 إلى 7 أيام، وكذلك كمية الدَّم تكون في المتوسط 80 سنتيمتراً مكعباً، وربما تقل إلى 40 سنتيمتراً مكعباً، أو تزيد إلى 100 سنتيمتراً مكعباً، فإذا حدث خلاف ذلك يكون سببه خللاً في الهرمونات⁽¹⁰⁴⁾.

والحَيْض في علم البيولوجيا نزول الدَّم من رحم أنثى الإنسان في فترة الخصوبة. يحدث الحَيْض مع تخلص الرحم بشكل دوري من جداره الذي يتجدد أيضاً بشكل دوري في دورة هرمونية تتراوح مدتها ما بين 21 يوماً و35 يوماً بمتوسط 28 يوماً، وسائل الحَيْض هو السائل الطبيعي الوحيد نزولاً من الرحم، أغلبه من خلايا الدَّم مع بعض الخلايا الجدارية والسوائل المخاطية، تختلف كميته من امرأة لأخرى⁽¹⁰⁵⁾.

وبالرغم من أن الحَيْض مرتبط بالدورة الشهرية الهرمونية، فهو غير مرتبط بالتبويض، حيث يحدث الحَيْض بشكل طبيعي حتى في الدورات غير التبويضية، مثل أول الدورات الشهرية بعد نهاية البلوغ أو الدورات الأخيرة قبل انقطاع الطمث بعد انتهاء فترة خصوبة المرأة، أو في حالة

تعاطي حبوب منع الحمل والتوقف عنها قبل موعد الحيض الطبيعي، ويختلف سن بداية الحيض بشكل واسع ما بين 11 عاماً و18 عاماً ويشهد حالياً انخفاضاً عالمياً طرحت الكثير من النظريات لتفسيره، أشهرها الاستخدام الواسع للهرمونات في الأطعمة.

ويعتبر متوسط بداية الحيض وبداية الدورة الشهرية ثلاثة عشر عاماً ونصفاً، تختلف فترات بداية الحيض بين الأجناس المختلفة فتبدأ في أعمار أقل لدى الإفريقيات منه لدى القوقازيات، ويختلف سن انقطاع الطمث بشكل أوسع ما بين 40 عاماً و55 عاماً. ويرتبط انقطاع الطمث في معظم المدارس العلمية بما يسمى "أعراض ما بعد انقطاع الطمث" الذي يقع ما بين الشهور الأخيرة وحتى السنوات الأخيرة من عمر الخصوبة لدى المرأة عادة ما يكون دون تبويض⁽¹⁰⁶⁾.

مما سبق إذا عاد الدم مرة أخرى في الشهر في مدة الطهر بين الحيضتين حكمنا أنه دم استحاضة لا دم حيض؛ لن الحيض لا يتكرر عادة في الشهر، بل يأتي مرة واحدة، فما أنزل من الدم بعد الحيضة إن ميزت أنه دم استحاضة أو أتى بعد مدة أكثر الحيض - أي بعد 15 يوماً عند الجمهور و10 أيام عند الحنفية - من الحيض كان استحاضة اتفاقاً.

علامات أخرى تصاحب نزول دم الحيض بحسب خبرة الأطباء

هل من علامات أخرى تصاحب نزول دم الحيض؟ هذا السؤال عرضته في الاستبانة على أربعين طبيباً مختصاً في النسائية والتوليد فأجاب 80% منهم بنعم، بينما أجاب 10% فقط منهم بلا، والذين أجابوا بنعم أذكر إجاباتهم لمزيد توضيح هذه العلامات:

- 1- ألم في البطن، ضعف عام "هزال" آلام في العضلات والمفاصل، اضطرابات نفسية، صداع وأمراض أخرى
- 2- ألم في الثدي، ارتفاع بسيط في درجة الحرارة.
- 3- القيء، الدوخة.
- 4- شعور بالإعياء.
- 5- تأثر الثديين، انقباضات في البطن، إفرازات مهبلية أحياناً.
- 6- تضخم وآلم في الثديين، اختلاف السلوك النفسي.
- 7- حدوث الألم في أسفل البطن، وتغير الحالة النفسية، غثيان، قيء، دوخة.
- 8- أحياناً آلام في البطن ناتجة عن تشنج عضلات الرحم.
- 9- أحياناً وجود آلام شديدة في البطن والظهر مع وجود حكة.
- 10- آلام في أسفل البطن والظهر، وتضخم الثدي.
- 11- متدقق، ساخن.
- 12- وجع الصدر.
- 13- الغثيان، تغير الحالة النفسية.
- 14- آلام في الثدي، تغيرات المزاج.
- 15- آلام ومشاكل الحيض من استفراغ، إسهال، اضطراب القولون والمعدة.
- 16- الألم، الإجهاد الشديد، ارتفاع درجة الحرارة.
- 17- ألم في البطن، وتغير الحالة النفسية.
- 18 - استفراغ، ألم في الظهر، توتر.
- 19- صداع.

وهن عام، إسهال. 20- استفراغ، صداع. 21- رائحة كريهة أحياناً. 22- ألم في الثدي، ولكن ليس عند كل النساء. 23- غثيان في المعدة، آلام في المفاصل، إرهاق وتعب.

نتائج البحث:

توصل الباحث إلى نتائج مهمة منها:

1. تختلف ألوان دم الحيض عن لون دم الاستحاضة:
2. رائحة دم الحيض نتنة ورائحة دم الاستحاضة طبيعية.
3. دم الحيض أكثر لزوجة من دم الاستحاضة.
4. دم الحيض لا يتجلط بخلاف دم الاستحاضة.
5. الحيض يصاحب نزوله ألم وحرقة بخلاف الاستحاضة.
6. دم الحيض يخرج من الرحم فقط والاستحاضة من عموم الجهاز التناسلي:
7. دم الحيض مختلط ودم الاستحاضة نظيف.
8. كمية دم الحيض أكثر من دم الاستحاضة:
9. دم الحيض دم جيلة ودم الاستحاضة دم علة:
10. يصحب الحيض اضطراب في الحالة النفسية بخلاف الاستحاضة:
11. ليس للاستحاضة سن معين بخلاف الحيض:
12. للحيض أقل وأكثر دون الاستحاضة.
13. يسبق دم الحيض دم الاستحاضة غالباً.
14. لا تحيض المرأة في الشهر سوى حيضة واحدة بخلاف الاستحاضة.

توصيات الباحث:

يوصي الباحث بمزيد اهتمام بموضوع دماء المرأة والافرازات المهبلية لما لهذه الأبحاث من تطبيقات عملية هائلة تتعلق بطهارة المرأة وعبادتها وعدتها...

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- الأزهرى، حمد بن أحمد بن الأزهر الأزهرى الهروي أبو منصور، الزاهرى في غريب ألفاظ الشافعي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، 1399، تحقيق د. محمد جبر الألفي.

- 2- أسهمان محمد يوسف حسن، أحكام الاستحاضة والإفرازات المهبلية في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير قدمت في قسم الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2008 مخطوطة.
- 3- أيمن الحسيني، هموم البنات، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دون معلومات طبع أخرى.
- 4- البار، محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر، الدمام، طبع عام 1984م، الرياض، الطبعة الخامسة.
- 5- الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (-926هـ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، دار الفكر المعاصر - بيروت - 1411، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مازن المبارك.
- 6- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر الشافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ، الطبعة الأولى.
- 7- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ، 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة، جامعة دمشق
- 8- الهوتي، منصور بن يونس إدريس، الروض المربع بشرح زاد المستقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 7.
- 9- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدرآباد، طبعة سنة: الأولى، 1344هـ.
- 10- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى السلمي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون
- 11- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (792هـ)، التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر.
- 12- التنوخي، عماد الدين وزملاؤه، التوليد، جامعة دمشق، الطبعة الثانية، 1994م.
- 13- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (740 - 816هـ)، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.
- 14- الجرداني، فتح العلام بشرح مرشد الأنام، طبع دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
- 15- جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، المطبعة الأميرية، 1310هـ، القاهرة، مصر.
- 16- الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي المصري الشافعي (-1204هـ)، حاشية الجمل على شرح المنهج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.
- 17- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله أبو عبدالله، المستدرک على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1990م، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.
- 18- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ البُستي (-354هـ)، بترتيب ابن بلبان، ترتيب: علي بن بلبان بن عبد الله، علاء الدين الفارسي، المنعوت بالأُمير (المتوفى: 739هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان. .

- 19- الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (المتوفى: 968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت - لبنان
- 20- الحطاب، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (-945هـ)، مواهب الجليل بشرح مختصر خليل، 1412=1992 م، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة.
- 21- الحموي أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 22- الحوت، محمد بن درويش بن محمد، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 23- الخرخشي، محمد بن عبد الله بن علي المالكي (-1101هـ)، حاشية الخرخشي على مختصر خليل، ضبطه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
- 24- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 25- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، سنة النشر 1415، بيروت، لبنان.
- 26- خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، مختصر خليل، المحقق: أحمد جاد، دار الحديث/القاهرة
- 27- أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- 28- الدسوقي، محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تقارير محمد عيش، دار الفكر، بيروت.
- 29- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (544-606هـ)، المحصول في علم الأصول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400، الطبعة الأولى، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.
- 30- الرافعي، أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي المتوفى سنة 623هـ، فتح العزيز شرح الوجيز، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 31- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير (-1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة، 1404هـ، 1984م، بيروت.
- 32- رويحة، أمين، المرأة في سن الإخصاب وسن اليأس، دار القلم، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1974م.
- 33- زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ، 2000م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد محمد تامر.
- 34- السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط للسرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ 2000م

- 35- ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، دار الفكر للطباعة والنشر، سنة النشر 1421هـ، 2000م، بيروت.
- 36- عاطف لماضة، متاعب المرأة النفسية والصحية، الدار الذهبية، القاهرة، بدون رقم طبعة.
- 37- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد (-855هـ)، البناءة في شرح الهداية، تصحيح: محمد عمر الرامفوري، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1980
- 38- الغزالي محمد بن محمد أبو حامد (450-505هـ)، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.
- 39- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (-395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1998.
- 40- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الجيل، بدون رقم طبعة.
- 41- الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقرئ (770هـ-1368م). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية.
- 42- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد بن محمد بن نصر المقدسي (-620هـ)، المغني مع الشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 4031 هـ
- 43- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي (-885هـ)، الإنصاف في معرفة راجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ
- 44- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، أبو إسحاق، برهان الدين (-884هـ)، المبدع شرح المقنع، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة سنة: 1423هـ، 2003م
- 45- المناوي، محمد عبد الرؤوف (952 — 1031)، التوقيف على مهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، نشر عام: 1410، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
- 46- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفرقي المصري (630 - 711هـ)، لسان العرب (3/ 359 - 362) دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
- 47- نادية رمسيس، حياة المرأة وصحتها، دار الجيل، بيروت، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 992م.
- 48- نبيهة محمد الجيار، استشارية أمراض نساء وولادة، مستشفى الفروانية، الكويت http://، ص، ص www.islamset.com، ص arabic، ص abioethics، ص ndwat، ص gayar.htm
- 49- ابن نجيم الحنفي زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (-970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت.
- 50- ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد (970 هـ-1563م)، الأشباه والنظائر، مطبوع مع شرحه غمز عيون البصائر.

- 51- نخبة من علماء مؤسسة جولدن برس، الموسوعة الطبية الحديثة، رئيسا التحرير د. أحمد عمار، د. محمد أحمد سليمان، مؤسسة سجل العرب- القاهرة، 1999م
- 52- النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، المجتبى من السنن. مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، 1406 - 1986، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مع تعليقات الألباني عليه.
- 53- نيكولسون إيشتماين، صحة الحامل، ترجمة سامية حمدان. مراجعة وجيه صباغ، دار الأندلس للطباعة والنشر، بدون رقم طبعة.
- 54- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (-681هـ)، فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

مواقع الإنترنت:

- 55- موسوعة ويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org/wiki>
- 56- موقع باني ستار: <http://www.b7st.com/vb/t11567-2.html>
- 57- موقع بيت حوا: <http://forum.hawahome.com/t57526.html>
- 58- موقع طيب دوت كوم: <http://www.6abib.com/a-790.htm>
- 59- موقع كنول: <http://knol.google.com>
- المراجع الأجنبية:

60- Obstetrics and Gynecology--- (Glmar. P. Sakala).

الهوامش:

- (1) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (-970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت: ج1/ص199م.
- (2) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (-395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار المعرفة، بيروت، لبنان: (ص823). ابن منظور، محمد بن مكرم الأفرقي المصري (630 - 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى: ج13/ص522-523. الجرجاني، علي بن محمد بن علي (740 - 816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405، الطبعة الأولى: ج1/ص216.
- (3) الجرجاني، التعريفات: ج1/ص216. الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (-926هـ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر - بيروت - 1411، الطبعة الأولى: ج1/ص67. المناوي، محمد عبد الرؤوف (952-1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، نشر عام: 1410، الطبعة الأولى: ج1/ص69. النفاذاني، سعد الدين مسعود بن عمر (-792هـ)، التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر: ج1/ص19. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (544-606هـ)، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض الطلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400، الطبعة الأولى: ج1/ص92. الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (450-505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، الطبعة الأولى: ج1/ص5.

- (4) ابن منظور، لسان العرب (340/7). ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة: ص 609.
- (5) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ (770هـ - 1368م). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان: ص 510.
- (6) نسبه إليهم الحموي في غمز عيون البصائر حيث قال: " في عبارة بعض المحققين ما نصه ورسوموا الضابطة بأنها أمر كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه، قال: وهي أعم من القاعدة ومن ثم رسموها بأنها صورة كلية يتعرف منها أحكام جميع جزئياتها". انظر الحموي، أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان: ج 1/5.
- (7) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (970 هـ - 1563م)، الأشباه والنظائر، مطبوع مع شرحه غمز عيون البصائر، انظر: الحموي أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت: ج 1/ص 5.
- (8) ابن منظور، لسان العرب: ج 7/ص 142، طبعة دار الفكر. الزبيدي، تاج العروس: ج 5/ص 24-25.
- (9) العيني، البناية في شرح الهداية، تصحيح: محمد عمر الرامفوري، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1980م: ج 1/ص 613.
- (10) خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، مختصر خليل، المحقق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة: ص 26.
- (11) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، الطبعة الأولى: ج 1/ص 99. وانظر: الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996م: ج 1/ص 366.
- (12) المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان التمشقي الصالحي (-885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ: ج 1/ص 248.
- (13) نخبة من علماء مؤسسة جولدن برس، رئيسا التحرير د. أحمد عمار، د. محمد أحمد سليمان، الناشر: مؤسسة سجل العرب - القاهرة، 1999م، الموسوعة الطبية الحديثة، مؤسسة سجل العرب - القاهرة، 1999م: ج 3/ص 566.
- (14) نخبة من علماء مؤسسة جولدن برس، الموسوعة الطبية الحديثة: ج 3/ص 566.
- (15) نادية رمسيس، حياة المرأة وصحتها، دار الجيل، بيروت، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 992م: ص 55. نخبة من علماء مؤسسة جولدن برس، الموسوعة الطبية الحديثة: ج 6/ص 817، الحسيني، أيمن، هموم البنات، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دون معلومات طبع أخرى: ص 3. أسمهان، أحكام الاستحاضة، رسالة ماجستير قدمت في قسم الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين. 2008 مخطوطة: ص 26.
- (16) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الجيل، بدون رقم طبعة: 826. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار صادر: 6/ص 142.
- (17) قال الأزهري: والفرق بين الحيض والاستحاضة ما أعلمتك، ودم الحيض يخرج من قعر الرحم ويكون أسود محتتما حارا كأنه محترق ويقال دم محتدم ويوم محتدم ومحتدم اذا كان شديد الحر ساكن الريح له حمه شديده، وأما دم الاستحاضة فانه يسيل من العائل وهو عرق فمه الذي يسيل منه في اننى الرحم دون قعره نكر ذلك عن ابن عباس وذكر ان دم الحيض بحراني أي شديد الحمرة خارج من القعر والياجر الأحمر. الأزهري، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق د. محمد جبر الأفقي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، 1399هـ: ص 68.

- (18) الأشقر، الحيض والنفاس والحمل: ص 35.
- (19) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، **حاشية رد المحتار**، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ، 2000م، بيروت: ج1/ص289. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (-970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت: ج1/ص202.
- (20) ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**: ج1/ص202
- (21) قال ابن نجيم الحنفي: هي نوع من الكدرة ولعلها أكلت نوعاً من البقول، وقال المرغيناني: وأما الخضرة فالصحيح أن المرأة إذا كانت من ذوات الأقران يكون حيضاً ويحمل على فساد الغذاء، وإن كانت آيسة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت فلا يكون حيضاً. ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**: ج1/ص202. ابن عابدين، **حاشية رد المحتار**: ج1/ص289.
- (22) فإن استوى دمان قدم السابق كأسود تخين وأحمر تخين منتن بإحدى الصفتين تجبر ضعفه والأخرى تقابل الأخرى، فيستويان. وكأحمر منتن أو تخين مع أسود مجرد فهما مستويان. البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر البجيزمي المصري الشافعي (-1221هـ)، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ، الطبعة الأولى: ج1/ص503.
- (23) نادية رمسيس، **حياة المرأة وصحتها**: ص 89 ص 139، أسهان، **أحكام الاستحاضة**: ص 34
- (24) نيكولسون، **صحة الحامل**، ترجمة سامية حمدان، مراجعة وجيه صباغ، دار الأندلس للطباعة والنشر، بدون رقم طبعة: ص187. د. أمين رويحة، **المرأة في سن الإخصاب**، دار القلم، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1974م: ص 139. أسهان، **أحكام الاستحاضة**: ص 34
- (25) وقال الألباني: حسن صحيح. النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مع تعليقات الألباني عليه، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، 1406 - 1986: ج1/ص123. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ البستي (-354هـ)، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، ترتيب: علي بن بلبان بن عبد الله، علاء الدين الفارسي، المنعوت بالأمير (-739هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان: ج4/ص180. الحاكم النيسابوري بو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (-405هـ)، **المستدرک على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1990م: ج1/ص281.
- (26) العيني، **البنية شرح الهداية**: ج1/ص623-624، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1980. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي (-954هـ)، **مواهب الجليل**، 1412=1992 م، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: ج1/ص364. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم دمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (-620هـ)، **المقني**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 4031 هـ: ج1/ص324.
- (27) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، **صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ، 1987: ج2/ص716.
- (28) البخاري، **صحيح البخاري**: ج1/ص121
- (29) انظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار**: ج1/ص289. ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**: ج1/ص202. المرادوي،

علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المزداوي (-885هـ)، **الإتصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ: ج1/ص267 - 268. اليهودي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (-1051هـ)، **الروض المربع شرح زاد المستنقع**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دون معلومات طبع: ص 48. **الدسوقي، حاشية الدسوقي: ج1/ص167**. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (-1004هـ)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر للطباعة، 1404هـ، 1984م، بيروت: ج1/ص339 - 340.

(30) **الدسوقي، حاشية الدسوقي: ج1/ص167**. الرملي، **نهاية المحتاج: ج1/ص339 - 340**.

(31) انظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار: ج1/ص289**. ابن نجيم، **البحر الرائق: ج1/ص202**. المرادوي، **الإتصاف في معرفة الراجح من الخلاف: ج1/ص267 - 268**. اليهودي، **الروض المربع: ص 48**. **الدسوقي، حاشية الدسوقي: ج1/ص167**

(32) **الدسوقي، حاشية الدسوقي: ج1/ص167**. الرملي، **نهاية المحتاج: ج1/ص340**. المرادوي، **الإتصاف في معرفة الراجح من الخلاف: ج1/ص267 - 268**

(33) انظر: الرملي، **نهاية المحتاج: ج1/ص339**

(34) البخاري، **صحيح البخاري: 1/ص124**

(35) البخاري، **صحيح البخاري: 1/ص124**

(36) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. الحاكم النيسابوري، **المستدرک: ج1/ص282**. ووافقه الألباني في تصحيحه في تعليقه على أبي داود: أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي (-275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان: ج1/ص83

(37) ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ج1/ص202**

(38) د. إكسانا شكارنة. د. عمر حلايقة. د. وليد الطرايرة. د. ناديا سلطان. د. جواد أبو منشار. د. إدريس سلامة. د. هشام عمرو. د. ماهر الشومرة. د. مريم الحميدات. د. إكرام مخازرة. د. إسماعيل الننتشة. سهام زيدات. د. هشام أبو ارميلة. د. غسان شعلان. د. محمد قوقاس. د. مقبولة ضيف الله. د. نادية الحيح. د. مارينا يغمور. د. لينا بدر. د. غريب عوض. د. محمد الزعتري. د. تيسير زاهدة. د. غادة الزحلف. د. إيمان قنبيي. د. أمية أبو شرار. د. أحلام خليل قباجة. د. سوسن عرفة. د. رائد عمرو.

(39) وأجاب بهذا الجواب 17.5% من الأطباء.

(40) وأجاب بهذا الجواب 7.5% من الأطباء.

(41) وهو ما شبهه به الدكتور ماجد عليان.

(42) وهو ما شبهه به الدكتور وجيه الدراويش.

(43) وهو ما أجاب به 13.3% من النساء.

(44) وهو ما أجاب به 1.2% من النساء.

(45) وهو ما أجاب به 3.6% من النساء.

(46) وهو ما أجاب به 2.41% من النساء.

(47) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى وفي نيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، طبعة سنة: الأولى، 1344 هـ: ج1/ص326.

(48) نادية رمسيس، حياة المرأة وصحتها، ص56

(49) نيكولسون، صحة الحامل، ص187، التتوخي وزملاؤه، التوليد، جامعة دمشق، الطبعة الثانية، 1994م، ص402. أسمهان، أحكام الاستحاضة: ص 39

(50) عاطف لمامضة، متاعب المرأة النفسية والصحية، الدار الذهبية، القاهرة، بدون رقم طبعة: ص 18. البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر، الدمام، طبع عام 1984م، الرياض، الطبعة الخامسة: ص90. كنجو، الطب محراب الإيمان، ص91، أسمهان، أحكام الاستحاضة: ص 42

(51) انظر مثلاً: الرملي، نهاية المحتاج: ج1/ص323. ونص على ذلك الحنايلة بقولهم: وأقل الحيض يوم وليلة فلو انقطع لأقل منه فليس بحيض بل دم فساد. الحجاوي،، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (-968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت - لبنان: ج1/ص65

(52) الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (-977هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، سنة النشر 1415، بيروت، لبنان: ج1/ص95.

(53) الرملي، نهاية المحتاج: ج1/ص333-334

(54) الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: ج1/ص66

(55) الحصني: كفاية الأخبار: ج1/ص46، طبعة دار المعرفة.

(56) د. عمر الأشقر، الحيض والنفاس والحمل: ص 35.

(57) انظر هذه الأسباب الخمسة في: ترجمة جزئية من كتاب: (Obstetrics and Gynecology---(Glmar. P.Sakala

موقع طبيب دوت كوم: <http://www.6abib.com/a-790.htm>

موقع موسوعة الويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org/wiki>

موقع كنول: <http://knol.google.com>

موقع باني ستار: <http://www.b7st.com/vb/t11567-2.html>

موقع بيت حوا: <http://forum.hawahome.com/t57526.html>

(58) يحدث بعد سن اليأس، حيث نقل نسبة إفراز الاستروجين، مما يجعل المهبل جافاً قابلاً للزيف والالتهابات المسببة لتزول الدّم منه.

(59) ناتج من نقص فيتامين ب، وكثرة غسل المهبل واستخدام بعض المنتجات الخاصة بالرائحة الكريهة، وانعدام النظافة الشخصية، والملابس الضيقة، والحمل المتكرر، ومرض السكري، نقص حموضة المهبل بسبب تناول بعض المضادات الحيوية، واستعمال حبوب منع الحمل، الضمور المهبلي السابق ذكره، وعمليات استئصال المبايض.

(60) وهو ناتج إما عن ميل خلقي منذ التكوين، أو ينتج ميل خلقي بعد الولادة أو الإجهاض خاصة لطول مدة النوم على الظهر مع امتلاء المثانة وتقل الرحم وارتخاء أربطة الرحم، أو ميل خلقي من الدرجة الأولى مصاحب للهبوط الرحمي. أما أعراضه: فإن كان من الدرجة الأولى فلا أعراض له، وإن كان من الدرجة الثانية فمن الأعراض: ألم داخلي أثناء الجماع مع آلام في

- الظهر، عسر طمث احتقاني ونقلصي وتقارب الدورة الطمثية وزيادة كمية الطمث ونزوله في غير أيام الحيض (استحاضة)، كما يؤدي إلى تأخير الحمل وإجهاض الحمل مسبباً نزيف الدّم.
- (61) تسبب أمراض عنق الرحم عادة نزيفاً مهلبياً وإفرازات غير طبيعية وآلاماً وعمماً، ويعتبر التهاب عنق الرحم من أكثرها شيوعاً، ويعتبر التهابه المزمن من أهم أسباب وجود دم في عدم وجود الدورة الشهرية وهي إفرازات دائمة أي (دم استحاضة)، وأسباب التهاب عنق الرحم الولادة والإجهاض والأمراض الجنسية الفيروسية كالهربس وأخرى كالسيلان والكلاميديا.
- (62) وهي عبارة عن محاولة الرحم للتضخم والانفتاح لأداء وظيفته الطبيعية التي لم تحدث بنفسها وهي الحمل، ومن أهم أعراض هذه الأورام الإفرازات الدائمة والنزيف المهلي. وعلاجها: إزالتها جراحياً.
- (63) هو الأكثر انتشاراً بين نساء الغرب ذلك أن أسبابه تتعلق بداية بالزنا وكثرة تنوع الاتصال الجنسي مع الجنس الآخر، كما أن عدم ختان الرجل يسبب سرطان عنق الرحم في المرأة في حال الجماع، وعوامل أخرى كالتدخين والأمراض الجنسية كالهربس وتأليل التناسل أو (سنط التناسل). أما أعراضه: فلا أعراض خاصة به فقد يحدث نزيف أو إفرازات دائمة (استحاضة).
- (64) أسبابه غير معروفة إلا أنه يوجد كثير من النظريات التي تفسر حدوثه، منها نظرية تقترض انتقال بطانة الرحم عن طريق قناة فالوب أو عن طريق الأوعية الليمفاوية إلى أماكن شاذة في الحوض حيث تستقر وتتمو فيها، ونظرية تقترض وجود مواد كيميائية تفرز من التجويف الرحمي وتنتقل إلى أماكن شاذة في الحوض وتحتفز الأسجة للتحويل إلى أسجة شبيهة ببطانة الرحم. ويسبب هذا حدوث نزيف دموي غير طبيعي (استحاضة).
- (65) يحدث خارج بطانة الرحم، وأسبابه: زيادة نسبة التهابات الحوض خاصة التهابات قناتي المبيض، استخدام المضادات الحيوية المساعدة على المحافظة على القنات لكنها لا تمنع وجود الالتصاقات والتلف الجزئي في القناة، كذلك بسبب العمليات الخاصة التي في الحوض، فشل موانع الحمل، التدخين وقت التبويض، والتكوين غير الطبيعي لكروموسومات الجنين، وتعرض الأنثى وهي جنين لجرعات عالية من الاستروجين، وجود حمل سابق خارج الرحم، اللولب، حبوب منع الحمل المحتوية على الاستروجين فقط.
- (66) ينتج من خلل في انتقال البويضة المخصبة من أعلى قناة فالوب تجاه الرحم، إما خلل في انقباض العضلات الملساء المبطننة للقناة أو خلل في حركة الأهداب الناقلة لها تجاه الرحم.
- (67) بحيث تغلق القناة وتمنع مرور البويضة، كما تسبب الالتصاق حيث تؤثر على حركة القناتين وتبطنها وهذا يعمل على عدم إيصال البويضة في الوقت المناسب للإخصاب، وإذا كان الالتصاق شديداً يؤثر ذلك على عمل المبيضين مما يؤدي إلى اضطراب في التقاط البويضة من قبل قناة فالوب أو في حركة البويضة المخصبة داخل أنبوب الرحم. أسبابها: قد يكون سببها جرثومية أو بعض الأمراض التناسلية التي تنتقل عن طريق الجماع كالسيلان، كذلك يسببه الدرن: حيث يمكن أن يصل الميكروب من الصدر إلى القنات بواسطة الدّم فيحدث تدمير القناة.
- (68) حيث أن وجود الخلايا المبطننة للرحم في الحوض يحدث نزيفاً من هذه الخلايا داخل الحوض مع كل حيض، ويحدث التصاقات في الحوض والقنات وقد يؤدي إلى انسدادها، وقد تؤدي البطانة إلى تلف نهاية القناتين (الأهداب) وهذا يسبب فشلها في جلب البويضة إلى داخل القناة.
- (69) وهي قسمان: أ- الأورام الخبيثة الثانوية: يكون الورم منتشراً من الرحم أو المبيض الآخر أو من ورم خبيث في المعدة أو القولون أو الثدي، ويكون عادة في المبيضين. ب- الأورام الخبيثة الأولية: تكون على هيئة كتلة صلبة أو أكياس مع كتل صلبة يختلف حجمها تبعاً لسرعة اكتشافه، ينتشر الورم عن طريق الزحف المباشر لأنبوبتي الرحم، أو عن طريق الأوعية الليمفاوية إلى الرحم والمبيض الآخر أو إلى الغدد الليمفاوية في البطن، وينتشر عن طريق الدّم إلى الكبد والرئتين والعظام

والمخ وباقي أجزاء الجسم. - وقد تنتج أورام في المبيض نتيجة هجرة بطانة الرحم إلى مكان غير طبيعي كالمبيض كما سبق.
(70) انظر: نادية رمسيس، **حياة المرأة وصحتها**، ص56، نيكولسون، **صحة الحامل**، ص187، التتوخي وزملاؤه، **التوليد**، ص402، أسمان، **أحكام الاستحاضة**: ص 39

(71) نخبة من علماء مؤسسة جولدن برس، **الموسوعة الطبية الحديثة**: ج3/ص566.

(72) نادية رمسيس، **حياة المرأة وصحتها**: ص55، نخبة من علماء مؤسسة جولدن برس، **الموسوعة الطبية الحديثة**: ج6/ص817، الحسيني، **هموم البنات**: ص 3. أسمان، **أحكام الاستحاضة**: ص26

(73) انظر: نادية رمسيس، **حياة المرأة وصحتها**، ص89، نيكولسون، **صحة الحامل**، ص187، أسمان، **أحكام الاستحاضة**: ص

41

(74) تنبيه: جعلت الدكتور نبيهة متوسط كمية الدم 80 سنتيمتراً مكعباً. د. نبيهة محمد الجبار، www.islamset.com

(75) البخاري، **صحيح البخاري**: 1/ص113

(76) أسباب النزيف قبل سن التاسعة: 1 - أورام في المخ (الغدة النخامية أو الهيبوتلامس). 2 - أورام سرطانية في المبيض تفرز هرمونات أنثوية. 3 - أورام مختلفة بالرحم أو بالغدد الأخرى. 4 - تناول الطفلة هرمونات خاصة بأمرها (مثل حبوب منع الحمل). 5 - ضربة أو صدمة أو جسم غريب أو التهابات بالجهاز التناسلي.

(77) **الحيض** في علم البيولوجيا نزول الدم من رحم أنثى الإنسان في فترة الخصوبة. يحدث الحيض مع تخلص الرحم بشكل دوري من جداره الذي يتجدد أيضاً بشكل دوري في دورة هرمونية تتراوح مدتها ما بين 21 يوماً و35 يوماً بمتوسط 28 يوماً، وسائل الحيض هو السائل الطبيعي الوحيد نزولاً من الرحم، أغلبه من خلايا الدم مع بعض الخلايا الجدارية والسوائل المخاطية، تختلف كميته من امرأة لأخرى. انظر ما سبق في: موقع ويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org/wiki>

(78) د. عاطف لاماضة، **متاعب المرأة الصحية والنفسية**: ص 25. نادية رمسيس، **حياة المرأة وصحتها**، ص89. أسمان، **أحكام**

الاستحاضة: ص 42

(79) قال في المبسوط: " واختلاف مشايخنا في أدنى المدة التي يجوز الحكم فيها ببلوغ الصغيرة فكان محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله تعالى يقدر ذلك بتسع سنين لأن النبي ﷺ بنى بعائشة رضي الله عنها وهي بنت تسع سنين والظاهر أنه بنى بها بعد البلوغ وكان لأبي مطيع البلخي ابنة صارت جدة وهي بنت تسع عشرة سنة حتى قال: فضحتنا هذه الجارية.

ومن مشايخنا من قدر ذلك بسبع سنين لقوله ﷺ: "مروهم بالصلاة إذا بلغوا سبعا"، والأمر حقيقة للوجوب وذلك بعد البلوغ. وسئل أبو نصر محمد بن سلام رحمهما الله تعالى عن ابنة ست سنين إذا رأته هل يكون حيضاً فقال نعم إذا تمادى بها مدة الحيض ولم يكن نزوله لآفة وأكثر المشايخ على ما قاله محمد بن مقاتل رحمه الله تعالى لأن رؤية الدم فيما دون ذلك نادر ولا حكم للنادر". **المبسوط**: ج3/ص272، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م

(80) انظر: الخطيب الشربيني، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**: ج1/ص99. الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (-977هـ)، **مغني المحتاج**، دار الفكر، بيروت، لبنان: ج1/ص108.

(81) الحجاوي، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل**: ج1/ص65

(82) قلت: وهو منقوض بوقائع نادرة حدث فيها الحيض قبل هذا السن، لكنه نادر، والنادر لا يقاس عليه، ولا يحكم بناء عليه.

(83) انظر: الخطيب الشربيني، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**: ج1/ص99. الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**: ج1/ص108

(84) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (-279هـ)، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد

- محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج3/ص417
- (85) لأنه زمن يسع الحيض والاستحاضة، فلو رأته أياماً بعضها قبل زمن الإمكان، وبعضها فيه، كأن رأته والباقي 18 يوماً، واستمر إلى أن بقي 10 أيام، جعل الأول استحاضة، والثاني حيضاً إن وجدت شروطه. انظر: الشرييني، **الإقناع**: ج1/ص99. الجرداني، محمد بن عبد الله بن عبد اللطيف الجرداني (-1331هـ=1913م).
- فتح العلام بشرح مرشد الأنام**، طبع دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، طبع دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ج1/ص276.
- (86) الرملي، **نهاية المحتاج**: ج1/ص324
- (87) الخطيب الشرييني، **مغني المحتاج**: ج1/ص109
- (88) الحجاوي، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل**: ج1/ص65
- (89) انظر: الرفاعي، أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرفاعي (-623هـ)، **فتح العزيز شرح الوجيز**، دار الفكر، بيروت، لبنان: 412/2. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (-884هـ)، **المبدع في شرح المقنع**، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة سنة: 1423هـ، 2003م: ج1/ص221.
- (90) وقال الزيلعي: " وهذا حديث لا يعرف ". الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (-762هـ)، **نصب الرأية لأحاديث الهداية**، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز النيوندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملقوري، المحقق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت - لبنان/ دار القبة للثقافة الإسلامية - جدة - السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1997م: ج1/ص193. وقال في أسنى المطالب: لا أصل له بهذا اللفظ لكن في الصحيح أليس إذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم فذاك من نقصان دينها " الحوت، محمد بن محمد درويش، أبو عبد الرحمن الحوت الشافعي (المتوفى: 1277هـ)، **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ج1/ص115.
- (91) البخاري، **صحيح البخاري**: ج1/ص116
- (92) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**: ج1/ص189، ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ)، **فتح القدير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان: ج1/ص142، 143. جماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، المطبعة الأميرية، 1310هـ، القاهرة، مصر: ج1/ص36.
- (93) أي هذا الحكم إنما هو في العبادات المتعلقة بها، أما العدة والاستبراء فلا بد من يوم أو بعضه.
- (94) 1- المبتدأة أكثر حيضها 15 يوماً عندهم كالشافعية والحنابلة. 2- أما المعتادة فأكثره 3 أيام زيادة على أكثر عاداتها، والعادة عندهم تثبت بمرّة؛ فمن كانت عاداتها 5 أيام ورأت الدّم بعد ذلك فأكثره بالنسبة لها 8 أيام بشرط أن لا تزيد عن 15 يوماً، فمن اعتادت الدّم 15 يوماً فالدّم الذي يأتيها بعد ذلك هو دم استحاضة، ومن عاداتها 14 واستمر الدّم ينزل فالحيض 15 يوماً أي يوم بعدها والباقي استحاضة.
- فإذا اعتادت 5 ثم تَمَادَى مكثت 8، فإن تَمَادَى في المرة الثالثة مكثت 11. فإن تَمَادَى في الرابعة مكثت 14، فإن تَمَادَى في مرة أخرى مكثت يوماً ولا تزيد على ال- 15.
- (95) وحاصله أن الحامل:

1- إذا حاضت في الشهر الأول أو الثاني فهي كالمعتادة غير الحامل تكثت عاداتها مع مقدار الاستظهار وهو 3 أيام، وهو قول مالك المرجوع إليه وهو الراجح؛ لأنّ الحمل لا يظهر في شهر ولا في شهرين فهي محمولة على أنها غير حامل

حتى يظهر الحمل ولا يظهر إلا في 3 أشهر. والرأي الثاني غير المعتمد في المذهب أن حكم الحيض في الشهر الأول والثاني حكم ما بعده أي الشهر الثالث، قاله مالك ورجع عنه.

2- إذا حاضت في الشهر ال-3 من حملها، أو ال-4، أو ال-5 واستمر الدّم نازلاً عليها كان أكثر الحيض في حقها 20 يوماً، وما زاد على ذلك فهو دم علة وفساد.

3- وإذا حاضت في الشهر ال-7 من حملها أو ال-8 أو ال-9 منه واستمر الدّم نازلاً عليها كان أكثر الحيض في حقها 30 يوماً، وأما إذا حاضت في الشهر ال-6 فالمعتمد الذي عليه جميع شيوخ إفريقية أن حكم ال-6 أشهر حكم ما بعدها لا حكم ما قبلها.

وظاهر المدونة أن حكمها حكم ما إذا حاضت في الشهر الثالث. الدسوقي، حاشية الدسوقي 1/ص168 وما بعدها، الخرشي على مختصر خليل 1/ص204 وما بعدها، المطبعة العامرة.

(96) الرملي، نهاية المحتاج: ج1/ص325، 326، طبعة البابي الحلبي، البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (-1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية: ج1/ص203.

(97) قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. سنن الترمذي: ج1/ص221.

(98) ممن أشار إلى ذلك من القدماء الخطيب الشربيني بقوله: "والاستحاضة دم علة... وسواء أخرج أثر حيض أم لا، واختلف في الدّم الذي تراه الصغيرة والأيسة والأصح أنه يقال له استحاضة ودم فساد وقيل لا تطلق الاستحاضة إلا على دم وقع بعد حيض". الشربيني، معني المحتاج: ج1/ص108

(99) انظر مثلاً: الرملي، نهاية المحتاج: ج1/ص323. ونص على ذلك الحنابلة بقولهم: وأقل الحيض يوم وليلة فلو انقطع لأقل منه فليس بحيض بل دم فساد. الحجاوي، الإقناع: ج1/ص65

(100) الخطيب الشربيني، الإقناع: ج1/ص95

(101) الرملي، نهاية المحتاج: ج1/ص333-334

(102) الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: ج1/ص66

(103) نادبة رمسيس، حياة المرأة وصحتها، ص56، الموسوعة الطبية الحديثة، ج6، ص817، الطيبي، عكاشة عبد المنان، أمراض النساء وعلاجها بالأعشاب، تنسيق وإخراج: هداية إبراهيم شكر، دار اليوسف، بيروت-لبنان، ط1، 2004م:

ص89، أسمهان، أحكام الاستحاضة: ص27

(104) د. نبيهة محمد الجبار، www.islamset.com

(105) انظر ما سبق في: موقع ويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org/wiki>

(106) انظر ما سبق في: موقع ويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org/wiki>

القياسُ فِي التَّجْوِيدِ وَالتَّكْفَارَاتِ

أ. د. عفيفة خروبي
جامعة الجزائر 1

أ. رباب بن عيَّاش
جامعة الجزائر 1

المُلخَّص:

القياسُ أصل الاجتهاد ومعدنه، ومعرفة ما يجري فيه وما لا يجري من مسائل العبادات والعبادات: أمرٌ في غاية الأهمية بالنسبة لممارس الاجتهاد بأنواعه، ولذلك تُعتبر قضيتُ [جريان القياس في الحدود والكفارات] من القضايا المهمة نظرياً وعملياً، والبحثُ الذي أقدمه محاولةً جادةً من أجل تحرير محلّ النزاع في المسألة والوقوف على حقيقة الخلاف فيها، والنظر في مدى تأثيره في واقع التشريع والمقررات الفقهية، وقد توصل إلى جملة من النتائج: لعل أهمها يتمثل في أنّ الأقوال في المسألة على قدر تباينها نظرياً؛ فهي تقترب كثيراً في مسائل التطبيق.

كلمات مفتاحية: القياس - الحد - الكفارة - التعبد - العلة - المعنى.

Abstract:

reasoning, and to know when the is been applicated in the cases of worship and habit very important for practitioner of all types of intellectual effort ,therefore, the application of analogy in regard to prescribed penalies (hudud) and expiations (kaffarat) is considered as important issues theoretically and practically, this research presents a serious attempt to distinct of the areas of disagreement

In this question and stand on the fact of disagreement, and to consider the extent of its impact in the reality of the legislation and decisions of jurisprudence, The research has reached a number results, the most important of them is that opinions on the matter differ theoretically and practically too close.

Opening words: The analogical deduction - Expiation - Punishment - The Effective Cause - Meaning

مُقدِّمة:

لا يزال الكثيرُ من قضايا علم «أصول الفقه» الجزئية -على كثرة ما أُلّف فيه وكتب- في حاجةٍ إلى الكشف عن بعض غوامضها، وتحرير القول في بعض خلافياتها، وجمع شتات مسائلها المتناثرة في كتب الأصول والفروع؛ ومن القضايا الأصولية التي لا تزال كذلك: - مسألة «جريان

القياس في الحدود والكفارات»؛ ولعله مما يزيدُها خصاصةً إلى البحث، وحاجةً إلى التَّنقيب: ما يراه المُطالع من مُفارقات بين ما يُقرره علماء الأُصول في شأنها، وما يجنح إليه الفقهاء عند تطبيقها؛ حيثُ يجدهم يُخالفون القواعد المقررة في كثير من مسائل الفروع التابعة لها.

ومن مُنطلق الحرص على الاستفادة العلميّة، ورغبةً في الإسهام في خدمة العلم ونيل المثوبة عند الله تعالى؛ فقد عزمْتُ على الكتابة في هذه الجزئية من علم الأُصول؛ راجيةً بذلك المشاركة في إيضاح جانبٍ من جوانبه؛ وتكميلاً للفائدة؛ فقد ذلَّلتُ البحثَ بجملةٍ من المسائل التَّطبيقية؛ وذلك حتى يتسنى للمُطالع المقارنة بين الجانب النَّظريّ والواقع العمليّ لهذه المسألة من مسائل القياس.

المطلبُ الأوَّل: تَأصيلُ المسألة:

لم يتفق القائلون بحجية القياس⁽¹⁾ من علماء الأُصول على جريانه في كلِّ المعلّلات؛ فقد اختلفوا في بعض المعاني هل يدخلها القياسُ بمعناه الاصطلاحيّ أم لا؟ ومن المسائل التي وقع في شأنها الخلاف مسألة "الحدود والكفارات".

الفرعُ الأوَّل: تحرير محلِّ النزاع:

لا خلاف في أنّ القياس لا يجري في الأحكام التي لم تُعقل معانيها، ولم تُفهم عللها، وذلك لأنّ القياس فرعٌ تعقل المعنى اتفاقاً؛ ولا خلاف كذلك في أنّ أصول الحدود والكفارات لا مجال للزيادة فيها أو النقص بحالٍ من الأحوال؛ وأنها من الأمور المقدرّة التي لا تثبتُ إلا عن طريق النَّصّ. وذلك يعني الاقتصار في إثبات الحدود والكفارات على الجرائم المنصوصة، ولا يجوزُ ابتداء حدٍّ جديد لجرمة ليست مشمولةً لها. ويبقى الخلافُ بعد ذلك مُتحصراً في انطباق بعض النَّصوص على بعض الجرائم والأفعال؛ كالخلاف في النَّباش؛ هل تعتبر جريمتهُ سرقة؟ واللائط؛ هل تعتبر جريمتهُ زنى؟ والمُفطر في نهار رمضان متعمداً؛ هل يعتبر فعله من قبيل الوطء أم لا؟ قال الزُّركشي: «وقال الماورديّ والزوياني: الذي يثبتُ به القياسُ في الشَّرع هو الأحكامُ المستنبطة من النَّصوص؛ فأما الأسماء والحدود في المقادير؛ ففي جواز استخراجها بالقياس وجهان: أحدهما: يجوز إذا تعلق بأسماء الأحكام كتسمية النبيذ خمراً لوجود معنى الخمر فيه.. والثَّاني: لا يجوز؛ لأنّ الأسماء مأخوذة من اللّغة دون الشَّرع، ومعاني الحدود غيرُ معقولة والمقادير مشروعة»⁽²⁾.

الفرعُ الثَّاني: بيانُ سببِ النزاع:

ذكر الزُّركشي تبعاً لغيره أنّ الخلاف في جريان القياس في الحدود والكفارات يمكن إناطته بثلاثة أسباب، أولها: هل يجبُ على المجتهد البحث عن كلّ مسألة؛ هل يجري القياس فيها أم لا؟

ثانيها: هل قام الدليل على أنّ أدلة القياس عامّة بالنسبة إلى أحاد المسائل؟ ثالثها: هل العلة الجامعة بين الأصل والفرع في صورة الخلاف الخاصة صحيحةً مُعتبرةً في نظر الشرع، أم أنها خليةٌ عن الاعتبار؟⁽³⁾

المطلب الثاني: أقوال العلماء وأدلتهم:

الفرع الأول: أقوال علماء الأصول في المسألة:

اختلف الأصوليون والفقهاء في هذه المسألة على أقوالٍ يمكن إرجاعها في الجملة إلى قولين بارزين؛ وهما:

القول الأول: أنّ القياس يجري في الحدود والكفارات كغيرها من المعلات، وإلى ذلك ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة⁽⁴⁾.

القول الثاني: أنّ القياس لا يجري في الحدود والكفارات، وإلى ذلك ذهب عامة علماء الحنفية، وبعض من أتباع المذاهب الأخرى⁽⁵⁾.

القول الثالث: أنّه يجوز إثباتها بالاستدلال دون القياس؛ وهذا القول نقله الباقلاني في "التقريب" والشيرازي، في "اللمع" عن بعض الأصوليين⁽⁶⁾.

الفرع الثاني: أدلة الأقوال ومناقشتها:

استدلّ كلٌّ من المجوزين والمانعين لجريان القياس في الحدود والكفارات بجملة من الأدلة النقلية والعقلية، وفيما يلي أظهرها:

أدلة المجوزين ومناقشتها:

الدليل الأول: عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس؛ من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول؛ فإنها شاهدةٌ على جريانه في كلّ أصل قابلٍ للتعليل والإلحاق به، ومن فرق بين أصل وآخر؛ فعليه بالدليل المرجح لكفته.

وأجاب المانعون عن ذلك؛ بأنّ عموم الحجية إنما هو في القياس الذي استكمل شروط العمل به، وما يقع في الحدود والكفارات ليس كذلك؛ لكون الأصل فيه ليس من قبيل ما يُتعمّل في معناه⁽⁷⁾.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ فقد أقرّوا قياس عليّ رضي الله عنه حدّ الشرب على حدّ القذف، ولم يُنقل عن أحد منهم في ذلك نكيرٌ؛ فكان بمنزلة الوفاق على جوازه⁽⁸⁾.

وأصل الواقعة ما رواه الإمام مالك في الموطأ أنّ عمر رضي الله عنه استشار في الخمر يشربها

الرَّجُل؛ فقال عليّ: أرى أن يجلد ثمانين؛ لأنّه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وحدّ المفترى ثمانون. فجلد عمر ثمانين⁽⁹⁾.

قال ابن القيم في معرض حديثه عن قياس الصحابة حدّ الشرب على حدّ القذف: «فاجتمعوا على ذلك.. وهذه مراسيلٌ ومُسنَداتٌ من وجوه متعدّدة يُقوي بعضها بعضاً، وشهرتها تُغني عن إسنادها»⁽¹⁰⁾.

وأجاب المانعون: بأنّ إجماع الصحابة رضي الله عنهم لم يكن على طريق ثبوت الحكم؛ بل كان على الحكم ذاته، وذلك لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم ثبت عنه أوجهٌ مختلفة في ضرب شارب الخمر؛ فتحروا باجتهادهم موافقته وجعلوه ثمانين، ولم يبتدئوا إيجاب حدّ جديدٍ بالقياس، وهو الممنوع في مسألتنا⁽¹¹⁾.

وجعل بعضهم ما قام به الصحابة رضي الله عنهم من باب زيادة العقوبة في الحدّ، لوجود علّة تقتضي الزيادة، وهو أمرٌ متفقٌ على جوازه بقصد التعزير، وأمّا إنشاء حدّ جديد بالقياس على حدّ آخر؛ فهو أمرٌ ممنوعٌ⁽¹²⁾.

وقيل: إنّ الحدّ في الخمر لم يثبت بالقياس؛ بل بالإجماع المزيل لشبهة القياس؛ كما أنّ إجماعهم على الثمانين مانعٌ من زيادة الحدّ⁽¹³⁾.

الدليل الثالث؛ واستدلّوا بالمعقول؛ وذلك من وجوه؛ الأول: أنّه كما يجوز إثبات أحكام الحدود والكفارات بخبر الواحد؛ فكذلك يجوز إثباتها بالقياس؛ بجامع أنّ مفاد كلّ منهما ظنّ، ولا مزينة لظنّ على ظنّ⁽¹⁴⁾؛ قال الشيرازي مبيناً ذلك: «إنّ هذه الأحكام يجوز إثباتها بخبر الواحد؛ فجاز إثباتها بالقياس كسائر الأحكام»⁽¹⁵⁾.

الثاني: أنّ الأصل في الأحكام التي تُعقل معانيها جريان القياس فيها؛ وأحكام الحدود والكفارات كذلك؛ فلا مانع القياس عليها؛ قال ابن قدامة: «ولأنّه حكمٌ من أحكام الشّرع عقلت علته؛ فجرى فيه القياس؛ كبقية الأحكام»⁽¹⁶⁾.

وقال ابن السّمعاني: «الضّابط أنّ كلّ حكم جاز أن يُستنبط منه معنى مخيلٌ من كتاب أو سنة؛ فإنّه مُعلّل، وما لا يصحّ منه مثل هذا لا يُعلّل»⁽¹⁷⁾.

الثالث: أنّ قياس التّنتيخ جارٍ في الحدود والكفارات اتّفاقاً؛ فكذلك قياس التّخريج، بجامع الإلحاق في كلّ من نوعي الاجتهاد القياسي⁽¹⁸⁾.

ولم يسلم المخالفون لهم ذلك: بل قالوا: إنَّ إيجاب الكفارة على الأكل في نهار رمضان وعلى المرأة، وعلى المجامع ناسياً في الإحرام: مع أنه لم يرد في ذلك شيءٌ من نصٍّ ولا عموم ولا إجماع؛ إنما هو من باب تحقيق المناط والاستدلال بالأصول على الأحكام، والاستدلال مغايرٌ للقياس بلا شك؛ قال الزركشي: «قال إلكيا: وهذا كله مردود؛ لأنه لا شيء فيها غير القياس»⁽¹⁹⁾.

أدلة المانعين ومناقشتها:

الدليل الأول: استدلوا بالقياس على الأمور المقدرة؛ فكما أنه لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها؛ فكذلك الحدود؛ فإنَّ العقل عاجزٌ عن إدراك الحكمة في اعتبار خصوص ما حدث به، والقياسُ فرغٌ تعقل علة حكم الأصل⁽²⁰⁾.

وأجاب الجمهور عن ذلك: بأنَّ القول بجريان القياس في الحدود والكفارات لا يعني شموله لما يُعقل معناه منها وما لا يُعقل؛ بل إنَّ ما لا يُعقل معناه منها لا يدخله القياسُ اتفاقاً، وهو ملتحقٌ بما تمحَّص للتعبُّد⁽²¹⁾.

قال ابن قدامة معترضاً عليهم: «لو ساع ما ذكره لساع لئفاة القياس في الجملة؛ ولأننا نقيس إذا علمنا علة الأصل، وما لا نعلمه كأعداد الركعات في الصلاة ونحوه؛ فلا يجري فيه القياس»⁽²²⁾.

الدليل الثاني: أنَّ الحدود إنما شُرعت للزجر والردع عن المعاصي، والكفارات إنما شُرعت للتكفير عن الخطايا، وما يتعلَّق به الزجر والتكفير لا يعلمه إلا الله؛ فكذلك اختصاص الحكم بقدر دون قدر ليس إلا لله تعالى⁽²³⁾.

وأجاب الجمهور عن ذلك: بأنَّ غاية ما يقدر أن الشارح قد منع من إجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة، وذلك لا يدلُّ على المنع مطلقاً؛ بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها؛ تقليلاً للمخالفة⁽²⁴⁾.

الدليل الثالث: أنَّ القياس مفاده ظنٌّ واحتمال، والظنُّ شبهةٌ يسقط بها الحد؛ فلا يجوز إثباته بالقياس⁽²⁵⁾؛ ويؤيد ذلك ما روي عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم مرفوعاً أنه قال: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»⁽²⁶⁾.

وأجاب الجمهور عن ذلك: ببطلانه بخبر الواحد والشهادة؛ فقد أثبت بهما الحنفية الحد مع وجود الظنِّ والاحتمال في كليهما.

ثمَّ إنّ الظنَّ في القياس غالبٌ، والعمل بالظنَّون الغالبة متفقٌ على اعتباره في العمليَّات، وأمَّا سُقوط الحدِّ بالشبهة لو كان؛ لكان مانعاً من الأعمال، والأصلُ عدمُ ذلك وعلى من يدعيه بيانه؛ قال الأمدّي: «لا نسلم احتمال الخطأ في القياس على قولنا: كلُّ مجتهد مصيب؛ وإن سلّمنا احتمال الخطأ لا نسلم أنّ ذلك شبهةٌ مع ظهور الظنِّ الغالب؛ بدليل جواز إثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد؛ مع احتمال الخطأ فيه»⁽²⁷⁾.

الدليل الرابع: أنّ الشَّارع لما أوجب حدَّ القطع في السرقة ولم يوجب في مكاتبه العدو، وأوجب الكفارة في الظَّهار ولم يُوجِبها في الردة؛ مع شدّة المنكر في كلِّ من مكاتبه العدو والردة؛ علمنا أنّ مثل هذه الأحكام لا مجال لتسريح العقل فيها بالإلحاق والقياس⁽²⁸⁾.

وأجاب الجمهور عن ذلك: بأنّ القياس امتنع هنا من حيث إنّ الذي يُكاتب الكفَّار وإن زاد ضررُ فعله على ضرر السَّارق الواحد فهو بالإضافة إلى سارق واحد، وأمَّا بالإضافة إلى الجنس فلا؛ من حيث إنّ السرقة مما يتشوّف إليها الرِّعاعُ بخلاف مكاتبه المسلم؛ فإنها لا تكاد تُوجد أو لا يظهر استواء السَّبب؛ فكلّ ما كان من هذا الجنس فلا يجري فيه القياسُ عند الجميع لفقد الشَّرط⁽²⁹⁾.

قال الأمدّي مبيناً وجه الفرق في ذلك: «أمّا بين السرقة ومكاتبه الكفَّار؛ فلأنّ داعية الأراذل وهم الأكثرون مُتحقّقة بالنسبة إليها؛ فلولا شَرعُ القطع لكانت مفسدة السرقة ممّا تقع غالباً، ولا كذلك في مكاتبه الكفَّار؛ وأمّا بين الظَّهار والردة؛ فهو أنّ الحاجة إلى شَرع الكفارة في الردة دون الحاجة إلى شَرعها في الظَّهار؛ وذلك لما ترتب على الردة من شَرع القتل الوازع عنها؛ بخلاف الظَّهار»⁽³⁰⁾.

الفرع الثالث: التَّرجيحُ ومُدركه:

بعد عرض أدلة المجوّزين والممانعين لجريان القياس في الحدود والكفارات؛ نستطيع أن نلاحظ ما يلي:

- أولاً: أنّ أدلة الجمهور أقوى في مقتضى التَّنظر من أدلة الحنفيّة؛ وذلك لظهورها في الدلالة على المراد، وما أورده عليها المخالفون من ممانعة واعتراض لا يقوى على ردّها؛ لعدم مُصادفته محلّ المناقضة المسلّمة.

- ثانياً: أنّ الجمهور أكثر التزاماً بما أصلوه في واقع التَّشريع العمليّ، وإحجامُ بعضهم عن الالتزام بذلك المبدأ في بعض المسائل الجزئية؛ ليس له تأثيرٌ ذو بالٍ على قناعتهم النَّظريّة؛ وذلك لأنّ

القول بحجّية الدليل لا يلزم منه التّسليم بصحّة المدلول في جميع الأحوال؛ فقد يُترك لتخلف شرط أو وجود مانع.

- ثالثاً؛ وأمّا الحنفيّة؛ فإنهم لم يستطيعوا الالتزام بما أصّلوه في واقع التّشريع العملي، فقد خرجوا عنه في أكثر من موضع، وتفسيرهم لذلك الخروج استدلالاً لا ينفعهم كثيراً في ردّ ما يرد عليهم من ممانعة واعتراض؛ لأنّ العبرة على التّحقيق بالمعاني لا بالمباني؛ وقد تتبّع الإمام الشّافعيّ مذهبه وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكروه؛ فقال معترضاً عليهم: «أمّا الحدود فقد كثّرت أقيستكم فيها حتى تعديتها إلى الاستحسان»؛ قال ابن السّمعانيّ مبيّناً قول الإمام: «وهو في مسألة شهود الزّنى؛ فإنهم أوجبوا الحدّ في تلك المسألة ونصّوا أنّه استحسان، وأمّا الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقوع، وقاسوا قتل الصّيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النصّ بالعمد»⁽³¹⁾.

وفي تقرير نفس المعنى يقول الإمام الإسفرايينيّ: «منع بعض أهل الكوفة جريان القياس في الزّكاة والحدود والمقادير، وربما ألحق بها الكفارات قال: وما من باب إلا ولهم فيه ضربٌ من القياس ولا تعلق لهم بغيره، والظاهر أنهم استعملوه في الوصف إذا ثبت بغير الأصل، ومنعوه في الإيجاب، وجوّزوه في التّرك»⁽³²⁾.

ومن هنا؛ يجد المطالع لأدلة المذهبيين نفسه مضطراً إلى الجنوح لترجيح مذهب الجمهور على مذهب الحنفيّة، مُسلماً في الوقت ذاته بأنّ ترجيحه ليس له عظيم جدوى في النّاحية التّطبيقية؛ لما يلحظه من إثبات كلا الفريقين للحدود والكفارات فيما لا نصّ فيه؛ مما يعني أنّ الخلاف في حقيقة الواقع بين المذهبين خلافٌ نظريٌّ لا يمتّ لواقع التّشريع بصلة قويّة.

ومن طريف الصّدق أنّ الخلاف في هذه المسألة قد جاء على غير المتوقّع؛ فالحنفيّة الذين هم أقرب من غيرهم إلى مبدأ التّعليل في الأحكام، والذين يُمثّلون مدرسة أهل الرّأي في الفقه الإسلاميّ منعوا جريان القياس في الحدود والكفارات، والجمهور وهم أقرب إلى مبدأ التّعبّد في الأحكام الشّرعية قد أجازوا جريانه فيها؛ قال الزّركشيّ: «إنّ أبا حنيفة منع القياس في الكفارات ثمّ أوجب الكفارة على المُفطر بغير الجماع، والشّافعيّ مع أنّه حكى عنه جواز القياس فيها؛ فإنّه لا يُوجب الكفارة في غير الوقوع ولهذا قال بعض الفقهاء: ما أجدركلاً من الإمامين أن ينتحل في هذه المسألة مذهب صاحبه»⁽³³⁾.

المطلب الثالث: الآثار التطبيقية:

لقد انبنى على الخلاف القائم في مسألة "جريان القياس في الحدود والكفارات" بعضُ الفروع الفقهيَّة، وفي هذا المطلب عرضُ مختصرٌ لجملة منها؛ مع بيان ما يرجع الخلاف فيه إلى هذه المسألة حقيقةً، وما ليس كذلك:

الفرع الأول: عقوبة الأناط⁽³⁴⁾؛

اختلف الفقهاء في عقوبة مُرتكب جريمة اللواط؛ وذلك راجعٌ إلى اختلافهم في التكييف الفقهي لهذه الجريمة؛ فمن ألحقها بالزنى أوجب فيها عقوبته، ومن لم يلحقها به لم يوجب فيها سوى التعزير، وفيما يلي سرد أقولهم مشفوعةً بأدلتها:

القول الأول: أن جريمة اللواط توجب للحدِّ، وهو مذهب الشافعية، وقولٌ للمالكية والحنابلة⁽³⁵⁾؛ واستدلوا على مذهبهم بما يلي:

1- ما رواه البيهقي عن أبي موسى رضي الله عنه أن النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجْلَ فَمَا زَانِيَانِ»⁽³⁶⁾.

2- القياسُ على الزنى، وببأنه أن مناط الحدِّ في الزنى هو قضاء الشهوة في محلِّ مُشتهى على سبيل الكمال على وجه تمخُّص حراماً لقصد سفح الماء؛ واللواط متحقِّقٌ فيه ذلك المناط؛ فيلزم فيه ما يلزمُ في الزنى؛ ويشهد لصحة هذا القياس قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾⁽³⁷⁾، وقوله تعالى على لسان لوط لقومه: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ﴾⁽³⁸⁾؛ فقد أطلق الله على الفعلين وصف الفاحشة؛ مما يُؤمي إلى استوائهما في العقوبة المقررة.

القول الثاني: أن جريمة اللواط توجب القتل، وهو مذهب بعض المالكية والحنابلة، واستدلوا على مذهبهم بما يلي⁽³⁹⁾:

1- قول النَّبِيِّ ﷺ: «مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلُ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ»⁽⁴⁰⁾.

2- ما أخرجه البيهقي عن أبي بكر رضي الله عنه: أنه جمع النَّاسَ فِي حَقِّ رَجُلٍ يُنْكِحُ كَمَا تُنْكِحُ النِّسَاءَ، فَسَأَلَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ فَكَانَ مِنْ أَشَدِّهِمْ يَوْمئِذٍ قَوْلَا عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: هَذَا ذَنْبٌ لَمْ تَعْصَ بِهِ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ إِلَّا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ صَنَعَ اللهُ بِهَا مَا قَدْ عَلِمْتُمْ؛ نَرَى أَنْ نَحْرَقَهُ بِالنَّارِ؛ فَاجْتَمَعَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَنْ يَحْرَقَهُ بِالنَّارِ؛ فَكَتَبَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ بِأَمْرِهِ أَنْ يَحْرَقَهُ بِالنَّارِ⁽⁴¹⁾.

القول الثالث: أنّ جريمة اللواط توجب العقوبة التعزيرية فقط، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأكثر أصحابه، ونقل عن أبي يوسف ومحمد القول بالحدّ، واستدلّ على مذهبه: بأنّ اللواط ليس بزنى؛ لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في مُوجبه من الإحراق بالنار وهدم الجدار والتّكليس من مكان مُرتفع وغير ذلك، ولا هو في معنى الزّنى؛ لأنّه ليس فيه إضاعة الولد واشتباه الأنساب، وهو أندرُ وقوعاً لانعدام الدّاعي من أحد الجانبين⁽⁴²⁾.

الرّاجع في المسألة: عند تدقيق النّظر في المسألة نجد أنّ الاختلاف في عقوبة اللائط مُشعرٌ بأنّ الشّارع الحكيم لم يقرّر في حقّه عقوبة مقدّرة، وإنما ترك تقديرها إلى اجتهاد الحاكم ونظره وفقاً لما تقتضيه المصلحة؛ فله أن يعاقب بالأخفّ أو الأشدّ تبعاً لما يراه من حال المجرم وتمرّسه في الجريمة، وأمّا ما روي في بعض الآثار من قسوة العقوبة فيها؛ فراجع إلى معنى الرّدع والزّجر عن ارتكاب هذه الجريمة الشّنيعة، ولذلك استحقّ من ارتكبتها من سالف الأقسام الخسف والإبادة؛ ليعتبر بهم من كان له قلبٌ أو ألقى السّمع وهو شهيدٌ.

الفرع الثّاني: عقوبة النّبّاش⁽⁴³⁾؛

اختلف الفقهاء في عقوبة النّبّاش الذي يعتدي على قبور الموتى خفية؛ فيسلب ما فيها من أكفانٍ وغيرها، وسبب اختلافهم مرده في الأساس إلى التّكليف الفقهيّ لهذه الجريمة؛ فمن رأى فيها معنى السرقة مُتحققاً ألحقها بها، ومن لم يرها كذلك لم يُوجب فيها سوى العقوبة التعزيرية دون الحدّ؛ وفيما يلي ذكرُ أقوالهم في هذه المسألة:

القول الأوّل: وجوب قطع يد النّبّاش، وهو مذهب الجمهور من المالكية والشّافعية والحنابلة، وأبو يرُسُف من الحنفيّة؛ واستدلوا على مذهبهم بما يلي⁽⁴⁴⁾:

1- قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾⁽⁴⁵⁾؛ والنّبّاش يُطلق عليه في لغة العرب وصفُ السّارق، ولذلك قالت عائشة -رضي الله عنها- فيما روي عنها: «سارقُ أمواتنا كسارق أحيائنا»⁽⁴⁶⁾؛ قال الباجي: «فسمته سارقاً في اللّغة، وإذا وقع عليه اسمُ سارقٍ في لغة العرب تناوله عمومٌ قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾؛ حتى يدلّ دليلٌ على إخراجهِ من ذلك من جهة المعنى»⁽⁴⁷⁾.

2- القياسُ على السرقة؛ بجامع أخذ المال خفية من حرزٍ في كلٍّ منهما، وإذا تحقّق الجامعُ في الفرع لم يبق لمنع التحاقه به معنى.

القول الثاني: عدم وجوب قطع يد النَبَّاش، وهو مذهبُ الحنفيَّة جرياً على قاعدتهم في عدم إثبات الحدود بالقياس، واستدلوا على مذهبهم بما يلي⁽⁴⁸⁾:

- 1- أنَّ النَّبَّاش لا يتحقَّق فيه معنى السرقة؛ لأنَّ القبر لا يعدُّ حرزاً، والكفن غير مملوك لأحد؛ وأمَّا الميت فلا يملك؛ كما أنَّه ليس ملكاً للورثة.
- 2- أنَّ القطع لا يجبُ إلا بمطالبة المالك أو نائبه، ولا مالك للكفن؛ فلا يجبُ القطعُ لانتفاء سببه الموجب له.

الراجحُ في المسألة: عند التأمل في المسألة نجد أنَّ الجدل الدائر حول عقوبة النَّبَّاش مرجعه في الحقيقة إلى النَّظر في انطباق وصف السرقة على النَّبَّاش، وفي اكتمال أركان جريمة السرقة في النَّبَّاش؛ وذلك من حيث الحرزُ وكيفية الأخذ والملك؛ مما يُخرج المسألة عن أصلها، وهو "جريان القياس في الحدود أو لا"؛ لأنَّه عند انطباق وصف السرقة على عمل النَّبَّاش يكون وجوبُ الحدِّ إعمالاً للنصِّ، وليس من قبيل القياس.

وإذا أردنا قولاً راجحاً في المسألة فإننا نجد مذهب الحنفيَّة أقرب إلى الأخذ به؛ وليس ذلك لقوَّة أدلته؛ بل للاتفاق الحاصل على أنَّ الحدود تسقط بالشبهات، ولا يستطيع أحدٌ أن يُنكر أنَّ الخلاف في هذه القضية قد بلغ من الرُّقيِّ ما يُصيِّره من قبيل الشبهات المانعة من إقامة الحدِّ، وذلك بالطبع لا يُعفي المجرم من المحاسبة الجنائيَّة؛ فللحاكم أن يقرَّر في شأنه من العقوبات التَّعزيريَّة ما يراه رادعاً له ولأمثاله.

الفرعُ الثالث: وجوب الكفارة على القاتل عمداً:

اتفق الفقهاء قاطبة على وجوب الكفارة على كلِّ من قتل نفساً مؤمنة عن طريق الخطأ؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحريرُ رقبة مؤمنة﴾⁽⁴⁹⁾؛ قال ابنُ قدامة: «أجمع أهلُ العلم على أنَّ على القاتل خطأً كفارةً؛ سواءً كان المقتولُ ذكراً أو أنثى، وتجب في قتل الصَّغير والكبير»⁽⁵⁰⁾.

وأما القاتلُ عمداً؛ فقد اختلف الفقهاء في حُكمه؛ هل تجب عليه الكفارة أم لا؟ ولهم في ذلك قولان مشهوران:

القول الأوَّل: أنَّ الكفارة لا تجبُ إلا على من قتل خطأً، وهو مذهبُ الحنفيَّة والمالكيَّة والحنابلة في المعتمد عندهم، واستدلوا على مذهبهم بما يلي⁽⁵¹⁾:

أما الحنفية فقد التزموا الأصل الذي اعتمده في هذا الباب، وهو الامتناع عن إثبات الكفَّارات بالقياس؛ وأما المالكية والحنابلة فقد رأوا أن العامد ليس كالمخطئ في هذا الباب، وذلك لأن قواعد الشرع تقضي بأن المخطئ ليس داخلًا تحت خطاب التكليف؛ لكن لما أوجب الله عليه الكفارة بسبب خطئه في القتل علمنا أن ذلك أمرٌ خاصٌّ به.

القول الثاني: أن الكفارة تجب عليه كالمخطئ بل أولى، وهو مذهب الشافعية وأحمد في رواية، واستدلوا على مذهبهم بما يلي⁽⁵²⁾:

قالوا: إن وجوبها في العمد أولى منه في الخطأ؛ لأن الجرم فيه أعظم، والحاجة إلى تكفير الذنب أشد؛ قال الشيرازي: «فإن قتله عمدًا أو شبه عمد وجبت عليه الكفارة؛ لأنها إن وجبت في الخطأ مع عدم المأثم فلأن تجب في العمد وشبه العمد وقد تغلظ بالإثم أولى»⁽⁵³⁾.

الراجح في المسألة: عند التأمل في هذه المسألة نلاحظ أن الحنفية والشافعية التزم كلٌّ منهما بالأصل الذي أصّله في هذا الباب؛ بينما نجد المالكية والحنابلة قد خالفوا أصلهم، وذلك راجعٌ بلا شك إلى اعتبارات اجتهادية أخرى رأوا في الأخذ بها داعياً أقوى من إعمال الأصل المتقرّر.

الفرع الرابع: وجوب الكفارة على من انتهك حرمة رمضان بالأكل؛

اختلف الفقهاء في وجوب الكفارة على من انتهك حرمة رمضان بغير الجماع هل تلزمه الكفارة أم لا؟ ولهم في ذلك قولان:

القول الأول: أن الكفارة تلزم كل من أكل أو شرب متعمداً في نهار رمضان، وهو مذهب الحنفية والمالكية⁽⁵⁴⁾، واستدلوا على مذهبهم بما يلي:

أن الشارع إنما شرع الكفارة على من واقع أهله في نهار رمضان لمعنى يتضمّنه؛ وهو قضاء الشهوة التي يجب الإمساك عنها؛ ولا فرق بين شهوة الفرج وشهوة البطن؛ لأن الصيام في الأصل إمساكٌ عن الشهوتين.

وأما ما لا شهوة في أكله كالحصاة والنّواة عمدًا؛ فلم يوجب الحنفية فيه الكفارة، وأوجبها المالكية⁽⁵⁵⁾؛ مُعللين سببها بالجناية على الصوم بتعمد الإفساد مُطلقاً، وألغوا الشهوة من درجة الاعتبار.

فالحنفية نظروا إلى الفعل؛ فأوجبوا الكفارة في كل كاسرٍ للشهوة، والمالكية نظروا إلى القصد؛ فأوجبوا الكفارة على كل من تعمّد الإفطار، وهم بذلك منسجمون تماماً مع أصلهم في هذا الفرع.

القول الثاني: أنّ الكفارة لا تجب إلا على من انتهك حرمة الشهر بالوقاع، وأمّا من انتهكها بغير ذلك؛ فلا يلزمه إلا القضاء وهو آثمٌ لا محالة، وهو مذهب الشافعية والحنابلة⁽⁵⁶⁾، واستدلوا على مذهبهم بما يلي:

قالوا: أنّ النصّ ورد بإيجاب الكفارة على من واقع أهله في نهار رمضان، ومعنى الوقاع غير حاصل في الأكل والشرب لمعنيين⁽⁵⁷⁾:

الأول: أنّ الجماع أغلظ حرمة؛ ولهذا وجب فيه الحدُّ إذا وقع في ملك الغير، ولا يجب فيما سواه. **الثاني:** أنّ قوّة الداعي إلى الجماع لا يردعها في الغالب إلا شدة العقوبة؛ وذلك لقلّة الصبر عنه عند هيجان الشهوة؛ بخلاف الأكل والشرب.

وعند تحقيق النظر في المسألة: نجد أنّ الشافعية والحنابلة قد خالفوا أصلهم؛ لأنهم لم يروا مناط الحكم مُتحققاً في الفرع المراد إلحاقه بالأصل؛ فاكثفوا بتعليق الحكم بالجماع دون غيره؛ وكذلك خالف الحنفية أصلهم؛ فآثبتوا الكفارة في الأكل والشرب؛ مع أنّ النصّ ورد في الجماع فقط؛ وهم لا يسمّون ذلك قياساً، وإنما تحقيق مناط؛ ولعلّ القول بوجوب الكفارة على مُنتهك حرمة الشهر بالأكل والشرب أسعدُ الأقوال بقوّة المدرك؛ لما فيه من ربط للصيام بمعناه الحقيقي الذي يقومُ على كفّ النفس عن مُقارفة شهواتها؛ فكلُّ ما يخلُّ بهذا المعنى في حالة التعمّد يوجب الكفارة.

الفرع الخامس: وجوب الكفارة على الموطوءة في نهار رمضان؛

اختلف الفقهاء في المرأة تجماع في نهار رمضان هل تلزمها الكفارة أم لا؟ وسبب الخلاف مردّه إلى أنّ حديث الأعرابي الذي هو الأصل في هذه المسألة لم يرد فيه ما يوجب الكفارة على المرأة، وليس فيه ما يدلّ على نفيها. ولهم في ذلك قولان:

القول الأول: أنّ الكفارة تجبُ على المرأة الموطوءة في نهار رمضان إذا طاوعت الرّجل، وهو مذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة⁽⁵⁸⁾، ومن أدلّتهم:

1- أنّ النصّ وإن كان وارداً في حقّ الرّجل؛ لكنّه مُعلّلٌ بمعنى يُوجد في المرأة كذلك، وهو: إفسادُ صوم رمضان بإفطار كامل حرام محض متعمد؛ فتجب عليها الكفارة بدلالة النصّ، وهي واجبة عليها بفعلها وهو إفساد الصوم.

2- أنّ الكفارة عقوبةٌ تتعلّق بالجماع؛ فيستوي فيها الرّجل والمرأة؛ قياساً على الرّتي؛ فإنّ الحدّ يجب به عليهما معاً⁽⁵⁹⁾.

القول الثاني: أنّ الكفارة لا تجبُ على المرأة الموطوءة في نهار رمضان، وهو مذهبُ الشافعية⁽⁶⁰⁾، ومن أدلتهم:

1- أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أوجها على الرجل فقط دون المرأة، وسكوته صلى الله عليه وسلم دليلٌ على عدم وجوبها على المرأة؛ وتأخير البيان عن وقت الاحتياج إليه ممنوعٌ اتفاقاً، والقاعدة أنّ سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الشيء مع المعرفة به يُنزّل منزلة الدليل على انتفاء الحكم؛ إذ لو كان واجبا لبيّنه؛ لأن الحاجة ماسة إلى البيان.

2- أنّ الكفارة تختصّ بالرجل الواطئ لأنها غرمٌ ماليّ يتعلّق بالجماع كالمهر، فلم تتحقّق العلة التي تقتضي نقل الحكم في الموطوءة.

وعند تدقيق النظر المسألة: نجد أنّ كلا من الحنفية والشافعية قد خالفوا ما التزموا تأصيله؛ غير أنّ الحنفية قالوا: إنّ المرأة مشمولةٌ بالحكم بدلالة النصّ وليس بالقياس، والشافعية: قلوا: إنّ المسألة من باب تحقيق المناط، والمناط في المرأة الموطوءة غير مُتحقّق؛ وسواءً أقلنا بأنّ المرأة مشمولةٌ في الحكم بدلالة النصّ أم بالقياس؛ فإنّ القول بوجوب الكفارة عليها إن كانت مُطأوعَةً هو الأقوى؛ خصوصاً إذا انضاف إلى ذلك: أصلُ استواء الرجال والنساء تجاه خطابات التكليف إلا ما دلّ الدليل على خلافه.

الفرع السادس: وجوب الكفارة على المجمع ناسياً في نهار رمضان؛

اختلف الفقهاء فيمن واقع أهله في نهار رمضان ناسياً؛ هل تلزمه الكفارة أم لا؟ ومن أسباب الخلاف في هذه المسألة الاختلاف الحاصل في الأصل الذي ينبغي القياس عليه، وذلك عند من يُجيز القياس في الكفارات، وفيما يلي مجمل آرائهم هي:

القول الأول: أنّه لا كفارة عليه ولا قضاء، وهو مذهب الحنفية والشافعية⁽⁶¹⁾، ومن الأدلة التي استندوا إليها:

1- عموم قوله صلى الله عليه وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»؛ وهو عامٌ في الرفع؛ فيشمل الأثر؛ كما يشمل رفع الإثم.

2- القياس على الأكل والشرب؛ بجامع حصول كلّ منهما عن نسيانٍ؛ فلا يفسد بالجماع ناسياً.

القول الثاني: أنّه يجب عليه القضاء دون الكفارة، وهو مذهب الإمام مالك والليث والأوزاعي⁽⁶²⁾، ومن أدلتهم:

أَنَّ النَّسِيَانَ رَافِعٌ لِلْإِثْمِ بِنَصِّ الْحَدِيثِ، وَالْكَفَّارَةُ إِنَّمَا شُرِّعَتْ لِرَفْعِ الْإِثْمِ؛ وَلَا إِثْمَ عَلَى النَّاسِيِ فَلَا كَفَّارَةَ عَلَيْهِ.

وأوجبوا القضاء على المجمع ناسياً: قياساً على الأكل ناسياً؛ فإنهم يلزمونه بالقضاء؛ معللين ذلك ببقاء الأثر المترتب على النسيان.

القول الثالث: أنه تجب عليه الكفارة كالعامة، وهو ظاهر مذهب الحنابلة⁽⁶³⁾، واستدلوا على مذهبه بما يلي:

1- قياسُ النَّسِيَانِ فِي الصَّوْمِ عَلَى النَّسِيَانِ فِي الْحَجِّ؛ ذَلِكَ أَنَّ الصَّوْمَ عِبَادَةٌ تُحَرِّمُ الْوَطْءَ فَاسْتَوَى فِيهَا عَمْدُهُ وَسَهْوُهُ كَالْحَجِّ.

2- أَنَّ إِسْفَادَ الصَّوْمِ وَوُجُوبَ الْكَفَّارَةِ حَكْمَانِ يَتَعَلَّقَانِ بِالْجَمَاعِ، وَلَا تُسْقَطُهُمَا الشَّهْمَةُ؛ فَاسْتَوَى فِيهِمَا الْعَمْدُ وَالسَّهْوُ.

وعند إمعان النظر في المسألة: نجد فقهاء الحنابلة مُنْجِمِينَ مَعَ أَصْلِهِمْ؛ حَيْثُ قَاسُوا الصَّيَامَ عَلَى الْحَجِّ فِي حُكْمِ الْإِسْفَادِ بِالْجَمَاعِ؛ وَأَمَّا الشَّافِعِيَّةُ فَقَدْ مَنَعُوا قِيَاسَ مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ مَتَعَمِدًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ عَلَى مَنْ جَامَعَ فِيهِ مَتَعَمِدًا؛ لِأَنَّهُمْ اعْتَبَرُوا الْكَفَّارَةَ مُتَعَلِّقَةً بِخُصُوصِ الْوَقَاعِ، وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ قَاسُوا النَّسِيَانَ فِي الْجَمَاعِ عَلَى النَّسِيَانِ فِي الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ، وَذَلِكَ فِيمَا يَظْهَرُ مِنْهُجٌ مُتَنَاقِضٌ؛ وَأَمَّا الْمَالِكِيَّةُ وَالْحَنَفِيَّةُ؛ فَإنَّهُمْ وَإِنْ اتَّفَقُوا فِي عَدَمِ وَجُوبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْمَجْمَعِ نَاسِيًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ؛ فَقَدْ اختلفوا فِي وَجُوبِ الْقَضَاءِ عَلَيْهِ؛ فَاسْقَطَهُ الْحَنَفِيَّةُ وَأَوْجَبَهُ الْمَالِكِيَّةُ؛ وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْحَنَفِيَّةَ عَمَّمُوا دَلَالَةَ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رَفَعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسِيَانَ»، عَلَى الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ؛ بَيْنَمَا قَصَرَهَا الْمَالِكِيَّةُ عَلَى الْكَفَّارَةِ فَقَط.

والقولُ بِعَدَمِ وَجُوبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى مَنْ جَامَعَ أَهْلَهُ نَاسِيًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ هُوَ أَسْعَدُ الْأَقْوَالِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - بِقُوَّةِ الْمُدْرِكِ، وَأَمَّا قِيَاسُ الصَّوْمِ عَلَى الْحَجِّ فَغَيْرُ وَجِيهِ، وَذَلِكَ لِثُبُوتِ الْفَرْقِ الْمَنَاعِ مِنَ الْإِلْحَاقِ؛ قَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ: «وَمَنْ أَرَادَ إِلْحَاقَ الْجَمَاعِ بِالْمُنْصُوصِ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّمَا طَرِيقُهُ الْقِيَاسُ، وَالْقِيَاسُ مَعَ الْفَارِقِ مُتَعَدِّرٌ إِلَّا إِذَا بَيَّنَّ الْقَائِسُ أَنَّ الْوَصْفَ الْفَارِقَ مُلْغِيٌّ»⁽⁶⁴⁾.

الغائبة:

وبعد هذا العرض الموجز لهذه الجزئية من باب القياس الأصولي؛ يمكننا أن نخلص إلى ما يلي:

- 1- القياس ركن الاجتهاد وأسسه الأعظم، وهو موغلٌ في كلِّ أنحاء التشريع الإسلاميِّ ومجالاته الواسعة؛ ما عدا أصول التعبديات المحضه؛ [إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات].
- 2- مذهب الجمهور في مسألة [جريان القياس في الحدود والكفارات] مبناه على النظر إلى المعاني، واعتبار التعليل في الأحكام ما أمكن ذلك؛ وخالف الحنفية أصلهم القائم على اعتبار التعليل والالتفات إلى المعاني في هذه الجزئية من باب القياس؛ ولعلَّ اضطراب الفروع عندهم أحوجهم إلى ذلك.
- 3- هناك مفارقةٌ كبيرةٌ بين الجانب النظريِّ والتطبيقيِّ للخلاف في هذه المسألة؛ فهو على حدِّته نظرياً؛ ليس بذلك في واقع التشريع العمليِّ، والفروعُ الفقهيَّة التي أُوردت كتطبيقات عمليَّة له؛ شواهد ظاهرةٌ على ذلك.

قائمة المصادر والمراجع:

- الأمدِّي، عليّ بن محمَّد أبو الحسن، «الإحكام في أصول الأحكام»، (ط1)، تحقيق: الدكتور سيّد الجميليِّ، بيروت، دار الكتاب العربيِّ، (1404هـ).
- الباجيِّ، سليمان بن خلف، «المنتقى شرحُ الموطأ»، بيروت، دار الكتاب العربيِّ، (1983م).
- الجبوتيِّ، منصور بن يونس، «كشافُ القناع»، تحقيق: محمَّد حسن الشافعيِّ، بيروت، دار الكتب العلميَّة، (1997م).
- التلمسانيِّ، محمَّد بن أحمد أبو عبد الله، «مفتاحُ الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»، تحقيق: عبد الوهَّاب عبد اللطيف، بيروت، دار الكتب العلميَّة، (1403هـ).
- ابن جزِّيِّ، محمَّد بن أحمد الكلبيِّ الغرناطيِّ، «القوانين الفقهيَّة»، دار القلم، بيروت، (1977م).
- الجبينيِّ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي، «البرهان في أصول الفقه»، (ط4)، تحقيق: الدكتور عبد العظيم محمود الديب، مصر، المنصورة، دارُ الوفاء، (1418هـ).
- ابن حجر، أحمد بن عليِّ العسقلانيِّ أبو الفضل، «تلخيصُ الحبير»، تحقيق: عبد الله هاشم اليمانيِّ، المدينة المنورة، (1384هـ).
- الحطَّاب، محمَّد بن محمَّد بن عبد الرّحمن المغربيِّ، «مواهبُ الجليل في شرح مختصر خليل»، (ط2)، بيروت، دار الفكر، (1398هـ).
- الدسوقيِّ، محمَّد بن أحمد بن عرفة، «حاشيةُ الدسوقيِّ على الشرح الكبير»، دار إحياء الكتب العربيَّة.
- ابن دقيق العيد، محمَّد بن عليِّ، «إحكامُ الأحكام شرحُ عمدة الأحكام»، القاهرة، مطبعةُ السنَّة المحمّديَّة.
- ابنُ رُشد الحفيد، محمَّد بن أحمد القرطبيِّ أبو الوليد، «بدايةُ المجتهد»، بيروت، دار الفكر.

- الزركشي، بدر الدين بن محمد بهادر، «البحر المحيط»، (ط1)، مصر، دار الكتبي، 1994م.
- الزنجاني، محمد بن أحمد أبو المناقب، «تخريج الفروع على الأصول»، (ط2)، تحقيق: الدكتور محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1398هـ).
- ابن السبكي، علي بن عبد الكافي، «الإبهاج شرح المنهاج»، (ط1)، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، (1404هـ).
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر، «أصول السرخسي»، (ط1)، تحقيق: رفيق العجم، بيروت، دار المعرفة، (1418هـ).
- ابن السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار أبو المظفر، «قواطع الأدلة»، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، (1418هـ).
- الشافعي، محمد بن إدريس، «الأم»، (ط2)، بيروت، دار المعرفة، (1393هـ).
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، «مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج»، (ط1)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشنقيطي، محمد أمين، «نثر الوزود على مراقب السعود»، (ط1)، تحقيق وإكمال: محمد ولد حبيب الشنقيطي، جدة، دار المنارة، (1415هـ).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، «إرشاد الفحول»، (ط2)، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت، دار الفكر، (1412هـ).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، «نيل الأوطار شرح منتهى الأخبار»، دار الحديث.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي أبو إسحاق، «التبصرة في أصول الفقه»، (ط1)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، (1403هـ).
- الشيرازي، إبراهيم بن علي أبو إسحاق، «شرح اللمع في أصول الفقه»، (ط1)، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1408هـ).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني، «سبل السلام شرح بلوغ المرام»، دار الحديث.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، «حاشية رد المحتار على الدر المختار»، بيروت، دار الكتب العلمية.
- العدوي، علي الصعدي، «حاشية العدوي»، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت، دار الفكر، (1412هـ).
- عليش، محمد بن أحمد بن محمد، «منح الجليل شرح مختصر خليل»، بيروت، دار الفكر، (1409هـ).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، «المستصفى»، (ط1)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، (1413هـ).
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي اليعمرى، «تبصرة الحكام»، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير»، المكتبة العلمية.

- ابن قدامة، موفَّق الدِّين عبد الله بن أحمد، «رَوْضَةُ النَّاظِرِ»، (ط2)، تحقيق: عبد العزيز عبد الرَّحمن سعيد، الرِّياض، جامعة الإمام محمَّد بن سعود، (1399هـ).
- ابن قدامة، موفَّق الدِّين عبد الله بن أحمد، «المغني»، بيروت، دار إحياء التَّراث العربيّ.
- الكاسانيّ، علاء الدِّين بن أبي بكر بن مسعود، «بدائع الصَّنائع في ترتيب الشَّرائع»، بيروت، دار الكتب العلميّة، (1997م).
- ابنُ مفلح، محمَّد بن محمَّد المقدسيّ، «الفروع»، بيروت، عالم الكتب.
- المنجور، أحمد بن عليّ، «شرح المنهج المُنتخب إلى قواعد المذهب»، تحقيق: محمَّد الشَّيخ محمَّد أمين، الرِّياض، دار عبد الله الشَّنقيطيّ.
- ابن منظور، محمَّد بن مكرم الإفريقيّ المصريّ، «لسانُ العرب»، (ط1)، بيروت، دار صادر.
- الهيثميّ، أحمد بن محمَّد بن عليّ بن حجر، «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»، بيروت، دار إحياء التَّراث العربيّ.

الهوامش:

- 1- القياس لغة: تقدير شيءٍ على شيءٍ آخر، وتسويته به؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (300/3). واصطلاحاً: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما؛ لاستوائهما في علّة الحكم؛ انظر: ابن قدامة، «رَوْضَةُ النَّاظِرِ»: (ص/145)، والشَّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/198).
- 2- انظر: الزَّركشيّ، «البحر المحيط»: (68/7).
- 3- انظر: الزَّركشيّ، «البحر المحيط»: (74/7).
- 4- انظر: الرزّازي، «المحصُول»: (471/2)، والآمديّ، «الإحكام»: (82/4)، والشَّيرازيّ، «اللَّمع»: (ص/281)، والزَّركشيّ، «البحر المحيط»: (68/7)، والشَّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/223).
- 5- انظر: السَّرخسيّ، «أصول السَّرخسيّ»: (163/2)، وأمير بادشاه، «تيسير التَّحرير»: (103/4)، والزَّركشيّ، «البحر المحيط»: (68/7).
- 6- انظر: الشَّيرازيّ، «اللَّمع»: (ص/281)، والزَّركشيّ، «البحر المحيط»: (69/7).
- 7- انظر: أمير بادشاه، «تيسير التَّحرير»: (ص/103).
- 8- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (64/4).
- 9- قال ابن حجر: «وهو منقطعٌ؛ لأنَّ ثوراً لم يلحق عمرٌ ﷺ بلا خلاف؛ لكن وصله النَّسائيّ في الكبرى، والحاكم من وجه آخر عن ثور، عن عكرمة، عن ابن عباس، ورواه عبد الرزّاق عن معمر، عن أيوب، عن عكرمة، ولم يذكر ابن عباس، وفي صُحْبته نظر»؛ انظر: «التَّلخيص الحبير»: (143/4).
- وأخرج مسلمٌ عن أنس بن مالك ﷺ أنَّ النَّبيَّ ﷺ جلد في الخمر بالجريد والتَّعَالَ، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلمَّا كان عمر ودنا النَّاس من الزَّيف والفُرى؛ قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرَّحمن بن عوف: أرى أن تجعله كأخفِّ الحنود؛ قال: فجلد عمر ثمانين؛ انظر: الزَّيلعيّ، «نصب الرِّاية»: (164/4)، والصَّنعانيّ، «سبل السَّلام»: (444/2).

- 10- انظر: ابن القيم، «إعلام الموقعين»: (162/1).
- 11- انظر: الأنصاري، «فوائح الرِّحْموت»: (318/2).
- 12- انظر: الزُّركشي، «البحرُ المحيط»: (72/7).
- 13- انظر: الأنصاري، «فوائح الرِّحْموت»: (318/2)، والشُّوكاني، «نبيل الأوطار»: (319/7).
- 14- انظر: الأمدِّي، «الإحكام»: (82/4)، وابن قدامة، «روضة الناظر»: (ص/181)، والشَّنْقِيطِي، «نثر الورود على مرافي السَّعود»: (444/2).
- 15- انظر: الشَّيرازي، «التَّبصرة»: (ص/441)؛ وانظر: الزُّركشي، «البحر المحيط»: (70/7).
- 16- انظر: ابن قدامة، «روضة الناظر»: (ص/181)؛ وانظر: الشَّنْقِيطِي، «مذكِّرة في أصول الفقه»: (ص/283).
- 17- انظر: ابن السَّمعاني، «قواطع الأدلَّة»: (114/2).
- 18- انظر: الشَّنْقِيطِي، «مذكِّرة في أصول الفقه»: (ص/283). وقد أشار الغزالي -رحمه الله- إلى أنَّ الجاري في الحدود والكفارات ليس قياساً؛ بل هو تنقيحُ المناط، وكذلك في الأسباب. ونازعه العبدري في الأسباب، وقال: «هي تخريج، لا تنقيح».
- 19- انظر: الزُّركشي، «البحر المحيط»: (72/7).
- 20- انظر: بادشاه، «تيسير التَّحرير»: (103/4)، والأنصاري، «فوائح الرِّحْموت»: (317/2)، والشُّوكاني، «إرشاد الفحول»: (ص/223).
- 21- انظر: الشَّيرازي، «التَّبصرة»: (ص/442)، وابن السَّبْكي، «الإبهاج»: (30/3)، والشَّنْقِيطِي، «المذكِّرة»: (ص/283).
- 22- انظر: ابن قدامة، «روضة الناظر»: (ص/181).
- 23- انظر: السَّفي، «كشف الأسرار»: (225/2)، والشَّيرازي، «التَّبصرة»: (ص/442).
- 24- انظر: الأمدِّي، «الإحكام»: (66/4).
- 25- انظر: بادشاه، «تيسير التَّحرير»: (103/4)، والأمدِّي، «الإحكام»: (65/4)، والأنصاري، «فوائح الرِّحْموت»: (317/2).
- 26- انظر: هذا الحديثُ روي من طرق أصحَّها كما ذكر الشُّوكاني: «حديثُ سفيان الثَّوري عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود.. وزوي عن عقبة بن عامر ومعاذ أيضاً موقوفاً، وروي مُنقطعاً وموقوفاً على عمر. ورواه ابنُ حزم في كتاب "الاتصال" عن عمر رضي الله عنه موقوفاً عليه؛ وقال الحافظ: وإسناده صحيح». انظر: الشُّوكاني، «نبيل الأوطار»: (125/7).
- 27- الأمدِّي، «الإحكام»: (66/4).
- 28- انظر: السَّفي، «كشف الأسرار»: (225/2)، والأمدِّي، «الإحكام»: (66/4).
- 29- انظر: الأمدِّي، «الإحكام»: (66/4)، والزُّركشي، «البحرُ المحيط»: (72/7).
- 30- انظر: الأمدِّي، «الإحكام»: (66/4).
- 31- الجويني، «البرهان»: (585/2)؛ وانظر: ابن السَّمعاني، «قواطع الأدلَّة»: (108/2)، وابن السَّبْكي، «الإبهاج»: (31/3).
- 32- ابن السَّمعاني، «قواطع الأدلَّة»: (108/2)، وانظر: الزُّركشي، «البحر المحيط»: (72/7).

- 33- انظر: الزركشي، «البحر المحيط»: (73/7). وقد علق عليه الزركشي بقوله: «وهذا القول جهلٌ بمدارك الأئمة؛ فإنهم وإن أثبتوا بالحديث المأمور به بالكفارة بمطلق الإفطار؛ فهذا المطلق هو المقيد بالجماع». ولم يتبين لي وجه إنكاره؛ إلا أن يكون مراده أن خروج الإمام عن قواعده في بعض الجزئيات إنما يكون لاعتباراتٍ اجتهادية تقتضيه، وليس لمجرد الأخذ بمذهب المخالف.
- 34- اللاتط: هو من يعمل عمل قوم لوط؛ يُقال: لاط به بلوط ويليط لوطاً وليطاً وليطاً؛ إذا لصق به؛ انظر: ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث»: (277/4).
- 35- انظر: الشافعي، «الأمم»: (193/7)، والشريبي، «معنى المحتاج»: (443/4)، والحطاب، «مواهب الجليل»: (296/6)، وابن قدامة، «المغني»: (59/7).
- 36- قال الحافظ: «وفيه محمد بن عبد الرحمن القشيري، كذب أبو حاتم؛ ورواه أبو الفتح الأزدي في الضعفاء، والطبراني في الكبير من وجه آخر عن أبي موسى رضي الله عنه، وفيه بشر بن الفضل الجلي، وهو مجهول، وقد أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده عنه». انظر: «التلخيص الحبير»: (103/4)، والشوكاني، «نيل الأوطار»: (137/7).
- 37- الإسراء، الآية: (32).
- 38- الأعراف، الآية: (80).
- 39- انظر: الحطاب، «مواهب الجليل»: (296/6)، والذسوقي، «حاشية الذسوقي»: (320/4)، وابن قدامة، «المغني»: (59/7)، والبوهوتي، «كشاف القناع»: (94/6).
- 40- قال الحافظ: «رواه أحمد وأبو داود واللفظ له، والترمذي وابن ماجه والحاكم والبيهقي من حديث عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنه، واستكره النسائي، ورواه ابن ماجه والحاكم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده أضعف من الأول بكثير؛ وقال ابن الطَّلَاع في أحكامه: لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رجم في اللواط، ولا أنه حكم فيه»؛ انظر: «التلخيص الحبير»: (102/4)، والشوكاني، «نيل الأوطار»: (138/7).
- 41- وفي إسناده إرسال؛ انظر: الشوكاني، «نيل الأوطار»: (138/7).
- 42- انظر: الكاساني، «بدائع الصنائع»: (34/7)، والمرغيناني، «الهداية»: (102/2)، والزليعي، «نصب الزاوية»: (142/4)؛ وانظر: النسفي، «كشف الأسرار»: (229/2).
- 43- التيش لغة: إبرازُ المستور وكشفُ الشيء المكنون؛ يقال: نيشه نيشاً من باب قتل؛ أي استخرجه من الأرض، ونيش الأرض نيشاً؛ أي كشفها؛ والتبَّاش على صيغة المبالغة: المراد به هنا من ينشئ القبور، ويستخرج ما فيها من أكفان ونحوها؛ بقصد الانتفاع بها؛ انظر: الفيومي، «المصباح المنير»: (ص/590).
- 44- انظر: الشافعي، «الأمم»: (161/6)، والعدوي، «حاشية العدوي»: (335/2)، والهيتمي، «تحفة المحتاج»: (141/9)، وابن قدامة، «المغني»: (114/9)، والبوهوتي، «كشاف القناع»: (138/6)، والكاساني، «بدائع الصنائع»: (65/7).
- 45- سورة المائدة، الآية: (38).
- 46- أخرجه الدارقطني من حديث عمرة عنها؛ انظر: ابن حجر، «التلخيص الحبير»: (131/4)، والزليعي، «نصب الزاوية»: (194/4).
- 47- انظر: الباجي، «المنتقى شرح الموطأ»: (181/7).
- 48- انظر: الكاساني، «بدائع الصنائع»: (65/7)، والنسفي، «كشف الأسرار»: (231/2)، والسرخسي، «أصول السرخسي»: (157/2).

- 49- سورة النساء، الآية: (92).
- 50- ابن قدامة، «المغني»: (400/8).
- 51- انظر: ابن عابدين، «حاشية رد المحتار»: (529/6)، وابن رشد، «بداية المجتهد»: (313/2)، وابن جزّي، «القوانين الفقهية»: (ص/228)، وابن قدامة، «المغني»: (400/8)، وابن مُفلح، «الفروع»: (44/6).
- 52- انظر: الشَّيرازي، «المهذَّب»: (218/2)، والشَّريبي، «مغني المحتاج»: (107/4)، وابن رشد، «بداية المجتهد»: (313/2)، وابن قدامة، «المغني»: (400/8).
- 53- انظر: الشَّيرازي، «المهذَّب»: (218/2).
- 54- انظر: الكاساني، «بدائع الصَّنائع»: (98/2)، والموصلي، «الاختيار لتعليل المختار»: (131/1)، وعليش، «منح الجليل»: (404/1)، وابن جزّي، «القوانين الفقهية»: (ص/84)، والتلمساني، «مفتاح الوصول»: (ص/147).
- 55- انظر: التلمساني، «مفتاح الوصول»: (ص/147).
- 56- انظر: الشَّيرازي، «المهذَّب»: (190/1)، والشَّريبي، «مغني المحتاج»: (443/1)، وابن قدامة، «المغني»: (102/3)، والبُهوتي، «كشاف القناع»: (323/2).
- 57- انظر: ابن قدامة، «المغني»: (102/3)، والبُهوتي، «كشاف القناع»: (323/2).
- 58- انظر: الكاساني، «بدائع الصَّنائع»: (98/2)، والموصلي، «الاختيار»: (131/1)، وابن عبد البر، «الكافي في فقه أهل المدينة»: (342/1)، وعليش، «منح الجليل»: (404/1)، وابن قدامة، «المغني»: (103/3)، والبُهوتي، «كشاف القناع»: (325/2).
- 59- انظر: الشَّيرازي، «المهذَّب»: (191/1).
- 60- انظر: الشَّيرازي، «المهذَّب»: (191/1)، والشَّريبي، «مغني المحتاج»: (443/1)، والزنجاني، «تخريج الفروع على الأصول»: (ص/124).
- 61- انظر: الكاساني، «بدائع الصَّنائع»: (99/2)، والموصلي، «الاختيار»: (133/1)، والشَّيرازي، «المهذَّب»: (190/1)، والشَّريبي، «مغني المحتاج»: (443/1).
- 62- انظر: ابن جزّي، «القوانين الفقهية»: (ص/83)، وعليش، «منح الجليل»: (405/1)، وابن قدامة، «المغني»: (121/3).
- 63- انظر: ابن قدامة، «المغني»: (121/3)، والبُهوتي، «كشاف القناع»: (324/2).
- 64- ابن دقيق العيد، «إحكام الأحكام»: (12/2)؛ وانظر: الصنعاني، «سبل السلام»: (572/1).

التطبيق المالي عند القاضي عياض من خلال كتابه التنبيهات المستنبطة على ضوء نظر الشاطبي

أ. د. شويفر عبد العالي
جامعة غرداية

أ. زهاري طه الأمين
جامعة غرداية

الملخص

تعد قواعد اعتبار المآل من أهم القواعد القائمة على جلب المصالح ودفع المفساد، وكان هذا منهج الشريعة الإسلامية من خلال استقراء نصوصها وكذا رفع المشقة والحرَج والتيسير على المكلفين وعدم تكليفهم بما لا يطاق،

ونجد هذه القواعد مبثوثة في كتب الفقه الإسلامي وفتاوى العلماء ومن بين هذه الكتب الكتاب المراد دراسته في هذا البحث: التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة للعلامة القاضي عياض، وتعمل قواعد اعتبار المآل من خلال النظر في نتائج الأفعال والتصرفات أو ما يسمى بفقه التوقعات بحيث ننظر في نتائج الفعل فإذا كان مؤدياً إلى مفسدة سد بابه، وإذا كان إلى مصلحة فتح بابه وفق الضوابط الشرعية، وأحياناً نخرج من العمل بالدليل إلى دليل هو أقوى في تلك المسألة وهذا كله يعود إلى تحقيق المصالح الآجلة والعاجلة ودفع المفساد الآجلة والعاجلة وقواعد المآل مبنية على: سد الذريعة، الاستحسان، مراعاة الخلاف، الحيل.

الكلمات المفتاحية: التطبيق المالي، القاضي عياض، كتاب التنبيهات المستنبطة، الشاطبي.

Abstract

The rules of consideration of the fate is one of the most important rules based on attracting interests and avoiding. This was the approach of Islamic law by extrapolating its texts as well as lifting hardship and embarrassment and facilitation of the taxpayers and not assign them unbearable tasks.

We find these rules in the books of Islamic jurisprudence and the fatwas of scholars. Among these books is the book to be studied in this research; the alerts generated on the written and mixed books of the mark Ayad and the rules of consideration of the fate by looking at The results of acts and actions or so-called expectations so that we look at The results of the act if it leads to the corruption the door is closed but if the interest is to open the door according to the controls of legitimacy and sometimes comes out of work from evidence to evidence which is stronger ; in that matter and all due to the realization in the interests of the future and urgent and also the payment

of future and urgent that fate is based on: The excuse the approval the consideration of disagreement and tricks.

Keywords:: Application the result Judge Ayad the book of alertsextracted Shatby.

مقدمة:

جاءت الشريعة الإسلامية مبنية على أسس وقواعد من أهمها جلب المصالح ودرئ المفساد، وهي من الأصول الأساسية التي تبنى عليها الأحكام من خلال استقراء الأدلة قال تعالى: ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ البقرة 185.

وقال أيضاً: ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً ﴾ النساء 28. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا ضرر ولا ضرار " رواه مالك في الموطأ. والأدلة في ذلك كثيرة، ومما يقوم على هذا الأصل قواعد تستند على جلب المصالح ودفع المفساد هي قواعد اعتبار المآل بحيث ننظر في نتائج الأفعال والتصرفات مقابل الحكم في المسألة أو ما يسمى بفقهاء التوقعات

فالنتيجة في الأفعال إما أن تكون معلومة أو نتوقعها بناء غلبة الظن، فالفعل الذي يؤدي إلى مفسدة يسد بابه، والذي يؤدي إلى مصلحة فتح بابه بضوابط شرعية أو نعدل عن دليل إلى دليل يحقق المصلحة أكثر، وكل هذا ماثوث في كتب الفقه الإسلامي ومن بين هذه الكتب كتاب: التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة للقاضي عياض، فكيف استعمل القاضي عياض قاعدة اعتبار المآل في كتابه التنبيهات وكيف خرج الأقوال في كتاب التنبيهات على هذا الأصل العظيم .

المبحث الأول: التعريف بالقاضي عياض

المطلب الأول: نسبه

هو الإمام الحافظ، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض بن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي¹. ونقل أبو العباس أحمد المقري عن أبي القاسم بن الملجوم تلميذ القاضي عياض أن القاضي عند انصرافه من سبته قاصداً الحضرة المراكشية زارهم في دارهم بمدينة فاس فسأله ابن الملجوم عن نسبه فقال القاضي: إنما أحفظ عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض، وأحفظ بعد ذلك محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض، ولا أعرف أن محمداً هذا أبو عياض أو بينهما² أحد.

المطلب الثاني: مولده

اتفقت كتب التراجم على أن مولد عياض كان في سنة ست وسبعين وأربع مائة من الهجرة، وعلى وجه التحديد في منتصف شهر شعبان، وقد كتب بذلك بخطه إلى ابن بشكوال. وكان مولده في سبتة التي انتقل إليها جد أبيه عمرون من مدينة فاس التي دخلها أجداده مرتحلين إليها من الأندلس، وقد انتقل عمرون إلى مدينة سبتة ليكون قريباً من قرطبة التي ارتحل إليها أخواه، القاسم بن موسى بن عياض، وعيسى أخوه ليتتبع أخبار أخويه. وقد أعجبت مدينة سبتة، فاشترى بها أرضاً، وسكنها، وبنى بها مسجداً، ومباني أخرى، جعل ربعها حبساً على المسجد، وخصص باقي الأرض للدفن.³

المطلب الثالث: نشأته العلمية

نشأ القاضي عياض في سبتة، في بيت علم ودين، فكان البيت الذي ولد فيه هو المدرسة الأولى التي بدأ يتلقى فيها مبادئ الدين؛ فكانت البداية أولاً من شيوخ بلده، فبدأ بحفظ كتاب الله حتى أتقنه، ثم طلب الحديث والفقه، وتعلم في هذه الفنون على شيوخ سبتة في وقته.

يقول ابنه محمد: نشأ أبي على عفة وصيانة، مرضي الحال، محمود الأقوال والأفعال، موصوفاً بالنبل والفهم والحدق، طالباً للعلم، حريصاً عليه، مجتهداً في طلبه، معظماً عند الأشياخ من أهل العلم وكثير المجالسة لهم والاختلاف إليهم، إلى أن برع أهل زمانه، وساد جملة أقرانه. وكان من حفاظ كتاب الله مع القراءة الحسنة والصوت الجهير، والنغمة العذبة، والحظ الوافر في تفسيره.⁴

المطلب الرابع: شيوخه

بعض شيوخه الذين ورد ذكرهم في مقدمة كتابه "التنبيهات":⁵

1 - أبو عبد الله محمد بن عيسى بن حسين التميمي؛ أجلّ شيوخ بلده سبتة، كان مولده بمدينة فاس، فانتقل به أبوه إليها، فأخذ عن أبي محمد المسيلي وغيره، ورحل إلى الأندلس ثلاث مرات، إحداها إلى إشبيلية، والثانية إلى ألمرية، والثالثة إلى قرطبة، وكلها رحلات علمية. أخذ عنه عياض "موطأ مالك" بأسانيد كثيرة، و"صحيح البخاري"، و"صحيح مسلم"، و"سنن أبي داود"، و"شرح غريب الحديث" لأبي عبيد القاسم بن سلام. وُيِّ قضاء سبتة واستعفى منه فأعفى. وتوفي بها سنة 505 هـ⁶

2 - عبد الرحمن بن عتاب؛ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب بن محسن، مسند الأندلس، من أهل قرطبة، ولد سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة في بيت علم ودين، سمع من أبيه وغيره من

شيوخ الأندلس. رحل إليه الناس من كل قطر، تبوأ مكانة أبيه في العلم والإسناد والفتيا، أخذ عنه عياض وقابل نسخته من "المدونة" بنسخة أبيه. قال عنه ابن بشكوال: كان من أهل الفضل والعلم والتواضع، وقد كتب بخطه علماً كثيراً، في غير ما نوع من أنواع العلم. وقد جمع كتاباً حافلاً في الرقائق والزهد، سماه: "شفاء الصدور". وهو كتاب كبير. وكان صدرأً لمن يستفتي، لسنه وتقدمه. وهو آخر الشيوخ الجلة الأكابر في علو السند وسعة الرواية. توفي سنة عشرين وخمسائة⁷.

3- محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (ت: 520 هـ): اعتمد القاضي عياض في الكثير من المسائل الفقهية في كتابه "التنبيهات" على شيخه ابن رشد، وقد تتلمذ عليه بقرطبة قبل أن يرجع إلى سبتة مدرساً وقاضياً. كما وجه إليه أسئلة كثيرة في مشكلات قضائية عرضت له في القضاء، من دقائق الفقه ومتشابهه المسائل، ومختلف الروايات.

قال عنه عياض: جالسته كثيراً، وسألته واستفدت منه، وسمعت بعض كتابه في اختصار المبسوطة من تأليفه يُقرأ عليه، وناولني بعضها، وأجازني الكتاب المذكور، وسائر رواياته⁸.

المطلب الخامس: محنته ووفاته

ابتسمت الحياة السياسية للقاضي عياض في عهد المرابطين طالباً، ومدرساً، وقاضياً، فاستغل هذه الفترة المزدهرة من حياته في جمع العلم ونشره. وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان وفياً لهذه الدولة التي اهتمت بالفقه والفقهاء، لكن هذه الفترة لم تدم طويلاً حتى بدأت ملامح دولة أخرى تلوح في الأفق، يطرد لمعان شعاعها الضوء الخافت المتبقي من دولة المرابطين. فإذا كان القاضي عياض ومن سبقه من العلماء هم حملة مشعل الهداية في عهد المرابطين. وهم فقهاء الدولة، فإن الذي يحمل في الدولة الجديدة مشعل الهداية والإرشاد في بداية أمرها هو الذي يحمل مشعل السياسة، ألا وهو الفقيه السياسي المهدي بن تومرت. وما هي إلا أعوام قليلة بعد وفاة المهدي حتى تتقدم جيوش الموحيدين نحو سبتة، فيكون القاضي عياض في حيرة من أمره، كيف يتعامل مع هذه الدولة الفتية التي يختلف معها في الكثير من مناهجها. ورغم هذا الاختلاف فقد سار هذه الدولة إلى أن توفي رحمه الله تعالى، وقد أراد الله له ألا يموت إلا بعد أن يشهد وفاة دولة المرابطين، ويشهد ميلاد دولة الموحيدين، وبين هاتين الدولتين اختلاف كبير في المنهج السياسي والعقدي، مما يجعل فترة انسجام القاضي عياض رحمه الله تعالى مع توجهات هذه الدولة لا يمكن أن تمر من غير أن تحدث هزات نفسية في نفسه إن لم تضع حدًا لحياته. فهي - لا شك - ستخلق له متاعب صحية، ولم تطل

هذه المدة التي عاش فيها القاضي عياض رحمه الله تعالى في كنف السلطان الجديد حتى اختاره الله لجواره، فتوفي ليلة الجمعة - نصف الليل - التاسعة من جمادى الأخيرة من سنة أربع وأربعين وخمس مائة، ودفن بمراكش رحمه الله.⁹

المبحث الثاني: عنوان الكتاب ونسبته لمؤلفه، مضمون الكتاب ومقاصده

المطلب الأول: اسم الكتاب

لفظ: "التنبيهات" يندرج في مسلك بعض الفقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، خاصة ممن راموا في مؤلفاتهم معالجة قضايا جزئية. وقد حظيت "المدونة" بالنصيب الأوفر من هذا النوع من المؤلفات التي أطلقوا عليها أيضاً اسم: التعاليق والنكت. وجدير ذكره أن المؤلف سبق إلى هذا الاسم؛ فللفضل بن سلمة البجاني المتوفى سنة 319هـ الفقيه الكبير تنبيهات في الفقه، وكذلك لمحمد بن الخيار العبدري القرطبي المتوفى سنة 529هـ تنابيه على "المدونة". ولغير هذين من العلماء مؤلفات تحمل عنوان "التنبيهات" أو "التنابيه". أما المؤلف فلم يذكر في كتابه الاسم الذي اختاره له، لكنه سماه بنفسه مرة في "المشارك"¹⁰: بـ "التنبيهات المستنبطة"، وسماه ثانية: بـ "التنبيهات". بينما سماه ابنه بـ "التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة"¹¹. وسماه ابنه أيضاً مرة أخرى في إحدى نسخ الكتاب بـ "المستنبطة". وذكره المقري باسم كتاب "المستنبطة" في شرح كلمات مشككة وألفاظ مغلطة مما وقع في كتاب "المدونة والمختلطة". ثم قال: وقد غلب على تسميته ببلاد إفريقية وغيرها: التنبيهات.

المطلب الثاني: نسبة الكتاب إلى المؤلف

تواترت الأخبار في نسبة كتاب "التنبيهات" إلى مؤلفه رحمه الله تعالى، وقد عزاه لنفسه بنفسه في كتابه "المشارك"¹²، وعزاه له ابنه في "التعريف"¹³.

المطلب الثالث: مضامين الكتاب ومقاصده

من خلال عنوان الكتاب، ومن خلال الإشارات الواردة في مقدمته، يمكن أن نجمل محاور الكتاب فيما يلي:

أولاً: شرح بعض نصوص المدونة

جاءت أبواب "المدونة" على غير المنهج المتبع في الكثير من الكتب، من افتتاح بمقدمات تمهد للتعريف بالموضوع من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وتقديم أدلة من الكتاب والسنة على

مشروعيته، فكانت عبارة عن أسئلة وأجوبة مذيّلة في بعض صورها في بعض الكتب بالأحاديث والآثار، مما أدى بابن رشد إلى أن يسد هذا الفراغ بكتابه المقدمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم "المدونة" من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأهمّات مسائلها المشكلات. جاء هذا الكتاب ليقدّم بين يدي كل كتاب تعريفياً لغوياً واصطلاحياً مع أدلة على مشروعية الكتاب من الكتاب والسنة، أو الإجماع، أو القياس، ثم بعد ذلك يجمع الصور الفقهية المتشابهة في فصل يجعلها منفصلة عن غيرها، ثم يناقش أحكامها انطلاقاً من "المدونة" والواضحة والعتبية والموازية وغيرها من المصادر المالكية المتاحة له، فيعرضها بأسلوب سهل واضح وسالم من الغموض والتعقيد.¹⁴

ثانياً: ضبط بعض المفردات وشرحها

اهتم القاضي عياض بضبط بعض مفردات "المدونة" وشرحها، سواء تعلق ذلك باللغة، أو بالأشخاص، أو بالأماكن، وهذا الاهتمام بضبط الألفاظ أخذه عن شيوخه، فقد أخبر عن شيخه أبي الحسن علي بن المشرف بن المسلم الأنماطي بسنده إلى أبي إسحاق النيجرمي أنه قال: أولى الأشياء بالضبط أسماء الناس، لأنه لا يدخلها القياس، ولا قبله شيء يدل عليه، ولا بعده شيء يدل عليه.¹⁵

ثالثاً: التبييه على اختلاف الروايات

نبّه القاضي عياض رحمه الله تعالى على الاختلاف الموجود في روايات "المدونة"، وما لهذا الاختلاف من أثر على المختصرات الفقهية، والأحكام الفقهية، وسأعرض نموذجاً من هذا الاختلاف:

- قال في كتاب "بيوع الآجال" في مسألة البيع والسلف: وقوله: "إلا أن يرضى من اشترط السلف أن يترك ما اشترط". ثم قال: "قلت: لم كان هذا الذي اشترط السلف إذا ترك السلف ورضي في ثبت البيع. قال: كذلك قال مالك". كذا روايتنا. وكذا في أكثر الأهمّات، وكذا في "الموطأ" ووقع في بعض النسخ يرد ما اشترط ورد السلف. قال فضل: وكذا قرأناها على يحيى، إذا رد. قال: وسحنون أصلحها في رواية يحيى في الموضوعين. وردها يترك وترك، إذ مذهبه: أنه لا يجوز الإسقاط، والرضى بترك السلف بعد القبض، إذ بالقبض تم الربا بينهما، وقاله ابن حبيب، ورواه علي وابن عبد الحكم عن مالك. وذهب أكثر شيوخ القرويين إلى أن قول سحنون موافق للكتاب، وبعضهم يجعله خلافاً. ويستدل بما في الأصل من قوله: يرد، وكذا حكى أصبغ في أصوله: أنه يرد السلف وإن قبضه، ومحمد بن عبد الحكم يرى رد البيع وإن أسقط السلف مشترطه.¹⁶

وهذا الاختلاف الواقع بين كلمتي يرد ويترك، هو أصل الاختلاف، هل يرد البيع؟ أو يرد السلف؟ وقد تمسك البعض بما في نسخة يحيى، وقد قال يحيى بن عمر: وسحنون أصلحها: يترك، وإنما كان: يرد. وقال ابن رشد: وإلى هذا ذهب سحنون في إصلاحه مسألة كتاب "بيوع الآجال في المدونة" بأن جعل فيها مكان يرد: يتركوا فتدبر ذلك.¹⁷

المبحث الثالث: قواعد اعتبار المآل

تعد قواعد اعتبار المآل من القواعد التي تقوم على جلب المصالح ودفْع المفسد، وذلك بالنظر في نتائج التصرفات أو توقع النتائج فأفعال المكلفين إما أن تؤول إلى مصلحة أو مفسدة، والقواعد هي: سد الذرائع، الاستحسان، مراعاة الخلاف و الحيل .

المطلب الأول سد الذرائع

أولاً: تعريف سد الذرائع

السد لغة: السد إغلاق الخلل و ردم الثلم¹⁸

الذريعة لغة: تستعمل في عدة استعمالات منها ما هو بمعنى السبب، يقال فلان ذريعتي إليك أي سببي الذي أسبب به إليك¹⁹

تعريفها اصطلاحاً: عرفها الشاطبي بقوله: الذريعة هي التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة²⁰.

ثانياً: أقسامها²¹

- الذريعة التي تؤول إلى المفسدة: اتفق العلماء على منعها .
- الذريعة التي تؤول إلى المفسدة غالباً: فهي ممنوعة -
- الذريعة التي تؤول إلى المفسدة نادراً: لا تسد لأن العبرة بالغالب وليس بالنادر .
- الذريعة التي تؤول إلى المفسدة كثيراً لا غالباً: فالمالكية يمنعونها والشافعية لا يمنعون .

ثالثاً: حجية سد الذرائع

من الكتاب: قال الله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ الانعام 108.

فالله عزّ وجلّ نهانا عن سب آلهة الكفار رغم أنه مباح لكن باعتبار نتيجة افضائه إلى محرم وهو سب الله عزّ وجلّ فأصبح محرماً .

من السنة النبوية: حديث: " إن الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتميات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام .."²²

فالنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوقوع في الشبهات نهى وقاية، وذلك لإفضائه للوقوع في الحرام وهذا سدا للذريعة²³.

رابعاً: علاقة سد الذريعة بقاعدة اعتبار المأل

تعتبر قاعدة سد الذريعة كما رأينا في تعريفها أنها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فمنعها هو رؤية إلى نتائج الفعل ونهايته فتمنع هذه الوسيلة المفضية للمفسدة ولو كانت مشروعة في ذاتها لكن لأجل افضائها للمفسدة فإنها منعت .

المطلب الثاني: الاستحسان

أولاً: تعريف الاستحسان

لغة: عدّ الشيء حسناً²⁴

اصطلاحاً: له عدة تعاريف نذكر منها هو القول بأقوى الدليلين، قال الباجي معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو الأخذ بأقوى الدليلين. ومعنى ذلك أن يتعارض دليلان فيأخذ بأقوى الدليلين، ومعنى ذلك أن يتعارض دليلان فيأخذ بأصحهما وأقواهما تعلقاً بالمندلول عليه²⁵.

وعرفه الشاطبي كذلك بأنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين. قال ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة²⁶.

فالعمل بأقوى الدليلين يعد استحساناً عند المالكية وهناك من يعتبره تخصيص للعموم بأي دليل كان ظاهراً، أو معنى كالتخصيص بالمصلحة.

ثانياً: حجة الاستحسان

من الكتاب: قال الله تعالى: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن ياتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون﴾ سورة الزمر 55.

من السنة النبوية: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ"²⁷

أي كل ما يستحسنه المجتهدون من الأمة فهو عند الله حسن ومقبول، والمراد بالمسلمين زبدهم وعمدتهم، وهم العلماء بالكتاب والسنة، الاتقياء عن الحرام والشبهة²⁸
من الأجماع: الأجماع على جواز دخول الحمام من غير تقدير مدة اللبث، ولا تقدير الماء المستعمل، وأجازوا ذلك استحسانا رغم جهالة مدة اللبث²⁹.

ثالثا: علاقة الاستحسان بقاعدة اعتبار المأل

إن المتمعن في قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، يرى أن هذه القاعدة مبنية على نتائج الأفعال ونهاياتها، فالعمل بأقوى الدليلين أو ترك الدليل رفعا للمشقة فيه نظر للمصلحة التي ننتهي بها ونخلص إليها، وهذا تجل واضح لقاعدة المأل .

المطلب الثالث: قاعدة مراعاة الخلاف

أولا: تعريف مراعاة الخلاف

تعريف المراعاة لغة: مصدر لفعل رعى يقال راعيته: لاحظته محسنا إليه³⁰ كما تأتي أيضا بمعنى آخر وهو المحافظة والإبقاء على الشيء³¹ وهو المعنى المذكور في قوله تعالى: ﴿فما رعوها حق رعايتها فاتينا الذين ءامنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾ سورة الحديد²⁷.

اصطلاحا: عرفه القاضي أبو عبد السلام³² بقوله: "المراعاة في الحقيقة إعطاء كل من دليلي القولين حكمه من وجود التعارض"³³

وعرفه الامام ابن عرفه بأنه: "إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر"³⁴.

ثانيا: حجبة قاعدة مراعاة الخلاف

من السنة النبوية: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " أيما امرأة نكحت بغير إذن ولها فنكاحها باطل باطل باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها"³⁵

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن الحديث يدل في أوله على أنه عقد باطل، لكن في نهاية الحديث يدل على أنه لا يفسخ، وتستحق الزوجة المهر، بل حتى سمي مهرا وهذا يعتبر تصحيحا للعقد بعد وقوع الفعل .

دليل ثاني: "ما صح عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه أنكر على عثمان بن عفان رضي الله عنه اتمام الصلاة في السفر، ثم صلى خلفه متمما وقال الخلاف شر"³⁶

ثالثاً: علاقة قاعدة مراعاة الخلاف باعتبار المآل

إذا خرج المفتي من قول إلى قول آخر، أو من العمل بدليل إلى العمل بدليل آخر قد يكون مناقضاً للأول فهذا بالنظر إلى نتيجة ذلك الفعل فقد عمد هذا المفتي إلى المصلحة الراجحة أو دفعه لمفسدة واضحة مثل فعل ابن مسعود بإتمامه الصلاة وهذا بنظره إلى مفسدة الاختلاف المترتبة عن عدم إتمامه وراء عثمان رضي الله عنه وهذا عين النظر في النتائج والمآلات .

المطلب الرابع: قاعدة الحيل

أولاً: تعريف الحيل

لغة: حال يحول حيولاً تغير³⁷

اصطلاحاً: تقديم عمل ظاهره الجواز لإبطال حكم شرعي وتحوياه في الظاهر إلى حكم آخر³⁸.

وعرفها الطاهر بن عاشور بقوله: "اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به بقصد التفصي من مؤاخذته"³⁹

ثانياً: أقسام الحيل⁴⁰

جزء متفق على جوازه: وهي الحيل التي يدفع بها الأذى ورفع الظلم فهو يعتبر من باب الكياسة والدليل حديث الرجل الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يشتكي جاره الذي كان يؤذيه فأرشده إلى وسيلة يدفع بها ضرر جاره فقال له: أخرج متاعك فضعه في الطريق فأخرج متاعه فوضعه على الطريق فجعل كل من مر عليه قال: ما شأنك؟ قال إني شكوت جاري إلى رسول الله فأمرني أن أخرج متاعي فأضعه على الطريق، فجعلوا يقولون اللهم العنه اللهم اخزه، قال فبلغ ذلك الرجل فأتاه فقال: ارجع فوالله لا أؤذيك أبداً⁴¹

جزء متفق على تحريمه: وهو التحيل على الناس في المعاملات وإيقاعهم فيما يجهلونوه وهو المسمى بالتغدير⁴²

جزء مختلف فيه: كالتصرفات المحرمة إذا قصد بها الوصول للحق كالأستشهاد بشاهدي زور على من أنكردينا واجبا عليه⁴³، وكالواهب ماله رأس الحول فرارا من الزكاة .

ثالثاً: علاقة الحيل بقاعدة اعتبار المآل

الحيل كما ذكرنا على ثلاثة أقسام جائز ومحرم ومختلف فيه، وكل الأقسام فيها نظر في نتائج الأفعال فالجائز لأنه يؤدي إلى مصلحة مثل حديث الرجل الذي جاء يشكو جاره إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ودليل ذلك أنه رجع إلى بيته وأخذ عهداً من جاره بأن لا يؤذيه .

والقسم المحرم فيه نظر أيضاً إلى المآل فلأنه يؤدي إلى مفسدة فمنع ومنها بيوع الغرر .

والقسم المختلف فيه فمن أجازته نظر في مآلات تلك الأفعال مثل الهبة عند رأس الحول فرارا من الزكاة فقد أجاز ذلك الإمام أبو حنيفة فقد نظر في نتيجة الهبة على الانفراد والزكاة كذلك على إفرادها فالهبة جائزة والزكاة لا تجب لكن أن لا يقصد إبطال الحكم لأن هذا القصد باطل.⁴⁴ والذي منع هذه الحيل فبالنظر إلى نتائجها لأنها تؤدي إسقاط حكم وهذه مفسدة بينة.

المبحث الرابع: بعض تطبيقات قواعد اعتبار المآل من كتاب التنبيهات المستنبطة

بنى القاضي عياض الفروع الفقهية في كتابه على الأدلة الاصولية، وكان كثيراً ما يخرج أقواله عليها، ومنها القواعد الأربعة الخاصة بالمآلات، إلا أنني سوف أكتفي بذكر مثال أو مثالين عن كل قاعدة .

المطلب الأول تطبيقات على قاعدة مراعاة الخلاف

أولاً: مسألة في مصلي قام ساهياً لركعة خامسة في صلاة النافلة

قال القاضي: "وقوله في مصلي الخامسة ساهياً: يجلس ولا يضيف إليها سادسة، إنما قاله لأن النافلة لا تكون ستاً عند جمهور الفقهاء، وإنما اختلفوا في كونها أربعاً مع اتفاقهم على جواز التنفل بائنتين إلا شيئاً روي عن ابن عمر أن نافلة النهار أربع، وقاله الأوزاعي وأحمد بن حنبل، وإلا قول أبي حنيفة أنه إن شاء تنفل ليلاً أربعاً وستاً وثمانياً، فرأى مالك مراعاة الخلاف المعلوم ولم يلتفت إلى الشاذ"⁴⁵

والمقصود في المسألة هي صلاة النافلة بتسليمة واحدة، فالإمام مالك أجاز أن يكون ذلك بأربع حملاً على قول ابن عمر وطائفة من العلماء لكن منع ذلك في الخامسة لأنه لا يمكن أن تكون ست ركعات بتسليمة واحدة عنده، رغم قول أبي حنيفة بذلك .

فالقاضي عياض خرج هذا القول على قاعدة مراعاة الخلاف الوارد في المسألة، جاء في المدونة: "قلت: رأيت الرجل يفتح الصلاة النافلة ركعتين فيسهو فيزيد ركعة؟ قال: قال مالك:

يضيف إليها ركعة حتى تكون أربعاً وسواء كان نهارة أو ليلاً ويسجد لسهوه قبل السلام⁴⁶ فالمعروف عند مالك أن صلاة النافلة ركعتان كما جاء في المدونة " إنما هي أربع في قول بعض العلماء، أما قول مالك فركعتان"⁴⁷ فخروجه من هذا القول: ركعتان إلى جواز الأربع والست إنما هو مبني على الأقوال في هذه المسألة بالاعتماد على مراعاة ذلك الخلاف في المسألة ولم يدخل في ذلك الثمان ركعات وعده شاذاً .

ثانياً: مسألة في وجوب الزكاة على العبد الذي يُباع يوم الفطر

قال القاضي: "ويستخرج من "المدونة" من استحبابه ذلك فيمن أسلم يوم الفطر أو على المشتري وجوباً وعلى البائع استحباباً كما ذهب إليه محمد. وذلك إما لتعارض الأدلة في المسألة عندهم، أو مراعاة الخلاف"⁴⁸

فتحرير هذه المسألة أن وقت زكاة الفطر تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر على قول مالك⁴⁹ ، أما القول بالاستحباب الذي ينسب للإمام مالك فأرجعه القاضي إلى مراعاة الخلاف في المسألة .

فقد اختلف الفقهاء في تحديد وقت الزكاة، فقال مالك في رواية لبن القاسم أنها تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر وكذلك هو قول للإمام أبي حنيفة، وروى أشهب أنها تجب بغروب شمس اليوم الأخير من رمضان وبهذا قال الشافعي أيضاً⁵⁰ وسبب هذا الاختلاف هل الزكاة متعلقة بيوم العيد أم بخروج شهر رمضان⁵¹ ، فقول الإمام بالاستحباب مبني على مراعاة الخلاف والأقوال في المسألة كما فسر القاضي .

المطلب الثاني: تطبيقات على قاعدة سد الذريعة

أولاً: مسألة في النهي عن بيع العينة

قال القاضي: "والأصل في بيع الأجال إذا دخلت فيها الإقالة، أو اشترى البائع بعض ما اشترى منه المبتاع، أو ما هو من صنفه: أن ينظر إلى البيعة الأولى، فإذا كانت إلى أجل فهي من بيع الأجال، فينظر فيها إلى ذريعة فعلهما، ومآل أمرهما، وما يجوز من ذلك لو قصداه ابتداءً فيمضي، وما لا يجوز فيرد، كانوا ممن يتهم بالعينة أم لا، إلا ما بعدت فيه التهمة من ذلك، وعدمت الذريعة، وكذلك فيمن لا تليق به التهمة، لخبره، وشهرة علمه"⁵² .

وتحرير ذلك أن البيوع التي ظاهرها الجواز إذا كانت تفضي إلى ممنوع مثل بيع العينة كأن يبيع البائع سلعة إلى أجل بعشرة دراهم ثم يشتريها من المشتري مرة أخرى في الحال بخمسة نقداً

فيصير الفرق بين السعيرين ربا. وتكون السلعة مجرد وسيلة لتبرير السلف الذي جر نفعا وهذا بالنظر إلى مآل الفعل ونتيجته وهي الربا فمنع ذلك سدا للذريعة .

ثانياً: مسألة في منع المظاهر من النظر إلى بعض زوجته

قال القاضي: " فعلى هذا يحمل قوله في الكتاب وأنها مسألتان: إحداهما: ممنوعة بالجملة وهي القبلة والمباشرة، لأن اللذة بهذه مقصودة. والأخرى: ممنوعة وإن كانت لغير لذة؛ لأنها لا تدعو إلى خير ويكون ذريعة للمتفق عليه في المنع من الوطء"⁵³

وتحريم المسألة: في المظاهر الذي ظاهر زوجته " أنت علي كظهر أمي " فيمنع من النظر إلى بعض جسدها قبل الكفارة وبذلك قال مالك "لا ينظر إلى صدرها ولا شعرها حتى يكفر لأن ذلك لا يدعوا إلى خير"⁵⁴.

وهذا يدل على اعتبار النتيجة من فعل النظر وهو الإفضاء إلى المفسدة وبهذا خرج القاضي عياض رحمه الله قول الإمام على استناده لقاعدة سد الذريعة لأن النظر إلى المرأة قد يؤدي إلى الوطء وهذا محرم قبل الكفارة .

المطلب الثالث: تطبيقات على قاعدة الاستحسان

أولاً: مسألة في كفارة المفطر من صوم التطوع

قال القاضي عياض: "والذي حملة عليه أصحاب مالك المتقدمون مطرف، وابن الماجشون، وابن حبيب، استحسان الطعام وتقديمه على غيره؛ لأنه الذي قضى به النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث وللأستئناس بالقرآن بذكر الإطعام لمفطر رمضان، على اختلاف العلماء في معنى الآية وحكمها، ولعموم نفع الطعام"⁵⁵

وتحريم المسألة في كفارة المفطر من صوم التطوع فكفارة ذلك: الطعام والعتق والصيام، لكن وقع اختلاف هل هي على الترتيب أم على التخيير، والذي ذهب إليه أصحاب مالك كما نقل القاضي يقصد: مطرف⁵⁶ وابن الماجشون⁵⁷ وابن حبيب⁵⁸ استحسان الطعام وتقديمه على غيره، وهذا الاستناد للاستحسان، لأن المسألة ورد فيها دليلين وأخذ هؤلاء بالأقوى كما عرفنا الاستحسان أنفاً، ودليلهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: احترقت، احترقت! قال: بم؟ قال: وطئت امرأتى في رمضان نهارة، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "تصدق، تصدق". فقال: ما عندي شيء، فأمره أن يمكث. فجاء بعرق فيه

طعام فأمره أن يتصدق به"⁵⁹. والحديث ورد في الصحيح وفيه الأمر بالعتق والصوم والإطعام، فقدم الإطعام على العمل بالآية في قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين﴾ البقرة 184، وهذا للمصلحة التي يؤول إليها الإطعام لعموم نفع الطعام⁶⁰ وهذا كله نظر في جميع نتائج المكفّرات: الطعام والعتق والصيام.

ثانياً: مسألة في الدية هل هي على العاقلة أم على الجاني أم هما معا

قال القاضي: "وظاهر ما هنا: أنه لا شيء على الجاني منها. وهو تأويل بعض أصحابنا عن مالك في أصل المسألة، في العاقلة، وأن قول مالك في غير المدونة، وهو كواحد منهم، على الاستحسان"⁶¹.

وتحرير المسألة: في الدية على من تجب، فلخص القاضي أقوال مالك في المدونة وغيرها إلى ثلاثة أقوال⁶²:

- القول الأول: أنها على الجاني وحده

- القول الثاني: أنها على العاقلة بقسامة مات منها أو كانت له حياة.

- القول الثالث: ليس عليه شيء إلا بالقسامة .

وخرّج القاضي عياض رحمه الله القول الثاني وهو أنها على العاقلة وهم قرابة الرجل من النسب بقسامة على الاستحسان، نظراً للأدلة في المسألة واعتباراً بالمصلحة الناتجة عن ذلك، ومن باب التكافل، فالجاني لا يتحمل الدية وحده وهذا رفعا للمشقة والحرغ عنه، ويتحمل جزءاً منها وهذا أيضاً للمصلحة وهي ردع الجاني، وهو مقصد من مقاصد العقوبات في الاسلام لكي لا يعود مرة أخرى .

المطلب الرابع: تطبيقات على قاعدة الجيل

مسألة: في عدم جواز بيع الموهوب هبته ثم اشتراها إلا بالثمن الذي باع به .

قال القاضي: "فهما منبيان أن يفعلاً فيه ما يكون حيلة لإجازته"⁶³

وتحرير ذلك: أن الموهوب إذا وهب هبة ثم باعها، ثم اشتراها مرة أخرى، فتلزمه نفس القيمة التي باع بها هبته، وهذا لتجنب الوقوع في البيع الفاسد كما وصف القاضي رحمه الله، ومنع كليهما الموهوب والذي اشترى منه وجعل ذلك حيلة للممنوع والمحظور شرعاً بالنظر إلى مآل البيعتان الأولى والثانية وإفضائهما للمفسدة .

الخاتمة:

في الختام يتبين أن النصوص الشرعية تُبنى على مصالح العباد في الآجل والعاجل، يظهر ذلك للمجتهد أو يخفى، وكثيراً ما تظهر هذه المصالح من خلال الأفعال المباشرة للخلق أو توقع نتائج أفعالهم وهذا هو المعبر عنه باعتبار المآل، وهذه القاعدة العظيمة تنظر في نتائج تصرفات المكلفين أو توقع نتائج تصرفاتهم، فإذا كانت تؤدي إلى مصلحة فتح بائها، وإذا كانت إلى مفسدة سد بائها، وقد نخرج من دليل إلى دليل أقوى في تحقيق المصلحة في تلك المسألة خاصة، وهي القواعد المعبر عنها ب: الاستحسان، سد الذرائع، ومنع الحيل، ومراعاة الخلاف، وقد ظهرت هذه القواعد كثيراً في كتب الفقه، وكتابتنا المدروس التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة للإمام المجتهد القاضي عياض رحمه الله، فقد خرج الكثير من الفروع الفقهية على هذه القواعد، والذي نستفيده هو أنه يجب أن تكون للفقيه والمجتهد مثل هذه الآليات قبل الحكم في مسألة ما، فيجب النظر إلى مآلاتها حتى يكون الحكم موافقاً لحكم الشريعة فيها.

قائمة المصادر والمراجع

- التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، القاضي عياض، دار ابن حزم، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 2011م.
- الجامع لأحكام القرآن القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى 2008م.
- القاموس المحيط مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى: 817هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، 2005م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري (المتوفى: 711هـ) دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - 1414هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبغي المدني (المتوفى: 179هـ)، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، الطبعة: الثانية مزيّدة منقحة.

- المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى 1990.
- مسند أبي داود الطيالسي، أبوداود الطيالسي البصري (المتوفى: 204هـ) الناشر: دار هجر مصر الطبعة: الأولى 1999م.
- سنن أبي داود، أبوداود سليمان بن الأشعث السجستاني (المتوفى: 275هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م.
- الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة: الأولى 1992م.
- الموافقات، الشاطبي، تحقيق: مشهور حسن، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1997م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1999م.
- الهداية الكافية الشافية، ابن عرفة، دار الغرب الاسلامي بيروت الطبعة الأولى 1993م.
- شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، المنجور أحمد بن علي المنجور (المتوفى 995 هـ) الناشر: دار عبدالله الشنقيطي.
- الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق سورية طبعة 1994م.
- الحدود في الأصول، أبو الوليد الباجي الأندلسي (المتوفى: 474 هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 2003م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد لحبيب بن خوجة، وزارة الأوقاف القطرية، طبعة 2004.
- تهذيب الموافقات، الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة 1432هـ.
- المدونة، مالك بن أنس الأصبغي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1994م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، ابن عبد البر، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الرابعة..
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، تحقيق ماجد الحموي، دار بن حزم بيروت لبنان، الطبعة الثانية 2012م.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1995م.
- الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني، دار الناشر: دار احياء التراث العربي - بيروت.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفى: 1360هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ- 2003م.

- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض اليحصبي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث / المكتبة العتيقة - القاهرة / مصر، الطبعة الأولى.
- الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض، عياض اليحصبي، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب الطبعة: الأولى.
- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي عياض اليحصبي، المكتبة العتيقة ودار التراث، دون سنة الطبع.
- أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، أحمد المقرئ التلمساني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1939م.
- التعريف بالقاضي عياض، لعبد الله محمد، ابن القاضي عياض، تحقيق: محمد بن شريفة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، سنة النشر: 1982.
- منع الحيل والأخذ بالأحوط عند المالكية، سعدالدين دداش، مجلة الشريعة والقانون، العدد العشرون - يناير 2004م.

الهوامش:

- 1 أحمد المقرئ التلمساني، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج1، ص 23.
- 2 أحمد المقرئ التلمساني، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج1، ص 25
- 3 أحمد المقرئ التلمساني، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج3، ص 17، ينظر: لعبد الله محمد، ابن القاضي عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص3
- 4 عبد الله محمد، ابن القاضي عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص 4.
- 5 ينظر، القاضي عياض، مقدمة كتاب التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج1، ص 82.
- 6 القاضي عياض، الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض، ص27.
- 7 القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج8، ص 131.
- 8 القاضي عياض، الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض، ص 54
- 9 ينظر: لعبد الله محمد، ابن القاضي عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص11، وما بعدها.
- 10 القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ج1، ص 371.
- 11 عبد الله محمد ابن القاضي عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص116.
- 12 القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ج1، ص 371.
- 13 عبد الله محمد ابن القاضي عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص116.
- 14 ينظر: القاضي عياض، مقدمة تحقيق التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج1، ص 139
- 15 القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، ص 154.
- 16 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، ج1، ص 143

- 17 القاضي عياض، التنبهات المستنبطة، ج1، ص 143
- 18 ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، مادة (سد) باب الدال فصل السين ج3، ص 207
- 19 ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، مادة (ذرع) باب العين فصل الذال، ج8، ص 96.
- 20 الموافقات، الشاطبي، الموافقات، ج5، ص183.
- 21 وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص109 وما بعدها.
- 22 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ج3، ص 1219.
- 23 انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص59
- 24 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، باب (ح س ن)، ج1، ص497.
- 25 أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول، ج1، ص118.
- 26 الشاطبي، الاعتصام، (المتوفى: 790هـ)، ج2، ص637.
- 27 مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، ج1، ص91.
- 28 انظر أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج3، ص1033.
- 29 الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص637.
- 30 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1، ص1289.
- 31 ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، فصل الراء المهملة، ج14 ص 329.
- 32 أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري التونسي قاضي الجماعة بها من كتبه " شرح جامع الأمهات لابن الحاجب " توفي سنة 749هـ
- 33 ابن عرفة، الهداية الكافية الشافية، ص 263.
- 34 المنجور أحمد بن علي المنجور، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، ج1، ص258.
- 35 أبو داود الطيالسي البصري، مسند أبي داود الطيالسي، ج3، ص72.
- 36 أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ج3، ص 328.
- 37 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1، ص990.
- 38 الشاطبي، الموافقات، ج5، ص187.
- 39 الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص317
- 40 سعد الدين دداش، منع الحيل والأخذ بالأحوط عند المالكية، ص292 وما بعدها.
- 41 الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، الناشر:، ج4، ص138.
- 42 الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص318.
- 43 سعد الدين دداش، منع الحيل والأخذ بالأحوط عند المالكية، العدد العشرون يناير 2004م، ص293.
- 44 انظر الجيزاني، تهذيب الموافقات، ص344
- 45 القاضي عياض، التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج1، ص221.
- 46 مالك بن أنس الأصبحي، المدونة، ج1، ص225.
- 47 مالك بن أنس الأصبحي، المدونة، ج1، ص 225.
- 48 القاضي عياض، التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج2 ص 426.

- 49 ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، ج7، ص129.
- 50 انظر القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج2 ص 423 وما بعدها.
- 51 انظر أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص494- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج1 ص303-المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ج1، ص115.
- 52 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج3 ص1108.
- 53 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج2، ص839.
- 54 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج2، ص837.
- 55 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج1، ص335.
- 56 أبو مصعب وقيل: أبو عبد الله مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان بن يسار الهلالي، مولى ميمونة أم المؤمنين زوج النبي صلى الله عليه وسلم. ابن أخت الإمام مالك، توفي 220هـ.
- 57 أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة ميمون، وقيل دينار. القرشي النيمي، مولاهم. المعروف بابن الماجشون توفي 212هـ.
- 58 عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون بن جاهمة بن عباس ابن مرداس، توفي 237هـ.
- 59 مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، باب تغليظ تحريم الجماع نهار رمضان، ج2 ص783.
- 60 انظر القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج1، ص335.
- 61 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج3، ص1418.
- 62 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج3 ص 1417، 1718.
- 63 القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ج3، ص1151.

أصول الاستدلال الفقهي عند المالكية وتطبيقاته في المسائل الخلافية

أ. عبد الرحمن مايدي بن مبارك
جامعة وهران 1

أ. د. مختار حمحامي
جامعة وهران 1

الملخص:

يقدم هذا البحث تجلية وبيانا لمصطلح الاستدلال، والخلاف الحاصل في معناه، بين كونه دليلا خاصا، ليس بقرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس علة، وبين كونه عملا عقليا يسلكه الناظر والمتبصر في الفروع الفقهية لإقامة الحجة والبرهان أو التحقق من حكم فرع أو استخراج حكم حادثة ما، أو غيرها من المعاني التي تعرض لها بعض الأصوليون بالتحقيق والترجيح مع إجماع الغموض الذي حصل فيه بسبب تأثر بعض الأصوليين بالطرح المنطقي، وهذا البحث يتوجه إلى اعتبار المعنى العام للاستدلال، فكان أغلبه نظري في أكثر الأدلة الأصلية والتبعية، مع بيان مرتبة كل منها ومسلك النظر فيه عند المالكية، وكونه في المسائل الخلافية لتقديم مزيد من الإيضاح والتمثيل للموضوع، وفيه صورة توضيحية للإجابة على إشكالية منهج الاستدلال وعلاقته بالخلاف الفقهي؛ وقد جعلته في ثلاثة مباحث، المبحث الأول منها حول الاستدلال بين كونه دليلا خاصا أو آلية ومنهجا لتوجيه الأدلة؛ أما المبحثين الثاني والثالث عن الاستدلال بالأدلة الأصلية ثم التبعية، وقبل ذلك مدخل تمهيدي للموضوع وخاتمة.

Abstract:

This research presents a manifestation of the term "inference" and the difference in its meaning, whether it is a special evidence, not a Qur'an, a Sunnah, a consensus or a measure of a bug, and a mental act taken by the beholder and forerunner in the jurisprudential branches to establish evidence and proof, What, or other meanings offered by some fundamentalists to investigate and weighting with the evacuation of the ambiguity that occurred because of the influence of some fundamentalists logical proposition, and this research goes to consider the general meaning of the reasoning, was mostly theoretical in the original evidence and dependency, with a description of each order and the course of view It is at the Malikiya and Koo In the controversial issues to provide further clarification and representation of the subject, and an illustration of the answer to the problematic approach of reasoning and its relationship to the dispute of jurisprudence or controversial issues; and has made it in three sections, the first section on the inference between being a special guide or mechanism and a guide to guide the evidence; The second and third of the evidence in the original evidence and then the dependency, after that a preliminary introduction to the subject and Conclusion.

مقدمة البحث والإشكالية:

لقد بني مذهب الإمام مالك رحمه الله على أصول كثيرة ووفيرة مما جعله ذا حظوة في المكانة والتطور ويعرف كل باحث أن مصادر الاستدلال كلما كثرت اتسع معها مجال الانفتاح الفقهي على الحياة واستيعابها، وذلك لأنه يسمح بمرونة لإيجاد الأحكام واستيعاب الأقوال والآثار وأيضاً يفتح مجالاً للتجديد الفقهي المعاصر من حيث ميزة تنوع مصادر الاستدلال، والمقصود هنا معرفتها ومنهج العمل بها من لدن إمام المذهب ومن بعده من تلامذته الفقهاء المفرعين والمخرجين وكيف أخذوا بها في التقديم والتأخير والتصنيف والتوسيع والتخريج والتأصيل.

ونبدأ من الإمام مالك رحمه الله⁽¹⁾ إمام المذهب، وهو وإن لم يبين أصوله، فقد ظهرت من خلال كتابيه العظيمين الموطأ والمدونة، ومن أفواه تلاميذه حين كان يقدم على موطنه شروحا ويخرج على ذلك، وأصحابه وتلاميذه يدونون

قال ابن فرحون⁽²⁾: « اعلم أن لمالك رحمه الله أوضاعاً شريفة مروية عنه أكثرها بأسانيد صحيحة في غير فن من العلم لكنها لم يشتهر عنه منها ولا واطب على إسماعه وروايته غير الموطأ مع حذفه منه وتلخيصه له شيئاً بعد شيء وسائر تأليفه إنما رواها عنه من كتب بها إليه أو سأله إياها. »⁽³⁾، ويتجلى منطلق كتابة الأصول ووضعها القبلي السابق، من خلال الإمام مالك في رسالتيه المهمتين اللتان تعتبران أولى الأفكار المدنية للبحث على وضع وكتابة الأصول منها: رسالته إلى الليث بن سعد؛ تكلم فيها عن إجماع أهل المدينة وعملهم ومكانته في الاستدلال والحجة والبرهان عنده، مما تلقاه من مجالس شيوخه وعلماء أهل المدينة من تابعي التابعين والتابعين والصحابة بها، وأيضاً رسالته في الفتوى مشهورة⁽⁴⁾.

وقد حكى القاضي عياض عن هاته الأوضاع والكتابات الشريفة لمالك كما أورد عنه ابن فرحون، قال: «هي جواباته في أسئلة أصحابه التي عند العراقيين، وقد نسب إلى مالك أيضاً كتاب يسمى كتاب السيرة من رواية بن القاسم⁽⁵⁾ عنه، ومنها رسالته إلى الليث بن سعد⁽⁶⁾ في إجماع أهل المدينة رضي الله تعالى عنهم وهي مشهورة متداولة بين العلماء»⁽⁷⁾

فبمجرد مطالعة كتاب الموطأ فإنه يلوح بمجموعة الأصول التي يعمل الإمام مالك عليها في الإجمال منها الأدلة الأصلية وهذا ظاهر، وبعضها لمن تأمل وهي الأدلة التبعية لأنها لم تكن منصوطة وإنما على العمل بها وربما ذكرت باسمها، مثل عمل أهل المدينة، ورسالته في الإفتاء تحمل الدلالات الأصلية المنهجية، ولا شك أن مثل هذا سيعطى لتلاميذه فكرة جمع وكتابة

أصول الاستدلال، ومنهم الشافعي الذي لم ينطلق إلا من منهج مالك في الاجتهاد وان خالفه اختياراً في بعضها بعد ما سمع من مالك آراءه في الموطأ ولا يشك أحد بذلك، وأيضاً استفادة الشافعي من محمد بن الحسن وهو نفسه سمع من مالك، وهذا لا يخرج كل الفضل في كتابة الأصول إلى الشافعي بل يرد الفضل إلى شيوخه ابتداءً بمالك إمام الرأي والأثر، إلى محمد بن الحسن الشيباني إمام الرأي.

ومن هنا نجزم بان من يطلع عليها يلوح له الحاجة إلى كتابة منهج الاستدلال والتأصيل لدى الأئمة وهو ما استفاده الشافعي تلميذ مالك ولا شك أنه اطلع على أصول إمامه في المدينة وأئمة في العراق بعيداً عن الغلو والتعصب والانتقاص، فالسابق له الفضل في وضع المنهج العام من خلال علم فقهاء المدينة ومن بعدهم، ولللاحق والمتأخر بركة من علموه فرحم الله الجميع.

ولقد تطرقت إلى هذا الجانب العلمي عند السادة المالكية لعلاقته بالاستدلال بصفه عامة، وهذا يلح لضرورة تتبع آراء السادة المالكية من مصادرهم مهما كانت شروحات أو اختصارات أو تأليفاً لمعرفة التطور الأصولي في الفقه المالكي وهل للمالكية مشاركة واضحة في هذا العلم رداً على من يزعم أن أغلب ما ورد عنهم لا يعدو عملاً على غيرهم في المدارس الأخرى؟

لقد اختلف القول في تعداد مصادر الاستدلال التي بنى عليها مالك مذهبه، عددها القرافي⁽⁸⁾ فقال: «في الأدلة... وهي على قسمين أدلة مشروعيتها وأدلة وقوعها، فأما أدلة مشروعيتها فتسعة عشر بالاستقراء، وأما أدلة وقوعها فلا يحصرها عدد، فلنتكلم أولاً عن أدلة مشروعيتها، فنقول هي: 1- الكتاب، 2- والسنة، 3- وإجماع الأمة، 4- وإجماع أهل المدينة، 5- والقياس، 6- وقول الصحابي، 7- والمصلحة المرسلة، 8- والاستصحاب، 9- والبراءة الأصلية، 10- والعوائد، 11- والاستقراء، 12- وسد الذرائع، 13- والاستدلال، 14- والاستحسان، 15- والأخذ بالأخف، 16- والعصمة، 17- وإجماع أهل الكوفة، 18- وإجماع العترة، 19- وإجماع الخلفاء الأربعة»⁽⁹⁾

ويضاف إليها قاعدة مراعاة الخلاف وأصل شرع من قبلنا كما حكاها الحجوي فقد جاء في الفكر السامي: عن السبكي في الطبقات: أن أصول مذهب مالك تزيد على الخمسمائة، ولعله يشير إلى القواعد التي استخرجت من فروع المذهبية: فقد أنهاها القرافي في فروقه إلى خمسمائة وثمانية وأربعين، وغيره أنهاها إلى الألف والمائتين كالمقري وغيره، لكنها في الحقيقة فرّعت عن هذه الأصول، والإمام لم ينص على كل قاعدة، وإنما ذلك مأخوذ من طريقته وطريقة أصحابه في الاستنباط⁽¹⁰⁾

وقد أجمل ابن جزى⁽¹¹⁾ أنواع مصادر الاستدلال في المذهب إلى ثلاثة فقال: «وهي على الجملة ثلاثة أنواع: نص، ونقل مذهب، واستنباط؛ فالنص: هو الكتاب والسنة، ونقل مذهب: هو الإجماع وأقوال الصحابة، والاستنباط: هو القياس وما أشبهه...»⁽¹²⁾، ثم عددها على الجملة عشرون ما بين متفق عليه ومختلف فيه وذلك على نحو ما ذكر القرافي مع زيادة مسلك شرع من قبلنا، وإجماع (العشرة) من الصحابة ولعل المقصود إجماع العترة، وان كان الإجماع يجمع ذلك كله.

وقد حكى ابن القصار⁽¹³⁾ الأصولي النظار والذي أخذ عن أبي بكر الأبهري⁽¹⁴⁾ الأصولي المالكي المعروف، أن مذهب مالك قد زكى بالأصول ومصادر الاستدلال، فقال «لتعلموا أن مالكا رحمه الله كان موقفا في مذهبه وأن الله خصه بحسن الاختيار ولطيف الحكمة وجودة الاعتبار»⁽¹⁵⁾، ولابن القصار جمع مبارك في الأصول عن مالك ومن خالفه من الفقهاء وبيان ذلك بالأدلة والبرهان.

وقد تحامل الباحث مصطفى مخدوم على هاته المقولة فقال معلقا بأنه «لا يعجز أتباع المذاهب الأخرى أن يقولوا مثل ذلك في متبوعهم»، وهذا ليس لكل المذاهب فقد فاق في المصادر التي لا تقول بها المذاهب الأخرى خمسة مصادر لا تغيرها حجة وكان للمالكية أن يدافعوا عن المذاهب الأخرى فيؤولون لهم الأخذ بها وهذا هو الإنصاف⁽¹⁶⁾.

المبحث الأول: الاستدلال بين كونه دليلا خاصا أو آلية ومنهج توجيه الأدلة:

في بداية هذا المطلب كان من اللازم الوقوف على تعريف الاستدلال في اللغة والاصطلاح مع التعرّيج على إشكالية الاصطلاح نفسه ومن ثم التركيز على مقصود البحث وهو الوقوف على نماذج من الاستدلال وبحث مسالكها وأسباب الاختلاف فيها في المذهب، وهذا لتجلية جانب من الدراسة عند السادة المالكية، خصوصا مع بيان وجه الارتباط بمسائل الخلاف ولعل أفضل نص نوره هو نص الإمام الجويني حيث خصص في البرهان مبحثا للاستدلال، انتقد فيه إمام دار الهجرة وشدد عليه وبالغ، ونحن سنبين أن مذهب مالك لتوسعه في الاستدلال وما يضمنه من مصادر كانت مساحة الفرع فيه أيضا كبيرة وخصبة وثرية واكتسب بها مرونة في الفروع الفقهية وبخاصة في باب المصالح والعوائد والذرائع وغيرها من مفردات المذهب في مصادر الاستدلال، إلا أن الجويني شدد النكير على إمام دار الهجرة، وعاد على ما قال بالتأويل والرد إلى مذهب الشافعي ولا ادري أي حال كان يقصد اليه من الإنكار ثم وضع الضوابط على الاستدلال وهو أمر مشتهر عند الأغلب ممن كتب في الفقه ودلل له مهما كان

قد قال في مبحث الاستدلال من البرهان: «اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جارفيه.

• فذهب القاضي وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال وحصص المعنى فيما يستند إلى أصل.

• وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة وجره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا إلى أصول ثم لا وقوف عنده بل الرأي رأي ما استند نظره وانتقض عن أوضار التهم والأغراض.

• وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة»⁽¹⁷⁾

ثم قال الجويني في الرد على مالك في التوسع في الاستدلال: «فنقول لمالك رحمه الله: أتجوز التعلق بكل رأي فإن أبى لم نجد مرجعا نقر عنده إلا التقريب الذي ارتضاه الشافعي رضي الله عنه كما سنصفه وإن لم يذكر ضبطا وصرح: بأن ما لا نص فيه ولا أصل له فهو مردود إلى الرأي المرسل واستصواب ذوي العقول فهذا الآن اقتحام عظيم وخروج عن الضبط ويلزم منه ما ذكره القاضي رحمه الله»⁽¹⁸⁾

المطلب الأول: ماهية الاستدلال وحده الاصطلاحي:

اعتبر بعض الباحثين أن الاستدلال بمعناه الواسع يعني مختلف مصادر الأحكام غير الأربعة المتفق عليها وجعلها تحت اسم الاستدلال إلا أن الخلاف فيما عند علماء الأصول أساسا، فبعضهم يجعل الاستدلال: «دليلا ليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس جلي» وعليه تتفرع إضافات واختلافات في المعنى بين المذاهب، خصصت لها بحثا علميا خاصا وهذا البحث يجلي جانبا من الدراسة، وسنقف على التعريف العام لمصطلح الاستدلال في العلوم الإنسانية بما يدخل فيه الاصطلاح المنطقي والقريب من المعنى اللغوي

تعريف الاستدلال بـ «عملية عقلية على أساس أن العقل لا يصل إلى معرفة أو حكم معين إلا بناءً أو انطلاقاً من معرف أو معرفة سابقة» أي أنه استنباط أمر من أمر آخر أو عدة أمور أخرى، وهذا مثل القاضي الذي يستدل اعتماداً على أقوال أو آثار القضية وملابساتها للنطق بالحكم⁽¹⁹⁾.

أما في الاصطلاح الأصولي فهو يحمل أيضاً معنى وإضافة جديدة ويقصد بها ما سوى الأربعة من الأدلة التي توجد في كلام أهل الاجتهاد كما قال الحجوي في الفكر السامي.

وقد عرفه الباجي في الحدود: «الاستدلال: هو التفكير في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو نظريه أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن»⁽²⁰⁾، ومعنى ذلك أن الاستدلال هو الاهتداء بالدليل والافتقار لأثره حتى يوصل إلى الحكم. والتفكير فيها قد يكون على وجوه، ولذلك حُصّ منها التفكير على وجه الطلب للعلم بالحكم المطلوب، أو لغلبة الظن في كثير من الأحكام التي ليس طريقها العلم كالأحكام الثابتة بأخبار الآحاد والقياس.

تعريفه من أفضل التعاريف عند السادة المالكية إذ ارتبط بمفهوم الدليل نفسه وذكر القائم به وهو الناظر أو المجتهد أو المحقق الباحث وأيضاً أشار إلى خلاف الأصوليين في تعريف الدليل في إفادته العلم أو الظن. وأنه الآلية الموصلة إلى الحكم وذكر أن مسالك النظر فيه على وجوه وهو يقصد اختلاف العلماء في مناهج الاستدلال ولذلك كان قدر الخلاف الفروعي كبير جداً وهو قائم إلى اليوم بقيام أسبابه؟

وعرفه القرافي رحمه الله: «الاستدلال هو محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة»⁽²¹⁾

وعرفه الجويني: «الاستدلال وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه»⁽²²⁾، ويظهر من نص الجويني كيف أن معنى الاستدلال غير معنى الأدلة المعروفة وأنه يدخل فيه مثل الاستحسان والمصالح وغيرها باختلاف مذهبي ظاهر ومحاولات لضبط معنى الاستدلال

وحكى الآمدي معنى الاستدلال في اصطلاح الفقهاء على قولين معنيين: «فإنه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل، وسواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره»⁽²³⁾. ثم قال «ويطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة، وهذا هو المطلوب بيانه هاهنا، وهي عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا

إجماعاً ولا قياساً»⁽²⁴⁾. ونحن نقصد إلى ما ذكره الأمدى أولاً، وهو المعنى العام أما المعنى الخاص فقد بحثناه في بحوث علمية خاصة تراجع في مضانها

المطلب الثاني: أنواع الاستدلال بمعناه العام لا كونه دليلاً خاصاً:

الاستدلال أنواع مختلفة في تعدادها حسب الاعتبار أو عدمه أو الحصر والتقسيم ومنهجه وغير ذلك من الاعتبارات، وأصلها السبكي إلى تسعة أنواع⁽²⁵⁾ وحكى الشوكاني ستة أنواع بزيادة ثلاثاً⁽²⁶⁾ والآمدى مثله⁽²⁷⁾ ومنها:

- الأول: التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة⁽²⁸⁾
- الثاني: قياس العكس⁽²⁹⁾
- الثالث: شرع من قبلنا شرع لنا.
- الرابع: استصحاب الحال.
- الخامس: المصالح المرسلة عند السادة المالكية والحنابلة
- السادس: الاستحسان عند السادة المالكية والحنفية
- السابع: اقتضاء الدليل بمعنى، ألا يكون كذا خولف في كذا معنى مفقود في صورة النزاع فتبقى على الأصل⁽³⁰⁾
- الثامن: انتفاء الدليل الذي به يدرك الحكم فينتفي الحكم⁽³¹⁾.
- التاسع: الاستقراء ومنه الاستقراء من الجزء على الكل⁽³²⁾

المبحث الثاني: الاستدلال بالأدلة الأصلية:

لا شك أن المستدل حين يستدل فإنه يرجع حين الاستدلال إلى ملاحظة النصوص وما جاء من أخبار وهي النصوص المراجع، والقرآن في مقدمة ذلك ولا شك، ثم السنة والإجماع وأقوال الصحابة ومن خلالها يأخذ الحكم أو يقيمه ويحققه وهذا معنى الاستدلال في الجانب التطبيقي ومعناه اللغوي، إلا أن هناك اختلافاً في الجانب الاصطلاحي كما ظهر من خلال ذكر بعض أنواع الاستدلال حيث يظهر أنه دليل خاص كما يسميه جميع غفير من الأصوليين، ويطلق عند آخرين أيضاً بمعنى توجيه الأدلة المعروفة أو إقامة الدلالة أو طلبها وغير ذلك من المفاهيم والتعريفات والاستعمالات

لقد أوجب الإمام مالك وأصحابه الرجوع إلى الأدلة السمعية وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهي عند جمهور العلماء بهذا الترتيب ولزوم الرجوع إليها⁽³³⁾.

قال ابن رشد في المقدمات: « فأحكام شرائع الدين تدرك من أربعة أوجه، أحدها كتاب الله عزَّ وجلَّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، والثاني سنة نبيه - عليه الصلاة والسلام - الذي قرن الله تعالى طاعته بطاعته وأمرنا باتباع سنته فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء: 59، ... والثالث الإجماع الذي دل تعالى على صحته بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَضَلَّ بِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ النساء: 115، لأنه عزَّ وجلَّ توعد باتباع غير سبيل المؤمنين فكان ذلك أمرا واجبا باتباع سبيلهم، وقال النبي صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتي على ضلالة»⁽³⁴⁾، والرابع الاستنباط وهو القياس على هذه الأصول الثلاثة التي هي الكتاب والسنة والإجماع؛ لأن الله تعالى جعل المستنبط من ذلك علما وأوجب الحكم به فرضا فقال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ يُخَوِّفُوا أَوَّلَهُمْ وَوَرَثَتَهُمْ إِلَى الرَّسُولِ وَإِنَّ أَوْلَى الْأَمْرِ لَمَنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النساء: 83⁽³⁵⁾ »

ومثله قول ابن القيم: « ولم يزل أئمة الإسلام على تقديم الكتاب على السنة، والسنة على الإجماع وجعل الإجماع في المرتبة الثالثة، قال الشافعي: الحجة كتاب الله وسنة رسوله واتفاق الأئمة»⁽³⁶⁾، وهذا الترتيب والمرجعية والمسلك يكاد يكون متفقا عليه واصله تعليم النبي أصحابه، منها حديث معاذ رضي الله عنه، ويكون بذلك أول من علم منهج الاستدلال والدليل والتعويل عليه هو النبي صلى الله عليه وسلم والأخبار في ذلك كثيرة مشتهرة من الأمر بالشورى والاجتماع والقياس وغيرها وحديث معاذ أصرح وأوضح، فعن الحارث بن عمرو، عن أناس من أهل حمص، من أصحاب معاذ بن جبل، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟»، قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا في كتاب الله؟»، قال: أجتهد رأيي، ولا آلو فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول، رسول الله لما يرضي رسول الله»⁽³⁷⁾

وفي هذا البحث لا يمكن استيعاب جميع حيثيات مبحث الاستدلال إلا أننا بينا أنه من المختلف الاصطلاحي وأنه يعتبر نوع من مسالك النظر أما أن نقول أنه دليل بذاته اسما فهذا لا يقصده الأكثرون والمعنى أن تلك الأنواع على أنواعها فهي ذاتها مسلك نظر واستخراج أو إقامة برهان وان لم تكون قرآنا ولا سنة ولا إجماعا ولا قياسا علة، فهي راجعة إلى تلك الأصول لمن تأمل ولو استناد أو من جهة موافقة المعاني والكليات، ومنه فهو عملية عقلية يقوم بها الناظر على ما هو موجود

وفي هذا البحث سأعتبر الاستدلال بمفهومه الواسع وليس بمفهومه الخاص كونه دليلا خاصا ليس بقران ولا سنة ولا إجماع ولا قياس علة، وفيه نعرج على بيان أصول الاستدلال عند السادة المالكية مع أمثلة وتوجيه وبيان للمنهج المعتمد في الاستدلال من حيث ترتيب الأدلة واخذ الدلالة والاهتمام بوجه الاستدلال في الفروع الفقهية والرد إلى الأصول الأصلية.

المطلب الأول: الاستدلال بالقرآن؛ نص القرآن الكريم وظاهره ومفهومه:

أول مصادر الاستدلال كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، فليس للبطلان إليه سبيل⁽³⁸⁾، ولا ريب فيه بشك أو ظنون⁽³⁹⁾، والذي تضمن أصول الشريعة فلم يفرط في شيء⁽⁴⁰⁾

قال ابن القصار في معرض الحديث عن الكتاب كمصدر حجة وبيان «فقطع عذر الخلق به وبإعجازه وظهر عجزهم عن أن يأتوا بسورة من مثله فثبتت آياته ولزمت حجته، وكان له من المنطوق أو المفهوم عبارة أو إشارة، وهو الذي أمرنا باتباعه أولا فكان مقداً في معرفة الأحكام⁽⁴¹⁾.

وعليه فأن مرتبة القرآن في الاستدلال عند السادة المالكية والتقديم: على كل مصادر الاستدلال من خلال المنصوص إن وجد والا فالظاهر منه أولى بالاعتبار بعد ذلك وهذا يدخل ضمن ما يسمى بمفهوم النص ونفس هذا المسلك يجري على السنة أيضا من حيث الاستنباط من المنطوق منها والمفهوم

ومن الفروع الفقهية الخلافية حول النص القرآني: الاختلاف في المنخقة التي لم ينفذ لها مقتلا وأيس من حياتها هل تذكى؟، من خلال قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدمُ وَالْحَمْزُ وَمَا أَهَلَ لِقَبْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَقَّةُ وَالْمَوْجُودَةُ وَالْمُرْدِيَّةُ وَالطَّيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ﴾ المائدة: 3، وذلك في موضع الاستثناء ونوعه، هل هو متصل أو منفصل؟ ومنه ورد الخلاف على قولين في المذهب⁴²:

- الأول: أنها تذكى وتؤكل إن وجد منها علامة حياة من حركة أو ما يقوم مقامها كاستفاضة نفسها مثلا وذلك لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، فهو استثناء متصل ويعني ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ من هذه المذكورات بعد حصول ذلك فيها واليه ذهب ابن القاسم واصبغ ومنه قوله في النوادر والزيادات "وأجاز أكل هذه ابن القاسم وأصبغ..."⁴³.

- الثاني: لا تعمل فيها الذكاة ولا تؤكل بها مهما كان فيها من علامة حياة لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ من غير هذه المذكورات لان الاستثناء عندهم في الآية منفصل وبالتالي لا تجري فيها الذكاة ولا تؤكل

وهو قول ابن الماجشون وابن عبد الحكم⁴⁴

المطلب الثاني: الاستدلال بالسنة: نص السنة المطهرة وظاهرها ومفهومها

ثاني مصدر للاستدلال على الأحكام كما أشرنا إليه سابقا من الآية هو السنة بمعناها الواسع وهي: قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وإقراره⁽⁴⁵⁾: بمعنى أنه يقرأ ما شرع النبي - صلى الله عليه وسلم - سننا من ذلك إما بنطق أو بفعل أو بنصب دليل، والرد إليها بعد القرآن واجب ومنه نص الآية القرآنية ومقتضاها قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ وَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ النساء: 59، وأيضا البيان منها للكتاب أو جب، عند وجود الصلة فهي بيان للناس ما نزل إليهم من القرآن وما أجمل فيه أو أشكل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ وَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ النساء: 59، وأيضا البيان في حجتها ووجوب الرد إليها⁽⁴⁶⁾.

ولا شك أن مرتبة السنة في الاستدلال عند السادة المالكية: تقع ثانية بعد القرآن والعمل على نصها ثم ظاهرها ثم مفهومها وتعتبر البيان للقران ويؤخذ بالمتواتر منها ثم المشهور ثم الأحاد، وذلك بالأخذ أولا بما هو منصوص السنة ثم ظاهرها ثم مفهومها وفي السنة اعتمد مالك مراسيل غير الصحابة فهي حجة يعتمد عليها

ومن الفروع الفقهية الخلافية حول النص الحديثي: الخلاف في هذه المسألة حول المنصوبات في ظاهر نص الحديث ما هي العيوب المنهي عنها في الأضحية وكيف أن النبي صلى الله عليه وسلم عدد أربعة منها، روى البراء بن عازب رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يجزئ من الضحايا أربع العوراء البين عورها، والعرجاء البين عرجها، والمريضة البين مرضها، والعجفاء التي لا تنقي" الظاهر من النص أن مفهوم المنصوبات الشرعية هل تفيد الحصر ولا يقاس عليها أو تكون في معنى الأصل فيقاس عليها؟

وهذا النص محتمل لمعنى حصر المذكورات ومحتمل لمعنى تعداد البعض والقياس على المذكورات، وعليه وقع الخلاف، هل غير هاته العيوب منهي عنه ولا تجزئ به الأضحية أم أن المقصود الاقتصار والاحتصار في هاته المذكورات وفي المذهب قولين:

- الأول: مشهور المذهب فيه أن المذكورات منهي عنها ويقاس عليها غيرها من العيوب وما كان أكثر عيبا منها فهو أولى بالحكم بعدم الأجزاء لأن مقصود الشارع اجتناب ماله بال من سائر العيوب، أي أن المراد من اجتناب هذه العيوب المعدودة وما في معناها أو أقبح منها
- الثاني: قول أبي الحسن القصار وابن الجلاب من مدرسة العراق على خلاف المشهور وقال إن غير هاته العيوب تجزء به الأضحية؟ وعددوا في كتبهم بعضها مما رووا أنه يجزئ ولا يلحق بالمذكورات

قال ابن القصار: «وروي عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أن يضحى بمقابلة أو مدابرة أو شرقاء أو خرقاء. والشرقاء: هي المشقوقة الأذن نصفين. والخرقاء: هي مشقوقتها مستديرا. والمقابلة: هي مقطوعة الأذن من مقدم أذنها، قطعاً لا تبين الأذن معه، فتكون معيبة والمدابرة: مقطوعة الأذن من المؤخر. فهذه العيوب عندي لا تمنع الإجزاء، ولكنها غير مستحبة؟»⁴⁷.

أما ابن الجلاب فقد راجعت كتابه التفرع فلم أجده يقتصر على المذكورات فيما ذكر إلا أنهم ير بعض العيوب تؤثر، قال ابن الجلاب: «ولا بأس بالجماء، والمكسورة القرن إن كان يدمي، ولا بأس بالخرقاء والشرقاء، والعضباء والاختيار أن يتقي فيها العيب كله، والسلامة أفضل من العيب»⁴⁸.

المطلب الثالث: الاستدلال بالإجماع وما إليه:

إجماع الأمة على حكم حادثة دليل شرعي، وطريق استدلال، فهو حجة عند السادة المالكية والجمهور من علماء الأمة، يجب المصير إلى ما اجتمعت عليه كلمة علماء العصر والمصر، والقطع بصحته وإفادته الحكم⁽⁴⁹⁾، الإجماع حجة عند جماهير العلماء ابتداء، بغض النظر عن نوع الإجماع على اختلاف المذاهب⁽⁵⁰⁾، وهو في معنى إطاعة أولي الأمر من أهل الحل والعقد والذين هم العلماء أصالة، وهو اختصاص الفقهاء النظاريين ومجتهدي الأمصار فهم الذين لهم أدوات النظر والاستدلال والاستنباط، وبالنظر نجد أن الإجماع يلزم منه أن يكون راجعا إلى القرآن والسنة في رعاية مستنده الذي يقوم عليه، فكان حجة شرعية يصار إليها في تقرير الأحكام⁽⁵¹⁾، عرفه الباغي: اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة⁽⁵²⁾.

وأفضل الشواهد على حجية ولزوم الإجماع وجماعة المسلمين، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ النساء: 115، وهو في مقام

تفسير معنى الشورى الذي أمر به رسول الله، ﴿وَتَشَاوِرُوا فِي الْأَمْرِ قَلْبًا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران: 159

ولا ينعقد الإجماع إلا باتفاق جميع العلماء، فإن شذ منهم واحد لم ينعقد الإجماع، وذهب ابن خويز منداد⁽⁵³⁾ من السادة المالكية إلى أن الواحد والاثنين لا يعتد بخلافهم فينعقد بمخالفة الواحد والاثنين⁽⁵⁴⁾.

ومن مميزات المذهب ومجاريه في الاستدلال اعتماد إجماع أهل المدينة وعملهم عند مالك في الاستدلال: حيث اعتبر مالك عمل أهل المدينة مسلكا لإقامة الأحكام والحجة والبرهان واستخراج الحكم أو الترجيح به عند الخلاف وذلك فيما طريقه النقل ولا شك لناظر معتدل أن يرى لهذا الأصل مكانته بغض النظر عن ردود ورفض في بعض المذاهب الأخرى لهذا المسلك والرأي أنه حجة في محله وأنه يصار إليه وعلى أقل تقدير أن يرجح به عند الخلاف لمظنة زيادة العلم فيه، وفي رسالة مالك إلى الليث بن سعد ما يدل على مكانة عمل أهل المدينة عند مالك وفي كثير فروع من فقه يظهر هذا المسلك في الاستدلال.

قال مالك رحمه الله فيها: «اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وبلدنا الذي نحن فيه وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك وحاجة من قبلك إليك واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك وتبغ ما ترجو النجاة باتباعه، فإن الله تعالى يقول في كتابه، قال تعالى: ﴿وَأَسْتَفْتُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَضُوعًا عَنْهُ وَعَدَّ لَهُمْ جَنَّتَ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَلِيلِينَ فِيهَا أَوَّلُ ذَلِكَ الْقَوْلُ الْعَظِيمُ﴾ التوبة: 100، وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ الزمر: 17-18، فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن وأحل الحلال وحرّم الحرام. إذ رسول الله بين أظهرهم يحضرون الوحي والتزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته، ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولي الأمر من بعده. فما نزل بهم مما علموا أنفدوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحادثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف أو قال أمرؤ غيره أقوى منه وأولى ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولاً به لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى

عليه من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم، فانظر رحمك الله فيما كتبت إليك فيه لنفسك واعلم أنني أرجو ألا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده، والنظر لك والظن بك، فانزل كتابي منك منزلته، فإنك إن فعلت تعلم أنني لم ألك نصحا»⁽⁵⁵⁾ ونلاحظ فيها الأمور التالية:

- كراهية مالك إفتاء الناس بغير ما عرفوه من جماعتهم وإظهار خلافه لنظر جديد ربما يكون مفسدة أكثر ما فيه من مصلحة وهذا المصدر ولا شك يوجب بحفظ نظام الجماعة والبلد واجتناب الفرقة في مخالفة ما ظهر عليه العمل
- جعل مالك ما ورد في فضل أهل المدينة داعيا إلى اعتبار هذا المسلك في النظر والحجة والاستدلال
- بين مالك في رسالته أن هذا المسلك انتهجه أبو بكر خليفة رسول الله وكذا عمر رضي الله عنهم ومن بعدهم حتى إلى زمن عمر بن عبد العزيز وهذا يقوي هذا المسلك وعلى الأقل يجعله مخرجا فيما اختلف فيه

قال الباغي: «عول مالك رحمه الله ومحققو أصحابه على الاحتجاج بإجماع أهل المدينة فيما طريقه النقل كمسألة الأذان، والصاع، وترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل، واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفي مثله، ونقل نقلا متواترا، وإنما خصت المدينة بهذه الحجة دون غيرها من سائر البلاد، لأنها كانت موضع النبوة، ومستقر الخلافة والصحابة بعده ولو تهيأ مثل ذلك في سائر البلاد لكان حكمها كذلك أيضا»

أما إجماع أهل الكوفة عند مالك في الاستدلال: لا شك أن الكوفة سرت المها ركبان من الصحابة. لكنها ليس كمن عاش في المدينة واستوطنها سنين فرجع عمل أهل المدينة عن كل إجماع ولا شك كإجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة أو إجماع أبي بكر وعمر. ومع ذلك كان لإجماع أهل الكوفة حضور لدى السادة المالكية

فقد حكى الإمام القرافي عن مذهب مالك وجماعة إلى أنه حجة لكثرة من وردها من الصحابة رضي الله عنهم كما في إجماع أهل المدينة وعلمهم⁽⁵⁶⁾، وفي شرحه على المحصول نقل عن الغزالي قوله في المستصفي: «قال قوم إجماع الحرمين مكة والمدينة، والمصريين الكوفة والبصرة حجة»⁽⁵⁷⁾، ولا شك أن المقصود هنا هم الصحابة، ولعلنا نجد من التفريعات على ذلك في ثنايا الفروع المبحوثة لاحقا

أما مرتبة الإجماع في الاستدلال عند السادة المالكية: عموماً فهو حجة بعد القرآن عند عدم الكتاب والسنة ويلحق به إجماع وعمل أهل المدينة وهو ما وجد عليه الجم الغفير من أهل المدينة من العمل فهو حجة يقدم على القياس وخبر الأحاد عند السادة المالكية.

وتوجد فروع فقهية خلافية حول الإجماع والاستدلال به ولكن المقال لا يسمح بالإيفاء بها والغرض قد ظهر من خلال ما ذكرنا وأيضاً سيظهر من خلال الوقوف على أصول الاستدلال من الناحية النظرية وعلاقتها بالخلاف الفقهي، وكذلك الأمر في أصل القياس وسنعرج عليه مع التركيز على وجه الاستدلال به في المذهب وذكر الخلاف فيه إن أمكن كما سيأتي في المطلب التالي.

المطلب الرابع: الاستدلال بالقياس:

لقد جاء الأثر عن رسول الله بالمصير إلى الاجتهاد عند عدم الحكم في القرآن والسنة بالرد إليهما، أي إلى أصولهما ومقاصدهما العامة، كما في أثر معاذ بن جبل رضي الله عنه، وهذا هو القياس وهو في معنى الاستنباط والاستدلال، وذلك لأمره سبحانه بالرد إليهما والاعتبار فيهما ويكون بمعنى البيان، ومذهب مالك في القياس أنه حجة لأدلة كثيرة تراجع في مظانها⁽⁵⁸⁾، وأهم ما فيه إجماع الصحابة على هذا الأمر.

قال ابن القصار: «فدل على إجماعهم على القول بالقياس وعلى صدقه، وأنه مما يتوصل به إلى علم الحوادث مع ما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة والإجماع على صدقه ووجوب القول به»⁽⁵⁹⁾.

وقد عرفه الباجي بأنه: «حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم أو إسقاطه بأمر يجمع بينهما»⁽⁶⁰⁾، ثم شرع الباجي يشرح تعريفه: قال: «قولنا: «أحد المعلومين على الآخر» استيعاب للحد، لأننا لو قلنا: «أحد الموجودين على الآخر» لانتقض بقياس المعدوم على المعدوم، ونريد بـ «حمل أحد المعلومين على الآخر» حمل الفرع على الأصل»، وقولنا: «في إثبات حكم أو إسقاطه» تخصيص للقياس الشرعي المستعمل بين الفقهاء، يتبين أنه تارة يكون لإثبات حكم اتفق على ثبوته في الأصل، فيريد القياس إثبات ذلك الحكم في الفرع بحمله على الأصل، وتارة يكون لإسقاط حكم اتفق على إسقاطه أو انتفائه من الأصل، فيريد إلحاق الفرع به في ذلك»⁽⁶¹⁾.

وهو دليل شرعي عند جميع العلماء إلا داود الظاهري فعلى: جواز التعبد به من جهة العقل، إلا أن الشرع منع منه، والدليل على ما ذهب إليه جماعة أهل العلم قوله تعالى: ﴿فَأَعْتَبُوهَا بِمَا تَأْتِيهِنَّ﴾⁽⁶²⁾، وهذه الآية من أوعب ما يعني الرد والعبور إلى القرآن والسنة كقوله تعالى:

﴿إِن تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ مِّنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ النساء: 59

أما مرتبة القياس في الاستدلال عند السادة المالكية: فقد قال به مالك، عند عدم الكتاب والسنة والإجماع يصير السادة المالكية إلى القياس والاستنباط على وفقه فيما حكي عن الإمام مالك رحمه الله، وفي علة القياس لا يشترط في كونها علة اطراد بل تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خص، والقياس مقدم على خبر الأحاد

المبحث الثالث: الاستدلال بالأدلة التبعية:

في هذا المبحث نقف بالذكر والعناية بالأدلة التبعية ومكانتها في الاستدلال عند السادة المالكية مع بعض التمثيل لإعطاء بعض الصورة حول المنهج العام في الأخذ بها والبناء عليها أو عدم ذلك

المطلب الأول: الاستدلال بقول الصحابي وعمله:

قال القرافي: «وأما قول الصحابي فهو حجة عند مالك... لقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»⁽⁶³⁾، ومنهم من قال إن خالف القياس فهو حجة وإلا فلا، ومنهم من قال قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة دون غيرهما وقيل قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا، ودليل كونه حجة: قول الصحابي إذا خالف القياس يقتضي أنه إنما عمل لنص فأما إذا لم يخالف القياس فأمكن أن يكون عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابي فيصير دليلاً لدلالته على الدليل عند هذا القائل لا لكونه دليلاً في نفسه، ودليل ما جاء في الخليفين أبي بكر وعمر قوله عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»⁽⁶⁴⁾، فالأمر على الاقتداء دليل زيادة علم ومكانة للصحابي لا سيما وقد سماهما وأمر بالاقتداء بقولهما أو فعلهما، ومفهومه يقتضي أن غيرهما ليس كذلك، وإن كان النظر يدل من هذا الأثر أن اجتماع الأربعة يكون أقوى حجة وأهدى سبيلاً ويكون أولى بالاعتبار.⁽⁶⁵⁾

أما مرتبة قول الصحابي أو فعله في الاستدلال عند السادة المالكية: من خلال ما ظهر من الدعوة للاقتداء باي بكر وعمر رضي الله عنهما ومنه يفهم حجية قول الصحابي فيكون حجة قائمة إذا لم يظهر له مخالف ويقدم على القياس ويخص به العموم عند مالك رحمه الله.

المطلب الثاني: الاستدلال بالاستحسان:

ننتقل إلى مباحثة الاستحسان كمسلك نظر واستنباط، ونبدأ بالماهية؛ فقد اختلف أهل الأصول في تعريفه وضبط حده اختلافاً كثيراً؛ فهو في تعريف الباجي: «اختيار القول من غير دليل ولا تعليل»⁽⁶⁶⁾.

وأورد ابن جزى بعض التعاريف واختار أنه: «دليل ينقذح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، وأشبه الأقوال أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله»⁽⁶⁷⁾.

وذهب أصحاب مالك إلى إثباته وقد قال مالك بالاستحسان في غير واحدة من المسائل⁽⁶⁸⁾ فهو عند السادة المالكية عدول عما حكم به في نظائر مسألة إلى خلافه لوجه أقوى منه

ومنع منه شيوخ العراق، والدليل على ما نقوله إن هذه معارضة للقياس بغير دليل، فوجب أن يبطل أصل ذلك، إذا عورض بمجرد الهوى⁽⁶⁹⁾، ومنه يظهر اختلاف المذهب فيه وفي ماهيته كما نقل الباجي والقرافي.

عرفه ابن خويز منداد: أنه الأخذ بأقوى الدليلين. وهو بمعنى الأخذ بالأقوى دلالة أو صحة وهذا ليس استحسانا وإنما هو ترجيح على نحو ما قال الباجي في الحدود عرفه أيضا بعض السادة المالكية: «تخصيص العام من المعاني»⁽⁷⁰⁾

ونسب القرافي هذا التعريف: «القول بأقوى الدليلين» إلى الباجي وانتقده القرافي فقال «وعلى هذا التعريف يكون حجة إجماعا وليس كذلك»⁽⁷¹⁾، وهو ليس تعريف الباجي؟، بل تعريف بن خويز منداد كما سبق ذكره، وفسر القرافي العدول بمعنى الانتقال من العموم إلى الخصوص ومن الناسخ إلى المنسوخ ثم عرج لبيان معنى مفهومهما وافق بعض تعاريف الحنفية في كونه عدول من قياس مرجوح إلى قياس راجح وحكى أنه أنكره العراقيون؟⁽⁷²⁾

والذي يظهر من الاختلاف في ماهية الاستحسان معنيين ظاهرين حكاهما الباجي نجمها في التالي:

الأول: العدول عن القياس وتركه وذلك لما في القياس الأول من الضعف في العلة أو أن العلة أمكن في الفرع الجديد فيكون هذا قياسا أولى ويكون ما قبله من قياس باطلا، ورجع الأمر إلى اختلاف الاسم فبعضهم يراه استحسان وبعضهم يراه قياسا جديدا أولى بالحكم، ومثاله: أن يكون المعبر في الفرع الجديد مراعاة لمعنى من تخفيف أو غيره فيكون أفضل من القياس الأصلي الذي تعدم فيه هاته الغاية أو المعنى أو المصلحة الخفية

وإلى هذا قول سلك أشهب وأصبع وابن المواز كما نسبه الباجي وضرب لنا مثلا من قول أشهب وعمله به وانتهاجه فقال: «وقد قال أشهب في الرجل يشتري سلعة بالخيار فيموت، فيختلف ورثته في الخيار، فيريد بعضهم الإجازة وبعضهم الرد: إن حكمهم أن يجيزوا كلهم أو يردوا، لأن موروثهم لم يكن له إجازة البعض ورد البعض، واستحسن لمن أجاز منهم أن يأخذ حصة من لم يجز، وأما في

النظر فليس لهم إلا أن يأخذوا جميعاً أو يردوا جميعاً، وهذا الاستحسان ينفيه نفاة الاستحسان وينكرونها، والواجب فيما لا نص فيه ولا إجماع إتباع مقتضى الأدلة وما يوجب النظر، واجتناب العدول عنه باستحسان دون دليل يقتضي ذلك الاستحسان.»⁽⁷³⁾

الثاني: الاستحسان بحكم مسالة بما يوجب القياس غير ما يحكم به في نظائرها. فتكون هاته المغايرة خلط وجريان للأحكام بغير انتظام في نفس المسالة أو الباب لغير اعتبار مقبول وهذا ما رده الباجي ورجح القول الأول وقال ما معناه، بان القياس ينبغي أن يجري دون اعتبار مواضع واختلاف اعتبارات في ذات النوع من المسائل التي ينبغي أن تجري على نمط واحد فيكون هذا اختلاط منهج ولربما كان تشهياً في الدين وضرباً لأصول الاستدلال المعروفة باعتبارات واهية في نظر البعض. وعلل ذلك بان القياس إن ظهر غيره أولى كان الأول فاسداً فصرنا إلى اعتبار القياس الصحيح وحرّم تركه وصار هذا المسلك ترجيح قياس على قياس وإن اعتبره بعضهم استحساناً وبعضهم قياساً راجحاً مقابل قياس ظهر فساده وهذا هو الأخذ بأقوى الدليلين وهو ما قصده ابن خويز منداد من التعريف بالقياس كون كونه الأخذ بأقوى الدليلين والى هذا مال الباجي وصوبه فقال: «والصواب ما بني المذهب عليه من إتباع القياس على مقتضاه وما توجهه أحكام الشرع، وأن لا يترك شيء من ذلك، فإن القياس منه الصحيح ومنه الفاسد، فإذا لم يمنع من الأخذ به مانع، فهو القياس الصحيح، والأخذ به واجب، ولا يحل استحسان تركه والأخذ بغيره، وإذا منع من الأخذ به مانع من نص كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس هو أولى منه، فإنه قياس فاسد وتركه واجب، وهذا مقتضى القياس، فمن سعى هذا استحساناً فقد خالف في التسمية دون المعنى»⁽⁷⁴⁾

ويظهر مما سبق مرتبة الاستحسان في الاستدلال عند السادة المالكية: ويكون بعد القياس في ترتيب الأدلة عند السادة المالكية

ومن الشواهد لاستدلال مالك بطريق الاستحسان: قول مالك في الميتة تقع في الماء الكثير ولم يتغير أحد أوصافه ولا الميتة تغيرت حين ماتت، فإنه ينزف منه بقدر ما يطيب ثم يستعمل ولا يستعمل قبل النزف في العادات والعبادات عند مالك على سبيل الاستحسان⁽⁷⁵⁾، قال مالك «ولا بأس أن تسقى الماشية منه»⁽⁷⁶⁾.

المطلب الثالث: الاستدلال بالمصالح؛

أما عن المصلحة، فالحديث على ما لم يرد فيه اعتبار أو إلغاء وهذا هو الأمر المرسل أو المصلحة المرسله والتي هي جلب المنفعة ودفع المفسدة، فان كانت مما شهد له الشرع بالاعتبار

فهي معتبرة ولا خلاف في ذلك وان لم يشهد لها الشرع بالاعتبار فهي باطلة بالاتفاق وان لم يشهد لها شرع بالاعتبار ولا بالإلغاء فيه المصلحة المرسلة وهي حجة عند مالك، وقد ظهر أن جميع المذاهب أخذت بها إذ يقيسون ويفرقون بالمناسبات وإن شغب وتجاسر على مالك بعضهم فيها كالجويني⁽⁷⁷⁾ والغزالي وقال القرافي: «وما لم يشهد له باعتبار ولا بإلغاء وهي المصلحة المرسلة، فهي عند مالك رحمه الله حجة»⁽⁷⁸⁾

قال ابن جزي: «وقسم لم يشهد الشرع باعتباره ولا بعدم اعتباره، وهو المصلحة المرسلة، وهو حجة عند مالك خلافاً لغيره»⁽⁷⁹⁾

وعليه فهي مشهود لها بالاعتبار كثيراً لدى الصحابة ولهذا فما كان للمالكية إلا التمييز بهذا المصدر في الاستدلال قبولاً به ابتداء وان نفاه غيرهم وعادوا إليه بشرط أن يكون لها شاهد بالاعتبار وجواب هذا أن حوادث نقلت عن الصحابة ولا شاهد لها قبل ذلك⁽⁸⁰⁾ وكان مبناهما اعتبار المصلحة وجريانها.

أما عن القول بتميز المذهب بها وأنها من مفرداته فيه من الغلط البين حيث نبه إلى ذلك القرافي فقال: «ينقل عن مذهبننا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وليس كذلك..، وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروع والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتقدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة»⁽⁸¹⁾

المطلب الرابع: الاستدلال بسد الذرائع:

أما عن الذريعة أو ما يسمى الوسيلة فهي في المذهب بين الفتح والسد حسب الموقع والنظر تعريفها: «المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور»⁽⁸²⁾، وعرفها القرافي: «هي حسم مادة وسائل الفساد دفعا له»⁽⁸³⁾، ومثال ذلك نحو أن يبيع السلعة بمائة إلى أجل، ثم يشتريها بخمسين نقداً، ليتوصل بذلك إلى بيع خمسين مثقالاً نقداً بمائة إلى أجل.

فالذريعة هي الوسيلة والمقصود هنا بالسد المنع، وفي الحدود عرفها: «ما يتوصل به إلى محظور»، فإنه يقصد أنه الذرائع بذاتها. ومثل لها بما يتوصل به إلى محظور في العقود من إبرام عقد أو حله وذلك مثل أن يريد المكلف أن يبيع ديناراً بدينارين. فيعلم أنه لا يجوز، فيبيع ديناره بعشرة دراهم، ثم يبيع العشرة دراهم من بائعها منه بدينارين، فالظاهر أنه لا غرض له في ذلك

إلا ليتوصل بالعقدين إلى بيع دينار بدينارين، لا سمياً إن اقترن ذلك بأن يرد إليه الدراهم في المجلس أو بالقرب، أو غير ذلك من المعاني التي تذكر أن المراد بها بيع دينار بدينارين⁽⁸⁴⁾

وعليه فمذهب مالك -رحمه الله- المنع والسد لما حقه السد من الذرائع وهي حجة في بناء الأحكام، وعليه فكل ما يفضي إلى مفسدة فمذهب مالك منعه ولا يصح نسبتها إلى مذهب مالك فقط، بل الصواب أن بعض المذاهب تنسب لائمتها عدم حجيتها وعند الفروع يسلكونها في الاستدلال والتفريع للأحكام

قال القرافي: «ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وليس كذلك...، وأما الذرائع فقد اجتمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام. أحدها معتبر إجماعاً كحفر الآبار في طرق المسلمين وإلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ، وثانها ملغى إجماعاً كزراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الخمر والشركة في سكنى الدار خشية الزنا، وثالثها مختلف فيه كبيع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فحاصل القضية أننا قلنا»⁽⁸⁵⁾

وأما مرتبة الذريعة في الاستدلال عند السادة المالكية: فهي بعد المصالح في الأخذ في ترتيب الأدلة والله اعلم

المطلب الخامس: الاستدلال بالعوائد والأعراف؛

وننتقل إلى الحديث عن العادات والأعراف التي لم يأت إنكارها من الشارع ولا يخالف كليات الشريعة فهي حجة تراد لإثبات أو إقامة الحجة والدلالة في أمر من الأمور الشرعية. ونبدأ بالماهية، فهي الأعراف التي غلبت في الأمصار عامة أو خاصة وهي معتبرة عند السادة المالكية لعدم وجود حكم عنها فتجري لذلك لعدم حتى يقوم بنص سابق أو ما يدل على فسادها.

عرف القرافي العوائد والأعراف: «غلبة معنى من المعاني على الناس...، فهذه العادة يقضى بها عندنا لما تقدم في الاستصحاب»⁽⁸⁶⁾

قال ابن جزي «فيقضى بالعوائد عند السادة المالكية خلافاً لغيرهم وذلك ما لم تخالف الشريعة»⁽⁸⁷⁾

مثاله: إنكار مالك تأخير صلاة العشاء إلى ثلث الليل على أن ذلك ليس بعبادة القوم على الدوام فالعرف والعادة محكمان ولعله المرجح إذا تعارضت الآثار، ولهذا كان من أدلة المذهب ومسالك

الاستدلال فيه، قال في المدونة «قال بن القاسم: وسألنا مالكا عن الحرس في الرباط يؤخرون صلاة العشاء إلى ثلث الليل فأنكر ذلك إنكارا شديدا وكأنه كان يقول: يصلون كما تصلي الناس وكأنه يستحب وقت الناس الذين يصلون فيه العشاء الأخيرة يؤخرون بعد مغيب الشفق قليلا، قال: وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر فلم يؤخروا هذا التأخير»⁽⁸⁸⁾.

قال القرافي: «تنبيه: ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسله وسد الذرائع وليس كذلك، أما العرف فمشارك بين المذاهب ومن استقرها وجدهم يصرحون بذلك فيها..»⁽⁸⁹⁾

المطلب السادس: الاستدلال بالاستصحاب:

ننتقل الآن إلى الوقوف على الاستصحاب عموما بغض النظر عن أنواعه ومسمياته بداية من الماهية، فالاستصحاب: «اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال» كذا عرفه القرافي، ووقف على أن هذا الظن عند مالك حجة وان كان ضعيفا يجب اتباعه حتى يوجد معارضه الراجع عليه كالبراءة الأصلية فإن شمولها يمنع من التمسك بها حتى يوجد رافعها.⁽⁹⁰⁾

وقد عرفه ابن جزى: الاستصحاب: فهو بقاء الأمر والحال والاستقبال على ما كان عليه في الماضي وهو قولهم: «الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يدل الدليل على خلاف ذلك» وهو حجة عند السادة المالكية⁽⁹¹⁾

البراءة الأصلية:

عرفها ابن جزى: «البراءة الأصلية: البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه»⁽⁹²⁾ فهي ضرب من ضروب الاستصحاب لأن الأصل براءة الذمة من لزوم الأحكام، وهي حجة عند السادة المالكية خلافا لأبي الفرج والأبهرى من السادة المالكية وهذا يظهر موضع خلاف داخل المذهب وفي الأصول، ولا شك أن هذا يورث خلافا في الفروع وأيضا في منهج العمل والاختيار عليها عند الاختلاف

عرفها القرافي «استصحاب حكم العقل في عدم الحكم»⁽⁹³⁾ فلم يجز ذلك الاستصحاب أبو بكر الأبهرى وأبو الفرج والسادة المالكية على أن ثبوت عدم في الماضي يوجب ظن عدم ثبوته في الحال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن رافعه وعدم وجوده⁽⁹⁴⁾

وحكى الأبهري وأبو الفرج من السادة المالكية الحظر مطلقاً والإباحة مطلقاً وذلك لأدلة سمعية بذلك أوردها القرافي في شرحه « وأما الأبهري وأبو الفرج وجماعة من الفقهاء قالوا بالحظر مطلقاً وبالإباحة مطلقاً وقد تقدم تفصيل مذاهبهم وليس ذلك منهم موافقة للمعتزلة في تحكيم العقل بل قالوا بذلك لأدلة سمعية وردت فقالوا بذلك لأجلها فمن الوارد في الحظر قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾ المائدة: 4، وذلك يقتضي أن المتقدم التحريم على العموم، وكذلك قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْهَامِ إِلَّا مَا يُبْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُجْلِىٍّ صَبِيحًا وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ المائدة: 1، ومن الأدلة للإباحة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ البقرة: 29، وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ۖ ذُكِّرْتُم﴾ طه: 50، ونحو ذلك مما يدل على الإباحة العامة»⁽⁹⁵⁾

قال الباجي في الإشارة: «إذا ثبت ذلك، فليس في العقل حظر، ولا إباحة، وإنما تثبت الإباحة أو التحريم بالشرع، والباري سبحانه يحلل ما شاء، ويحرم ما شاء، هذا قول جمهور أصحابنا.

وقال أبو بكر الأبهري: الأشياء في العقل على الحظر، وقال أبو الفرج المالكي: الأشياء في العقل على الإباحة، والدليل على ما نقوله أنه لو كان العقل يوجب إباحة شيء من هذه الأعيان، أو حظره لاستحال أن ينقله الشرع عما يقتضيه في العقل، لاستحالة ورود الشرع لما ينافي العقل، كما يستحيل أن يرد نفي أن الاثنين أكثر من الواحد»⁽⁹⁶⁾.

المطلب السابع: الاستدلال بالاستقراء:

مما يدل على اعتبار الاستقراء طريقاً إلى العلم وان ظهر في مبناه الظن. لكن الاعتبار بجميع الجزئيات لتدل على قيام الكليات. وكلام الشاطبي قال رحمه الله: «والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، - إلى أن قال - وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه- ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه»⁽⁹⁷⁾ ثم شرع في كتاب مقاصد الشارع وبيان قصد الشارع في وضع الشريعة

وماهيته عند القرافي: «هو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة»⁽⁹⁸⁾، فهو عند السادة المالكية حجة وإن كان مبناه على الظن؟

قال القرافي «وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»⁽⁹⁹⁾، وإن كان الاستقراء التام حجة لأنه أعمق بكثير من المسالك الأخرى، فهو مقارنة بين ذات الحادثة أو النظائر والأشباه وحكم في الأخير أغلبي وهذا لا شك يمنحه الحجية والمسلك إلى الاستدلال به وعليه قامت مقاصد الشريعة الإسلامية ودراسة الكليات والقواعد الفقهية.

المطلب الثامن: الاستدلال بالعصمة:

العصمة كدليل أورده القرافي ونسبه إلى المذهب مع أنه قليل الفائدة والعمل إلا أنه مما يستغرب ومسلكه واضح الضعف وعدم الاعتبار إلا أنني عجبت للقرافي جعله مما يستدل به السادة المالكية؟ والإشكالية: هل يجوز أو يتصور أن يقول الله تعالى لنبي أو عالم أحكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب، بمعنى آخر هل تقع العصمة لنبي أو فقيه فيستدل على حكم من ذات نفسه فيكون حكماً على نفسه أو على غيره؟ وجوب هذا السؤال أن العلماء اختلفوا في ذلك بين:

الأول: مذهب المنع من الوقوع وعدم التصور والمعقولية: بأنه لا يعقل وإن الأديان لا تكن لتأتي من تشريع أحدهم لنفسه وأنه إن كان نذرفانه لازم الإيفاء به فصار محرماً عليه بذلك ولا حجة في أنه المحرم، وعليه القرافي من السادة المالكية ونسبه إلى جمهور المعتزلة قال القرافي: «وأما قصة إسرائيل - عليه السلام - فلعله حرم على نفسه بالنذر ونحن نقول به.»⁽¹⁰⁰⁾

الثاني: مذهب جوزا الوقوع أو تصوره: لقوله تعالى: ﴿كُلُّ الظَّالِمِ كَذَّابٌ﴾⁽¹⁰¹⁾، فمفهومه أنه حرم على نفسه بنفسه وحكمه، وذلك يعني أنه صار في حكم المحرم عليه والما قال أنه حرمه على نفسه وأنه تعالى لم ينسب التحريم إلى نفسه، فقطع بوقوع ذلك موسى بن عمران⁽¹⁰¹⁾

الثالث: التوقف: وممن توقف الشافعي في الجواز والامتناع بحجة تعارض المدارك⁽¹⁰²⁾ ووافقه فخر الدين بن الخطيب⁽¹⁰³⁾.

الخاتمة:

وفي الأخير نخلص من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:

- أولاً: كونه مصطلح الاستدلال يصدق عليه اسم أنه دليل - بمعنى اسم الدليل - إلا أنه كما عرفه الكثيرين أنه " دليل ليس بقران ولا سنة ولا إجماع ولا قياس علة"، وقد أوردنا بيان

أنواعه لتجلية هذا المعنى، كما تناوله بعض الأصوليين بالبحث والنظر والضبط لكن وجدنا الاختلاف في التوسع فيه أو الإقلال منه، فالمالكية توسعوا فيه حتى غدا المذهب زاكيا بأصول استدلال متعددة أكسبته المرونة والخصوصية والاتفاق بسبب ذلك مع المذاهب الأخرى في كثير من الأقوال وان اختلفوا في الكثير كذلك

- ثانيا: أن مصطلح الاستدلال لا يمكن انحصاره في المعنى الخاص وعليه يمكن اخذ المعنى العام وبحثه وأنه يقع بمعنى عام " علمية الناظر في الفروع محققا أو باحثا عن الحكم؛ فيقع طلبا للدليل أو الدلالة، ويقع موقع توجيه الدليل، أو بيان وجه الاستدلال، كما يقع نوعا خاصا من الأدلة

- ثالثا: أخذنا المعنى العام حتى يستغرق المعنى الخاص واخترنا الأدلة الأصلية والتبعية لمعرفة منهج إعمال هاته الأدلة وإشكالية وقوع الخلاف في الفروع الفقهية مع اتحاد الأصل في الظاهر أم أنه يوجد اختلاف في الأصول أساسا

- رابعا: بالوقوف على بعض الأمثلة في الفروع تتوضح صورته وتتجلى للقارئ أكثر مما هي عليه في كتب الأصول إذ غلب عليها الغموض والاختلاط باصطلاحات المناطق، وأيضا يفهم منه وجه العلاقة بأصول الاستدلال مع أصول المنطق الذي اخذ فيه الاستدلال حيزا كبيرا من الاشتراك وهو ما خصه الباحث برسالة علمية قائمة على أصولها.

الهوامش:

(1) ترجمة مالك بن أنس (93 - 179هـ): «هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الأنصاري إمام دار الهجرة، أخذ العلم عن نافع مولى ابن عمر، والزهري، وربيعة الرأي، ونظرائهم،، اشتهر في فقهه باتباع الكتاب والسنة وعمل أهل المدينة وامتنان اجتهاده ببعض المصادر الفقهية التي يعتبرها حجة كالمصلحة والذرائع، من تصانيفه: الموطأ؛ وتفسير غريب القرآن؛ والمدونة كتبت عنه، والرسالة إلى الليث بن سعد؛ يراجع - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحوني (ت: 799هـ)، تح وتعليق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة ج1ص124؛ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (ت: 681هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج 4 ص 135-137

(2) ابن فرحون (719 - 799هـ): هو إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون، فقيه مالكي. ولد بالمدينة، ونشأ بها؛ ولي قضاء المدينة. من تصانيفه: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، والديباج المذهب في أعيان المذهب؛ يراجع - معجم المؤلفين، عمر كحالة (ت: 1408هـ)، مكتبة المثني - بيروت، دار إحياء التراث

- العربي بيروت، ج 1 ص 68 - نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد التبتكتي (ت: 1036هـ)، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، الطبعة: الثانية، 2000 م، ص 33-35
- (3) الديباج المذهب، ابن فرحون، سبق ذكره، ج 1 ص 82 و 88 و 118؛ وفي ترتيب المدارك نص رسالة مالك إلى الليث بن سعد وجواب سعد عليه فليراجع: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض (ت: 544هـ)، تح: ابن تاويت الطنجي، 1965 م، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط 1، ج 1 ص 41-43
- (4) ترتيب المدارك، سبق ذكره، ج 1 ص 41-42
- (5) ابن القاسم: هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقي المصري، أثبت الناس في مالك وأعلمهم بأقواله، روى عن مالك المدونة، خرج عنه البخاري في صحيحه، وروى عن الليث وعبد العزيز بن الماجشون ومسلم بن خالد وغيرهم، وأخذ عنه أسد بن الفرات، ويحيى بن يحيى ونظراؤهما. توفي بالقاهرة بمصر في صفر سنة 191 هـ؛ ينظر - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف (ت: 1360هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ص 88
- (6) الليث (94 - 175هـ): الليث بن سعد بن عبد الرحمن، أبو الحارث. أصله من خراسان. ومولده في قفلقشند، ووفاته بالفسطاط. إمام أهل مصر في عصره حديثاً وفقها. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ج 4 ص 127-128
- (7) الديباج المذهب، سبق ذكره، ج 1 ص 124، و 126
- (8) القرافي (626 - 684هـ): هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين القرافي. فقيه مالكي. مصري أصله من صنهاجة، نسبته إلى القرافة بالقاهرة. أخذ عن جمال الدين بن الحاجب والعز بن عبد السلام، ألف التأليف البديعة منها التفتيح في أصول الفقه والذخيرة والفروق والقواعد والأمنية في إدراك النية وغيرها، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف، ج 1 ص 270
- (9) شرح تنقيح الفصول، القرافي (ت: 684هـ)، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 م: ص 445
- (10) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي (ت: 1376هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط 1، - 1416هـ - 1995، ج 1 ص 79-80
- (11) ابن جزى المالكي (693 - 741هـ): أبو القاسم محمّد بن أحمد بن جُزي الكلبي الغرناطي. فقيه وأصولي مالكي، سمع من ابن الشاط ولزام ابن رشيد. وأخذ عنه لسان الدين بن الخطيب وعنه أبناؤه محمّد وأبو بكر أحمد وعبد الله وغيره، من تصانيفه: القوانين الفقهية وتقريب الوصول إلى علم الأصول، توفي شهيداً في واقعة طريف سنة 741 هـ بما يوافق سنة 1340 م، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف، ج 1 ص 306
- (12) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزى (ت: 741هـ)، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ص 176
- (13) ابن القصار (مجهول - 398هـ): هو علي بن أحمد، أبو الحسن، البغدادي، الأبهري الشيرازي، المعروف بابن القصار. فقيه، مالكي أصولي، ولي قضاء بغداد. تفقه بأبي بكر الأبهري وغيره، وبه تفقه القاضي عبد الوهاب، له مصنف عيون الأئمة وإيضاح الملة في الخلافات - الديباج المذهب، ج 2 ص 100
- (14) الأبهري (289 - 375هـ): هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح، أبو بكر، الأبهري، المالكي. فقيه أصولي، محدث، مقرئ. انتهت إليه الرياسة في مذهب مالك بالعراق. سكن بغداد سمع من أبي عروبة الحراني وأخذ عنه

- البرقاني وأبو الحسن الدار قطني والباقلاني، من تصانيفه: شرح مختصر ابن الحكم، والرلد على المزني في ثلاثين مسألة، وكتاب في أصول الفقه. وشرح كتاب عبد الحكم الكبير. الديباج المذهب، ج 2 ص 206-207
- (15) مقدمة في أصول الفقه، ابن القصار (ت 397هـ) تح: الدكتور مصطفى مخدوم دار المعلمة ط 1 سنة 1420 هـ، 1999 م الرياض ص 132 - 133.
- (16) يراجع بالهامش تعليق تح: على مقدمة ابن القصار في أصول الفقه ص 133 وليراجع في ذلك المصادر التي تفرد بها مذهب مالك.
- (17) البرهان في أصول الفقه، الجويني (ت: 478هـ)، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: ط 1، 1418 هـ - 1997 م، ج 2 ص 161.
- (18) البرهان في أصول الفقه، ج 2 ص 161. وقد خصصت لذلك جانبا من البحث والنظر في بحوث أخرى محكمة قريبا بحول الله تعالى
- (19) مناهج البحث العلمي وتطبيقاته في ميدان العلوم القانونية والإدارية، عمار عوابدي، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثالثة - 2005م، ص 179-183
- (20) الحدود في الأصول، الباجي (ت: 474هـ)، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ص 104
- (21) شرح تنقيح الفصول، القرافي (ت: 684هـ)، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 م ص 450
- (22) البرهان في أصول الفقه، الجويني (ت: 478هـ) تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م، ج 2 ص 161
- (23) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي (ت: 631هـ)، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان، ج 4 ص 118
- (24) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي (ت: 631هـ)، ج 4 ص 118
- (25) جمع الجوامع في أصول الفقه، تاج الدين السبكي ت 771هـ، تعليق وتهميش عبد المنعم إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 2 سنة 2003م، ص 107-111
- (26) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني (ت: 1250هـ)، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط 1، 1419 هـ - 1999م، ج 2 ص 171-172
- (27) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي (ت: 631هـ)، عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان ج 4 ص 119
- (28) احترازا من قياس العلة وهو دليل متفق على مصدرينه وحجيته
- (29) وهو إثبات عكس شيء لصدده لتعاكسهما في العلة كحديث مسلم: «أبأتني أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: رأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر» - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي، ج 1 ص 80-81
- (30) مثاله: تزويج المرأة، دل الدليل على امتناعه وهو ما فيه من إذلالها بالوطء، والخدمة، وذلك تأباه الإنسانية لشرفها، خولف هذا الدليل في تزويج الولي لها فجاز لكمال عقله، وهذا المعنى مفقود فيها، فيقي تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع. - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي، ج 1 ص 80-81

- (31) وذلك أن المجتهد إذا بحث عن دليل الحكم فلم يجده كان محصلا لظن أنه لا حكم، وقال الأكثر: إنه لا يلزم من عدم وجدانه الدليل عدم الحكم، لكننا نقول المجتهد عمل وسعه فحصل له الظن بعدم الدليل، فتمسك بالبراءة الأصلية، وذلك دليل بالنسبة إليه. والنافي لا يطالب بالدليل إن ادعى علما ضروريا كقولنا: الحكم يتوقف بثبوته على دليل وإلا لزم تكليف الغافل، ولا دليل بالسبر، فإننا سيرنا الأدلة لم نجد ما يدل عليه، أو بالأصل؛ لأن الأصل المستصحب عدم الدليل فينتفي الحكم. - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي، ج1 ص80-81
- (32) بأن نتصفح جزئيات كلي لثبت حكمها له، فإن كان تاما، أي: في كل الجزئيات إلا صورة النزاع، فهو قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند أكثر العلماء، وإن كان في أكثر الجزئيات فهو ناقص ظني فقط، ويسمى إلحاق الفرد بالأغلب. فهذه تسعة أنواع كلها داخلة في الاستدلال، وبسط هذا في كتب الأصول. - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي، ج1 ص80-81
- (33) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزري، ص 176؛ - الإشارة في أصول الفقه، الباجي (ت: 474هـ)، ص 54؛ - إجابة السائل شرح بغية الأمل، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني (1182 هـ)، تح: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة بيروت ط 1 سنة 1986 م، ص 25؛ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني (ت: 1250هـ)، ج1 ص 85؛ - الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي (ت: 631هـ)، ج1 ص 158؛ - مبحث الاستدلال من كتاب البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج 2 ص 161
- (34) أورده أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير، وابن أبي خيثمة في تاريخه، عن أبي بصرة الغفاري مرفوعا في حديث: سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانها - راجع المقاصد الحسنة فيما اشتهر على الألسنة للسخاوي ت 904 هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة 2002م، ط 4، تح: محمد عثمان الخشت، ج 1 ص 539؛ - ويراجع جامع بيان العلم وفضله، بن عبد البر، ج 1 ص 759
- (35) المقدمات الممهדות، بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، تح: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م، ج 1 ص 26-27، باختصار
- (36) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1991م ج 2 ص 175
- (37) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت: 275هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت ج 3 ص303.
- (38) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (ت: 685هـ)، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، - 1418 هـ، ج 5 ص 72-73
- (39) زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين الجوزي (ت: 597هـ)، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، : الأولى - 1422 هـ، ج 1 ص 27
- (40) زاد المسير في علم التفسير، الجوزي، مصدر سابق، ج 2 ص 26
- (41) مقدمة أصول الفقه، أبي الحسن علي بن عمر البغدادي، المعروف بابن القصار، ت 397هـ، تح: د مصطفى مخدم، دار المعلمة-الرياض، ط 1، سنة 1420 هـ، 1999 م، ص 181.

- (42) مناهج التحصيل ونتائج لطائف، أبو الحسن علي بن سعيد الرجرجي (ت: بعد 633هـ)، اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي - أحمد بن علي، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م، ج3 ص 245 وما بعدها
- (43) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (المتوفى: 386هـ)، تح: الدكتور/ محمّد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1999 م ج 4 ص 370.
- (44) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات ج4 ص 369، قال: " وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا كَسَبْتُمْ﴾ المائدة: 3، يعني في الحياة القائمة لا في حال الإيأس منها يقول إلا ما كسبتم في حال الحياة فمات بتذكيتكم، ولو كان تحريمها إنما هو لموتها وكان وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَكُونُ النَّبِيُّ﴾ المائدة: 3، يعني عن سائر ما وصف، وكذلك فسر لي ابن الماجشون فيما ينس لها من الحياة أن ينقطع نخاعها أي ينتشر دماغها أو تتشقق أوداجها أو ينحرق مصرانها أو ينثر حشوتها، بهذه المقاتل لا يرجى بعدها حياة "
- (45) تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 177؛ الحدود في الأصول مع الإشارة لأبي الوليد الباجي (ت 474هـ)، ص

113-114

- (46) مقدمة أصول الفقه ابن القصار، مصدر سابق، ص 183.
- (47) عيون المسائل للفاضل عبد الوهاب المالكي ص 482
- (48) التفریع في فقه الإمام مالك بن أنس ج 1 ص 305
- (49) الإشارة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 71
- (50) مقدمة أصول الفقه ابن القصار، مصدر سابق، ص 184.
- (51) مقدمة أصول الفقه ابن القصار، مصدر سابق، ص 184-185.
- (52) الحدود في الأصول، مصدر سابق، ص 117
- (53) ابن خويز منداد (مجهول - 390هـ): هو محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد المالكي، العراقي. فقيه، أصولي صاحب أبي بكر الأبهري. من آثاره: كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، واختيارات في الفقه - معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج 8 ص 280
- (54) الإشارة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 72
- (55) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، مصدر سابق، ج1 ص 41
- (56) شرح تنقيح الفصول، لقرافي (ت: 684هـ)، مصدر سابق، ص 453
- (57) نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي (ت 684هـ)، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، 1416هـ-1995م، ج6 ص 2712؛ - المستصفي، الغزالي (ت: 505هـ)، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993م
- (58) مقدمة أصول الفقه ابن القصار، مصدر سابق، 188-190.
- (59) مقدمة أصول الفقه، ابن القصار، مصدر سابق، ص 190 .
- (60) الحدود في الأصول مصدر سابق، ص 121
- (61) الحدود في الأصول، مصدر سابق، ص 121
- (62) الإشارة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 76

- (63) حديث لا يصح وصفه بعضهم من المقطوع قال بن عبد البر: «هذا إسناد لا تقوم به حجة؛ لأن الحارث بن غصين مجهول»، جامع بيان العلم وفضله، عبد البر (ت: 463هـ)، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ج 2 ص 925، - ويراجع جزء العاشر من المنتخب، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت 620هـ)، شركة أفق للبرمجيات - مصر، ط 1، تح: قسم المخطوطات بشركة أفق للبرمجيات، ص 18 وهو برقم 61-62
- (64) حديث حسن، أخرجه الترمذي في الجامع، باب في مناقب الصحابة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، برقم 3624، تح: محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، ج 1 ص 938، - وهو في المستدرک علی الصحیحین للنیسابوری (ت 405هـ)، دار اکتب العلمیة، بیروت، ط 1، ج 3 ص 75
- (65) شرح تنقيح الفصول ص 445
- (66) الإشارة في أصول الفقه للباقي، مصدر سابق، ص 80، ونفس التعريف في الحدود في الأصول للباقي، مصدر سابق، ص 118
- (67) تقريب الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، ص 191.
- (68) في مسألة تضمين الصناعات المؤثرين في صنعتهم وتضمين الحمالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحمالين
- (69) الإشارة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 80
- (70) الحدود للباقي، مصدر سابق، ص 119
- (71) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 451
- (72) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 452
- (73) الحدود للباقي، مصدر سابق، ص 119-120
- (74) الحدود للباقي، مصدر سابق، ص 119-120
- (75) مناهج التحصيل ونتائج لطائف، أبو الحسن علي بن سعيد الرجرجاني (ت: بعد 633هـ)، اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي - أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م، ج 1 ص 130
- (76) المدونة الكبرى، مالك بن أنس، دار صادر، بيروت، ج 1 ص 25.
- (77) قال في البرهان: «وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة وجره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا إلى أصول ثم لا وقوف عنده بل الرأي رأيه ما استند نظره وانتقض عن أوضاع التهم والأغراض»؛ يراجع - البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج 2 ص 162
- (78) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 446
- (79) تقريب الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، ص 192
- (80) شرح تنقيح الفصول للقرافي، مصدر سابق، ص 446
- (81) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 448
- (82) الإشارة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 80
- (83) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 448
- (84) الحدود في الأصول مصدر سابق، ص 120

- (85) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 448
- (86) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 448
- (87) تقريب الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، ص 192
- (88) المدونة الكبرى، مالك بن أنس ج 1 ص 56
- (89) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 448
- (90) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 447
- (91) تقريب الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، ص 191.
- (92) تقريب الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، ص 191
- (93) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 447
- (94) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 447
- (95) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 447
- (96) الإشارة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص 82
- (97) الموافقات، الشاطبي (ت: 790هـ)، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة: ط 1، 1417هـ / 1997م، ج 2 ص 12-13
- (98) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 448 تقريب الوصول، مصدر سابق، 191
- (99) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 448 تقريب الوصول، مصدر سابق، 191
- (100) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 452-453
- (101) موسى بن عمران البصري: ذكره في الملل والنحل في فصل المرجئة الثوبانية، الشهرستاني (ت: 548هـ)، مؤسسة الحلبي، ج 1 ص 138
- (102) شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص 452-453
- (103) تقريب الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، ص 193

فريضة الزكاة ودورها في المحافظة على المقاصد الخمسة للإسلام

أ. د. عبد الكريم حامدي

جامعة باتنة 1

أ. محمود شافعي

جامعة باتنة 1

الملخص:

فريضة الزكاة هي دعامة من دعائم الإسلام التي لا يقوم بنيانه إلا عليها، والمجتمع المسلم اليوم يعاني مشاكل إقتصادية وأخلاقية واجتماعية كثيرة راجعة في معظمها إلى غياب التطبيق الصحيح لفريضة الزكاة، وتأتي هذه الورقات البحثية لتبين دور الزكاة في التنمية الاقتصادية.

Abstract:

The duty of giving charity (zakat) is one of the five pillars of Islam on which its frame work is based on. Today the Islamic society suffers from a lot of problems: economic, moral and social ones. This is due to the lack of practice (paying) of zakat and in this study we will show the role of zakat in the economic development. (growth).

تمهيد:

مشكلة الفقري واحدة من أكبر المشكلات التي باتت تهدد البشرية عامة، والمجتمعات المسلمة على وجه الخصوص، ولا يخفى على أحد ما للفقير من آثار مدمرة على استقرار الأمم وأمنها بل وعلى عقيدتها وأخلاقها، ومع أن الأسباب التي ساهمت في اتساع دائرة الفقر في المجتمعات المسلمة كثيرة، لكن ينبغي ألا ننكر أن نسبة كبيرة منه راجعة إلى إهمال ركن الزكاة، إما بعدم إخراجها وهو حال الكثير من أغنياء الأمة الذين تمكن الشح من قلوبهم، أو بعدم تطبيق الزكاة تطبيقاً صحيحاً حتى تعالج الأوضاع المزرية التي يعيشها المسلمون، وتؤدي دورها المنوط بها في محاربة الفقر كما أدته من قبل.

الاهتمام بالزكاة ضرورة شرعية:

إن الزكاة كما نعلم هي ركن عظيم من أركان الإسلام، ودعامة أساسية من دعائمه التي يقوم بنيانه عليها، وهي واحدة من العبادات التي لها الأثر الفعال على الفرد والمجتمع لما تحققه من تكافل وتضامن يساعد من دون شك على القيام بمهمة الخلافة التي أنيطت بالإنسان، ولهذا فإن الاهتمام بهذا الركن من قبل المسلمين أضحى مطلوباً من جوانب عدة نشير إليها فيما يلي:

أهم جوانب الاهتمام بالزكاة في العصر الحديث:

الاهتمام بالزكاة في العصر الحديث ينبغي أن يشمل عدة جوانب منها:

- جانب الحث على إخراجها، لأن الكثير من أغنياء المسلمين اليوم للأسف أسقطوا هذا الركن العظيم من حسابهم، فحرموا بشحهم شريحة واسعة من فقراء الأمة من حقها الذي أوجبه الله في أموال الأغنياء .

- جانب جمعها والسر على العدالة في توزيعها: وهذا ما انتهت إليه بعض البلدان الإسلامية في الآونة الأخيرة ومنها الجزائر التي أنشأت ما يسمى بصندوق الزكاة الذي يرجى له أن يتحول إلى مؤسسة قائمة بذاتها فيما يستقبل من السنوات.

- جانب دراسة مسائلها القديمة والمستجدة على حد سواء: وهي دراسة ينبغي أن تكون عميقة ودقيقة يتم من خلالها بيان الراجح من الأقوال في المسائل الخلافية واختيار ما يتلاءم منها مع روح الشريعة الإسلامية، ويفعل دور هذه الفريضة في علاج مشاكل المجتمع، وفي ذلك تيسير وتبسيط لفقه الزكاة، وهو تيسير يحتاج إليه المسلم المعاصر .

- جانب إبراز مقاصد هذه الفريضة وما يتركه تطبيقها من آثار إيجابية على الفرد والمجتمع، وهو ما يحجب هذه الفريضة إلى قلوب الناس، ويكون دافعا لهم لأدائها، وهذا الجانب هو الذي ينبغي أن يلقى اهتمام الباحثين في علوم الشريعة، وفي هذه الورقات البحثية إبراز لدور الزكاة في المحافظة على المقاصد الخمسة، أو الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

إبراز مقاصد الشريعة هو طريق التجديد

ما من شك أن دراسة فقه الشريعة في ضوء متغيرات العصر ومتطلباته ضرورة ملحة باعتباره يحقق للشريعة استمراريتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وهو من التجديد الذي يطالب به علماء الشريعة، هذا التجديد الذي يمر من دون شك عبر تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، وبعث الفقه المقاصدي الذي تنضح به نصوص الشريعة الغراء، ومن يدرس تاريخ المجددين الذين ظهروا عبر القرون يجد أن " معظم فقهاء الإصلاح والتجديد بدأت مشروعاتهم في التغيير من إعادة الاعتبار للفقه المقاصدي، بحيث ربطوه بمصالح الناس، وانتشلوا فكر الأمة وفعالها من الوهدة التي سقطت فيها، وحاولوا ردم فجوة التخلف وإعادة الاعتزاز بالشريعة والالتزام بأحكامها، وخلصوا الاجتهاد من الآلية الميكانيكية والقواعد المجردة، وربطوا اجتهادهم بقضية المقاصد." ¹

تعريف الضروريات الخمس:

عرفها الشاطبي- رحمه الله- بقوله: " هي ما 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 المبين."²

"ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة"³

علاقة فريضة الزكاة بالمقاصد الخمسة

كثيرون هم أولئك الذين ينظرون إلى فريضة الزكاة نظرة سطحية، فهي لا تعدو عندهم أن تكون مجرد دربهات معدودة يعطها الأغنياء للفقراء يسدون بها حاجاتهم إلى حين، وهذه النظرة الاختزالية للزكاة كان لها كبير أثر في إهمال جم غفير من المسلمين لهذه الفريضة، في حين أن هذه الفريضة لها من المقاصد العقدية والأخلاقية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية ما لو تدبره المسلمون لكان أكبر دافع لهم إلى الاهتمام بها، ولما تأخر أحد منهم عن أدائها، وفيما يلي بيان لعلاقة الزكاة بالمقاصد الخمسة، وإظهار لما تساهم به الزكاة في خدمة هذه الكليات.

أولاً: الزكاة ومقصد حفظ الدين

" حفظ الدين أهم مقاصد الشريعة، ولا يمكن أن يكون هذا المقصد معرضاً للضياع والتحريف والتبديل، لأن في ذلك ضياعاً للمقاصد الأخرى، وخراباً للعالم بأسرها، ولك أن تتصور حال أمة ليس لها سلطان، وليس عليها رقيب كيف يتسلط فيها القوي على الضعيف، والغني على الفقير، وقد شبه الله تعالى حال الذين فقدوا الدين فلم يستنبروا بنوره، ويستبصروا ببصيرته بالأموات. فقال سبحانه: ﴿ أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾"⁴ 5

ولفريضة الزكاة دور كبير في الحفاظ على كلية الدين، من خلال بعض مصارفها نشير إليه فيما يلي:

أ- سهم المؤلفة قلوبهم ودوره في حفظ كلية الدين:

من بين أهم مصارف الزكاة التي لها دور جلي في الحفاظ على كلية الدين مصرف المؤلفة قلوبهم، " والمؤلفة قلوبهم هم الذين يراد تأليف قلوبهم بالاستمالة إلى الإسلام أو التثبيت عليه. أو بكف شرهم عن المسلمين، أو رجاء نفعهم في الدفاع عنهم، أو نصرهم على عدو لهم."⁶

ورغم اختلاف العلماء في بقاء سهم المؤلفة قلوبهم من عدمه، حيث ذهب عدد منهم إلى سقوط هذا السهم لانتفاء الحاجة إليه في هذا العصر بانتشار الإسلام وغلبته، إلا أن الكثير منهم مال إلى بقاء هذا السهم باعتبار أن الغاية من دفع الزكاة هي تثبيت الناس على الإسلام، أو ترغيبهم في اعتناقه والسعي إلى نجاتهم، وهذا باق إلى قيام الساعة، وهذا ما تؤيده النصوص ويتوافق مع روح الشريعة التي أنزلت رحمة للعالمين.

وإذ كان القول ببقاء التأليف هو الذي ترجح عند كثير من العلماء، وهو الرأي الذي يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها، فإن السؤال المطروح من هم أولئك الذين نتألف قلوبهم من أموال الزكاة في هذا العصر؟

سأذكر هنا أهم الأصناف التي قال العلماء بتأليفها في هذا الزمان وهي:

❖ **الصنف الأول:** من دخل حديثاً في الإسلام: لقد وعد النبي- صلى الله عليه وسلم- بانتشار هذا الدين، وأنه سيبلغ ما بلغ الليل والنهار، وقد تحققت نبوءة المصطفى- صلى الله عليه وسلم- إذ يشهد الغرب اليوم إقبالاً على الإسلام، وقد قوبلت موجة الإقبال هذه في كثير من الأحيان بالتضييق على كثير من هؤلاء الداخلين في الإسلام؛ بطردهم من بلدانهم ومصادرة أموالهم، وهؤلاء لا بد أن يجدوا من المسلمين من الرعاية والعناية ما يحفظ لهم كرامتهم، ويثبت قلوبهم على الإسلام، وفي ذلك طمأنة لكل راغب في الإسلام في اعتناقه.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: " كما أن الذين يدخلون في دين الله أفواجا كل عام لا يجدون من حكومات البلاد الإسلامية أي معارضة أو تشجيع. والواجب أن يعطوا من هذا السهم ما يشد أزهم ويسند ظهرهم. كما جاء عن الإمام الزهري والحسن البصري... على حين تقوم الإرساليات التبشيرية باحتضان كل من يعتنق المسيحية وإمداده بكافة المساعدات المادية والأدبية. ولا عجب فإن هذه الجمعيات التبشيرية المسيحية تمولها مؤسسات ودول بالملايين وعشرات الملايين كل عام، وليس في دينهم ما في ديننا من زكاة مفروضة يصرف جزء منها على تأليف القلوب وتثبيتها على الإسلام."⁷

❖ **الصنف الثاني:** قوم من المسلمين يتألفهم الكفار ليدخلوهم تحت حمايتهم أو في دينهم فإننا نجد دول الاستعمار الطامعة في استعباد جميع المسلمين، وفي ردهم عن دينهم يخصصون من أموال دولهم سهماً للمؤلفة قلوبهم من المسلمين، فمنهم من يؤلفونه من أجل تنصيره وإخراجه

من حظيرة الإسلام، ومنهم من يؤلفونه لأجل الدخول في حمايتهم ومشاققة الدول الإسلامية والوحدة الإسلامية... أفليس المسلمون أولى بهذا منهم؟⁸

❖ **الصف الثالث:** "من الكفار من يرجى إيمانه بتأليفه واستمالته، ومن الكفار من يخشى شره فيرجى بإعطائه كف شره وشر غير معه إذا كان رأساً فقومه"⁹، "وقد يكون ذلك في هذا الزمان بإعطاء مساعدات لبعض الحكومات غير المسلمة لتقف في صف المسلمين، أو معونة بعض الهيئات والجمعيات والقبايل ترغيباً لها في الإسلام أو مساندة أهله، أو شراء بعض الأقالم والألسنة للدفاع عن قضايا الإسلام وأمتة ضد المفترين عليه."¹⁰

هذه بعض أهم الأصناف التي قال العلماء بتأليفها؛ ذكرتها هنا من باب التمثيل لا الحصر.

تنبيه: إذا ترجح بقاء التأليف، فإن هذا التأليف يرجع تقديره إلى ولاية أمور المسلمين من الأمراء والعلماء، فهم أولى بتحديد الجهات التي تؤلف، وهم أدرى بالمصلحة التي تعود على الإسلام من وراء هذا التأليف. "ولهذا كان الرسول- صلى الله عليه وسلم- والخلفاء هم الذين يتولون ذلك، وهذا هو الموافق لطبائع الأمور. فإن هذا عادة مما يتصل بسياسة الدولة الداخلية والخارجية. ومما تمليه عليها مصلحة الدين والأمة."¹¹

ب - سهم في "سبيل الله" والمحافظة على الدين؛

اختلف العلماء في معنى "سبيل الله" الوارد ضمن مصارف الزكاة الثمانية، هل يشمل كل عمل من أعمال البر وهو المعنى الأصلي للكلمة في اللغة، أم يقتصر على الجهاد فحسب وهو المشهور عند إطلاقه، والراجح من أقوال العلماء أنه يقتصر على الجهاد فحسب وإلا لما كان لهذا الحصر لمصارف الزكاة في ثمانية فائدة.

بيد أن عدداً من العلماء الذين حصروا سبيل الله على الجهاد، قالوا أن الجهاد هنا ينبغي أن يفهم بمعناه الواسع، ولا ينبغي أن يقتصر على تجهيز الجيوش وإعداد العدة" إن الجهاد قد يكون بالقلم واللسان، كما يكون بالسيف والسنان، وقد يكون الجهاد فكرياً أو تربوياً، أو اجتماعياً أو اقتصادياً، أو سياسياً. كما يكون عسكرياً."¹²

إن أخطر غزو تتعرض له الأمة اليوم هو الغزو الفكري، وهو غزو يراد منه إبعاد الأمة عن دينها، وإغراقها في بحر من الشهوات والشبهات، ولهذا فإن جهاد الفكر والقلم اليوم أضحى أكثر من ضرورة، و"نستطيع أن نضرب أمثلة شتى لكثير من الأعمال التي تحتاج إليها رسالة الإسلام في

هذا العصر، وهي جديرة بأن تعد بحق جهادا في سبيل الله، مثل:

- إنشاء مراكز للدعوة إلى الإسلام الصحيح، وتبليغ رسالته إلى غير المسلمين في كافة القارات في هذا العالم الذي تتصارع فيه الأديان والمذاهب، فرسالة الإسلام هي رسالة عالمية، والنصوص التي تؤكد عالمية رسالة الإسلام كثيرة نذكر منها قوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾¹³، وقوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾¹⁴

وعالمية رسالة الإسلام توجب على الأمة المسلمة تبليغ رسالة الإسلام للعالمين، وفي حديث النبي- صلى الله عليه وسلم- «بلغوا عني ولو آية»¹⁵

- " إنشاء مراكز إسلامية واعية في داخل البلدان الإسلامية نفسها، تحتضن الشباب المسلم، وتقوم على توجيهه الوجهة الإسلامية السليمة، وحمائته من الإلحاد في العقيدة، والانحراف في الفكر، والانحلال في السلوك، وتعدده لنصرة الإسلام ومقاومة أعدائه."¹⁶

- " إنشاء صحيفة إسلامية خالصة تقف في وجه الصحف الهدامة والمضللة، لتعلي كلمة الله، وتصدع بقوله الحق، وترد على الإسلام أكاذيب المفتريين، وشبهات المضللين، وتعلم هذا الدين لأهله خاليا من الشوائب."¹⁷

يظهر لنا من خلال هذين السهمين الدور الفعال لفريضة الزكاة في الحفاظ على كلية الدين، وقد اقتصرنا على هذين السهمين لبروز أثرهما أكثر من بقية السهام.

ثانيا: الزكاة ومقصد حفظ النفس؛

غاية خلق الإنسان على سطح الأرض هي عبادة الله- عزّ وجلّ- يقول الله تعالى في كتابه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾¹⁸

والمهمة التي أنيطت بالإنسان وهي عبادة الله - عزّ وجلّ - لن تتحقق إلا باستمرارية الوجود الإنساني، لأنه بهلاك الأنفس يفقد المكلف الذي يعبد الله - عزّ وجلّ - وذلك يؤدي إلى ضياع الدين.

سهم الفقراء والمساكين والحفاظ على كرامة النفس البشرية؛

سعى الإسلام في تعاليمه إلى توفير المناخ الملائم الذي يؤدي فيه الإنسان رسالته، وهو المناخ الذي تتوفر فيه ضرورات الحياة من مطعم ومشرب وملبس ومسكن، وفي القرآن الكريم نجد قول الباري- جلّ وعلا:- ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١٩﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴾¹⁹

وفي خطاب الله تعالى لقريش: ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۗ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنَ

خَوْفٍ ۗ 20

فالإنسان لا يؤدي رسالته، ولا يعبد ربه العبادة الحقة إلا في جو من الأمن والاستقرار والرخاء. ولهذا فإن تحقيق الرخاء الاقتصادي، وتوفير حد الكفاية للفئة المحرومة وإغنائها هو مما سعى إليه الإسلام من خلال فريضة الزكاة التي يوجّه المصرف الأول فيها للفقراء والمساكين حفاظا على كرامتهم وإنسانيتهم، ودفعا لهم إلى الحركة والعطاء لتحقيق مهمة الخلافة التي أنيطت بهم.

يقول النجار: " الإنسان إذ كان يشعر في نفسه بالمهانة...يكون مكسور الإرادة، فلا يستطيع أن ينتج شيئا فضلا عن أن يكون في مقام الريادة والابتكار، وإذا فإن المهمة التعميرية التي هو مطالب بأدائها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك فإن الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قوي النفس، عزيزا، فهذه الصفات تشيع في النفس قوة إرادة، وهمة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بأمال كبيرة، ليفكر وينجز ويفعل، فيؤدي المهمة التي بها كلف." 21

إن الفقر المدقع خطر كبير أضحى يهدد حياة الكثير من المجتمعات البشرية بغياب ضرورات الحياة التي تحفظ الحد الأدنى من العيش الكريم، وفريضة الزكاة دور كبير في تأمين الحياة، والحفاظ على الكرامة البشرية لأنها تستهدف الطبقة الضعيفة في المصرف الأول من مصارفها، فغايتها توفير حد الكفاية- وهو الحد الفاصل بين الفقر والغنى- للفئة المحرومة.

ثالثا: الزكاة ومقصد حفظ العقل

من أهم ما ميز الله تعالى به الإنسان وكرمه به العقل، " وهو يطلق على تلك القوة في الإنسان التي بها يكون الإدراك والتمييز والحكم" 22، وهو جوهر الإنسان ومناطق التكليف عنده، ولا تداني العقل في مكانته أي قوة من قوى الإنسان.

" ومهمة الخلافة في الأرض التي هي مهمة الوجود الإنساني منطوية في تحقيقها بالعقل وذلك من جهتين. الأولى أن هذه المهمة أنيط التكليف بها بالعقل، فمن لا عقل له راشدا على معنى القدرة على الإدراك والتمييز والحكم فليس مكلفا منها بشيء. والثاني أن المكلف بها لا يقدر على إنجازها إلا بالعقل أن يكون سليما وقويا ممارسا لوظائفه على أقوم حال، فإذا ما أصابه ضعف

لسبب أو آخر من الأسباب فإنه يقصر عن أدائها بقدر ضعفه، حتى إذا وصل إلى درجة العطالة عن التفكير الصحيح، وعن اكتشاف الحقائق وصل الإنسان إلى العجز عن أداء مهمته في هذه الحياة، وقارب وضعه وضع الأنعام.²³

والغاية الأولى المنوطة بالعقل البشري هي الوصول إلى الله - عزّ وجلّ - وإفراجه بالعبودية الحقّة، وذلك عن طريق تدبر كتابه المسطور وهو القرآن، وكتابه المنشور وهو الكون، "والعقل إذا لم يجعل مطية للوصول إلى فهم كلام الله - عزّ وجلّ - وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - والتدبر في خلق الله وبديع صنعته، فإن وجوده كعدمه، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾²⁴

فيجب تسخير العقل في الوصول إلى الحق، والمحافظة عليه من كل فكر دخيل، أو مذهب هدام، أو نحلة باطلة تغير مفهوماته الشرعية.²⁵

وحتى يؤدي العقل مهمته المنوطة به وهي العبودية لا بد له من العلم الصحيح الذي يعتبر الوحي أهم مصادره، فنماء العقل يكون بالعلم، وعلى قدر ما يكتسب منه يكون أكثر توفيقا في أداء المهمة، ولهذا كان طلب العلم فريضة على كل مسلم، وكانت أولى الآيات التي نزلت على سيد المرسلين - صلى الله عليه وسلم - تدعو إلى القراءة التي تعتبر طريقا إلى العلم، وتنوه بالقلم الذي يعتبر أداة لتقييد العلم.

وإذ كان العلم هو أحد أهم مسالك حفظ العقل من جانب الوجود، فإن لفريضة الزكاة دور في الحفاظ على مقصد العقل من خلال عدّ طالب العلم الذي تعذر عليه الجمع بين الكسب وطلب العلم أحد أهم المستحقين للزكاة، فيعطى منها ما يدفع فاقتة، ويشتري به كتبه، ويسمح له بالتفرغ للعلم لإفادة الأمة.

"وإنما أعطي طالب العلم لأنه يقوم بفرض كفاية، ولأن فائدة علمه ليست مقصورة عليه بل هي لمجموع الأمة، فمن حقه أن يعان من مال الزكاة لأنها لأحد رجلين، إما لمن يحتاج من المسلمين، أو لمن يحتاج إليه المسلمون، وهذا قد جمع بين الأمرين."²⁶

واشترط بعض العلماء فيمن يعطى الزكاة من طلبة العلم النبوغ والاجتهاد، وهو شرط جدير بالمراعاة لأن الزكاة تعطى لمن يرجى نفعه، وكم حال الفقير بين كثير من النوايا وبين مواصلة

الدراسة فضاغت بذلك طاقات كانت ستعود على المجتمع بالنفع الكثير لو قدم لها الدعم،
وصدق من قال:

كم طوى البؤس نفوسا لورعت منبتا خصبا لكانت جوهرًا
كم قضى الفقر على موهبة فتوارت تحت أطباق الثرى.

رابعاً: الزكاة ومقصد حفظ النسل

النسل في اللغة: الولد²⁷، وهو من المقاصد الضرورية الخمسة، وهناك من يعبر عنه بحفظ النسب، وهناك من يعبر عنه بحفظ الأبضاع. وهناك من العلماء من ضيق في مدلوله فقصره على حفظ النسب- بمعنى حفظ نسبة الأبناء إلى الآباء- وهناك من توسع في مدلوله فشمّل عنده إضافة إلى حفظ نسب الأبناء تربية الأبناء ورعايتهم وهو الأرجح.

إن مهمة الخلافة في الأرض التي أنيطت بالإنسان تتطلب استمرارية الوجود البشري على سطح المعمورة، ولتحقيق هذه الاستمرارية شرع الإسلام الزواج باعتباره الطريق المشروع الوحيد الذي يشبع من خلاله الإنسان رغبته الجنسية، ويضمن تجدد الأجيال، وهو ما يسمح بتجدد الطاقات والحفاظ على النوع البشري من الانقراض.

ولهذا قرر العلماء أن "الزواج مطلوب في الشريعة على وجه الوجوب بالنسبة لبعض الأفراد، وعلى سبيل الوجوب بالنسبة لعموم الأمة، حتى أنه لو تواطأ الناس على تعطيل الزواج من أجل عدم الإنجاب لكان ذلك إثماً كبيراً للأمة كلها، وذلك من حيث ما يؤول إليه من انقطاع النوع."²⁸

"إن تلبية مطالب الفطرة- ومنها الزواج- تجاوز في الشريعة أن يكون أمراً جائزاً ليكون طاعة مأجوراً عليها، وذلك كما جاء في قوله- صلى الله عليه وسلم-

« وفي بضع أحدكم صدقة »²⁹، فقد جعل تلبية الشهوة الجنسية في نطاق الزواج صدقة تستحق الأجر.³⁰

"ومن الرائع حقاً أن يلتفت علماء الإسلام إلى أن الطعام والشراب واللباس ليست هي حاجات الإنسان فحسب، بل في الإنسان غرائز أخرى تدعوه، وتلج عليه، وتطالبه بحققها من الإشباع، ومن ذلك غريزة النوع أو الجنس، التي جعلها الله سوطاً يسوق الإنسان إلى تحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض، وبقاء النوع الإنساني فيها إلى ما شاء الله."³¹

وقد جعل العلماء الزواج من تمام الكفاية، وأجازوا إعانة طالب الزواج لإعفاف نفسه، من أموال الزكاة، دليلهم في ذلك هدي النبي - صلى الله عليه وسلم- ومن جاء بعده من الخلفاء.

روى أبو هريرة- رضي الله عنه- أن النبي- صلى الله عليه وسلم- جاءه رجل فقال: إني تزوجت امرأة من الأنصار. فقال: على كم تزوجتها؟ قال: على أربع أواق، فقال النبي- صلى الله عليه وسلم:- على أربع أواق؟ كأنما نتحتون الفضة من عرض هذا الجبل، ما عندنا ما نعطيك، ولكن عسى أن نبعثك في بعث تصيب فيه.³²

" وقد أمر الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز من ينادي في الناس في كل يوم: أين المساكين؟ أين الغارمون؟ أين الناكحون؟ - أي: الذين يريدون الزواج- أين اليتامى؟ حتى أغنى كلا من هؤلاء."³³

إن العنوسة اليوم في كثير من البلدان الإسلامية- بما فيها الجزائر- بلغت أرقاما قياسية، وقد نتج عنها من الانحرافات ما نتج، كالوقوع في الفاحشة، والشذوذ الجنسي، والفرار من البيوت، والأمراض النفسية والعصبية، وإحياء هذه الفريضة يساهم بدور فعال في الحد من هذه الظواهر.

خامسا: الزكاة وكلية حفظ المال

الحفاظ على المال من أهم مقاصد الشريعة، فالمال هو قوام الحياة، وفي الضرب في الأرض للتجارة والعمل لطلبه تتحقق عمارة الأرض، ويتحقق وجه من وجوه العبودية لله - عز وجل - على اعتبار أن الضرب في الأرض لطلب الرزق عبادة يؤجر عليها المسلم.

يقول النجار: " لقد تضافرت أحكام الشريعة على تحقيق مقصد حفظ المال ليقوم بدوره في تنمية الحياة الإنسانية وترقيتها وتعميرها من جهات متعددة، فحفظ المال بالكسب لينشأ ويتكاثر، وحفظه بصيانتته من التلف عبثا أو فسادا أو إسرافا، وحفظ بحماية ملكيته من الاعتداء، وحفظ بحماية قيمته من التدهور، وحفظ بتيسير رواجه ودورانه بين الناس. وحينما تلتقي هذه الأحكام عند تحقيق مقصد حفظ المال، فإنه يكون عاملا أساسيا من العوامل الناهضة بالإنسان في سبيل تحقيق وظيفته التي من أجلها خلق، ووظيفة الخلافة في الأرض."³⁴

ومن مسالك حفظ المال- من جانب الوجود- حفظه بتنميته وتكثيره، وتكثير المال عادة يكون بديمومة حركته عن طريق الاستثمار، على عكس كنزه الذي يعتبر تعطيلاً لمهمته، ولذلك جاء

النهي عن كثر الأموال وحبسها في الإسلام لأن في ذلك تعطيلاً لوظيفتها، يقول الله تعالى في كتابه: ﴿ يَتْلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٥﴾ يَوْمَ نَحْمِيْ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتُكُومًا بِهَا سُبُحَاتُهُمْ وَجُنُودُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَفَرْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾³⁵

ولم يقف الإسلام في محاربة الكنز عند حد التحريم والوعيد الشديد، بل شرع خطوة عملية لها أثرها الفعال في تحريك الثروات المكنوزة، ودفعها للتداول ومن ثم القيام بدورها في التنمية، وليست هذه الخطوة العملية سوى فريضة الزكاة التي أوجها الله تعالى في جميع الأموال المدخرة بما في ذلك أموال اليتامى، جاء في حديث عمر-رضي الله عنه-: " اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة".³⁶

إن فرض الزكاة على الأموال المدخرة غير المستغلة في العملية الإنتاجية سوف ينتج عنه ما يلي:

- الدفع بأصحاب هذه الأموال من دون شك إلى استثمارها في نشاطات صناعية أو تجارية أو زراعية بهدف الحصول على عائداتها، فيحافظ بذلك على رأس المال، وتدفع الزكاة من الأرباح، ناهيك عما يتيح هذا الاستثمار من فرص لزيادة العمالة

"إن حرص المسلم على المحافظة على رأس ماله من التآكل بسبب الزكاة، يجعله يحبذ الاستثمار حتى يعم الخير والرحمة، عكس ما يحصل في الاقتصاد الربوي، حيث تحجم

المؤسسات والأشخاص عن العملية الاستثمارية عند انخفاض سعر الفائدة، مفضلة للسيولة النقدية، مهملة الدور الذي تلعبه تلك الأموال في محاربة الفقر والبطالة، بغض النظر عن الربح والخسارة في السوق".³⁷

- الأفراد الذين لديهم مبالغ نقدية وليست لهم القدرة على استثمارها يفضلون إقراضها للغير، وذلك أنه في ظل اقتصاد إسلامي يحرم الربا لا يمكن للمسلم أن يتجه إلى البنك من أجل الإيداع نظير فوائد، في حين أنهم إذا احتفظوا بها دون استثمار أو توظيف فإنهم يؤدون عنها الزكاة وهذا ما يؤدي بها إلى التآكل.

- إخراج الزكاة للطبقة المستحقة من فقراء ومساكين وغارمين " سيؤدي إلى ارتفاع الطلب الكلي الاستهلاكي لهذه الفئة، وذلك لما تختص به هذه الطبقة من تزايد في الميل الحدي للاستهلاك وتناقص في الميل الحدي للادخار، وفي ظل هذا التحليل فإن المؤسسة المركزية ستشارك من خلال أدائها لفريضة الزكاة في خلق طلب إضافي على منتوجات المؤسسات الأخرى بما فيها المؤسسات

المنافسة، وعلى اعتبار أن جميع المؤسسات ستقوم بالدور نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الأرباح لكلا الطرفين، وهكذا يتم تعويض المال المدفوع من الزكاة، وهذا ما يفسره قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ ۖ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ ۖ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ۗ ﴾³⁸

- إقبال الفقراء على الاستهلاك سيضعف من نسبة الاستثمار لإنتاج سلع أكثر تغطي الحاجيات المطلوبة؛ لأن كلا من الاستهلاك والاستثمار يسيران معاً، فكلما زاد الاستهلاك زاد الاستثمار، وكلما تم تقديم سيولة نقدية من الأغنياء إلى الفقراء كان هناك ضمان لتأمين مستوى من الطلب الفعال على السلع يبري بالقيام بإضافة استثمارية جديدة، وجذب عدد كبير من العمالة .

وما من شك أن الاستثمار هو أهم وسيلة لتيسير رواج الأموال وتنميتها، ولهذا اقتضت فلسفة الإسلام في الإنفاق أن يقسم المال إلى جزئين، جزء للاستهلاك وجزء للاستثمار والإنتاج، كما فعل النبي- صلى الله عليه وسلم- مع الأنصاري الذي جاءه يسأله من مال الصدقة

عن أنس بن مالك- رضي الله عنه- أن رجلاً من الأنصار أتى النبي- صلى الله عليه وسلم- يسأله، فقال: «أما في بيتك شيء؟» قال: بلى حلس: نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه الماء، قال: اثني بهما، قال: فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا أخذهما بدرهم، قال: «من يزيد على درهم؟» مرتين أو ثلاثاً قال رجل: «أنا أخذهما بدرهمين» فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: «اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك واشتر بالأخر قدوماً فأنتي به» فأتاه به، فشد فيه رسول الله- صلى الله عليه وسلم- عوداً بيده، ثم قال له: «أذهب فاحتطب وبع، ولا أرينك خمسة عشر يوماً» فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء، وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوباً، وببعضها طعاماً، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: «هذا خير لك أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع.»³⁹

وتطبيق هذا المبدأ على أموال الزكاة بتوجيه جزء منها للاستهلاك وجزء آخر للاستثمار يساهم من دون شك في نماء الشق المستثمر من هذه الأموال، وهو نماء يعود بالنفع من دون شك على مصارف الزكاة وعلى رأسها مصرف الفقراء والمساكين.

كما أن تشجيع الإسلام على الزكاة والصدقة، وبيان ما يترتب عليها من أجر وثواب هو أكبر ما يدفع الناس إلى استثمار أموالهم، طمعاً في الربح والتجارة مع الله تعالى، والنصوص في ذلك كثيرة،

وحسبنا من القرآن: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾⁴⁰

وقوله سبحانه: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبًّا ۗ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ ﴿٢٠٤﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَىٰ ۗ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾⁴¹

من خلال ما بيناه سابقا تظهر تلكم الفعالية الاقتصادية لفريضة الزكاة ودورها في تحريك عجلة الاستثمار ونماء الأموال، وهو نماء يساهم في الحفاظ على حياة الإنسان باعتبار المال عصب الحياة، كما يساهم في عمارة الأرض وتحقيق مهمة الخلافة التي أنيطت بالإنسان.

خاتمة:

من خلال هذا العرض الموجز لعلاقة الزكاة بمقاصد الإسلام، تظهر أهمية هذه الفريضة وعظمة الدور الذي تؤديه في بناء المجتمع عقديا وأخلاقيا واقتصاديا واجتماعيا، ولا عجب إن جعلت من أهم أركان الإسلام ودعائمه العظام.

إن ترغيب الناس في الزكاة ببيان مقاصدها وثمراتها هو أكبر دافع إلى إخراجها، وهو ما ينبغي أن يركز عليه الدعاة أكثر، فسوق أحكام الشريعة متبوعة بأسرارها ومقاصدها وغاياتها وثمراتها له أثره الفعال في إقناع العقول، وسرعة الانقياد لأحكام الشرع، ولا عجب إن وجدنا معظم آيات الأحكام في القرآن مذيّلة ببيان العلل من وراء تشريع تلك الأحكام.

عزّ هذه الأمة في دينها، وحلول جميع مشاكلها وعلى رأسها المشاكل الاقتصادية- مشكلة الفقر خصوصا- مرهون بالعودة إلى التعاليم الإلهية، وقد رأت الأمة في سابقة كانت هي الأولى من نوعها ونرجو أن لا تكون الأخيرة، كيف استطاع نظام الزكاة أن يقضي على الفقر على رأس المائة الأولى من الهجرة.

نتائج البحث:

- الزكاة ركن عظيم من أركان الإسلام، ودعامة من دعائمه التي لا يقوم بنيانه إلا عليها واهتمام المسلمين بها واجب شرعي.
- إبراز مقاصد الزكاة وأثارها على الفرد والمجتمع من أهم ما يغري المسلمين بأداء هذه الفريضة.

- طريق التجديد في الدين يمر حتما عبر تفعيل مقاصد الشريعة.
- للزكاة دور كبير في حفظ الكليات الخمس وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

الهوامش:

- 1- عمر عبيد حسنة، مقدمة كتاب: الاجتهاد المقاصدي للخدامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1998م، ص: 19
- 2- إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط 1427 هـ، 2006م، ج2، ص265
- 3- الشاطبي، المرجع نفسه، ج2، ص266
- 4- الأنعام122
- 5- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، م ع س، ط1، 1998م، ص193
- 6- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، دت، ج10، ص494
- 7- القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط7، ج2، ص80
- 8- محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ج10، ص495
- 9- محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ص495
- 10- القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سابق، ج2، ص80
- 11- القرضاوي، المرجع نفسه، ج2، ص79
- 12- القرضاوي، مرجع نفسه، ج2، ص133
- 13- الأنبياء107
- 14- سبأ28
- 15- البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم:3461
- 16- القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سابق، ج2، ص144
- 17- القرضاوي، المرجع نفسه، ص144-145
- 18- الذاريات56
- 19- طه 118-119
- 20- قريش3-4
- 21- عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص98
- 22- المرجع نفسه، ص126
- 23- المرجع نفسه، ص127-128

- 24- الأحقاف، ص26
- 25- محمد سعيد اليوبي، مرجع سابق، ص244
- 26- القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجهما الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط11، ص92
- 27- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط4، ص416
- 28- النجار، مرجع سابق، ص116-117
- 29- مسلم، كتاب الزكاة، باب: أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف...حديث رقم: 1006
- 30- النجار، مرجع سابق، ص95
- 31- القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجهما الإسلام، مرجع سابق، ص96
- 32- الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ج6، ص177
- 33- البداية والنهاية، ابن كثير، ج9، ص200
- 34- النجار، مرجع سابق، ص206
- 35- التوبة34-35
- 36- الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها، حديث رقم:523
- 37- الطيب الدواوي، بحث بعنوان: أثر الزكاة في تحقيق التنافسية التراحمية، مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية، باتنة، ع 13، 1430هـ 2009 م، ص: 150
- 38- سبأ39
- 39- أبو داود، كتاب الزكاة، باب: ما تجوز فيه المسألة، رقم: 1641
- 40- البقرة 277
- 41- البقرة261-262

الاستفتاء القلب - حكمه وضوابطه في الفقه الإسلامي -

د. توفيق عقون

جامعة الجزائر 1

المخلص:

تناولت في هذا البحث معنى استفتاء القلب والألفاظ القريبة منه، ثم بينت حكم استفتاء القلب، وهل هو دليل مستقل يُستند إليه في معرفة الحكم الشرعي ومذاهب العلماء في ذلك، ثم أتيت على ذكر الحالات التي يرجع فيها إلى القلب ليستفتى ويؤخذ بميله، وضوابط هذا الاستفتاء حتى يكون معتبراً.

Abstract

In this research, I examined the meaning of the referendum on the heart and the words that are close to it. Then the ruling of the referendum of the heart showed, and is it an independent evidence based on knowledge of the shar'i ruling and the doctrines of the scholars? Be considerate.

مقدمة:

الفتوى مقام عظيم ومرتقى خطير، لأنها إخبار عن حكم الله تعالى في مختلف القضايا التي تهم المسلم، ولهذا اعتنى علماؤنا ببيان أصول الفتوى وأحكامها وآدابها، ومن تلك المسائل التي تحتاج إلى بحث وتفصيل ما يتعلق باستفتاء القلب، الوارد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((استفت قلبك وإن أفثاك الناس وأفتوك))¹، مالمقصود باستفتاء القلب، وهل كل شخص يحق له الرجوع إلى قلبه من أجل أن يستفتيه، وما هي الحالات التي يشرع فيها الرجوع إلى فتوى القلب، وهل يعتبر القلب دليلاً يستند إليه في معرفة الحكم الشرعي، وغيرها من الإشكالات التي تحتاج إلى أجوبة علمية مؤصلة، وهذا ما نحاول فعله من خلال هذا البحث.

المطلب الأول: التعريف بمفردات البحث والمصطلحات التي لها علاقة به

1. الاستفتاء: لغة: استفتاه في مسألة فأفتاه، أي سأله فيها فأجابته وبين الحكم فيها، والاسم هو الفتوى، والفتيا².

شريعاً: الاستفتاء: هو طلب الفتوى لمعرفة الحكم الشرعي في قضية أو مسألة³.

والفتوى: هي الإخبار عن الحكم على غير وجه الإلزام⁴.

والمفتي: "هو من يسهل عليه ذلك أحكام الشريعة"⁵.

والمستفتي: هو العامي الذي لا يعرف طرق استنباط الأحكام، فيتعين عليه الاستفتاء والأخذ بقول المفتي العالم العدل⁶، لأن الناظر والمستدل يحتاج إلى أن يكون على قدر كبير من علم أحكام الكتاب والسنة وأصول الفقه وأحكام الخطاب وعلوم اللغة، وغير ذلك من العلوم التي لا يدركها أكثر الناس، ولو كلفوا بذلك لأدى إلى تعطيل حياتهم وقطع معاشهم وما لا تتم أحوال الناس إلا به، وهذا مالم يكلفهم الله به، فلم يبق إلا الرجوع إلى العلماء، ومما يدل على ذلك أن من نزل عن رتبة الاجتهاد من الصحابة كان يسأل علماء الصحابة، من غير أن ينكر عليه أحد أو يأمره بالنظر والاجتهاد⁷.

ويمكن أن نقول في تعريف استفتاء القلب بأنه هو الرجوع إلى القلب ومراعاة ميله في حالات خاصة ووفق ضوابط محددة⁸.

2. الإلهام: لغة: هو ما يلقي في الرُوع⁹.

شريعاً: هو إيقاع معنى في القلب، يجعله مطمئناً له، ويدعوه إلى العمل به، من غير استدلال بنص شرعي ولا نظر في حجة¹⁰.

اختلف فيه العلماء¹¹، فذهب الجمهور إلى أنه ليس بحجة ولا يجوز العمل به، وقال بعض الصوفية إنه حجة يجوز العمل به في الأحكام¹²، وذهب بعض المتأخرين كالرازي وابن الصلاح إلى اعتماده في بعض المواضع بشرط ألا يعارضه معارض آخرون ينشرح له الصدر، كتحري القبلة¹³.

غير أن أصل الإلهام لا يجوز إنكاره ولكن لا يعتبر حجة أو مصدراً من مصادر التشريع¹⁴، قال ابن تيمية: "والذين أنكروا كون الإلهام ليس طريقاً إلى الحقائق مطلقاً أخطأوا، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة، فالإلهام مثل هذا دليل في حقه، وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة، والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه"¹⁵.

3. التحديث: "هو الذي يُحدِّث في سره وقلبه بالشيء، فيكون كما يحدث به"¹⁶.

اختلف العلماء في تفسير (محدِّثون) الوارد في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدِّثون فإن يك في أمي أحد فإِنَّه عمر))¹⁷، قيل المحدِّث هو الملهم، وهو قول الأكثرين، قال ابن وهب: محدِّثون: ملهمون، وهي الإصابة بغير نبوة¹⁸.

جعل الهروي صاحب منازل السائرين الإلهام هو مقام المحدثين، وهو فوق الفراس، لأنَّ الفراسة

قد تقع نادرة وتكون صعبة على صاحبيها، وأما الإلهام فلا يكون إلا في مقام القرب والحضور¹⁹.
وأما ابن القيم فجعل التحديث أخص من الإلهام، فالإلهام عام للمؤمنين كل حسب إيمانه، فكل مؤمن ألهمه الله رشده حسب إيمانه، وأما التحديث فهو إلهام خاص، وهو الوحي إلى غير الأنبياء عليهم السلام، وقد يكون إلى المكلفين. كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ أَنَّ آمَنُوا بِِّي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ (111)﴾²⁰، أو غير المكلفين، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ (68)﴾²¹. وأما تفرقه بين الفراسة والإلهام، فذكر أن الفراسة قد تتعلق بنوع كسب وتحصيل، وأما الإلهام فموهبة مجردة، لا تُنال بالكسب البتة²².

4. الفراسة: لغة: التثبت والنظر²³.

شرعاً: ما يقع في القلب من غير نظر في حجة²⁴، وقد ورد في الحديث: ((اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله))²⁵.

5. التحري: لغة: هو طلب أحرى الأمرين وأولاهما²⁶.

شرعاً: طلب الشيء بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته²⁷.

والتحري غير الإلهام، لأن الإلهام عند من يقول به إنما يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي، والتحري مشروع في حق الكل، على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم سائر الأدلة الشرعية والعقلية، بنوع نظر واستدلال بالأحوال بطريق الضرورة²⁸.

6. الاحتياط: لغة: الحفظ، ونقول احتاط لنفسه، أي أخذ بالثقة²⁹.

شرعاً: حفظ النفس عن الوقوع في المأثم، وقيل: الاحتياط هو فعل ما يتمكن به من إزالة الشك، وقيل: التحفظ والاحتراز من الوجوه لثلا يقع في المكروه، أو هو فعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويل³⁰.

7. الورع: لغة: الواو والراء والعين أصل صحيح يدل على الكف والانقباض³¹.

شرعاً: ترك المشتبهات مخافة الوقوع فيما فيه بأس، والقلب المليء بالورع هو الذي يُستفتى في الأمور التي اشتبهت عليه ولا يأخذ بفتوى المفتين³²، وأصله قوله عليه الصلاة والسلام: ((الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه))³³، وقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به

البأس))³⁴، وهو مندوب إليه³⁵.

ويُعبّر عن الورع كذلك بالاحتياط، قال العز بن عبد السلام: "الورع ترك ما يريبُ المكلف إلى ما لا يريبُهُ، وهو المعبر عنه بالاحتياط"³⁶.

المطلب الثاني: حكم استفتاء القلب

سكون القلب وطمأنينة النفس مجرداً عن الدليل هل هو معتبر شرعاً أو غير معتبر؟³⁷

القول الأول: العمل بطمأنينة النفس وميل القلب غير مشروع:

حكى الطبري هذا القول عن جماعة من السلف وهو قول جمهور العلماء³⁸، واستندوا في ذلك إلى أن أمور الدين قد بينتها الشريعة الإسلامية بالنص عليها أو بمعناها، وأما الذي يعمل بحديث النفس وما يعرض على القلب من عوارض فلا يندرج في أي واحد منهما، ولهذا نبى الله نبيّه صلى الله عليه وسلم أن يأخذ بغير ما أراه الله تعالى في قوله: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (105) ﴾³⁹، فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نبى أن يحكم بما حدثته به نفسه، فغيره من البشر أولى أن يكون منهياً عن ذلك، فإن كان جاهلاً فعلياً بسؤال العلماء⁴⁰.

ومن الآثار والأحاديث الدالة على عدم شرعية الرجوع إلى القلب، ما رواه أبو الدرداء رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً)) ثم تلا هذه الآية ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (64) ﴾⁴¹، وما نقل عن عمر رضي الله عنه أنه خطب فقال: "أيها الناس قد سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، وتركتم على الواضحة، أن تضلوا بالناس يميناً وشمالاً"، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: "ما كان في القرآن من حلال أو حرام فهو كذلك، وما سكت عنه فهو مما عفي عنه"⁴².

فهذه الأخبار أمرت بالعمل بما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولم يدع إلى الرجوع إلى القلب، ولو كان دليلاً معتبراً لبيّنه، ممّا يدل على أنه ليس دليلاً⁴³.

فإن قيل: قد وردت أخبار تدعو للعمل بما يطمئن إليه القلب، مثل ((استفت قلبك)). قالوا: لو صحت الأخبار لكان ذلك إبطالاً لأمره بالعمل بالكتاب والسنة، لأن أحكام الله ورسوله لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته⁴⁴.

فإن قيل: إن المراد من قوله: ((استفت قلبك)) في الأمور التي ليس فيها نص في القرآن والسنة، واختلف فيها الفقهاء⁴⁵.

قالوا: لا يجوز ذلك لأمر⁴⁶:

الأول: أن ما لا نص فيه بعينه فقد نص عليه بالمعنى والفحوى.

الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁴⁷، فقد أمر الله تعالى عند التنازع بالرجوع إلى الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم، لا الرجوع إلى فتيا القلوب وحديث النفوس، لأن ما يقع في القلوب يختلف باختلاف أهواء النفوس ولا ينضبط، قال ابن حزم: "ومعاذ الله أن يكون الحرام والحلال على ما وقع في النفس، والنفوس تختلف أهواؤها، والدين واحد لا اختلاف فيه، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (82) 48" 49.

وفي مواضع الخلاف والتنازع، عليه أن يردها لله ورسوله لا إلى ما يوافق أغراضه وأهواء نفسه⁵⁰، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁵¹.

الثالث: أن الله تعالى قال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (43)⁵²، فأمرهم الله تعالى بسؤال أهل العلم ولم يأمرهم باستفتاء القلوب⁵³.

فهذا ما حكاه الطبري عن تقدم، واختار إعمال الأحاديث في بعض أبواب الفقه، فلا يعمل به في تشريع الأعمال وإحداث التعبدات، وفي التشريع التركي، بأن يقال إن اطمأنت نفسك إلى ترك العمل الفلاني فاتركه وإلا فافعله، وإنما يعمل به فيما وردت به الأحاديث، أي في الأمور المشتبهة التي لا يدري أهي حلال أم حرام، فترك الإقدام أولى من الإقدام، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه))⁵⁴، فما اشتبه عليه مما يسعه فيه تركه وعمله، ومما هو غير واجب، فليترك ما يشك فيه إلى ما ليس فيه شك، كمن يريد خطبة امرأة، فتخبره امرأة أنها قد أرضعته وإياها، ولا يعلم هل هي صادقة أو كاذبة، فإن تركها فقد أزال عن نفسه الشك، وليس تزوجه بها واجب، ولو أقدم على التزوج بها، فإن النفس تكون غير مطمئنة في جلبتها ما أقدم على فعله⁵⁵.

وأما إذا اختلفت عليه فتاوى العلماء، كمن قال لامرأته: أنت علي حرام، فسأل العلماء، فاختلفوا في الحكم، فمنهم من قال: بانث منه بالثلاث، ومنهم من قال: هي حلال، وعليه كفارة اليمين، ومنهم من قال: على حسب نيته، إن أراد الطلاق فهو طلاق، وإن نوى به اليمين فهو يمين، وإن نوى به

الظهار فهو كذلك، وإن لم ينوي به شيئاً فليس بشيء، فيبحث عن أحوالهم وعدلهم، فيتبع الأرحح عنده، فإن استوت أحوالهم عنده، عمل بالاجتناب كما في مسألة المخبرة بالرضاع، حتى يطمئن قلبه حسب ما تقتضيه الأدلة، كما في قول الرسول صلى الله عليه وسلم لنواس ووابصة، انتهى معنى كلام الطبري الذي لم يعتبر اطمئنان القلب مطلقاً، بل هو مقيد بما سبق ذكره⁵⁶.

القول الثاني: استفتاء القلب مشروع واطمئنانه معتبر:

حكاه الطبري عن جماعة أخرى من السلف⁵⁷، واستندوا في ذلك إلى الأدلة التالية:

عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((دع ما يربك إلى ما لا يربك، فإن الصدق طمأنينة، وإن الكذب ريبة))⁵⁸.

عن النواس بن السمعان رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس))⁵⁹.

وعن وابصة بن معبد قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((جئت تسأل عن البر والإثم؟)) قلت: نعم، قال: ((استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك))⁶⁰.

فهذه الأدلة وغيرها مما هو في معناها تقرر أنّ الرجوع إلى القلب والعمل بما تطمئن إليه النفس معتبر في الشرع، وأنّ ما ينفر منه القلب وترتاب فيه النفوس مطلوب تركه والإحجام عنه وإن لم يكن ثمّ دليل شرعي، لأنّه لو كان هنالك دليل شرعي لأحاله عليه، ولم يحله على ما يجده في قلبه، فدل ذلك على أنّ لسكون النفس واطمئنان القلب أثره في تحديد الحكم⁶¹.

وأصحاب هذا القول على مذهبين:

المذهب الأول: وهم الذين غالوا في الاعتداد بما يطمئن إليه القلب إلى حد جعل الإلهام حجة في أحكام الشريعة، لأنّ الإلهام هو الذي يبعث على اطمئنان القلب وسكونه، وهو قول بعض الصوفية⁶².

ومما استدلووا به قوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ (8) ⁶³، وقوله صلى الله عليه وسلم: ((اتقوا فراسة⁶⁴ المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله))⁶⁵، وقوله صلى الله عليه وسلم لوابصة وقد سأله عن البر والإثم: ((ضع يدك في صدرك، فما حاك في قلبك فدعه، وإن أفتاك الناس وأفتوك))⁶⁶، فقالوا: شهادة القلب بلا حجة أولى من الفتوى بحجة، وهذا دليل الجعفرية من الروافض الذين قالوا إنّ لا حجة سوى الإلهام⁶⁷.

وَرُدَّ عَلَى ذَلِكَ بَأَنَّ مَا يَقَعُ فِي الْقَلْبِ قَدْ يَكُونُ دَسِيسَةً مِنَ الشَّيْطَانِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَنَعَلِمَ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾⁶⁸ ومع الاحتمال لا يكون حجة، ولا يمكن التمييز بين هذين الأمرين إلا عن طريق الاستدلال، فيكون ذلك اجتهاداً لا إلهاماً، وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا بمتساهلة، وأما قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)﴾⁶⁹، فمعناها عرفها طريق الخير والشر بالدليل والحجة، وأما كرامة الفراسة فلا تنكر، ولكن ليست بحجة لوقوع الاحتمال فيها⁷⁰.

المذهب الثاني: ذهب إلى أنه ليس المراد باستفتاء القلب الوارد في الأحاديث استخراج الأحكام من طمأنينة النفس وميل القلب وجعله حجة شرعية كما أورده بعض المعترضين والمستشكلين، وإنما يعمل به عند فقد الحجج بشروط سنأتي على ذكرها في محلها، وممن قال بذلك الشاطبي⁷¹ وابن تيمية⁷² وابن القيم⁷³.

المطلب الثالث: موجبات استفتاء القلب

القلب لا يعتبر دليلاً شرعياً على التحريم أو التحليل، وإنما يرجع إليه بالشروط الآتي ذكرها في الحالات التالية:

1. لتحديد مناط الحكم: فإنَّ المناط لا يشترط فيه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل، ومن أمثله⁷⁴:

أ. الفعل الذي ليس من جنس الصلاة، هل تبطل به الصلاة أم لا؟: فإن كان يسيراً فمغتفر، وإن كان كثيراً فمبطل، فابنى الحكم وهو البطلان أو عدمه على ما يقع بنفس العامي، فما وقع في قلبه ليس دليلاً على الحكم، وإنما هو من باب تحقيق مناط الحكم.

ب. التفريق بين الفاصل اليسير والكثير الحاصل أثناء الطهارة عند القول بوجوب الفور، فينظر العامي في ذلك إلى ما وقع في قلبه من اليسير أو الكثير، فتصح صلاته أو تبطل بناءً على ما وقع في قلبه، لأنه نظر في مناط الحكم.

ج. لحم الشاة قد يكون واحداً بعينه، فيعتقد واحد حليته بناءً على ما تحقق له من مناطها بالنسبة إليه، ويعتقد آخر تحريمه بناءً على ما تحقق له من مناطه بالنسبة إليه، فيأكل أحدهما حلالاً، ويجب على الآخر الاجتناب لأنه حرام.

وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم: ((استفت قلبك وإن أفطوك))⁷⁵، فتحقيقك لمناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له إذا كان مثلك، وليس المراد بقوله: ((وإن أفطوك)) أي إن

بينوا لك الحكم الشرعي فاتركه وانظر إلى ما يفتيك به قلبك، فهذا باطل وتقول على الشريعة،

وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط مما وُكِّل تحقيقه إلى المكلف ولم يحدده الشرع⁷⁶.

يشترط فيمن يقوم بتحقيق المناط أن تكون له دربة وقدرة على تحقيقه، وإلا حققه له غيره ممن له القدرة على ذلك ويقلده فيه، وهذه الصورة خارجة عن الحديث⁷⁷.

فإذا اشتبه عليه الأمر وأشكل عليه تحقيق مناطه، ووقع في الشك والريبة، لم ينصرف إلى إحدى الجهتين، كاختلاف الميتة بالذكية، واختلاط الزوجة بالأجنبية، فهذا المناط محتاج إلى دليل شرعي يبين حكمه، وهي تلك الأحاديث المتقدمة⁷⁸، كقوله صلى الله عليه وسلم: ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك))⁷⁹، وقوله: ((البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في صدرك))⁸⁰، فما أشكل عليك تحقيقه فاتركه، قال صاحب تقويم الأدلة: "حديث وابصة ورد في باب يحل فعله وتركه، فيجب ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه احتياطاً لدينه على ما شهد له قلبه به"⁸¹.

2. عند الاشتباه في تحديد الحكم: قال ابن رجب: "حديث وابصة وما في معناه دل على الرجوع إلى القلوب عند الاشتباه، فما إليه سكن القلب، وانشرح إليه الصدر فهو البر والحلال، وما كان خلاف ذلك فهو الإثم والحرام"⁸²، فما أنكره القلب وأورد في الصدر حرجاً وقلقاً وضيقاً تركه، وهو على مرتبتين⁸³:

الأولى. أن يستنكره الناس عند اطلاعهم عليه، وهذا في أعلى مراتب معرفة الإثم عند الاشتباه، وفي هذا المعنى قال ابن مسعود رضي الله عنه: ((ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح))⁸⁴.

الثانية. أن لا يكون مستنكراً عند الناس: وكان مستنكراً عند فاعله تركه كذلك، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم جعله إثماً، في قوله: ((وإن أفتاك المفتون)).

والاشتباه له صور عديدة منها الاشتباه⁸⁵ في تحديد أصله: وهذا يحدث للعلماء وغيرهم، كالشيء الذي يجده الإنسان في بيته، واشتبه عليه هل هو له أو لغيره، فلا يحرم عليه تناوله، لأن الظاهر أن ما في بيته وتحت يده ملك له، ولكن الورع تركه، فإذا وجد سبب قوي يؤدي إلى زوال الأصل، فهذا محل الاشتباه⁸⁶، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: ((إني لأنقلب إلى أهلي فأجد التمرة ساقطة على فراشي فأرفعها لاكلها، ثم أخشى أن تكون صدقة فألقها))⁸⁷.

فاطمئنان القلب في الأمور المشتبهة والمشككة لا يتأتى إلا بتركها والبعد عنها، قال ابن بطال: "فالتزهد عن الشبهات لا يكون إلا فيما أشكل أمره ولم يدر أحلال هو أو حرام واحتمل المعنيين، ولا دليل على أحدهما، ولا يجوز أن يحكم على أحد من مثل ذلك أنه أخذ حراماً، لاحتمال أن يكون حلالاً، غير أننا نستحب من باب الورع أن نقندي برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما فعل في التمرة، وقد قال عليه السلام لوابصة بن معبد حين سأله عن البر والإثم، فقال: ((البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك))، قال أبو الحسن بن القاسمي: إن قال قائل: إذا وجد التمرة في بيته فقد بلغت محلها وليست من الصدقة، قيل له يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم الصدقة، ثم ينقلب إلى أهله، فربما علقت تلك التمرة بثوبه، فسقطت على فراشه، فصارت الشبهة"⁸⁸.

فما أشكل على المرء واشتبه عليه استُحب تركه، ولا نلزمه بذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك وإنما حذره على تركه خوفاً من مواقعة الحرام، بدليل أنه شبهه بالرعي حول الحمى، والحمى هو الحرام، وما حول الحمى ليس من الحرام، وإنما تركه من الورع الذي يُحمد فاعله ولا يُذم تاركة"⁸⁹.

فقد ثبت أن أعراباً حديثو عهد بالكفر يأتوننا بذبائح لا ندري أسموا الله تعالى عليها أم لا؟، فقال عليه الصلاة والسلام: ((سموا الله وكلوا))⁹⁰.

"وأما كل أشياء أو شيئين أيقنا أنّ فيها حراماً لا نعلمه بعينهن، فحكمهما التوقف أو ترك التوقف حتى يتبين الحرام من الحلال، لأنّ هذا المكان فيه يقين حرام يلزم اجتنابه فرضاً، وهذا بخلاف المشكوك فيه الذي لا يقين فيه أصلاً"⁹¹.

3. عند تقارب الأدلة وتعارضها: فإن تعذر عليه الترجيح بين الأدلة المتكافئة بأحد وجوه الترجيحات المقررة في أصول الفقه، رجح بما اطمأن إليه قلبه إذا كان عامراً بتقوى الله تعالى، و" كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة، فإلهام مثل هذا دليل في حقه، وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه"⁹²، عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: ((استفت قلبك وإن أفتاك الناس))، وأما إذا كان أحد المذهبيين ضعيف الدليل فلا يعتبر من هذا القبيل"⁹³.

4. إذا كان يعلم أن الأمر في الباطن بخلاف ما أفتاه: فلا يجوز في هذه الحالة أن يعمل بفتوى المفتي ولا تنفعه في شيء إذا كان يعلم أن الأمر بخلافه في الباطن، كما لا ينفعه قضاء القاضي في ذلك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من نار))⁹⁴ والمفتي والقاضي في هذا سواء⁹⁵.

المطلب الرابع: ضوابط استفتاء القلب

1. عدم وجود الدليل أو وقوع الشك والشبهة فيه: إذا كانت الفتوى عليها دليل شرعي فلا يصح الرجوع فيها إلى القلب، ولا يلتفت فيها إلى ميل النفس وانسراح الصدر، بل الواجب العمل بها، وتلقي الحكم بالرضى والتسليم وانسراح الصدر، فما ثبت حله بدليل صحيح فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه، وكذلك ما ثبت حرمة بدليل صحيح فلا يحل الإقدام عليه بشهادة القلب⁹⁶، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (65)﴾⁹⁷، قال ابن حزم: "وأما ما يوقن تحليله فلا يزيله الشك عن ذلك"⁹⁸، قال صاحب تقويم الأدلة: "فأما ما ثبت حله بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة القلب، وكذلك ما ثبتت حرمة فلا يحل تناولها بشهادة القلب"⁹⁹، وقال ابن رجب: "... فأما ما كان مع المفتي به دليل شرعي، فالواجب على المستفتي الرجوع إليه، وإن لم ينشرح له صدره، وهذا كالرخص الشرعية، مثل الفطر في السفر والمرض، وقصر الصلاة في السفر، ونحو ذلك مما لا ينشرح به صدور كثير من الجهال، وهذا لا عبرة به"¹⁰⁰.

وقد حدث للصحابة في بعض المرات امتناع بعضهم عن فعل ما أمرهم به الرسول صلى الله عليه وسلم بسبب عدم انشراح صدور بعضهم له، فيغضب لذلك، فقد "أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، فكرهه من كرهه منهم"¹⁰¹، وكما أمرهم بنحر هديهم، والتحلل من عمرة الحديبية، فكرهوه وكرهوا مقاضاته لقريش على أن يرجع من عامه، وعلى أن من أتاه منهم يرده إليهم¹⁰²،¹⁰³.

وأما عند عدم الدليل أو غموضه والشك فيه فيصح الرجوع إلى القلب والأخذ بما اطمأنت إليه النفس، والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم عن المشتبهات: ((... لا يعلمها إلا القليل...))، قال ابن عقيل: "ولو كان ما لا دليل عليه لما أضافه إلى القليل من العلماء، وهو الذين زال الاشتباه عنهم لانكشاف الأدلة لهم"¹⁰⁴.

2. أن يكون القلب المُستفتى عامراً بالتقوى: فليس كل قلب يصح الرجوع إليه والركون إلى ميله، ((فرب قلب موسوس ينفي كل شيء، ورب متساهل يطير إلى كل شيء، فلا اعتبار بهذين القلبين...))¹⁰⁵، وإنما يصح الرجوع إلى القلب إذا كان عامراً بنور العلم، وجوارحه مُزينة بالورع، بحيث يجد للشبهة حزازة في القلب¹⁰⁶، "فالتبّي صلى الله عليه وسلم أحال النّوأس بن سمعان في قوله: ((... الإثم ما حاك في صدرك...))"¹⁰⁷، إلى الإدراك القلبي لما علم من جودة فهمه، وحسن قريحته، وتنوير قلبه، وأنه يدرك ذلك من نفسه، وهذا كما قال في الحديث الآخر ((الإثم حَزَأُ القلوب))¹⁰⁸، يعني به القلوب المنشحة للإسلام، المنورة بالعلم الذي قال فيه مالك: العلم نور يقذفه الله تعالى في القلب، وهذا الجواب لا يصلح لغلظ الطبع قليل الفهم"¹⁰⁹.

وكذلك وابصة الذي قال له التّبي صلى الله عليه وسلم: ((يا وابصة استفت قلبك...))¹¹⁰، فهذا الخطاب له¹¹¹، لأنّه من أصحاب القلوب المطمئنة المليئة بنور التقوى، الذي يجعله يفرق بين الصحيح والخطأ، بخلاف الذين يفتونه فإنّما يطلعون على ما ظهر منه¹¹²، قال ابن تيمية: "القلب المعمور بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهو ترجيح شرعي، قال: فمتى ما وقع عنده وحصل في قلبه ما بطن معه أنّ هذا الأمر أو هذا الكلام أرضى لله ورسوله، كان هذا ترجيحاً بدليل شرعي"¹¹³.

قال ابن رجب: "وأما ما ليس فيه نص من الله ورسوله ولا عمن يقتدى بقوله من الصحابة وسلف الأمة، فإذا وقع في نفس المؤمن المطمئن قلبه بالإيمان، المنشرح صدره بنور المعرفة واليقين منه شيء، وحك في صدره لشبهة موجودة، ولم يجد من يفتي فيه بالرخصة إلا من يخبر عن رأيه، وهو ممن لا يُوثقُ بعلمه ودينه، بل هو معروف باتباع الهوى، فهنا يرجع المؤمن إلى ما حك في صدره، وإن أفتاه هؤلاء المفتون"¹¹⁴.

فالقلب التقي النقي الذي يجتهد صاحبه في طاعة الله وتقواه تتجلى له الأمور على حقيقتها، ويتبين له ما لا يتبين لغيره، ويكون ترجيحه معتبر، بل أقوى من بعض الأدلة الضعيفة، بخلاف القلب الخرب المظلم¹¹⁵، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء))¹¹⁶، "ومن معه نور وبرهان وضياء كيف لا يعرف حقائق الأشياء من كلام أصحابها ولا سيما الأحاديث النبوية"¹¹⁷.

وفي الحديث القدسي: ((... وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها...))¹¹⁸.

فمن كان كذلك فكيف لا يكون ذا بصيرة نافذه، وقلب حي يتبين به ما لا يتبين لغيره، ولاسيما في الفتن، وفي الحديث الصحيح: ((إن الدجال مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن من كاتب وغير كاتب))¹¹⁹.

فمن استنار قلبه بنور القرآن، وانشرح صدره بالإيمان، فما تردد في قلبه وأورث فيه ضيقاً ونفوراً فهو الإثم¹²⁰، عن النواس بن السمعان عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً.... والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مؤمن))¹²¹، قال ابن مسعود: ((الإثم حَوَازِ القلوب))¹²².

3. عدم وجود المفتي الذي يوثق في علمه ودينه¹²³: فمن اشتبه عليه الأمر، رجع إلى العالم الموثوق في علمه ودينه حتى يحققه له وتحصل له الطمأنينة¹²⁴، عملاً بقوله تعالى: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (43) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ﴾¹²⁵، فلا يعتمد على فتوى أي مفتٍ لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث وابصة: ((وإن أفتاك الناس وأفتوك)). بل عليه أن يعتمد على قول من يقول الصدق، وعلامة الصدق أن تطمئن إليه القلوب، وعلامة الكذب أن تحصل به الريبة. ولا تسكن إليه القلوب¹²⁶، مصداق ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: ((إن الصدق طمأنينة وإن الكذب ريبة)).

فإن لم يجد العالم الموثوق في علمه ودينه، أو وجد من لا يوثق في علمه ودينه، أو أنه يفتي بالحيل والرخص المخالفة للدليل الشرعي¹²⁷، أو يحابي في فتواه، وغيرها من الأسباب الظاهرة والمناعة من الثقة في فتواه وعدم اطمئنان القلب إليها، فحينئذ يرجع إلى ما حكَّ في صدره، وإن أفتاه هذا النوع من المفتين¹²⁸، عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك))، قال ابن رجب: "... فإذا وقع في نفس المؤمن المطمئن قلبه بالإيمان، المنشرح صدره بنور المعرفة واليقين منه شيء، وحك في صدره لشبهة موجودة، ولم يجد من يفتي فيه بالرخصة إلا من يخبر عن رأيه، وهو ممن لا يُوثق بعلمه ودينه، بل هو معروف باتباع الهوى، فهنا يرجع المؤمن إلى ما حكَّ في صدره، وإن أفتاه هؤلاء المفتون"¹²⁹.

4. أن يكون ذلك عند إباحة المفتي لا عند تحريمه: قال الغزالي: "واستفتاء القلب إنما هو حيث أباح المفتي، أما حيث حرم فيجب الامتناع"¹³⁰.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إحكام الفصول في أحكام الأصول: لأبي الوليد الباجي (474هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي. بيروت، الطبعة الثانية (1415هـ/1995م).
2. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول: لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أبو مصعب حمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة السابعة 1417هـ/1997م.
3. الاعتصام: لأبي إسحاق الشاطبي (790هـ)، سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان - السعودية، الطبعة الأولى 1412هـ/1992م.
4. إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن قيم الجوزية (751هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى 1423هـ. السعودية.
5. البحر المحيط في أصول الفقه: لبدر الدين الزركشي (794هـ)، بتحري: عبد القادر عبد الله العاني، راجعه: عمر سليمان الأشقر، الطبعة الثانية (1413هـ. 1992م).
6. البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين الجويني (478هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الثالثة (1420. 1999م).
7. التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه: شرح ابن أمير الحاج الحلبي (879هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى (1419هـ/1999م).
8. تقويم الأدلة في أصول الفقه: لأبي زيد الدبوسي (430هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م.
9. جامع العلوم والحكم: لابن رجب (795هـ)، تحقيق: شعيب أرنؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة السابعة 1419هـ/1998م.
10. سنن ابن ماجه: لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (275هـ) دار إحياء التراث العربي. بيروت، الطبعة الأولى (1421هـ/2000م).
11. سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (297هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى (1421هـ/2000م).
12. سنن النسائي: ومعه شرح السيوطي وحاشية السندي، دار الكتاب العربي بيروت.
13. شرح تنقيح الفصول: لشهاب الدين القرافي (684هـ)، دار الفكر. بيروت 1424هـ/2004م.
14. شرح صحيح البخاري: أبو الحسن علي بن بطال، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد. الرياض.
15. شرح الكوكب المنير: لابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي. نزه حماد، مكتبة العبيكان. الرياض، الطبعة سنة 1413هـ/1993م.
16. صحيح البخاري: لمحمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، مكتبة الصفا. القاهرة، الطبعة الأولى 1423هـ/2003م.

17. صحيح الجامع الصغير وزيادته: لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت/دمشق، الطبعة الثالثة (1408هـ/1988م).
18. صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج (261هـ)، دار المغني للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م.
19. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: لأحمد بن حمدان الحراني الألباني، خرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى دمشق 1380هـ.
20. الفتوى في الإسلام: محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1406هـ/1986م.
21. فيض القدير شرح الجامع الصغير: لعبد الرؤوف المناوي، الطبعة الثانية (1391هـ/1972م)، دار المعرفة - بيروت.
22. القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين: لمحمود حامد عثمان، دار الزاحم للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى (1423هـ. 2002م).
23. قواطع الأدلة في أصول الفقه: لأبي المظفر منصور محمد بن السمعاني (489هـ)، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م.
24. قواعد الأحكام في إصلاح الأنام: لعز الدين بن عبد السلام (660هـ)، تحقيق: نزيه حماد - عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى (1421هـ/2000م).
25. كشف الأسرار شرح المنار: لحافظ الدين النسفي (710هـ)، ومعه شرح نور الأنوار على المنار، دار الكتب العلمية، بيروت.
26. كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: لإسماعيل بن محمد العجلوني (1162هـ)، عنيت بنشره مكتبة القدسي سنة 1351هـ.
27. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لنور الدين بن أبي بكر الهيثمي (807هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (1422هـ/2001م).
28. مجموع الفتاوى: لتقي الدين أحمد بن تيمية (ت728هـ)، تحقيق: خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
29. مختار الصحاح: لمحمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت.
30. مدارج السالكين: لابن قيم الجوزية (751هـ)، تحقيق: عدد من الأساتذة، دار الصيمعي - الرياض، الطبعة الأولى (1432هـ/2011م).
31. معجم التعريفات: لعلي بن محمد الجرجاني (816هـ)، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة - القاهرة.
32. معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسن أحمد بن فارس (395هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر 1399هـ/1979م.
33. المعجم الوسيط: جماعة من الأساتذة، دار الفكر.

34. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي (518هـ. 656هـ)، تحقيق: محيي الدين مستو - يوسف بديوي - أحمد السيد - محمود بزال، دار ابن كثير - دمشق، دار الكلم الطيب - دمشق، الطبعة الأولى (1417هـ/1996م).
35. منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى: لإبراهيم اللقاني (1041هـ)، تحقيق: عبد الله الهلالي.
36. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: لمحمد علي التهانوي، تحقيق بإشراف: رفيق العجم، مكتبة لبنان. ناشرون. بيروت.
37. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: لمحمد مصطفى الزحيلي، دار الخبير للطباعة والنشر والتوزيع دمشق — بيروت، الطبعة الثانية 1427هـ/2006م.

الهوامش:

- 1 سيأتي تخريج الحديث في ثنايا البحث.
- 2 انظر: مختار الصحاح: 206، الفتوى في الإسلام: 46-47، المعجم الوسيط: 273/2 - 274.
- 3 الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 391.
- 4 انظر: منار أصول الفتوى: 231، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين: 229.
- 5 البرهان: 870/2.
- 6 انظر: إحكام الفصول: 733/2، شرح تنقيح الفصول: 348، شرح الكوكب المنير: 541/4، منار أصول الفتوى: 243، إرشاد الفحول: 442.
- 7 انظر: إحكام الفصول: 733/2 - 734، قواطع الأدلة: 99/5.
- 8 سنأتي على بيان كل ذلك في ثنايا البحث.
- 9 انظر: مختار الصحاح: 253، المعجم الوسيط: 842/2.
- 10 انظر: تقويم الأدلة: 392، قواطع الأدلة: 120/5، كشف الأسرار للنسفي: 586/2، معجم التعريفات: 32، إرشاد الفحول: 415، نشر البنود: 267/2، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 257.
- 11 انظر مذهبهم: تقويم الأدلة: 392، كشف الأسرار للنسفي: 586/2، جامع العلوم والحكم: 103/2 - 104، البحر المحيط: 103/6، إرشاد الفحول: 414، نشر البنود: 267/2.
- 12 انظر أدلتهم ومناقشتها: قواطع الأدلة: 120/5 - 131، كشف الأسرار للنسفي: 588/2 - 589، إرشاد الفحول: 415، نشر البنود: 267/2 - 268.
- 13 انظر:، البحر المحيط: 103/6، إرشاد الفحول: 414.
- 14 قواطع الأدلة: 132/5، كشف الأسرار: 589/2، مجموع الفتاوى: 27/20، جامع العلوم والحكم: 103/2.
- 15 مجموع الفتاوى: 26/20.
- 16 مدارج السالكين: 254/1.
- 17 رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، باب مناقب عمر رضي الله عنه رقم 3689.
- 18 انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي: 143/8، البحر المحيط: 105/6، فتح الباري: 39/7 - 40.

- وقيل: المحدثون المفهمون، كما في رواية الترمذي عن بعض أصحاب ابن عيينة محدثون يعني مفهمون، وقيل: تكلمهم الملائكة من غير نبوة، وهذا ورد في حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً، ولفظه قيل يا رسول الله وكيف يحدث، قال: تتكلم الملائكة على لسانه، وجاء في رواية: متكلمون، وقال البخاري: يجري الصواب على ألسنتهم. انظر: شرح مسلم للنووي: 147/8، فتح الباري: 39/7-40.
- 19 انظر: مدارج السالكين: 265/1.
- 20 المائدة: 111.
- 21 النحل: 68.
- 22 انظر: مدارج السالكين: 266/1.
- 23 انظر: مختار الصحاح: 208، معجم التعريفات: 139.
- 24 انظر: تقويم الأدلة: 392، قواطع الأدلة: 122/5، كشف الأسرار للنسفي: 589/2، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1265.
- 25 رواه الترمذي باب 16 ومن سورة الحجر رقم 3127، أورده العجلوني في كشف الخفاء (42/1) وقال: "وطرقه كلها ضعيفة وبعضها متماسك فلا يليق مع وجوده الحكم على الحديث بالوضع لا سيما ورواه الطبراني والبخاري وأبو نعيم بسند حسن عن أنس رفعه ((إن الله عبادة يعرفون الناس بالتوسم)) ونحوه قول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين وقد أخذ بطرف عامته من وراءه ((واعلم أنّ الله يحب الناظر الناقد عند مجيء الشبهات))..."
- 26 انظر: معجم التعريفات: 48، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 390.
- 27 انظر: كشف الأسرار للنسفي: 589/2.
- 28 انظر: كشف الأسرار للنسفي: 589/2.
- 29 انظر: معجم التعريفات: 13، مختار الصحاح: 68، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 109.
- 30 انظر: معجم التعريفات: 13، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين: 27.
- 31 معجم مقاييس اللغة: 100.
- 32 الفروق: 1344/4، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1778.
- 33 رواه البخاري رقم 52 و 2051، ومسلم 1599.
- 34 رواه الترمذي رقم 2451، وابن ماجه رقم 4215.
- 35 الفروق: 1344/4.
- 36 قواعد الأحكام: 111/2.
- 37 انظر مذاهبهم: تقويم الأدلة: 392، كشف الأسرار للنسفي: 586/2، جامع العلوم والحكم: 103/2-104، البحر المحیط: 103/6، إرشاد الفحول: 414، نشر البنود: 267/2.
- 38 انظر: تقويم الأدلة: 392، الاعتصام: 659/1.
- 39 النساء: 105.
- 40 انظر: الاعتصام: 659/1، نقل الشاطبي هذا الكلام بالمعنى عن الطبري.

- 41 مريم: 64، الحديث رواه البزار في مسنده وقال: إسناده صالح 123، والحاكم وصححه 375/2، والبيهقي 12/10، وذكره الهيثمي في المجمع 171/1 وقال: رواه البزار والطبراني في الكبير وإسناده حسن ورجالهم موثقون. انظر: جامع العلوم والحكم: 151/2.
- 42 انظر: الاعتصام: 660-659/1.
- 43 انظر: الاعتصام: 661/1.
- 44 انظر: الاعتصام: 661/1.
- 45 انظر: الاعتصام: 662/1.
- 46 انظر: الاعتصام: 662/1.
- 47 النساء: 59.
- 48 النساء: 82.
- 49 الإحكام: 7/6.
- 50 انظر: الموافقات: 81/1.
- 51 النساء: 59.
- 52 النحل: 43.
- 53 انظر: الاعتصام: 662/1.
- 54 رواه البخاري رقم 52 و 2051، ومسلم 1599.
- 55 انظر: الاعتصام: 664-663/1.
- 56 انظر: الاعتصام: 665/1.
- 57 انظر: الاعتصام: 659/1.
- 58 رواه الترمذي رقم 2518 وقال: حسن صحيح والنسائي (328-327/8) بدون (فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة).
- 59 أخرجه مسلم: 2553.
- 60 قال ابن رجب: "قد روي هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة وبعض طرقه جيدة فخرجه الإمام أحمد وابن حبان في صحيحه" جامع العلوم والحكم: 95/2، حسنه النووي في الأربعين النووية، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير برقم 948: 224/1.
- 61 انظر: جامع العلوم والحكم: 101/2، الاعتصام: 659-658/1. انظر: جامع العلوم والحكم: 101/2، الاعتصام: 659-658/1.
- 62 انظر: تقويم الأدلة: 392، كشف الأسرار للنسفي: 586/2، البحر المحيط: 103/6، إرشاد الفحول: 414.
- 63 الشمس: 8.
- 64 والفراسة هي ما يقع في القلب من غير حجة. انظر: كشف الأسرار للنسفي: 587/2.
- 65 رواه الترمذي واستغريه برقم 3127، "والبخاري في التاريخ عن أبي سعيد الخدري، ورواه الطبراني وابن عدي في الكامل، والحكيم الترمذي عن أبي أمامة، وابن جرير في تفسيره عن ابن عمر، قال السخاوي بعدما ساق هذه الطرق: وكلها ضعيفة وفي بعضها ما هو متماسك لا يلبق مع وجوده الحكم على الحديث بالوضع. انتهى، ومراده رد ما لابن الجوزي حيث حكم بوضعه فلم يصعب، وحكم السخاوي على الكل بالضعف غير صواب، فقد قال الهيثمي: إسناده الطبراني

- حسن، وذكر السيوطي في الدرر أن الترمذي خرجه من حديث ابن عمر وثوبان بزيادة (وينطق بتوفيق الله)، وذكر في تعقيبات الموضوعات أن الحديث حسن صحيح" فيض القدير شرح الجامع الصغير: 142/1-144.
- 66 سبق تخريجه.
- 67 انظر: كشف الأسرار للنسفي: 587/2. انظر: كشف الأسرار للنسفي: 587/2.
- 68 ق: 16.
- 69 الشمس: 8.
- 70 انظر: قواطع الأدلة: 120/5-131، كشف الأسرار للنسفي: 588/2-589، إرشاد الفحول: 415، نشر البنود: 2/267-268.
- 71 انظر: الاعتصام: 668/1.
- 72 مجموع الفتاوى: 26/20.
- 73 إعلام الموقعين: 192/6.
- 74 انظر: الاعتصام: 667-666/1.
- 75 سبق تخريجه.
- 76 انظر: الاعتصام: 668/1، كحد الغنى الموجب للزكاة، يختلف باختلاف الأحوال، فحققه الشارع بعشرين ديناراً، ومائتي درهم..."
- 77 انظر: الاعتصام: 668/1.
- 78 انظر: الاعتصام: 667-666/1.
- 79 سبق تخريجه.
- 80 سبق تخريجه.
- 81 تقييم الأدلة في أصول الفقه: 398، وانظر كذلك: كشف الأسرار: 589/2.
- 82 جامع العلوم والحكم: 101/2.
- 83 انظر: جامع العلوم والحكم: 102-101/2.
- 84 صححه الحاكم 79-78/3، ووافقه الذهبي. جامع العلوم والحكم 101/2. صححه الحاكم 79-78/3، ووافقه الذهبي. جامع العلوم والحكم 101/2.
- 85 المتشابه "هو الذي لم يترجح فيه الفعل على الترك، والترك على الفعل، فهذا الأحق باسم الشبهة والمتشابه، لأنه قد تعارضت فيه الأشباه" المفهم: 492/4.
- 86 انظر: جامع العلوم والحكم: 199-197/1.
- 87 رواه البخاري رقم 2432، ومسلم رقم 1070 عن أبي هريرة رضي الله عنه.
- 88 شرح صحيح البخاري لابن بطال: 198-197/6.
- 89 انظر: الإحكام لابن حزم: 7-5/6.
- 90 رواه البخاري رقم 5507، وأبو داود رقم 2829 وغيرهما.
- 91 الإحكام لابن حزم: 15/6.
- 92 مجموع الفتاوى: 26/20.

- 93 انظر: الفروق: 1345/4، البحر المحيط: 105/6، إرشاد الفحول: 415، فالقرافي أعمل الورع في هذه الحالة، وأما الشوكاني فقال باستفتاء القلب.
- 94 رواه البخاري رقم 2458 في المظالم باب إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه، ومسلم رقم 1713 في الأفضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة من حديث أم سلمة.
- 95 انظر: إعلام الموقعين: 192/6.
- 96 انظر: الإحكام لابن حزم: 4/6، كشف الأسرار للنسفي: 589/2، جامع العلوم والحكم: 102/2، فيض القدير: 495/1.
- 97 النساء: 65.
- 98 الإحكام لابن حزم: 4/6.
- 99 تقويم الأدلة في أصول الفقه: 398.
- 100 جامع العلوم والحكم: 102/2.
- 101 وهو في صحيح البخاري رقم 1564، وصحيح مسلم رقم 1240.
- 102 وهو في صحيح البخاري رقم 2701، وصحيح مسلم 1783.
- 103 جامع العلوم والحكم: 102/2.
- 104 الواضح: 161/1.
- 105 البحر المحيط: 105/6، إرشاد الفحول: 415.
- 106 انظر: المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم: 492/4.
- 107 أخرجه مسلم: 2553. أخرجه مسلم: 2553.
- 108 ذكره الهيثمي في المجمع (238/1) موقفاً على عبد الله بن مسعود بلفظ ((الإثم حواز القلوب)) وقال: رواه الطبراني كله بأسانيد رجالها ثقات.
- 109 المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: 523/6.
- 110 حسنه النووي في رياض الصالحين ص223، قال ابن رجب: "قد روي هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة وبعض طرقه جيدة" جامع العلوم والحكم: ص250، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير 224/1.
- 111 "قال حجة الإسلام: ولم يرد كل أحد لفتوى نفسه وإنما ذلك لو ابصت في واقعة تخصه، وقال البعض: ويفرض العموم، فالكلام فيمن شرح الله صدره بنور اليقين فأفتاه غيره بمجرد حدس أو ميل من غير دليل شرعي، وإلا لزمه اتباعه وإن لم ينشرح له صدره انتهى" فيض القدير: 495/1.
- 112 انظر: فيض القدير: 495/1.
- 113 مجموع الفتاوى: 26/20.
- 114 جامع العلوم والحكم: 103/2.
- 115 انظر: مجموع الفتاوى: 28-26/20.
- 116 رواه مسلم رقم 223.
- 117 مجموع الفتاوى: 26/20. مجموع الفتاوى: 26/20.
- 118 رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب التواضع رقم 6502 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
- 119 رواه مسلم عن حذيفة في كتاب الفتن وأشراف الساعة باب ذكر الدجال وصفته وما معه رقم 105/2934.

- 120 انظر: مجموع الفتاوى: 27/20، جامع العلوم والحكم: 102/2.
- 121 رواه الترمذي 2859 مختصراً وقال: حديث حسن غريب، وصححه الألباني في صحيح الجامع 3887.
- 122 حواز القلوب: هي الأمور التي تحز في القلوب وتؤثر فيه ضيقاً وحرماً ونفوراً. انظر: مجموع الفتاوى: 27/20، جامع العلوم والحكم: 97-96/2
- 123 ذكر أهل الأصول أن العامي يستدل على العالم الذي له أهلية الفتوى بأن يرى الناس منفقين على سؤاله ومجتمعين على الرجوع إليه، ولا تقتي من هو مجهول الحال كما ذهب إلى ذلك الغزالي والأمدي وابن الحاجب، وحكى في المحصول الاتفاق على المنع، وذهب جماعة من الشافعية إلى أنها تكفي الاستفاضة بين الناس، وهناك أقوال أخرى. انظر: إرشاد الفحول: 451.
- 124 انظر: إعلام الموقعين: 193/6، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 387/2.
- 125 النحل: 44-43.
- 126 انظر: جامع العلوم والحكم: 285/1.
- 127 قال ابن رجب: " وإن كان للرخصة معارض، إما من سنة أخرى، أو من عمل الأمة بخلافها، فالأولى ترك العمل بها" جامع العلوم والحكم: 283/1.
- 128 انظر: الاعتصام: 668/1، جامع العلوم والحكم: 103/2.
- 129 جامع العلوم والحكم: 103/2.
- 130 إرشاد الفحول: 415. إرشاد الفحول: 415.

عقد التوريد - دراسة فقهية مقارنة -

أ. محمد روابحية
جامعة غرداية

الملخص:

واقعنا المعاصر اليوم مليء بالقضايا والمعاملات التي لا قبل لفقهائنا الأقدمين بها، والحاجة ماسة إلى تجلية حكم الشرع فيها، وقد عُني هذا البحث ببيان واحد من العقود التي كثر التعامل بها اليوم، (عقد التوريد)، وقد جاء في ثلاثة مباحث، الأول منها في تصوير هذا العقد وبيان المراد منه لغة واصطلاحاً، والثاني منها في صلة هذا العقد ببعض العقود المشابهة له، والثالث منها في التكييف الفقهي لصوره، وحكم كل صورة.

الكلمات المفتاحية: التوريد، العقود، السَلَم، الاستصناع، الاستيراد.

Abstract:

Our present-day reality is full of issues and transactions that do not precede our old legislators, and the need to clarify the rule of Shari'a in them. This research is concerned with one of the many contracts dealt with today (supply contract). This contract and the statement of the meaning of language and terminology, and the second in connection with this contract some contracts similar to him, and the third in the adaptation of the jurisprudence of the image, and the ruling of each image.

المبحث الأول: صورته وتعريفه:

أ- **التوريد في اللغة:** التوريد في اللغة مصدر من الفعل ورد، يقول ابن فارس: (الواو والراء والدال: أصلان، أحدهما: الموافاة إلى الشيء، والثاني: لون من الألوان)⁽¹⁾.
ورود فلان وروداً: حضر. وأورده غيره، واستورده: أحضره⁽²⁾.
فالمعنى اللغوي للتوريد يدور حول الإحضار والتوفية.

ب- **التوريد في الاصطلاح المعاصر:** بما أن عقد التوريد عقد حادث من حيث كثرة التداول له في عصرنا، فإنه ينبغي تصويره على الحال التي يقع عليها، ثم الشروع بعدها في تعريفه؛ لأن التعريف فرع عن التصور، وهو مهم في الوصول إلى أشمل وأضبط تعريف لهذا العقد.

فالتوريد كما يقوم به التجار اليوم، هو اتفاق يتعهد فيه أحد الطرفين أن يورد إلى الآخر سلعاً موصوفة، على دفعة واحدة، أو عدة دفعات، في مقابل ثمن محدد، غالباً ما يكون مقسماً على أقساط، بحيث يُدفع قسط من الثمن كلما تم قبض قسط من المبيع⁽³⁾.

وعقد التوريد قد يكون محلياً ودولياً، أي: قد يتم بين منشأتين في بلد واحد، أو في بلدين مختلفين، فهو لا يعني بالضرورة أنه عقد متعلق بالاستيراد والتصدير⁽⁴⁾.

ومن الأمثلة على عقد توريد السلع: توريد الأغذية والأدوية والملابس والوقود للمستشفيات والمدارس والمطارات والوحدات العسكرية وغيرها⁽⁵⁾.

ومن الأمثلة على عقد توريد الخدمات: توريد الكهرباء والغاز والمياه، وتوريد الصحف المجلات والعمال، والتعهدات بنظافة وصيانة المدارس والمستشفيات⁽⁶⁾.

ومما تقدم ذكره يتبين أن عقد التوريد يكون فيه الثمن مؤجلاً، سواء كله أو بعضه، وأن المبيع إما أن يكون معيناً غائباً يُباع بالصفة، أو موصوفاً في الذمة لا وجود له، وقد يحتاج إلى صناعة، وقد لا يحتاج إلى صناعة بأن يقتنيه المورد مثلاً من جهة أخرى⁽⁷⁾.

وقد جاء تعريفه في القانون التجاري السعودي: (بأنه عقد يتعهد بمقتضاه شخص بأن يسلم بضائع (أو خدمات) معينة، بصفة دورية أو منتظمة خلال فترة معينة لشخص آخر، نظير مبلغ معين)⁽⁸⁾.

وعرّفه الدكتور رفيق المصري بقوله: (هو عقد بين جهة إدارية عامة ومنشأة خاصة أو عامة على توريد سلع محددة الأوصاف، في تواريخ معينة، لقاء ثمن معين، يدفع على أقساط)⁽⁹⁾.

وعرّفه الدكتور حسن الشاذلي بقوله: (هو عقد يلتزم فيه المورد بتقديم سلعة معينة بثمن معين لجهة معينة في موعد معين)⁽¹⁰⁾.

وعرّفه الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان بقوله: (عقد على عين موصوفة في الذمة بثمن مؤجل معلوم، إلى أجل معلوم في مكان معين)⁽¹¹⁾.

والذي يظهر لي - والعلم عند الله- أن هذا التعريف أقرب إلى التعريف الشرعي المشتمل على المصطلحات الفقهية المؤثرة في الحكم على العقد، والتي تميّزه عن بقية العقود، وأما ما سواه فهو إلى التوصيف والتصوير أقرب منه إلا التعريف الاصطلاحي الذي يُطلّب فيه التحديد والتمييز.

إلا أن هذا التعريف في نظري منتقد من وجهين:

1- أن فيه اقتصارا على بعض صور التوريد، وهي التي يكون فيها العقد على عين معيّنة، ولم يتطرق إلى صوره الأخرى.

2- أن في التعريف التعبير بالعين والذمة، ومن المعلوم أنّ ما يكون معيّنا غير الذي يكون في الذمة. وتتميمًا لهذا التعريف يمكن أن يقال: (عقد على معيّن غائب بالصفة أو على موصوف في الذمة بثمان مؤجل معلوم إلى أجل معلوم في مكان معلوم).

ومن هنا يكون التعريف اشتمل على جميع صور عقد التوريد.

المبحث الثاني: صلة عقد التوريد بالعقود الأخرى

1- صلته بعقد السلم:

السلم: (عقد لموصوف في الذمة مؤجل بثمان مقبوض في مجلس العقد)⁽¹²⁾.

ومن هنا فإنّ بين السلم وعقد التوريد تشابهًا من جهة أن المبيع يكون مؤجلًا، لكنه يختلف معه في صوره كلّها اختلافًا جوهريًا في تأجيل الثمن، فالسلم يشترط فيه قبض الثمن في مجلس العقد، كما يختلف عنه في أن المبيع قد يكون موصوفًا في الذمة كما قد يكون معيّنا غائبًا. وعقد التوريد يشبه بيع السلم من حيث ضرورة تحديد أوصاف المبيع، وأجال التسليم، وشرط عموم وجود المبيع، والقدرة على التسليم⁽¹³⁾.

2- صلته بعقد الاستصناع:

الاستصناع أن يجيء إنسان إلى صانع فيقول: اصنع لي شيئًا صورته كذا، وقدره كذا بكذا درهمًا، ويسلم إليه جميع الدراهم، أو بعضها أو لا يسلم⁽¹⁴⁾.

وقد عرّف بأنه: (عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل)⁽¹⁵⁾.

ومن هنا فإن عقد الاستصناع هو عقد توريد في بعض صوره؛ لأنه مطابق له في الحال التي لا يكون فيها المبيع معيّنا، ويطلب تصنيعه.

قال الدكتور محمد تقي العثماني: (إن كل محل عقد التوريد شيء يحتاج إلى صناعة، فيمكن تعقيده على أساس الاستصناع، وقد صدر قرار من مجمع الفقه الإسلامي بجوازه)⁽¹⁶⁾.

وتبقى الحال التي يكون فيها المبيع مما لا يطلب تصنيعه، سواء كان معيّنا أو في الذمة، وهي التي يختلف فيها التوريد مع الاستصناع.

المبحث الثالث: التكييف الفقهي لصور عقد التوريد، وحكم كل صورة

تقدم أن عقد التوريد إما أن يكون لموصوف في الذمة، وقد يكون معه طلب استصناع وقد لا يكون، وإما أن يكون لمعين غائب موصوف، فهذه صورته الثلاث التي لا يخرج عنها. فالصورة الأولى هي في حقيقتها عقد استصناع، وحكمها حكم الاستصناع، وقد تقدم بيان ذلك⁽¹⁷⁾.

وقد منع جمهور الفقهاء من المالكية⁽¹⁸⁾، والشافعية⁽¹⁹⁾، والحنابلة⁽²⁰⁾ الاستصناع، بينما أجازته الحنفية⁽²¹⁾، وعليه عمل الناس قديما وحديثا⁽²²⁾.

وجاء في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي ما نصه: (إذا كان محل عقد التوريد سلعة تتطلب صناعة، فالعقد استصناع تنطبق عليه أحكامه، وقد صدر بشأن الاستصناع قرار المجمع رقم: 65 (7/3)⁽²³⁾).

وأما الصورة الثانية، فهي مسألة بيع الأعيان الغائبة بالصفة مع تأجيل الثمن، وفي صحة هذا البيع ابتداء خلاف بين الفقهاء، بيانه على النحو التالي:

القول الأول: أنه جائز، وبه قال الحنفية⁽²⁴⁾، والمالكية⁽²⁵⁾، والحنابلة⁽²⁶⁾، والشافعية في القديم⁽²⁷⁾.

قال النووي: (وقال بتصحيحه طائفة من أئمتنا، وأفتوا به، منهم، البغوي، والرويانى)⁽²⁸⁾.

واستدلوا لهذا القول بجملة من الأدلة منها:

1- عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تُباشر المرأة المرأة، فتنعها زوجها كأنه ينظر إليها»⁽²⁹⁾.

وجه الدلالة:

- 1- أنه لو لم يقيم النعت والوصف مقام الرؤية لم ينع عنه ذلك⁽³⁰⁾.
- 2- أنه بيع معلوم للمتبايعين مقدور على تسليمه غالباً، فصَحَّ بيعه كالمُرئي⁽³¹⁾.
- 3- أنه أحد حالات بيع العين، فجاز بيعها معها كحال المشاهدة⁽³²⁾.
- 4- أنّ الصفة تقوم مقام الرؤية عند تعذرهما كالمسّم⁽³³⁾.
- 5- أنها أحد نوعي المبيعات، فجاز أن تباع على الصفة كالذي يباع على الذمة⁽³⁴⁾.

6- أنّ الرؤية لو كانت شرطاً في بيع الأعيان لم يجز ألا توجد في المقصود من المبيع وأن تُشترط فيما ليس بمقصود منه كالصفة في السِّلْم، وقد ثبت أن بيع الجوز واللوز في قشرهما جائز وإن اشترى المقصود بالبيع على الرؤية⁽³⁵⁾، فدلّ على أنها ليست شرطاً فيه⁽³⁶⁾.

7- أنّ ما كان شرطاً في صحة عقد وجب مقارنته له، ولا يُكتفى برؤيته له إذا لم يوجد في ذلك معنى العقد على التسليم، فلما اتفقوا على جواز بيع العين الغائبة إذا تقدّمتها الرؤية دلّ على أنها ليست بشرط فيه⁽³⁷⁾.

8- أنه إذا جاز السِّلْم في الموصوف وهو غير معيّن، فجواز البيع في العين الموصوفة أولى؛ لأن إمكان الصفة في العين المشاهدة أقوى منها وأيسر في المعدوم⁽³⁸⁾.

القول الثاني: أنه لا يجوز، ولا يصحّ، وبه قال الشافعية في الأصحّ⁽³⁹⁾، والحنابلة في رواية⁽⁴⁰⁾.

واستدلوا له بما يلي:

1- أنه بيع غرر، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر⁽⁴¹⁾.

وحقيقة الغرر: ما تردّد بين جائزٍ بين أخوفهما أغلبهما⁽⁴²⁾.

ونوقش بأن الغرر ما كان الغالب منه عدم السلامة بدلالة: أن الخارج في المفازة بغير صحبة يقال غررٌ بماله، ولا يقال للخارج في صحبة غرر وإن جاز أن يسلم أو يهلك؛ لأن الغالب منه السلامة، ولو كان الغرر ما تردّد بين الجواز والهلاك كانت البياعات كلّها غرراً؛ لجواز أن يهلك قبل القبض، وكان ما عينه وابتاعه- وليس بحاضر- غرراً، فعلم أن معنى الخبر: ما الغالب منه عدم السلامة، كبيع العبد الآبق، والجمل الشارد، والطائر في الهواء، والسّمك في الماء، ونحو ذلك⁽⁴³⁾.

2- أنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلم يصح بيعه كما لو أسلم في شيء ولم يصفه⁽⁴⁴⁾.

الترجيح: والذي يظهر رجحانه هو القول الأول؛ لقوة أدلته، وسلامتها من المعارضة، بدلالة السنّة على أن الوصف قائم مقام الرؤية، وأنّ الغرر منتفٍ فيه كالعقد السِّلْم وأولى.

وقد نص الحنابلة على أنه يجوز التفرق عن مجلس العقد قبل قبض المبيع، أو قبض ثمنه⁽⁴⁵⁾.

وذهب الحنفية إلى أن المشتري له الحق في الامتناع عن تقديم الثمن، وليس للبائع مطالبته به حتى يرى العين؛ لأن عقد البيع لم يتم بعد؛ لثبوت خيار الرؤية فيه⁽⁴⁶⁾.

وذهب المالكية إلى أنه إن تبرع المشتري في بيع الغائب بنقد الثمن أو بعضه قبل مجيء المبيع جاز، فأما إن اشترط البائع عليه النقد فيجوز في المأمون كالعقار والدور لعدم تغييره وأمنه في الغائب، ولا يجوز في الحيوان والمأكول وما لا يؤمن تغييره.

وحجّتهم أن المأمون يقلّ الغرر فيه وغير المأمون يكثُر الغرر فيه، فاشترط النقد فيه غرر، ولأنه يدخله سلفاً وبيعاً؛ لأنّ النقد يتردّد بينهما؛ لأنّ المبيع إن سلّم كان نقداً وإن لم يسلم كان البائع قد انتفع بالثمن ثم ردّه إلى المشتري⁽⁴⁷⁾.

وأما الصورة الثانية، بأن يكون العقد على موصوف في الذمة مؤجل بثمان مؤجل، وهذه الحالة صورتها صورة السّلم إلا أن الثمن فيها مؤجل، فهي سلّم يفتقر إلى شرط قبض الثمن، وهي أخصّ الصور عند الفقهاء المعاصرين باسم عقد التوريد لجريان الاختلاف فيها.

وقد اختلفوا فيها على قولين:

القول الأول: أن عقد التوريد من العقود المحرّمة الفاسدة، وهو الذي صدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي⁽⁴⁸⁾.

وهذا القول هو مقتضى ما عليه المذاهب الأربعة من الحنفية⁽⁴⁹⁾، والمالكية⁽⁵⁰⁾، والشافعية⁽⁵¹⁾، والحنابلة⁽⁵²⁾، حيث اشترطوا في السّلم أن يكون الثمن نقداً⁽⁵³⁾.

وقد استدلوا بجملته من الأدلة:

1- قوله ﷺ: «من أسلف في شيء فليُسلف في كيلٍ معلوم، ووزنٍ معلوم، إلى أجلٍ معلوم»⁽⁵⁴⁾.

وجه الدلالة: أن قوله (فليُسلف) أي: فليعط: لأنه لا يقع اسم السلف فيه حتى يُعطيه ما أسلفه قبل أن يفارق من أسلفه⁽⁵⁵⁾.

2- عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن بيع الكالئ بالكالئ»⁽⁵⁶⁾.

قال الدارقطني: (قال اللغويون: هو النسئة بالنسئة)⁽⁵⁷⁾.

وجه الدلالة: أنّ البديلين في هذا العقد مؤجل كلاهما، فهو بيع كالئ بكالئ، وبيع دين بدين⁽⁵⁸⁾.

ونوقش بأن عقد التوريد ليس من قبيل بيع الدين بالدين؛ ذلك أن بيع الدين بالدين شغل ذمة أحد المتتابعين للأخر بدين، وليس هذا في عقد التوريد من الدين بشيء، وإنما هو في حدود الاتفاق والوعد لا يتجاوزهما العقد، فمن ثمّ يظل العقد جائزاً قابلاً للفسخ حتى

يتم تسليم المبيع، ومقتضى هذا العقد (عقد التوريد) تأجيل دفع الثمن حتى يتم تسليم البضاعة إلا أن يكون المشتري متطوعاً بتقديمه اختياراً⁽⁵⁹⁾.

3- عن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»⁽⁶⁰⁾.

ونوقش بأن النبي خاص ببيع الأعيان لا ما كان مبيعاً على الصفة كما هو الحال هنا⁽⁶¹⁾.

وقال ابن القيم: (وأما حديث «لا تبع ما ليس عندك» فيحمل على معنيين: أحدهما: أن يبيع عيناً معينة وليست عنده، بل ملك للغير، فيبيعها ثم يسعى في تحصيلها وتسليمها للمشتري. والثاني: أن يريد بيع ما لا يقدر على تسليمه وإن كان في الذمة، وهذا أشبه فليس عنده؛ حساً ولا معنى، فيكون قد باعه شيئاً لا يدري هل يحصل له أم لا؟ وهذا يتناول أموراً: أحدها: بيع عين معينة ليست عنده. الثاني: السلم الحال في الذمة إذا لم يكن عنده ما يوفيه. الثالث: السلم المؤجل إذا لم يكن على ثقة من توفيته عادة، فأما إذا كان على ثقة من توفيته عادة فهو دين من الديون، وهو كالاتياع بثمن مؤجل، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلاً في الذمة وبين الآخر؟)⁽⁶²⁾.

4- أن الثمن لو تأخر لكان في معنى بيع الدين بالدين إن كان رأس المال في الذمة⁽⁶³⁾.

5- أن في السلم غرراً فلا يضم إليه غرر تأخير تسليم رأس المال⁽⁶⁴⁾.

6- أن السلم مشتق من (الإسلام): وهو التسليم، فوجب أن يختص بمعنى يضاهاه الاسم⁽⁶⁵⁾.

القول الثاني: أنه جائز، وإليه ذهب جملة من المعاصرين منهم: مصطفى الزرقا⁽⁶⁶⁾، وعبدالسميع إمام⁽⁶⁷⁾، ورفيق المصري⁽⁶⁸⁾، ومحمد تقي العثماني⁽⁶⁹⁾، ووهبة الزحيلي⁽⁷⁰⁾، ومحمد المختار السلامي⁽⁷¹⁾، وابن بية⁽⁷²⁾، وعبد الله بن محمد المطلق⁽⁷³⁾، وعبد الرحمن الريش⁽⁷⁴⁾.

يقول العثماني: (إن اتفاقية التوريد ليست عقداً باتاً، وإنما هي مواعدة لإنجاز العقد في المستقبل، وإنما هي مواعدة فقط، فلا يمكن أن نجعل هذا المبلغ عربوناً، ولا مانع من أن يطالب به المشتري ضماناً لجديته في الموضوع، ولكنه يكون أمانة عند البائع وإن خلطه بماله أو صرفه، فإنه يكون مضموناً عليه بكامله. نعم إذا تخلف الواعد بالشرء عن وعده بدون عذر مقبول، وحمله الحاكم تعويضاً عن الضرر الفعلي الذي أصاب الفريق الآخر بتخلفه، فإنه يجوز أن تقع المقاصة بين ضمان الجدية وبين التعويض المفروض على الواعد بالشرء، فإن كان التعويض

المفروض من الحاكم أقل من المبلغ المدفوع ضماناً للجديّة ردّ الواعد بالبيع ما بقي، وإن كان التعويض المفروض أكثر، دفع الواعد بالشراء ما زاد على ضمان الجديّة⁽⁷⁵⁾.

واستدل هؤلاء لهذا القول بجملة من الأدلة على ما يلي:

1- أن عقد التوريد منزل على قاعدة (وجود المقتضي وانتفاء المانع)، وذلك بحسبه عقداً جديداً بذاته، فإنه يدخل دخولاً أولياً تحت قاعدة: (الأصل في المعاملات الإباحة)⁽⁷⁶⁾.

ويناقش هذا الدليل بأن المانع في هذا العقد قائم، وهو ما تقدم بيانه من اشتماله على تأجيل البديلين، وهو منهي عنه.

2- أنّ الحاجة إلى عقد التوريد ليست خاصة بأمة دون أمة، بل أصبح حاجة الأمم والشعوب في كافة أقطار الدنيا مهما كان مستواها الحضاري والاجتماعي، متقدّمة أو متخلّفة، والقاعدة (أن الحاجة إذا عمّت كانت كالضرورة)⁽⁷⁷⁾.

ونوقش هذا الاستدلال بأن فيه نظراً من وجوه، ولو فتحنا الباب للتجاوز عن هذه المبادئ التي استمر عليها الفقه الإسلامي عبر القرون، فإن ذلك يفتح المجال لإباحة كثير من العقود الفاسدة التي ابتدعتها السوق الرأسمالية، مثل المستقبلات وغيرها⁽⁷⁸⁾.

3- تخريج عقد التوريد على بيع الاسترجار الذي أجازته الحنفية⁽⁷⁹⁾، ومن صورته: أن يأخذ الإنسان من البيّاع ما يحتاج إليه شيئاً فشيئاً مما يستهلك عادة، كالخبز والملح والزيت والعدس ونحوها، مع جهالة الثمن وقت الأخذ، ثم يشتريها بعد استهلاكها.

فالأصل عدم انعقاد هذا البيع؛ لأن المبيع معدوم وقت الشراء، ومن شرائط العقود عليه أن يكون موجوداً، لكنهم تسامحوا في هذا البيع وأخرجوه عن هذه القاعدة (اشتراط وجود المبيع) وأجازوا بيع المعدوم هنا استحساناً⁽⁸⁰⁾.

4- تخريج عقد التوريد على بيعة أهل المدينة الذي أجازته المالكية، ففي المدونة: (وقد كان الناس يتبايعون اللحم بسعر معلوم يأخذ كل يوم شيئاً معلوماً ويشرع في الأخذ ويتأخر الثمن إلى العطاء، وكذلك كل ما يباع في الأسواق، فلا يكون إلا بأمد معلوم يسي ما يأخذ كل يوم، وكان العطاء يومئذ مأموناً ولم يروه ديناً بدين واستخفوه)⁽⁸¹⁾.

ونوقش هذا التخریح بأن المالكیة اشترطوا فی ذلك شروطاً، منها: أن یشرع المشتري فی أخذ القسط الأول من اللحم. وهو ما عبر عنه من قواعد الفقهاء بأن قبض الأوائل يعد قبضاً للأواخر، فلیس هناك تعمیر ذمتین، ولكن هناك تواصل یتدئ من الیوم الأول الذي یأخذ فیة مشتري اللحم القسط الأول ینتهي فی نهاية الشهر أو عند أجل العطاء الذي كان معلوماً كما قال مالك لما سئل عن هذا⁽⁸²⁾.

5- أن اتفاقية التوريد لا تعدو من الناحية الشرعية أن تكون تفاهماً ومواعدة من الطرفين، أما البیع الفعلي فلا ینعقد إلا عند تسلیم المبیعات، فالإشکال الوحید هو فی جعل هذه المواعدة لازمة، والحکم عند أكثر الفقهاء أن المواعدة لا تكون لازمة فی القضاء، ولكن یوجد عند بعض الفقهاء القول بلزوم المواعدة عند الحاجة⁽⁸³⁾.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهین:

أ- أن التوريد على الحقیقة عقد، وجعل مضمونه المواعدة لا یخرجه من دائرة العقود، لكنه عقد قائم على مواعدة بمضمونها، وإلا کیف نجوز بعد ذلك الإلزام على التنفيذ؟ فهو عقد ارتبط من خلاله الإیجاب بالقبول، لكن الإیجاب والقبول لیس الالتمات اللاحقة، وإنما الإلزام بهذه الالتمات اللاحقة، والعقود واسعة فی هذا المجال فقد تكون عملية الإلزام بتحقیق التزامات لاحقة هی مضمون هذا العقد⁽⁸⁴⁾.

ب- أن هذا القول مخالف للواقع، فهی بیوع یجری علیها التصرف بها من بیع ونحوه قبل التسلم على رأی من یقول بجواز تصرف البائع فیما اشتراه قبل قبضه إیاه، فإذن هی بیوع ولیست عقوداً، فیحجب أن یكون بحث الموضوع منطبقاً مع واقع وجوده، وإذا كان مخالفاً للمقتضى الشرعی بحثنا البديل عنه⁽⁸⁵⁾.

بل قال آخرون: إن المواعدة الملزمة حيلة أخرى وبواسطتها یمكن استباحة أي: معاوضة محرمة⁽⁸⁶⁾.

الترجیح: الذي یظهر بالتأمل فی أدلة الفريقین یظهر أن الأصول المعمول بها فی هذا الباب تقتضي منع هذا النوع من العقود، وذلك لتأخر البدلین فیة، إلا أن النظر والاجتهاد یبقى فی تخریح جوازه على بیع الاسترجار عند الحنفیة أو بیعة أهل المدینة عند المالکیة، وذلك غیر بعيد، خاصة أن جوازه مبني على قاعدة المصلحة والحاجة⁽⁸⁷⁾، وهی متحققة فی مثل هذا العقد، ولعلها أظهر منها

فيما أجازوه، ولذلك فقد اختار الشيخان عبد الله بن بيّة ومحمد المختار السلامي أن عقد التوريد يُفتى بجوازه للحاجة وإن كانت الأصول لا تجيزه، والله تعالى أعلم.

قائمة المصادر والمراجع:

- الاستصناع وموقف الفقه الإسلامي منه، حسن الشاذلي، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، العدد السابع.
- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد البغدادي ت 422هـ، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط 1، 1420هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ت 751هـ، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1411هـ.
- الإنصاف إلى معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي ت 885هـ، تحقيق: حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ط 2، بدون تاريخ.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري ت 970هـ، دار الكتاب الإسلامي، ط 2، بدون تاريخ.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي ت 587هـ، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ.
- البدر المنير في تخرير الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن الشافعي المصري ت 804هـ، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وباسر بن كمال، دار الهجرة للنشر، الرياض، ط 1، 1425هـ.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني اليميني الشافعي ت 558هـ، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط 1، 1421هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الرّبّيدي ت 1205هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1357هـ.
- التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف علي مذهب أحمد، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف المعروف بابن الفراء (المتوفى: 458 هـ)، تحقيق لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، ط 1، 1431هـ.
- التلخيص الحبير في تخرير أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت 852هـ، دار الكتب العلمية، ط 1، 1419هـ.

- تهذيب المدونة، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي المالكي ت 372هـ، تحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط 1، 1423هـ.
- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري ت 776هـ، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط 1، 1429هـ.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.
- الحاوي شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي ت 450هـ، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ.
- الدر المختار مع حاشية ابن عابدين، (رد المحتار على الدر المختار)، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي ت 1252هـ، دار الفكر-بيروت، ط 2، 1412هـ - 1992م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت 676هـ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط 3، 1412هـ.
- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني ت 275هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني ت 385هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1424هـ.
- الشرح المتمع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين ت 1421هـ، دار ابن الجوزي، ط 1، 1422هـ.
- الصحاح، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت 393هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط 4، 1407هـ.
- العزيز بشرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافي القزويني ت 623هـ، تحقيق: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ - 1997م.
- عقد التوريد - دراسة شرعية-، عبدالله بن محمد المطلق، ضمن أبحاث فقهية مقارنة، لفضيلة الشيخ الدكتور عبدالله المطلق، ط 1 1430هـ، دار كنوز إشبيلية.
- عقد التوريد - رؤية تأصيلية-، عبد الرحمن بن سليمان الربيش، ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد 91.

- عقد التوريد، دراسة فقهية تحليلية، عبد الوهاب أبو سليمان، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، العدد الثاني عشر.
- عقود التوريد والمناقصات، رفيق المصري، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، العدد الثاني عشر.
- عقود التوريد والمناقصة، محمد تقي العثماني، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، العدد الثاني عشر.
- العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتي ت786هـ، دار الفكر
- غرب الحديث، أبو عُبيد القاسم بن سلام الهروي ت 224هـ، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، ط1، 1384هـ.
- فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام ت 861هـ، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ
- الفروع، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الحنبلي ت763هـ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ.
- الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي ت 463هـ، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض
- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين الهوتي الحنبلي ت1051هـ، دارالكتب العلمية.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي ت711هـ، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.
- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي ت 483هـ، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، 1414هـ.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي ت1078هـ، دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني ت 179هـ، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت
- المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلبي، أبو عبد الله، شمس الدين ت 709هـ، تحقيق: محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ط1، 1423هـ.
- المعونة على مذهب عالم المدينة، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي ت 422هـ، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي ت 977هـ، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.
- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي ت620هـ، دار الفكر، بيروت.
- مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، ت395هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت.
- النجم الوهاج في شرح المنهاج، كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري أبو البقاء الشافعي ت 808هـ، دار المنهاج (جدة)، ط1، 1425هـ.

الهوامش:

- (1) ابن فارس، مقاييس اللغة (105/6).
- (2) الجوهرى، الصحاح (549/2)، ابن منظور، لسان العرب (457/3)، الزبيدي، تاج العروس (289/9).
- (3) رفيق المصري، عقود التوريد والمناقصات، ضمن بحوث المجمع (785/12).
- (4) رفيق المصري، عقود التوريد والمناقصات، ضمن بحوث المجمع (785/12).
- (5) رفيق المصري، عقود التوريد والمناقصات، ضمن بحوث المجمع (785/12).
- (6) رفيق المصري، عقود التوريد والمناقصات، ضمن بحوث المجمع (785/12).
- (7) ينظر: محمد تقي العثماني، عقود التوريد والمناقصة، ضمن بحوث المجمع (673/12).
- (8) محمد حسن الجبر، القانون التجاري السعودي، ص 67. نقلا عن بحث رفيق المصري، عقود التوريد والمناقصات، ضمن بحوث المجمع (785/12).
- (9) رفيق المصري، عقود التوريد ومقاولات الأشغال العامة، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي (826/9).
- (10) حسن الشاذلي، الاستصناع وموقف الفقه الإسلامي منه، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي (902/7).
- (11) عبد الوهاب أبو سليمان، عقد التوريد، دراسة فقهية تحليلية، ضمن بحوث المجمع (691/12).
- (12) البعلبي، المطلع (ص: 293).
- (13) رفيق المصري، عقود التوريد ومقاولات الأشغال العامة، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي (833/9).
- (14) البايّرتي، العناية شرح الهداية (114/7).
- (15) الكاساني، بدائع الصنائع (2/5).
- (16) محمد تقي العثماني، عقود التوريد والمناقصة، ضمن بحوث المجمع (672/12).
- (17) ولم أتطرق إلى بحث هذه المسألة طلبا للاختصار وقصر البحث على ما يختص به عقد التوريد من وصف يتميز به عن بقية العقود.
- (18) ينظر: ابن القاسم، المدونة (18/4-19)، خليل بن إسحاق، التوضيح (26/6).
- (19) ينظر: الدميري، النجم الوهاج (257/4).

- (20) ينظر: شمس الدين ابن مفلح، الفروع (147/6)، المرادوي، الإنصاف (300/4).
- (21) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع (2/5)، البَابَرْتِي، العناية شرح الهداية (114/7)، ابن الهُمام، فتح القدير (242/6)
- (22) ابن عثيمين، الشرح الممتع (346/10).
- (23) في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة 1421 هـ إلى غرة رجب 1421 هـ (23 - 28 سبتمبر 2000م).
- (24) ينظر: السرخسي، المبسوط (168/13)، الكاساني، بدائع الصنائع (163/5).
- (25) ينظر: القاضي عبد الوهاب، المعونة (ص: 978)، ابن عبد البر، التمهيد (15/13).
- (26) ينظر: المرادوي، الإنصاف (297/4)، البهوتي، كشاف القناع (163/3).
- (27) ينظر: الرفاعي، العزيز (146/8)، النووي، روضة الطالبين (370/3).
- (28) النووي، روضة الطالبين (370/3).
- (29) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تباشر المرأة المرأة فتنتعها لزوجها (38/7) رقم (5241).
- (30) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (522/2).
- (31) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (522/2).
- (32) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (522/2).
- (33) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (522/2).
- (34) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (522/2).
- (35) ينظر: ابن القطان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع (219/2).
- (36) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (522/2).
- (37) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (522/2).
- (38) القاضي أبو يعلى، التعليقة الكبيرة (27/3).
- (39) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج (357/2)، الرملي، تحفة المحتاج (263/4).
- (40) ينظر: القاضي أبو يعلى، التعليقة الكبيرة (27/3)، المرادوي، الإنصاف (297/4).
- (41) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر (1153/3) رقم (1513).
- (42) الماوردي، الحاوي، (15/5).
- (43) القاضي أبو يعلى، التعليقة الكبيرة (27/3).
- (44) ينظر: الرفاعي، العزيز (146/8)، النووي، روضة الطالبين (370/3).
- (45) ينظر: ابن قدامة، المغني (497/3)، المرادوي، الإنصاف (300/4).
- (46) ينظر: الحصكفي، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (603/4).
- (47) ينظر: القاضي عبد الوهاب، المعونة (ص: 980).
- (48) في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة 1421 هـ إلى غرة رجب 1421 هـ (23 - 28 سبتمبر 2000م)، وجاء فيه ما نصه: (.. وإن لم يعجل المستورد الثمن بكامله عند العقد، فإن هذا لا يجوز لأنه مبني على المواعدة الملزمة بين الطرفين، وقد صدر قرار المجمع رقم (40 - 41) المتضمن أن المواعدة الملزمة تشبه العقد نفسه، فيكون البيع هنا من بيع الكالئ بالكالئ، أما إذا كانت المواعدة غير ملزمة لأحد

- الطرفين أو لكليهما فتكون جائزة على أن يتم البيع بعقد جديد أو بالتسليم).
- (49) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق (6/177)، شيخي زاده، مجمع الأثر (2/102).
- (50) وأجاز مالك اشتراط تأخر الثمن إلى ثلاثة أيام. ينظر: القاضي عبد الوهاب، المعونة (ص: 983)، ابن عبد البر، الكافي (2/691).
- (51) ينظر: العمراني، البيان (5/433)، الشربيني، مغني المحتاج (3/4).
- (52) ينظر: المرادوي، الإنصاف (5/104)، البهوتي، كشاف القناع (3/304).
- (53) وقد تقدم أن عقد التوريد يختلف مع السلم في هذه الصورة في تأجيل الثمن فقط.
- (54) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم (3/85) رقم (2240).
- (55) ينظر: البهوتي، كشاف القناع (3/304).
- (56) أخرجه الدارقطني في سننه (3060)، وقال الإمام أحمد كما في التلخيص الحبير (3/62): ليس في هذا حديث يصح، لكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين، وقال الشافعي: أهل الحديث يوهنون هذا الحديث.
- (57) سنن الدارقطني (3060)، وهذا تفسير أبي عبيد الهروي في غريب الحديث (1/20).
- (58) محمد تقي العثماني، عقود التوريد والمناقصة، ضمن بحوث المجمع (12/672).
- (59) عبد الوهاب أبو سليمان، عقد التوريد، دراسة فقهية تحليلية، ضمن بحوث المجمع (12/739).
- (60) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده (3/283) رقم (3503)، وصححه ابن الملن في البدر المنير (6/448).
- (61) عبد الوهاب أبو سليمان، عقد التوريد، دراسة فقهية تحليلية، ضمن بحوث المجمع (12/741).
- (62) ابن القيم، إعلام الموقعين (1/302).
- (63) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج (3/4).
- (64) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج (3/4).
- (65) ينظر: العمراني، البيان (5/433).
- (66) نقلا عن عقود التوريد ومقالات الأشغال العامة، لرفيق المصري، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي (12/797).
- (67) نقلا عن عقود التوريد ومقالات الأشغال العامة، لرفيق المصري، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي (12/797).
- (68) رفيف المصري، عقود التوريد ومقالات الأشغال العامة، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي (9/833).
- (69) إلا أنه خرج على أنه مواعدة ملزمة، وليس عقدا ابتداء. ينظر: محمد تقي العثماني، عقود التوريد والمناقصة، ضمن بحوث المجمع (12/672).
- (70) صرح بذلك في ضمن مناقشته لبحوث المجمع (12/825).
- (71) وقد جوزه للحاجة. صرح بذلك في ضمن مناقشته لبحوث المجمع (12/833).
- (72) وقد جوزه للحاجة. صرح بذلك في ضمن مناقشته لبحوث المجمع (12/840).
- (73) عبد الله المطلق، عقد التوريد، دراسة شرعية، ضمن مجلة جامعة الإمام، العدد 10، (ص: 67).
- (74) عقد التوريد، رؤية تأصيلية، ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد 91، (ص: 205).

- (75) محمد نقي العثماني، عقود التوريد والمناقصة، ضمن بحوث المجمع (679/12).
- (76) عبد الوهاب أبو سليمان، عقد التوريد، دراسة فقهية تحليلية، ضمن بحوث المجمع (695/12).
- (77) عبد الوهاب أبو سليمان، عقد التوريد، دراسة فقهية تحليلية، ضمن بحوث المجمع (695/12).
- (78) محمد نقي العثماني، عقود التوريد والمناقصة، ضمن بحوث المجمع (673/12).
- (79) رفيق المصري، عقود التوريد ومقالات الأشغال العامة، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي (797/12).
- (80) الموسوعة الفقهية الكويتية (43/9). وانظر: الحصكفي، الدر المختار ومعه حاشية ابن عابدين (516/4).
- (81) البراذعي، تهذيب المدونة (268/3)، وإنما سميت ببيعة أهل المدينة لاشتغالهم بها.
- (82) من مناقشة محمد المختار السلامي لبحوث المجمع (832/12).
- (83) محمد نقي العثماني، عقود التوريد والمناقصة، ضمن بحوث المجمع (674/12).
- (84) من مناقشة عبد السلام العبادي لبحوث المجمع (823/12).
- (85) مناقشة عبد الله بن منيع لبحوث المجمع (845/12).
- (86) مناقشة رفيق المصري لبحوث المجمع (849/12).
- (87) يقول ابن العربي في القبس (832/2): (وأما السلم في اللبن والرطب والشروع في أخذه فهي مسألة مدنية اجتمع عليها أهل المدينة، وهي مبنية على قاعدة المصلحة؛ لأن المرء يحتاج إلى أخذ اللبن والرطب مياومة، ويشق أن يأخذ كل يوم ابتداء؛ لأن النقد قد لا يحضره، وأن السعر قد يختلف عليه، وصاحب النخل واللبن يحتاج إلى النقد؛ لأن الذي عنده عروض لا يتصرف له، فلما اشتركا في الحاجة رخص لهما في هذه المعاملة؛ قياساً على العرايا وغيرها من أصول الحاجات والمصالح).

بيع الوفاء بين المبنى والمعنى دراسة فقهية

أ. سالم رقاقي

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

المخلص:

يحتل عقد البيع أهمية بالغة ضمن العقود في الفقه الإسلامي وقد أولاه الفقهاء كامل العناية والرعاية فوضحوا أركانه وبينوا شروطه وميزوا بين ما يجوز اشتراطه فيه وما لا يجوز، إمّا لكونه مناقضا لمقتضى العقد أو كونه يؤدي إلى الغرر أو الربا أو الضرر ومن ضمن ما له علاقة بمسألة الاشتراط في البيع مسألة بيع الوفاء.

Abstract:

The contract of sale is of great importance within the contracts in the Islamic jurisprudence, and the jurists have given it full care and care, and they have clarified its pillars and set its terms and distinguished between what may be stipulated in it and what is not permissible either because it is contrary to the contract or it leads to gharar, riba or damage, The requirement to sell the sale of the fulfillment of the fulfillment, and the importance I wanted to take it through the following points:

المطلب الأول: مفهوم بيع الوفاء

ليبيان بيع الوفاء يحسن بنا أن نبيّن كلا من " البيع " و " الوفاء "؛ لأن الأمر يتوقف عليهما وهذا ما نوضحه من خلال الآتي:

الفرع الأول: تعريف البيع:

البيع لغة: مصدر بعث، وباع يبيع بمعنى ملك وبمعنى اشترى فهو من الأضداد¹ قال تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِشَمْنٍ يُخْسِرُونَ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾² أي باعوه، واشتقاقه من الباع لأن كل واحد من المتعاقدين يمد باعه للأخذ والإعطاء³ لكن درج الناس والفقهاء على تخصيص لفظي "البيع والبائع" بجانب باذل السلعة التي تتعلق بها حاجة الانتفاع والاستعمال وتخصيص لفظي الشراء والشاري " بجانب باذل العوض المالي الآخر⁴ وأمّا البيع في الاصطلاح فهو مبادلة مال بمال تملكا وتمليكا⁵ ويُقصد بالتملك " الحيازة والانفراد بالتصرف، والتمليك جعل الشيء لآخر يحوزه وينفرد بالتصرف فيه⁶

الثاني: بيع الوفاء:

وأما الوفاء في اللغة فهو ضد الغدر، يقال وُفِيَ بعهده وأوفى بمعنى واحد، والوفاء الخلق الشريف العالي، والوفاء بمعنى التمام والكمال فوفاه حقه أي أكمله له وأعطاه إياه وأفيا⁷ قال ابن فارس "الواو والفاء والحرف المعتل كلمة تدل على إكمال وإتمام. منه الوفاء: إتمام العهد وإكمال الشرط و.... وتوفيت الشيء واستوفيته إذا أخذته كله"⁸

أمّا بيع الوفاء فقد اختلف العلماء في تعريفه تبعاً لاختلافهم في تكييفه، وفي الآتي ذكر لبعض تعاريفهم

1- عرفه الحنفية كما في مجلة الأحكام العدلية بأنه " هو البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع"⁹.

وجاء في تبين الحقائق بأنّه: " أن يقول البائع للمشتري بعث منك هذا العين بدّين لك عليّ على أني متى قضيت الدّين فهولي "¹⁰

فالمتأمل في تعريف الحنفية يجد أنّ بيع الوفاء عندهم متردد بين أن يكون رهناً أو بيعاً فيه بعض صفات الرهن.

2- وعند المالكية عرفه الحطاب في مواهبه بقوله: " من ابتاع سلعة على أنّ البائع متى ما رد الثمن فالسلعة له"¹¹.

وجاء في المقدمات بأنّه " أن يبيع السلعة ويقول للمشتري متى جئتني بالثمن فأنت أحق بها"¹²

وجدير بالذكر أنّ المالكية يرون بيع الوفاء من قبيل البيع والشرط كما سيأتي في تكييفه وهو عندهم صورة من صور بيع الثنيا، قال ابن عاصم في تحفته:

والشرح للثنيا رجوع ملك من باع إليه عند إحضار الثمن¹³

3- وعرفه الشافعية بأنّه " البيع الذي يتفق فيه البائع والمشتري على بيع عين بدون قيمتها، وعلى أن البائع متى جاء بالثمن ردّ المشتري عليه بيعه وأخذ ثمنه، ثم يعقدان على ذلك من غير أن يشترط ذلك في صلب العقد"¹⁴. وجاء في حاشية تحفة المحتاج بأنه: " أن يقول المدين لدائنه بعثك هذه الدار مثلاً بما لك في ذمتي من الدين ومتى وفيت دينك عادت إلي داري"¹⁵

يُلاحظ على تعريف الشافعية أنه قريب من تعريف المالكية إلا أنهم نصوا على أن الغالب في هذا البيع أن يكون بأقل من القيمة الحقيقية للسلعة، ولعل هذا نابع من واقع التعامل لا أنه داخل في حقيقة العقد وماهيته¹⁶.

4- أمّا الحنابلة فقد عرفوه بأنه: " اتفاق البائع والمشتري على أنّ البائع إذا جاء بالثمن أعاد إليه المشتري ملك ذلك ينتفع به"¹⁷.

والحاصل أنّ هذه التعاريف متقاربة إلى حد ما، وما فيها من خلاف فهو ناتج عن الاختلاف في تكييف العقد وتوصيفه ويمكن القول بأنّ بيع الوفاء هو: البيع بشرط أن يرد المشتري السلعة إلى البائع متى رد إليه البائع الثمن.

وسمي بيع الوفاء لأنّ المشتري يلزمه الوفاء بالشرط، وقد اطلقت عليه تسميات أخرى منها بيع الثنيا كما هو الحال عند المالكية " ومعنى الاستثناء فيما يظهر أنّ المتعاقدين لم يتركا البيع يعمل أثره وإنّما استثنيا من ذلك ما إذا أرجع المشتري السلعة إلى البائع فإنّ البائع يرد له الثمن¹⁸.

ويسمى عند الشافعية بيع العهدة إذ فيه تعهد من قبل المشتري برد المبيع عندما يرد إليه الثمن، أما عند الحنابلة فيسمى بيع الأمانة إذ المبيع يعتبر أمانة عند المشتري إلى أن يسترده البائع منه، كما له تسميات أخرى ولكن أشهر تسمية له هي بيع الوفاء فهي الأكثر استعمالا والأوسع انتشارا.

المطلب الثاني: نشأته وتكييفه:

قبل الحديث عن الحكم عن بيع الوفاء يحسن بنا أن نمهد لذلك بالحديث عن ظروف نشأته، ثم نتكلم عن تكييفه، هذا ما سنوضحه من خلال الآتي:

الفرع الأول: إجة عن نشأته:

يذهب بعض الدارسين إلى أن هذا البيع نشأ في منتصف القرن الخامس الهجري في بلاد ما وراء النهر كسمرقند وبخارى وغيرهما، إذ كان الأغنياء في تلك المناطق يمتنعون عن القرض الحسن وفي الوقت نفسه يتخرجون من الوقوع في الربا الصريح مع حاجة الناس إلى التعامل بالدين للحاجة؛ مما جعلهم يلجؤون إلى هذه الصورة من البيوع، واشتهر به فقهاء الحنفية المتأخرون لتعامل الناس به وتعارفهم عليه وحاجتهم إليه واضطراهم إليه¹⁹. وقد لجأ الناس إلى هذا النوع من التعاقد لما صار أصحاب الأموال لا يطمنون ولا يرتاحون إلى القرض الحسن الخالي عن المنفعة، وفي الوقت نفسه يتحرج الناس من الربا لحرمته، فكان بيع الوفاء المخرج الفقهي لهم وطريقة استثمارية بعيدة عن الربا

ومحققة لمنفعة متبادلة ترغب المشتري في الإقراض وتيسر على المحتاج الاستقراض²⁰، "وقد وجد الناس في هذه الطريقة دفع حاجة مشتركة. فإن المشتري يجد بها منفعة أفضل من تجميد نقوده الفاضلة عن حاجته، والبائع لا يضطر إلى بيع عقاره الحريص عليه بيعا باتاً عند حاجته إلى النقد. لا سيما عند أملة في الاستغناء والوفاء"²¹

والحق أن هذا البيع عرف عند الفقهاء قديماً فقد ورد في المدونة ما نصه: "أرأيت لو أن رجلاً اشترى جارية على أن البائع متى جاء بالثمن فهو أحق بالجارية، أيجوز هذا في قول مالك؟ قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأن هذا يصير كأنه بيع وسلف"²²

فقد دل هذا النص على أن بيع الوفاء أو بيع الثنيا كما يسميه المالكية هو بيع عرف في القديم، كما أنه ليس خاصاً ببلد دون آخر أو بمذهب دون آخر وإنما اشتهر عند المتأخرين وخاصة الحنفية لشيوعه عندهم وتعاملهم به أكثر من غيرهم²³.

الفرع الثاني: تكييف عقد بيع الوفاء:

نظراً لاختلاف ظاهر العقد عن باطنه فقد اختلف الفقهاء في تكييفه فمنهم من اعتبره بيعاً فاسداً لاشتماله على شرط يخالف مقتضى العقد ومنهم من اعتبره بيعاً صحيحاً ومنهم من رآه من قبيل الرهن أو القرض بفائدة وفي الآتي تفصيل لذلك:

أولاً: المذهب الحنفي:

لبيع الوفاء في المذهب الحنفي تكييفات عديدة وهي ناتجة عن الاختلاف في حكم هذا الاشتراط، فقد اعتبره نجم الدين النسفي بأنه بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه بل نقل اتفاق المشايخ في زمانه على ذلك فقال: "اتفق مشايخنا في هذا الزمان فجعلوه بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع لحاجة الناس إليه ولتعاملهم فيه، والقواعد قد تترك بالتعامل"²⁴، بينما ذهب آخرون إلى اعتباره من قبيل الرهن، جاء في الفتاوى الهندية: "البيع الذي تعارف عليه أهل زماننا احتيالياً للربا وسموه بيع الوفاء، هو في الحقيقة رهن، وهذا المبيع في يد المشتري كالرهن في يد المرتهن لا يملكه ولا يطلق له الانتفاع إلا بإذن مالكة"²⁵، بينما ذهب بعض الحنفية إلى اعتباره عملية مركبة من بيع ورهن وسلف وهو ما ذهب إليه مجلة الأحكام العدلية حيث جاء في المادة 118 منها بأن بيع الوفاء: "في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري به وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى كون كل من الفريقين مقتديراً على الفسخ وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لا يقدر على بيعه إلى الغير"²⁶.

ثانياً: المذهب المالكي:

ذهب المالكية إلى اعتبار بيع الوفاء بيعاً فاسداً لأنه في حقيقته بيع وسلف جاء في مواهب الجليل "ومن الشروط المناقضة للثنيا وهو من البيوع الفاسدة"، وفي المدونة "ومن ابتاع سلعة على أن البائع متى ما ردَّ الثمن فالسلعة له... لم يجز ذلك لأنه بيع وسلف وقال سحنون بل سلف جرّ منفعة"²⁷.

فقد اعتبر المالكية بيع الوفاء من قبيل السلف الذي يجر المنفعة أو بيعاً وسلفاً لأن ذلك هو مقصود المتعاقدين والعبارة في العقود لمقاصدها لا لمعانها.

ثالثاً: المذهب الشافعي

اعتبر الشافعية بيع الوفاء بيعاً فاسداً لاقتارانه بشرط فاسد مخالف لمقتضى العقد قال ابن حجر "البيع ان اقترن بشرط فاسد كأن يقول له وبعتك هذا بعشرة فإذا رددتها إليك رددته إليّ فيقول الآخر قبلت، أو يقول المشتري اشتريته منك بهذا الشرط فيقول له بعتك كان فاسداً فلا ينتقل الملك فالمبيع عن مالكة ولا في الثمن عن مالكة بل هما باقيا على ما كانا عليه"²⁸

رابعاً: المذهب الحنبلي

اعتبر الحنابلة بيع الوفاء من قبيل القرض بعوض جاء في غاية المنتهى أثناء الكلام عن بيع الوفاء ما نصه "وهو (أي بيع الوفاء) عقد باطل بكل حال ومقصودهما (أي المتبايعين) إنما هو الربا بإعطاء دراهم إلى أجل ومنفعة الدارريح فهو في المعنى قرض بعوض"²⁹.

المطلب الثالث: حكم بيع الوفاء:

اختلف الفقهاء في حكم بيع الوفاء على أقوال من أشهرها ما يأتي:

القول الأول: عدم جواز بيع الوفاء، وبه قال جمهور فقهاء المالكية³⁰ والشافعية³¹ والحنابلة³² وبعض الحنفية،³³ وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

1- قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك))³⁴

وجه الاستدلال: دل قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا يحل سلف وبيع)) على تحريم الجمع بين القرض والبيع في عقد واحد؛ لأن ذلك يؤدي إلى الربا وبيع الوفاء في حقيقته هو في معنى القرض بعوض؛ لأن مقصود المتعاقدين إنما هو الربا وذلك بإعطاء دراهم بدراهم لأجل

لتكون منفعة المعقود عليه ربح وتسميته بيعاً لا تخريجه عن حقيقة القرض³⁵ يقول ابن تيمية-رحمه الله :- " حرم النبي صلى الله عليه وسلم الجمع بين السلف والبيع؛ لأنه إذا أقرضه وباعه: حاباه في البيع لأجل القرض وكذلك إذا أجره وباعه. وما يظهره من بيع الأمانة الذي يتفقون فيه على أنه إذا جاءه بالثمن أعاد إليه المبيع هو باطل باتفاق الأئمة سواء شرطه في العقد أو توطأ عليه قبل العقد على أصح قولي العلماء والواجب في مثل هذا أن يعاد العقار إلى ربه والمال إلى ربه ويعزر كل من الشخصين إن كانا علماً بالتحريم"³⁶

فهذا التعامل وإن سمي بيعاً فهو بيع صوري لا حقيقي؛ والأحكام تتعلق بالحقائق لا بالصور والأشكال والنظر ينبغي أن يكون للفعل وحقيقة التعامل لا للقول قال مالك "إنما ينظر في البيوع إلى الفعل ولا ينظر إلى القول، فإن قبح القول وحسن الفعل فلا بأس به، وإن قبح الفعل وحسن القول لم يصلح"³⁷

2- روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم: ((نهى عن بيع وشرط))³⁸

ووجه الاستدلال؛ من هذه الحديث يتمثل في حمل محل النهي عن بيع وشرط فيما إذا ناقض الشرط مقتضى العقد وهو ما يتحقق في بيع الوفاء فيكون باطلاً، قال الخطاب: "ومن الشروط المناقضة بيع الثنيا وهو من البيوع الفاسدة"³⁹

3- اشتراط البائع أخذ المبيع عند رد الثمن مخالف لمقتضى عقد البيع وهو انتقال الملكية على التأبيد؛ مما يقتضي فساد العقد وبطلانه⁴⁰

4- هذا النوع من البيوع لا يجوز لفقده شرط التراضي فالبائع لم يلجأ إليه إلا لحاجته إلى المال ولا شك أن انعدام الرضا يستلزم بطلان العقد⁴¹، جاء في تبين الحقائق: "ومن مشايخ بخارى من جعل بيع الوفاء كبيع المكره.... فجعلوه فاسداً باعتبار شرط الفسخ عند القدرة على إيفاء الدين يفيد الملك عند اتصال القبض به وينقض بيع المشتري كبيع المكره؛ لأن الفساد باعتبار عدم الرضا فكان حكمه حكم بيع المكره"⁴²

القول الثاني؛ جواز بيع الوفاء وهو ما ذهب إليه بعض الحنفية⁴³، وبعض المتأخرين من الشافعية⁴⁴، وقد استدلو بما يأتي:

1- قالوا قد تعارف الناس البيوع بهذا الشرط لحاجتهم لذلك وفراراً من الربا الصريح فيكون جائزاً؛ لأن القواعد قد تترك بالتعامل كما هو الشأن في تجويز الاستصناع⁴⁵ جاء في تبين الحقائق:

"اتفق مشايخنا في هذا الزمان فجعلوه بيعاً جائزاً مفيداً، بعض أحكامه وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع لحاجة الناس إليه ولتعاملمهم فيه، والقواعد قد تترك بالتعامل وجوز الاستصناع لذلك"⁴⁶ وعليه "بيع العهدة المعروف صحيح جائز، وتثبت به الحجة شرعاً وعرفاً على قول القائلين به وقد جرى عليه العمل في غالب جهات المسلمين من زمن قديم، وحكمت بمقتضاه الحكام، وأقره من يقول به من علماء الإسلام، مع أنه ليس من مذهب الشافعي، وإنما اختاره من اختاره، ولفقه من مذاهب للضرورة الماسة إليه"⁴⁷

ويمكن أن يناقش هذا بأن العرف المعتبر هو العرف الذي لا مخالفة فيه لقواعد الشريعة ونصوصها، وهذا النوع من التعامل فيه مناقضة صريحة لنصوص الشريعة وقواعدها العامة القاضية بتحريم القرض الذي يجرنه، والبيع المشتمل على شرط ينافي مقتضى عقد البيع فبطل الاستدلال بالعرف والتعامل في هذه المسألة.

كما أن القول بهذا يلزم عنه أن يكون العرف قاضياً على الحديث⁴⁸ وهو نهي صلى الله عليه وسلم: ((عن بيع وشرط))⁴⁹

وَأُجِيبُ بِأَنَّ هَذَا الْعُرْفَ لَا مَنَاقِضَةَ فِيهِ لِنُصُوصِ الشَّرِيعَةِ كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ بِقَاضٍ عَلَى الْحَدِيثِ بَلْ عَلَى الْقِيَاسِ؛ "لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة والعرف ينفي النزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث ولم يبق من الموانع إلا القياس والعرف قاض عليه"⁵⁰

2- إن في الأخذ به تيسيراً على الناس ورفعاً للحرج عنهم وهذا وإن كان فيه تكلف وخروج عن الظاهر ولكن دعا إليه حاجة الناس لهذا التعامل وأمر الاحتراز لا محيص عنه وأن قواعد الشريعة تقتضيه فإنها مبنية على التيسير لا على التشديد والتعسير والأمر إذا ضاق اتسع⁵¹ ونُقِشَ هَذَا بِأَنَّ الْحَاجَةَ الْمَعْتَبَرَةَ شَرْعاً هِيَ الْمَتَعِينَةُ، أَمَا هَذَا التَّعَامُلُ فَالنَّاسُ فِي غَنِيَّةٍ عَنْهُ لَوْجُودِ صُورٍ كَثِيرَةٍ لَا شَائِبَةَ فِيهَا وَمِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَرْفَعُ حَاجَةَ النَّاسِ⁵²

القول الثالث: ذهب أصحابه إلى أن بيع الوفاء رهن فيأخذ أحكامه، وهو قول أكثر الحنفية⁵³ وقول عند بعض المتأخرين من المالكية⁵⁴ وقد استدلل هؤلاء بالآتي:

1- قالوا هذا البيع ليس له من حظ البيع إلا الاسم أما الحقيقة فلا تنطبق عليه والعبرة في العقود لمقاصدها ومعانيها لا لألفاظها ومبانيها، وقد تضمن هذا التعامل معنى الرهن؛ لأن

البائع لما شرط على المشتري أخذ المبيع عند قضاء الدين أتى بمعنى الرهن لأن بقاء الملكية من خاصية الرهن لا البيع

2- عرف الناس جرى بقصد الرهنية لا بقصد البيع يقول التسولي: " فَعَرَفَ النَّاسَ الْيَوْمَ وَمَقْصُودُهُمْ فِي هَذَا الْبَيْعِ إِنَّمَا هُوَ الرَّهْنِيَّةُ كَمَا هُوَ مَشَاهِدٌ بِالْعَيَانِ، وَإِذَا كَانَ الْعَرَفُ فِيهَا الرَّهْنِيَّةَ فَيَتَّفِقُ عَلَى رَدِّ الْعُلَّةِ وَعَدَمِ الْقَوَاتِ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ تَدُورُ مَعَ الْأَعْرَافِ وَمَقَاصِدِ النَّاسِ"⁵⁵ و نُوقِشَ هَذَا بِأَنَّ الْعَقْدَ وَقَعَ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْمُشْتَرِي قَصِدَ الْإِنْتِفَاعَ بِالْعَيْنِ الْمُبَيْعَةِ، فَلَا وَجْهَ لِتَسْمِيَتِهِ رَهْنًا.

سبب الخلاف:

الناظر في هذه المسألة يجد أن سبب الخلاف فيها راجع إلى مخالفة شكل المعاملة لحقيقتها وجوهرها فالعاقدان تلفظا بلفظ البيع إلا أن حقيقة التعامل اقتضت خلاف ذلك فهي تدل على السلف أو الرهنية، فمن لاحظ عقد البيع وأنه ماض وإن لم يأت البائع بالثمن أجراه مجرى البيع الفاسد ومن لاحظ أنه بيع محبوس بالثمن الذي يأتي به البائع في الأجل أجراه مجرى الرهن، فمن " نظر إلى ظاهر اسمه فاعتبره بيعاً صحيحاً فيملك المشتري منافع المبيع، واعتبر ذكر الرد وعداً ملزماً؛ لأن المواعيد بصورة التعاليق تكون لازمة، ومنهم من رأى أن الشرط من قبيل المفسد فاعتبره بيعاً فاسداً. ومنهم من نظر إلى المعنى الغالب البارز في غاية هذا العقد ونتيجته فاعتبره رهنا من كل وجه"⁵⁶

القول المختار:

الذي يظهر والله أعلم أن القول الأول القائل بحرمة هذا النوع من التعامل هو الأقرب للصواب للآتي:

- 1- أن تكييف هذا العقد على أساس القرض الذي يجر نفعاً هو الأقرب للصواب يدل على ذلك مقصود المتعاقدين وظروف نشأة هذا النوع من التعامل
- 2- إن اقتران هذا النوع من البيوع بشرط رد الثمن متى رد المشتري السلعة مناقض لمقتضى عقد البيع إذ هو شرط لا يلائم العقد ولا يقتضيه مما يستلزم بطلانه
- 3- هذا النوع من التعامل وإن سمي بيعاً فهو بيع فاسد إذ فيه تحايل على الربا؛ والتسمية المخالفة لحقيقة العقد لا تخرجه عن الحرمة؛ لأن المعاملة إذا اختلف شكلها عن حقيقتها فالعبرة بالحقيقة لا بالشكل؛ لأن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

وهو ما رجحه مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، في قراره رقم: 66 (7/4)[1]، حيث جاء فيه ما نصه: " إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية من 7-12 ذي القعدة 1412 الموافق 9 - 14 أيار (مايو) 1992م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع بيع الوفاء، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حول بيع الوفاء، وحقيقته: "بيع المال بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع"

قرر ما يلي:

- أولاً: إن حقيقة هذا البيع (قرض جر نفعاً)، فهو تحايل على الربا، وبعدم صحته قال جمهور العلماء.

- ثانياً: إن هذا العقد غير جائز شرعاً. والله أعلم؛" ⁵⁷

وختاماً يمكن القول أن بيع الوفاء ظهر بسبب حاجة الناس إليه، وهو في حقيقته يخالف طبيعة عقد البيع القاضية بنقل الملكية، فهو بيع صورة وشكلاً لا حقيقة وجوهراً لذلك اختلف الفقهاء في حكمه والراجح - والله أعلم - عدم جوازه لأن العبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- 1- البابرتي، محمد بن محمد، العناية شرح الهداية، ط(د، ت)، دار الفكر، بيروت.
 - 2- باعلوي الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين، ط(1414هـ/1994م)، دار الفكر، بيروت.
 - 3- البعلي، محمد بن أبي الفتح: المطلع على أبواب المنع، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، ط (1401هـ/1981م)، المكتب الإسلامي (بيروت).
 - 4- الهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ط1 (1417هـ/1997م)، دار عالم الكتب، بيروت.
 - 5- التسولي، علي بن عبد السلام، بهجة شرح التحفة، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، ط1 (1418هـ/1998م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
 - 6- الحاكم، محمد بن عبد الله المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط 1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلمية (بيروت).

- 7- ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ط(1357هـ/1983م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- 8- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، الفتاوى الفقهية الكبرى مع فتاوى شمس الدين الرملي، طبع عبد الحميد أحمد حنفي (د، ت)، مصر.
- 9- الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ضبط وتخرىج: زكرياء عميرات، ط1(1416هـ/1995م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 10- الخضيري، ياسر بن إبراهيم، الصور المعاصرة لبيع الوفاء، دراسة فقهية، ط(1434هـ)، جامعة محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية.
- 11- أبو داود، سليمان بن الأشعث: السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط(د، ت)، دار الفكر (بيروت).
- 12- ابن رشد الجد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهّدات، تحقيق: محمد حجي، ط1(1408هـ/1988م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 13- رواس، محمد قلعه جي، قنيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ط 2 (1408 هـ. 1988م) دار النفائس، (بيروت).
- 14- الزيلعي، نصب الراية تخرىج أحاديث لأحاديث الهداية، مع حاشيته بغية الأملعي في تخرىج الزيلعي، تصحيح: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، (جدة).
- 15- الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشُّلبي، ط2(1313هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة.
- 16- سجنون، بن سعيد، المدونة الكبرى، مع مقدمات ابن رشد، ط1(1415هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 17- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ط1، (1421هـ/2000م)، دار الكتب العلمية، بيروت
- 18- الطبراني، المعجم الأوسط، ط5(د، ت)، دار الحرمين، السعودية.
- 19- ابن عابدين، محمد أمين، مجموعة رسائل ابن عابدين، ط(د، ت).
- 20- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهي الحسيني، طبعة خاصة، (1423هـ/2003م)، دار عالم الكتب، الرياض.
- 21- ابن فارس، أحمد بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط(1399هـ/1979م)، دار الفكر، بيروت.
- 22- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني شرح مختصر الخرقي ط (1393هـ/1973م)، دار الكتاب العربي، (بيروت).
- 23- محمد جميل، الرهن وبيع الثنبا، بحث في التسمية والمضمون وفي علاقتها بالعمل السوسمي، مجلة المذهب المالكي، العدد الثاني (1427هـ/2006م)، المملكة المغربية.

- 24- محمد محمود الجمال، تطبيقات العرف في المعاملات المالية دراسة مقارنة، ط(2007م)، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.
- 25- الزرقا، مصطفى أحمد، عقد البيع، ط2(1433هـ/2012م)، دار القلم، بيروت.
- 26- ابن منظور، محمد بن مكرم، أبو الفضل، لسان العرب، ط(د، ت)، دار صادر، بيروت.
- 27- منظمة التعاون الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع(1412هـ/1992م)،
- 28- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر في المذهب الحنفي، وضع حواشيه وخرج أحاديثه، زكرياء عميرات، ط1(1419هـ/1999م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 29- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية، ط 2 (1412هـ/1992م)، ذات السلاسل (الكويت).

الهوامش:

- 1- ابن منظور، محمد بن مكرم، أبو الفضل، لسان العرب، ط(د، ت)، دار صادر، بيروت، (23/8)
- 2- سورة يوسف، الآية: 20
- 3- البعلي، محمد بن أبي الفتوح: المطلع على أبواب المقنع، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، ط (1401هـ/1981م)، المكتب الإسلامي (بيروت)، ص227
- 4- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية، ط 2 (1412هـ/1992م)، ذات السلاسل (الكويت) (5/9)
- 5- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني شرح مختصر الخرقي ط (1393هـ/1973م)، دار الكتاب العربي، (بيروت) (2/4)
- 6- رواه، محمد قلعه جي، قنبيي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ط 2 (1408هـ/1988م) دار النفائس، (بيروت)، ص 178
- 7- ابن منظور، لسان العرب، (398-399/15)
- 8- ابن فارس، أحمد بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط(1399هـ/1979م)، دار الفكر، بيروت، (129/6)
- 9- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، طبعة خاصة، (1423هـ/2003م)، دار عالم الكتب، الرياض، (111/1)
- 10- الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1(1313هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، (183/5)
- 11- الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ضبط وتخرىج: زكرياء عميرات، ط1 (1416هـ/1995م)، دار الكتب العلمية، بيروت(242/6)
- 12- ابن رشد الجد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهدة، تحقيق: محمد حجي، ط1(1408هـ/1988م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (69/2)
- 13- التسولي، علي بن عبد السلام، البهجة شرح التحفة، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، ط1(1418هـ/1998م)، دار الكتب العلمية، بيروت، (102/2)

- 14- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، الفتاوى الفقهية الكبرى مع فتاوى شمس الدين الرملي، طبع عبد الحميد أحمد حنفي (د، ت)، مصر، (158/2)
- 15- ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ط(1357هـ/1983م)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (296/4)
- 16- الخضير، ياسر بن إبراهيم، الصور المعاصرة لبيع الوفاء، دراسة فقهية، ط(1434هـ)، جامعة محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، ص7
- 17- البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ط1(1417هـ/1997م)، دار عالم الكتب، بيروت، (462/2)
- 18- محمد جميل، الرهن وبيع الثنبا، بحث في التسمية والمضمون وفي علاقتها بالعمل السوسي، مجلة المذهب المالكي، العدد الثاني(1427هـ/2006م)، المملكة المغربية، ص13
- 19- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر في المذهب الحنفي، وضع حواشيه وخرج أحاديثه، زكرياء عميرات، ط1(1419هـ/1999م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص89، الخضير، الصور المعاصرة لبيع الوفاء، مرجع سابق، ص12
- 20- الزرقا، مصطفى أحمد، عقد البيع، ط2(1433هـ/2012م)، دار القلم، بيروت، ص156
- 21- المرجع نفسه
- 22- سحنون، بن سعيد، المدونة الكبرى، مع مقدمات ابن رشد، ط1(1415هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت، (174/3)
- 23- ينظر: محمد جميل، الرهن وبيع الثنبا، مجلة المذهب المالكي، مرجع سابق، ص13
- 24- الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق (184/5)
- 25- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ط1(1421هـ/2000م)، دار الكتب العلمية، بيروت، (208/3)
- 26- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، طبعة خاصة، (1423هـ/2003م)، دار عالم الكتب، الرياض، (111/1)
- 27- ابن حجر، الفتاوى الفقهية الكبرى، مصدر سابق، (157/2)
- 28- البهوتي، كشف القناع، مصدر سابق (462/52)
- 29- الخطاب، مواهب الجليل، مصدر سابق(242/6)، سحنون، المدونة، مصدر سابق (174/3)
- 30- ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ط(1357هـ/1983م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (296/4)
- 31- البهوتي، كشف القناع، مصدر سابق (462/2)
- 32- الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، مصدر سابق، (208/3)
- 33- أبو دود، السنن، كتاب: البيوع، باب: في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم: 3504، 305/2، الترمذي، السنن، كتاب: البيوع، باب: كراهية بيع ما ليس عندك، رقم: 1234، 535/3. وقال: "حديث حسن صحيح"، الحاكم، في المستدرک، كتاب: البيوع، باب:، رقم: 2185، 268/2. وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الألباني، ينظر: صحيح الجامع الصغير، 152/3
- 34- البهوتي، كشف القناع، مصدر سابق(462/2)
- 35- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز، عامر الجرار، ط3(1426هـ/2005م)، دار الوفاء، (334/29)

- 36- سخنون، المدونة، مصدر سابق (169/3)
- 37- أخرجه الطبراني، في المعجم الأوسط، ط5(د، ت)، دار الحرمين، السعودية، رقم 335، 332/4، وفي إسناده مقال،، الزيلعي، نصب الراية تخريج أحاديث لأحاديث الهداية، مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تصحيح: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، (جدة)، (469/4)
- 38- الخطاب، مواهب الجليل، مصدر سابق (242/6) وينظر أيضا ص 241 منه
- 39- الخطاب، مواهب الجليل، مصدر سابق (242/6)، ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، مصدر سابق (157/2)
- 40- الخضيرى، الصور المعاصرة لبيع الوفاء، مرجع سابق، ص16
- 41- الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق(183/5)
- 42- المصدر نفسه (184/5)
- 43- باعلوي الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين، ط (1414هـ1994م)، دار الفكر، بيروت، ص218.
- 44- محمد محمود الجمال، تطبيقات العرف في المعاملات المالية دراسة مقارنة، ط(2007م)، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص185
- 45- الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق (184/5)
- 46- محمود الجمال، تطبيقات العرف، مرجع سابق، ص186 سبق تخريجه
- 47- سبق تخريجه
- 48- محمود الجمال، تطبيقات العرف، مرجع سابق، ص186
- 49- ابن عابدين، محمد أمين، مجموعة رسائل ابن عابدين، ط(د، ت)، (121/2)، الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق (184/5)، محمود الجمال، تطبيقات العرف، مرجع سابق، ص187
- 50- الخضيرى، الصور المعاصرة لبيع الوفاء، مرجع سابق، ص17، البابر تي، محمد بن محمد، العناية شرح الهداية، ط (د، ت)، دار الفكر، بيروت، (442/6)
- 51- الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق (183/5)، الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، مصدر سابق،، (208/3)
- 52- محمد جميل، الرهن وبيع الثبنا، مجلة المذهب المالكي، مرجع سابق، ص17، أصحاب هذا القول يذهبون إلى أنه إذا طبقت عليه أحكام الرهن، فلا حرج فيه، وهذا وجه تصنيفهم مذهبا ثالثا
- 53- الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق (183/5)، الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، مصدر سابق،، (208/3)
- 54- التسولي، البهجة، مصدر سابق (102/2)
- 55- المصدر نفسه (102/2)
- 56- مصطفى الزرقا، عقد البيع، مرجع سابق، ص157
- 57- منظمة التعاون الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع(1412هـ1992م)، ج3، ص9

مبدأ الفصل بين السلطات في الشريعة الإسلامية

أ. د. إغاث ربيحة
جامعة الجزائر 1

أ. بن حديد عبد الدايم
جامعة الجزائر 1

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان حقيقة مبدأ الفصل بين السلطات كأساس للنظام الديمقراطي، حيث يساهم في حماية حقوق وحرّيات الإنسان الأساسية من خلال شرح مضمونه وذكر مبررات اللجوء إليه والرد على الانتقادات الموجهة إليه، ثم بيان موقف الشريعة الإسلامية منه، خاصة في ظل الانتشار الكبير لهذا المبدأ.

Abstract:

our research is demonstrate the reality of separation of authorities as the basic of democratic system , which contributes to the protection of human rights and their fundamental freedoms through a well-founded explanation and a cited reason for resorting it and respond the critism against isn't there define the attitude if the Islamic an especially in light of the widespread of this principle

مقدمة:

تقوم الأنظمة السياسية الغربية الحرة في تنظيمها على مبدأ الفصل بين السلطات أساس السياسة الليبرالية، لذلك تضمنته الدساتير التي تعتنق هذا النظام باعتباره وسيلة لمعارضة السلطة المطلقة للملوك، وكأسلوب لنقل النظام الليبرالي إلى القانون الوضعي، والدليل على ذلك ما تضمنه إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في 26 أوت 1789م، والذي وضع كديباجة لدستور 3 سبتمبر 1791م، في المادة 16 على أن كل مجتمع لا توجد فيه ضمانات للحقوق ولا يوجد فصل محدد بين السلطات ليس دستور، وهذا يعني ارتباط وجود الدستور باعتماد الفصل بين السلطات، لأن وجود الدستور معناه تقييد السلطة السياسية، وأن الفصل بين السلطات هو الوسيلة لتحقيق ذلك¹.

وتكاد تكون معظم دول العالم في الوقت الحاضر آخذة بهذا المبدأ، وتنص عليه صراحة في دساتيرها، باستثناء بعض الدول التي تسير على نمط الفلسفة الماركسية القائمة على فكرة وحدة السلطة، وأصبحت الآن تتراجع عن التمسك بهذا الموقف، وأغلب دول العالم العربي والإسلامي

تنص على الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، إلا أنها فعلت ذلك تقييداً لدول الغرب².
وتطرح الإشكالية هنا في أن الدول العربية والإسلامية قد أخذت بمبدأ الفصل بين السلطات
ونصت عليه في دساتيرها، فما هو موقف الشريعة الإسلامية من مبدأ الفصل بين السلطات ؟
وهذا البحث إجابة عن هذه الإشكالية المطروحة أعلاه .

المطلب الأول: التعريف بمبدأ الفصل بالسلطات:

يقصد بمبدأ الفصل بين السلطات عدم تركيز وظائف الدولة الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد هيئة واحدة، وإنما توزيع هذه الوظائف على عدة هيئات مختلفة، بحيث تمارس السلطة التشريعية على الإختصاص التشريعي وتقوم السلطة التنفيذية بتنفيذ القوانين، وتحدد مهام السلطة القضائية للفصل في المنازعات بين الأفراد وفقاً للقانون الصادر عن تلك السلطة³.

وينسب هذا المبدأ إلى المفكر الفرنسي مونتسكيو⁴ الذي توسع في شرح وتوضيح هذا المبدأ في كتابه " روح القوانين"، حيث يرى بأن الشخص أو مجموعة من الأشخاص إذا مارسوا السلطة التشريعية والتنفيذية معاً، فإن هذا الجمع سيشكل استبداداً من خلال التنفيذ الجائر للقوانين عن طريق السلطة التي شرعتها بنفسها، لذلك فإن السلطة القضائية يجب أن تستقل عن السلطة التشريعية والتنفيذية، فالمغزى الأساسي لمبدأ الفصل بين السلطات هو تحاشي تركيز السلطات في يد شخص أو مجموعة من الأشخاص أو هيئة سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، بحيث يحول دون إساءة استخدامها مما يساعد على مراقبة ممارسة الصلاحيات من قبل أي منهما.

وقد انطلق مونتسكيو من فكرة رئيسية وهي: " أن كل إنسان لديه سلطة يميل إلى الإفراط في ممارستها إلى أن يجد حدوداً لذلك ". ويتابع " وعندما تتوحد في نفس الشخص أو نفس الهيئة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية فلا وجود للحرية، إننا نخاف من أن يقدم نفس الملك أو نفس البرلمان على إقرار قوانين بصورة استبدادية وعلى تنفيذها بصورة استبدادية " ويضيف كذلك " لا وجود للحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية"⁵.

المطلب الثاني: التطور التاريخي لمبدأ الفصل بين السلطات:

ظهر مبدأ الفصل بين السلطات نتيجة للتطور التاريخي والفكري، حيث نجد أصوله عند الإغريق. فلمبدأ الفصل بين السلطات جذور ضاربة في تاريخ الفكر السياسي، حيث تناوله الفلاسفة السياسيون القدماء بأفكار مبعثرة لم تصل إلى وضع نظرية واضحة في الفصل بين

السلطات حتى عهد جون لوك في نهاية القرن السابع عشر.

وأهتم الفلاسفة والمفكرون منذ أقدم العصور بتقسيم وظائف الدولة، حيث قسمها أفلاطون⁶ إلى: وظيفة الحكم، ووظيفة الدفاع، ووظيفة الإنتاج، وأساس هذا التقسيم لديه يكمن في مدى التأهيل للقيام بأعباء الوظيفة، وضرورة توافر المعرفة والثقافة، وتمثل هذه الهيئات في الفترة السياسية المعاصرة: السلطة التشريعية التي أعطاهها مركز الصدارة وتضم المجلس النيابي والمجلس الدستوري الذي يتكون من كبار الحكماء، وأطلق عليه حراس القانون، والسلطة الإدارية وهي مكونة من مجلس السيادة الذي يمثل أعلى السلطات⁷.

وأما تلميذه أرسطو⁸ الذي قسم الدولة إلى ثلاث هيئات، وهي: الجمعية الشعبية العامة، وهيئة الحكام أو الموظفين، والهيئة القضائية أو المحاكم إلا أنه لم يصل إلى القول بضرورة الفصل بين الهيئات، واقتصر الأمر على التفريق بين وظائف وأعمال الدولة دون القول بضرورة الفصل بين السلطات، وفي حقيقة الأمر فإن أرسطو أول من تعرض لمبدأ الفصل بين السلطات ورأى أنه من الصواب عدم تركيز السلطات في يد واحدة، لأن النفس البشرية عادة ما تقع فريسة للأهواء.⁹

و أما جون لوك¹⁰ فقد تعرض لمبدأ الفصل بين السلطات في كتابه "الحكومة المدنية"، حتى وإن لم يضع له نظرية كاملة، فقد قسم جون لوك السلطات في الدولة على أربع، وهي:

- أولاً: السلطة التشريعية وتختص بسن القوانين، ومنحها الأولوية والهيمنة على غيرها.
- ثانياً: السلطة التنفيذية خاضعة للأولى والممنوحة للملك.
- ثالثاً: السلطة الاتحادية وهي صاحبة الاختصاص في المسائل الخارجية، كإعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات.
- رابعاً: سلطة التاج أو مجموعة الحقوق والامتيازات الملكية التي يحتفظ بها التاج البريطاني حتى الآن.

وكان يرى أن الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ووضعها في يد هيئتين مختلفتين مسألة ضرورية، غير أنه لا يتصور انعقاد السلطة التشريعية بصفة دائمة ومستمرة؛ لأن مهمتها سن القوانين فقط، لذلك يمكن أن تكون اجتماعاتها على فترات، خلافاً للسلطة التنفيذية التي يجب أن تبقى مستمرة في عملها المتمثل في تنفيذ القوانين ومتابعتها، حتى أنه ذهب إلى منحها حق عدم تنفيذ القوانين إذا كان ذلك الامتناع يحقق مصلحة عامة. ورغم ما قدمه

جون لوك حول مبدأ الفصل بين السلطات إلا أنه يؤخذ عليه أنه قدّم فقط صورة لما كان سائدا في انجلترا محاولا إيراد بعض التعديلات، لكنه مع ذلك يعترف بأن التاج يركز كل الوظائف في يده فهو يملك الحقوق والامتيازات الملكية والسلطة التنفيذية الاتحادية، ويساهم في الوظيفة التشريعية، لأنه هو الذي يوافق عليها، ويعتقد بأن الملك يجب أن يبقى هو الجهاز الأعلى في الدولة، مما يؤدي في النهاية إلى التقرير بأن لوك لم يقدم لنا سوى تمييزا بين الوظائف.¹¹

وأما مونتيسكيو فقد اقترن اسمه بهذا المبدأ، حيث صاغ مبدأ الفصل بين السلطات بطريقة جديدة من خلال مؤلفه الشهير "روح القوانين" الذي صدر سنة 1748م، وقد قام مونتيسكيو بدراسة العديد من النظم السياسية التي عاصرها في أوروبا، ثم استخلص أن المجتمع الانجليزي هو أكثر المجتمعات تحررا، بسبب تبني نظامه للفصل بين السلطات، ذلك أن الإنسان حسب ميل بطبعه للاستبداد إذا ما حاز السلطة فهناك قوة فطرية تدفع الحكام إلى التعسف والظلم، وهذا ما يعبر عنه مونتيسكيو بقوله: "إنه تجربة خالدة أن كل إنسان يتولى السلطة، ينزع إلى إساءة استعمالها، حتى يحد حدا يقف عنده. إن الفضيلة ذاتها تحتاج إلى حدود، ولكي لا يُساء استعمال السلطة، يجب أن توقف السلطة سلطة أخرى. وقد عالج مونتيسكيو المبدأ انطلاقا من الفكرة التي تقتضي بتقسيم السلطات في الدولة إلى ثلاث:

- سلطة تشريعية تكون منتخبة من طرف أفراد الشعب وتكون بيد ممثليه.
- سلطة تنفيذية تكون بيد الملك.
- سلطة قضائية تستند إلى هيئات مستقلة.¹²

والملاحظ أن مونتيسكيو لم يذهب إلى المطالبة بالفصل كما يرى البعض، فقد كان متيقنا أنه مهما كانت شدة الفصل فإن هذه السلطات مضطرة للتعاون والعمل بطريقة منسقة هدفها المصلحة العامة لأن الفصل التام مستحيل في عالم الواقع.

المطلب الثالث: مبررات الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات:

من مبررات اللجوء إلى هذا المبدأ نجد:¹³

- أولا: منع الاستبداد وصيانة الحريات، إذ أن تركيز السلطة بأيدي هيئة واحدة يؤدي - لا جدال - إلى الاستبداد لذا فإن توزيعها على الهيئات متعددة يحول دون استبداد، بمعنى أن هذا المبدأ لا يزال يعد ضمانا ضد عنف وعسف السلطة، وأداة لحماية الحريات وصيانتها.

- ثانياً: تحقيق شرعية الدولة: إن هذا المبدأ يؤدي إلى تحقيق شرعية الدولة، فهو يعد وسيلة فعالة لكفالة احترام القوانين وحسن تطبيقها، إذ أن توزيع وظائف الدولة على هيئات متعددة سيكفل تحقيق عناصر الدولة القانونية. ومن أهمها كفالة احترام القانون.
- ثالثاً: تقسيم العمل وإتقانه، إذ أن تقسيم الوظائف وعلى النحو الذي سبق ذكره، يؤدي إلى تخصيص كل سلطة من هذه السلطات بمهام الموكلة إليها، الأمر الذي يؤدي إلى إجادة كل سلطة لعملها وإتقانها.

المطلب الرابع: الانتقادات الموجهة لمبدأ الفصل بين السلطات؛

- رغم ما يحمله مبدأ الفصل بين السلطات من مزايا، إلا أنه لم يسلم من الانتقادات الموجهة إليها، ومن ذلك:
- أن تطبيق هذا المبدأ غير ممكن، ذلك أن مباشرة خصائص السيادة بواسطة هيئات مستقلة عن بعضها أمر صعب؛ لأن هذه الخصائص متصلة اتصالاً كبيراً.
- فالدولة بمثابة الآلة فبما أن سير الآلة يتطلب محركاً واحداً واتصالاً بين أجزاء الآلة فكذلك وظائف الدولة المختلفة تحتاج إلى قيادة واحدة ومركزة، فلا يمكن فصلها وإسنادها إلى هيئات مختلفة مستقلة لا يقضي هذا الفصل على وحدة الدولة، وتعطيل أعمالها وتعريضها للخطر خاصة في أوقات الأزمات إذ تحتاج إلى تجميع القوى وتركيز السلطات حتى تتمكن من التغلب والتخلص من الأخطار، فالدولة بمثابة الجسد الواحد تؤدي وظائف متكاملة، ومن ثم لا يمكن الفصل بينها¹⁴.
- من أهم أهداف مبدأ الفصل بين السلطات هو أن تكون السلطة على قدم المساواة مع السلطتين الأخرتين، لكن عند التطبيق تبين أن هذا المبدأ كان نظرياً، إذ لا بد من طغيان إحدى السلطات على الأخرى كما في إنجلترا، حيث كانت الغلبة لوجهة السلطة التنفيذية، وكذلك في فرنسا (قبل الجمهورية الخامسة)، حيث كانت الغلبة للسلطة التشريعية عندما عاد رئيس الجمهورية واسترد غلبته كما فعل (ديغول)¹⁵.
- أن تطبيق مبدأ الفصل أدى في كثير من الأحيان إلى انهيار النظام السياسي وعدم استقراره، وأدى إلى حدوث نوع جديد من المشاكل تحتاج إلى إدخال تعديلات على تطبيق هذا المبدأ.¹⁶

ويجاب على هذه الانتقادات التي وجهت إلى مبدأ الفصل بين السلطات، بأنه يمكن الإقتناع بها لو كان مبدأ الفصل بين السلطات قائماً على الفصل الجاد والمطلق، أما وقد عرفنا بأن مبدأ الفصل بين السلطات الذي يقصده مونتسكيو هو الفصل المرن القائم على التنسيق والتعاون والرقابة المتبادلة بين هذه السلطات. وهكذا تكون هذه الإنتقادات لا معنى لها.

إلى جانب هذا فإن فكرة مبدأ الفصل بين السلطات انتشرت انتشاراً واسعاً ابتداءً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فهي أصبحت تمثل أحد المبادئ المقدسة لكل الشعوب التي تتوق إلى الحرية والتي بدأت تدون هذا المبدأ في دساتيرها وهذا الدليل على أن تلك الانتقادات الموجهة إلى مبدأ الفصل بين السلطات كانت نتيجة فهم خاطئ لما أراد مونتسكيو فهو مازال أساس القانون.

من الواضح أن مبدأ الفصل بين السلطات، كان نتيجة عدة تجارب ومحاولات من الشعوب والمفكرين والفلاسفة، للحد من تسلط أصحاب النفوذ والذين يمسكون دفة الحكم، من أجل ضمان الإلتزام بالقانون، وحسن تنفيذه في المجال المتعلق بحرية الأفراد وحقوقهم. وتكاد تكون معظم دول العالم في الوقت الحاضر آخذة بهذا المبدأ، وتنص عليه صراحة في دساتيرها.¹⁷

المطلب الخامس: موقف الشريعة الإسلامية من مبدأ الفصل بين السلطات:

مبدأ الفصل بين السلطات يهدف إلى ضمان حماية الحقوق والحرية الأساسية للإنسان ومقاومة الظلم والاستبداد، كما يساعد على إتقان العمل وتحسينه من خلال تفرغ كل سلطة لمجالها، ومن هنا تكاد تكون معظم دول العالم في الوقت الحاضر تأخذ بهذا المبدأ، وتنص عليه صراحة في دساتيرها، ونجد كذلك أن أغلب دول العالم العربي والإسلامي تنص على الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، والسؤال الذي يطرح نفسه ما هو موقف الشريعة الإسلامية من مبدأ الفصل بين السلطات ؟

وانطلاقاً من هذا انقسم الفقهاء والكتاب المسلمين إلى رأيين، وهما:

الرأي الأول:

- أولاً: يرى أصحاب هذا الرأي¹⁸ جواز الأخذ بهذا المبدأ، والحجة في ذلك أنه لا يوجد في الإسلام ما يمنع من أخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وذلك إعمالاً لقاعدة الإباحة الأصلية (أي الأصل في الأشياء الإباحة)، وقاعدة (التصرف على الرعية منوط بالمصلحة) طالما أن الفصل يمثل وسيلة لحماية حريات الأفراد وحقوقهم، وهو ما يهدف إليه الإسلام.

- ثانياً: أن هذا المبدأ هو فكرة إسلامية قبل أن تكون فكرة غربية، ويستدل على هذا:
- بقوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾¹⁹، فيلاحظ ممارسته (صلى الله عليه وسلم) لمبدأ دستوري وهو الشورى، وعدم الإنفراد بالحكم والسلطة، فإذا كان (صلى الله عليه وسلم) هو صاحب الوحي ومبلغ الرسالة يشاور أصحابه، فمن باب أولاً أن يقوم الحاكم وهو بشر بالتشاور مع أهل الرأي. ويشكل هذا مبدأ دستورياً في نظرية الحكم في الإسلام²⁰، وهو التمييز بين الحاكم باعتباره السلطة التنفيذية، وبين أهل الرأي باعتبارهم يمثلون الأمة. فالفصل بين السلطة التنفيذية وسلطة أهل الشورى كان هو المبدأ الدستوري الذي نستخلصه من ممارسة الرسول (صلى الله عليه وسلم) للحكم.²¹
- ثالثاً: يرى أصحاب هذا الرأي بأن مبدأ الفصل لا يعد بأن يكون عملية تنظيمية إجرائية لسلطات الدولة على تعددها لا يطرح فكراً ولا مبادئ معينة تخالف الشريعة. وعدم معالجة قدامى الفقهاء لهذا الموضوع لا يعني عدم جوازه، ذلك لأن طريقة بحثه بدأت على مراحل، فالرسول (صلى الله عليه وسلم) قد تجمعت في يده السلطات الثلاث، ثم جاء عهد الخلفاء الراشدين حيث بدأت تتضح معالم السلطات، ومع بداية الفتوحات الإسلامية بدأت عملية تعيين الولاة وتفويض السلطة لهؤلاء الولاة بالنسبة للسلطة التنفيذية، أما بالنسبة للسلطة القضائية فقد كان الخلفاء في بادئ أمرهم يتولون القضاء لقلّة المشاكل بين الناس، وعندما توسعت الفتوحات الإسلامية كان الخلفاء يقومون بتعيين قضاة إلى جانب الولاة، أي لم يكن الوالي يجمع بين القضاء وممارسة السلطة التنفيذية. ويعتبر سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أول من طبق في المجال القانوني استقلال القضاء، وذلك حين ولىّ أبا الدرداء قضاء المدينة، وولىّ القاضي شريحاً قضاء البصرة، وولىّ أبا موسى الأشعري قضاء الكوفة، وعلى هذا النهج سار الخلفاء الذين جاءوا من بعده. وحين ننظر في الشريعة الإسلامية نجد أن مقاصدها التشريعية وقواعدها تقوم على استقلال القضاء: فلا نجد في القرآن ولا في السنة ولا في الإجماع ما يتعارض وهذا المبدأ. واستقلال القضاء قاعدة مهمة من القواعد التي أجمعت عليها دساتير الدول في عالم اليوم، وذلك من أجل أن يقوم بإيصال الحق إلى صاحبه من أقصر الطرق.²²
- رابعاً: قالوا كذلك بأن الفصل بين السلطات، يحقق مصلحة حقيقية للمسلمين، لأنه يؤدي إلى حماية حقوقهم ويصون حياتهم، ويحول دون التعسف في استعمال السلطة، كما أنه يمنع أصحاب الحكم والسلطة من التجاوز والاعتداء والظلم، وهذا ما يحقق مقاصد الشريعة في الخلق.²³

الرأي الثاني؛

يرى أصحاب هذا الرأي²⁴ إلى عدم جواز الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات واستدلوا على ذلك بما يلي:

- أولاً: أن حاجة المسلمين اليوم شديدة إلى مكافحة الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي، وإلى إحياء الروح الشورية للإسلام، لتكون منهجاً عاماً لحياتهم، ولكن لا سبيل لتحقيق ذلك في إطار التنظيم الغربي القائم على مبدأ الصراع والفصل بين السلطات، لأن من الواجب التحرر قد المستطاع من تأثير الغرب، بل ينبغي أن يكون مقصداً من مقاصد الفكر السياسي الإسلامي تجنب تقليد الأمم الأخرى في تصوراتها للحياة. وما ينبثق عن هذه التصورات من مختلف أساليب التنظيم.²⁵

- ثانياً: أن النظام الإسلامي يقوم على وحدة الأمة ووحدة الإمارة، ووحدة جهة الأمر والنهي، ووحدة الاتجاه والهدف، ووحدة المصالح والفكر، وتقسيم السلطات والفصل بينها لا يتلائم مع هذه الوحدة، بل يضر بها، ويمثل عامل إعاقة وإرباك أمام تنفيذ أوامر الشرع التي تقضي بالسمع والطاعة للأمر وبيعته وإعطائه صفقة اليد وثمره القلب، والسير من ورائه والقتال من خلفه، فإذا تعددت السلطات، تعددت الآلات، وتعددت المبيعات، وأصبح الناس في حيرة.²⁶

- ثالثاً: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان قد جمع بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وسار الخلفاء الراشدون من بعده على نهجه، وتحملوا مسؤولية الدولة كلها.²⁷

المناقشة؛

يظهر من خلال استعراض مبدأ الفصل بين السلطات:

- أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد جمع السلطات الثلاث في يده، فالتشريع بوصفه مبلغاً عن ربه، والتنفيذ بإعتباره المسؤول عن تنفيذ الأحكام الشرعية، والقضاء بصفته قاضياً مأموراً ببيان حكم الشرع في القضايا المعروضة، ولكن لم يكن بإمكان أن تكون عملية ممارسة هذه السلطات من قبل الرسول (صلى الله عليه وسلم) مشتركة مع أي شخص آخر أو سلطة أخرى، ذلك لأنه كان يجمع بين صفة النبوة والقيادة.

- إن مبدأ الفصل بين السلطات بصفته المعاصرة مبدأ حديث، وهو يخلو من النص عليه في الشريعة الإسلامية، لا بالمنع ولا بالأمر، فهو من باب المصلحة المرسلة.
- إيجابيات الرأي الأول أكثر من سلبياته.
- أن مبدأ الفصل بين السلطات أثبتت على أرض الواقع حفظه لحقوق الناس وحررياتهم الأساسية، ودفع عنهم الظلم والاستبداد.

الترجيح:

بعد استعراض أدلة كل فريق يتبين لنا بأن أدلة أصحاب الرأي الأول هي الأكثر إقناعاً وبالتالي نرجح الرأي الأول القائل بجواز الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات.

وخلاصة لكل هذا أن الفصل بين السلطات أو الجمع بينهما يدور نفعاً وضرراً مع صفة من يمسك بهذه السلطات، فالأمة هي التي تقرر بحسب مصلحتها وظروف اختيار الفصل بين السلطات، وإلى أي درجة يكون أو الجمع بينهما وعلى أي صورة يكون، وبهذا يكون أقرب المناهج موافقة بين تعاليم الإسلام ومقتضيات الحياة السياسية المعاصرة هو منهج القائلين بجواز الفصل بين السلطات مع بقاء تنسيق وتعاون بين هذه السلطات.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث توصلنا إلى ما يلي:

- أن مبدأ الفصل بين السلطات هو من المبادئ المعاصرة، الذي اختلف العلماء المسلمون في الأخذ به، ذلك أنه لم يرد نص يشير إلى الأخذ به، ولا إلى تركه، ومن هنا يدخل مبدأ الفصل بين السلطات في باب المصلحة المرسلة.
- يتضح من خلال هذا البحث أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يجمع في يده السلطات الثلاث، وعلى هذا النهج سار الخلفاء الراشدون من بعده، ولكن مع توسع الفتوحات الإسلامية بدأت ملامح مبدأ الفصل بين السلطات تظهر، وذلك من خلال تعيين القضاة في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه).
- لا مانع من الأخذ بهذا المبدأ في فصل السلطات إذا كان يعود على الأمة الإسلامية بالمنفعة، ولها كذلك تركه إذا كان فيه مضرة علمياً.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ج2،
- 2- رحيل محمد غرايبة، الحقوق والحريات الأساسية في الشريعة الإسلامية، العهد العالمي للفكر الإسلامي، دار المنار، عمان، الأردن، ط1، 1421هـ، 2000م.
- 3- عوض الليمون، الوجيز في النظم السياسية ومبادئ القانون الدستور، دار وائل للنشر، عمان، ط2، 2016م، ص219.
- مونتيسكيو، مفكر فيلسوف فرنسي من أسرة نبيلة ولد عام 1689م، وتوفي عام 1755م، من أشهر كتبه "روح القانون"، الذي نشره لأول مرة في عامين.
- 4- حسين علي إبراهيم الفلاحي، الديمقراطية والإعلام والاتصال، دار عيذاء، عمان، الأردن، ط1، 1435هـ-2014م.
- 5- محمد رزق موسى أبو حسين، المؤثرات الدينية في الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 6- محمد محمود العجارمة، الوسيط في شرح القانون الدستوري الأردني، دار الخليج، عمان، الأردن، ط1، 1431، 2010.
- 7- فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1992م.
- 8- صالح بن محمد بن عمر الدميحي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان، الرياض، ط1، 1433هـ.
- 9- صايش عبد المالك، محاضرات في القانون الدستوري، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، الجزائر، 2015/2014.
- 10- شهاب فتاح، تصنيف الأنظمة السياسية الليبرالية على أساس مبدأ الفصل بين السلطات، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007، 2008.
- 11- وسام نعمت إبراهيم السعيد، محمد يونس يحي الصائغ، الحريات العامة وضمانات حمايتها، منشأة المعارف، الإسكندرية، .
- 12- منال عطا لله أبو درويش، الفصل بين السلطات دراسة فقهية مقارنة بالقانون، مجلد جامعة الحسين بن طلال للبحوث، المجلد3، العدد1، 2017.
- 13- إبراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، ط1، 1430هـ.

الهوامش:

- 1- سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ج2، ص 163.
- 2- رحيل محمد غرابية، الحقوق والحريات الأساسية في الشريعة الإسلامية، العهد العالمي للفكر الإسلامي، دار المنار، عمان، الأردن، ط1، 1421هـ، 2000م، ص501
- 3- عوض الليمون، الوجيز في النظم السياسية ومبادئ القانون الدستور، دار وائل للنشر، عمان، ط2، 2016م، ص219.
- 4- مونتيكيو، مفكر فيلسوف فرنسي من أسرة نبيلة ولد عام 1689م، وتوفي عام 1755م، من أشهر كتبه "روح القانون"، الذي نشره لأول مرة في عامين. أنظر: حسين علي إبراهيم الفلاح، الديمقراطية والإعلام والاتصال، دار عيذاء، عمان، الأردن، ط1، 1435هـ-2014م، ص82.
- 5- عوض الليمون، المرجع السابق، ص 219، 220
- 6- ولد أفلاطون في أثينا عام 428 ق.م. كرس حياته للدرس والتعليم وظل لمدة عشرين عاما تحت تأثير مباشر من أستاذه سقراط، وبعد إعدام سقراط سنة 399ق.م، غادر أفلاطون أثينا إلى صقلية وجنوب إيطاليا، وعقب عودته أنشأ مدرسته التي عرفت باسم الأكاديمية، توفي أفلاطون عام 348 ق.م انظر: محمد رزق موسى أبو حسين، المؤثرات الدينية في الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 142
- 7- محمد محمود العجارمة، الوسيط في شرح القانون الدستوري الأردني، دار الخليج، عمان، الأردن، ط1، 1431، 2010، ص 20
- 8- ولد أرسطو في عام 384 ق.م، في بلدة ستاجيرا في اليونان، وعندما بلغ السنة الثامنة عشر من عمره دخل أكاديمية أفلاطون للدراسة وفي عام 338 ق.م، بدأ بتدريس اسكندر الأكبر. وفي عام 335ق.م، أنشأ أرسطو أكاديميته الخاصة بأثينا، حيث قضى فيها معظم ما تبقى من حياته يدرس ويكتب، توفي أرسطو عام 322ق.م عن عمر 62 سنة أو 63 سنة انظر: فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1992م، ص 7، 9، 17.
- 9- محمد محمود العجارمة، المرجع السابق، ص 21.
- 10- جون لوك أحد أكبر ممثلي النزعة التجريبية الانجليزية، ولد بالقرب من بريستول سنة 1632م، وتعلم في بداية حياته اللغات القديمة، ثم التحق بجامعة أكسفورد ودرس اللاهوت ولكنه انصرف عنه إلى دراسة الطب وألف فيه بعض الأبحاث واتجه لدراسة الفلسفة عام 1670 وشغل مناصب إدارية وتفرغ بعد ذلك للكتابة وخصوصا في المجال السياسي، توفي عام 1704م. انظر صالح بن محمد بن عمر الدميجي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان، الرياض، ط1، 1433هـ، ص 51.
- 11- سعيد بو الشعير، المرجع السابق، ص 165
- 12- صايش عبد المالك، محاضرات في القانون الدستوري، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، الجزائر، 2015/2014، ص 124
- 13- حسين علي إبراهيم الفلاح، المرجع السابق، ص 83، 84
- 14- شباح فتاح، تصنيف الأنظمة السياسية الليبرالية على أساس مبدأ الفصل بين السلطات، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الحاج لخضر، باتنة، لجزائر، 2007، 2008، ص 21.
- 15- رحيل محمد غرابية، المرجع السابق، ص 491.

- 16- نفس المرجع والصفحة..
- 17- نفس المرجع، ص501
- 18- ومن هؤلاء: ضياء الدين الرئيس، ومحمد سليم العواد، وعبد الحكيم حسن عبد الله، والإمام حسن البناء، وسليمان الطماوي
- 19- سورة آل عمران، الآية رقم: 159.
- 20- وسام نعمت إبراهيم السعدي، محمد يونس يحي الصائغ، الحريات العامة وضمانات حمايتها، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص195.
- 21- منال عطا لله أبو درويش، الفصل بين السلطات دراسة فقهية مقارنة بالقانون، مجلد جامعة الحسين بن طلال للبحوث، المجلد3، العدد1، 2017، ص165
- 22- إبراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، ط1، 1430هـ ص 322، 323
- 23- وسام نعمت إبراهيم السعدي، المرجع السابق، ص 195، 196
- 24- من هؤلاء: الدكتور راشد الغنوشي، وهاني الدري، وصبحي عبدة
- 25- وسام نعمت إبراهيم السعدي، المرجع السابق، ص193.
- 26- رحيل غرابية، المرجع السابق، ص504، 505
- 27- إبراهيم النعمة، المرجع السابق، ص 328.

مآل الكنز

- دراسة مقارنة بين القوانين الوضعية وفقه الشريعة الإسلامية -

د. عمر بن الزوبير

جامعة الأغواط

الملخص:

يتناول موضوع مآل الكنز " دراسة مقارنة بين القوانين الوضعية وفقه الشريعة الإسلامية " دراسة أحكام الكنز في القوانين الوضعية، من حيث تعريفه وأنواعه، ومآل ملكيته، ومن ثم مقارنة تلك الأحكام بنظيراتها في فقه الشريعة الإسلامية، بهدف الوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بين النظامين. الكلمات المفتاحية: الكنز - الركاظ - الاستيلاء - الملكية - الفقه الإسلامي - الدولة.

Abstract:

The subject deal with "the fate of treasure this study is a comparative between the positive laws and CHARIAA of Islamic law. The study of the provisions of the treasure in the positive laws, in terms of definition and types, and the fate of ownership, and then compar these provisions with their counterparts in the FIQH of Islamic law CHARIAA, in order to identify the Agreement and disagreement between the two systems.

مقدمة:

يعتبر الكنز أحد الموضوعات الهامة التي تتناولها التشريعات المقارنة في باب الاستيلاء على الملكية، وعلى الرغم من أن القانون المدني هو القانون الذي ينظم طرق كسب الملكية مثل ما هو الحال في سائر التشريعات العربية والغربية، إلا أن القانون المدني الجزائري خلا من النص على الكنز حينما نظم الاستيلاء في المادة 773، ومع ذلك لم يهمل المشرع الجزائري النص على الكنز، فقد نظمه ضمن قانون الأملاك الوطنية 90-30 ضمن أحكام المواد 39 و57 و58 والتي عرفت الكنز وجعلت ملكيته تؤول إلى خزينة الدولة دون واجده. أو مالك العقار الذي تم العثور فيه على الكنز.

وبذلك جاء تنظيم المشرع الجزائري لأحكام الكنز مبتورا ومشوبا بالنقص، سواء لجهة شروطه أو مآله، بالمقارنة مع فقه الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية الأخرى.

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة خاصة في ظل تجاهل الدارسين لهذا الموضوع الهام من مواضيع طرق كسب الملكية.

فما المقصود بالكنز؟، وماهي شروطه؟، وما هو مآل الكنز في ضوء القوانين الوضعية والفقه الإسلامي؟:

المبحث الأول: مآل الكنز في القانون الجزائري والتشريعات الوضعية

تتطلب دراسة أحكام الكنز في القوانين الوضعية تعريف الكنز وبيان شروطه (المطلب الأول) ومن ثم بيان مآله (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تعريف الكنز في القانون

وسنتولى من خلال هذا القسم من الدراسة بيان المقصود بالكنز (الفرع الأول)، وبيان شروطه (الفرع الثاني).

الفرع الأول: المقصود بالكنز في القانون

لم ينظم المشرع الجزائري الأحكام المتعلقة بالكنز في القانون المدني¹، وإنما نص عليه في المادة 39 من القانون 30/90²، والتي تنص " يمكن أيضا أن تتشكل طرق تكوين الأملاك الوطنية الخاصة التابعة للدولة... حطام السفن والكنوز...".

وعلى خلاف المشرع الجزائري نص المشرع الفرنسي على أحكام الكنز ضمن المادة 716 مدني فرنسي³، وكذلك فعلت جلّ التشريعات العربية⁴.

وقد عرفت المادة 57 من القانون 30-90 الكنز بنصها: " يعتبر كنزا، كل شيء أو قيمة مخفية أو مدفونة تم اكتشافها أو العثور عليها بمحض الصدفة، ولا يمكن أحدا أن يثبت عليها ملكيته. " في حين امتنعت جلّ التشريعات الأخرى عن إيراد تعريف للكنز مكتفية ببيان شروطه ومآله، تاركة تلك المهمة للفقه والقضاء، وحسنا فعلت.

ويمكن تعريف الكنز بأنه كل منقول مدفون أو مخبوء لا يعرف مالكة⁵، وعلى ذلك يشترط لاعتبار المال كنزا ومن ثم يصح الاستيلاء عليه أن يكون مالا منقولاً، وأن يكون مدفوناً أو مخبوءاً، وأخيراً أن لا يستطيع لأحد أن يثبت ملكيته لهذا المال.

الفرع الثاني: الشروط الواجب توافرها لاعتبار المنقول كنزا

يشترط لاعتبار الشيء كنزا كما سبق، أن يكون مالا منقولاً (الشرط الأول)، مدفوناً أو مخبوءاً (الشرط الثاني)، وأن لا يستطيع أحد أن يثبت ملكيته له (الشرط الثالث).

الشرط الأول: أن يكون الكنز مالا منقولاً

يشترط في الكنز الذي يصح اكتساب ملكيته بالاستيلاء أن يكون مالا منقولاً وليس عقاراً⁶ ولتحديد المنقولات يتعين الرجوع لأحكام المادة 683 من القانون المدني الجزائري والتي تنص "كل شيء مستقر بحيزه وثابت فيه ولا يمكن نقله دون تلف فهو عقار، وكل ماعدا ذلك من شيء فهو منقول".، فإذا كان المال المنقول مدفوناً أو مخبوءاً في باطن الأرض أو في عقار أو حتى في منقول آخر صح الاستيلاء عليه باعتباره كنزاً، ما لم يثبت أحد ملكيته له، ويستثنى من ذلك المنقولات القديمة والأثرية كالتماثيل أو المجوهرات أو الأواني أو الأسلحة ذات القيمة التاريخية، حيث تعدّ من التراث والآثار وهي تخضع لأحكام وقوانين خاصة بها⁷.

أما إذا كان المال المدفون عقاراً فلا يعتبر كنزاً ولا يصح تملكه باعتباره كنزاً، فالمباني، والأعمدة والقبور وغيرها من العقارات المدفونة تحت سطح الأرض لا تعد كنوزاً⁸، فإن كان من الآثار القديمة، فلا يصح الاستيلاء عليها لا باعتبارها كنزاً حيث تسري عليها القوانين المتعلقة بالآثار والتراث، ولا باعتباره عقاراً عادياً، كون العقارات التي ليس لها مالك تؤوّل إلى الدولة طبقاً للمادة 773 (ق. م. ج)⁹.

الشرط الثاني: أن يكون المال المنقول مدفوناً أو مخبوءاً

من ناحية أخرى يشترط في المال المنقول لأعتبره كنزاً أن يكون مدفوناً أو مخبوءاً، أما إذا لم يكن المال المنقول مخبوءاً أو مدفوناً، وإنما عثر عليه في مكان ظاهر على سطح الأرض أو ملقى في قارة الطريق، فمثل هذا المال لا يصحّ اعتباره كنزاً، وإنما تسري عليه أحكام الأشياء الضائعة¹⁰، ومن أجل ذلك يشترط بعض الفقه الفرنسي شرط آخر وهو أن يكون الكنز قد تم دفنه وإخفائه من مالكه عمداً أو قصداً، وذلك حتى يتم تمييزه عن الأشياء المتروكة والضائعة والحطام¹¹.

ولا يهم بعد ذلك إن كان الكنز مخبوءاً تحت الأرض أو في عقار من العقارات أو حتى في منقول آخر كمن يشتري أثاثاً قديماً من أحد محلات الخردوات فيجد بداخله مبلغاً من المال أو حلياً أو أحجاراً ثمينة أو أي مال لا يعرف مالكه¹²، على أنه لا تعدّ كنوزاً المعادن والأحجار والنفط والغاز الموجود في باطن الأرض كونها تشكل جزءاً من باطن الأرض¹³، فضلاً على أن المادة 15 من القانون 90-30 تصنف مثل هذه الثروات ضمن الأملاك الوطنية العمومية الطبيعية للدولة¹⁴.

الشرط الثالث: أن لا يستطيع أحد أن يثبت ملكيته للكنز

لا يعدّ كنزاً المال المنقول ولو وجد مدفوناً أو مخبوءاً، إذا ما عرف له مالك، ذلك أنه متى استطاع شخص أن يتعرف على ذلك المال وأثبت ملكيته له، فلا يصحّ اعتباره كنزاً ولا تسري عليه أحكامه¹⁵، وبعد ذلك لا يهيم السبب الذي من أجله قام بدفنه سواء بدافع الخوف عليه من السطو أو السرقة، أو بهدف إخفائه خشية مصادرتة، أو للمحافظة عليه، وفي كل الأحوال جاز لمالكه استرداده بدعوى الاستحقاق¹⁶.

المطلب الثاني: مآل الكنز في القانون الجزائري والتشريعات المقارنة

قبل التطرق لمآل الكنز في القانون الجزائري (الفرع الثاني)، يتعين معرفة مآله في التشريعات المقارنة (الفرع الأول).

الفرع الأول: مآل الكنز في التشريعات الوضعية المقارنة

في القانون المدني الفرنسي وطبقاً للمادة 716 يقسم الكنز مناصفة بين مالك العقار الذي تم فيه العثور على الكنز ومكتشف الكنز، والذي يشترط لاستحقاقه نصف الكنز أن يكون اكتشافه له قد كان عن طريق الصدفة¹⁷، فإن كان مكتشف الكنز هو نفسه مالك العقار استحق كل الكنز.

ففي الحالة الأولى التي يقسم فيها الكنز مناصفة بين مالك العقار ومكتشفه يؤول نصف الكنز إلى مالك العقار بحكم الالتصاق¹⁸، في حين يؤول النصف الآخر لمكتشفه بحكم الاستيلاء بحسب بعض الفقه¹⁹ وبحكم القانون بحسب البعض الآخر²⁰، وأما الحالة الثانية، أي الحالة التي يكون فيها مكتشف الكنز هو نفسه مالك العين التي وجد فيها الكنز، فإنه تملكه الكنز يكون على أساس الاستيلاء فقط، وأيلولة نصف الكنز لصاحب العين التي وجد فيها الكنز تجد تبريرها في احتمال أن يكون الكنز لسلف مالك العين إذا كانت ملكته العين انتقلت إليه بالميراث، أما إذا كانت ملكيته للعين حديثة فتجد تبريرها في احتمال أنه كان سيعثّر على الكنز، لو لم يسبقه إليه من وجده فعلاً²¹.

أما في القانون المدني المصري، فإنه طبقاً للمادة 872 ملكية الكنز تؤول إلى مالك العين التي وجد فيها، ولا يستحق مكتشفه شيئاً إذا لم يكن هو نفسه المالك²²، كما لا يستحق صاحب حق الانتفاع ومستأجر العقار وصاحب حق الحكر من الكنز شيئاً، لأن الكنز ليس ثمار حتى يملكه هؤلاء، ويبرر البعض حرمان مكتشف الكنز من أي استحقاق فيه في القانون المصري، بكون اكتشافه الكنز إما أن يكون بمحض الصدفة فهو لم يبذل أي جهد في اكتشافه ولذلك لا يستحق أي نصيب فيه، وإما أن يكون اكتشافه الكنز بتكليف من مالك العين، وهو إذ ذاك يعمل لحساب

المالك، ومن ثم لا يكون له حق في الكنز، إلا إذا كان بينهما اتفاق سابق فيعمل بالاتفاق، أو أن يرجع على المالك بدعوى الإثراء بلا سبب²³.

وإذا كان العقار الذي وجد فيه الكنز موقوفاً، فإن ملكية الكنز تؤول إلى من كان مالكا للعقار وقت وقفه إن كان حيا، أو إلى ورثته، وأيلولة الكنز إلى الواقف تجد تبريرها حسب الفقه المصري في كون الواقف يكون قد وقف العقار وهو لا يمكن أن يكون قد وقف الكنز فيبقى على ملكه²⁴.

أما في القانون المدني السوري وطبقا للمادة 839 تؤول ثلاثة أخماس الكنز للمالك العقار الذي وجد فيه الكنز، والخمس الآخر لمكتشفه والخمس الأخير لخزينة الدولة.

وإذا كانت العين التي عثر بها على الكنز موقوفة فإن ثلاثة أخماس الكنز تؤول إلى الواقف أو ورثته، أما إذا كانت العين أميرية فإن ثلاثة أخماس الكنز تكون ملكا لصاحب حق التصرف طبقا للمادة 772 من القانون المدني السوري²⁵.

الفرع الثاني: أيلولة الكنز في القانون الجزائري

لم ينظم المشرع المدني الجزائري أحكام الكنز ضمن أسباب كسب الملكية، وبالرجوع إلى المادة 39 من القانون 90-30 المتعلق بالأموال الوطنية نجد أنها تنص على أيلولة الكنوز إلى الدولة ليصنف ضمن الأملاك الوطنية الخاصة طبقا للمادة 26 من ذات القانون، كما نصت المادة 58 من القانون 90-30 المتعلق بالأموال الوطنية "الدولة هي مالكة الكنز الذي يكتشف في أحد توابع الأملاك الوطنية".

وعلى ذلك فإن ملكية الكنز طبقا للنصوص السابقة تؤول إلى خزينة الدولة، دون أن يستحق من عثر عليه منه شيئا، والحقيقة أن حرمان ملتقط الكنز من حقه في الكنز يؤدي إلى عزوف الأفراد على التعاون مع الدولة ويشجعهم على عدم التصريح بالكنوز التي يعثرون عليها في توابع الأملاك الوطنية، والتصرف فيها بطرق غير مشروعة وفي ذلك خسارة كبيرة للدولة والمجتمع ككل، وكان حري بالمشرع تخصيص مكافأة لملتقط الكنز مثل ما فعل بالنسبة لمكتشف الآثار حيث خصه بمكافأة، أما المأخذ الآخر على هذا النص فهو عدم تعيينه للجهة أو السلطة المختصة التي ينبغي أن تسلم إليها الكنوز.

وإذا كان ذلك هو الحال بالنسبة للكنوز التي يتم العثور عليها في توابع الأملاك الوطنية، فإن السؤال يبقى مطروحا بالنسبة للكنوز التي يتم العثور عليها في الأملاك الخاصة، حيث لم ينظم

المشرع المدني الجزائري أحكام الكنز على خلاف التشريعات الأخرى القريبة خاصة القانون المدني الفرنسي والمصري، فإذا فرضنا أن المشرع فضل الاكتفاء في هذا الشأن بقاعدة الحيابة في المنقول سند ملكية المقررة في المادة 835 (ق. م. ج)، وهي في كل الأحوال الحل القانوني الوحيد المتاح، غير أن هذا الحل قد يبدو ناجعا في حال كان مكتشف الكنز هو نفسه مالك العين التي تم العثور فيها عليه، إذ في هذه الحالة يمتلك مالك العين الكنز على أساس الحيابة، لكن هذا المخرج القانوني قد لا يبدو منطقيا ولا عادلا في حال كان مكتشف الكنز شخص آخر غير مالك العين، كالمستأجر والمنفعة والمستعير والمودع لديه والمرتهن رهنا حيازيا.. الخ. فهل يؤول الكنز إلى المالك أم إلى مكتشف الكنز؟، وكيف سيفصل القاضي في حال رفع النزاع إليه؟.

المبحث الثاني: أيولة الكنز في فقه الشريعة الإسلامية

تتطلب دراسة أحكام الكنز في فقه الشريعة الإسلامية تعريف الكنز وأنواعه (المطلب الأول) ومن ثم بيان مآله (المطلب الثاني).

المطلب الأول: مفهوم الكنز في فقه الشريعة الإسلامية

نتطرق من خلال هذا المطلب إلى المقصود بالكنز لدى فقه الشريعة الإسلامية (الفرع الأول) وأنواعه (الفرع الثاني).

الفرع الأول: المقصود بالكنز في فقه الشريعة

يعرف فقهاء الشريعة الكنز على أنه ما دفنه الناس في الأرض من الأموال سواء في الجاهلية أو الإسلام²⁶.

ويختلط مفهوم الكنز في المعنى اللغوي لدى فقهاء الشريعة بالمعادن، إذ عادة ما يشار إلى الكنز لدى فقهاء الشريعة بمصطلح الركاز، والركز لغة جمع ركزة، وهي قطعة من جوهر الأرض المركوز فيها، وهو بهذا المعنى كل ما اشتمل عليه باطن الأرض من جوهر، هو فيها بأصل خلقها وتكوينها، كالذهب والفضة، والأحجار الكريمة والفحم الحجري ونحوه، ويسمى معدنا، أو بوضع الإنسان ويسمى كنزا²⁷.

وخلافا للمعنى اللغوي السابق ذهب ابن الأثير في النهاية في تفسيره كلمة الركاز في الحديث الشريف " وفي الركاز الخمس " ما نصّه: " الركاز عند أهل العراق المعادن، والقولان تحتلماهما اللغة، لأن كل منهما مركوز في الأرض أي ثابت، يقال ركزه يركزه ركزا اذا دفنه"²⁸.

والركاز يشمل المعدن والكنز عند الحنفية، وعند الأئمة الثلاث لا يعني إلا الكنز²⁹، وأيا كان الأمر، فإن الفقه الإسلامي يميز بين نوعين من الكنوز هما الكنوز الإسلامية والكنوز الجاهلية.

الفرع الثاني: أنواع الكنز في الشريعة الإسلامية

الكنوز في نظر فقهاء الشريعة الإسلامية نوعان: إسلامي وجاهلي

أولاً: الكنز الإسلامي: وهو ما وجدّ به شعار أو علامة أو كتابة تدل على أنه دفن في الأرض بعد ظهور الإسلام عليها، أو علم بذلك بأي طريقة من الطرق، مثل كلمة الشهادة أو المصحف أو آية قرآنية أو اسم خليفة أو ملك مسلم، أو الدراهم المكتوب عليها " لا إله إلا الله، محمد رسول الله" أو غير ذلك من علامات الإسلام³⁰.

ثانياً: الكنز الجاهلي: ما وجدّ به شعار أو كتابة يدلان على أنه قد دفن في أرضه قبل ظهور الإسلام عليها، أو علم ذلك بأي طريقة من الطرق، كالدراهم المنقوش عليها صورة صنم أو وثن، أو اسم ملك من ملوكهم ونحو ذلك³¹.

ثالثاً: الكنوز التي لا يوجد عليها شعار أو علامة، أو كتابة تدلّ على أنها دفنت قبل الإسلام، كما لم يكن عليها ما يدل على أنها دفنت بعده؛ وفي صدد هذا النوع من الكنوز يمكن التمييز بين الفقهاء الأقدمين (متقدمو الحنفية)، والذين كانوا يعتبرون هذا النوع من الكنوز كنوزاً جاهلية ويجرون عليها أحكام الكنوز الجاهلية - كما سترى لاحقاً - لأن أغلب الشائع في عصرهم أن الكنوز من وضع أهل الجاهلية³²، وقال الفقهاء الحنفية المتأخرين أنه يعتبر كنزاً إسلامياً لتقادم العهد بالإسلام، فيغلب الظن أنه دفن بعد الإسلام³³.

فإن وجد كنز مختلط فيه علامات الإسلام والجاهلية فهو إسلامي؛ لأن الظاهر أنه ملك مسلم، ولم يعلم زوال ملكه³⁴.

المطلب الثاني: مآل الكنز في الشريعة الإسلامية

رأينا فيما سبق أن فقهاء الشريعة الإسلامية يميزون فيما بين نوعين من الكنز: الإسلامي والجاهلي، وتبعاً لهذه التفرقة يختلف الحكم في مآل الكنز:

الفرع الأول: مآل الكنز الإسلامي

لا يعدّ الكنز الإسلامي من الأموال المباحة بل من الأموال المملوكة، لأنه مملوك لصاحبه ملكاً محترماً لا يقبل السقوط بتقادم الزمن، فلا يملكه من عثر عليه، وإنما تجري عليه أحكام

اللقطة³⁵، من وجوب التعريف والبحث عن صاحبها لتردّ إليه، فإن عرف مالکها أخذها، فإن يئس من معرفته حفظت حتى يظهر أو تصدق بها على الفقراء والمساكين وغيرهم من مصارف الصدقات³⁶.

ويرى بعض الفقهاء أنه إذا عرف الواجد مدة كافية، ولم يظهر له صاحب، يكون من الجائز له أن يملكه وينتفع به، إلا أنه إذا ظهر صاحبه بعد ذلك وجب عليه رده إليه، إن كان موجوداً، وردّ قيمته إليه إن يكن موجوداً³⁷.

الفرع الثاني: الكنز الجاهلي

اتفق الأئمة الأربعة على أن خمس الكنز الجاهلي يؤول إلى بيت مال المسلمين لقوله صلى الله عليه وسلم " وفي الركاز الخمس"، وإنما وجب في الكنز الجاهلي الخمس لاعتباره من الغنائم، غير أن الشافعي لا يرى إيجاب الخمس إلا فيما كان منه ذهباً أو فضة بشرط أن يبلغ نصاباً، فإن كان من غير الذهب والفضة، أو كان منهما ولم يبلغ نصاباً فلا شيء فيه³⁸.

ويرى مالك لإيجاب الخمس في الكنز أن لا يحتاج لاستخراجه الكثير من النفقة والعمل، وإلا كان الواجب فيه ربع العشر فقط وما بقي بعد ذلك يعتبر مالا مباحاً عند أحمد، فيكون ملكاً لواجده، سواء أوجده في أرض مملوكة له أو لغيره، أو في أرض غير مملوكة³⁹.

وأما باقي الكنز الجاهلي، أي الأربع أخماس ففيه اختلاف، فعند أحمد فإنها تكون للواجد مطلقاً سواء وجدها في أرض مملوكة له أو لغيره أم غير مملوكة، وذهب أبو حنيفة والشافعي ومالك في رواية عنه، أن الأربع أخماس تكون للواجد إذا عثر على الكنز في أرض غير مملوكة أو في أرض ملكها بالإحياء، إذ أنه في هذه الحال أول من استولى عليها. فإن كان في أرض مملوكة لغيره أو مملوكة له بالشراء، فإن الأربع أخماس من الكنز تكون لأول مالك لها أو لورثته إن عرفوا، وإلا فهي لبيت مال المسلمين⁴⁰.

الخاتمة:

في خاتمة هذه الدراسة يمكن أن نخلص من هذه الدراسة إلى أن تنظيم فقه الشريعة الإسلامية لأحكام الكنز كان أكثر إحكاماً، من خلال تمييزها بين الكنوز الإسلامية والجاهلية، حيث أجزت على الأولى أحكام اللقطة، وعلى الثانية أحكام الاستيلاء، كما كانت تلك الأحكام أكثر عدلاً وانسجاماً مع المنطق حينما منعت الكنز الإسلامي من الاستيلاء عليه، واعتبرته في حكم اللقطة

يتوجب التعريف بها وردها للملكها أو لورثته متى ما عرفوا، ومن ناحية أخرى جعلت لواجد الكنز الجاهلي النصيب الأكبر من الكنز وهو الأربع أخماس، والخمس المتبقي لبيت مال المسلمين (خزينة الدولة).

أما القوانين الوضعية محل الدراسة بما في ذلك القانون الجزائري فلا تفرق في الحكم بين الكنز الإسلامي والكنز الجاهلي، ومرد ذلك في اعتقادي إلى المصادر التاريخية لتلك القوانين، إذ هي في معظمها مقتبسة من القانون الفرنسي، والذي لا يميز بداهة بين فترة الجاهلية والإسلام، ولكن حتى ولو أرادت هذه التشريعات اتباع منهاج الفقه الإسلامي في التمييز بين الكنوز الجاهلية والإسلامية، فإن ذلك لن يكون في اعتقادي ممكنا ربما بسبب تقادم الزمن وتعذر الوصول في معظم الأحوال إلى معرفة من دفن الكنز، وما إذا كان من المسلمين أو من الذميين.

وبني الحكم في تلك القوانين بالنسبة لمآل الكنز تارة على أساس تبعية الكنز للأرض التي وجد فيها لأنه كالجزم منها فيكون ملكا لمالك العقار الذي تم فيه العثور عليه، مثل ما ذهب إليه المشرع المصري، وبني الحكم فيها تارة أخرى على أساس مراعاة مكانه واستيلاء واجده عليه، مثل ما ذهب إليه القانون المدني الفرنسي الذي يقضي بقسمة الكنز مناصفة بين مالك العقار الذي تم فيه العثور على الكنز ومكتشف الكنز، أما في القانون السوري فتؤول ثلاثة أخماس الكنز لمالك العقار الذي وجد فيه الكنز، والخمس الآخر لمكتشفه والخمس الأخير لخزينة الدولة.

أما المشرع الجزائري فقد خالف الشريعة الإسلامية والتشريع الفرنسي والمصري والسوري ومعظم التشريعات الوضعية من حيث غياب النصوص المنظمة للملكية الكنوز المكتشفة، ضمن القانون المدني وهو الشريعة العامة.

وهو خالف أيضا الشريعة الإسلامية وكذا التشريعات الوضعية بحرمانه واجد الكنز أو مكتشفه وكذا مالك العقار الذي تم فيه العثور على الكنز من أي نصيب لهم فيه، بتقريره أيلولة كل الكنز لخزينة الدولة دون مراعاة لحقوق مالك العقار إذا تم اكتشاف الكنز ضمن الأملاك الخاصة، وأيضا دون مراعاة لحقوق مكتشف الكنز أو واجده، ولا شك أن في ذلك إجحاف في حق هذا الأخير.

وعليه نقترح:

- استحداث نص في القانون المدني يقضي بأيلولة الكنز ضمن الأملاك الخاصة للأشخاص مناصفة بين صاحب الملك ومكتشف الكنز على غرار القانون المدني الفرنسي، والإحالة فيما

يتعلق بالكنوز التي يتم العثور عليها ضمن الأملاك الوطنية إلى قانون الأملاك الوطنية والذي يقضي بدوره بأيلولة تلك الكنوز إلى خزينة الدولة.

- وفيما يتعلق بقانون الأملاك الوطنية يتعين العمل تشريعياً على التمييز بين الكنوز التي يتم العثور عليها في الأملاك الخاصة وتلك التي يتم العثور عليها في أراضي الإملاك الوطنية، بحيث يتم النص على قصر استيلاء الدولة على الكنوز التي يتم العثور عليها ضمن الأملاك الوطنية سواء الخاصة أو العامة.

- تعيين الجهة أو السلطة الإدارية المختصة التي ينبغي أن تسلم إليها الكنوز.

- ضرورة النص على رصد مكافأة لمكتشف الكنز ضمن الأملاك الوطنية على غرار المكافأة المرصودة لمكتشف الآثار بموجب المادة 2/77 من القانون 04-98 المتعلق بالآثار، وذلك من أجل تشجيع الأفراد على الإبلاغ عن الكنوز المكتشفة في تلك الأملاك للسلطات المحلية المختصة، وعدم التكتّم عليها وسرقتها.

الهوامش:

1- الأمر 58-75 المؤرخ في 26 سبتمبر 1975، المتضمن القانون المدني المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية، العدد 78، السنة 1975، ص.990.

2- القانون 90 - 30 المؤرخ 14 جمادي الأولى عام 1411 الموافق أول ديسمبر سنة 1990 والمتضمن قانون الأملاك الوطنية، الجريدة الرسمية، العدد 32، السنة 1990 الصفحة 1661.

3- Art 716 ccf « La propriété d'un trésor appartient à celui qui le trouve dans son propre fonds ; si le trésor est trouvé dans le fonds d'autrui, il appartient pour moitié à celui qui l'a découvert, et pour l'autre moitié au propriétaire du fonds.

- Le trésor est toute chose cachée ou enfouie sur laquelle personne ne peut justifier sa propriété, et qui est découverte par le pur effet du hasard ».

4- نظمت جل التشريعات العربية أحكام الكنز ضمن القانون المدني، حيث نصّ القانون المصري على أحكام الكنز ضمن المادة 872، والقانون المدني العراقي في المادة 1101، والقانون المدني السوري في المادة 830.

5- سعد نبيل إبراهيم، الحقوق العينية الأصلية في القانون المصري واللبناني، منشورات الحلبي الحقوقية 2003، ص 354 - أبو السعود رمضان، الوجيز في الحقوق العينية الأصلية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت لبنان، 2002، ص. 28.

6- J-CARBONNIER: Droit civil, Volume II, les biens, les obligations, Paris: Puf. 2004., n° 904 ;

Ch-LARROUMET: Droit civil, Tome II, les biens, Droit réels principaux, Paris Economica,

5eme éd., 2006, n° 965 ; - Ph-MALAUURIE, L-AYNES: Droit civil, les biens, Paris: Défrénois,

4eme éd., 2010, n° 593 ; G-MARTY, P- RAYNAUD, P-JOURDAIN: Les Biens, Paris:

DALLOZ, 1995, n° 416 ; - F- TERRE, Ph-SIMLER: Droit civil, les biens, Paris: Dalloz, 8 eme

éd., 2010., n° 419.

- 7- السنهوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء التاسع، المجلد الثاني، أسباب كسب الملكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، فقرة 11 - سوار محمد وحيد الدين، شرح القانون المدني، الحقوق العينية الأصلية، مطبعة الداودي، دمشق 1987، فقرة 306.
- 8- T.civ.Uzés, 11 juin 1895: DP 1896, p. 507 ; Cass. Req, 13 déc 1881: DP 1882 , 1,p. 55: S. 1882, 1,p. 255 ; CA paris, 20 nov 1877: DP 1878, 2, p. 197. S, 1878, 2, p. 293.
- 9- تنص المادة 773 " تعتبر ملكا من أملاك الدولة، جميع الأملاك الشاغرة التي ليس لها مالك وكذلك أموال الأشخاص الذين يموتون من غير وارث أو الذين تهمل تركتهم".
- 10- السنهوري، الوسيط نفس المرجع - وحيد سوار، نفس المرجع.
- 11- Ph-Malaurie, L-Aynés, Op.cit, n° 593 ; Ch-Larroumet, Op.cit, n° 964.
- 12- راجع من أحكام القضاء الفرنسي في هذا الشأن:
- CA. Paris, 9 nov, 1948 ; CA. Versailles, 25 sep 1987, D. 1989, somm, p. 31, obs, A- ROBERT ; T.corr. Toul, 15 oct 1947: GAZ.Pal. 1947, II,p.247; TGI. Sarreguemines, 13 mars 2001: JurisData, n° 2001- 171307 ; LPA 17 oct 2001, n° 207, p. 14, note A-BEGUIN « Bagarre de chiffonniers autour d'un trésor » ; Cass ,civ. 1er, 19 nov 202: JurisData, n° 2002- 016418: Bull. Civ, I, n° 279 ; D 2003, p. 2049, obs. B. MALLET-BRICOUT.
- 13- السنهوري، الوسيط، المرجع السابق، فقرة 11.
- 14- تنص المادة 15 من القانون 90-30 " تشمل الأملاك الوطنية العمومية الطبيعية خصوصا على ما يأتي... الثروات والموارد السطحية والجوفية المتمثلة في الموارد المائية بمختلف أنواعها، والمحروقات السائبة منها والغازية والثروات المعدنية الطاقوية والحديدية، والمعادن الأخرى أو المنتجات المستخرجة من المناجم والمحاجر..". راجع أيضا حول تكوين وتركيب الثروة المعدنية وتصنيف المواد المعدنية، خاصة المواد من 5 إلى 9 من القانون رقم 14-05 مؤرخ في 24 ربيع الثاني عام 1435 الموافق 24 فبراير سنة 2014، يتضمن قانون المناجم، الجريدة الرسمية عدد 18 سنة 2014، ص. 3.
- 15- Ph-Malaurie, L-Aynés, Op.cit, n° 593 .
- 16- السنهوري، الوسيط، المرجع السابق، فقرة 11..
- 17- J- Carbonnier, Op.cit, n° 904 ; Ch-Larroumet, Op.cit, n° 466 .
- 18- Ch - ATIAS, Droit civil - les biens, Paris: Litec, 11eme éd, 2011., n° 332; J- Carbonnier, Op.cit, n° 909; Ch-Larroumet, Op.cit, n° 466; Ph-Malaurie, L-Aynés, Op.cit, n° 594; - G-Marty, P-Raynaud, P-Jourdain, Op.cit, 1995., n° 416; M-L. MATHIEU, Op.cit, n° 274 ET 355.
- ويرى جانب آخر من الفقه الفرنسي أن ملكية الكنز تؤول إلى مالك العين التي تم العثور عليه فيها بموجب الاستيلاء. راجع:
- F- TERRE , P-SIMLER , Op.cit, n° 407.
- 19- CH- ATIAS, op.cit, n° 332 ; F- TERRE , P-SIMLER , Op.cit, n° 420.
- 20- J- Carbonnier, Op.cit, n° 909 ; Pierre - Claude Lafond, Op.cit, n° 1018.
- 21- M- PLANIOL, G- RIPERT, Op.cit., n° 607, p 616.
- 22- تنص المادة 872 مدني مصري " الكنز المدفون أو المخبوء، الذي لا يستطيع أحد أن يثبت ملكيته له، يكون لمالك العقار الذي وجد فيه الكنز أو لمالك رقبته (ف 2) والكنز الذي يعثر عليه في عين موقوفة يكون ملكا خاصا للواقف وورثته".
- 23- السنهوري، المرجع السابق، فقرة 11، ص. 31 - رمضان أبو السعود، المرجع السابق، ص. 28.

- 24- السنهوري، نفس المرجع، ص. 33.
- 25- وحيد سوار، المرجع السابق، فقرة 307، ص. 378.
- 26- بدران أبو العينين بدران: تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية، دون ناشر، ص 328 - وهبة بن مصطفى الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخریجها)، الجزء السابع، دار الفكر - سوريا - دمشق الطبعة الرابعة، دون سنة نشر، ص 1569.
- 27- راجع الإمام محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، دون سنة نشر، ص 138.
- 28- محمد أبو زهرة، نفس المرجع، ص 138-139.
- 29- علي الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية، دار الفكر العربي، 1996، ص 242، راجع تفصيلا الركاز: محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 138 وما يليها.
- 30- علي الخفيف نفس المرجع نفس الموضوع - بدران أبو العينين بدران، المرجع السابق، ص 328. - وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 1569.
- 31- علي الخفيف، المرجع السابق، ص 242 - بدران أبو العينين بدران، المرجع السابق، ص 328. - وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 1569.
- 32- محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 150.
- 33- بدران أبو العينين بدران، المرجع السابق، ص 329.
- 34- وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 1569.
- 35- "اللقطة رفع الشيء من الأرض، واللقطة هي المال الضائع الذي لا يعرف صاحبه ويجده غير مالكة" بدران أبو العينين بدران، المرجع السابق، ص 338 الهامش رقم 1.
- 36- وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 1569 - أبو زهرة، المرجع السابق، ص 149 - الخفيف، المرجع السابق، ص 242.
- 37- بدران أبو العينين بدران، المرجع السابق، ص 328.
- 38- علي الخفيف، نفس المرجع، نفس الموضوع.
- 39- نفس المرجع نفس الموضوع.
- 40- علي الخفيف نفس المرجع، ص 242-243.

نحو بيئة نظيفة وفقا للأسس الشرعية

د. دمانة محمد
جامعة الاغواط

د. يوسف نور الدين
جامعة بسكرة

الملخص:

لم يعرف العالم تحركا تجاه حماية البيئة والاهتمام بها إلا عندما ازدادت رقعة الأضرار التي أصابت البيئة، بحيث اتجهت مختلف الدول مسخرة في ذلك كافة الإمكانيات ومعلنة حالة الطوارئ لمواجهة هذه الإشكالية التي باتت تهدد العالم كافة، وقد ركزت مختلف الجهود على إيجاد حلول واقعية وآليات قانونية، إذ كانت نقطة البداية من المواثيق الدولية وأولها إعلان استوكهولم، وفي مقابل ذلك كان دين الرحمة سباقا لذلك من خلال ترسيخ العديد من الحلول الوقائية لحمايتها.

Abstract:

The world has not moved towards environmental protection and attention unless the extent of damage to the environment has increased. The various countries have resorted to all possibilities and declared a state of emergency to confront this problem that is threatening the world. The various efforts focused on finding realistic solutions and mechanisms Legal, as it was the starting point of the international conventions and the first Stockholm Declaration, and in return, the religion of mercy was a race by establishing several preventive solutions to protect them.

الاهتمام العالمي بالبيئة

إن مضمون مصطلح المشكلة البيئية يثير العديد من الاعتبارات منها: الاختلال الحاصل للتوازن الطبيعي، نتيجة الاستغلال غير الرشيد للموارد البيئية، وزيادة الاختلال في القدرة الطبيعية على استيعاب هذا الخلل بشتى الطرق سواء الوقائية أو العلاجية⁽¹⁾.

وظهور المشكلة البيئية كان نتيجة حتمية للعديد من العوامل التي ساهمت في تفاقمها، كتعامل الإنسان مع البيئة من خلال منطق مادي لا يؤمن بوجود خالق للكون والغاية من وراء ذلك وجعله متناسقا ومنظما، باعتبار أن الإنسان مجرد انبثاق عن المادة، ونتيجة لذلك جاء الاندفاع الجنوني للإنسان في استغلال الموارد الطبيعية وإخضاعها له، ولو على حساب الطبيعة وتوازنها من خلال استخدام الوسائل التكنولوجية، معتمدا لغة الأرقام دون الاعتراف بأهميتها وأهمية حمايتها أو الموارد الكامنة التي تعتبر صيدا للأجيال القادمة، باعتبار أن البيئة هي ملكية

عامة للبشر، ومسؤولية المحافظة عليها مسؤولية عامة سواء بالنسبة للأفراد أو الدول⁽²⁾.

هذا ما دفع لتعدي طابع المشكلة البيئية الحدود الوطنية والقومية وجعلها تتسم بطابع عالمي ولعل هذا ما شجع بعض الفقه للقول بوجود طابع دولي لقانون حماية البيئة لأن هذه المشكلة تهم المجتمع الوطني لكل دولة، وهذه الصفة العالمية تجد أساسها في عدة أمور منها.

(1) طبيعة النشاط الذي يؤثر سلبا على البيئة، إذ أن غالبية تلك الأنشطة تمتد آثارها عبر الحدود وتتجاوزها.

(2) طبيعة من يمارس النشاط الذي يضر بالبيئة، لكون أن الأفراد هم المخضعين بقوانين البيئة في كثير من الأحيان للحد من الأنشطة المضرة، إلا أن الضرر الأكبر يأتي من قبل الدول⁽³⁾.

وبالنسبة للجهود الدولية، فإنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة فترات أو مراحل: حيث أن المرحلة الأولى امتدت بين «1900 إلى غاية 1972»، إذ كانت اتفاقية الطيور المفيدة للزراعة أول اتفاقية متعددة الأطراف تتعلق بصنف من الحياة البرية والتي عقدت في 1902⁽⁴⁾، ومن أول النصوص المتعلقة بحماية البيئة، تلك الواردة في تحديد الحدود المائية المتضمنة احترام الحدود المائية بين الو. م. أ وكندا اتفاقية عام «1909» والتي مازالت سارية المفعول، كما برزت الجهود الرامية لمكافحة التلوث البحري، فكانت اتفاقية لندن 1954 لمنع تلوث البحار بالنفط⁽⁵⁾، ومعاهدة موسكو لعام 1963 المتعلقة بالاستخدامات العسكرية وحضرها للأسلحة النووية التي تم اختبارها في الفضاء أو تحت الماء⁽⁶⁾.

وفي عام 1968 اتخذت الأمم المتحدة إجراءات ترمي إلى حماية البيئة، عندما أقرت الجمعية العامة عقد مؤتمر دولي حول البيئة البشرية في استوكهولم 1972⁽⁷⁾.

حيث تم التوصل لإقرار خطة عمل من أجل البيئة البشرية مكونة من 109 توصية، وهنا تبدأ الفترة الثانية، وفي عام 1982 عقد في نيروبي مؤتمر آخر للبيئة بدعوة الأمم المتحدة، استعرض التدابير المتخذة لتنفيذ إعلان استوكهولم وخطة العمل، وأصدر إعلاننا أقر عشر بنود اعتبر فيها إعلان استوكهولم مدونة دولية أساسية لقواعد السلوك البيئي للسنوات المقبلة⁽⁸⁾، وكذلك الميثاق العالمي للطبيعة 1982 واتفاقية فينا لحماية طبقة الأوزون لسنة 1985، دون أن نغض الطرف على بعض الجهود الإقليمية التي تمت بعد مؤتمر استوكهولم، ففي برشلونة فبراير/ شباط 1975 قررت البلدان المشاطئة للبحر المتوسط اعتماد خطة لحماية البيئة، وتنمية مع أقل تدهور للبيئة بالنسبة لهذه البلدان⁽⁹⁾.

أما المرحلة الثالثة وهي مرحلة 1992 وما بعدها، حيث تم عقد مؤتمر ريو دي جانيرو بالبرازيل في 14 جوان 1992، والذي شكل أكبر حشد عالمي حول البيئة والتنمية تحت إشراف الأمم المتحدة وعرف هذا المؤتمر باسم "قمة الأرض" بمشاركة 178 دولة⁽¹⁰⁾.

وبالرغم من ذلك ذكرت الجمعية العامة المتحدة، أن التقدم المحرز في تنفيذ التنمية المستدامة وحماية البيئة كان مخيبا للأمال بشكل كبير، إذ تفاقم الفقر وازداد تدهور البيئة، ولهذا وضع مؤتمر جوهانسبورغ المنعقد في 2002 الأساس، ومهد السبيل لاتخاذ إجراءات في هذا الشأن، غير أنه من بين جميع الأهداف والجدول الزمني والتعهدات التي تم الاتفاق عليها في هذا المؤتمر، لم توجد حلولاً مريحة للمساعدة في محاربة الفقر، وتدهور البيئة الطبيعية المتواصل، مما يلزم خلق خطوات عملية متواصلة للتصدي للكثير من مشاكل العالم الأكثر إلحاحاً⁽¹¹⁾.

البيئة من منظور الإسلام

إن التشريعات والنصوص والأحكام الإسلامية تحض على عمارة الأرض وإصلاحها ومنع الفساد والضرر، وقد نظمت هذه التشريعات كل القضايا الإنسانية بكافة جوانبها وأبعادها، ومن بين ما تناوله الإسلام قضايا البيئة، فالبيئة في التصور الإسلامي هي منزل الإنسان وحاضنته ومعيله، وهي سنة كونية وآية ونعمة أنعمها الله على الكون والإنسان.

وقد تناول الإسلام البيئة بكل جوانبها، المادية والمعنوية، شأنها شأن كل ما يتعلق بالإنسان وحياته في التصور الإسلامي، واعتبرت البيئة بمواردها وعناصرها ومجالاتها أمانة في عنق الإنسان سخرها الله له لصالحه سليمة متوازنة ينتفع بها دون الإضرار أو الإفساد فيها، لأنها ليست ملكاً لجيل بعينه بل هي ملك للأجيال القادمة⁽¹²⁾.

وبالرجوع لنظرة الإسلام للبيئة ومكانتها نجده يعتبرها مشتركة في عبادة الله والمخلوقية له، وبذلك يجعل الإنسان جزء من أجزائها ومكون رئيسي من مكوناتها مصداقاً لقوله تعالى: ﴿من آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾⁽¹³⁾، ومن هنا فإن علاقة الإنسان بالبيئة علاقة وثيقة ووفاق، فهما مخلوقان من مادة واحدة، وبينهما صلة مشتركة، فالكون ليس عدواً للإنسان ولا عدواً للحياة، وليست الطبيعة خصماً للإنسان يصارعه ويغالبه.

كما أن هذه البيئة مسخرة للناس حتى ينتفعوا بها، وهي نعمة من الله تستحق الشكر من جانبهم، جعلها مسخرة، للإنسان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذللاً﴾⁽¹⁴⁾،

وقوله أيضا: ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه﴾⁽¹⁵⁾.

ولكونها مسخرة لهذا الإنسان، جعلها الله عزّ وجلّ زينة ولذة ورحمة وأشارت آيات القرآن الكريم إلى أن المآكل والمشارب والملابس، والمراكب، إنما خلقت طبيعية خالية من الأمراض والكيموايات لا يمكن أن تنعكس على صحة الإنسان بالسوء⁽¹⁶⁾.

واهتمت الشريعة الإسلامية بالبيئة في العديد من الجوانب ونذكر على سبيل المثال حثها على التشجير والتخضير، حيث قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسمون﴾⁽¹⁷⁾، وهذا لما لذلك من منفعة وكذلك عنصر جمالي، وجاء نفس المعنى في السنة النبوية لقوله صلى الله عليه وسلم: «ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعاً فيأكل منه طائر أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»⁽¹⁸⁾.

كما أنه من المقومات الأساسية للمحافظة على البيئة العمارة، والنهي عن الفساد، لقوله تعالى: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وأدعوه خوفاً وطمعا، إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾⁽¹⁹⁾

ومن الوسائل التي حرص عليها الإسلام في حفظ البيئة العناية بالنظافة، والحقيقة أن موقف الإسلام من النظافة موقف لا نظيره في أي دين من الأديان، فالنظافة فيه عبادة وقربة بل فريضة من فرائضه لقوله تعالى: ﴿إن الله يحب المتطهرين﴾⁽²⁰⁾، وقوله صلى الله عليه وسلم «اتقوا الملاعن الثلاث البراز في الموارد وفي الظل وفي طرق الناس»⁽²¹⁾.

وحت على المحافظة على الموارد الطبيعية وعدم الإسراف في استعمالها، سواء بالنسبة للثروة النباتية، أو المائية لقوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾⁽²²⁾، وقول النبي صلى الله عليه وسلم لسعد وهو يتوضأ: «لا تسرف فقال: يا رسول الله أو في الماء سرف، قال نعم وإن كنت على نهر جار»⁽²³⁾، كما حث على المحافظة على الثروة المعدنية والحيوانية⁽²⁴⁾.

ولم يغفل المسلمون الدور المهم للتخطيط العمراني للقري والمدن وأثره على تقليل الإضرار بالبيئة⁽²⁵⁾، كما تم الاهتمام منذ القدم بالبحث في خبايا البيئة، محاولة للتوصل لما يحميها ويصونها من كل الأضرار، بإيجاد حلول مناسبة للحصول على بيئة نقية، دون أن تؤدي تلك الحلول لإيقاع الضرر بها، وهو ما وقع فيه الإنسان في العصر الحديث⁽²⁶⁾

وعليه فإن السنة النبوية اتصفت بشمولها وكمالها في التشريع وهذا بيانها لجميع الموضوعات الحيوية من حتى المعاصرة منها وعنايتها التامة بحاجات البشر كلها بل حاجات كافة

المخلوقات، لتحقيق وظيفتها في هذه الحياة، مع تحقيق الضمانات الطبيعية لها كما ظهر عمق التأثير الإيماني في إحسان التعامل مع البيئة، وذلك من خلال توجيهات النبي صلى الله عليه وسلم لصحابته، وتطبيقاتهم المباشرة والتامة لما تلقوه⁽²⁷⁾.

الخاتمة:

ان الضرر الحاصل للمكونات البيئية يؤثر فيه الانسان لوحده بتصرفاته غير المسؤولة، ولو تمسك كل منا بتعاليم الدين الاسلامي لكننا في غنى عن مختلف القوانين. ونلاحظ ان قلة الثقافة البيئية وتميع التصرفات البشرية، في ظل تسارع الحركة الديمغرافية والتطور الحاصل في عالم معولم، جعل من المجتمعات النامية تسير ترفض حتى الجانب الاخلاقي في القوانين.

قائمة المراجع:

✽ القرآن الكريم.

- أبو دواد في سننه، كتاب 1، الطهارة باب 14، المواضع التي نبي عن البول فيها.
- أحمد ملحة، الرهانات البيئية في الجزائر، مطبعة النجاح، 2002.
- البخاري في صحيحه، كتاب 41، الحرث والمزارعة، باب 1 فضل الغرس والزرع، رقم 2320.
- بن خدة حمزة، رعاية البيئة وفقا لمقاصد الشريعة الإسلامية، الملتقى الوطني الأول حول البيئة في إطار التنمية المستدامة بين الواقع ومقتضيات التطور، المركز الجامعي الجلفة، 05-06 ماي 2008.
- بن ماجة في سننه، كتاب 1، الطهارة وسننها، باب 48، القصد في الوضوء، رقم 425.
- رجب عبد الحميد، حقوق الإنسان والبيئة والسكن، (؟) القاهرة، 2009.
- سامة الخولي، البيئة وقضايا التنمية والتصنيع، مطابع السياسة، الكويت، 2002.
- صلاح عبد الرحمن عبد الحديثي، النظام القانوني الدولي لحماية البيئة، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2010، ص 42.
- عبد اللطيف السرطاوي، البيئة والبعد الإسلامي، ط1، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان-الأردن، 2007، ص37.
- عبد الله المنزلاوي، البيئة من منظور إسلامي، ط1، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2008، ص7.
- عبد الوهاب رجب هاشم بن صادق، التلوث البيئي، جامعة الملك سعود للنشر العلمي والمطابع، الرياض، 1977.

- علياء حانوغ بوران، محمد حمدان أبو دية، علم البيئة، ط2، دار الشروق،، الأردن 2000.
 - فهد بن عبد الرحمان الحمودي، حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنة النبوية، ط1، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 2004.
 - ماجد راغب الحلو، معنى الفساد وأمثلة عنه، قانون حماية البيئة في ضوء الشريعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2002.
 - محمد منير حجاب، التلوث وحماية البيئة من منظور إسلامي، ط1، دار الفجر، مصر، 1999.
 - محمد يونس "تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة في حماية البيئة"، العدد 142 مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط1، أبوظبي، 2009.
 - معلم يوسف، تكافؤ القيد بين البيئة والسيادة في القانون الدولي، بحث لنيل شهادة الماجستير جامعة قسنطينة، 2003.
 - مهدي صالح السمراني، النشاط العمراني ونظافته، مهدي صالح السمراني، الحفاظ على البيئة في العصور العربية الإسلامية، تشريعا وتطبيقا، ط1، دار جريز للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2005.
- مواقع الكترونية:

- [http://daccessdds.un.org/doc/UNDoc/GEN/NO2/636/PDF/N0263691.pdf open element](http://daccessdds.un.org/doc/UNDoc/GEN/NO2/636/PDF/N0263691.pdf?open=element) .
- <http://www.fao.org/SARD/ar/sard/744/878/index.html>

مجالات:

- النشاط الدولي، مجلة الجزائر البيئية، مجلة دورية، تصدر عن كتابة الدولة المكلفة بالبيئة، عدد 02، الجزائر، 1999.

الهوامش:

- 1- راجع: د. رجب عبد الحميد، حقوق الإنسان والبيئة والسكن، (٤) القاهرة، 2009، ص 66، ص 81.
- 2- محمد منير حجاب، التلوث وحماية البيئة من منظور إسلامي، ط1، دار الفجر، مصر، 1999، ص 81 . راجع مقال بعنوان: "النشاط الدولي"، مجلة الجزائر البيئية، مجلة دورية، تصدر عن كتابة الدولة المكلفة بالبيئة، عدد 02، الجزائر، 1999، ص 24.
- 3- معلم يوسف، تكافؤ القيد بين البيئة والسيادة في القانون الدولي، بحث لنيل شهادة الماجستير جامعة قسنطينة، 2003، ص 63، ص 64.
- راجع: أسامة الخولي، البيئة وقضايا التنمية والتصنيع، مطابع السياسة، الكويت، 2002، ص 22.
- 4- راجع: محمد يونس "تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة في حماية البيئة"، العدد 142 مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط1، أبوظبي، 2009، ص 18.

- أنظر المادة 1 والملحق 2 من الاتفاقية، وقد عدلت هذه الاتفاقية مرتين، التعديل الأول عام 1950 حيث سميت اتفاقية تيبيلوكس الخاصة بالصيد وحماية الطيور، سجل المعاهدات الدولية والاتفاقية الأخرى في ميدان البيئة، برنامج الأمم المتحدة للبيئة، نيروبي 1989، ص12، ص23.
- 5- أنظر الاتفاقية الدولية لمنع تلوث البحار بالنفط بصيغتها المعدلة في 11 نيسان/ أبريل 1963 وفي 1 تشرين الأول 69 لندن 1954، سجل المعاهدات والاتفاقيات الدولية في ميدان البيئة.
- 6- إن إلقاء القنابل النووية على هيروشيما ونكازاكي في اليابان في 06 و09 آب 1945 الأثر البالغ في الاهتمام باستخدام المفاعلات النووية وإجراء التجارب عليها
- 7- مؤتمر استكهولم المنعقد ما بين 5-16 جوان 1972 في السويد، ضم العديد من النصوص القانونية، التي تم تبنيها وخاصة الإعلان بشأن البيئة البشرية والذي تضمن 26 مبدأ بالإضافة ل 109 توصية، وتشكل خطة عمل، وقرار يوصي بتنظيم العمل المؤسساتي والمالي من قبل الأمم المتحدة يشرف على الإدارة البيئة
- 8- صلاح عبد الرحمن عبد الحديثي، النظام القانوني الدولي لحماية البيئة، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2010، ص 42.
- 9- برنامج الأمم المتحدة، خطة عمل لحوض البحر الأبيض المتوسط، الخطة الزرقاء، مستقبل حوض البحر المتوسط، ملخص وإرشادات للعمل مركز الأنشطة الإقليمية، الخطة الزرقاء للبحر الأبيض المتوسط، صوفيا انتبوليس، فرنسا (دت) .
- 10- أحمد ملحة، الرهانات البيئية في الجزائر، مطبعة النجاح، 2002، ص 08 ص 10
منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، "مؤتمر قمة الأرض وجدول أعمال القرن 21"، في الموقع الإلكتروني <http://www.fao.org./SARD/ar/sard/744/878/index.html> تاريخ الاطلاع 20 مارس 2008.
- 11- للاطلاع على التقرير مؤتمر القمة العالمي للتنمية المستدامة المنعقد بجوهانزبورغ بجنوب إفريقيا 26 أوت 4 سبتمبر 2002 الموقع الإلكتروني :
- <http://daccessdds.un.org/doc/UNDoc/GEN/NO2/636/PDF/N0263691.pdf?open=etement>.
- 12- عبد الله المنزلاوي، البيئة من منظور إسلامي، ط1، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2008، ص7.
- 13- سورة الروم، الآية 20.
- 14- سورة الملك، الآية 15.
- 15- سورة الجاثية، الآية 13.
- 16- عبد اللطيف السرطاوي، البيئة والبعد الإسلامي، ط1، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الأردن، 2007، ص37.
- 17- سورة النحل، الآية 10.
- 18- رواه البخاري في صحيحه، كتاب 41، الحرث والمزارعة، باب 1 فضل الغرس والزرع، رقم 2320.
- 19- سورة الأعراف، الآية 56، أنظر معنى الفساد وأمثلة عنه في كتاب، ماجد راغب الحلو، قانون حماية البيئة في ضوء الشريعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2002، ص 50 ص 51.
- 20- سورة البقرة، الآية 222.
- 21- رواه أبووداد في سننه، كتاب 1، الطهارة باب 14، المواضع التي نهى عن البول فيها، قال حدثنا اسحاق بن سويد الرملي، وعمر بن الخطاب أبو حفص أن سعيد بن الحكم حدثهم قال أخبرنا نافع بن زيد حدثني حيوة بن شريح، أن أبا سعيد الحميري حدثه عن معاذ به.

- 22- سورة الأنبياء الآية 30.
- 23- رواه بن ساجة في سننه، كتاب 1، الطهارة وسننها، باب 48، القصد في الوضوء، رقم 425 قال حدثنا محمد بن يحيى تفاقته في تفاقته ثنا ابن لهيعة عن حي بن عبد الله المعارفي عن أبي عبد الرحمان الحبلي عن عبد الله بن عمر.
- 24- لمزيد من المعلومات أنظر، بن خدة حمزة، رعاية البيئة وفقا لمقاصد الشريعة الإسلامية، الملتقى الوطني الأول حول البيئة في إطار التنمية المستدامة بين الواقع ومقتضيات التطور، المركز الجامعي الجلفة، 05- 06 ماي 2008.
- 25- عبد الوهاب رجب هاشم بن صادق، التلوث البيئي، جامعة الملك سعود للنشر العلمي والمطابع، الرياض، 1977 ص. 05 ص06.
- أنظر حول النشاط العمراني ونظافته، مهدي صالح السمراني، الحفاظ على البيئة في العصور العربية الإسلامية، تشريعا وتطبيقا، ط1، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2005، ص. 215 ص 203.
- 26- علياء حانوغ بوران، محمد حمدان أبو دية، علم البيئة، ط2، دار الشروق، الأردن 2000، ص. 12 ص16.
- 27- فهد بن عبد الرحمان الحمودي، حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنة النبوية، ط1، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 2004، ص. 416.

الحقوق المدنية لحماية الطفل من منظور الشريعة الإسلامية

أ. بن سعدة حنان
جامعة الأغواط

د. حجاج أحمد
جامعة الأغواط

الملخص:

اهتمَّ الإسلام بالإنسان اهتماماً بالغاً وظهر ذلك واضحاً جلياً في الاهتمام بكل مراحل حياة الإنسان. فاهتمَّ الإسلام بالإنسان جنيناً ورضيعاً وصبيّاً وشاباً ورجلاً وشيخاً.

وُعدَّ الاهتمام بالإنسان في كل مراحل حياته وعمره من المعالم والسمات البارزة في أحكام الإسلام وتشريعاته ونظمه وقد كان هذا الاهتمام منبعثاً من اهتمام آخر وهو الاهتمام بالطفولة والطفل، لأن الطفولة هي مرحلة الإنشاء والتأسيس للإنسان، فكان الاهتمام به طفلاً من أجلِّ صور الرعاية والعناية به.

ولم يكن الاهتمام بالطفولة والطفل في الإسلام وليد تأثر بفكر اجتماعي سابق أو معاصر لظهور الإسلام، ولم يكن أيضاً تطوراً لنظريات ورؤى فكرية تحاول التعامل مع مكونات التجمع البشري رجاء تحصيل أفضل ظروف معيشية له.

بل جاء اهتمام الإسلام بالطفولة والطفل نموذجاً فريداً مهراً لكل من حوله وأدلة ذلك التفرد الذي يكشف عن أصالة الاهتمام بالطفل وحقوقه في الإسلام.

لقد كانت حقوق الطفل في الإسلام شاملة لكل احتياجاته الإنسانية من احتياجات جسدية وفكرية ونفسية كما كانت أيضاً شاملة لمراحل حياته المختلفة منذ وجوده في بطن أمه جنيناً حتى يصبح رجلاً يتحمل مسؤولية طفل آخر أو مؤهلاً لذلك.

Abstract:

Interested in Islam man is great attention, and appeared so clear and obvious interest in all the stages of human life, Vahtam Islam man is a fetus and an infant and a boy and a young man and a man and an old man.

Attention to man and is at every stage of his life at the age of monuments and outstanding features in terms of Islam and its legislation and regulations have had this interest Menbosa from another interest, an interest in childhood and child; because childhood is the construction and establishment of the human stage, was the interest in children for care and care for him pictures.

Attention to children and the child in Islam Walid was not influenced by the ideas of former social or contemporary to the advent of Islam, was also not sophisticated theories and visions of an

intellectual trying to deal with the human assembly components Please collect better living conditions for him.

But interest in Islam childhood and the child was impressive unique model for all around him and the evidence for that uniqueness which reveals the originality of interest to children and their rights in Islam.

It was a comprehensive children's rights in Islam for all humanitarian needs of the physical, intellectual and psychological needs were also inclusive of the different stages of his life since he was in his mother's womb a fetus until it becomes a man responsible for another child or eligible for it.

مقدمة:

إن نظرة الإسلام للطفل تنبع من تصوره للإنسان على أنه مخلوق مكلف بمهمة الخلافة في الأرض، وهو عامل رئيس ومهم في نظام الكون ومنح أهلية القيادة والخلافة لعمارة الأرض واستقرار أحوالها، فقبل أن تعرف الإنسانية حقوق الإنسان وحقوق الأطفال نجد أن " الشريعة الإسلامية ومنذ ما يقرب من ألف وأربعمائة عام اعترفت بوجه عام بحقوق الإنسان والطفل بشكل خاص بحقوق وضمانات لا يجوز حرمانه منها أو الانتقاص من جوهرها وألزمت المخاطبين بأحكامها بضرورة كفالها وتوعدت من يخل بها بعقاب في الدنيا والآخرة "

إن قضية رسم كيان الاجتماعي والحقوق للطفل من حيث هي ربانية بقوله " يولد الطفل على الفطرة " وعليه كانت ولا تزال قضية محورية في مفهوم الدين الإسلامي، إذ إن لكل جماعة أو أمة الهوية مشكلة بين الحقوق والواجبات، لضمان أن يعيش هذا المجتمع ويحافظ على وجوده وقوته، فالحقوق والواجبات هي التي تحفظ سياق الشخصية واتزانها، وبدونها يتحول الإنسان إلى كائن تافه فارغ غافل تابع مقلد، لأن لشخصية الطفل وحاجاته علاقة أساسية بمعتقدات الجماعة التي ينتمي إليها ومسلّماته الفكرية والسلوكية، وبالتالي تحديد سمات شخصيته فتجعله إنساناً ذا قيمة وحياته معنى وغاية.

والحقوق المكتسبة في الإسلام تتميز بمرجعيتها الربانية، هي ما يعطي للمجتمع الإسلامي قيمته ويحفظ عليه تماسكه ولا عزة له بدونها، ويتحدث التاريخ الماضي والمعاصر عن الكثير من الأحداث التي مرت بالمجتمع الإسلامي وكانت تهدف إلى محو أصوله وتشيتت انتمائه من حيث هي دعوة ربانية وإنسانية وعالمية جاءت للناس كافة، ومن هنا كانت أهمية الدور الذي ينهض به مثقفو الأمة الإسلامية في تنمية الوعي بحقيقة الحقوق الإسلامية للطفل وأهميتها، وإيضاح ركائزها، والدعوة إلى تجسيد مبادئها إلى واقع، والدفاع عنها، ودعوة النظم العالمية إليها على خلفية أن الله اختار أن يكون الإنسان كما أراد لا كما تمليه عليه نزواته الحيوانية والشهوانية،

فان كمال القصد من حفظ الحقوق الطفل هو امتداد لبناء مجتمع سليم صحيا وفكريا وعقائديا ونفسيا واجتماعيا وقد يشمل نواحي الحياة بصفة إستغرافية.

هذه النظرة الرفيعة إلى الإنسان والمتلائمة مع الحكمة من خلقه وإيجاده ينشأ عنها احترام مقوماته والمحافظة عليها وصيانتها من العوارض المفسدة والسموم المهلكة، وتنسجم مع الكرامة التي اختص بها على سائر المخلوقات: قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾¹.

فهذه مكانة رفيعة للإنسان في جميع مراحل نموه وهي جانب من جوانب عناية الإسلام ورعايته للطفولة، تلك المرحلة التي تعد بمثابة الأساس لما يليها من مراحل وأطوار؛ لذا نجد الإسلام اهتم بها واعتنى بجميع فترات المرحلة، فلم يترك مرحلة من مراحل الطفولة دون رعاية؛ بل اتسع اهتمام الإسلام، وامتد إلى ما قبل الولادة، وهو جنين في بطن أمه؛ فحث الراغبين في بناء بيت الزوجية على أن يدققوا في اختيار الزوجة الصالحة؛ فهي منبت الطفل وحاضنته وأشملهم له رعاية وعناية خشية إيصال الضرر إلى الطفل عن طريق الوراثة والبيئة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾².

وأولى الإسلام للطفل بعد ولادته مزيداً من العناية والاهتمام، فمنحه حقوقاً أخرى كثيرة تتحقق بها مصالحه، وتكفل له الحياة الرغدة، والعيش الكريم وهذا ما سنتطرق له من خلال دراستنا لأهم الحقوق المدنية لحماية الطفل من منظور الشريعة الإسلامية.

الإشكالية:

إن الأطفال هم قرّة العين وزينة الحياة وأمل المستقبل كقوله تعالى: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾³ ولا بد من الاهتمام بهم على المستوى الفردي والمجتمعي والعناية بكل شئون حياتهم وقضاياهم اهتماماً مباشراً من أجل ضمان مستقبلاً مشرقاً بأذن الله، فالتشريع الإسلامي في 1990 للمادة 7 يورد أن حقوق الطفل تبدأ " منذ لحظة الولادة"⁴.

فلقد اهتمت الشريعة الإسلامية بهذا الموضوع من خلال آيات القرآن الكريم وسنه الرسول صلى الله عليه وسلم التي تطرقت إلى كافة شئون الأطفال وقضاياهم وطريقة تربيتهم وكيفية التعامل معهم وحقوقهم الشرعية والأدبية وأوصت الشريعة بالإحسان إليهم والرفق في التعامل معهم وعدم تكليفهم بأمر فوق طاقتهم. وبالنظر إلى المجتمعات الإسلامية نجد أن فئة الشباب والأطفال تشكل حوالي 50% من السكان⁵، مما يؤكد الأهمية البالغة لضرورة الاهتمام

بحقوقهم، بحيث يعتبر النصف الثاني من القرن العشرين هو الفترة الذهبية في الدفاع عن حقوق الأطفال وظهور العديد من التشريعات الخاصة بالطفل.

ومن خلال النظر إلى هذه التشريعات نجد تشابهاً كثيراً بينها وبين بعض ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية مما يدل على أن بعض هذه التشريعات مستمدة من الحضارات الإنسانية وفي مقدمتها الحضارة الإسلامية.

فالشريعة الإسلامية هي الدستور المعمول به في الدول العربية وقضية حماية الأطفال بدأ الاهتمام بها يتزايد في السنوات الأخيرة خاصة في المجال الصحي والاجتماعي (التربية والتعليم والبيئة الأسرية... وغيرها).

وفي هذا البحث سوف نوضح منهج الشريعة الإسلامية في حماية الطفل والمحافظة على حقوقه كما وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية ثم نتطرق إلى بعض التشريعات الحديثة والقوانين الوضعية التي تتطرق لحقوق الطفل الصحية والمدنية في المجتمع.

■ فيما تتمثل الحقوق المدنية لحماية الطفل من منظور الشريعة الإسلامية ؟

تحديد المفاهيم:

1- **الطفل:** يطلق في العادة على الإنسان منذ ولادته وحتى ما قبل مرحلة المراهقة.⁶

فالطفل في الشريعة الإسلامية يطلق على الولد والبنات حتى سن البلوغ، وأيضا يطلق على الشخص مادام مستمر النمو الجسدي والعقلي كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.⁷

2- **رعاية الطفولة:** تدخل الدولة منذ أمد بعيد أن هناك اعترافا بحق السلطات العامة في الاهتمام برعاية الأطفال، ففي مطلع القرن 20م كان هذا الاعتراف يستند جزئيا إلى الاعتقاد بأن السلطات العامة عليها واجب حماية الأطفال ومن ثم قد يتعين عليها التدخل لمنع القسوة في نفس الوقت، كان هناك عدد كبير من الأطفال يتلقون المساعدة من الأجهزة العامة المسئولة عن المعونات لأن هؤلاء الأطفال كان ينظر لهم على أنهم بحاجة للدعم المادي.⁸

أولا: عناية الإسلام بالطفل وتقريره لحقوقه المدنية:

إن نظرة الإسلام للطفل تنبع من تصوره للإنسان على أنه مخلوق مكلف مهمته الخلافة في الأرض وهو عامل رئيس ومهم في نظام الكون.⁹

1- حق الطفل في الرعاية الصحية:

وهذا يندرج تحت قوله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته". وقوله صلى الله عليه وسلم: "لما سأله الأعرابي: أنتداوي؟ فقال: "نعم يا عباد الله تداووا. فان الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له شفاء، غير داء واحد". قالوا: ما هو؟ قال: "الهرم".

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعوذ بعض أهله يمسح بيده اليمنى ويقول: "اللهم رب الناس، أذهب البأس، أشفه وأنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك شفاء لا يغادر سقما".¹⁰

ولقد حقق المجتمع الجزائري تقدماً ملحوظاً في المجال الصحي للأطفال:

1- الرعاية الطبية المجانية.

2- السجل الطبي الإلزامي منذ الولادة ويشمل على التطعيمات الأساسية والضرورية.

فحق الطفل الأساسي أن يحمي كشخص فهو لا يستطيع حماية نفسه وحده في المجتمع ويجب أن تقدم له العائلة الحماية أو من أعضاء آخرون في المجتمع دون تمييز، وتعلن المادة 4-1 من الميثاق الأمريكي لحقوق الإنسان أن حق الحياة "يجب أن يحمي القانون وبشكل عام من لحظة الحمل".

"والجنين من منظور إنساني له حق الحفاظ عليه بأن نقيه من أخطار وراثية صفات الآباء أو الأسلاف الضعيفة أو الحاملة للأمراض وراثية وذلك بأن نحسن اختيار أمه واختيار أبيه بالاطمئنان إلى استبعاد مثل الصفات الوراثية كما له حق حماية جسمية من أن تسرب إليه الأمراض التي تنتقل من جسم أمه كالحصبة الألمانية أو بعض البكتيريا القادرة على اختراق المشيمة"¹¹.

"كما أن له حق الحماية من أثار الإشعاعات الضارة وله حق توفير العلاج السريع فور ولادته إذا كان بحاجة للعلاج أو جاء قبل الأوان بإعاقات أو تشوهات يمكن إصلاحها، وله حق القبول إذا كان مشوها وراثيا أو متخلفا عقليا فلا يجوز بأي حال التخلص منه"¹².

مجانية العلاج:

يعد القطاع العمومي الإطار الأساسي الذي يوفر مجانية العلاج طبقا للمادة 67 من الدستور. وتسخر الدولة جميع الوسائل الكفيلة بحماية الصحة وترقيتها من خلال توفير مجانية العلاج، لذا تقدم مجانا في جميع الهياكل الصحية العمومية خدمات العلاج التي تتمثل في جميع أعمال الصحة العمومية والفحوص التشخيصية معالجة المرضى واستشفائهم.¹³

حق الرعاية الصحية للطفل " في مزاوله مهنة التوليد:

- المادة (08): من يزاول المهنة:

لا يجوز لغير الأطباء البشريين مزاوله مهنة التوليد بأي صفة كانت أو خاصة إلا لمن كان اسمها مقيدا بسجلات المولدات، أو مساعدات المولدات أو القابلات بوزارة الصحة.¹⁴

"المادة (10): الالتزام بالواجبات:

على من رخص لها بمزاوله مهنة التوليد أن تلتزم مباشرة بمهنتها وبالواجبات التي يصدرها قرار من وزارة الصحة وإلا تعرضت لمساءلة تأديبية.

وبكل محافظة يشكل قرار من المحافظ بمجلس لتأديب المرخص لمهن بمزاوله مهنة التوليد من غير العاملين بالجهاز الإداري للدولة برئاسة مدير الشؤون الصحية المختص وعضوية طبيب قسم رعاية الأمومة والطفولة وأحد أعضاء الشؤون القانونية بالمديرية، وللمجلس التأديب أن يقرر الشطب " ¹⁵.

"المادة (16): مشتملات التبليغ:

يجب أن يشتمل التبليغ على البيانات الآتية:

- 1- يوم الولادة وتاريخها.
- 2- نوع الطفل (ذكر أو أنثى) واسمه ولقبه.
- 3- اسم الوالدين ولقبهما وجنسهما ومحل إقامتهما ومهنتهما.
- 4- محل قيدهما إذا كان معلوما للمبلغ (مكان الولادة)
- 5- أي بيانات أخرى يضيفها وزير الداخلية بقرار منه بالإئفاق مع وزارة الصحة. ¹⁶

"المادة (15): الأشخاص المكلفون بالتبليغ عن الولادة:

- الأشخاص المكلفون بالتبليغ هم:

- 1- والد الطفل إذا كان حاضراً.
- 2- والدة الطفل شريطة إثبات العلاقة الزوجية على النحو الذي تبينه اللائحة التنفيذية.
- 3- مديرو المستشفيات والمؤسسات العقابية ودور الحجر الصحي وغيرها من الأماكن التي تقع بها الولادات.

كما يجوز قبول التبليغ ممن حضر الولادة من الأقارب أو الأصهار البالغين حتى الدرجة الثانية على النحو الذي تبينه اللائحة التنفيذية.

ويسأل عن عدم التبليغ في المواعيد المقررة المكلفون بالترتيب السابق ولا يجوز قبول التبليغ من غير الأشخاص السابق ذكرهم.

- ويجب على الأطباء والمخصص لهم بالولادة إعطاء شهادة من الولادة تؤكد صحة الواقعة وتاريخها واسم أم المولود ونوعه، كما يجب على أطباء الوحدات الصحية ومفتشي الصحة إصدار شهادات بنفس المضمون بعد توقيع الكشف الطبي إذا طلب منهم ذلك في حالات التوليد الأخرى".¹⁷

- المادة (68): تتمثل حماية الأمومة والطفولة في جميع التدابير الطبية والاجتماعية والإدارية التي تستهدف على الخصوص ما يلي:

1- حماية صحة الأم بتوفير أحسن الظروف الطبية والاجتماعية لها قبل الحمل وخلالها وبعده.

2- تحقيق أفضل الظروف لصحة الطفل ونموه الحركي - النفسي.

- المادة (69): يجب أن تعمل المساعدة الطبية المقدمة للمحافظة على الحمل واكتشاف الأمراض التي يصاب بها في " الرحم " وضمان صحة الجنين ونموه حتى الولادة.¹⁸

- المادة (74): تحدد مصالح الصحة كليات التكفل بالأطفال في مجال المتابعة الطبية والوقاية والتطعيم والتربية الصحية والعلاج.¹⁹

"المادة (23): يندرج التخطيط الصحي في المخطط الوطني للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

- ويتضمن التوزيع المتناسق المحكم للموارد البشرية والمادية، في إطار الخريطة الصحية"²⁰

- "ترمي الأهداف المسطرة في مجال الصحة إلى حماية حياة الانسان من الأمراض والأخطار وتحسين ظروف المعيشة والعمل، لا سيما ما يأتي:

1- تطوير الوقاية.

2- توفير العلاج الذي يتماشى وحاجبات السكان.

3- أسبقية الحماية الصحية لمجموعات السكان المعرضة للأخطار.

4- التربية الصحية.

5- تخطيط صحي، يندرج في السياق العام للتنمية الاقتصادية والاجتماعية الوطنية.

6- تكامل أعمال الوقاية والعلاج وإعادة التكيف.

7- اندماج أعمال الصحة، كيفما كان نظام ممارستها. "

- كما يعد القطاع العمومي الإطار الأساسي الذي يوفر مجانية العلاج:

المادة (21): تسخر الدولة جميع الوسائل الكفيلة بحماية الصحة وترقيتها من خلال توفير مجانية العلاج.²¹

المادة (22): تقدم مجاناً، في جميع الهياكل الصحية العمومية، خدمات العلاج التي تتمثل في جميع أعمال الصحة العمومية والفحوص التشخيصية معالجة المرضى واستشفائهم.²²

2- حق الطفل في الرعاية الاجتماعية؛

وهذا الحق يشمل الأطفال اليتامى والمحرومين والذين ينتمون إلى أسر فقيرة لا تستطيع الإنفاق عليهم وتأمين الحياة الطبيعية لهم فهؤلاء يجب على الدولة ومؤسسات المجتمع كفايتهم والعناية بهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: " أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بإصبعه السبابة والوسطى " وفي الحديث: " أبغوني ضعفاءكم فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم".²³

وحاليا توفر الدولة العديد من الخدمات الاجتماعية للأطفال وذلك من خلال:

1 - إعانة الضمان الاجتماعي لكل أسرته محتاجة ولديها أطفال.

2 - توفير الرعاية المؤسسية للأطفال اليتامى والطفولة المسعفة.

3 - المساعدات الخاصة بالمعاقين أي فئة ذوي الاحتياجات الخاصة.²⁴

3- حق الطفل في أبوين كريهين؛

وهذا حق قرره النبي صلى الله عليه وسلم للطفل قبل أن يولد، وقبل أن يرتبط أبوه بأمه. فحسن اختيار كل من الزوجين الآخر حق من حقوق الطفل في الاسلام، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: " تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك". وقوله صلى الله عليه وسلم: " إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير". وقوله صلى الله عليه وسلم: " تخيروا لنطفكم فأنكحوا الأكفاء، وأنكحوا إليهم".²⁵

4- حقه في الانتماء إلى شخص يرعاه ويحميه وهو ما يعرف في الفقه الإسلامي بثبوت النسب:

وهو من أعظم حقوق الطفل إذ أن انتماءه إلى أبيه يحفظه من الضياع والتشرد، ولأن حقوقه الأخرى من رضاع وحضانة ونفقة وأرث تعتمد على ثبوت النسب.²⁶

5- حقه في اختيار اسم مناسب له يدعى به، ويميزه عن غيره من الناس:

من حق المولود على أبيه أن يختار له اسماً حسناً لأنه يدعى به في حياته، وسيدعى به يوم القيامة، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسمائكم).²⁷

6- حقه في الغذاء الذي ينبت اللحم، وينشز العظم، وهو حقه في الرضاع وتحنيك المولود:

قال الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مَهْمًا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾²⁸

وقد ثبتت قيمة هذه الرضاعة وأثرها على الطفل صحياً ونفسياً؛ وبذلك استحكمت الأم أولوية حسن الصحابة؛ كما جاء في الحديث النبوي الوارد في الصحيحين: أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: (أُمُّكَ) قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: (ثُمَّ أُمُّكَ) قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: (ثُمَّ أُمُّكَ).

فحق لها هذا التكريم النبوي؛ فهي التي حملت، وهي التي ولدت، وهي التي أرضعت.

ومن هدي رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تحنيك المولود، وهي سنة باقية في مجتمعنا إلى يومنا هذا؛ جاء في صحيح الإمام مسلم عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - أَنَّهُ حَمَلَ أَخًا لَهُ مِنْ أُمِّهِ أُمِّ سَلِيمٍ - رضي الله عنها - وَبَعَثَتْ مَعَهُ بِتَمْرَاتٍ فَأَخَذَهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: (أَمْعُهُ سَيِّءٌ؟) قَالَ: نَعَمْ، تَمْرَاتٌ، فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَمَضَغَهَا ثُمَّ أَخَذَهَا مِنْ فِيهِ فَجَعَلَهَا فِي فِي الصَّبِيِّ، ثُمَّ حَنَكَهُ وَسَمَّاهُ عَبْدِ اللَّهِ، وَهُوَ الصَّحَابِيُّ الْكَبِيرُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ - رضي الله عنه.

والتحنيك هو: أخذ تمره وتليينها داخل الفم ثم وضعها في فم المولود، وتحريكها يميناً وشمالاً مروراً بين الفكّين، وعلى مواضع خروج الأسنان، وصولاً إلى أعلى الحلق.²⁹

7- حقه في اقتدائه بذبيحة في اليوم السابع من ميلاده، وهو ما يعرف بالعقيقة؛

العقيقة وهي ذبح شاة للمولود، للذكر والأنثى سواء، فإن ذُبحت للذكور شاتان، فلا بأس؛ لأنَّ النصوص النبويَّة واردة بالأمرين، ويكون وقت الذَّبح نهارًا بعد سبعة أيَّام من مولده، إن ولد قبل الفجر حسب يوم الولادة في السَّبعة أيَّام، وإن وُلد بعد الفجر، بُدئ بالعدِّ من اليوم الموالي، وفي مندوباتها ثلاثة حقوق تُضاف لحقوق الطفل في الإسلام، وهي: حلق رأس الطفل - ذكرًا كان أو أنثى - والتصدُّق بزنة شعره ذهبًا أو فضَّة، وتسميته باسم حسن.³⁰

8- حق الطفل في ملاعبته وملاطفته؛

ومن حقوق الطفل في ديننا الحنيف: ملاعبته وملاطفته: أورد الإمام البخاري في صحيحه: قبَّل رسولُ الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - الحسن بن علي، وعنده الأقرع بن حابس التَّميمي جالسًا، فقال الأقرع: إنَّ لي عشرةً من الولد ما قبَّلت منهم أحدًا، فنظر إليه رسولُ الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم ثمَّ قال: (من لا يرحم لا يُرحم)؛ ولذلك قال العرب: لآعب ابنك سبعًا، وأدبُه سبعًا، وصاحبُه سبعًا.

9- حقه في إزالة الأذى عنه، ويتمثل ذلك في الختان وحلق الرأس والعناية بنظافته؛

كما أولت الشريعة اهتمامها بحق الطفل في النظافة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة)³¹.

يدل على ذلك ما أوجبه الشريعة من أمور تتعلق بإزالة الأذى عن الطفل، منها الختان وحلق الرأس وبذل الوسع في نظافة بدنه وثوبه. كما أمر الإسلام بالختان، وهو من محاسن الشريعة الإسلامية وقد تبين أن للختان فوائد صحية من أهمها عدم تراكم المفرزات العرقية والدهنية.³²

10- وجوب رعايته وحمايته ويتمثل ذلك في الحضانة؛

بينت الشريعة أن على الوالدين يقع أكبر قسط من المسؤولية في رعاية أطفالهما؛ لكونهما أقرب الناس إليهم، وأكثرهم حنانًا وعطفًا.

تعد الأسرة الوعاء الاجتماعي الأول الذي يسهم في تنشئة الطفل وتكوينه نفسيًا وثقافيًا، فقد بات من المؤكد لدى أغلب الباحثين الاجتماعيين أن البيت يمارس دورًا حاسمًا في التربية والتكوين الثقافي، فالبيت هو العامل الوحيد للحضانة والتربية المقصودة في المراحل الأولى للطفولة، ولا تستطع أية مؤسسة عامة أن تسد مسد المنزل في هذه الشؤون، ولا يقصد من دور الحضانة أو الكفالة التي

تنشئها الدولة أو الهيئات لإيواء الأطفال في مراحلهم إلا تدارك الحالات التي يحرم فيها الطفل من الأسرة، أو تحول فيها ظروف قاهرة بين الأسرة وقيامها بهذه الوظيفة، ولا يتاح لهذه المؤسسات مهما حرصت على تجويد أعمالها أن تحقق ما يحققه المنزل في هذه الأمور³³.

11 - **حقه في الإنفاق عليه حتى يبلغ السن التي يكون فيها قادراً على الكسب**³⁴

12 - **حقه في تربيته وتعليمه وتأديبه:**

وهذا من أعظم حقوق الطفل على والديه، لأن إهمال هذا الحق يؤدي إلى فساد الأطفال وضياعهم عند الكبر، ولذلك روي أنه صلى الله عليه وسلم قال: " ما نحل والدا ولدا من نحل أفضل من أدب حسن".

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم الصغار ويؤدبهم بلطف ولين فهذا الحسن بن علي رضي الله عنهما أخذ تمرّة من تمر الصدقة وجعلها في فيه، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "كخ كخ" ليطرحها ثم قال له: "أما علمت أنا لا نأكل الصدقة". فلم يكتف صلى الله عليه وسلم بالنهي وإنما علم الطفل سبب هذا النهي وهذا من حسن طريقته في التربية والتعليم.

وقال صلى الله عليه وسلم: " مروا أولادكم بالصلاة لسبع، واضربوهم علماً لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع". وخصّ النبي صلى الله عليه وسلم تربية البنات بالذكر لما للنساء من أثر كبير في تنشئة الأطفال وإعداد الأجيال.³⁵

أما تربية الطفل وتعليمه وفقاً وفق للضوابط الشرعية تتمثل في:

مادة (22): التربية الفاضلة والمتكاملة وفق الضوابط الشرعية:

1- الحق تجاه والديه أن يقوموا بمسئوليتهم المشتركة عن إحسان تربيته تربية قويمه ومتوازنة، وعن نموه العقلي والبدني، وينصرف هذا الحق إلى كل من يحل محل الوالدين من المسؤولين عن رعايته والقيام على مصالحه، وتكون مصالح الطفل الفضلى موضع اهتمامهما الأساسي.

2- ومن أولويات التربية الأساسية تعليمه قواعد الإيمان وتدريبه على عبادة الله وطاعته وتأديبه بأداب الإسلام، ومكارم الأخلاق وتعويدته على اجتناب المحرمات، وسائر السلوكيات والعادات السيئة والضارة، والبعد عن قرناء السوء وتوجيهه إلى الرياضة المفيدة، والقراءة النافعة، وأن يكون الوالدان أو المسؤولون عن رعايته قدوة عملية صالحة له في كل ذلك.

3- وعلمهم مراعاة التدرج في منحه هامشًا من الحرية، وفقًا لتطوره العمري، بما يعمق شعوره بالمسئولية؛ تمهيدًا لتحمله المسئولية الكاملة عند بلوغه السن القانونية.

4- من الضروري حماية الطفل وخاصة في سن المراهقة من استثارة الغرائز الجنسية، والانفعال العاطفي عند التوعية الجنسية، ويجب في جميع الأحوال:

أ- استخدام الأسلوب الأمثل في التعبير، والملائم لكل مرحلة من مراحل نمو الطفل العقلي والوجداني.

ب- إدماج المعلومات الجنسية بصورة ملائمة لمرحلته العمرية في مواد العلوم المناسبة لها كعلم الأحياء والعلوم الصحية والعبادات والأحوال الشخصية والتربية الدينية.

ج- اقتراح عرض مواد التوعية الجنسية بتعميق الآداب السلوكية الإسلامية المتصلة بهذه الناحية، وبيان الحلال من الحرام، ومخاطر انحراف السلوك الجنسي عن التعاليم الإسلامية السامية.

5- وفي جميع الأحوال، يجب العمل على وقاية المراهقين من الممارسات التي تشجع على الانحراف، أو على إثارة الغرائز الدنيا المخالفة للتعاليم الدينية ولقيم المجتمع، وذلك بمنع الاختلاط في المدارس، والنوادي الرياضية، وتعيين مدربات للفتيات بها، ومنع ارتياد المراهقين من الجنسين لأماكن الفساد واللهو العايب، وتقدير عقوبات رادعة للمسئولين عن تلك الأماكن في حالة مخالفة ذلك.³⁶

مادة (23): العادات الاجتماعية الطيبة:

من حق الطفل أن ينشأ منذ البداية على اكتساب العادات الاجتماعية الطيبة، وخاصة بالحرص على التماسك الأسري والاجتماعي، بالتواؤ والتراحم بين أفراد الأسرة والأقرباء، وصلة الأرحام، والإحسان إلى الوالدين، وطاعتهما في المعروف، والبر بهما، والإنفاق عليهما، ورعايتهما عند الحاجة لكبر أو عوز، وأداء سائر حقوقهما المقررة شرعًا، وعلى توقير الكبير، والرحمة بالصغير، وحب الخير للناس، والتعاون على البر والتقوى.

مادة (24): التعليم المتكامل والمتوازن للطفل:

1- في إطار الضوابط الشرعية: يحق للطفل الحصول على تعليم يهدف إلى:

أ- تنمية وعي الطفل بحقائق الوجود الكبرى: من خالقٍ مدبر، وكونٍ مسخَّر، وإنسانٍ ذي رسالة، وحياةٍ ابتلاءٍ في الدنيا تمهيدًا لحياةٍ جزاءٍ في الآخرة.

ب- تنمية شخصية الطفل، ومواهبه، وقدراته العقلية، والبدنية إلى أقصى إمكاناتها بما يمكّنه من أداء رسالته في الحياة.

ج- تنمية احترام حقوق الإنسان، وحرياته الأساسية، وتوعيته بواجباته الخاصة والعامة.

د- تنمية احترام ذات الطفل وهويته الثقافية ولغته وقيمه الخاصة بدينه ووطنه.

هـ- إعداد الطفل لحياة تستشعر المسؤولية في مجتمع حر، يُنشد الحفاظ على قيمه الدينية والإنسانية، والاقتراب من مثله العليا بروح من التفاهم، والسلم، والتسامح، والمساواة بين الجنسين في الكرامة الإنسانية، والتعارف بين جميع الشعوب والجماعات العرقية والوطنية والدينية.

و- تنمية احترام البيئة الطبيعية، في سياق الوعي بتسخير الكون للإنسان، لتمكينه من أداء رسالته في الحياة، خليفةً في إعمار الأرض.

2- وفي سبيل ذلك ينبغي:

أ- جعل التعليم الأساسي إلزاميًا ومتاحًا مجانيًا للجميع، ومشملاً على المعارف الأساسية اللازمة لتكوين شخصية الطفل وعقله.

ب- تشجيع وتطوير جميع أشكال التعليم الثانوي، سواء العام أو المهني، لتغطية احتياجات المجتمع من العمالة القادرة على تحقيق فروض الكفاية، المحققة لأهداف المجتمع، وتوفيرها وإتاحتها لجميع الأطفال، واتخاذ التدابير المناسبة مثل مجانية التعليم وتقديم المساعدة المالية، عند الحاجة إليها.

ج- جعل التعليم العالي المزود بجميع الوسائل المناسبة متاحًا للجميع على أساس القدرات العقلية والاستعداد البدني والنفسي.³⁷

13- حق الطفل في عدم التمييز بين الأطفال:

كفل النبي صلى الله عليه وسلم حقوق الأطفال ذكورا كانوا أم إناثا، وحرّم جميع أشكال التمييز بين الأطفال، وأبطل عادة كراهية الإناث وتفضيل الذكور عليهن، فقال: " من كانت له أنثى فلم يئدها، ولم يهتها، ولم يؤثر ولده، أي الذكور عليها، أدخله الله الجنة".

ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن إثارة بعض الأبناء بالعطايا على حساب آخرين، لأن هذا يؤدي إلى الكراهية والعقوق والتحاسد بين الأبناء.

14- حق الطفل في الحفاظ على ماله:

وهذا الحق أناطته الشريعة الإسلامية بكفلاء اليتامى والأولياء والأوصياء فهم مسئولون عن حفظ أموال الطفل وعدم تبديدها وتسليمها له عند رشده كما قال تعالى: ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم﴾ النساء: 6. وحذر صلى الله عليه وسلم من تضييع حقوق اليتامى فقال: " اللهم إني أخرج حق الضعيفين اليتيم والمرأة". وقال لأبي ذر " يا أبا ذر إني أراك ضعيفا واني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم".³⁸

خاتمة:

كل مولود يأتي إلى دنيا الناس مسلماً موحّداً، يأتي محبباً لله ولرسوله، وعلى الأبوين رعاية تلك الفطرة؛ يقول الله - جلّ وعلا: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَمًا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الروم 30.

فانسجام الأبوين داخل الأسرة وتعاملهما بما أمر الله ورسوله في كل شأن من شؤون الحياة - هو الطريق التي يسلكها الطّفّل خلف أبويه، وهذا حقّه على والديه، فمن حقّه أن يجد المودّة والرّحمة قائمتين في البيت، ومن حقّه أيضاً أن يجد توجهه نحو الخير والصّلاح، ومن حقّه كذلك أن يرى حمايته من كلّ شرّ وافد، أن يكون في حصن الخلق الرّفيع؛ لأنّنا نعيش في زمن كثرت فيه وسائل الإعلام الفاسدة والمفسدة، المخربة للأخلاق بشاشاتها الواردة من كل حذب وصوب، فماذا نفع لنحني أبناءنا من هولها؟

إنّ الملاذ هو التمسك بهذا الدين هو إشباع الأبناء من الغذاء الرّوحي هو أن نحصّتهم بدقّة تعامّلنا بشرع الله أمامهم، بأن يعيشوا الألفة والمحبة الأسريّة؛ حتّى نقمّم الشّرور المحيطة، وهذا حقّهم علينا، ومن حقّهم علينا أيضاً أن ندعو لهم، أن نبتهل إلى الله في كل حين أن يهديهم سبيله القويم، أن يجمعنا وإياهم على البرّ والتقوى، أن يعيدوا مجدّنا، أن يبنوا عزّة الإسلام والمسلمين، وكل ذلك على الله يسير، فلنستقم على شرع الله، ولنكن جميعاً على صراط الله، ولنحم أسرنا في حصن الله، نضمّن بهجة الحياة الدنيا والفوز والفلاح في حياتنا الأخرى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا * فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ النساء: 174-175.

قائمة المراجع:

القران الكريم:

- سورة الكهف، الآية 46
- سورة النور الآية 59.
- سورة البقرة الآية: 233.

الكتب:

- جون اس جيبسون، ت: فاروق منصور، معجم قانون حقوق الإنسان العالمي، الأردن، دار النشر للنشر والتوزيع، ب ط، ب ت.
- سهام مهدي جبار، الطفل في الشريعة الإسلامية ومنهج التربية النبوية، بيروت، المكتبة العصرية، ب ط، 1997.
- ميشيل مان، ت: عادل مختار الهواري وسعد عبدالعزيز مصلوح، موسوعة العلوم الاجتماعية، مصر، دار المعرفة الجامعية، ب ط، 1999.
- عمر عودة الخطيب، نظرات إسلامية لمشكلة التمييز العنصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1398.
- أحمد عودة الريماوي، علم نفس الطفل، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 2008.
- عمرو عيسى الفقهي، موسوعة قانون الطفل، مصر، المكتب الجامعي الحديث، ب ط، 2005.
- محمد الصالح، الطفل في نظر الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، العدد الحادي عشر عام 1400هـ.
- عون المعبود، الأدب (شروح الحديث)، بدون بلد، دار الفكر، ب ط، 1995.
- محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الأدب (سنن الترمذي)، بيروت، دار الكتب العلمية، ب ط، ب ت.
- محمد الصالح، الطفل في نظر الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، العدد الحادي عشر عام 1400هـ.
- علي عبد الواحد وافي، الأسرة والمجتمع، مصر، دار نهضة، ط 7، 1977.
- Balaarousi Ahmed tedjani est Masrati salima - code de la santé - Alger - dare homa - N: 1, 2006.

الموسوعات:

- الموسوعة العربية العالمية: R - DC

موقع انترنت:

- أحمد بن عثمان المزيد، حقوق الطفل في الإسلام، <http://forum.sedty.com>
- نصوص مواد ميثاق الطفل في الإسلام <http://iicwc.com>
- عبدالله المؤدب البدروشي، حقوق الطفل في الإسلام "أفاق الشريعة"، <http://www.alukah.net>

الهوامش:

- 1- سورة الإسراء، الآية 70.
- 2- سورة البقرة، الآية: 221.
- 3- سورة الكهف، آية 46
- 4- جون اس جيبسون، ت: فاروق منصور، معجم قانون حقوق الإنسان العالمي، الأردن، دار النسر للنشر والتوزيع، ب ط، ب ت، ص: 56.
- 5- سهام مهدي جبار، *الطفل في الشريعة الإسلامية ومنهج التربية النبوية*، بيروت، المكتبة العصرية، ب ط، 1997، ص: 17.
- 6- الموسوعة العربية العالمية R - DC :
- 7- سورة النور الآية 59.
- 3- ميشيل مان، ت: عادل مختار الهواري وسعد عبدالعزيز مصلوح، *موسوعة العلوم الاجتماعية*، مصر، دار المعرفة الجامعية، ب ط، 1999، ص ص: 471 - 472.
- 9- عمر عودة الخطيب، *نظرات إسلامية لمشكلة التمييز العنصري*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1398، ص: 123.
- 10- موقع انترنيت: احمد بن عثمان المزيد، *حقوق الطفل في الإسلام*، <http://forum.secty.com>, 2016 /03/14 .
- 16: 21.
- 11- أحمد عودة الريماوي، *علم نفس الطفل*، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص: 88.
- 12- نفس المرجع، ص: 88 .
- 13- Balaarousi Ahmed tedjani est Masrati salima - **code de la santé** - Alger - dare homa - N: 1, 2006, P: 11.
- 14- عمرو عيسى الفهري، *موسوعة قانون الطفل*، مصر، المكتب الجامعي الحديث، ب ط، 2005، ص ص: 18، 19.
- 15- نفس المرجع، ص ص: 18، 19.
- 16- نفس المرجع، ص ص: 25-26.
- 17- نفس المرجع، ص: 26 .
- 18- Balaarousi Ahmed tedjani est Masrati salima , op.cit , PP: 18 , 19.
- 19- Ibid -, P: 19.
- 20- Ibid , pp: 11,12.
- 21- Ibid , pp: 8,9.
- 22- Ibid, P: 11.
- 23- موقع انترنيت: احمد بن عثمان المزيد، مرجع سبق ذكره .
- 24- موقع انترنيت: نصوص مواد ميثاق الطفل في الإسلام <http://iicwc.com> 2014/03/09 :15 00
- 25- موقع انترنيت: احمد بن عثمان المزيد، مرجع سبق ذكره.
- 26- محمد الصالح، *الطفل في نظر الشريعة الإسلامية*، مجلة كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، العدد الحادي عشر عام 1400 هـ، ص ص: 34، 37.

- 27- عون المعبود، الأدب (شروح الحديث)، بدون بلد، دار الفكر، ب ط، 1995، ص ص: 3، 287.
- 28- سورة البقرة الآية: 233.
- 29- موقع انترنيت: عبدالله المؤدب البدروشي، حقوق الطفل في الإسلام "آفاق الشريعة"، [http: //www.alukah.net](http://www.alukah.net), 16: 32 ..2016/03/14
- 30- نفس المرجع: موقع انترنيت.
- 31- محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الأدب (سنن الترمذي)، بيروت، دار الكتب العلمية، ب ط، ب ت، ص ص: 6
- 111 .
- 32- محمد الصالح، الطفل في نظر الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، العدد الحادي عشر عام 1400 هـ، ص: 46.
- 33- علي عبد الواحد وافي، الأسرة والمجتمع، مصر، دار نهضة، ط 7، 1977، ص: 22.
- 34- محمد الصالح، مرجع سبق ذكره، ص: 33.
- 35- موقع انترنيت: احمد بن عثمان المزيد، مرجع سبق ذكره.
- 36- موقع انترنيت: نصوص مواد ميثاق الطفل في الإسلام <http://iicwc.com> مرجع سبق ذكره.
- 37- نفس المرجع: موقع انترنيت .
- 38- موقع انترنيت: احمد بن عثمان المزيد، مرجع سبق ذكره.

مَقُومَات تَدْبِرَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ وَمُعُوقَاتِهِ

د. باي زكوب عبد العالبي
جامعة المدينة العالمية - ماليزيا

المُلخَص:

مما لا شكَّ فيه أن إنزال القرآن الكريم يُعَدُّ مَنَّةً عَظْمَى على هذه الأُمَّة المباركة، فكان المقصد الأسمى من إنزاله هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية، وصلاح العمران والبناء، وإنما يكون ذلك بالنظر في آيات الله عزَّ وجلَّ في كتابه، والوقوف على مقاصدها القريبة والبعيدة تأملاً وتفكيراً ليعرفَ ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة مصداقاً لقوله جلَّ وعزَّ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]، إلا أن الناظر في واقع الأُمَّة الإسلامية يجد أن عامة أفرادها قد هجروا تدبیر القرآن الكريم مما جعلها تتخبط في مشاكل لا نهاية لها متقلبة ذات اليمين وذات الشمال بحثاً عن مخرج لهذه المأزق التي حلَّت بها في شتى مناحي الحياة، وإيماناً منا واعتقاداً أن القرآن الكريم هو المأوى الوحيد لحلِّ مُعْضَلَاتِ الأُمَّة الإسلامية ومآزقها مصداقاً لقوله جلَّ في علاه: ﴿أَلَمْ نَكْتُبْ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1]، فإن هذه الدراسة قد هدفت لرسم العوامل الأساسية التي بها تقوم عملية تدبیر القرآن الكريم، وبذلك نستطيع أن نتعرف على كثير من الشواغل والصّوارف والمثبطات التي تحول دون تحقيق عملية تدبیر القرآن الكريم، وقد كان المنهج الاستقرائي التحليلي أداتنا للبحث في مقومات تدبیر القرآن الكريم ومعوقاته، وقد توصلت البحث إلى أربعة مقومات أساسية، وهي: 1. حضور القلب مع كمال المعرفة 2. قدر من الفهم للآيات المتلوّة أو المسموعة 3. القراءة بترتيل 4. الاستماع بإنصات، وفي مقابل ذلك فقد توصلت البحث أيضاً إلى أربعة معوقات رئيسة، وهي: 1. غياب القلب، 2. غياب الفهم، 3. غياب الترتيل، 4. غياب الاستماع بإنصات. وأوصت الدراسة في نهاية المطاف بضرورة إحياء عملية تلاوة القرآن الكريم وتدبیره على مستوى الفرد والجماعة، وتفهم معانيه مع التأمّر بها، والعمل على فعل أوامره، وترك نواهيه، والتنوّر بهداياته وإلهاماته، والدعوة إلى تعاليمه على بصيرة، والجهاد به جهاداً كبيراً لا يخالطه فتور.

Abstract:

There is no doubt that the revelation of the noble Qur'En is a great blessing on this blessed nation. The ultimate goal of its revelation is the goodness of the individual and society, and the goodness of the building of the earth. Rather, this is by looking at the verses of Allah in his book and standing on its purposes. To know the correct interpretations and the derived meanings according to what Allah mentioned in his book: (A blessed Book that We sent down to you, that they may ponder its

Verses, and for those with intelligence to take heed [Saad: 29], but if we look at to the reality of the Islamic nation we find that the general Individuals of Muslim Ummah have abandoned the pondering in the Qur'Ēn which caused a lot of problems in various aspects of life, and since we believe that the noble Qur'Ēn is the only Shelter to resolve the troubles of the Islamic nation and its disadvantages in accordance with the Almighty: (Alif, Lam, Ra. A Scripture that We revealed to you, that you may bring humanity from darkness to light-with the permission of their Lord-to the path of the Almighty, the Praiseworthy) [Ibrahim: 1], this study was aimed to draw the main factors that are the process of the pondering the noble Qur'Ēn, and so we can recognize many of the obstacles that prevent Achieving the process of reflection. The analytical inductive method has been our tool in this research. The research has reached four basic elements: 1. The presence of the heart with the perfection of knowledge, 2. Understanding of the recited verses or listened, 3. Reading with recitation, 4. Listening with attention. In addition, the research found four main obstacles: 1. Absence of the heart, 2. Absence of the understanding, 3. Absence of recitation, 4. Absence of listening with attention. Finally, the study recommended the necessity of reviving the process of reciting and pondering the noble Qur'Ēn Individually and collectively, understanding its meaning and being influenced by it, Working to carry out its orders, leaving its prohibitions, The call to his teachings with knowledge, and strive with al-Qur'Ēn, a mighty struggle without tepidness.

1 . المقدمة

الحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديته، أما بعد، فتدبر القرآن الكريم واجب على كل البشر مسلمهم، ومناقضهم، وكافرهم، ومشركهم على امتداد البعدين الزماني والمكاني، فقد أنزل الله علينا القرآن وأمرنا بتدبره لهدايتنا وإرشادنا إلى خيري الدنيا والآخرة، لذا فقد حثنا ربنا سبحانه على هذا الأمر في أربعة مواضع متفرقة من القرآن الكريم، ففي الموضوع الأول قال جلّله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، قال ابن جرير الطبري في تفسيرها: "أفلا يتدبر الميبتون غير الذي تقول لهم يا محمد كتاب الله، فيعلموا حجة الله عليهم في طاعتك واتباع أمرك، وأن الذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربهم، لاتساق معانيه وائتلاف أحكامه وتأييد بعضه بعضها بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق؛ فإن ذلك لو كان من عند غير الله لاختلقت أحكامه وتناقضت معانيه وأبان بعضه عن فساد بعض"¹؛ وفي الثاني قال جلّله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأُولِينَ﴾ [المؤمنون: 68]، قال ابن كثير في تفسيرها: "يقول تعالى منكرًا على المشركين في عدم تفهمهم للقرآن العظيم وتدبرهم له وإعراضهم عنه مع أنهم قد خصوا بهذا الكتاب الذي لم ينزل الله على رسول أكمل منه ولا أشرف لا سيما آبائهم الذين ماتوا في الجاهلية حيث لم يبلغهم كتاب ولا أتاهم نذير، فكان اللائق بهؤلاء أن يقابلوا النعمة التي أسداها الله عليهم بقبولها والقيام بشكرها وتفهمها والعمل بمقتضاها آناء الليل وأطراف النهار كما فعله النجباء منهم ممن أسلم واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم"²؛

وفي الثالث قال ﷺ: ﴿كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مَبَارَكٌ لِيَدَّبُرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]، قال ناصر الدين البيضاوي في تفسيرها: "لِيَدَّبُرُوا آيَاتِهِ لِيَتَفَكَّرُوا فِيهَا فَيَعْرِفُوا مَا يَدْبُرُ ظَاهِرُهَا مِنَ التَّأْوِيلَاتِ الصَّحِيحَةِ وَالْمَعَانِي الْمُسْتَنْبِطَةِ. وَقَرَأَ «لِيَتَدَّبُرُوا» عَلَى الْأَصْلِ «وَلِيَتَدَّبُرُوا» أَي أَنْتَ وَعِلْمَاءُ أُمَّتِكَ"³؛ وفي الرَّابِعِ قَالَ ﷺ: ﴿أَفَلَا يَتَدَّبُرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾ [محمد: 24]، ويقول البيضاوي في تفسيرها: " أَفَلَا يَتَدَّبُرُونَ الْقُرْآنَ يَتَصَفَّحُونَهُ وَمَا فِيهِ مِنَ الْمَوَاعِظِ وَالزَّوْجِرِ حَتَّى لَا يَجْسُرُوا عَلَى الْمَعَاصِي. أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا لَا يَصِلُ إِلَيْهَا ذِكْرٌ وَلَا يَنْكَشِفُ لَهَا أَمْرٌ"⁴؛ إضافة إلى آيات أخرى جاءت تحضُّ على مسألة التدبُّر دون التصريح بلفظ التدبُّر، وقد عبَّر عنه بألفاظ أخرى كثيرة تناسب والسياق الذي سيقت له كما هي عادة القرآن الكريم، فمثلاً قوله ﷺ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: 17]؛ وقوله ﷺ: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: 21]، وقوله ﷺ: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مِثْلَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: 23]، وقوله ﷺ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37] وغيرها من آيات كثيرة قد حثت على تدبُّر كتاب الله عزَّ وجلَّ وتفهم معانيه، ولا يخفى علينا أيضاً أنَّ السَّنة النبوية الصحيحة قد حثت على أهميَّة تلاوة القرآن الكريم وتدبُّر آياته واستنباط عظائمه وعبره وتدارسها جماعياً لتعمَّ الفائدة، ففي مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة وحفتمهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده، ومن بطأ به عمله، لم يسرع به نسبه»⁵.

2. مفهوم تدبُّر القرآن الكريم وأهميته

يجمل بنا قبل أن يأخذنا الحديث عن مفهوم التدبُّر وأهميته، أن نبين للقارئ أهم الفروقات الواردة بينه وبين التفسير، فالتفسير من الفُسْر، وهو البيان والإيضاح والإظهار والكشف، بينما التدبُّر من دَبَّرَ، وهو أواخر الأمور وعواقبها وأدبارها، هذا والفرق بينهما ظاهر من ناحية اللَّغَةِ، ومن هنا فتدبُّر القرآن يكون بتأمُّل بعض آياته التي استوقفت التالي تلاوة أو سماعاً، ثم الاتِّعَاطُ بعدها ائتماراً وانزجاراً، وهو لا يحتاج إلى شروط كثيرة، اللهمَّ إلا: حضور القلب، وقدر من الفهم للآيات المتلوَّة والمسموعة، والقراءة بترتيل، والاستماع بإنصات، بينما تفسير القرآن الكريم يكون ببيان معانيه على وجه التفصيل كلمة كلمة، وآيَةً آيَةً، وسورةً سورةً، وله شروط ذكرها العلماء في مؤلِّفاتهم، كالسيوطي

في: "التحبير" و"الإتقان"، وابن كثير في: "مقدمة تفسيره"، وابن تيمية في: "مقدمة في أصول التفسير"، وابن عاشور في: "المقدمات العشر"، وخالد السبب في: "قواعد التفسير" وغيره، هذا لأنه الرواية عن الله أو التوقيع عن رب العالمين كما عنون به ابن القيم كتابه القيم: "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ومن هذه الشروط التي ذكرها العلماء أن يكون المفسر عارفاً بعلوم اللغة العربية من نحو واشتقاق وتصريف وبلاغة، وعارفاً بالقرآن وعلومه كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والقراءات القرآنية وغير ذلك، وعارفاً بأصول الدين والفقه، وعارفاً بالأحاديث والآثار المتعلقة بتفسيره... وغيرها من العلوم التي لا بد من توفرها في مفسر القرآن.

ويمكننا الآن تلخيص أهم الفروقات بين التدبر والتفسير في ثلاث نقاط رئيسية:

- أولاً: التفسير هو الكشف عن معنى الآيات، والتدبر هو استخراج هدايات الآيات.
- ثانياً: المفسر غرضه العلم بالمعنى، والمتدبر غرضه العمل بما علم.
- ثالثاً: التفسير مأمور به العلماء بحسب الحاجة وهو كفاي، وأما التدبر فأمر به عامة الناس وهو عيني.

- رابعاً: شروط التفسير روعي فيما التخصّص، بينما شروط التدبر ليس كذلك.

أ- **التدبر عند اللغويين**: تدور مادة الكلمة حول أواخر الأمور وعواقبها وأدبارها،

فأصل التدبر كما جاء في معجم مقاييس اللغة من: "دَبَرَ - بفتح الدال والباء-، وجُلَّهُ في قياس واحد، وهو: آخر الشيء، وخلفه: خلاف قُبْلُهُ"⁶، وجاء في لسان العرب: "دَبَرَ الأمر وتدبره أي نظر في عاقبته وعرف الأمر تدبراً أي بآخره؛ فتدبر الكلام أي النظر في أوله وآخره ثم إعادة النظر مرة بعد مرة.. والتدبر في الأمر: التفكر فيه"⁷، وأما في مختار الصحاح: "تدبير الأمر: النظر إلى ما تؤول إليه عاقبته، والتدبر: التفكر فيه"⁸، بينما في المعجم الوسيط: "تدبر الأمر: ساسه ونظر في عاقبته"⁹. وقد عبر السلف عن التدبر بألفاظ أخرى متقاربة وهي: التفكر والتذكر والنظر والتأمل والاعتبار والاستبصار، قال ابن القيم: "وهذا يسعى تفكراً وتذكراً ونظراً وتأملاً واعتباراً وتدبراً واستبصاراً وهذه معانٍ مُتقاربة تجتمع في شيء وتتفرق في آخر، ويسمى:

- تفكراً لأنه استعمل الفكرة في ذلك وإحضاره عنده.

- وتذكراً لأنه إحضار للعلم الذي يجب مراعاته بعد دُحُوله وغيبته عنه.

- ونظراً لأنه التفتت بالقلب إلى المنظور فيه.

- وَتَأْمَلُ لِأَنَّهُ مُرَاجَعَةٌ لِلنَّظَرِ كَرَّةً بَعْدَ كَرَّةٍ حَتَّى يَتَجَلَّى لَهُ وَيُنْكَشِفَ لِقَلْبِهِ.
- وَاعْتِبَاراً لِأَنَّهُ يَعْبُرُ مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ فَيَعْبُرُ مِنْ ذَلِكَ الَّذِي قَدْ فَكَّرَ فِيهِ إِلَى مَعْرِفَةِ ثَالِثَةٍ.
- وَتَدَبُّراً لِأَنَّهُ نَظَرٌ فِي أَدْبَارِ الْأُمُورِ وَهِيَ أَوَاخِرُهَا وَعَوَاقِمُهَا.
- وَاسْتِبْصَاراً وَهُوَ اسْتِفْعَالٌ مِنَ التَّبَصُّرِ وَهُوَ تَبَيُّنُ الْأَمْرِ وَانْكَشَافُهُ وَتَجْلِيهِ لِلْبَصِيرَةِ¹⁰.

ب- **التدبُّر عند المفسِّرين**؛ عبَّر مفسِّرو السَّلف والخلف عن معنى تدبُّر القرآن الكريم بعبارات متقاربة نجملها كالآتي:

- قال الرَّمْخَشْرِي: "فمعنى تدبُّر القرآن: تأمُّل معانيه وتبصُّر ما فيه"¹¹.
- وقال أبو حَيَّان: "هو التفكُّر في الآيات، والتأمُّل الذي يفضي بصاحبه إلى النَّظَرِ في عَوَاقِبِ الْأَشْيَاءِ"¹².
- وقال الخازن: هو تأمُّل معانيه، وتفكُّر في حكمه، وَتَبَصُّرٌ ما فيه من الآيات¹³.
- وقال ابن القيم: هو تَحْدِيقٌ نَاطِرِ الْقَلْبِ إِلَى مَعَانِيهِ، وَجَمْعُ الْفِكْرِ عَلَى تَدْبِيرِهِ وَتَعَقُّلِهِ¹⁴..
- وقال حبنكة الميداني: "التدبُّر هو التفكُّر الشَّامِلُ الْوَاصِلُ إِلَى أَوَاخِرِ دَلَالَاتِ الْكَلِمِ وَمَرَامِيهِ الْبَعِيدَةِ"¹⁵.
- وقال مساعد بن سليمان الطَّيَّار: هو إعمال الذهن بالنظر في آيات القرآن، للوصول إلى معانيها، ثم النظر إلى ما فيها من الإحكام والمعارف والعلوم والعمل¹⁶.
- وقال فهد بن المبارك الوهبي: "هو تأمُّل القرآن بقصد الاتِّعَاضِ وَالْإِعْتِبَارِ وَالِاسْتِبْصَارِ"¹⁷.

من خلال ما سبق طرحه يمكن القول بأنَّ تدبُّر القرآن هو: "عملية تأملية شاملة لآيات القرآن الكريم تهدف إلى تفهِّم معانيه والعمل بهدياته، ويشترك في هذه العملية اللسان والعقل والقلب والأعضاء، فحظَّ اللسان تصحيح الحروف بالترتيل، وحظَّ العقل فهم المعاني، وحظَّ القلب الاتِّعَاضِ وَالْإِعْتِبَارِ، وحظَّ الأعضاء الانتماء والانزجار، فاللسان يرتل، والعقل يترجم، والقلب يتعظ، والأعضاء تعمل".

ج- **أهمية تدبُّر القرآن الكريم**؛ يمكن إجمال أهمية تدبُّر القرآن الكريم في النقاط الآتية:

- 1- قراءة القرآن أو سماعه بتدبر يعين على فهم معاني القرآن الكريم، ومن ثم التأثير بها روحياً والعمل بها انتماراً وانزجاراً، قوله ﷺ: ﴿ لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة: 16-19].

2- قراءة القرآن أو سماعه بتأمل يورث معرفة الله وتعظيمه، ومن ثم يعقل النفس من الوقوع في المهالك، قوله ﷺ: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف: 201].

3- قراءة القرآن أو سماعه بتفكير يهدي إلى معاني الإيمان ويزيدها، ومن ثم عدم الشعور بالملل عند كثرة ترده، قوله ﷺ: ﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمَنَّهُمْ مِّنْ يَقُولِ أَيْكُم زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [التوبة: 124]، وقوله ﷺ: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَيَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ [الأنفال: 2].

4- قراءة القرآن أو سماعه بتذكّر يلين القلوب ويطمئنها، ومن ثم يبعث فيها روح الخشية والخوف والرجاء والوجل، قوله ﷺ: ﴿ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ ﴾ [الزمر: 23]، وقوله ﷺ: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَىٰ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴾ [المائدة: 83].

5- قراءة القرآن أو سماعه بتبصّر واجب شرعيّ على البشر جميعاً لهدايتهم وإرشادهم، لقوله ﷺ: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص: 29]، وقوله ﷺ: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 82]. قال القرطبي: "إنه لا عُذْرَ فِي تَرْكِ التَّدْبِيرِ، فَإِنَّهُ لَوْ خُوِطِبَ بِهَذَا الْقُرْآنِ الْجِبَالُ - مَعَ تَرْكِيْبِ الْعَقْلِ فِيهَا - لَانْقَادَتْ لِمَوَاعِظِهِ، وَلِرَأْيَيْهَا - عَلَى صَلَابَتِهَا وَرِزَانَتِهَا - خَاشِعَةً مُّتَّصِدِعَةً، أَي: مُتَشَقِّقَةً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ"¹⁸.

6- قراءة القرآن أو سماعه بالتفهم لمعانيه وما أريد به، يستوجب محبة الله للعبد، وقد عدّه ابن القيم في كتابه "مدراج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين" أوّل الأسباب العشرة الجالبة للمحبة والموجبة لها، قال: "قراءة القرآن بالتدبّر والتفهم لمعانيه وما أريد به، كتدبّر الكتاب الذي يحفظه العبد ويشرحه ليتفهم مراد صاحبه منه"¹⁹.

7- قراءة القرآن بتدبير يوقظ القلب وتتحرك به جميع مشاعر الإنسان، وقد أشار سيد قطب إلى هذا المعنى بقوله: "وتدبر القرآن يزيل الغشاوة، ويفتح النوافذ، ويسكب النور، ويحرك المشاعر، ويستجيش القلوب، ويخلص الضمير، وينشئ حياة للروح تنبض بها وتشرق وتستنير"²⁰.

8- قراءة القرآن أو سماعه بالتدبر والتفكير أنفع للقلب، وأدعى إلى حُصُول الإيمان وذوق حلاوة القرآن، وقد عبّر ابن القيم عن هذا بقوله: " فَلَا شَيْءَ أَنْفَعَ لِلْقَلْبِ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ بِالتدبر والتفكير فَإِنَّهُ جَامِعٌ لَجَمِيعِ مَنَازِلِ السَّائِرِينَ وَاحْوَالِ الْعَامِلِينَ وَمَقَامَاتِ الْعَارِفِينَ وَهُوَ الَّذِي يُورِثُ الْمُحِبَّةَ وَالشَّوْقَ وَالْحَوْفَ وَالرَّجَاءَ وَالْإِنَابَةَ وَالتَّوَكُّلَ وَالرِّضَا وَالتَّفْوِيزَ وَالشُّكْرَ وَالصَّبْرَ وَسَائِرِ الْأَحْوَالِ الَّتِي فِيهَا حَيَاةُ الْقَلْبِ وَكَمَالُهُ وَكَذَلِكَ يَزْجُرُ عَنْ جَمِيعِ الصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ الْمَذْمُومَةِ وَالَّتِي فِيهَا فَسَادُ الْقَلْبِ وَهَلَاكُهُ فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ بِالتدبر لاشتغلوا بِهَا عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهَا فَإِذَا قَرَأَهُ بِتَفَكُّرٍ حَتَّى مَرَّ بِآيَةٍ وَهُوَ مُخْتَاجٌ إِلَيْهَا فِي شِفَاءِ قَلْبِهِ كَرَّرَهَا وَلَوْ مِائَةَ مَرَّةٍ وَلَوْ لَيْلَةً فَقِرَاءَةُ آيَةٍ بِتَفَكُّرٍ وَتَفْهِيمٍ خَيْرٌ مِنْ قِرَاءَةِ خِتْمَةٍ بِغَيْرِ تَدَبُّرٍ وَتَفْهِيمٍ وَأَنْفَعٌ لِلْقَلْبِ وَأَدْعَى إِلَى حُصُولِ الْإِيمَانِ وَذَوْقِ حَلَاوَةِ الْقُرْآنِ"²¹.

3. مَقُومَات تَدَبَّر الْقُرْآن الْكَرِيم

الفرع الأول: مفهوم المقومَات وأهميتها

أ- **المَقُومَات عند اللغويين:** أصلها من القوام، وقوام الأمر، بالكسر: نظامه وعماده، قال أبو عبيدة: هو قوام أهل بيته وقيام أهل بيته، وهو الذي يقيم شأنهم، ويقال: هذا قوام الأمر وملاكه الذي يقوم به، وَقَوْمٌ دَرَاهُ: أزال عَوَجَهُ²²، و(قيامًا) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: 5/4] "ما به يتقوم المعاش"²³، و(قيامًا) في الآية أصله: قوامًا، فانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها، وهو ملاك الأمر وما يقوم به الأمر، وأراد هاهنا قوام عيشكم الذي تعيشون به، قال الضحّاك: به يقام الحج والجهاد وأعمال البر وبه فكّك الرقاب من النار²⁴، و(أقوم) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9/17] "الطريقة التي هي أسد وأعدل وأصوب، وقال الزجاج: للحال التي هي أقوم الحالات، وهي توحيد الله والإيمان برسله، وقاله الكلبي والفراء"²⁵.

ب- **المَقُومَات في اصطلاحنا:** هي العوامل الأساسية التي بها تقوم عملية تدبر القرآن الكريم، وابتنائها جزئياً أو كلياً ينتفي التدبر جزئياً أو كلياً.

ج- **أهمية معرفة المقومَات:** تبرز أهمية معرفة المقومَات من خلال ما يأتي:

- 1- تحقيق تدبر القرآن الكريم يستلزم معرفة مقوماته وموجباته، وجعلها يحول دون تحقيق التدبر.
- 2- معرفة المقومَات وتحقيقها يعين على تطهير القلب من جميع الشوائب والأمراض.

3- معرفة المقومَات وتطبيقها لتحقيق المقصد الأسمى من إنزال القرآن الكريم، قال جلّله: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]، قال ابن عطية الأندلسي: "وظاهر هذه الآية يعطي أن التدبر من أسباب إنزال القرآن"²⁶.

4- معرفة المقومَات يعين على تحقيق التدبّر، وتالياً فإطلاق حكم الوجوب على تدبّر القرآن وتفهم معانيه يستلزم وجوب معرفة المقومَات والموجبات التي تساعد المرء على تحقيق التدبّر، إذ لا معنى للتدبّر، إذا لم تتقّى العوائق والصّوراف.

الفرع الثاني: مقومَات تدبّر القرآن الكريم

لما كان من الأهميّة بمكان ضبط مقومَات تدبّر القرآن الكريم، فإننا سنبينها كالآتي:

المقوم الأول: حضور القلب مع كمال المعرفة

لقوله جلّله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، أي: "استمع الكلام فوعاه، وتعقله بقلبه وتفهمه بلبّه"²⁷، وقال يحيى بن معاذ: "القلب قلبان، قلب محتش بأشغال الدنيا حتى إذا حضر أمر من الأمور الآخرة لم يدر ما يصنع، وقلب قد احتشى بأهوال الآخرة حتى إذا حضر أمر من أمور الدنيا لم يدر ما يصنع لذهاب قلبه في الآخرة"²⁸. ويفهم من الآية أنّه ينبغي أن يكون حضور القلب حضوراً حقيقياً عند تلاوة القرآن الكريم أو سماعه، لا مجرد حضور صوري لا يفقه شيئاً مما يتلو أو يتلى عليه من آيات بيّنات. وهذا الاعتبار، فالقلب بمثابة الرادار في جسم الإنسان، فإذا كان عمل الرادار يتمثل في عملية حراسة ومراقبة الخطر الخارجي والتبليغ عنه الجهات المعنية بدفعه وإبعاده، فإنّ القلب يتمثل في عملية مراقبة سلوك الإنسان ورسم الطريق القويم التي ينبغي لسائر أعضاء الجسم اتباعها ومحاربة كل ما سبيله الانحراف عن الجادة، فإذا تعطلّ الرادار عن أداء مهامه التي أنيطت إليه فإنه الخراب والدمار والشرّ والفساد، كذلك إذا تعطلّ القلب عن أداء مهام الهداية والإدراك والخير والإيمان التي أوكلت له فإنه الضلال والخراب والغيّ والشرّ والإثم والفساد في كل أنحاء الجسم.

المقوم الثاني: قدر من الفهم للآيات المتلوة أو المسموعة

لقوله جلّله: ﴿وَلَقَدْ بَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [الفر: 17]. قال ابن جرير الطبري في تفسيرها: "ولقد سهّلنا القرآن، بيّناه وفصّلناه للذكر لمن أراد أن يتذكر ويعتبر ويتعظّ، وهوناه... فهل من معتبر متعظ يتذكر بما فيه من العبر والذكر؟"²⁹. وهذا القدر من الفهم يحصل بمطالعة كتب التفاسير المختصرة من مثل: "المصباح المنير في تهذيب تفسير ابن كثير" تأليف مجموعة من

علماء الهند بإشراف صفی الرحمن المبارکفوري، "تفسير الجلالين" لجلال الدین المحلی، وجلال الدین السيوطي، "الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" لعلي بن أحمد الواحدي، "الوجيز في تفسير القرآن الكريم" لشوقي ضيف (معاصر)، "التفسير المبسر"، تأليف نخبة من العلماء المعاصرين، "التفسير الواضح المبسر" لمحمد بن علي الصابون (معاصر)، "المعين على تدبر الكتاب المبين" لمجد مكي (معاصر)، وغيرها، مع التذكير أيضاً أنه ثمة آيات قرآنية لا يحتاج في معرفة معناها إلى كثير عناء من مثل مطالعة كتب التفسير، ومعرفة علم الأصول وعلم النحو وغير ذلك، وإنما يرجع إلى مدى حضور القلب وكمال معرفته، لذا فلا عذر لأحد في ترك التدبر والتفكر والتأمل والتدكر والاتعاظ بالآيات القرآنية، قال الصنعاني: "إن كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يحتاج في معناها إلى علم النحو وإلى علم الأصول بل في الأفهام والطباع والعقول ما سارع به إلى معرفة المراد منها عند قرعها الأسماع من دون نظر إلى شيء من تلك القواعد الأصولية والأصول النحوية.. ولذا ترى العامة.. يسمعون القرآن فيفهمون معناه ويكون لقوارعه وما حواه ولا يعرفون إعراباً ولا غيره.. بل ربما كان موقع ما يسمعون في قلوبهم أعظم من موقعه في قلوب من حقق قواعد الاجتهاد وبلغ غاية الذكاء والانتقاد.."³⁰.

المَقْوِّمُ الثَّالِثُ: الْقِرَاءَةُ بِتَرْتِيلٍ

لقوله ﷺ: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل 20]، وقوله: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: 4]. وترتيل القرآن: "قراءته على تودة بتبيين الحروف، وحفظ الوقوف، وإشباع الحركات، وهو تأكيد في إيجاب الأمر به وأنه لا بد منه للقارئ"³¹. والتودة هي الترسل في القراءة وعدم الإسراع فيها، لذا قال ابن عباس: "لأن أقرأ البقرة أرتلها، أحب إلي من أن أقرأ القرآن كله"³². وفي الصحيح عن قتادة: "سئل أنس كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: كانت مدّاً، ثم قرأ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1] يمدّ بسم الله، ويمدّ بالرحمن، ويمدّ بالرحيم"³³، وقد نبّه الأئمة الشنقيطي عن مسألة إعطاء المدّ حقّه فقال: "إنّ للمدّ حدوداً معلومة في التجويد حسب تلقي القراء - رحمهم الله -، فما زاد عنها فهو تلاعب، وما قلّ عنها فهو تقصير في حقّ التلاوة"³⁴. إذن فالترسل في قراءة القرآن الكريم وعدم الإسراع فيها وعدم الإخلال بأحكام التجويد يعين المرء على تدبر القرآن الكريم والتفاعل مع أحداثه والعيش في ظلاله، إذ الترسل في القراءة يعطي التالي الوقت الكافي للوقوف على أي القرآن الكريم تأملاً وتدبراً وتذكراً وتبصراً، فإذا مرّ بآية فيها تسبيح سبح الله ونزّهه عما نسب إليه أهل الكتاب ومن سار على دربهم، أو تحميد حمد الله على جميع نعمه ما ظهر منها وما بطن، أو تكبير كبير الله وعظمه واستصغر كل أمور الدنيا، أو تهليل هلل الله

وأفرده بالألوهية والعبودية والحاكمية ومصدر التلقي، أو آيات ذكر الجنة والنار سائلاً المولى الفوز بالجنة والنجاة من النار، أو آيات ذكر قصص المرسلين والصالحين والأمم الخالية مقتدياً ومتأسياً بسيرة المرسلين والصالحين، ومعتبراً بما حلَّ بالأمم الماضية من أنواع النعم أو أنواع النقم ليتخذ بأسباب نيل النعم والبعد عن أسباب نيل النقم.

المُقَوِّمُ الرَّابِعُ: الْإِسْتِمَاعُ مِنَ الْغَيْرِ بِإِنصَاتٍ

لقوله ﷺ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: 204]، قال ابن كثير في تفسيرها: " أمر تعالى بالإنصات عند تلاوته إعظماً له واحتراماً"³⁵. والإنصات في اللسان: هو السكوت والاستماع للحديث.. وأنصت ينصت إنصاتاً إذا سكت سكوت مستمع، وقد أنصت وأنصته إذا أسكته"³⁶. ويفهم من الآية أنّ كمال التدبّر لا يحصل بمجرد الاستماع إلى تلاوة القرآن فقط، ولكن لا بدّ من السكوت عند سماع تلاوته أو ترك مواطن التشويش. وقد كان هديه صلى الله عليه وسلم الاستماع إلى تلاوة القرآن الكريم بإنصات وخشوع، روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال، قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: «اقرأ علي»، قلت: يا رسول الله، اقرأ عليك، وعليك أنزل، قال: «نعم» فقرأت سورة النساء حتى أتيت إلى هذه الآية: ﴿كَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 41]، قال: «حسبك الآن» فالتفت إليه، فإذا عيناه تذرفان³⁷. هذا " فالاستماع إلى هذا القرآن والإنصات له - حيثما قرىء - هو الأليق بجلال هذا القول، وبجلال قائله سبحانه!"³⁸.

ومع توفّر هذه الشّروط بمجموعها يحصل التدبّر الكامل للقرآن الكريم.

4. معوّقات تدبّر القرآن الكريم

إنّ الحديث عن عوائق تدبّر القرآن الكريم، يرجع بنا إلى الوراء لاستذكار الحديث عن مقوّماته، هذا وإنّ انتفاء مقوّمات التدبّر يستلزم عدم حصول التدبّر، وبذلك نستطيع أن نتعرّف على كثير من العوائق والصّوارف والشّواغل والمثبّطات، وسنعرض هذه المعوّقات في أربع نقاط رئيسة، علماً أنّه كلّما انتفى مقوّم، كلّما قلّ التدبّر، إلى أن يذهب التدبّر كليّة إذا انتفت المقوّمات كلّها.

الفرع الأوّل: مفهوم المعوّقات وأهمّيّتها

أ- المعوّقات عند اللّغويين: عاقه عن الشيء يعوقه عوقاً: صرفه وحبسه، ومنه التعويق والاعتياق، وذلك إذا أراد أمراً فصرفه عنه صارف العوق: الأمر الشاغل، وعوائق الدهر: الشواغل من أحداثه. والتعوق:

التثبُّط، والتعويق: التثبُّط³⁹، و"عَوَّقَ يَعْوِقُ، تعويقًا، فهو مُعَوِّقٌ، والمفعول مُعَوَّقٌ، عَوَّقَهُ زائرٌ: عاقه، أخره وشغله، وعَوَّقَهُ عن الأمر: عاقه، منعه منه وشغله عنه"⁴⁰، وفي التنزيل: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: 18]؛ قال الزمخشري: "المعوقين: المثبطين عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهم المنافقون"⁴¹.

ب- **المعوقات في اصطلاحنا:** هي الشواغل والصّوراف والمثبّطات التي تحول دون تحقيق التدبّر.

ج- **أهمية معرفة المعوقات:** تبرز أهمية معرفة المعوقات من خلال ما يأتي:

1- تحقيق تدبّر القرآن لا يكفي بتحقيق شروطه وموجباته، بل لا بدّ من معرفة المعوقات التي تحول دون تحقيقه.

2- معرفة العوائق وإزالتها لتطهير القلب من جميع الشوائب والأمراض.

3- معرفة العوائق وإزالتها لتجنّب الوقوع فيها، فعن أبي إدريس الخولاني، أنه سمع حذيفة بن اليمان يقول: "كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشرِّ مخافة أن يدركني"⁴².

4- معرفة العوائق وإزالتها لتحقيق المقصد الأسنى من إنزال القرآن الكريم، قال جلّله: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾ [ص: 29]، قال ابن عطية الأندلسي: "وظاهر هذه الآية يعطي أن التدبر من أسباب إنزال القرآن"⁴³.

5- معرفة العوائق يستلزم تحقيق التدبّر، وتالياً فإطلاق حكم الوجوب على تدبّر القرآن وتفهم معانيه يستلزم وجوب معرفة الشواغل والصّوراف والمثبّطات التي تحول بين المرء وقلبه في تحقيق التدبّر، إذ لا معنى للتدبّر، إذا لم تتقى العوائق والصّوراف.

الفرع الثاني: معوقات تدبّر القرآن الكريم

إنّ ما ذكر من الشّروط الرّئيسة للتدبّر، سبق أن نهبنا بأنّه إذا تخلف شيء منها كان ذلك صارفاً عن التدبّر جزئياً أو كلياً، ومن هنا فإنّ الباحث سيقصر على ذكر بإجمال أهمّ ما يمكن أن يكون عائقاً دون تدبّر القرآن الكريم، ولعلّ أبرز هذه العوائق ما يأتي:

المعوق الأول: غياب القلب

لا شك أنّ القلب هو العضو الأساس في جسم الإنسان، الذي إن اعوجّ اعوجّت معه سائر أعضاء الجسد، وإن استقام استقامت، لما أخرجه الشيخان عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما

قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ".. ألا وإنَّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"⁴⁴، والقلب الغائب هو القلب غير المتدبّر للآيات المتلوّة أو المسموعة نظراً لانشغاله عنها بغيرها، وقد جاء التعليل عن غياب القلب في حديث مسلم عن حذيفة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً، فأیما قلب أشربها نكتت فيه نكتة سوداء، وأيما قلب رفضها نكتت فيه نكتة بيضاء، حتى تصيح القلوب على قلبين: قلب أبيض خالصاً، وقلب أسود مراداً كالكوز مجخياً، لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً"⁴⁵، وفي حديث الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: "إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء فإذا هو نزع واستغفر وتاب سقل قلبه وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه وهو الران الذي ذكر الله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: 14]، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح"⁴⁶، وقد ذكر القرآن الكريم جملة من الأسباب الموجبة لصرف القلب وصدّه عن تدبّر القرآن الكريم، وتفهم معانيه، والعمل به، من ذلك: الختم، المرض، القسوة، الغلف، العصيان، التكبر، الإثم، الزبغ، الغلظة، النفاق، الطبع، الجهل، الغيظ، الغفلة، اللهو، العبي، القفل، الغل، التشتت، الران. ونورد هنا تقسيم ابن القيم النَّاس عند سماعهم القرآن الكريم بين حاضر القلب من عدمه إلى ثلاثة أنواع:

"الأول: رجل قلبه ميت، فذلك الذي لا قلب له، فهذا ليست هذه الآية ذكرى في حقّه.

الثاني: رجل له قلب حيّ مستعد، ... ولكن قلبه مشغول عنها بغيرها، فهو غائب القلب، ليس حاضرًا، فهذا أيضا لا تحصل له الذكرى مع استعداده ووجود قلبه.

الثالث: رجل حيّ القلب مستعد، تليت عليه الآيات، فأصغى بسمعه، وألقى السمع وأحضر قلبه، ولم يشغله بغير فهم ما يسمعه، فهو شاهد القلب، ملقى السمع، فهذا القسم هو الذي ينتفع بالآيات... " ⁴⁷.

ولعلّ من أهمّ مظاهر غياب القلب:

- 1- عدم تهيئة النفس روحياً وجسدياً لتلاوة القرآن الكريم.
- 2- العزم على ارتكاب المعاصي مع شروء الدّهن.
- 3- اقرار الذنوب والإصرار على فعل المنكرات.
- 4- إثارة محابّب الدنيا على محابّب الأخرى.

- 5- عدم استحضار أنّ القرآن كلام الله المخاطب به.
- 6- عدم استشعار نعمة العيش في ظلال القرآن الكريم.
- 7- الجري وراء الشهوات الدنيوية الجارفة والاهتمام بها، والانصراف عن القرآن الكريم.
- 8- عدم التوبة والإنابة إلى الله.

المُعَوِّق الثاني: غياب الفهم

وهذا العائق لا يقل أهمية عن سابقه، فبعد الناس عن اللغة العربية، وتوجّههم للهجات العامية، أنتج صعوبات في فهم القرآن الكريم، إضافة إلى واقع مؤسسات التربية على وجه العموم لا يبثّ في الناس أهمية تعلّم اللغة العربية والتعامل بها في جميع الأحوال سواء داخل المؤسسة التعليمية أو خارجها، أيضاً وجود خلل في مناهج التلقّي والتعليم في مختلف المؤسسات التربوية والتعليمية، فمنذ أن دخلت البلدان الإسلامية تحت وطأة الاستعمار الغربي، حدث الخلل في برامجها التعليمية، حيث أصبح التعليم يصبّ في صالح المعارف الإنسانية على غرار التربية الإسلامية واللغة العربية، وهذا أثر سلباً على تعلّم اللغة العربية وفقهها بشكل جيّد يؤهل الناس إلى تدبّر كتاب الله عزّ وجلّ، وتفهم معانيه، والعمل بحكّمه وأحكامه، وقد قال ابن عطية في قوله جَلَّ جَلَّاهُ: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: 4]: "والمقصود أن يجد الفكر فسحة للنظر وفهم المعاني، وبذلك يرق القلب ويفيض عليه النور والرحمة"⁴⁸، وقال أبو بكر بن طاهر: تدبر في لطائف خطابه، وطالب نفسك بالقيام بأحكامه، وقلبك بفهم معانيه، وسرّك بالإقبال عليه"⁴⁹.

ولعلّ أبرز مظاهر غياب الفهم:

- 1- عدم مطالعة مختصرات تفسير القرآن الكريم، وكتب مفردات القرآن وغرائبه.
- 2- عدم حضور مجالس العلم، مع سؤال أهل العلم عمّا أشكل من معاني القرآن.
- 3- عدم التركيز أثناء تلاوة القرآن الكريم وسماعه مع شروء الدّهن.
- 4- عدم تقديس اللغة العربية باعتبارها المفتاح الأساس والأوحد لتدبّر القرآن وتفهم معانيه.
- 5- الانشغال بمعرفة متشابهات القرآن الكريم عن محكماته، والجري وراء معرفة غريب ألفاظه.
- 6- ترك التدبّر تورّعاً عن القول في كلام الله بغير علم.
- 7- الاقتصار على إقامة الحروف، وتزيين التلاوة، وقوّة استحضار الحفظ، على حساب تدبّر القرآن.

8- السّير وراء التّصوِّرات الخاطئة عن القرآن، وقصره على الرّقية الشرعية، وقراءته على الأموات، والتبرّك به، وتعليقه لتزيّن به الجدران.

المُعوق الثالث: غياب الترتيل

لا شك أنّ هذّ القرآن كهذّ الشّعْر، وقراءته كقراءة الكتب والجرائد والمجلات، يذهب جمال القرآن وهيبته وإعجازه، لذا فقد ورد النبي عن الهدّ فيما روي عن ابن مسعود أنّه قال: "لَا تَهْدُوا الْقُرْآنَ، كَهَيْدِ الشَّعْرِ، وَلَا تَنْثُرُوهُ نَثْرَ الدَّقْلِ، وَقِفُوا عِنْدَ عَجَائِبِهِ، وَحَرِّكُوا بِهِ الْقُلُوبَ"⁵⁰، وعنه أيضاً قال: "من قرأ القرآن في أقل من ثلاث، فهو راجز"⁵¹، وقال الرازي: والإسراع في القراءة يدل على عدم الوقوف على المعاني، لأنّ النّفس تبتهج بذكر الأمور الإلهية الروحانيّة، ومن ابتهج بشيء أحبّ ذكره، ومن أحبّ شيئاً لم يمرّ عليه بسرعة⁵².

ولعلّ من أهمّ مظاهر غياب الترتيل:

- 1- السّرعة في تلاوة القرآن الكريم لأجل الختم.
- 2- اعتقاد أنّ ترتيل القرآن الكريم مقصور على المتخصّصين في مجال القرآن وعلومه.
- 3- عدم مراعاة قواعد الترتيل أثناء تلاوة القرآن الكريم.
- 4- الانشغال بمطالعة الكتب والمصنّفات بدل ترتيل القرآن الكريم.
- 5- الاقتصار على ترتيل القرآن الكريم في المناسبات فقط.
- 6- اعتقاد أنّ مهمّة القارئ تنحصر في كثرة القراءة طلباً للأجر، دون التدبّر والتخشّع.
- 7- الاقتصار على تلاوة القرآن من باب العادة والإلف، لا من باب كونه متعبّد بتلاوته.
- 8- جهل وجوب ترتيل القرآن كما أنزل وكما يحبّ ربنا ويرضى.

المُعوق الرابع: غياب الاستماع بإنصات

وهذا العائق لا يقلّ أهميّة عن سابقه من حيث هذا الترتيب، حيث أنّ حال المرء تجاه القرآن الكريم، يفترض أن يكون:

- تالياً له منصتاً له.
- أو مجرد منصت لمن يقوم بتلاوته.

وفي كلّ خير ما دام السَّماع بإنصات، وإن كان حال الأوّل أرجح أجراً من حال الثاني، لأنّ الأوّل حقّق الإنصات إلى جانب التلاوة، بينما الثاني لم يحقّق إلاّ الإنصات.

ولعلّ أبرز مظاهر غياب الاستماع بإنصات:

- 1- عدم اختيار الوقت والحال الأصح لسماعه كسماعه أثناء المذاكرة والعمل.
- 2- عدم اختيار المكان الأنسب للتلاوة، كتلاوته في الأسواق ومكتب العمل وأماكن التشويش.
- 3- التحدّث أثناء سماع قراءة القرآن.
- 4- تركيز السَّمع كلّه على إنصات الأصوات الجميلة، بدل التركيز على تفهّم معانيه الدقيقة.
- 5- تركيز السَّمع كلّه على إنصات كيميّة تحقيق حروفه، وتخريج مخارجه.
- 6- حصر سماعه بإنصات عند بعض مواسم العبادة التي تتكرّر سنويّاً.
- 7- الاقتصار على سماعه بإنصات عند وقوع المحن والابتلاءات الشديّدة.
- 8- الاقتصار على سماعه بإنصات في حضرة من يعظم احترامه.

الخاتمة

تبيّن من خلال هذه الدّراسة الآتي:

- التدبّر هو: عملية تأمليّة شاملة لآيات القرآن الكريم تهدف إلى تفهّم معانيه والعمل بهدياته، ويشترك في هذه العملية اللسان والعقل والقلب والأعضاء، فحظّ اللسان تصحيح الحروف بالترتيل، وحظّ العقل فهم المعاني، وحظّ القلب الاتّعاظ والاعتبار، وحظّ الأعضاء الاتّمار والانزجار، فاللسان يرتل، والعقل يترجم، والقلب يتّعظ، والأعضاء تعمل.
- عبّر السلف عن التدبّر بألفاظ أخرى متقاربة وهي: التفكّر والتذكّر والنظر والتأمّل والاعتبار والاستبصار.
- التدبّر أمر به عامة الناس وهو عينيّ، وأما التفسير فمأمور به العلماء بحسب الحاجة وهو كفايّ.
- يعنى بمقومات تدبّر القرآن الكريم: العوامل الأساسية التي بها تقوم عملية تدبّر القرآن الكريم، وبانتفائها جزئياً أو كليّاً ينتفي التدبّر جزئياً أو كليّاً.
- مقوّمات تدبّر القرآن أربعة، هي: 1. حضور القلب مع كمال المعرفة 2. قدر من الفهم للآيات المتلوّة أو المسموعة 3. القراءة بترتيل 4. الاستماع بإنصات.

- یعنی بمعوقات تدبّر القرآن: الشّواغل والصّوارف والمثبّطات التي تحول دون تحقيق التدبّر.
- معوقات تدبّر القرآن أربعة، هي:

1. غياب القلب،
2. غياب الفهم،
3. غياب الترتيل،
4. غياب الإنصات.

وفي نهاية المطاف يوصي الباحث بضرورة تلاوة القرآن الكريم وتدبّره، وتفهم معانيه مع التأثّر بها، والعمل على فعل أوامره، وترك نواهيه، والتنوّر بهداياته وإلهاماته، والدّعوة إلى تعاليمه على بصيرة، والجهاد به جهاداً كبيراً لا يخالطه فتور.

قائمة المراجع:

- ابن أبي شيبة، أبو بكر، مصنف بن أبي شيبة، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ).
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (بيروت: دار الكتب العلمي، ط1، 1422هـ).
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط1، 1400هـ).
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، 1996م).
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، (مصر: دار الكتاب العربي، د. ط، 1996م).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم (دار طيبة، ط2، 1999م).
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د3، 1414هـ).
- أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريشي الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ط، د. ت).
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، (دار الفكر - بيروت، د. ط، 1420 هـ).
- أحمد مختار، عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عالم الكتب، ط1، 2008م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).
- البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ).
- البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، (الرياض: مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 2003م).

- الترمذي، أبو عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمي، ط1، 1983م).
- الجوزية، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (القاهرة: دار الحديث، ط: 2002م).
- الجوزية، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1996م).
- الحاكم، أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م).
- الخازن، علاء الدين، لباب التأويل في معاني التنزيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415).
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله، التفسير الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، 2004م).
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (بيروت: مكتبة لبنان، ط2، 1986م).
- الرمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ).
- سعيد بن منصور، أبو عثمان الخراساني الجوزجاني، التفسير من سنن سعيد بن منصور، (دار الصميبي، ط1، 1997م).
- سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1953م).
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1997م).
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1995م).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، (الكويت: الدار السلفية، ط1، 1405هـ).
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، (دار الهجر، ط1، 2001).
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت).
- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964م) 44.
- مجمع اللغة العربية، تأليف مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط، (مصر: دار الدعوة، د. ط، 1410هـ).
- مجموعة من الباحثين، أوراق عمل الملتقى العالمي الأول عن تدبر القرآن الكريم، (الرياض: مركز تدبر للاستشارات التربوية والتعليمية، ط2، 2013م).
- مسلم، أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، د. ط).
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، (دمشق: دار القلم، ط4، 2009م).

- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 1998م).
- الواحدي، أبو الحسن، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).

الهوامش:

- 1- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج7، ص 251.
- 2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، 483.
- 3- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج5، ص 28.
- 4- المرجع السابق، ج5، ص 123.
- 5- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم: 2699، مج4، ص 2074.
- 6- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص325.
- 7- ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص268.
- 8- الرازي، مختار الصحاح، ص83.
- 9- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص269.
- 10- يتصرف كثير: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج1، ص 183.
- 11- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص438.
- 12- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج9، 153.
- 13- الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج1، ص 402.
- 14- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ص 451.
- 15- الميداني حبكة، التدبّر الأملل لكتاب الله عزّ وجلّ، ص 10.
- 16- مجموعة من الباحثين، أوراق عمل الملتقى العالمي الأول عن تدبّر القرآن الكريم، ص 77.
- 17- المرجع السابق، ص 97.
- 18- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص 44.
- 19- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج3، ص 18.
- 20- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج6، ص 1556.
- 21- ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج1، ص 187.
- 22- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص499.
- 23- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص 235.
- 24- البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج1، ص 567.
- 25- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج10، ص 225.
- 26- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص 503.

- 27- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، 409.
- 28- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص 23.
- 29- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج22، ص 130.
- 30- الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، فصل منع الاجتهاد كفران لنعمة الله عزَّ وجلَّ على العباد، ج1، ص 159-160.
- 31- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج3، ص 556.
- 32- الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج4، ص 372.
- 33- البخاري، الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب مد القراءة، ح- 5046، ج6، ص 195.
- 34- الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج8، ص 358.
- 35- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، 536.
- 36- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص 99.
- 37- البخاري، الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب مد القراءة، ح- 5046، ج6، ص 195.
- 38- سيد قطب، في ظلال القرآن، سورة الأعراف، ج2، ص 1556.
- 39- ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص 279-280.
- 40- أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، 1577.
- 41- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، ج3، ص 529.
- 42- البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ح- 3606، ج4، 199.
- 43- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص 503.
- 44- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبأ لدينه، حديث رقم: 52، مج1، ص 21.
- 45- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأنه يأرز بين المسجدين، حديث رقم: 144، مج3، ص 57.
- 46- الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة ويل للمطففين، ح-: 3334، ج5، ص 434.
- 47- ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ص 441.
- 48- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص 387.
- 49- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19، ص 38.
- 50- ابن أبي شيبة، مصنف بن أبي شيبة، ح- 8733، ج2، ص 256.
- 51- سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور، ح- 148، ج2، 447.
- 52- الرازي، التفسير الكبير، ج30، ص 683.

نظرية النقد المنهجي وأهميتها في تطوير تدريس العلوم الإسلامية

د. نبيل طنطاني

جامعة مولاي إسماعيل - المغرب

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع نظرية النقد المنهجي باعتباره من أولويات إصلاح مجال تدريس العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي، وأهم المقاربات المنهجية التي ينبغي الاستمسك بها، والاعتماد على قواعدها ومنهجها وطرقها في تطوير تدريس العلوم، لاسيما وأن كل البراهين ناطقة بكون النقد المنهجي هو العامل الأساسي الذي أسهم في تطور المعرفة الإسلامية في جميع العصور والأزمان، وهو الدافع الذي جعلها تحتك علميا مع المعارف الإنسانية، وتظهر صحة أصولها، وقد أصبح النقد المنهجي اليوم هو الأمل الذي لا غنية عنه لدفع تدريس العلوم الإسلامية، لتفعل مقاصدها في إصلاح الفكر والعقل، وحتى يتحقق ذلك فلا بد من تفعيل هذه النظرية العلمية التعليمية وحسن ممارستها تنظيرا وتنزيلا، وإدخال قواعدها ومنهجها وآلياتها ووسائلها في صلب عملية تدريس العلوم الإسلامية، حتى يصبح النقد غاية العلوم، وأهم ثمارها، ويتحول الطالب من خلالها إلى متلق ناقد، يقتدر على ممارسة النقد المنهجي في كل ما يصادفه من قضايا علمية ومشكلات فكرية، كما أنه يرسخ فيه هذه الملكة التي تعتبر من أشرف الملكات العلمية.

Abstract:

the research deals with the theory of the systematic criticism as it is priority in the reform of the Instruction of the Islamic sciences at the level of the university. More than what it is deemed advisable to stick to this approach or methodology and adopt its rules and methods in developing the teaching of Islamic sciences. It is worth mentioning that this methodology has contributed considerably in the development of Islamic knowledge throughout history.

All this led to its Interaction with human sciences. The systematic criticism. Proves to be nowadays an indispensable hope or wish to urge the teaching of Islamic science and implementation of the reform of thought and reason. To achieve this, it is necessary to implement this teaching scientific methods Mechanisms and weans in the process of teaching Islamic sciences. The propose of this theory is to make criticism the end or aim of sciences and its significant fruit.

Therefore it will transform the student into a critical one. Able to practise the systematic criticism with in the process of studying and researching and instill on him this noble this noble competency.

مقدمة:

يعتبر التعليم الجامعي من أعلى مراكز الهرم الاجتماعي في أي مجتمع ما، وهو من المجالات التي تحتاج في كل وقت وحين إلى الفكر التجديدي في مخططاته وآلياته وطرق التدريس فيه، أو ما يسمى بالإصلاح البيداغوجي، وما لم تتم هذه العملية على مستوى تدريس المواد فيها، فإن الجامعة ستتحول إلى وكر لإنتاج جيل جديد من الأميين، عاجز عن إعادة الجامعة لتقود المجتمع، وتتعايش مع همومه ومشاكله، وهو ما يتطلب منا ابتكار طرق جديدة تتناسب مع متغيرات العصر، وتكون قادرة على إنتاج علماء الأمة في جميع مجالات الحياة، وهذه المسؤولية الجامعية لا تعفى منها شعبة من شعب التدريس في أي جامعة، بما في ذلك شعب تدريس العلوم الإسلامية، التي اغتربها أصحابها إلى درجة أن بقي التدريس لموادها إلقائيا وشفهيا، كما هو في القديم، دون أن يحدثوا فيه تطورا يخضع لمعايير العصر، وطبيعة تطور العلوم الإنسانية، وهو ما انعكس سلبا على العطاء الفكري، والإنتاج العلمي، الذي يغلب عليه طابع التكرار والاجترار، دون التفكير في تأسيس نظرية علمية تتبناها الجامعة، تسعى من خلالها إلى إبراز المناهج العلمية، لاسيما المناهج النقدية، التي في عمقها مناهج الملة الإسلامية، التي اعتبرت في المنشأ والمنتهى علوم نقدية، تمكن أصحابها بفضل امتلاكها لقواعد النقد من تطويرها لتصبح علوم خادمة للفكر والسلوك والحضارة والعمران، ونظرا لأهمية هذا التصور في الحال والمآل، كان لابد من العودة في تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات إلى هذا المنحى العلمي الدقيق وتربية الدارسين عليه، حتى يتمكنوا من قواعده وترسخ فهم هذه الملكة النقدية، التي تجعلهم يتحررون علميا من الأقوال والأشخاص، وينتقلوا إلى عالم الأفكار والنظريات التي بها تقوى في نفوسهم القدرة على الترجيح العلمي، وحسن التصرف في الآراء العلمية، بين ما كان منها ثابتا ومتغيرا، ولاشك أن هذا الواقع السائد في تدريس العلوم الإسلامية، يتطلب منا إصلاحا جامعيا حقيقيا، تبرز أهميته القنوات الإعلامية، والمهرجانات العلمية، الندوات والمؤتمرات الفكرية، وقبل كل شيء لابد من التربية عليه ليس في الجامعة فقط، بل يكون هدفا للأسرة والإعلام والمجتمع وقطاع التعليم عموما في جميع مستوياته، حتى يتربى المجتمع على قانون النقد البناء، لإيجاد علماء يمتلكون أدبيات النقد، ويكونون قادرين على الاستفادة من التراث العلمي للأمة، وهم يستثمرون العلوم الإسلامية لتؤدي وظيفتها الربانية في حراسة الشرع، وبيان قدرة الشريعة الإسلامية على سياسة الناس في جميع مجالات الحياة، وبذلك تخرج العلوم الشرعية من الحجرات المدرسية، إلى الناس والمجتمع،

ليشهد الناس منافعها، كما كانت عند المسلمين في أزمنة العلم والمعرفة قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِي أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة الإسراء: 9).

موضوع البحث ومشكلته:

يتناول البحث موضوعا من أهم الموضوعات التي تشغل اهتمام المشتغلين بتدريس العلوم الإسلامية، لما له علاقة بفقهاء الشريعة الإسلامية تنظيها وتطبيقا، وهو فقه علمي لا يمكن فهم غايته إلا عن طريق حسن استثمار علوم الشريعة فقها وتفقهها وعلمها وتعلما. وهو ما يستدعي اقتراح أهم النظريات التربوية التعليمية الكفيلة بتطويرها، حتى تحقق مقاصدها، ومن بين أولويات النجاح في مجال تدريس العلوم الإسلامية، هو تفعيل النظرية النقدية المنهجية واقعا وتطبيقا.

أسئلة البحث:

- ما هو واقع تدريس العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي؟
- ما أهمية تنمية ملكة النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية؟
- ما هي آفاق النظرية النقدية في تحقيق الإصلاح الجامعي؟
- ما هي وسائل تطوير تدريس العلوم الإسلامية وفق نظرية النقد المنهجي؟

فرضيات البحث:

- إن العلوم الإسلامية هي علوم عقلية ونقدية، وأنه لا يمكن أن تدرس بدون نقد، ولا قيمة لمعرفة عاجزة عن تحقيق النقد، ولهذا كانت العلوم الحقيقية هي التي تربي أصحابها على النقد المنهجي، وتكون في النفوس ملكة راسخة نقدية يقتدر بها أصحابها على نقد الواقع والفكر.

حدود البحث:

ينطلق البحث من فرضية أن تفعيل نظرية النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية، هو الكفيل بتطويرها والارتقاء بها حتى يصبح تدريس العلوم الإسلامية محققا لأهدافه الإصلاحية والتربوية في التعليم الجامعي.

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من طبيعة الموضوع الذي يرتبط به ألا وهو مقاربات تدريس العلوم الإسلامية، من حيث اقتراح سبل تطويره، لاسيما في ظل غياب رؤية تربوية يسلكها النظام الجامعي، والتي تجعل واقع التدريس يعاني من صعوبات تربوية تعليمية، لا تؤهله ليصبح منخرطا في بناء الذات

وإصلاح المجتمع وبناء الحضارة، مما يستلزم تفعيل نظرية النقد المنهجي في التدريس، حتى تجعل المعرفة التي تدرس في ميزان أصول ومقاصد الشرع والعقل والتجربة والواقع الاجتماعي.

أهداف البحث:

- الدعوة إلى تفعيل نظرية النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية في جوانبها التطبيقية.
- تنمية ملكة النقد عند الطلبة، من خلال إجراء اختبارات منهجية وورشات تعليمية وتدريب عملية.
- الدعوة إلى مراجعة تدريس العلوم الإسلامية وفق الطرق التقليدية الموروثة، وتأهيل العقل الإسلامي ليستوعب فلسفة العلوم الإسلامية التجديدية، التي تحمل رؤية إصلاحية بها نقوم بإصلاح حاضرنا وبناء مستقبلنا.

الدراسات السابقة:

لم يكن هذا البحث إلا إضافة لسلسلة من الأبحاث والدراسات التي تناولت موضوع تدريس العلوم الإسلامية، وأهم الوسائل والطرق والمناهج التربوية والتعليمية، التي تطور حسن تدريسها حتى تحقق غايتها وثمارها في الواقع، ولكن هذا البحث يسعى إلى الدعوة إلى تبني نظرية النقد المنهجي في التدريس باعتبارها نظرية إصلاحية تسهم في الارتقاء بالأداء البيداغوجي، والتوجيه التربوي والضبط المنهجي، وتنمية المهارات النقدية، وهي من أهم ما ينبغي السعي إلى تحصيله وتحقيقه في الفضاء الجامعي.

منهج البحث وإجراءاته:

اعتمد الباحث على المنهج التحليلي الوصفي النقدي في تناول موضوع تدريس العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي، وفق نظرية النقد المنهجي، من خلال بيان أهميتها وأفاقها وأهم طرق تفعيلها في التدريس الجامعي.

تهديد:

يعتبر التدريس من أخطر المجالات التي توجه سير المجتمعات الإنسانية، وهذا المجال الحيوي لا يمكن أن يحقق أهدافه وغاياته في النهوض بالفرد والمجتمع، إلا إذا اشتغل وفق نظريات تربوية علمية، تبنى على ضوءها المفاهيم والقيم، وتحدد بها مظاهر النقص والخلل، في تلقين المعارف وتصنيف المعرفة في مجال تدريس العلوم، وصولاً إلى النتائج الصحيحة.

ومصطلح النظرية من المصطلحات التي تحمل دلالات كثيرة، ولها إطلاقات عدة، وما يهمنا في هذا المقام هو أمران:

- الأول: ما يقوم به معنى الحق المحض، أو الخير المثالي المتميز في الإلزامات.

- الثاني: تركيب عقلي واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر¹.

ومصطلح النقد في الاستعمالات اللغوية والمعرفية يرجع إلى النظر للقضايا والمسائل من أجل التمييز بين جيدها وريديها، ومنه نقد الخبر أي تمييز صحيحه من سقيمه، ومقبوله من مردروه.

وقد جاء في لسان العرب قوله: "ونقدت الدراهم وانتقدتها إذا أخرجت منها الزيف... وفي حديث أبي الدرداء، أنه قال: إن نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك. معنى نقدتهم أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله.."².

وقد ورد استعمال مصطلح النقد عند علمائنا الراسخين، بل الأعجب من ذلك أنه اعتبر من العلوم الإسلامية، وإن كان قصد به نقد الشعر خاصة كما عند اليوسي في قوله: "وأما علم النقد، فالمراد به نقد الشعر، وهو معرفة ما يقبل فيه وما يرد، ومن المقبول ما يستجاد، وما يستساغ فقط، حتى يتميز فيه الخيث من الطيب، كما يقع انتقاد الدراهم، لمعرفة الجيد منها والردية. وكأن النقد مضاف إلى الشعر وحده، مع أن الكلام كله ينتقد"³.

وهذا التصور عند اليوسي يزيد التأكيد على أن النقد استعمل في تاريخ العلوم الإسلامية، ومارسه العلماء النقاد في جميع التخصصات المعرفية، مما يبرهن على حضوره في مجال العلوم الإسلامية.

والمملكة النقدية هي ملكة ذهنية ونفسية تجعل صاحبها يمتلك القدرة على التمييز بين الجيد والردية، والخطأ والصواب في العلوم والمعارف والأفكار، ولا يستعمل النقد حينئذ إلا فيما ينبغي دون إفراط أو تفريط.

وأما مصطلح نظرية النقد المستعملة في ثنايا البحث، فهي عبارة عن مجموعة من البناءات والمفاهيم والقواعد التعليمية والتربوية، التي تعطي تصورا نظاميا للعملية التعليمية، وتسعى من خلال ذلك إلى توجيه العمل البيداغوجي، وتحسين الممارسة التعليمية داخل الفضاء الجامعي، والارتقاء بها، حتى يكون الهدف الأسمى من تدريس العلوم الإسلامية فيها، هو بناء المنهج النقدي في التدريس، وتحصيل ملكة النقد عند الطلبة، والغاية العظمى من ذلك هو تطوير تدريس المعرفة الإسلامية، حتى تنسجم مع الواقع المعاصر، وتتمكن من دراسته وتحليله واقتراح البدائل الشرعية

لتصحيحه وإصلاحه.

والنقد في العلوم الإسلامية غايته التمييز بين المعرفة الصحيحة والخاطئة، والوصول إلى الحق والحقيقة قال العلموي: "والقصد من البحث ظهور الحق، وحصول الفائدة، واستفادة البعض من البعض لا القيام مع النفوس والجدال والمماراة"⁴. وبهذا يكون النقد في العلوم الإسلامية، مهارة وملكة ومنهج يساهم في بناء المعرفة الصحيحة، ويدفع العالم والمتعلم إلى استثمار المعرفة في الاجتهاد والإبداع الفكري والسعي إلى تطويرها والارتقاء بها.

المبحث الأول: واقع تدريس العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي

إن تشخيص واقع تدريس العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي، يحتاج إلى أبحاث تربوية ميدانية تستقرئ الواقع البيداغوجي، من خلال دراسة أساليبه ووسائله وأهدافه واستراتيجياته ونتائجه، وهو عمل مثمر يحتاج إلى مؤسسات علمية تتفرغ له، لكن المشكلة تكمن في الواقع الجامعي عموماً، الذي لا يستقل عن منظومة تعليمية فيه يشتغل، وعلى أديباتها يعمل، بحيث نجد على سبيل المثال الدارس يقضي فيها اثنا عشر سنة قبل أن ينتقل إلى التعليم الجامعي، ويزيد ثلاث سنوات في الجامعة، أو أكثر، ويخرج منها دون أن يحكم قوانين العلوم عموماً، والإسلامية خصوصاً، ويستوعب مقاصدها، وترسخ في نفسه الملكات العلمية، وقديماً نبه على هذا ابن خلدون، بما يدفع المشتغلين في تدريس العلوم الإسلامية إلى تجديده، وإيجاد نظرية بيداغوجية في تدريس مبادئها تناسب الواقع التربوي التعليمي، وتراعي مقاصد العلوم، قال ابن خلدون قديماً: "فطال أمدها في المغرب لهذه المدة، لأجل عسرها من قلة الجودة في التعليم خاصة، لا مما سوى ذلك"⁵. وما قاله ابن خلدون قديماً يتنزل على واقعنا الحالي، وإلا فمن العيب أن تطول مدة تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات على حساب تخريج العلماء الراسخين والنوابغ في مجال صناعة الفكر والعلم، لكن المشكلة الحقيقية تكمن في منظومة تعليمية فاشلة، يتساهل أصحابها في إجراء التغييرات الإصلاحية الصحيحة المناسبة.

ليث شعري فالتعليم عموماً، والجامعي منه خصوصاً، أخطر إصلاحاً من عملية جراحية سيقوم بها الطبيب للمريض، فيترتب على نجاحها حياتها، وعلى فشلها موته، والتعليم أعظم حرمة من طب الأبدان، لأن في نجاح إصلاحه، نجاة للمجتمع بكامله، وهو ما يستوجب في حق القائمين على إصلاحه أن يكونوا من القادرين على استيعاب أزمة التعليم الجامعي، في مجال تدريس العلوم عموماً، والإسلامية منها خصوصاً، ممن يمتلكون القدرة على التغيير والارتقاء

بالعلوم الإسلامية في التدريس الجامعي، لتكون موجهة للقيم والأفكار والمناهج والنظم الاقتصادية والاجتماعية، وقائمة بصناعة العلم والعلماء في الأمة.

إن هذا الواقع الذي يظهر فيه غياب أدبيات النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية راجع بالأساس إلى حصول خلل منهجي ظاهر، لأن واقع تدريسها، يشهد باهتمام أصحابها بتكديس معلومات وتخزين المعارف في أذهان المتعلمين، دون العناية الكبيرة بترسيخ منهج نقدي في التعلم والتعليم، تجعل تدريس العلوم الإسلامية قادرة على بناء الذات، وتجعل المتعلم ممكنا من أدوات العلم ومهارات التفكير، وقد صدق الشاهد البوشيخي بقوله: " والعالم ليس هو الذي يحمل في رأسه خزائن ومكتبات، ولكنه الذي يعرف كيف يوظف ما في رأسه، وما في الخزائن والمكتبات، من أجل بعض الإضافات"⁶.

وهنا يظهر أنه لا بد أولاً قبل كل شيء من استيعاب فلسفة العلوم الإسلامية، وتدريسها على أساس أنها أدوات نقدية بها يتحقق تحليل القضايا، وتعليل الظواهر، ونقد الأفكار، وهذا هو الكفيل بتطوير المعرفة الإسلامية، حتى تواكب المتغيرات الحضارية، ويكون لها تأثير في الحياة والمجتمع، كما كان لها تأثير فكري وثقافي وحضاري في القديم على كل الحضارات الإنسانية، التي استفادت من العلوم الإسلامية من حيث مناهجها ومقاصدها وقواعدها ونتائجها.

ومن أبرز مظاهر تدريس العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي ما يلي:

- غلبة الجانب المعرفي على الجانب المهاري والوجداني والعقلي: وهو واقع يسود فيه هيمنة النمط المعرفي، الممل الذي يهدف إلى صناعة حافظ، وليس خبير يمتلك مهارات فكرية، تؤهله لبيدع في توظيف العلوم وبناء النظريات العلمية.
- التنافس في حفظ العلوم الإسلامية دون القدرة على نقل أحداثها لواقع الحياة حتى تناقش علوم العصر ومشكلاته، وتلامس الأحداث الاجتماعية، وتكون لها قوة التغيير الاجتماعي، وتصبح أداة لإصلاح أحوال المجتمع ومقياس الارتقاء الفكري والقيمي.
- الاكتفاء في تدريس بعض العلوم الإسلامية، على حل المغلقات وشرح المقفلات، تجهد العقل في معرفة إشكالاتها وبيان معانيها، وأن المدرس البارح هم من تمكن من حلها، وأن الطالب الحقيقي هو من استوعب وسائل فك العبارات الغامضة.

- التركيز على جانب الحفظ، ولهذا يمدح الحفاظ ويعظم حافظهم بين الخلق، وهذا ليس عيباً، لكن العيب أن يكون الحفظ غاية في نفسه، دون أن يلتفت إلى ضوابطه وقوانينه، لأن أي فعل تربوي تجاوز حدوده، ينقلب على صاحبه بالسوء، حتى الناس في قضية الحفظ ليسوا سواء، فالناس معادن كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: " تجدون الناس معادن فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"⁷، فالمطلوب الأعظم هو امتلاك مناهج الفهم، وقوانين تفعيل العلوم، وتفعيل ملكات الفهم. وهذا مما تضافر عليه كلام المتقدمين والمتأخرين من أهل النقد والاستقراء: جاء عن ابن مسعود - رضي الله عنه قال: ليس العلم من كثرة الحديث، ولكن العلم من الخشية"⁸.

وروى ابن بطة عن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى أبي موسى رضي الله عنه قال: " أن الفقه ليس بسعة الهذروكثرة الرواية، إنما الفقه خشية الله"⁹.

وقال إبراهيم الخواص: "ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله، واقتدى بالسنن، وإن كان قليل العلم"¹⁰.

قال مالك رحمه الله: "ليس العلم بكثرة الرواية والدراية، ولكن نور يضعه الله في قلب من يشاء الله رفعه"¹¹.

ولهذا لو كان الحفظ أهم مقصد في تلقي العلوم، لكان الحاسوب أشرف من الإنسان، لأنه أكثر خزناً للعلم والمعرفة، ولالأقدم الصحابة كلهم على حفظ القرآن الكريم، ولكن كانت لهؤلاء الكبراء مقاصد جلييلة. يا ليتنا نستفيد منها في تحصيل مناهج تلقي العلوم الشرعية، وهي من أعظم ما يصل إليه الغواصون في فلسفة العلوم الشرعية، وهو فقه العمليات التربوية، أو ما يصطلح عليه بالمقاصد العملية للعلوم، ولهذا مكث عمر ابن الخطاب في حفظ سورة البقرة ثمان سنين، فقد ذكر الإمام مالك، أنه بلغه: أن عبد الله عمر بن عمر مكث على سورة البقرة ثمان سنين يتعلمها"¹².

وهو رؤية علمية تربوية تبين مدى الحاجة الماسة إلى منهج علمي في تلقي علوم الشريعة، ينبني على نشر الفلسفة القرآنية في الحياة، وهو منزع لا يتحقق بحفظ القرآن في النفس، بقدر ما يتطلب نقل نظريته الإصلاحية إلى شؤون الحياة ومجال الكون، والسعي إلى العمل بفقهه السنني في إصلاح الواقع.

قال جندب بن عبد الله رضي الله عنه: "كنا غلماناً حزاورة مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فتعلمنا الإيمان قبل القرآن ثم تعلمنا القرآن فازددنا به إيماناً، وإنكم اليوم تعلمون القرآن قبل الإيمان"¹³.

- كثرة البحوث العلمية، التي يغيب فيها المنهج العلمي النقدي المحكم، وقلّة البحوث التربوية التي تتعلق بطرق ومناهج تدريس العلوم الإسلامية، وهي من العوائق المنهجية المؤثرة على استيعاب فلسفة العلوم الإسلامية، وغالب هذه البحوث يطبعها التكرار والاجترار، وهي دالة على أمرين:

- الأول: ضعف استيعاب الملكات العلمية المتعلقة بالعلوم الإسلامية، مثل ملكة النقد المنهجي.

- الثاني: غياب مقاصد البحث في البحوث الجامعية، وقد أوصلها ابن خلدون إلى سبعة مقاصد، ولما انتهى منها قال ابن خلدون: "وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء، ثم انتحال ما تقدم لغيره من التأليف أن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس، من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن أو يأتي بما لا يحتاج إليه، أو يبديل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه، فهذا شأن الجهل والقحة"¹⁴.

وحتى نتفادى ذلك فلا بد من التركيز في البحوث الجامعية على نوعية البحوث، وعلى احترام معايير الجودة العلمية، لأن العبرة ليست في عدد الصفحات، بقدر ما ينبغي أن يستهدف تحقيق مناهج علمية ما، بمعرفة إشكالاتها ومبانيها ومنهج التعامل معها، واختيار الأسلوب الواضح الميسر الموصل إلى التعبير عن الهدف، وأن يكون البحث قد استوفى البحث في القضية المبحوث فيها.

- الاستمساك بطريقة التلقين في تدريس العلوم الإسلامية، وهي من أيسر ما يستعمله المدرسون، مع أن العلوم الإسلامية، هي علوم تربوية وتعليم وليست مجرد تلقين للأفكار والمعلومات، وهو ما يلمسه المتخصصون ظاهراً في فلسفتها وأبعادها، ولهذا فرق أبو هلال العسكري بين التعليم والتربية فقال: " أن التلقين يكون في الكلام فقط، والتعليم يكون في الكلام وغيره تقول: لقنه الشعر وغيره، ولا يقال: لقنه التجارة والنجارة والخياطة، كما يقال: علمه في جميع ذلك، وأخرى فإن التعليم يكون في المرة الواحدة، والتلقين لا يكون إلا في المرات، وأخرى فإن التلقين هو مشافهتك الغير بالتعليم، وإلقاء القول إليه ليأخذه"¹⁵.

- الاهتمام في تدريس العلوم الإسلامية بفقهاء النص، وإهمال النظر إلى مناخ الواقع، وما يحيط به من قضايا ونوازل

يقول عبيد سلامة: " إن غياب أهمية فقه الواقع، والاقتصار على فقه النصوص وحفظها، تولد عنه أن الجهود التعليمية والفكرية اتجهت جميعاً إلى إثبات صحة النص، وتحقيقه ومقارنته، واستكمال الرجوع إلى مخطوطاته، وكان تفكيك العبارة والشكل هي الأهم في التعليم، حتى التعليم الجامعي، وهذا جيد من بعض الوجوه لكنه لا يمثل نصف الحقيقة، أو نصف الطريق، وإنه إنما يقع في إطار الوسائل، فما قيمة النص الصحيح العملية إذا لم يترافق معه دراسات واجتهادات عن كيفية إعماله في واقع الناس؟ الأمر الذي أدى إلى تجمد عقل المسلم، وتحول إلى خزانة ونسخة مكررة للكتب المقررة"¹⁶.

إذا كان هذا هو واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعة اليوم، بكل ما يترتب عليه من آثار غير محمودة في حياتنا الاجتماعية والثقافية، فإنه مع ذلك فالعلوم الإسلامية نفسها زاخرة بالقوانين العلمية، التي تمكن المدرسين من دراسة الواقع التربوي التعليمي، والتهوض به من أجل بناء علوم إسلامية نقدية، تقوم بأدوار إصلاحية توجه مسار البحث العلمي في الجامعات.

المبحث الثاني: أهمية تنمية ملكة النقد في تدريس العلوم الإسلامية

يعتبر تدريس العلوم عموماً والشرعية خصوصاً من أجزء مقاصد الشريعة قال ابن رشد: " وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي"¹⁷.

والعلوم تأخذ شرفها بقيمة ما تنميه في المتعلم، ومن أعظم ما ينمي في الإنسان هو الشخصية الناقدة القادرة على الإبداع والاجتهاد، وبسبب هذا كانت ملكة النقد من أشرف الملكات التي ينبغي السعي لتنميتها في تدريس العلوم الإسلامية، ومن أهم الغايات التي ينبغي السعي إلى ترسيخها في نفوس المتعلمين. قال ابن خلدون: "وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية، تزيد الإنسان ذكاءً في عقله وإضاءةً في فكره، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، إذ قدمنا أنما تنشأ بالإدراكات، وما يرجع إليها من الملكات"¹⁸.

فيكون تحصيلها من أهم المقاصد التي ينبغي الحرص على نيلها سواء بالنسبة للمدرس أو الدرس أو الدارس قال ابن خلدون: "فيكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم، أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك، أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء يبلغونه لمن تلقاه، وبنظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصبر إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له"¹⁹.

وتكمن أهمية تنمية ملكة النقد في تدريس العلوم الإسلامية في كونها معيارا علميا دقيقا يجنب من الوقوع في كثير من الآفات العلمية التي يلمسها الخبراء والدارسون للعلوم الإسلامية، وهي كثيرة منها:

- مشكلة تكديس المعارف بدل السعي إلى بناءها في الذات، وترسيخها الملكات في النفس.
- مشكلة الاستهلاك المعرفي بدل تفعيل الإنتاج الفكري والتجديد العلمي.
- مشكلة الحرص على جمع المعرفة دون تمحيصها والبحث عن سبل تطويرها.
- آفة التعميم بدل التدقيق والتمحيص في القضايا والمسائل.
- مشكلة الارتجال الذي تجعل تدريس العلوم الإسلامية يغيب فيه التخطيط الاستراتيجي.
- مشكلة الفوضى الفكرية بدل الضبط المنهجي المحكم في دراسة القضايا والنوازل.
- والنظرية النقدية تجعل تدريس العلوم الإسلامية في نتائجها التعليمية البيداغوجية محط غريبة وتدقيق، وهذا التقييم النقدي بشتى أنواعه ضروري في العملية لتعليمية لمواد العلوم الإسلامية، لابد أن يحرص عليه القائمون عليها، وهو أمر يجعل تدريس العلوم الإسلامية محققة لأهم مقصد، وهو ترسيخ التجديد في الفكر والعلم، فإذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام، قد قرر بعثة من يجدد لهذه الأمة دينها، فمن باب أولى أن تتجدد مناهجها وعلومها وأفكارها حتى تواكب العصر، وتحل المشكلات الحضارية، لاسيما وقد اختلف الإنسان والمجتمع والثقافة، وتغير الزمان والمكان، وظهرت مستجدات حضارية، كل هذا استوجب البحث عن حلول بيداغوجية لتطوير تدريس العلوم الإسلامية.

وهذا تكون النظرية النقدية ليست مجرد تصور نظري بقدر ما هي استراتيجية محكمة في مجال تدريس العلوم الإسلامية، فالنقد أداة ومنهج وملكة ومن أجل مقاصد العلوم الإسلامية،

ولا نبالغ إن قلنا إن من أهم ثمرات تدريس العلوم الإسلامية، هي تحصيل النقد المنهجي لغربلة المعرفة، وتطويرها حتى تمضي قدما في الإبداع الفكري.

والناظر في مقررات تدريس بعض مواد العلوم الإسلامية، يجد أنها لا تتناسب مع واقع الطلبة، كما أن الطالب يجد صعوبة في التكيف معها واستيعابها، ولهذا يلجأ كثير منهم في الاختبارات العلمية إلى الغش، وهو ظاهرة بقدر ما هي مرتبطة بالطالب، فهي كذلك لها ارتباط وثيق بالمقرر والدرس التعليمي والمادة المدرسة، وهذا يستدعي التفكير في طرق بيداغوجية جديدة، لوضع الاختبارات التي ينبغي أن تتجه إلى استنطاق ومخاطبة الملكات النفسية والعقلية عند الطلبة، ولاشك أن تنمية حس النقد عند الطالب كفيل بانخراطه في النجاح في الاختبارات التربوية.

والنقد في النظرية النقدية ليس مجرد ترف فكري يهدف إلى النقد بالدرجة الأولى بل النقد، كما قال آلن هاو: "يحتاج لأن يكون أكثر من مجرد الانتقاد، فهو ينبغي أن يكون محايثا للظروف التاريخية المحددة والإمكانية التي تنطوي عليها في توليد حياة أفضل ومؤسسا فيها"²⁰.

ولما كان النقد المنهجي شريفا، وأثار توظيفه في تدريس العلوم الإسلامية محمودة، فإنه ينطوي على تحقيق مقاصد عليا منها:

- تقويم الأفكار: وهو من أهم مقاصد تدريس العلوم الإسلامية، والغاية من ذلك هو تحسين جودة التعليم، والرفع من الدافعية والإنتاج عند الطلبة.
- مناقشة المسائل العلمية والتدقيق فيها وحسن مراجعتها وفق نظرية النقد المنهجي.

وقد كان هذا دأب الراسخين في تدريس العلوم الإسلامية قال أبو البركات: "وقد شاهدت الشيخ تقي الدين الحصني ذكره الله بالصالحات بالديار المصرية يتلطف للطلبة، ويجلهم إجلالا زائدا، وكان يقرئ فنونا كثيرة من العلوم، فقلت له في ذلك، فقال: أنا أحوج إلى الطلبة منهم لي، لتذكيري العلوم خصوصا العلوم النقلية، ولو تركت التدريس فيها شهرا واحدا، لتفلتت علي لدقتها، فكيف بمن هو تارك لها السنين العديدة"²¹. فأين نحن اليوم مما نراه في واقعنا الجامعي، في من يعكف على تدريس علم من العلوم، ويلزم طريقة واحدة في التدريس، لا يفارقها ويطعن في من ينتقده فيها، دون أن تحدثه نفسه أن يدخل عليها رؤى معرفية وعلمية وتربوية نقدية، تدفع العلم ليناقد قضايا العصر، ويحل مشكلاته.

- تزويد العلوم الإسلامية أصحابها وطلابها بالصنائع العلمية، وما أكثرها لمن تتبع مسار العلوم الإسلامية تدرّيساً ومدارساً، ومن أهمها صناعة النقد، التي تعتبر قانون العلوم الإسلامية.
- تصحيح المعرفة وترشيدها في النفس الإنسانية: كما هو معلوم أن أي معلم ينتابه إحساس في فترات تلقي العلم بتمجيد ما تعلمه من علوم، وهو خلل منهجي، يورث في النفس آفة التعامل والإعجاب، وإذا استحكمت في النفس يضيع على العالم فوائد تصحيح الخلل المعرفي المنهجي في تلقي وتصوير العلوم، وفي إنتاج المعارف على ضوء قوانينها.
- النقد العلمي الصحيح الذي تربيته العلوم الإسلامية في نفوس الطلبة، يمكنهم من الارتباط بالأصول العامة التي عليها مدار العلوم الإسلامية، مما يربأ بهم عن ربة التقليد المذموم، وهو من محاسن النقد العلمي المتين.
- اقتراح حلول لإصلاح الواقع التربوي التعليمي: وهنا تظهر أهمية تحصيل العلوم الشرعية، لأن غرضها الأكبر هو نقد الواقع الفكري والسياسي وتوجيهه حتى يستقيم على أصول الحق المبين.
- تأسيس معرفة علمية محكمة النظام والقانون: ونمثل لذلك بعلوم الحديث التي نشأت في أحضان المنهج النقدي الحديثي الذي غربل السنة والنبوية ومحصها، ووضع ضوابط للتمييز بين صحيحها ومعلولها.
- قال القاضي عياض: " ثم التمييز والنقد بمعرفة صحيحه من سقيم، وحسنه ومقبوله، ومتروكه، وموضوعه، واختلاف روايته وعلله، وميز مسنده من مرسله، وموقفه من موصوله"²².
- الإبداع العلمي والفكري، لأن العلوم تتطور بقانون النقد، الذي يجعل العلوم الإسلامية موجهة لحل المعضلات الفكرية، تحفز المشتغلين فيها على التفكير الإبداعي، وهنا تظهر قدرة العلوم الإسلامية على الإنتاج الفكري في كل زمان ومكان.
- بناء الشخصية العلمية الناقدة: وهو بعد تربوي لنظرية النقد المنهجي، الذي يبعث في النفس روح التفاؤل والإيجابية.
- اكتساب المهارات النقدية: مثل الاعتراض والقلب والمناقشة والاستدلال والجدل... وما أكثرها لمن جرب النقد المنهجي.

- رسوخ الملكة النقدية في النفس: وهي ملكة علمية ضرورية، لا يكتمل استيعاب فلسفة العلوم الإسلامية إلا بها.
- الإستدراكات العلمية على الحقائق العلمية: وهي مسألة دقيقة يتم فيها تدارك النقص الحاصل في تدريس علم من العلوم، وهي فكرة المحدثين، حبذا لو جلبت إلى ميدان تدريس العلوم الإسلامية عموماً.
- إعادة بناء الذات: لأن الذات إذا طال عليها الزمان، فإنها تعتاد ما تستملحه، والناس أعداء ما جهلوا، والإنسان مهما فكر وقدر، فلا بد أن يقع له نقص في الفهم والإدراك وفي الدرس والتدريس، وحتى يطور الإنسان أدائه البيداغوجي في التدريس، فلا بد أن يختبر ذاته عن طريق ممارسة فن النقد عليها من أجل الارتقاء بها نحو الكمال.
- تصويب المسار العلمي البيداغوجي لتدريس العلوم الإسلامية، من خلال الوقوف على مواطن القصور، ودراسة أسباب الضعف ومواطن التقصير، وهو السبيل لتطوير المعرفة الإسلامية، والسير بها إلى تحقيق أهم غايتها في بناء الإنسان عقلاً وفكراً.
- النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية، يعيد الاعتبار لوظيفتها، ودورها في البعث الحضاري، من خلال الانطلاق من قواعدها في تحقيق الاجتهاد الفكري، والرقي الحضاري.

المبحث الثالث: آفاق النظرية النقدية في تحقيق الإصلاح الجامعي:

- كما يعلم المتخصصون في العلوم الإسلامية أنها ليست ككل العلوم، وأنها تنفرد بخواص تميزها عن المعرفة الإنسانية عموماً، وهي:
- إنها علوم خادمة للنص الإلهي، تسعى في قانونها إلى استنطاق حكمه واستخراج أسراره، للإجابة على مشكلات الحياة، وحتى تحقق هذا المقصد الأحمد، فلا بد من أن يمتلك أصحابها مقاييس العلوم الإسلامية، ويتأهلوا علمياً لعمليات التقويم والمراجعة والتصحيح في طرق تدريس هذه العلوم في الجامعات، وهو ما يستدعي اختيار نظرية النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية.
 - إنها علوم تجمع بين النقل والعقل، ولا تفرق بينهما قال ابن رشد: " ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع، وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"²³.

- إنها علوم التربية والتربية تستهدف الرقي بالإنسان ليحقق الأبعاد الاستخلافية في الأرض. قال الغزالي: " فتعليم العلم من وجه: عبادة لله تعالى، ومن وجه خلافة لله تعالى، وهو من أجل خلافة الله، فإن الله تعالى قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو أخص صفاته، فهو كالمخازن لأنفس خزائنه"²⁴.

وهي علوم تحقق الكمال في الدنيا والآخرة كما قال اليوسي: " فلأن كل كمال ديني ودينيوي، عاجل أو آجل، موقوف على العلوم الشرعية، وينبوع ذلك كله هو كتاب الله"²⁵.

ونظرا لهذه الأهمية التي تكتسبها العلوم الإسلامية، فلا بد من السعي لتطويرها في مجال التدريس الجامعي وفق رؤية تربوية تجديدية، تحدد آفاق النظرية النقدية المنهجية في التنظير والتطبيق التعليمي والتي تتمثل في:

- الاجتهاد قدر الإمكان في بناء جامعات نقدية واضحة المقاصد والغايات، يعرف الدارس والمدرس دوره فيها من حيث الأدوات والأهداف والاستراتيجيات والقواعد والمفاهيم والقيم التي تتداول فيها.

- الحرص على التجديد في تطوير مناهج تدريس العلوم الإسلامية، والسعي بها إلى الارتقاء المعرفي، حتى تكون قادرة على الصمود أمام المتغيرات المعاصرة، وهذا لا يتأتى إلا باستثمار النقد المنهجي الناجح في التدريس، والذي يمكن المشتغلين بها من القيام بالمراجعات المستمرة، لأدواتها ووسائلها التعليمية، واختيار أنسب الطرق والأدوات التي تنقل العلوم الإسلامية، إلى مقامات التجديد والاجتهاد.

- إعادة النظر في طرق ومناهج تدريس العلوم الإسلامية، التي ينبغي أن يستهدف بها المدرسون الحياة والواقع، حتى ينخرط الطلبة في نقل قواعد ومقاصد العلوم الإسلامية إلى المجتمع، وهنا يكون من أولويات تدريس العلوم الإسلامية، هو إعداد المتعلم ليتبصر عصره بميزان الشريعة الخالدة، ودفعه إلى تحقيق التنمية في جميع مجالات الحياة.

- مسائله القائمين على تدريس العلوم الإسلامية عن الحصيلة العلمية والفكرية، التي تمكن الطلبة من الاعتبار التربوي، الذي ينمي حسن قراءة الواقع والنظر في المستقبل، وما يقتضيه العصر من أولويات في اكتساب المعرفة الإسلامية وتطويرها، وبهذا تمكن العلوم أصحابها المدرسين والدارسين من تحليل الظواهر الاجتماعية، وإدارة الشؤون العامة في الأمة وفق مقاصد العلوم الإسلامية.

- أن تصبح العلوم الإسلامية تمتلك مقاييس النقد العلمي، والذي يمكنها من الاقتدار على نقد مناهج العلوم الحديثة، لاسيما تلك التي تتجه إلى نقد المنقول الذي يعتبر أساس العلوم الإسلامية.
- وفي هذا السياق لا ينبغي التساهل في شأن نظرية النقد في تدريس العلوم الإسلامية، فهي ليست بالأمر السهل واليسير، لأنها مسؤولية علمية، وأمانة أخلاقية، قد لا يحسنها كل من تصدى لها، قال الشاهد البوشيخي: "وأكبر الكبائر - لا شك - أن نظن أننا يمكن أن نفهم النقد - وما نحن له بفاهمين - دون اقتحام عقبة المصطلحات"²⁶.
- السعي إلى تطوير الوسائل التعليمية والطرق البيداغوجية والأساليب التربوية، حتى تحل المشكلات التعليمية والثقافية التي تعيشها الأمة، ولهذا ما فائدة أن تدرس العلوم الإسلامية، وهي بمعزل على واقعها، بل ينبغي السعي إلى تنزيل العلوم لدراسة الواقع، وتحليل مشكلاته، واقتراح الحلول الشرعية لمناسبة لإصلاحه.
- أن تدرس العلوم الإسلامية بغاية صناعة العلماء في الأمة، وتأهيل المتخصصين في كل مجالاتها، ممن يمتلكون الملكة النقدية، التي بها يقتدرون على الغوص في عمق المعرفة الإسلامية، وبهذا نتجاوز في التدريس المناهج التقليدية التي ارتبطت بواقع تربوي معين. ونجعل العلوم الإسلامية، مفتوحة على دراسة المشكلات الحديثة، التي تركت آثارها على حياة الناس في مجال العبادات والمعاملات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.
- اختيار نظرية النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية، يجعل الأدوار متبادلة بين المدرس والطلبة، ولا يسير فيها درس العلوم الإسلامية إلى اتجاه واحد، يسود المدرس فيه على عقول الطلبة، وهو نوع من السلطة الفكرية التي تمارس على العقول ينبغي للأستاذ الخبير أن يحجم عنها، ويتحرر من سلطانها، ولهذا كان العقلاء في بعض الأحيان يختبرون الطلبة بمعلومات ومعارف خاطئة، الهدف منها تعويد المتعلمين على نقد الأفكار والمعارف، حتى لا يبتلوا بأفة الاستهلاك الفكري المذموم، الذي يحولهم إلى كائنات تتلقى ولا تعطي. وهنا المدرس الناجح هو من يصنع المتعلم، ويرتقي بالأفكار، ويحسن نقل الصنعة إلى الطلبة، لأنه ما فائدة الصانع إذا عجز عن إفادة وصناعة الإنسان، وهذا يتطلب امتلاك المدرس حسا نقديا، لنفسه ولدرسه، ويحسن النقد في تدريس العلوم التي يلقمها على الطلبة، حتى يخلق دافعية النقد عند الطلبة.
- إن تفعيل النظرية النقدية في تدريس العلوم الإسلامية يمكن مضامينها وأغراضها من تفادي المعنى الضيق لها، والذي يشمل مجالا معيناً دون أن يشمل جميع مناحي الحياة.

- تدريس العلوم الإسلامية وفق نظرية النقد المنهجي، يجعلها تتأسس على معالم النقد المنهجي الذي يحول القضايا المدروسة إلى مشاريع علمية، وهنا تظهر رسالية العلوم الإسلامية، لأن المدرس قبل كل شيء، هو رسول هذه العلوم التي وضعت لإظهار قيمة الشريعة الإسلامية في الحياة البشرية.
- إن حسن استثمار نظرية النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية، يمكنها من التفاعل الإيجابي مع روح العصر، وطبيعة الحضارة الحديثة، ومواكبتها للاتجاهات الفكرية والمكونات السياسية، ويجعلها تستفيد من الدراسات المعاصرة المتطورة، ومن التجارب الإنسانية الإيجابية.
- إن تدريس العلوم الإسلامية، وفق نظرية النقد المنهجي الأصيل، يجعلها تقوم بوظيفتها في بناء المرجعية، وبناء الإنسان العالم القادر على تحصيل وعرض المعرفة وإتقانها وحسن استثمارها في الواقع بما يعود على الكون بالصلاح والنفع.

المبحث الرابع: وسائل تطوير تدريس العلوم الإسلامية وفق نظرية النقد المنهجي:

- إن الاهتمام بتطوير تدريس العلوم الإسلامية، واقتراح أهم الطرق التعليمية المنهجية، وفق اختيار أنسب النظريات التربوية، المحققة لمقاصدها في النفس والواقع، هو ما ينبغي السعي إلى تحقيقه، ولعل من أهم هذه النظريات التربوية التعليمية التي نشأت في حضان العلوم الإسلامية منذ ابتكارها ونشأتها وتطورها، هي نظرية النقد المنهجي، التي تعتبر من بين أولويات تطوير تدريس المعرفة الإسلامية، وفي هذا السياق نقدم أهم الوسائل المحققة لذلك وهي:
- التدريس وفق نظرية النقد عن طريق الجمع بين الدليل والتعليل وبيان المأخذ والمدرك، وبين توجيه ومناقشة الأقوال والمسائل، وتحديد الفروق بينها، والتنبيه إلى مواقع الغلط في المسائل والأقوال والاجتهادات الفكرية.

قال العلموي: " ويبدأ بتصوير المسألة، ثم يوضحها بالأمثلة ويقتصر على ذلك من غير دليل ولا تعليل، فإن سهل عليه الفهم فيذكر له الدليل والتعليل، والمأخذ منه والمدرك، ويبين الدليل المعتمد ليعتمد، والضعيف لئلا يغتر به ويعتقد، ويبين أسرار حكم المسألة وعللها وتوجيه الأقوال، ويبين الفرق بين المسألتين، ومأخذ الحكمين، ويبين ما يتعلق بالمسألة من النكت اللطيفة، والألغاز الظرفية، والأمثال والأشعار وما يرد عليها، أو على عبارة مملها، وينبه على غلط من غلط فيها من حكم أو تخريج فيقول مثلا: هذا هو الصواب أو الصحيح، وأما ما ذكره فلان فغلط أو ضعيف قاصدا بذلك النصيحة لا التنقيص لمصنفه"²⁷.

- تدريس العلوم الإسلامية يهدف تحصيل الملكات عند الدارسين، وهو من أهم تحديات المدرسين للعلوم الإسلامية، قال ابن خلدون: " وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه، والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلًا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي"²⁸.

- إعداد تكوينات ديداكتيكية للمدرسين، يتم من خلالها صناعة النقد في نفوسهم وتوعيدهم على استعمالها في الدروس النظرية والتطبيقية لمواد العلوم الإسلامية، ولابد أن يتولى هذه التكوينات البيداغوجية خبراء ممن حصلوا الملكات العلمية قال ابن خلدون: " ولهذا السند في التعلم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرا عند كل أهل أفق وجيل"²⁹. ولهذا اشترط النظاري القائمين بتعليم العلوم الإسلامية، أن يكونوا من أهل النقد ممن توفرت فيهم معالم النقد المنهجي في تدريس العلوم الإسلامية قال الشاطبي: "إذ من شروطهم في العالم، بأي علم اتفق، أن يكون عارفا بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم، قادرا على التعبير عن مقصوده فيه، عارفا بما يلزم عنه، قائما على دفع الشبه الواردة عليه، فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال"³⁰.

لأن التدريس ليس هو في كثرة التأليف أو التمهري في حفظ المطولات، وإنما هو تأليف تربوي دقيق يتوخى مخاطبة المتعلم، وفق بناء وتنمية جملة من الملكات والصنائع في نفسه، وتمكينه منها بغية تنزيلها في الواقع. ولا يليق بمقام العلوم الإسلامية أن يتولاها من لا يتقن ضبطها وإحكامها ويحسن تفعيل قوانينها من التنظير إلى التنزيل، وقديما قيل:

تصدر للتدريس كل مهوس	جهول تسمى بالفقيه المدرس
فحق لأهل العلم أن يتمثلوا	بيت قديم شاع في كل مجلس
لقد هزلت حتى بذأ من هزالها	كلاها وحتى سامها كل مفلس ³¹ .

وفي تاريخ العلوم الإسلامية، تولاها الجهابذة النقاد، فأتجوا معرفة نقدية عالمية استفاد منها الناس في المشرق والمغرب.

- توعيد الطلبة على استعمال الملكة النقدية في المحاوراة والمناظرة العلمية، وفي مجال إعداد البحوث العلمية، وتناول المسائل العلمية التي تتعلق بقضايا العلوم الإسلامية قال ابن خلدون: " وأيسر طرق هذه الملكة فتح اللسان بالمحاوراة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها

ويحصل مرامها³². وهذا المقصد الأعظم بادي في تطبيقات العلوم الإسلامية، بشكل واضح، من ذلك ما يتعلق بالجانب الفقهي الذي نجد مجال أسباب الخلاف ظاهر فيه لاسيما في المسائل الفقهية التي وقعت المناظرة فيها بين علماء المذاهب الفقهية. والناظر فيها يلمس أنها تنبني على أصل النقد الفقهي الذي أعمله الفقهاء فيما بينهم في الرد على الحجج والأدلة والاختيارات الفقهية، وهو ما جعل الفقه الإسلامي، يناقش ويحلل ويستنتج الحلول الفقهية لحل المشكلات المعاصرة، ويسهم في الارتقاء بالعقل المسلم ليتعود على المناظرة والحوار.

- اعتماد الاختبارات العلمية التربوية التي يتوقع منها تعويد المتعلمين على ممارسة النقد، وتفعيله في فهم واستيعاب الإشكالات المعرفية.

- السعي في تدريس العلوم الإسلامية من أجل بناء المنهج النقدي في نفوس الطلبة، مثلا يكون الغاية من تدريس علوم الحديث هي تعويد الطالب على المنهج النقدي عند المحدثين، من خلال بيان معامله وأبعاده، وكذا يكون الأمر في الفقه وفي أصول الفقه وفي مقاصد الشريعة وفي أصول التفسير، وعلوم اللغة...

- التركيز في تدريس العلوم الإسلامية على الطريقة الحوارية النقدية التي تعرض المعرفة الإسلامية، على أساس مطالبة المدرس لها بتنمية معالم النقد في النفوس، ومن الطلبة حسن استثمار ملكة النقد في دراسة القضايا العلمية.

- أن تستقرأ العلوم الإسلامية وتصنف معالم النقد فيها على حسب أهدافها خصائصها ومراتبها، وتمكن هذه العملية الطالب من التعرف على أنواع النقد في العلوم الإسلامية، حتى يتحقق توافق العلوم الإسلامية مع الفروق الفردية للطلبة، وهنا سيظهر النقد الفقهي والأصولي والحديثي والتاريخي والمقاصدي واللغوي، ويفتح المجال أمام الطلاب لاختيار أوفق أنواع النقد لمقامه، هذا خير من أن نخرج الطالب، وقد درس كل العلوم الإسلامية، ولم يتقن أي علم من العلوم فهما وإدراكا وتمكنا ونقدا.

- تنمية أسلوب السؤال النقدي في التعلم، وهو من بين أهم الوسائل المعينة على تنمية النقد في نفوس الطلبة. قال ابن شهاب: " العلم خزائن ومفتاحه المسألة"³³.

قال العلموي: "ومنها أن يتصور ويتأمل ويهذب ما يريد أن يورده، أو يقرر، أو يسأل عنه قبل إبرازه والتفوه به"³⁴.

- حث الطلاب في جميع حصص تدريس العلوم الإسلامية على حسن استعمال النظرية النقدية في كل المسائل العلمية، عن طريق طرح أسئلة علمية، تكون مقصودة لذاتها، بها يقاس الحس النقدي، ومدى استيعاب قانونه عند الطلبة.

- خلق الدافعية في نفوس الطلاب وتأهيلهم من الناحية البيداغوجية عن طريق إجراء تقويم تكويني بنائي طوال مراحل سير درس العلوم الإسلامية، والغاية من ذلك الوقوف عند مدى تمكن الطلاب من استثمار معالم النقد في علم من العلوم الإسلامية، في نقد مقولة أو فكرة أو قاعدة أو أصل.

قال العموي: " لا بأس بطرح مسائل تتعلق به على الطلبة، وإعادة ذكر ما أشكل منه ليتمتحن بذلك فهمهم وضبطهم لما شرحة لهم"³⁵.

- الاجتهاد قدر الإمكان في تحسين طرق تدريس العلوم الإسلامية، والانتقال ما أمكن بالدرس إلى واقع الطلبة من خلال التشجيع على المناظرات العلمية بين الطلبة أثناء حصص تدريس العلوم الإسلامية، في القضايا العلمية التي تستدعي ذلك، وما أكثرها في مجال العلوم الإسلامية، ولا ريب أن هذا يمكن الطلاب من معالم النقد في العلوم الإسلامية، ويكسبهم منهجا نقديا محكما، به تصبح العلوم الإسلامية أداة علمية تطبيقية، وليست مجرد كلام نظري.

- أن يتوخى القائمون على تدريس العلوم الإسلامية، تربية الطلبة على حسن إيراد الاعتراضات المنطقية الصحيحة مثل حسن الاستفسار، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والمنع، وعدم التأثير والقدح، والنقض وهو تخلف الحكم عما علل به في الوصف"³⁶.

وهي قواعد جدلية نقدية تدفع إلى مزيد من البحث والتحقيق في المسائل والقضايا العلمية، يندب تفعيلها في تدريس العلوم الإسلامية، حتى تظهر جليلة في مناقشة المسائل العلمية، مما يقوي الملكات العلمية في نفوس الطلبة.

- تربية الطلاب بعرض مكتسباتهم العلمية على الراسخين من أهل العلم، لأن ذلك سبيل فحصها ونقدها، فكم من معارف رسخت في الأذهان على سبيل الخطأ، وهنا لا بد من العناية بجمع العلوم ونقدها بمقاييس أهل الشأن، قال الشاعر:

إذا لم يذاكر ذو العلوم بعلمه ولم يستفد علما نسي ما تعلمه

فكم جامع للكتب في كل مذهب يزيد مع الأيام في جمعه عمى³⁷.

خاتمة:

إن مشكلة النقد في تدريس العلوم الإسلامية، ينبغي أن تواجه من قبل النقاد المتخصصين في مجال المعرفة الإسلامية، وأن التنسيق بين الجامعات المغربية والمراكز العلمية ينبغي أن يتحقق في أقرب وقت ممكن، حفظا لمقاصد العلوم الإسلامية، وصونا لجهود الأمة وحماية لطاقاتها الفكرية، وأن الجهود المبذولة الآن في مجال المقاربات البيداغوجية للعلوم الإسلامية ينبغي أن تتكامل، لتصب في وجهة واحدة، وهو تطوير تدريس العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي، وجعلها أدوات ترتقي بالأمة في جميع مجالات الحياة، تسهم في بناء العقل الإسلامي، ليستفيق من جديد، ويسهم في بناء الحضارة الإنسانية.

ومما يقوي هذه النظرية، ويفتح لها الآفاق المستقبلية لتنجح وتفعل في الواقع الجامعي، أنها في العلوم الإسلامية تختلف تمام الاختلاف عن النقد في الأدبيات الفلسفية، لأنه لا يكون من أجل النقد نفسه، بل الهدف منه، تربيوي وأخلاقي وتعلمي وعلمي وحضاري، يستهدف بناء المعرفة على قوانين صحيحة، وتطويرها حتى تسهم في الرقي بالإنسان جسدا وروحا وفكرا ووجدانا وقلبا وقالبا.

التوصيات:

- الدعوة إلى الانفتاح على مناهج التدريس النقدية الحديثة، والأبحاث التربوية العلمية المعاصرة، حتى نترك العلوم الإسلامية تحقق نهضة علمية في الواقع التربوي التعليمي.
- إجراء أبحاث علمية تربوية تهتم بمجال تدريس العلوم الإسلامية، وتقترب الحلول التعليمية والتربوية والفكرية التي ترتقي بها في هذا العصر.
- ينبغي السعي إلى جعل الجامعة مؤسسة اجتماعية، تتأسس على منظومة القيم، التي يرتقي بها المجتمع، والجامعة اليوم أصبحت تعرف تغييرا في مجال القيم، وهذا التغيير ينبغي للمتخصصين في تدريس العلوم الإسلامية، أن يستوعبوه، لطرح بدائل شرعية، باعتبار أن الجامعة لا يمكن أن ترتقي إلا بالقيم، لأن العلوم الإسلامية، غايتها العظمى هي ترسيخ القيم في مناهجها وغايتها وقواعدها، وهو ما يستدعي تجديد مناهج تدريس العلوم الإسلامية، وفق نظريات علمية مستمدة من الأصول العامة للشريعة، ومن الأدبيات التربوية المعاصرة، التي هي نتاج تجارب صحيحة تقوم بها المجتمعات الإنسانية.

- إعادة الاعتبار إلى مؤسسة الجامعة ليس باعتبارها فضاء للمعرفة فقط ينغلق على نفسه، بمعزل عن قضايا المجتمع،
- وإنما هي فضاء علمي وثقافي وتربوي لتعلم النقد المنهجي البناء، وأدبيات الحوار وقواعد الاختلاف وقيم التواصل.

قائمة المصادر والمراجع:

❁ القرآن الكريم برواية ورش.

- أرجوزة ضياء الأرواح المقتبس من المصباح لمحمد المراكشي، وشرحها المسمى المقاصد السنية في شرح المراكشية لأبي البركات بن أبي يحيى، دراسة وتحقيق مريم لعلو، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ط 1، س 2016م.
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار ابن حزم، ط 1، 1426م / 2005م.
- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع للقاضي عياض، تحقيق السيد أحمد صقر ط 1 دار التراث، القاهرة، س 1389هـ / 1970م.
- الآداب الشرعية لابن مفلح المقدسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، ط 3، س 1419هـ / 1999م.
- تطوير التعليم الشرعي حاجة أم ضرورة لمحمد الدويش، كتاب الأمة ع 158، س 33، ط 1، ذو القعدة 1434هـ / 2013م.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، تحقيق عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات القاهرة، ط 1، س 1424هـ / 2003م.
- الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري، تحقيق معروف زريق وعي عبد الحميد، دار الجيل بيروت، ط 2.
- علم الجدل لنجم الدين الطوفي، تحقيق محمد عثمان، المكتبة الثقافية الدينية، ط 1، س 1435هـ / 2014م.
- العواصم من الفواصم لأبي بكر بن العربي، تحقيق عمار الطالبي دار التراث ط 1 س 1997م.
- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال للقاضي أبي الوليد بن رشد، بيروت، لبنان — دار المشرق.
- الفروق اللغوية لأبي هلال، تحقيق محمد سليم، القاهرة، دار العلم والثقافة.
- قوت القلوب لأبي طالب المكي، تحقيق محمود الرضواني، دار التراث، ط 1، س 1422هـ / 2001م.
- القانون في أحكام العلم، لليوسي، تحقيق حميد حماني، مطبعة شالة، س 1998م.
- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، س 2003م.
- المعجم الفلسفي لجميل صليبيبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، س 1982م.

- مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم للشاهد البوشيخي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ع 4 س 1409هـ / 1988م.
- المقدمة لابن خلدون، دار الشرق العربي، بيروت، س 1425هـ / 2004م.
- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، شرح وتخرّيج عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، س 1425هـ / 2004م.
- المعيد في أدب المفيد والمستفيد عبد الباسط العموي، ط 1 المكتبة العربية في دمشق.
- الموطأ للإمام مالك، تحقيق عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، س 1406هـ / 1985م.
- النظرية النقدية آلن هاو ترجمة ثائر ديب، ط 1 س 2010م، دار العين للنشر القاهرة.

الهوامش:

- 1- المعجم الفلسفي جميل صليبييا 2/ 477- 478.
- 2- لسان العرب لابن منظور 14 / 335.
- 3- القانون لليوسي ص 284.
- 4- المعيد في أدب المفيد والمستفيد ص 56
- 5- مقدمة ابن خلدون ص 394
- 6- مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم للشاهد البوشيخي ص 20.
- 7- صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب خيار الناس، رقم 2526.
- 8- الدر المنثور في التفسير بالمأثور 12 / 278
- 9- الآداب الشرعية 2 / 48.
- 10- الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري، ص 411.
- 11- العواصم من القواصم 16. الدر المنثور 12 / 279.
- 12- الموطأ للإمام مالك، 1 / 205.
- 13- المعجم الكبير للطبراني 1378، السنن الكبرى للبيهقي 5498، ابن ماجه 61، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه 60. حزاورة: جمع حُزور، والحزور: وهو الغلام إذا اشتد وقوي وخدم، وقارب البلوغ (لسان العرب لابن منظور 4/ 185).
- 14- مقدمة ابن خلدون 524
- 15- الفروق اللغوية لأبي هلال، تحقيق محمد سليم ص 82.
- 16- تقديمه لكتاب تطوير التعليم الشرعي حاجة أم ضرورة لمحمد الدويش ص 23.
- 17- فصل المقال ص 49- 50.
- 18- مقدمة ابن خلدون ص 335.
- 19- مقدمة ابن خلدون ص 392
- 20- النظرية النقدية ص 21

- 21- أرجوزة ضياء الأرواح المقتبس من المصباح لمحمد المراكشي، وشرحها المسمى المقاصد السنية في شرح المراكشية لأبي البركات بن أبي يحيى ص 84.
- 22- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، ص 4.
- 23- فصل المقال ص 36.
- 24- إحياء علوم الدين ص 21.
- 25- القانون اليوسي ص 215.
- 26- مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم ص 20.
- 27- المعيد في أدب المفيد والمستفيد ص 49.
- 28- مقدمة ابن خلدون ص 392.
- 29- مقدمة ابن خلدون ص 393.
- 30- الموافقات للشاطبي 54.
- 31- المعيد في أدب المفيد والمستفيد ص 44.
- 32- مقدمة ابن خلدون ص 394.
- 33- المعيد في أدب المفيد ص 70.
- 34- نفسه ص 42.
- 35- نفسه ص 51.
- 36- علم الجدل لنجم الدين الطوفي ص 91.
- 37- السابق ص 79

المناسبات بين السور القرآنية في تفسير الإمام الرازي

أ. د. محمد بن السايح
جامعة الأغواط

أ. عبد الحكيم قليل
جامعة الأغواط

الملخص:

تعد هذه الدراسة دراسة استقرائية لجزئية من علم المناسبات القرآنية في أحد كتب تفسير القرآن الكريم الذي اشتهر عنه اشتغال صاحبه فيه ببيان المناسبات بين مختلف أجزاء القرآن الكريم باختلاف أنواعها ألا وهو تفسير الإمام فخرالدين الرازي الموسوم بـ "مفاتيح الغيب" أو "التفسير الكبير": حيث جاءت هذه الدراسة دراسة استقرائية لمناسبات السور القرآنية التي عكف الإمام على بيانها في طيات تفسيره للقرآن الكريم. وقد جاءت هذه الدراسة في مبحثين اثنين: مبحث أول بعنوان "المناسبات القرآنية": جار الحديث فيما عن تعريف المناسبة وبيان موضوع علم المناسبات وثمرته، ثم بيان نشأة هذا العلم وأهم المؤلفات فيه. وأخيرا أتيت على ذكر أنواع المناسبات القرآنية.

أما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان "المناسبات بين السور القرآنية في تفسير الإمام الرازي" وفيه تطرقت إلى بيان لموقف الإمام الرازي من ترتيب أجزاء القرآن الكريم، ثم بيان مذاهب العلماء في ترتيب سور القرآن لتختتم الدراسة في الأخير بعرض المناسبات بين السور القرآنية مستقرأً من تفسير الإمام الرازي.

Abstract:

This study promises studious inductive for partial from science the Quranic occasions in one books of interpretation the generous Quran who working become famous. It accompanied in statement suitable between different parts of the generous Quran in her disagreement of kinds not to and the interpretation of the Imam fakherraaldyn marked Al-Razi in "keys of the absence" or "the big interpretation"; Where this study came studious inductive for occasions the Quranic wallwhich the Imam on her statement in his folds ofinterpretation for the generous Quran be occupied. May this study in two chapters;the first one in address "the Quranic occasions"; Neighbor modern in it about definition suitable and statement subject of science suitable and its results, then; the statement origin of this illusionary authors science in it. Finally, male of kinds came on suitable Quranic.

Where as; the second chapter deals with address" the occasions between the Quranic wall ininterpretation of the Imam Al-Razi" and in his statement for position raised to the Imam Al-Razi from arrangement parts of the generous Quran. Then, The statement of sects knowledgeable in arrangement of wall the Quran and finally we conclude with the most charitable in demonstration suitable between the Quranic wall mstqr'at from interpretation of the Imam Al-Razi.

مقدمة:

إن العلوم تتفاوت على بعضها البعض شرفا ومكانة وعزة، فشرف العلم على قدر شرف موضوعه، وإن من أشرف العلوم منزلة وأرفعها مكانة العلوم المتعلقة بالكتاب العزيز، كيف لا وهي التي تعنى بكلام الله عزَّ وجلَّ من حيث نزوله أو تحمله ونقله أو أدائه أو من حيث فهمه وبيان معانيه.

وقد تنوعت المباحث والعلوم المتعلقة بالقرآن الكريم والخادمة له في مختلف الجوانب السالفة الذكر، ولعلنا في وقتنا هذه نقف مع أحد المباحث والعلوم الخادمة للقرآن الكريم من جانب فهمه وبيان معانيه ألا وهو مبحث "المناسبات القرآنية" أو "علم المناسبات" كما اصطلح عليه من قبل أهل الفن والاختصاص. إلا أننا ههنا لسنا بصدد التنظير لهذا العلم لأنَّ جُلَّ من كتب فيه سواء من خلال الدراسات الأكاديمية أو الاجتهادات العصرية قد أجادوا وأحاطوا بهذا العلم إحاطة جامعة مانعة في جانبه التنظيري.

دراستنا هذه تخص هذا العلم في جانب من جوانبه التطبيقية على أحد أشهر كتب التفسير ألا وهو "مفاتيح الغيب" الموسوم بـ "التفسير الكبير" للإمام فخرالدين الرازي (ت 606هـ). ثم إن هذه الدراسة ستكون دراسة في حيثية من حيثيات علم المناسبات لا كلها؛ حيث ستقتصر على "مناسبات سور القرآن الكريم" ودون استباق للأحداث فإنه يستلزم علينا ابتداء بيان ماهية علم المناسبات، ثم بعد ذلك بيان موقف الإمام الرازي من هذا العلم، قبل أن نحط بالرحال ختاماً مع الدراسة التطبيقية لـ "مناسبات سور القرآن الكريم في تفسير الإمام الرازي".

المبحث الأول: المناسبات القرآنية

المطلب الأول: تعريف علم المناسبات

لغة: المناسبة في العرف اللغوي هي المشكلة والمقاربة والاتصال؛ حيث جاء في "الصحاح" بيان لمعنى المناسبة وفيه: "... وفلان يناسب فلانا فهو نسيبه، أي قريبه. وتقول: ليس بينهما مناسبة، أي مشاكلة"¹.

وجاء في مقاييس اللغة أن: " النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء. منه النسب سمي لاتصاله وللاتصال به. نسبت أنسب. وهو نسيب فلان... "².

وجاء في لسان العرب أن المناسبة بمعنى المشاكلة³.

فمناسبة شيء لشيء هي اتصاله به أو مشاكلته له أو قرابه منه.

اصطلاحاً: المناسبة في عرف علماء الدراسات القرآنية هو ذلك العلم الذي يبحث في أسرار اقتران أجزاء القرآن بعضها ببعض، سواء كانت هذه الأجزاء حروف أو كلمات أو آيات أو سور.

ففي تعريف علم المناسبة يقول الزركشي: "واعلم أنّ المناسبة علم شريف تحزر به العقول ويعرف به قدر القائل فيما يقول... وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها، ومرجعها والله أعلم إلى معنى ما رابط بينهما عامّ أو خاصّ عقليّ أو حسّيّ أو خياليّ وغير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبّب والعلة والمعلول والنظيرين والضدّين ونحوه أو التلازم الخارجي كالترتّب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها أخذاً بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التّأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"⁴.

وعرفها ابن العربي على أنّها "ارتباط أي القرآن بعضها ببعض حتّى تكون كالكلمة الواحدة متّسقة المعاني منتظمة المباني"⁵.

وعرفها البقاعي على أنه "علم تعرف به علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها"⁶.

فعلم المناسبات القرآنية باختصار هو علم يبحث في أسرار ارتباط واقتران واتصال أجزاء القرآن الكريم ببعضها البعض.

المطلب الثاني: موضوع علم المناسبات القرآنية وثمرته:

موضوعه: بعد تعرفنا على المعنى الاصطلاحي لعلم المناسبات، فقد أصبح موضوع هذا العلم جلي وظاهر ألا وهو البحث والدراسة في أسرار اقتران واتصال أجزاء القرآن ببعضها البعض سواء كانت هذه الأجزاء حروفاً أو كلمات أو آيات أو سور. ثم أن هذا العلم هو بحث في وجه من أوجه الإعجاز في القرآن الكريم من حيث ترتيبه وانتظام أجزائه.

ثمرته: يرمي علم المناسبات إلى تحقيق غايات ومقاصد نديت إليها الشريعة الإسلامية في الوحيين نذكر منها:

أ- امتثال أمر الله عزّ وجلّ بالتأمّل والتفكير والتدبر في كتابه الكريم؛ حيث قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁷.

ب- علم المناسبة علم وسيلة وأداة من الأدوات التي يوظفها المفسر في بيان معاني القرآن الكريم.

ج- للمناسبة ارتباط بباقي العلوم كالفقه مثلا؛ إذ أن المناسبة القرآنية قد يكون لها دور في الترجيح والفصل في المسائل الفقهية المختلف فيها.

د- من ثمرات هذا العلم الكشف عن وجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم.

وللمناسبة القرآنية أيضا ثمرات أخرى ذكرت في الكتب التي عنت بهذا العلم.

المطلب الثالث: نشأة علم المناسبات وأهم المؤلفات فيه:

ظهور المناسبة القرآنية كان مع الصدر الأول للإسلام على يد النبي - صلى الله عليه وسلم - وكذا صحابته الكرام - رضوان الله تعالى عليهم -، حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم - وصحابته - رضوان الله تعالى عليهم - يعدون القرآن الكريم وحدة واحدة لا يمكن أن تفصل أجزائه عن بعضها البعض حيث أنه وبالاطلاع على بعض ما وصل إلينا في تعاملهم مع كتاب الله عزّ وجلّ نجدهم قد راعوا ترتيب كلماته وآياته وسوره.

فمن أمثلة اعتبار القرآن الكريم وحدة واحدة ما جاء في تفسير النبي - صلى الله عليه وسلم - لقول الله تعالى في سورة الأنعام ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾⁸ بقول الله تعالى في سورة لقمان، ﴿ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾⁹ حيث روى الإمام البخاري في صحيحه عن عبد الله رضي الله عنه - أنه قال: [مَا نَزَلَتْ ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾¹⁰، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: " لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ ﴿ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ بِشِرْكٍ، أَوْلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ لِابْنِهِ ﴿ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾¹¹].¹²

ومن أمثلة مراعاة النبي لترتيب كلمات القرآن الكريم ما روى مسلم في صحيحه بسنده عن جابر بن عبد الله في وصفه لحجة النبي - صلى الله عليه وسلم -: [... ثُمَّ نَفَذَ إِلَى مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَرَأَ: ﴿ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾¹³ فَجَعَلَ الْمَقَامَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْبَيْتِ، فَكَانَ أَبِي يَقُولُ - وَلَا أَعْلَمُهُ ذَكَرَهُ إِلَّا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: كَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الرَّكْنِ فَاسْتَلَمَهُ، ثُمَّ حَرَجَ مِنَ الْبَابِ إِلَى الصَّفَا، فَلَمَّا دَنَا مِنَ الصَّفَا قَرَأَ: ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾¹⁴ «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ» فَبَدَأَ بِالصَّفَا، فَرَفِيَ عَلَيْهِ، حَتَّى رَأَى الْبَيْتَ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ. فَوَحَّدَ اللَّهَ وَكَرَّبَهُ، وَقَالَ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ، أَنْجَزَ وَعَدَهُ، وَتَصَرَّ عَبْدُهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ» ثُمَّ دَعَا بَيْنَ ذَلِكَ [15].

ومن الأمثلة على مراعاة النبي - صلى الله عليه وسلم - ترتيب الآيات ما كان يبينه لأصحابه عقب نزول كل آية؛ حيث كان يبين لأصحابه مكانها بين آيات القرآن كما روى ذلك الإمام الترمذي في سننه بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: [قُلْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: مَا حَمَلَكُمُ أَنْ عَمَدْتُمْ إِلَى الْأَنْفَالِ وَهِيَ مِنَ الْمَثَانِي وَإِلَى بَرَاءةٍ وَهِيَ مِنَ الْمِنِينِ فَفَرَنْتُمْ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَكْتُبُوا بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَوَضَعْتُمُوهَا فِي السَّبْعِ الطُّوْلِ، مَا حَمَلَكُمُ عَلَى ذَلِكَ؟ فَقَالَ عُثْمَانُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا يَأْتِي عَلَيْهِ الرَّمَانُ وَهُوَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السُّورُ ذَوَاتُ الْعَدَدِ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ دَعَا بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا» وَإِذَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا»، وَكَانَتْ الْأَنْفَالُ مِنْ أَوَائِلِ مَا نَزَلَتْ بِالْمَدِينَةِ وَكَانَتْ بَرَاءةً مِنْ آخِرِ الْقُرْآنِ وَكَانَتْ قِصَّتُهَا شَبِيهَةً بِقِصَّتِهَا فَظَنَنْتُ أَنَّهَا مِنْهَا، فَفُيِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَنَّهَا مِنْهَا، فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَرَنْتُ بَيْنَهُمَا وَلَمْ أَكْتُبْ بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَوَضَعْتُهَا فِي السَّبْعِ الطُّوْلِ]¹⁶ ففي كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - إشارة إلى أن لترتيب أجزاء القرآن الكريم مكانة وأهمية وحكمة.

ومن الأدلة الدالة على اهتمام الصحابة بترتيب سور القرآن الكريم ما وقع من اختلاف بين ابن عباس - رضي الله عنهما - وعثمان بن عفان - رضي الله عنه - بعد جمع الأخير للقرآن الكريم زمن خلافته في المسألة المشهورة بينهما حول ترتيب سورتي الأنفال والتوبة حيث روى الترمذي بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: [قُلْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: مَا حَمَلَكُمُ أَنْ عَمَدْتُمْ إِلَى الْأَنْفَالِ وَهِيَ مِنَ الْمَثَانِي وَإِلَى بَرَاءةٍ وَهِيَ مِنَ الْمِنِينِ فَفَرَنْتُمْ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَكْتُبُوا بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَوَضَعْتُمُوهَا فِي السَّبْعِ الطُّوْلِ، مَا حَمَلَكُمُ عَلَى ذَلِكَ؟ فَقَالَ عُثْمَانُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا يَأْتِي عَلَيْهِ الرَّمَانُ وَهُوَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السُّورُ ذَوَاتُ الْعَدَدِ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ دَعَا بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا» وَإِذَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا»، وَكَانَتْ الْأَنْفَالُ مِنْ أَوَائِلِ مَا نَزَلَتْ بِالْمَدِينَةِ وَكَانَتْ بَرَاءةً مِنْ آخِرِ الْقُرْآنِ وَكَانَتْ قِصَّتُهَا شَبِيهَةً بِقِصَّتِهَا فَظَنَنْتُ أَنَّهَا مِنْهَا، فَفُيِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَنَّهَا مِنْهَا، فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَرَنْتُ بَيْنَهُمَا وَلَمْ أَكْتُبْ بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَوَضَعْتُهَا فِي السَّبْعِ الطُّوْلِ]¹⁷، فمن خلال هذا الأثر نستوحى أن ترتيب سور القرآن الكريم كان له مكانة وأهمية عند صحابة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولولم يكن كذلك لما كان هذا الاختلاف بين الصحابين الجليلين.

هذا باختصار ارهاصات وإشارات أولى عن نشأة المناسبة القرآنية ومراعاة ترتيب أجزائه جاءت في الصدر الأول من الإسلام.

أما ما يخص تطور هذا العلم فإن لفظ المناسبة لم يظهر كمصطلح لدى المتقدمين من المهتمين بإعجاز القرآن ونظمه وتفسيره إلا أنه كان مضمنا داخل كتاباتهم خاصة في الكتب المدافعة عن نظم القرآن الصادة للهجمات المتوالية التي تعرض لها نظم القرآن الكريم من، ومن أبرز الكتب التي جاءت تنافح وتذب عن نظم القرآن والتي تضمنت في طياتها المناسبة القرآنية بمعناها الاصطلاحي لا بمنطوقها اللفظي، الكتب الآتية:

- أ- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ): وذلك من خلال كتابيه "نظم القرآن" و"الرسائل".
- ب- الإمام ابن قتيبة (ت 276هـ) من خلال كتابه "تأويل مشكل القرآن".
- ج- محمد بن يزيد الواسطي (ت 307هـ) من خلال كتابه "نظم القرآن" ويعرف أيضا بـ "إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه".
- د- ابن الاخشيد (ت 326هـ) من خلال كتابه "نظم القرآن".
- هـ- أبو علي الحسن بن علي بن نصر الطوسي (ت 308هـ) من خلال كتابه "نظم القرآن".
- و- الرماني (ت 386هـ) من خلال رسالته "النكت في إعجاز القرآن".
- ز- الخطابي (ت 388هـ)، من خلال رسالته "بيان اعجاز القرآن".
- ح- أبو هلال العسكري (ت 395هـ) من خلال كتابه "الصناعتين".
- ط- أبو بكر الباقلائي محمد بن الطيب (ت 403هـ) من خلال كتابه "إعجاز القرآن".
- ي- عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، من خلال كتابه "دلائل الاعجاز".

هذه أبرز الكتب التي اعتنت بالدفاع عن نظم القرآن الكريم والتي جاء فيها الحديث عن المناسبة بمفهومها الاصطلاحي مضمنا فيها.

أما كتب التفسير فإنك لا تكاد تجد مفسرا يخلي مؤلفه من توظيف المناسبة القرآنية في بيان معاني القرآن الكريم، ومن تلك التفاسير:

- أ- محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ) في تفسيره الموسوم بـ "جامع البيان عن تأويل آي القرآن".
- ب- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ). "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل".

- ج- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت 542هـ).
"المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز".
- د- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي المالكي (ت 543هـ). "أحكام القرآن".
- هـ- الإمام الرازي (ت 606هـ)، "مفاتيح الغيب" أو "التفسير الكبير"، حيث يعد الإمام الرازي من أكثر المفسرين إيراداً للمناسبات القرآنية في تفسيره حيث كان تفسيره نقلة نوعية في بيان مناسبات القرآن الكريم. حي يقول الزركشي في حديثه عن علم المناسبات: "... وقد قلّ اعتناء المفسرين بهذا النوع لدقته وممن أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي"¹⁸.
- بعد الإمام الرازي أخذ الاهتمام بالمناسبات القرآنية منعرجاً آخر؛ حيث أخذ بعض المفسرين يجعلون من تأليفهم مرمى لها، نذكر منهم:
- أ- "البرهان في تناسب سور القرآن" لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي الأندلسي (ت 807هـ).
- ب- "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور". لبرهان الدين البقاعي (ت 893هـ).
- ج- "ربط السور والآيات" لمحمد بن المبارك المعروف بحكيم شاه القزويني (ت 920هـ).
- د- "جواهر البيان في تناسب سور القرآن" لعبد الله الغماري (ت 1413هـ).
- هـ- "تناسق الدرر في تناسب السور" للإمام السيوطي (ت 911هـ).
- و- "مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع" للإمام السيوطي (ت 911هـ).
- ز- "أسرار ترتيب القرآن" للإمام السيوطي (ت 911هـ).
- ح- "سمط الدرر في ربط الآيات والسور" لمحمد ظاهر بن غلام من علماء الهند (ت 1407هـ).
- هذا ولا يخفى أن الشق التنظيري لهذا العلم قد كان مضمناً داخل كتب أولئك الذين بادروا ببيان المناسبات القرآنية تطبيقياً، إلا أن هذا العلم شأنه كشأن باقي العلوم؛ كان له نصيبه من التأليف التي انفردت في دراساتها بالتنظير لهذا العلم، نذكر منها:
- أ- "البرهان في علوم القرآن" للإمام الزركشي والذي جعل من علم المناسبات مبحثاً من مباحث علوم القرآن حيث قام الإمام بتعريف هذا العلم مبرزاً لأهم من اهتموا به مبيناً لبداية ظهوره محاولاً وضع بعض القواعد الخاصة بهذا العلم.

ب- "الإتقان في علوم القرآن" للإمام السيوطي والذي هو الآخر جعل من علم المناسبات مبحثاً من مباحث علوم القرآن؛ حيث لم يكن ثمة اختلاف كبير أو تباين بين ما كتبه وما كتبه الإمام الزركشي.

ج- "علم المناسبات في السور والآيات" للدكتور محمد بن عمر بن سالم بازمول.

د- "علم المناسبات وأهميته في تفسير القرآن الكريم وكشف إعجازه" للأستاذ الدكتور نور الدين عتر.

المطلب الرابع: أنواع المناسبات

المناسبة القرآنية أنواع باعتبار أجزاء القرآن الكريم، حيث يمكننا أن نصنفها على النحو التالي:

أ- تناسب حروف الكلمة وعدم تنافرها.

ب- مناسبات الكلمة، وفيها:

- مناسبة الكلمة لسابقتها وللاحقتها.

- مناسبة الكلمة لسياق السورة ومقصدتها.

ج- مناسبات الآية، وفيها:

- مناسبة الآية لسابقتها.

- مناسبة الآية للاحقتها.

- مناسبة بداية الآية لخاتمها.

- مناسبة فاصلة الآية لموضوعها.

- مناسبة الآية لمقصد السورة.

د- مناسبات السور، وفيها:

- مناسبة اسم السورة لموضوعها ومقصدتها.

- مناسبة السور لبعضها البعض.

- مناسبة افتتاح السورة لخاتمها.

- مناسبة مقاطع السورة لبعضها البعض.

والذي يهمنا نحن في هذه الدراسة من هذه الأنواع كلها هو تلك الجزئية المنضوية تحت ظل "مناسبات السور" ألا وهي جزئية "مناسبة السور لبعضها البعض" وذلك من خلال دراسة

استقرائية في تفسير لاقى شهرة كبيرة في باب إيراد المناسبات القرآنية في صفحاته؛ وأعني "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب" للإمام محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الرازي (ت 606هـ). حيث أن المناسبات القرآنية من بين القضايا الأكثر شهرة عن هذا التفسير كما سبق وأن ذكرنا ذلك في الحديث عن أهم المؤلفات في هذا العلم. حيث كان الإمام الرازي يعد هذا العلم وسيلة من وسائل فهم المهيم من الكتاب المنزل منذ زمن النبي - صلى الله عليه وسلم- حيث قال: "فكان إذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئاً، والإنسان حريص على ما منع، فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه، رجاء أنه ربّما جاء كلام يفسّر ذلك المهيم، ويوضح ذلك المشكل. فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعته"¹⁹.

المبحث الثاني: المناسبات بين السور القرآنية من خلال تفسير الإمام الرازي

المطلب الأول: موقف الإمام الرازي من ترتيب أجزاء القرآن الكريم:

بعد الاطلاع على تفسير الإمام الرازي تمكنا من استقراء أقواله في حسن ترتيب أجزاء القرآن واتصالها ببعضها البعض وجودة تركيبها، نحاول إيجازها فيما يلي:

أ- ترتيب القرآن الكريم جاء بحكمة:

الإمام الرازي في تفسيره للقرآن الكريم جعل للمناسبة القرآنية حظا لا بأس به حيث أنك لا تكاد تجد آية إلا وقد صدر تفسيرها ببيان مناسبتها ووجه تعلقها بسابقتها، حيث جعل من ذلك وجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم مبينا أن كل ترتيب وجد في القرآن الكريم فهو لحكمة فمثلا عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾²⁰ قال: "... ونحن نقول بأن كل كلمة وردت في القرآن فهي لمعنى وكل ترتيب وجد فهو لحكمة، وما ذكر على خلافه لا يكون في درجة ما ورد به القرآن"²¹.

ب- مراعاة الإمام لنظم القرآن في بيان معانيه وتفسيره:

من الأمور اللافتة للانتباه في تفسير الإمام الرازي هو اعتماده على المناسبة القرآنية في تفسير القرآن وبيان معانيه، حيث نجده أحيانا في تفسيره يحتج بنظم القرآن الكريم واتصال أجزاءه ببعضها البعض، ويرد بعض التفاسير التي تستلزم نقض الترتيب وفساد النظم. فمن أمثلة ذلك ما جاء في تفسير الإمام لقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾²² حيث قال: "... فلو قلنا إن قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾

المراد منه قراءة المأموم خلف الإمام لم يحصل بين هذه الآية وبين ما قبلها تعلق بوجه من الوجوه، وانقطع النظم، وحصل فساد الترتيب، وذلك لا يليق بكلام الله تعالى، فوجب أن يكون المراد منه شيئاً آخر سوى هذا الوجه وتقريره أنه لما ادعى كون القرآن بصائر وهدى ورحمة، من حيث إنّه معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام، وكونه كذلك لا يظهر إلا بشرط مخصوص، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام إذا قرأ القرآن على أولئك الكفار استمعوا له وأنصتوا حتى يقفوا على فصاحته، ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة، فحينئذ يظهر لهم كونه معجزاً دالاً على صدق محمد صلى الله عليه وسلم، فيستعينوا بهذا القرآن على طلب سائر المعجزات، ويظهر لهم صدق قوله في صفة القرآن: أنه بصائر وهدى ورحمة فثبت أننا إذا حملنا الآية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد، ولو حملنا الآية على منع المأموم من القراءة خلف الإمام فسد النظم واختل الترتيب"²³.

ج - المناسبات أسرار خفية بين ثنايا أجزاء القرآن الكريم؛

يرى الإمام الرازي أن المناسبة القرآنية من قبيل الأسرار الخفية بين ثنايا أجزاء القرآن الكريم؛ ويظهر ذلك من خلال كلام الإمام عند بيانه للمناسبة القرآنية عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾²⁴ حيث قال: "... اعلم أن الأمانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأدّيت ذلك الحق إليه فهذا هو الأمانة، والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لإنسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق، ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الإنسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره، لا جرم أنه تعالى ذكر الأمر بالأمانة أولاً، ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق، فما أحسن هذا الترتيب، لأن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"²⁵، فقد أثنى الإمام على حسن ترتيب أجزاء الآية الواحدة مبيناً أن أكثر لطائف القرآن الكريم مودعة في ترتيبات أجزاءه وجودة ارتباطها واتصالها ببعضها البعض.

وفي السياق نفسه قال الإمام عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾²⁶، حيث جاء في قوله: "... فهذا أيضاً وجه حسن في نظم هذه الآيات. واعلم أن من أتاه الله قريحة قوية ونصاباً وافياً من العلوم الإلهية الكشفية، عرف أنه لا ترتيب أحسن ولا أكمل من ترتيب آيات القرآن"²⁷. فقول الإمام " من أتاه الله قريحة قوية ونصاباً وافياً من العلوم الإلهية الكشفية" فيه دلالة على أن المناسبة ليست أمراً ظاهراً

يدركه كل قارئ لكلام الله، بل هي من أسرار خفية لا يدركها إلا من آتاه الله قريحة قويّة ونصاها وافيها من العلوم الإلهية الكشفيّة كما قال الإمام.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾²⁸ قال: "... فإنّ من لم يتدبّر ولم يتأمّل ولم يساعده التوفيق الإلهي لم يقف على هذه الأسرار العجيبة المذكورة في هذا القرآن العظيم، حيث يراه في ظاهر الحال مقرونا بسوء الترتيب، وهو في الحقيقة مشتمل على أكمل جهات الترتيب، فهذا ما حضرنا في تفسير هذه الآيات، وبالله التوفيق"²⁹.

فهذه الاستقراءات الثلاث من تفسير الإمام فيه دلالة على أن المناسبات القرآنية سر من أسرار المولى تبارك وتعالى في كتابه يشترط في طالبها فضلا عن التدبير والتأمّل أن يكون مصطفى من قبل المولى تبارك وتعالى بقريحة قوية ونصاها وافيها من العلوم الإلهية الكشفية والتوفيق الإلهي.

المطلب الثاني: ترتيب القرآن الكريم

الوقوف على المناسبات القرآنية من خلال تفسير الإمام الرازي يستوجب علينا ابتداء الوقوف على قضية توقيفية ترتيب السور القرآنية أو توفيقية ترتيبها؛ حيث تعد هذه المسألة من بين أكثر المسائل طرحا في ميدان الدراسات القرآنية. ولكن قد يتساءل أحدهم، فيقول: ما العلاقة بين المناسبات القرآنية بين السور القرآنية وهذه المسألة؟ فنقول له بأن القول بتوقيفية ترتيب سور القرآن الكريم يعد مدعاة للبحث والتحري عن الحكمة والسر من اقتران السور ببعضها البعض على النحو التي هي عليه. ولو كان القول بتوقيفية ترتيب سور القرآن الكريم وأنها اجتهاد من الصحابة - رضوان الله تعالى عنهم- فإن ذلك يعد حاجزا وحائلا دون بذل الجهد في البحث عن تلك الأسرار والروابط لأنها في النهاية جهد بشري لا إلهي يمكن أن يعتريه الخطأ والنقصان خاليا من تلك الحكم الإلهية التي نرمي إلى استخراجها واستنباطها من الكتاب العزيز حيث نقل هذا الخلاف الإمام الزركشي فقال: " وأما ترتيب السور على ما هو عليه الآن فاختلف هل هو توقيف من النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو من فعل الصحابة أو يفصل في ذلك ثلاثة أقوال"³⁰.

فترتيب سور القرآن الكريم من أكثر المسائل التي أوقعت جدلا عميقا بين أهل الدراسات القرآنية، حيث انقسموا في ذلك إلى أقسام ثلاثة ذكرها الإمام الزركشي³¹ نذكرها هنا بإيجاز:

المذهب الأول: ذهب الجمهور إلى أن ترتيب سور القرآن الكريم أمر توقيفي اجتهادي من فعل الصحابة - رضوان الله تعالى عنهم- مبينين أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قد فوض الأمر في ذلك لأئمة من بعده مستدلين لذلك بالاختلاف في ترتيب السور بين مصاحف الصحابة وكذا ما

جاء من مخالفة الترتيب الحالي لسور القرآن الكريم لفعل النبي - صلى الله عليه وسلم- حيث روى الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن حذيفة قال: [صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَافْتَتَحَ الْبُقْرَةَ، فَقُلْتُ: يَرْكَعُ عِنْدَ الْمِائَةِ، ثُمَّ مَضَى، فَقُلْتُ: يُصَلِّي بِهَا فِي رُكْعَةٍ، فَمَضَى، فَقُلْتُ: يَرْكَعُ بِهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ النَّسَاءَ، فَقَرَأَهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ آلَ عِمْرَانَ، فَقَرَأَهَا، يَفْرَأُ مُتَرَسِّلاً، إِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَسْبِيحٌ سَبَّحَ، وَإِذَا مَرَّ بِسُورٍ سَأَلَ، وَإِذَا مَرَّ بِتَعْوِذٍ تَعَوَّذَ، ثُمَّ رَكَعَ]³²، ففعل النبي - صلى الله عليه وسلم- فيه دلالة واضحة على أن الترتيب الذي في المصحف مخالف لفعله - صلى الله عليه وسلم- إذ أنه من العلوم أن من ترتيب سور القرآن الكريم في المصحف؛ البقرة، آل عمران، ثم النساء. ولكن فعل النبي - صلى الله عليه وسلم- في قراءته قدم النساء عن آل عمران.

ومن أدلة هذا الفريق أيضا أن الخلاف الذي وقع بين ابن عباس - رضي الله عنهما- وعثمان - رضي الله عنه- في ترتيب سورتي الأنفال والتوبة فقد روى الترمذي في سننه بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما قال: [قُلْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: مَا حَمَلَكُم أَنْ عَمَدْتُمُ إِلَى الْأَنْفَالِ وَهِيَ مِنَ الْمَثَانِي وَإِلَى بَرَاءةٍ وَهِيَ مِنَ الْمِثْنِ فَقَرَنْتُمُ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَكْتُبُوا بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَوَضَعْتُمُوهَا فِي السَّبْعِ الطُّوْلِ، مَا حَمَلَكُم عَلَى ذَلِكَ؟ فَقَالَ عُثْمَانُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا يَأْتِي عَلَيْهِ الرِّمَانُ وَهُوَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السُّورُ ذَوَاتُ الْعَدَدِ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ دَعَا بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا» وَإِذَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا»، وَكَانَتْ الْأَنْفَالُ مِنْ أَوَائِلِ مَا نَزَلَتْ بِالْمَدِينَةِ وَكَانَتْ بَرَاءةً مِنْ آخِرِ الْقُرْآنِ وَكَانَتْ قِصَّتُهَا شَبِيهَةً بِقِصَّتِهَا فَظَنَنْتُ أَنَّهَا مِنْهَا، فَقَبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَنَّهَا مِنْهَا، فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ قَرَنْتُ بَيْنَهُمَا وَلَمْ أَكْتُبْ بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَوَضَعْتُهَا فِي السَّبْعِ الطُّوْلِ]³³ فهذه القصة فيها دلالة على أن ترتيب السور كان اجتهاديا لا توقيفيا ولو كان الأمر خلاف ذلك لما سوغ لهما الاختلاف في ذلك. ومن أصحاب هذا المذهب أبو الحسين أحمد بن فارس؛ حيث قال: "... جمع القرآن على ضربين: أحدهما تأليف السور كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين فهذا هو الذي تولته الصحابة وأما الجمع الآخروهو جمع الآيات في السور فهو توقيفي تولاه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما أخبر به جبريل عن أمره"³⁴.

المذهب الثاني؛ ذهب طائفة من العلماء إلى أن ترتيب سور القرآن الكريم كان ترتيبا توقيفيا لا مجال للاجتهاد في ذلك، مستدلين لذلك بأن النبي - صلى الله عليه وسلم- قد رمز إليهم بذلك وأرشدهم إلى ترتيب السور القرآنية، كما قال الإمام مالك - رغم أن الإمام مالك ذهب مذهب

الجمهور في هذه المسألة- عن الصحابة - رضي الله عنهم- " وإنما أُلْفوا القرآن على ما كانوا يسمعون من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ³⁵، إلا أن الإمام مالك ربما كان يقصد ترتيب آيات القرآن وليس سوره. كما أسلفنا الذكر في مذهب الجمهور فإنه لو كان الأمر كذلك لما خالف فعل النبي - صلى الله عليه وسلم- لقوله. ومن أصحاب هذا المذهب:

- الكرماني في كتابه البرهان في توجيه متشابه القرآن حيث قال " ... قلت أول القرآن سُورَةُ الْفَاتِحَةِ ثُمَّ الْبَقَرَةُ ثُمَّ آلِ عِمْرَانَ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ إِلَى سُورَةِ النَّاسِ وَهَكَذَا هُوَ عِنْدَ اللَّهِ فِي اللَّوْحِ الْمُحْفُوظِ وَهُوَ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ كَانَ يَعْضُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلَّ سَنَةٍ أَيْ مَا كَانَ يَجْتَمِعُ عِنْدَهُ مِنْهُ وَعَرْضَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي السَّنَةِ الَّتِي تُوْفِي فِيهَا مَرَّتَيْنِ ³⁶.

- أبو بكر الأنباري الذي قال: " أنزل الله القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرّق في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لأمر يحدث والآية جواباً لمستخبر ويقف جبريل النبي صلى الله عليه وسلم على موضع السورة والآية فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف كله عن النبي صلى الله عليه وسلم فمن قدم سورة أو آخرها فقد أفسد نظم الآيات ³⁷.

المذهب الثالث: ذهب فيه أصحابه إلى أن ترتيب سور القرآن الكريم منه ما هو توقيفي ومنه ما هو اجتهادي يمكن أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم- قد فوّض الأمر فيه إلى الأمة بعده، وممن ذهبوا هذا المذهب:

- القاضي أبو محمد بن عطية في تفسيره حيث قال "وظاهر الآثار أن السبع الطول والحواميم والمفصل كان مرتباً في زمن النبي عليه السلام، وكان في السور ما لم يرتب، فذلك هو الذي رتب وقت الكتب" ³⁸.

- أبو جعفر بن الزبير حيث قال: " وظواهر الآثار شاهدة بصحة ما ذهب إليه في أكثر ما نُص عليه، ثم يبقى بعد قليل من السور يمكن فيها جري الخلاف أو يكون وقع، وإذا كان مستند المسألة النقل لم يصعب خلاف غير أهله، على أن ما مهدناه من المراعاة في الترتيب حاصل لا محالة على كل قول ³⁹.

ومن الأدلة على توقيفية ترتيب بعض سور القرآن ما يلي:

- ما رواه مسلم بسنده عن أبي أمامة الباهلي، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: [اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه، اقرءوا الزهراوين البقرة، وسورة آل عمران، فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان] ⁴⁰.

- روى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن معبد بن خالد قال: [صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالسَّبْعِ الطَّوَالِ فِي رُكْعَةٍ إِلَّا أَنْ وَكَيْعًا قَالَ: «قَرَأَ»⁴¹.
- روى ابن أبي شيبة في مصنفه عن عبد الله بن شقيق العقيلي قال: [كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ السُّورِ فِي رُكْعَةٍ؟ قَالَتْ: «نَعَمْ، الْمُفْصَلُ»⁴².
- ما روى الإمام البخاري في صحيحه عن ابن مسعود - رضي الله عنه أنه قال: [فِي بَيْتِ إِسْرَائِيلَ، وَالْكَهْفِ، وَمَرْيَمَ: إِهْنَنَّ مِنَ الْعِتَاقِ الْأُولَى، وَهُنَّ مِنْ تِلَادِي]⁴³.

هذا وقد تعرض كل قول مذهب من هذه المذاهب للمناقشة من قبل المخالف. إلا أنه وأياً كان فإن ترتيب القرآن الكريم توقيفياً كان أم اجتهادياً فإن الواجب علينا كمسلمين هو احترامه والمحافظة على الترتيب الذي وضعه الصحابة - رضوان الله تعالى عنهم- لأن هذا الترتيب كان محل اجماع بينهم، وفي ذلك يقول ابن الزبير الغرناطي: " وأطبقت الصحابة على موافقة عثمان في ترتيب سوره وعمله فيه"⁴⁴، ومن المعلوم من الدين بالضرورة عدم جوار نقض اجماع المسلمين فضلاً عن اجماع الصحابة.

المطلب الثالث: المناسبات بين السور القرآنية من خلال تفسير الإمام الرازي

لاشك أن من حاول بيان المناسبات القرآنية بين السور واستخراج أسرار اقترانها واتصالها وترتيبها فهو من أنصار المذهب الثاني، إذ أن المناسبة بين السور قد تعد حجة من حجج هذا المذهب، ومن أولئك الذين حاولوا بيان المناسبة القرآنية بين بعض سور القرآن الكريم الإمام فخرالدين الرازي من خلال تفسيره الكبير، ولكن قبل إيراد تلك المناسبات فإنه من الواجب بيان مذهب الإمام في قضية ترتيب سور القرآن؛ حيث وأنه بعد قراءة تفسير الإمام وقفت على بعض من كلامه فيه دلالة على أنه من أنصار المذهب الثاني، بل وجعل من ترتيب السور وجه من أوجه الإعجاز والتحدي التي جاء بها القرآن الكريم. فمثلاً عند تفسير الإمام لقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁴⁵، قال الإمام "... المسألة الرابعة: قوله: فأتوا بسورة من مثله يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث: إنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القرآن"⁴⁶، هذا قول.

وقد استفاد الإمام في الاحتجاج لتوقيفية ترتيب سور القرآن الكريم في مطلع تفسيره لسورة التوبة، حيث جاء في كلام الإمام نقلاً عن القاضي " يبعد أن يقال: إنه عليه السلام لم يبين كون

هذه السورة تالية لسورة الأنفال، لأنّ القرآن مرّتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله على الوجه الذي نقل، ولو جوّزنا في بعض السور أن لا يكون ترتيبها من الله على سبيل الوحي، لجوّزنا مثله في سائر السور وفي آيات السور الواحدة، وتجويزه بطرف ما يقوله الإمامية من تجويز الزيادة والتقصان في القرآن. وذلك يخرج من كونه حجة، بل الصحيح أنّه عليه السلام أمر بوضع هذه السورة، بعد سورة الأنفال وحيا، وأنّه عليه السلام حذف بسم الله الرحمن الرحيم من أول هذه السورة وحيا⁴⁷. فلا شك أن الإمام الرازي كان من جملة أنصار المذهب الثاني إلا أن تفسيره ورغم شهرته بكثرة إيراد المناسبات القرآنية بأنواعها إلا أنه بالاطلاع عليه فإنك لا تجد الإمام قد أورد المناسبات بين كل السور القرآنية، بل نجدها حاضرة في بعض المواضع وغائبة في أخرى، ربما لأن الإمام الرازي لم يكن غرضه من التأليف الوقوف على المناسبات القرآنية، ولا شك أنه لو كان له تأليف مستقل في المناسبات القرآنية لثور القرآن الكريم مبينا مناسباته باختلاف أنواعها ومنها المناسبات بين سورته كيف لا وهو على مذهب القائلين بتوقيفية ترتيب سور القرآن العظيم ومن الذين برعوا في المناسبات القرآنية باختلاف أنواعها.

وفيما يلي استقراء للمناسبات بين السور القرآنية التي جاءت في تفسير الإمام:

مناسبة أول القرآن لخاتمته:

قال الإمام الرازي في بيانه للمناسبة بين أول سورة في القرآن الكريم وآخر سورة فيه: "... وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى، وهي أنّه تعالى ذكر أنّ تلك الأسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة، وذكر معها اسمين آخرين: وهما الربّ، والمالك، فالربّ قريب من الرحيم، لقوله: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾⁴⁸ والمالك قريب من الرحمن، لقوله تعالى: ﴿المَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ﴾ فحصلت هذه الأسماء الثلاثة: الربّ والمالك، والإله، فلهذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها، والتقدير كأنه قيل: إن أتاكَ الشَّيْطَانُ من قبل الشَّهْوَةِ فقل: أعوذ بربِّ النَّاسِ وإن أتاكَ من قبل الغضب فقل: ملك النَّاسِ وإن أتاكَ من قبل الهوى فقل: إله النَّاسِ"⁴⁹.

مناسبة سورة الفاتحة لسورة البقرة:

لم يتكلم الإمام الرازي عن المناسبة بين سورتي الفاتحة والبقرة وأسرار اقترانهما ببعضهما البعض، بل إننا نجده قد أورد المناسبة بين آيات سورة الفاتحة وآخر البقرة وذلك في معرض حديثه عن الأسرار العقلية المستنبطة من سورة الفاتحة؛ حيث قال: "... ولمّا ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرّع عنها سبع مراتب في الدّعاء والتّضرّع:

- فأولها: قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾⁵⁰ وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾⁵¹ وقوله: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾⁵² وقوله: ﴿تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾⁵³ وقوله: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ﴾⁵⁴ وهذا الذكر إنما يحصل بقوله: بسم الله الرحمن الرحيم. وثانيتها: قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾⁵⁵ ودفع الإصر- والإصر هو الثقل- يوجب الحمد، وذلك إنما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين. وثالثتها: قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ به وذلك إشارة إلى كمال رحمته، وذلك هو قوله الرحمن الرحيم. ورابعها: قوله: واعف عَنَّا لِأَنَّكَ أَنْتَ الْمَالِكُ لِلْقَضَاءِ وَالْحُكُومَةِ فِي يَوْمِ الدِّينِ، وهو قوله مالك يوم الدين. وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَاعْفِرْ لَنَا﴾ لأننا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات، وهو قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وسادسها: قوله: ﴿وَارْحَمْنَا﴾ لأننا طلبنا الهداية منك في قولنا: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وسابعها: قوله: ﴿أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾⁵⁶ وهو المراد من قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾⁵⁷.

مناسبة سورة الأنفال لسورة التوبة:

ذكر الإمام الرازي بعض من أوجه التناسب بين سورتي الأنفال والتوبة في معرض إجابته عن سبب إسقاط التسمية في بداية سورة التوبة، ومن تلك الأوجه في التناسب ما يلي:

- وجه روي عن أبي بن كعب - رضي الله عنه- حيث قال الإمام " الوجه الثاني: في هذا الباب ما يروي عن أبي بن كعب أنه قال: إنما توهموا ذلك، لأن في الأنفال ذكر اليهود، وفي براءة نبذ اليهود. فوضعت إحداها بجانب الأخرى والسؤال المذكور عائد هاهنا، لأن هذا الوجه إنما يتم إذا قلنا إنهم إنما وضعوا هذه السورة بعد الأنفال من قبل أنفسهم لهذه العلة"⁵⁸.

- ومن أوجه التناسب أيضا بين السورتين " أنه تعالى ختم سورة الأنفال بإيجاب أن يوالي المؤمنون بعضهم بعضا وأن يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية، ثم إنه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله: ﴿بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁵⁹ فلما كان هذا عين ذلك الكلام وتأكيده له وتقريره له، لزم وقوع الفاصل بينهما، فكان إيقاع الفصل بينهما تنبيها على كونهما سورتين متغايرتين، وترك كتب بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على أن هذا المعنى هو عين ذلك المعنى"⁶⁰.

مناسبة سورة الإسراء لسورة الكهف

في مطلع تفسير الإمام لسورة الكهف ذكر الإمام الرازي جملة من الفوائد في المسألة الأولى، كلها احتجاج لورود سورة الكهف عقب سورة الإسراء حيث قال الإمام: " المسألة الأولى: أما

الكلام في حقائق قولنا: الحمد لله فقد سبق، والذي أقوله هاهنا إنّ التّسبيح أينما جاء فإنّما جاء مقدّماً على التّحميد، ألا ترى أنّه يقال: سبحان الله والحمد لله إذا عرفت هذا فنقول: إنه جلّ جلاله ذكر التّسبيح عند ما أخبر أنّه أسرى بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم فقال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾⁶¹ وذكر التّحميد عند ما ذكر أنّه أنزل الكتاب على محمّد صلّى الله عليه وسلّم فقال: الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: أنّ التّسبيح أوّل الأمر لأنّه عبارة عن تنزيه الله عمّا لا ينبغي وهو إشارة إلى كونه كاملاً في ذاته والتّحميد عبارة عن كونه مكتملاً لغيره، ولا شك أنّ أوّل الأمر هو كونه كاملاً في ذاته ونهاية الأمر كونه مكتملاً لغيره فلا جرم وقع الابتداء في الذّكر بقولنا (سبحان الله) ثمّ ذكر بعده الحمد لله تنبيهاً على أنّ مقام التّسبيح مبدأ ومقام التّحميد نهاية. إذا عرفت هذا فنقول: ذكر عند الإسرء لفظ التّسبيح وعند إنزال الكتاب لفظ التّحميد وهذا تنبيه على أنّ الإسرء به/ أوّل درجات كماله وإنزال الكتاب غاية درجات كماله، والأمر في الحقيقة كذلك لأنّ الإسرء به إلى المعراج يقتضي حصول الكمال له، وإنزال الكتاب عليه يقتضي كونه مكتملاً للأرواح البشريّة وناقلاً لها من حضيض الهيمنة إلى أعلى درجات الملكيّة، ولا شك أنّ هذا الثّاني أكمل. وهذا تنبيه على أنّ أعلى مقامات العباد مقاما أن يصير [العبد] عالماً في ذاته معلماً لغيره ولهذا روي في الخبر أنّه عليه الصّلاة والسّلام قال: «من تعلم وعلم فذاك يدعى عظيماً في السموات». الفائدة الثّانية: أنّ الإسرء عبارة عن رفع ذاته من تحت إلى فوق وإنزال الكتاب عليه عبارة عن إنزال نور الوحي عليه من فوق إلى تحت، ولا شك أنّ هذا الثّاني أكمل. الفائدة الثّالثة: أنّ منافع الإسرء به كانت مقصورة عليه ألا ترى أنّه تعالى قال هنالك: ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾⁶² ومنافع إنزال الكتاب عليه متعدية، ألا ترى أنّه قال: لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشّر المؤمنين والفوائد المتعدية أفضل من القاصرة"⁶³.

مناسبة سورة العنكبوت لسورة القصص

ذكر الإمام في مطلع تفسيره لسورة العنكبوت وجوهاً للمناسبة بينها وبين سابقها في المسألة الأولى حيث قال الإمام " المسألة الأولى: في تعلق أوّل هذه السّورة بما قبلها وفيه وجوه الأوّل: لما قال الله تعالى قبل هذه السّورة: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾⁶⁴ وكان المراد منه أن يرده إلى مكّة ظاهراً غالباً على الكفار ظافراً طالباً للتّأر، وكان فيه احتمال مشاقّ القتال صعّب على البعض ذلك فقال الله تعالى: ﴿الم أحسب النّاس أن يتركوا أن يقولوا آمناً﴾ ولا يؤمروا بالجهاد الوجه الثّاني:

هو أنه تعالى لما قال في أواخر السورة المتقدمة ﴿وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ﴾⁶⁵ وكان في الدعاء إليه الطعان والحراب والضرب، لأن النبي عليه السلام وأصحابه كانوا مأمورين بالجهاد إن لم يؤمن الكفار بمجرد الدعاء فشق على البعض ذلك فقال: ﴿أحسب الناس أن يتركوا﴾ الوجه الثالث: هو أنه تعالى لما قال في آخر السورة المتقدمة ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ ذكر بعده ما يبطل قول المنكرين للحشر فقال: ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁶⁶ يعني ليس كل شيء هالكا من غير رجوع بل كل هالك وله رجوع إلى الله. إذا تبين هذا، فاعلم أن منكري الحشر يقولون لا فائدة في التكليف فإنها مشاقق في الحال ولا فائدة لها في المال إذ لا مال ولا مرجع بعد الهلاك والزوال، فلا فائدة فيها. فلما بين الله أنهم إليه يرجعون بين أن الأمر ليس على ما حسبه، بل حسن التكليف ليثيب/ الشكور ويعذب الكفور فقال: أحسب الناس أن يتركوا غير مكلفين من غير عمل يرجعون به إلى ربهم⁶⁷.

مناسبة سورة الروم لسورة العنكبوت

قال الإمام الرازي في مطلع تفسيره لسورة الروم: "وجه تعلق أول هذه السورة بما قبلها يتبين منه سبب النزول، فنقول لما قال الله تعالى في السورة المتقدمة ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁶⁸ وكان يجادل المشركين بنسبتهم إلى عدم العقل كما في قوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁶⁹ وكان أهل الكتاب يوافقون النبي في الإله كما قال: ﴿وَالِهْنَا وَإِهْكُمْ وَاجِدٌ﴾⁷⁰ وكانوا يؤمنون بكثير مما يقوله بل كثير منهم كانوا مؤمنين به كما قال: ﴿فَالَّذِينَ اتَّيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾⁷¹ أي أبغض المشركون أهل الكتاب وتركو مراجعتهم وكانوا من قبل يراجعونهم في الأمور، فلما وقعت الكرة عليهم حين قاتلهم الفرس المجوس فرح المشركون بذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآيات لبيان أن الغلبة لا تدل على الحق، بل الله تعالى قد يريد مزيد ثواب في المحب فيبتيه ويسلط عليه الأعادي، وقد يختار تعجيل العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر قبل يوم الميعاد للمعادي⁷².

مناسبة سورة لقمان لسورة الروم

ذكر الإمام الرازي وجه المناسبة والارتباط بين سورتي لقمان والروم في مطلع تفسير سورة لقمان حيث قال الإمام: "وجه ارتباط أول هذه السورة بآخر ما قبلها هو أن الله تعالى لما قال: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾⁷³ إشارة إلى كونه معجزة وقال: ﴿وَلَمَّا جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ﴾⁷⁴ إشارة إلى أنهم يكفرون بالآيات بين ذلك بقوله: الم تلك آيات الحكيم ولم يؤمنوا بها، وإلى هذا أشار بعد هذا بقوله: ﴿وَإِذَا تَنَالَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا﴾⁷⁵.

مناسبة سورة السجدة لسورة لقمان

المناسبة بين سورتي السجدة ولقمان ذكرهما الإمام في مطلع تفسير السجدة؛ حيث قال الإمام: "لما ذكر الله تعالى في السورة المتقدمة دليل الوجدانية وذكر الأصل وهو الحشر وختم السورة بهما بدأ ببيان الرسالة في هذه السورة فقال: الم، تنزيل الكتاب لا رب فيه"⁷⁷.

المناسبة بين سورتي سبأ وفاطر

قال الإمام الرازي وهو يفسر الآية الأولى من سورة فاطر: "... وفي قوله في سورة سبأ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾⁷⁸ إشارة إلى نعمة الإيجاد الثاني بالحشر، واستدلنا عليه بقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾⁷⁹ وقوله عن الكافرين: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾⁸⁰ وهاهنا الحمد إشارة إلى نعمة البقاء في الآخرة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿جاعل الملائكة رسلاً﴾ أي يجعلهم رسلاً يتلقون عباد الله، كما قال تعالى: ﴿وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾⁸¹ وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿فاطر السماوات﴾ يحتمل وجهين الأول: معناه مبدعها كما نقل عن ابن عباس والثاني: فاطر السماوات والأرض أي شاقهما لنزول الأرواح من السماء وخروج الأجساد من الأرض ويدل عليه قوله تعالى: ﴿جاعل الملائكة رسلاً﴾ فإن في ذلك اليوم تكون الملائكة رسلاً، وعلى هذا فأول هذه السورة متصل بآخر ما مضى، لأن قوله: ﴿كما فعل بأشياعهم﴾ بيان لانقطاع رجاء من كان في شكٍّ مريب وتيقنه بأن لا قبول لتوبته ولا فائدة لقوله أمنت. كما قال تعالى عنهم: ﴿وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاطُشُ﴾⁸² فلما ذكر حالهم بين حال الموقن وبشره بإرساله الملائكة إليهم/ مبشرين، وبين أنه يفتح لهم أبواب الرحمة"⁸³.

مناسبة سورة محمد لسورة الأحقاف

قال الإمام الرازي في بداية تفسير سورة محمد - صلى الله عليه وسلم -: "أول هذه السورة مناسب لآخر السورة المتقدمة، فإن آخرها قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ﴾⁸⁴ فإن قال قائل كيف يهلك الفاسق وله أعمال صالحة كإطعام الطعام وصلة الأرحام وغير ذلك؟ مما لا يخلو عنه الإنسان في طول عمره فيكون في إهلاكه إهدار عمله وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾⁸⁵ وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ أي لم يبق لهم عمل ولم يوجد فلم يمنع الإهلاك، وسنبيّن كيف إبطال الأعمال مع تحقيق القول فيه، وتعالى الله عن الظلم"⁸⁶.

المناسبة بين سورتي الفتح ومحمد

احتج الإمام الرازي بالمناسبة بين السورتين في الترجيح بين الأقوال الواردة في تفسيره وبيان معنى "الفتح": حيث قال الإمام: "المسألة الأولى: في الفتح وجوه: أحدها: فتح مكة وهو ظاهر وثانيها: فتح الروم وغيرها وثالثها: المراد من الفتح صلح الحديبية ورابعها: فتح الإسلام بالحجة والبرهان، والسيف والسنان وخامسها: المراد منه الحكم كقوله: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾⁸⁷ وقوله ﴿ثُمَّ يَفْتَحْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾⁸⁸ والمختار من الكل وجوه: أحدها: فتح مكة، والثاني: فتح الحديبية، والثالث: فتح الإسلام بالآية والبيان والحجة والبرهان. والأول مناسب لأخر ما قبلها من وجوه أحدها: أنه تعالى لما قال: ﴿ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله﴾. إلى أن قال: ﴿وَمَنْ يَخُلْ فَإِنَّمَا يَخِلْ عَنْ نَفْسِهِ﴾⁸⁹ بين تعالى أنه فتح لهم مكة وغنموا ديارهم وحصل لهم أضعاف ما أنفقوا ولو بخلوا لضاع عليهم ذلك فلا يكون بخلهم إلا على أنفسهم ثانيها: لما قال: ﴿والله معكم﴾ وقال: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾⁹⁰ بين برهانه بفتح مكة، فإنهم كانوا هم الأعلى ثالثها: لما قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾⁹¹ وكان معناه لا تسألوا الصلح من عندكم، بل اصبروا فإنهم يسألون الصلح ويجتهدون فيه كما كان يوم الحديبية وهو المراد بالفتح في أحد الوجوه، وكما كان فتح مكة حيث أتى صناديد قريش مستأمنين ومؤمنين ومسلمين، فإن قيل: إن كان المراد فتح مكة، فمكة لم تكن قد فتحت، فكيف قال تعالى: ﴿فتحننا لك فتحا مبينا﴾ بلفظ الماضي؟ نقول: الجواب عنه من وجهين: أحدهما: فتحنا في حكمنا وتقديرنا ثانيها: ما قدره الله تعالى فهو كائن، فأخبر بصيغة الماضي إشارة إلى أنه أمر لا دافع له، واقع لا رافع له⁹².

مناسبة سورة الحجرات لسورة الفتح

قال الإمام الرازي في بداية تفسيره لسورة الحجرات: " في بيان حسن الترتيب وجوه: أحدها: أن في السورة المتقدمة لما جرى منهم ميل إلى الامتناع مما أجاز النبي صلى الله عليه وسلم من الصلح وترك آية التسمية والرسمية وألزمهم كلمة التقوى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم على سبيل العموم: لا تقدموا بين يدي الله ورسوله، ولا تتجاوزوا ما يأمر الله تعالى ورسوله الثاني: هو أن الله تعالى لما بين محل النبي عليه الصلاة والسلام وعلو درجته بكونه رسوله الذي يظهر دينه وذكره بأنه رحيم بالمؤمنين بقوله: ﴿رحيم﴾⁹³ قال لا تركوا من احترامه شيئا لا بالفعل ولا بالقول، ولا تغتروا برأفته، وانظروا إلى رفعة درجته الثالث: هو أن الله تعالى وصف المؤمنين بكونهم أشداء ورحماء فيما بينهم راعين ساجدين نظرا إلى جانب الله تعالى، وذكر أن لهم من الحرمة عند الله ما أورثهم حسن الثناء في الكتب المتقدمة بقوله: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ

في التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ ﴿٩٤﴾ فَإِنَّ الْمَلِكَ الْعَظِيمَ لَا يَذْكُرُ أَحَدًا فِي غَيْبَتِهِ إِلَّا إِذَا كَانَ عِنْدَهُ مُحْتَرَمًا وَوَعَدَهُمْ بِالْأَجْرِ الْعَظِيمِ، فَقَالَ فِي هَذِهِ السُّورَةِ لَا تَفْعَلُوا مَا يُوْجِبُ انْحِطَاطَ دَرَجَتِكُمْ وَإِحْبَاطَ حَسَنَاتِكُمْ وَلَا تَقْدَمُوا"٩٥.

مناسبة سورة الذاريات لسورة ق

قال الإمام الرازي في بدابة تفسيره لسورة الذاريات: "أول هذه السورة مناسب لآخر ما قبلها، وذلك لأنه تعالى لما بين الحشر بدلائله وقال: ﴿ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾^{٩٦} وقال: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾^{٩٧} أي تجبرهم وتلجئهم إلى الإيمان إشارة إلى إصرارهم على الكفر بعد إقامة البرهان وتلاوة القرآن عليهم لم يبق إلا اليمين فقال: والذاريات ذروا... إنَّما تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ وَأَوَّلُ هَذِهِ السُّورَةِ وَأَخْرَاهَا مَتَنَاسِبَانِ حَيْثُ قَالَ فِي أَوَّلِهَا: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ﴾^{٩٨} وقال في آخرها: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾^{٩٩}١٠٠

مناسبة سورة الطور لسورة الذاريات

قال الإمام الرازي "هذه السورة مناسبة للسورة المتقدمة من حيث الافتتاح بالقسم وبيان الحشر فيهما، وأول هذه السورة مناسب لآخر ما قبلها، لأن في آخرها قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾^{١٠١} وهذه السورة في أولها: ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^{١٠٢} وفي آخر تلك السورة قال: ﴿فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا﴾^{١٠٣} إشارة إلى العذاب وقال هنا ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾^{١٠٤}١٠٥.

مناسبة سورة النجم لسورة الطور

قال الإمام الرازي في بيان مناسبة سورة النجم لسورة الطور منها أن بيان المناسبة لا يعد جزءا من التفسير: "وقبل الشروع في التفسير نقدّم مسائل ثم نتفرّع للتفسير وإن لم تكن منه: الأولى: أول هذه السورة مناسب لآخر ما قبلها لفظا ومعنى، أما اللفظ فلأن ختم الطور بالنجم، وافتتاح هذه بالنجم مع واو القسم، وأما المعنى فنقول: الله تعالى لما قال لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحَهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾^{١٠٦} بين له أنه جزأه في أجزاء مكيدة النبي صلى الله عليه وسلم، بالنجم وبعده فقال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾^{١٠٧}. المسألة الثانية: السورة التي تقدّمت وافتتاحها بالقسم بالأسماء دون الحروف وهي الصافات والذاريات، والطور، وهذه السورة بعدها بالأولى فيها القسم لإثبات الوجدانية كما قال تعالى: ﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾^{١٠٨} وفي الثانية لوقوع الحشر والجزاء كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ﴾ (5) وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ ﴿6﴾^{١٠٩} وفي الثالثة لدوام العذاب بعد وقوعه كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ (7) مَا لَهُ مِنْ

ذَافِعٍ ﴿8﴾¹¹⁰. وفي هذه السورة لنبوة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لتكتمل الأصول الثلاثة: الوجدانية، والحشر، والنبوة¹¹¹.

مناسبة سورة القمر لسورة النجم

قال الإمام الرازي في بداية تفسيره لسورة القمر: "أول السورة مناسب لآخر ما قبلها، وهو قوله: ﴿أَزْفَتِ الْأَزْفَةَ﴾¹¹² فكأنه أعاد ذلك مع الدليل، وقال قلت: أزفت الأزفة وهو حق، إذ القمر انشق"¹¹³.

مناسبة سورة الرحمن لسورة القمر

ذكر الإمام الرازي في بداية تفسيره لسورة الرحمن وجهين لمناسبة هذه السورة لسابقتها حيث قال: "اعلم أولاً أن مناسبة هذه السورة لما قبلها بوجهين أحدهما: أن الله تعالى افتتح السورة المتقدمة بذكر معجزة تدل على العزة والجبروت والهيبة وهو انشقاق القمر، فإن من يقدر على شق القمر يقدر على هدم الجبال وقد الرجال، وافتتح هذه السورة بذكر معجزة تدل على الرحمة والرحموت وهو القرآن الكريم، فإن شفاء القلوب بالصفاء عن الذنوب ثانيهما: أنه تعالى ذكر في السورة المتقدمة: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾¹¹⁴ غير مرة، وذكر في السورة: ﴿قِيَّامِي آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾¹¹⁵ مرة بعد مرة لما بيننا أن تلك السورة سورة إظهار الهيبة، وهذه السورة سورة إظهار الرحمة، ثم إن أول هذه السورة مناسب لآخر ما قبلها حيث قال في آخر تلك السورة: ﴿عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾¹¹⁶، والافتقار إشارة إلى الهيبة والعظمة وقال هاهنا: الرحمن أي عزيز شديد منتقم مقتدر بالنسبة إلى الكفار والفجار، رحمن منعم غافر للأبرار"¹¹⁷.

مناسبة سورة الواقعة لسورة الرحمن

قال الإمام الرازي عن تعلق سورة الواقعة بسورة الرحمن ثلاثة وجوه: "أما تعلق هذه السورة بما قبلها، فذلك من وجوه أحدها: أن تلك السورة مشتملة على تعديد النعم على الإنسان ومطالبتة بالشكر ومنعه عن التكذيب كما مر، وهذه السورة مشتملة على ذكر الجزاء بالخير لمن شكر وبالشر لمن كذب وكفر ثانيهما: أن تلك السورة متضمنة للتنبهات بذكر الآلاء في حق العباد، وهذه السورة كذلك لذكر الجزاء في حقهم يوم التناد ثالثها: أن تلك السورة سورة إظهار الرحمة وهذه السورة سورة إظهار الهيبة على عكس تلك السورة مع ما قبلها، وأما تعلق الأول بالآخر ففي آخر تلك السورة إشارة إلى الصفات من باب النفي والإثبات، وفي أول هذه السورة إلى القيامة وإلى ما فيها من المثوبات والعقوبات، وكل واحد منهما يدل على علو اسمه

وعظمة شأنه، وكمال قدرته وعز سلطانه¹¹⁸.

المناسبة بين سورتي الواقعة والحديد

قال الإمام الرازي وهو يختتم تفسير سورة الواقعة: " وأما قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ فقد تقدّم تفسيره، وقلنا إنّه تعالى لما بيّن الحقّ وامتنع الكفّار، قال لنبيّه صلّى الله عليه وسلّم هذا هو حقّ، فإن امتنعوا فلا تتركهم ولا تعرض عنهم وسبّح ربّك في نفسك، وما عليك من قومك سواء صدّقوك أو كذّبوك، ويحتمل أن يكون المراد فسبّح واذكر ربّك باسمه الأعظم، وهذا متصل بما بعده لأنّه قال في السّورة الّتي تلي هذه: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ﴾¹¹⁹ فكأنّه قال: سبح الله ما في السموات، فعليك أن توافقهم ولا تلتفت إلى الشّرذمة القليلة الضّالة، فإنّ كلّ شيء معك يسبّح الله عزّ وجلّ¹²⁰.

مناسبة سورة الممتحنة لسورة الحشر

في بداية تفسير الإمام للآية الأولى من سورة الممتحنة، قال في المسألة الأولى من التفسير: "اعلم أنّ من جملة ما يتحقّق به التعلّق بما قبلها هو أنّهما يشتركان في بيان حال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم مع الحاضرين في زمانه من اليهود والنّصارى وغيرهم، فإنّ بعضهم أقدموا على الصّالح واعترفوا بصدقه، ومن جملتهم بنو النّضير، فإنّهم قالوا: واللّٰه إنّه النّبّي الّذي وجدنا نعتة وصفته في التّوراة، وبعضهم أنكروا ذلك وأقدموا على القتال، إمّا على التّصريح وإمّا على الإخفاء، فإنّهم مع أهل الإسلام في الظّاهر، ومع أهل الكفر في الباطن، وأمّا تعلّق الأوّل بالآخر فظاهر، لما أنّ آخر تلك السّورة يشتمل على الصّفات الحميدة لحضرة اللّٰه تعالى من الوحدانيّة وغيرها، وأوّل هذه السّورة مشتمل على حرمة الاختلاط مع من لم يعترف بتلك الصّفات"¹²¹.

مناسبة سورة الجمعة لسورة الصّف

قال الإمام الرازي في بداية تفسير الجمعة: " وجه تعلّق هذه السّورة بما قبلها هو أنّه تعالى قال في أوّل تلك السّورة: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ﴾¹²² بلفظ الماضي وذلك لا يدلّ على التّسبيح في المستقبل، فقال في أوّل هذه السّورة بلفظ المستقبل ليدلّ على التّسبيح في زماني الحاضر والمستقبل، وأمّا تعلّق الأوّل بالآخر، فلأنّه تعالى ذكر في آخر تلك السّورة أنّه كان يؤيّد أهل الإيمان حتّى صاروا عالين على الكفّار، وذلك على وفق الحكمة لا للحاجة إليه إذ هو غنيّ على الإطلاق، ومنزّه عمّا يخطر ببال الجهلة في الآفاق، وفي أوّل هذه السّورة ما يدلّ على كونه مقدّساً ومنزّها عمّا لا يليق

بحضرتة العالية بالاتفاق، ثم إذا كان خلق السموات والأرض بأجمعهم في تسبيح حضرة الله تعالى فله الملك، كما قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ﴾¹²³ ولا ملك أعظم من هذا، وهو أنه خالقهم ومالكهم وكلهم في قبضة قدرته وتحت تصرفه، يسبحون له أناء الليل وأطراف النهار في سائر الأزمان، كما مرّ في أول تلك السورة، ولما كان الملك كله له فهو الملك على الإطلاق، ولما كان الكلّ بخلقه فهو المالك، والمالك والملك أشرف من المملوك، فيكون متّصفا بصفات يحصل منها الشرف، فلا مجال لما ينافيه من الصفات فيكون قدّوسا، فلفظ الملك إشارة إلى إثبات ما يكون من الصفات العالية، ولفظ القدّوس هو إشارة إلى نفي ما لا يكون منها، وعن الغزاليّ القدّوس المنزّه عمّا يخطر ببال أوليائه، وقد مرّ تفسيره وكذلك العزيز الحكيم ثم الصفات المذكورة قرئت بالرفع على المدح، أي هو الملك القدّوس، ولو قرئت بالنصب لكان وجهها، كقول العرب: الحمد لله أهل الحمد، كذا ذكره في «الكشاف»¹²⁴.

مناسبة سورة المنافقون لسورة الجمعة

قال الإمام الرازي في بداية تفسير سورة المنافقين: "وجه تعلق هذه السورة بما قبلها، هو أنّ تلك السورة مشتملة على ذكر بعثة الرسول صلى الله عليه وسلّم، وذكر من كان يكذّبه قلبا ولسانا بضرب المثل كما قال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ﴾¹²⁵ وهذه السورة على ذكر من كان يكذّبه قلبا دون اللسان ويصدّقه لسانا دون القلب، وأمّا الأول بالأخر، فذلك أنّ في آخر تلك السورة تنبيهها لأهل الإيمان على تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلّم ورعاية حقّه بعد النداء لصلاة الجمعة وتقديم متابعتها في الأداء على غيره وأنّ ترك التعظيم والمتابعة من شيم المنافقين، والمنافقون هم الكاذبون"¹²⁶.

مناسبة سورة التغابن لسورة المنافقين

في وجه تعلق سورة التغابن بسورة المنافقين، قال الإمام الرازي: "وجه التعلّق بما قبلها ظاهر لما أنّ تلك السورة للمنافقين الكاذبين وهذه السورة للمنافقين الصادقين، وأيضا تلك السورة مشتملة على بطلالة أهل النفاق سراّ وعلائية، وهذه السورة على ما هو التهديد البالغ لهم، وهو قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسْرَوْنَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِنَاتِ الصِّدْقِ﴾¹²⁷ وأمّا الأول بالأخر فالأخّر في آخر تلك السورة التنبيه على الذكّر والشكر كما مرّ، وفي أول هذه إشارة إلى أهمّ إنّ عرضوا عن الذكّر والشكر، قلنا: من الخلق قوم يواظبون على الذكّر والشكر دائما، وهم الذين يسبحون، كما قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾¹²⁷.

مناسبة سورة الطلاق لسورة التغابن

قال الإمام الرازي في مناسبة سورة الطلاق لسورة التغابن: "أما التعلُّق بما قبلها فذلك أنه تعالى قال في أول تلك السورة: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹²⁸ والملك يفتقر إلى التَّصَرَّفِ على وجه يحصل منه نظام الملك، والحمد يفتقر إلى أن ذلك التَّصَرَّفِ بطريق العدل والإحسان في حقَّ المتصَرِّفِ فيه وبالقدرة على من يمنعه عن التَّصَرَّفِ وتقرير الأحكام في هذه السورة متضمَّن لهذه الأمور المفتقرة إليهما تَضَمَّنَا لا يفتقر إلى التَّأَمُّلِ فيه، فيكون لهذه السورة نسبة إلى تلك السورة وأما الأول بالآخر فلأنه تعالى أشار في آخر تلك السورة إلى كمال علمه بقوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ﴾¹²⁹ وفي أول هذه السورة إلى كمال علمه بمصالح النساء وبالأحكام المخصوصة بطلاقهن، فكانه بين ذلك الكليَّ بهذه الجزئيات¹³⁰.

مناسبة سورة التحريم لسورة الطلاق

قال الإمام الرازي في بداية تفسيره لسورة التحريم: "أما التعلُّق بما قبلها، فذلك لاشتراكهما في الأحكام المخصوصة بالنساء، واشتراك الخطاب بالطلاق في أول تلك السورة مع الخطاب بالتحريم في أول هذه السورة لما كان الطلاق في الأكثر من الصُّورِ أو في الكلِّ كما هو مذهب البعض مشتملاً على تحريم ما أحلَّ الله، وأما الأول بالآخر، فلأنَّ المذكور في آخر تلك السورة، يدلُّ على عظمة حضرة الله تعالى، كما أنه يدلُّ على كمال قدرته وكمال علمه، لما كان خلق السموات والأرض وما فهمما من الغرائب والعجائب مفتقراً إليهما وعظمة الحضرة ممَّا ينافي القدرة على تحريم ما أحلَّ الله¹³¹.

مناسبة سورة المطففين لسورة الانفطار

قال الإمام الرازي في مطلع تفسيره لسورة المطففين: "اعلم أنَّ اتِّصال أول هذه السورة بآخر السورة المتقدِّمة ظاهر، لأنَّه تعالى بيَّن في آخر تلك السورة أنَّ يوم القيامة يوم من صفته أنه لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر لله ذلك يقتضي تهديداً عظيماً للعصاة، فلماذا أتبعه بقوله: ويل للمطففين والمراد الزَّجر عن التَّطْفِيفِ، وهو البخس في المكيال والميزان بالنَّسيءِ القليل على سبيل الخفية، وذلك لأنَّ الكثير يظهر فيمنع منه، وذلك القليل إن ظهر أيضاً منع منه، فعلمنا أنَّ التَّطْفِيفِ هو البخس في المكيال والميزان بالنَّسيءِ القليل على سبيل الخفية¹³².

مناسبة سورة الزلزلة لسورة البينة

قال الإمام الرازي في المسألة الأولى من تفسير سورة الزلزلة: "ذكروا في المناسبة بين أول هذه السورة وآخر السورة المتقدِّمة وجوهاً أحدها: أنه تعالى لما قال: ﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾¹³³ فكانَّ المكلف

قال: ومتى يكون ذلك يا ربّ فقال: إذا زلزلت الأرض زلزالها فالعالمون كلّهم يكونون في الخوف، وأنت في ذلك الوقت تنال جزاؤك وتكون آمناً فيه، كما قال: ﴿وَهُمْ مِنْ فَرَعٍ يَوْمَنِدٍ آمِنُونَ﴾¹³⁴ وثانيها: أنه تعالى لما ذكر في السورة المتقدّمة وعيد الكافرووعيد المؤمن أراد أن يزيد في وعيد الكافر، فقال: أجازيه حين يقول الكافر السابق ذكره: ما للأرض تزلزل، نظيره قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾¹³⁵ ثم ذكر الطائفين فقال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾¹³⁶ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾¹³⁷ ثم جمع بينهما في آخر السورة فذكر الدّرة من الخير والشرّ¹³⁸.

مناسبة سورة القارعة لسورة العاديات

قال الإمام الرازي قبل شروعه في تفسير سورة القارعة مينا وجه ارتباط هذه السورة بسابقتها: "أعلم أنه سبحانه وتعالى لما ختم السورة المتقدّمة بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾¹³⁹ فكانه قيل: وما ذلك اليوم؟ فقيل هي القارعة"¹⁴⁰.

مناسبة سورة قريش لسورة الفيل

ذكر الإمام الرازي في وجه الاتصال والارتباط بين هاتين السورتين احتمالات ثلاثة حيث قال: "... أمّا الوجه الأوّل: وهو أن تكون متعلّقة بما قبلها، ففيه احتمالات:

الأوّل: وهو قول الزّجاج وأبي عبيدة أنّ التّقدير: فجعلهم كعصف مأكول لإلف قريش أي أهلك الله أصحاب الفيل لتبقى قريش، وما قد ألفوا من رحلة الشّاء والصّيف، فإن قيل: هذا ضعيف لأنهم إنّما جعلوا كعصف مأكول لكفرهم ولم يجعلوا كذلك لتأليف قريش، قلنا هذا السّؤال ضعيف لوجوه أحدها: أنّا لا نسلم أنّ الله تعالى إنّما فعل بهم ذلك لكفرهم، فإنّ الجزء على الكفر مؤخّر للقيامه، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾¹⁴¹ وقال: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾¹⁴² ولأنّه تعالى لو فعل بهم ذلك لكفرهم، لكان قد فعل ذلك بجميع الكفّار، بل إنّما فعل ذلك بهم لإيلاف قريش ولتعظيم منصّهم وإظهار قدرهم وثانيها: هب أنّ زجرهم عن الكفر مقصود لكن لا ينافي كون شيء آخر مقصود حتّى يكون الحكم واقعا بمجموع الأمرين معا وثالثها: هب أنّهم أهلكوا لكفرهم فقط، إلّا أنّ ذلك الإهلاك لما أدى إلى إيلاف قريش جاز أن يقال: أهلكوا لإيلاف قريش، كقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرِزًا﴾¹⁴³ وهم لم يلتقطوه لذلك، لكن لما آل الأمر إليه حسن أن يمهد عليه الالتقاط.

الاحتمال الثّاني: أن يكون التّقدير: ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفيل لإيلاف قريش كأنّه تعالى قال: كلّ ما فعلنا بهم فقد فعلناه لإيلاف قريش، فإنّه تعالى جعل كيدهم في تضليل

وأرسل عليهم طيرا أبابيل، حتى صاروا كعصف مأكول، فكلّ ذلك إنّما كان لأجل إيلاف قريش.

الاحتمال الثالث: أن تكون اللّام في قوله: لإيلاف بمعنى إلى كأنّه قال: فعلنا كلّ ما فعلنا في السّورة المتقدّمة إلى نعمة أخرى عليهم وهي إيلافهم رحلة الشّتاء والصّيف تقول: نعمة الله نعمة ونعمة لنعمة سواء في المعنى، هذا قول الفراء،

فهذه احتمالات ثلاثة توجّهت على تقدير تعليق اللّام بالسّورة التي قبل هذه¹⁴⁴.

ثم استمر الإمام بعد ذلك يبين مباحث تصب في وعاء المناسبة بين السورتين: حيث قال " وبقي من مباحث هذا القول أمران:

الأول: أنّ للنّاس في تعليق هذه اللّام بالسّورة المتقدّمة قولين: أحدهما: أن جعلوا السّورتين سورة واحدة واحتجّوا عليه بوجوه: أحدها: أنّ السّورتين لا بدّ وأن تكون كلّ واحدة منهما مستقلة بنفسها، ومطلع هذه السّورة لما كان متعلّقا بالسّورة المتقدّمة وجب أن لا تكون سورة مستقلة وثانها: أنّ أبيّ بن كعب جعلهما في مصحفه سورة واحدة وثالثها: ما روي أنّ عمر قرأ في صلاة المغرب في الرّكعة الأولى والثّين وفي الثّانية ألم تر وإيلاف قريش معا، من غير فصل بينهما ببسم الله الرّحمن الرّحيم القول الثّاني: وهو المشهور المستفيض أنّ هذه السّورة منفصلة عن سورة الفيل، وأمّا تعلق أول هذه السّورة بما قبلها فليس بحجّة على ما قالوه، لأنّ القرآن كلّّه كالسّورة الواحدة والآية الواحدة يصدّق بعضها بعضا ويبين بعضها معنى بعض، ألا ترى أنّ الآيات الدّالة على الوعيد مطلقة، ثمّ إنّها متعلقة بآيات التوبة وآيات العفو عنه من يقول به، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾¹⁴⁵ متعلّق بما قبله من ذكر القرآن، وأمّا قوله: إنّ أبيّا لم يفصل بينهما فهو معارض بإطباق الكلّ على الفصل بينهما، وأمّا قراءة عمر فإنّها لا تدلّ على أنّهما سورة واحدة لأنّ الإمام قد يقرأ سورتين.

البحث الثّاني: فيما يتعلّق بهذا القول بيان أنّه لم صار ما فعله الله بأصحاب الفيل سببا لإيلاف قريش؟ فنقول: لا شك أنّ مكّة كانت خالية عن الزّرع والضّرع على ما قال تعالى: بواد غير ذي زرع إلى قوله: ﴿فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾¹⁴⁶ فكان أشرف أهل مكّة يرتحلون للتجارة هاتين الرّحلتين، ويأتون لأنفسهم ولأهل بلدهم بما يحتاجون إليه من الأطعمة والثّياب، وهم إنّما كانوا يريحون في أسفارهم، ولأنّ ملوك النّواحي كانوا يعظّمون أهل مكّة، ويقولون: هؤلاء جيران بيت الله وسكّان حرمة وولاية الكعبة حتّى إنّهم كانوا يسمّون أهل مكّة أهل الله، فلو تمّ للحبشة ما عزموا عليه من هدم الكعبة، لزال عنهم هذا العزّ ولبطلت تلك

المزايا في التعظيم والاحترام ولصار سكان مكة كسكان سائر النواحي يتخطفون من كل جانب ويتعرض لهم في نفوسهم وأموالهم، فلما أهلك الله أصحاب الفيل ورد كيدهم في نحرهم ازداد وقع أهل مكة في القلوب، وازداد تعظيم ملوك الأطراف لهم فازدادت تلك المنافع والمتاجر، فلماذا قال الله تعالى: ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفيل لإيلاف قريش... رحلة «1» الشتاء والصيف.

والوجه الثاني: فيما يدل على صحة هذا القول أن قوله تعالى في آخر هذه السورة: ﴿فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي﴾¹⁴⁷ إشارة إلى أول سورة الفيل، كأنه قال: فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي قصده أصحاب الفيل، ثم إن ربّ البيت دفعهم عن مقصودهم لأجل إيلافكم ونفعكم لأنّ الأمر بالعبادة إنّما يحسن مرتباً على إيصال المنفعة، فهذا يدل على تعلق أول هذه السورة بالسورة المتقدمة¹⁴⁸.

مناسبة سورة الكوثر لسورة الماعون

في تفسير الإمام الرازي لسورة الكوثر، قال: "اعلم أنّ هذه السورة على اختصارها فيها لطائف: إحداها: أنّ هذه السورة كالمقابلة للسورة المتقدمة، وذلك لأنّ في السورة المتقدمة وصف الله تعالى المنافق بأمر أربعة: أولها: البخل وهو المراد من قوله: ﴿يَدْعُ الْبَيْتِمْ (2) وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ (3)﴾¹⁴⁹ الثاني: ترك الصلاة وهو المراد من قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾¹⁵⁰ والثالث: المراءاة في الصلاة هو المراد من قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾¹⁵¹ والرابع: المنع من الزكاة وهو المراد من قوله: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾¹⁵² فذكر في هذه السورة في مقابلة تلك الصفات الأربع صفات أربعة، فذكر في مقابلة البخل قوله: إِنَّا أعطيناك الكوثر أي إِنَّا أعطيناك الكثير، فأعطت أنت الكثير ولا تبخل، وذكر في مقابلة: الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ قوله: فصل أي دم على الصلاة، وذكر في مقابلة: الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ قوله: لربك أي ائت بالصلاة لرضا ربك، لا لمراءاة الناس، وذكر في مقابلة: وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ قوله: وانحر وأراد به التصدق بلحم الأضاحي، فاعتبر هذه المناسبة العجيبة، ثمّ ختم السورة بقوله: إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ أي المنافق الذي يأتي بتلك الأفعال القبيحة المذكورة في تلك السورة سيموت ولا يبقى من دنياه أثر ولا خير، وأمّا أنت فيبقى لك في الدنيا الذكر الجميل، وفي الآخرة الثواب الجزيل¹⁵³.

مناسبة سورة الكافرين لسورة الكوثر

ذكر الإمام الرازي في حديثه عن قول الله تعالى: ﴿قل﴾ ثلاث وأربعون فائدة، جعل السابعة منها والثامنة بيان لاتصال هذه الكلمة بالسورة السابقة عنها؛ حيث قال "...

وسابعها: الكفّار قالوا فيه السّوء، فهو تعالى زجرهم عن ذلك، وأجابهم وقال: ﴿إِنَّ شَأْنِيكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾¹⁵⁴ وكأنّه تعالى قال: حين ذكروك بسوء، فأنا كنت المجيب بنفسي، فحين ذكروني بالسّوء وأثبتوا لي الشّركاء، فكأن أنت المجيب: قل يا أيّها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون وثامنها: أنّهم سمّوك أبتر، فإن شئت أن تستوفي منهم القصاص، فاذا ذكرهم بوصف ذمّ بحيث تكون صادقا فيه: قل يا أيّها الكافرون لكنّ الفرق أنّهم عابوك بما ليس من فعلك وأنت تعيهم بما هو فعلهم¹⁵⁵.

مناسبة سورة النصر لسورة الكافرين

ذكر الإمام الرازي في بداية تفسير سورة النصر لطائف، ومما جاء في هذه اللطائف بيان لوجه ارتباط هذه السورة بسابقتها، نذكرها فيما يلي: " أنّه عليه السّلام لما تبرّأ عن الكفر وواجههم بالسوء في قوله: يا أيّها الكافرون كأنّه خاف بعض القوم فقلّل من تلك الخشونة فقال: لكم دينكم ولي دين فقيل: يا محمّد لا تخف فإنّي لا أذهب بك إلى النّصر بل أجيء بالنّصر إليك: إذا جاء نصر الله¹⁵⁶

ومن أوجه التناسب أيضا " كأنّه سبحانه قال: يا محمّد إنّ الدّنيا لا يصفو كدرها ولا تدوم محنها ولا نعيمها فرحت بالكوفة فتحمل مشقة سفاهة السّفهاء حيث قالوا: اعبد آلهتنا حتّى نعبد إليك فلما تبرّأ عنهم وضاق قلبه من جهتهم قال: أبشرفقد جاء نصر الله فلما استبشر قال الرّحيل الرّحيل أما علمت أنّه لا بدّ بعد الكمال من الرّوال، فاستغفره أيّها الإنسان لا تحزن من جوع الرّبيع فعقيبته غنى الخريف ولا تفرح بغنى الخريف فعقيبته وحشة الشّتاء¹⁵⁷

ومن أوجه المناسبة أيضا بين السورة وسابقتها " لما قال في آخر السّورة المتقدّمة: لكم دينكم ولي دين فكأنّه قال: إلهي وما جزائي فقال: نصر الله¹⁵⁸.

ومن أوجه مناسبة السورة لسابقتها " أنّ في السّورة المتقدّمة لم يذكر شيئا من أسماء الله بل قال: ما أعبد بلفظ ما، كأنّه قال: لا أذكر اسم الله حتّى لا يستخفّوا فتزداد عقوبتهم، وفي هذه السّورة ذكر أعظم أساميها لأنّها منزلة على الأحباب ليكون ثوابهم بقراءته أعظم فكأنّه سبحانه قال لا تذكر اسمي مع الكافرين حتّى لا يهينوه واذكره مع الأولياء حتّى يكرموه¹⁵⁹.

مناسبة سورة المسد لسورة النصر

قال الإمام الرازي: " اعلم أنّه تعالى قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾¹⁶⁰ ثمّ بين في سورة: قل يا أيّها الكافرون أنّ محمّدا عليه الصّلاة والسّلام أطاع ربّه وصرّح بنفي عبادة

الشركاء والأضداد وأن الكافر عصى ربه واشتغل بعبادة الأضداد والأنداد، فكأنه قيل: إلهنا ما ثواب المطيع، وما عقاب العاصي؟ فقال: ثواب المطيع حصول النصر والفتح والاستيلاء في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى، كما دلّ عليه سورة: إذا جاء نصر الله وأما عقاب العاصي فهو الخسار في الدنيا والعقاب العظيم في العقبى، كما دلّت عليه سورة: تبتّ ونظيره قوله تعالى في آخر سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾¹⁶¹ فكأنه قيل: إلهنا أنت الجواد المتزه عن البخل والقادر المتزه عن العجز، فما السبب في هذا التفاوت؟ فقال: ليلوكم في ما آتاكم فكأنه قيل: إلهنا فإذا كان العبد مذنباً عاصياً فكيف حاله؟ فقال: في الجواب: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ﴾¹⁶² وإن كان مطيعاً منقاداً كان جزاؤه أن الربّ تعالى يكون غفوراً لسيئاته في الدنيا رحيماً كريماً في الآخرة¹⁶³.

وقد ذكر الإمام أيضاً وجهاً من أوجه التناسب بين هاتين السورتين عند بيانه للمناسبة بين سورتى النصر والكافرون؛ حيث قال في بان مناسبة سورة النصر: "لما قال في آخر السورة المتقدمة: لكم دينكم ولي دين فكأنه قال: إلهي وما جزائي فقال: نصر الله فيقول: وما جزاء عمي حين دعاني إلى عبادة الأصنام فقال: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾¹⁶⁴ فإن قيل: فلم بدأ بالوعد قبل الوعيد، قلنا: لوجوه أحدها: لأن رحمة سبقت غضبه والثاني: ليكون الجنس متصلاً بالجنس فإنه قال: ولي دين وهو النصر كقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾¹⁶⁵، وثالثها: الوفاء بالوعد أهم في الكرم من الوفاء بالانتقام، فتأمل في هذه المجانسات الحاصلة بين هذه السور مع أن هذه السورة من أواخر ما نزل بالمدينة وتلك السورة من أوائل ما نزل بمكة ليعلم أن ترتيب هذه السور من الله وبأمره¹⁶⁶.

مناسبة سورة الفلق لسورة الإخلاص

قال الإمام الرازي في المسألة الأولى من تفسيره لسورة الفلق: "المسألة الأولى: في قوله: قل فوائدها: أنه سبحانه لما أمر بقراءة سورة الإخلاص تنزيهاً له عمّا لا يليق به في ذاته وصفاته، وكان ذلك من أعظم الطاعات، فكأنّ العبد قال: إلهنا هذه الطاعة عظيمة جداً لا أثق بنفسي في الوفاء بها، فأجاب بأن قال: قل أعوذ بربّ الفلق أي استعذ بالله، والتجئ إليه حتى يوفقك لهذه الطاعة على أكمل الوجوه وثانيها: أنّ الكفار لما سألوا الرسول عن نسب الله وصفته، فكأنّ الرسول عليه السلام قال: كيف أنجو من هؤلاء الجهال الذين تجاسروا وقالوا فيك ما لا يليق بك، فقال الله: قل أعوذ بربّ الفلق أي استعذ بي حتى أصونك عن شرهم وثالثها: كأنه تعالى

يقول: من التجأ إلى بيتي شرفته وجعلته آمنا فقلت: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾¹⁶⁷ فالتجئ أنت أيضا إليّ حتى أجعلك آمنا فقل أعوذ بربّ الفلق¹⁶⁸.

المناسبة بين المعوذتين

قال الإمام الرازي في آخر تفسير سورة الناس مبينا المناسبة بينها وبين سورة الفلق: "واعلم أن لهذه السّورة لطيفة أخرى: وهي أنّ المستعاذ به في السّورة الأولى مذکور بصفة واحدة وهي أنّه ربّ الفلق، والمستعاذ منه ثلاثة أنواع من الآفات، وهي الغاسق والتّفّات والحاسد، وأمّا في هذه السّورة فالمستعاذ به مذکور بصفات ثلاثة: وهي الرّبّ والملك والإله والمستعاذ منه آفة واحدة، وهي الوسوسة، والفرق بين الموضوعين أنّ الثّناء يجب أن يتقدّر بقدر المطلوب، فالمطلوب في السّورة الأولى سلامة النّفس والبدن، والمطلوب في السّورة الثّانية سلامة الدّين، وهذا تنبيه على أنّ مضرّة الدّين وإن قلّت: أعظم من مضرّة الدّنيا وإن عظمت، واللّهُ سبحانه وتعالى أعلم"¹⁶⁹.

قائمة المصادر والمراجع:

✽ القرآن الكريم

1. أبو الحسن إبراهيم بن عمر برهان الدين البقاعي (ت885هـ). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. دار الكتاب الإسلامي- القاهرة.-(1404هـ-1984م).
2. أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
3. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت395هـ). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. (1399هـ-1979م).
4. أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر، برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء (ت نحو505هـ). أسرار التكرار في القرآن المسعى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجّة والبيان. المحقق: عبد القادر أحمد عطا. مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض
5. أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت235هـ). الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد - الرياض. ط01. (1409هـ)،
6. أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي (ت708هـ). البرهان في تناسب سور القرآن. تحقيق: محمد شعباني. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب.-(1410هـ-1990م).

7. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ). البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه. ط01. (1376هـ-1957م).
8. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي فخرالدين الرازي (ت 606هـ). مفاتيح الغيب - التفسير الكبير. تحقيق: سيد عمران، دار الحديث - القاهرة. (1433هـ-2012م). مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر. ط02. (1395هـ-1975م)
9. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط01. (1422هـ).
10. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاک، الترمذي، (ت 279هـ). سنن الترمذي. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر. ط02. (1395هـ-1975م)
11. أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت 542هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. دار الكتب العلمية - بيروت. ط01.
12. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 393هـ). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين - بيروت. ط04. (1407هـ-1987م).
13. عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ). الإتيقان في علوم القرآن تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. المصرية العامة للكتاب. (1394هـ-1974م).
14. لسان العرب لأبي الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711هـ). دار صادر - بيروت. ط03. (1414هـ).

الهوامش:

- 1- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 393هـ). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين - بيروت. ط04. (1407هـ-1987م). ج1/ص224.
- 2- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت 395هـ). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. (1399هـ-1979م). ج5/ص423.
- 3- انظر لسان العرب لأبي الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711هـ). دار صادر - بيروت. ط03. (1414هـ). ج01/ص756.
- 4- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ). البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه. ط01. (1376هـ-1957م). ج1/ص35-36.
- 5- انظر الإتيقان في علوم القرآن لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. المصرية العامة للكتاب. (1394هـ-1974م). ج3/ص369.

- 6- أبو الحسن إبراهيم بن عمر برهان الدين البقاعي (ت885هـ). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. دار الكتاب الإسلامي - القاهرة. (1404هـ - 1984م). ج1/ ص06.
- 7- [النساء: 82].
- 8- [الأنعام: 82].
- 9- [القمان: 13].
- 10- [الأنعام: 82].
- 11- [القمان: 13].
- 12- أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري. - تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط01. (1422هـ). ج4/ ص141. حديث رقم 3360.
- 13- [البقرة: 125].
- 14- [البقرة: 158].
- 15- أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت. ج2/ ص886، حديث رقم 1218.
- 16- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، (ت279هـ). سنن الترمذي. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج- 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج- 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج- 4، 5). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر. ط02. (1395هـ - 1975م). ج5/ ص272. باب "ومن سورة التوبة". حديث رقم 3086.
- 17- الترمذي. سنن الترمذي. ج5. ص272. حديث رقم 3086.
- 18- الزركشي. البرهان في علوم القرآن. ج1/ ص36.
- 19- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي فخرالدين الرازي (ت606هـ). مفاتيح الغيب - التفسير الكبير. - تحقيق: سيد عمران، دار الحديث - القاهرة. (1433هـ - 2012م). ج1/ ص327.
- 20- [الروم: 46].
- 21- الرازي. مفاتيح الغيب، ج13/ ص127.
- 22- [الأعراف: 204].
- 23- الرازي. مفاتيح الغيب. ج8/ ص99.
- 24- [النساء: 58].
- 25- الرازي. مفاتيح الغيب. ج5/ ص356.
- 26- [فصلت: 33].
- 27- الرازي. مفاتيح الغيب. ج14/ ص124.
- 28- [ص: 29].
- 29- الرازي. مفاتيح الغيب. ج13/ ص460.

- 30- الزركشي. البرهان في علوم القرآن. ج1/ ص257.
- 31- انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي. ج1/ ص257.
- 32- صحيح مسلم. ج1/ ص536. "باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل". حديث رقم 727.
- 33- الترمذي. سنن الترمذي. ج5/ ص272-273. "باب: ومن سورة التوبة". حديث رقم 3086. وقال الترمذي عن هذا الحديث أنه حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث عوف، عن يزيد الفارسي، عن ابن عباس.
- 34- انظر الإتيان في علوم القرآن للسيوطي. ج01/ ص216.
- 35- انظر البرهان في تناسب سور القرآن لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي (ت 708هـ).. تحقيق: محمد شعيباني. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب-. (1410هـ - 1990م). ص 183.
- 36- أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر، برهان الدين الكرمانى، ويعرف بتاج القراء (ت نحو 505هـ). أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيهه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان. المحقق: عبد القادر أحمد عطا. مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض. دار الفضيلة. ص68.
- 37- انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي. ج01/ ص260.
- 38- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت 542هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. دار الكتب العلمية - بيروت-. ط 01. (1422هـ). ص 50.
- 39- أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي (ت 708هـ). البرهان في تناسب سور القرآن. تحقيق: محمد شعيباني. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب-. (1410هـ - 1990م). ص 185.
- 40- صحيح مسلم. "باب فضل قراءة القرآن، وسورة البقرة". ج1/ ص553. حديث رقم 804.
- 41- أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسطي العبسي (ت 235هـ). الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد - الرياض-. ط01. (1409هـ)، ج1/ ص323. "في الرجل يقرن السور في الركعة من رخص فيه". حديث رقم 3699.
- 42- مصنف بن أبي شيبة. ج1/ ص323. في الرجل يقرن السور في الركعة من رخص فيه. ح 3702.
- 43- صحيح البخاري. باب قوله: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ﴾ [النحل: 70]. ج06/ ص82. حديث رقم 4708.
- 44- البرهان في تناسب سور القرآن لابن الزبير الغرناطي. ص 182.
- 45- [البقرة: 23].
- 46- الرازي. مفاتيح الغيب. ج01/ ص440.
- 47- الرازي. مفاتيح الغيب. ج08/ ص198.
- 48- [يس: 58]
- 49- الرازي. مفاتيح الغيب. ج01/ ص293.
- 50- [البقرة: 286]
- 51- [الأحزاب: 41]
- 52- [الكهف: 24]
- 53- [الأعراف: 201]

- 54- [الإنسان: 25]
55- [البقرة: 286]
56- [البقرة: 286]
57- الرازي. مفاتيح الغيب. ج01/ ص291.
58- الرازي. مفاتيح الغيب. ج08/ ص198.
59- [التوبة: 01]
60- الرازي. مفاتيح الغيب. ج08/ ص199.
61- [الإسراء: 01]
62- [الإسراء: 01]
63- الرازي. مفاتيح الغيب. ج11/ ص76-77.
64- [القصاص: 85]
65- [القصاص: 87]
66- [القصاص: 88]
67- الرازي. مفاتيح الغيب. ج13/ ص26.
68- [العنكبوت: 46]
69- [البقرة: 171]
70- [العنكبوت: 46]
71- [العنكبوت: 47]
72- الرازي. مفاتيح الغيب. ج13/ ص94.
73- [الزّوم: 58]
74- [الزّوم: 58]
75- [لقمان: 07]
76- الرازي. مفاتيح الغيب. ج13/ ص136.
77- الرازي. مفاتيح الغيب. ج13/ ص162.
78- [سبأ: 01]
79- [سبأ: 02]
80- [سبأ: 03]
81- [الأنبياء: 103]
82- [سبأ: 52]
83- الرازي. مفاتيح الغيب. ج13/ ص263.
84- [الأحقاف: 35]
85- [الزلزلة: 07]
86- الرازي. مفاتيح الغيب. ج14/ ص302.

- 87- [الأعراف: 89]
88- [سبأ: 26]
89- [محمد: 38]
90- [محمد: 35]
91- [محمد: 35]
92- الرازي. مفاتيح الغيب. ج14/ ص340.
93- [التوبة: 128]
94- [الفتح: 29]
95- الرازي. مفاتيح الغيب. ج14/ ص371.
96- [ق: 44]
97- [ق: 45]
98- [الدَّارِيَات: 5]
99- [الدَّارِيَات: 60]
100- الرازي. مفاتيح الغيب. ج14/ ص453.
101- [الدَّارِيَات: 60]
102- [الطُّور: 11]
103- [الدَّارِيَات: 59]
104- [الطُّور: 7]
105- الرازي. مفاتيح الغيب. ج14/ ص499.
106- [الطُّور: 49]
107- [النَّجْم: 02]
108- [الصَّافَّات: 4]
109- [الدَّارِيَات: 5، 6]
110- [الطُّور: 7-8]
111- الرازي. مفاتيح الغيب. ج14/ ص537.
112- [النَّجْم: 57]
113- الرازي. مفاتيح الغيب. ج15/ ص32.
114- [القمر: 16]
115- [الزَّحْمَن: 13]
116- [القمر: 55]
117- الرازي. مفاتيح الغيب. ج15/ ص86.
118- الرازي. مفاتيح الغيب. ج15/ ص143.
119- [الحديد: 01]

- 120- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 15/ ص 208.
121- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 15/ ص 297.
122- [الصف: 01]
123- [التغابن: 01]
124- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 15/ ص 319.
125- [الجمعة: 05]
126- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 15/ ص 329.
127- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 15/ ص 336.
128- [التغابن: 01]
129- [التغابن: 18]
130- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 15/ ص 344.
131- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 15/ ص 355.
132- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 16/ ص 92.
133- [البيئنة: 08]
134- [النمل: 89]
135- [آل عمران: 106]
136- [آل عمران: 106]
137- [آل عمران: 107]
138- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 16/ ص 281.
139- [العاديات: 11]
140- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 16/ ص 295.
141- [غافر: 17]
142- [فاطر: 45]
143- [القصص: 08]
144- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 16/ ص 328-329.
145- [القدر: 01]
146- [إبراهيم: 37]
147- [قريش: 03-04]
148- الرازي. مفاتيح الغيب. ج 16/ ص 329.
149- [الماعون: 02-03]
150- [الماعون: 05]
151- [الماعون: 06]
152- [الماعون: 07]

- 153- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص342.
154- [الكوثر: 03]
155- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص364.
156- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص376-377.
157- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص377.
158- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص377.
159- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص377.
160- [الذاريات: 56]
161- [الأنعام: 165]
162- [الأنعام: 165]
163- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص393.
164- [المسد: 01]
165- [آل عمران: 106]
166- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص377.
167- [آل عمران: 97]
168- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص418.
169- الرازي. مفاتيح الغيب. ج16/ ص430.

بين حوار وطرايح الحضارات مصالح اقتصادية

د. محمد ورنيني

جامعة الأغواط

د. زيدك الطاهر

جامعة الأغواط

الملخص:

إن المصلحة الاقتصادية هي التي أنتجت لنا صراع حضاري الذي لا يعترف بالأخر إلا في حدود المصلحة، خصوصا إذا كانت هذه المصلحة مصحوبة بقوة تحميه، حتى وإن كانت هذه القوة مبنية على باطل، لأن الأساس في القوة هو أنها تنشئ الحق وتحميه أي أن الحق هو المصدر الأصلي للقوة وفق قاعدة وهي لا قوة لمن لا حق له.

كلمات مفتاحية: الحضارات بين الحوار الفكري والصراع الاقتصادي، الاقتصاد من الصراع الإيديولوجي إلى صراع الحضارات، الإنسان بين المعادلة الإيديولوجية والحضارية الاقتصادية، النظام السياسي بين الصراع الحضاري والصراع الاقتصادي، العولة الاقتصادية بين حوار وصراع الحضارات.

Abstract:

It is the economic interest that has produced for us a civilizational struggle that recognizes the other only within the limits of interest, especially if this interest is accompanied by a force that protects it, even if this power is based on falsehood. The basis of power is that it establishes and protects the right. The original of the force according to the rule is no power to those who have no right.

Keywords: - Civilizations between intellectual dialogue and economic conflict , Economy from ideological conflict to clash of civilizations, Human between the ideological equation and economic civilization , Political system between civilizational conflict and economic conflict , Economic globalization between dialogue and conflict of civilizations.

المقدمة:

أثار القرن العشرون في عقده الأخير مجموعة من الإشكالات التي كانت سائدة في الحضارات السابقة، منها الحرب المقدسة وقانون الحرب Jus in Bello وغيرها من التسميات، وفق التطورات التي شاهدها الحضارات المادية الحديثة من استعمال مصطلح استخدام القوة Power في العلاقات الدولية، رغم أن اتفاق كيلوغ بريان Kellogg-Briand Pact الموقع عليه في 27 أوت 1928 بباريس Paris يقضي بتحريم الحرب وحل النزاعات الدولية بالطرق السلمية¹ ومع هذا لا زال الغرب في بعض المواطن ينظر إليها على أساس المنتقد والمخلص الوحيد، وأنها حق للدولة

في حالة وجود خطر، وهذا هو السبب الذي يرجح مخاوف الغرب في رؤيته السلبية للإسلام في الوقت الحاضر، إن ربط الإسلام بالإرهاب الدولي Le terrorisme international ما هو إلا وسيلة لتكرار سيناريو الحرب الباردة أين انهار فيها المعسكر الشرقي بسبب صراع في المفاهيم التي نتج عنها عدة نظريات تسبح في فلك واحد منها نظرية نهاية التاريخ La fin de l'histoire، إن تغير المعطيات اليوم على اثر تهديدات ذات طابع عالمي جديدة من قبل طرف مجهول " الإرهاب - مجهول العدة والعدد- فإن الأمر أرجعنا إلى العصور الغابرة أين ساد الصراع المسيحي الصليبي Conflit Christian Cross مع الإسلام، قائم في شكل صراع الحضارات Choc des civilisations الذي تطور في مفاهيمه فأخلط حابله بنابله حتى أصبحنا لا نميز بين الإرهاب والمقاومة résistance هذه الأخيرة التي تطالب بحقوقها سياسيا أو تلجأ لانتزاعها بالقوة، لأن تقرير المصير هو عملية مستمرة لا تقف عند الحد السياسي، وإنما تتجاوزها إلى المطالبة بالتقرير المصير الاقتصادي والاجتماعي... الخ.

إن الوصول إلى حقبة من التاريخ الذي ظهرت فيه نظرية العولمة mondialisation ونقدها لمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها السياسي Le droit des peuples à l'autodétermination dans la vie politique، مما يبدو سياسيا انقراض المبدأ وعدم الاعتراف به، والسبب قلة التركيز في التمييز بين جريمة الإرهاب التي أصبحت قضية دولية وبين حق الشعوب التي تكافح من اجل تقرير مصيرها واستعادة أراضيها المغتصبة، هذا التأثير السلبي تطور ليشمل تقرير المصير الاقتصادي L'autodétermination économique الذي يعتبر تحول ايجابي ونوعي قائم على حوار أنتج مجموعة من الاتفاقيات ومبادئ منها قرار 12 فيفري 1952 الذي يعترف بمبدأ حق الشعوب في السيادة Imperium على ثرواتها ومواردها الطبيعية La richesse et les ressources naturelles، من هنا القرار أعطى للدول النامية الحق في أن تتصرف بحرية في ثرواتها الطبيعية²، ثم توالى في ما بعد قرارات مثل قرارات الأمم المتحدة Résolutions de l'ONU رقم 3082، 3281، 3201، 3202؛ كلها جاءت لتبين حق تقرير المصير الاقتصادي³، ومثلها في مؤتمر ستوكهولم Stockholm حول البيئة سنة 1972 الذي طرح مبدئين 21 و22 حول فكرة حق سيد للدولة في استغلال مواردها، وبعد عشر سنوات أكدت هذه الأفكار في اتفاقية "مانتي قوباى" Montego Bay لقانون البحار لسنة 1982 Convention des Nations Unies sur le droit de la mer المتضمنة استغلال البحار بشكل يخدم الاقتصاد العالمي⁴، ومدى استفادة كل الدول منه نهيك عن الميثاق الإفريقي فقد نص في المادة 1/2 "لكل الشعوب أن تتصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية"⁵.

لهذا نجد من ينادي إلى إعداد نظام دولي جديد Nouvel ordre international على أساس مبدأ التعايش مع الآخر وفق ديمقراطية الحوار Le dialogue démocratique⁶، انطلاقاً من الحوار بين الحضارات المتنوعة في العالم.

لهذا اكتسح الموضوع من جديد الساحة الدولية وخصوصاً بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وأصبح موضوع دسم⁷ للعلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وخصوصاً القانونيين والسياسيين في الإطار الأكاديمي أين كان لهم رأي عن طريق البحث والتحليل، وعلى هذا الأساس تم ربط وتوظيف مصطلح الحضارات Le terme des civilisations الكل حسب تخصصه، إلى غاية ما تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار رقم 22 في دورتها 53 بتاريخ 04 نوفمبر 1998 بإعلان 2001 عاماً للحوار بين الحضارات Année du dialogue entre les civilisations، ومنذ ذلك التاريخ أصبح السكرتير العام للأمم المتحدة Secrétaire Général des Nations Unies مطالب بتقديم تقارير سنوية للجمعية العامة لإعداد مشروع موضوعه " عام حوار الحضارات " الذي يعتبر الخطوة أو اللبنة لتأسيس أو لتأكيد العلاقات الودية والسلمية القائمة على التعاون بين الدول، لان الانجازات التي قدمتها الحضارات سابقاً هي تراث مشترك للإنسانية Patrimoine commun de l'humanité مع احترام التباين الثقافي culturel والديني religieux وإنهاء التهديدات للسلم والأمن الدوليين La paix et la sécurité internationales، ويعتبر ما قامت به ONU بمثابة ردة على للذين يروجون لفكرة صراع الحضارات L'idée du choc des civilisations.

إذن الحضارة هي مجموع من القيم الدينية، الاجتماعية والثقافية وحتى الاقتصادية، وهناك من ينظر للحضارة على أساس مجموعة من السلوكيات التي هي جزء من التطور الإنساني الايجابي⁸، وحوار الحضارات هي نقطة التلاقي للتبادل والتكامل والتكتل بالطرق السلمية، وهي بديل للمفهوم الذي كان سائد من قبل وهو صراع الحضارات.

رغم ما تقدم لا ننفي وجود صراع اقتصادي أو تجاري بين الدول Conflit économique ou commercial entre les Etats⁹، لان كل طرف في المعادلة له مصلحة مادية intérêt matériel يجب أن يحافظ عليها، لذا نجد كل دولة لها قوة وطاقة، من الواجب توظيفها في ما هو ايجابي للنهوض بحضارتها المادية على الأقل، وهذا ما يجعلنا نميز بين الحضارة والدولة فالأولى معنوية moral تقوم على مجموعة من الأفكار والهيكل وفيما الإبداع الثقافي وأنماط الحياة، أو كما يقول Emile Durkheim دوركايم هي نوع من البيئة المعنوية التي تحتوي على عدد معين من الأمم¹⁰ أما الثانية

فهي شخص معنوي *personne morale* سياسي مهامه الأساسية وبإماتياز الحفاظ على النظام العام وتحصيل الضرائب مع إبرام الصفقات والتفاوض بشأن الاتفاقيات سواء الثنائية أو متعددة، اقتصادية كانت أو غيرها.

وهذا لا يجعلنا نتغافل عن الطرح الإيديولوجي *idéologique* الذي برز خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية *la deuxième Guerre mondiale*، حيث أصبحت هناك إيديولوجيات وانتماءات تأخذ أشكال تحالفات *coalition "Alliances"* مختلفة منها السياسية والعسكرية والاقتصادية، التي أنتجت فكر اقتصادي في تلك الفترة يصارع بين اتجاهين الأول يقيد السوق وبوجهها - الاقتصاد الموجه - *économie de commandement*، والثاني يعتمد على اقتصاد السوق *L'économie de marché* والتبادل الحر، وهكذا تحول الصراع إلى صراع اقتصادي يريد كل قطب أن ينافس الآخر، خصوصا بعد انتهاء الدول الأوروبية *les pays européens* من بناء اتحادها *union* وتحولها إلى قوة اقتصادية عالمية تستطيع أن تنافس الولايات المتحدة الأمريكية أو أي تكتل اقتصادي آخر.

إن تجليات الصراع مازال قائم إلى يومنا هذا فعلى سبيل المثال كانت الولايات المتحدة الأمريكية *USA* في السنوات الماضية أضخم وأكبر اقتصاد بعد انهيار الاتحاد السوفياتي *URSS* بسبب الإصلاحات " البيروسترويك *Perestroika* " التي كانت بمثابة الإعلان عن سقوطه، وبه أدت إلى عدة أحداث منها سقوط جدار برلين ثم التدخل *intervention* في العراق من أجل تحرير الكويت سنة 1991، كل هذه الأحداث هي بمثابة تفسير عن وجود صراع عالمي للقوى العالمية هدفها البحث عن أسواق خارج أقاليمها لتسويق منتجاتها، وما القرار رقم 660 إلا مؤشر يدل على أن الشرعية *légitimité* توجد في ظل المادة 51 بدل المواد 39 و40، وهنا يكمن التناقض الصارخ، لأن الحصار *Embargo* والعقوبات الاقتصادية *les sanctions économiques* تجد شرعيتها تحت غطاء المادة 41 أما العمليات العسكرية فشرعيتها في المادة 51 من الميثاق¹¹ الذي لم تحترم نصوصه مما يجعل الولايات المتحدة الأمريكية مسؤولة مسؤولية دولية دولية *responsabilité internationale*، كونها كانت تعمل على ترسيخ فكرة الممارسة الدولية غير المشروعة *illégal* تحت غطاء الشرعية الدولية وهذا فقط لتثبت للعالم بأنها قوة عسكرية *Manu- Militare* واقتصادية يجب احترامها.

إن تمرد الاتحاد الأوروبي بعد مشروع مارشال بإنشائه سوق أوربية مشتركة *Un marché commun européen* ضمن معاهدة روما *traité de Rome* وصولا إلى اتحاد اقتصادي ونقدي

في إطار معاهدة ماستريخت Le traité de Maastricht، ما هو إلا خروج عن قاعدة الولاية والانتماء لبناء تحالف اقتصادي alliance économique خاص بها، هذا الأمر جعل الولايات المتحدة الأمريكية تدخل في صراع مع الاتحاد الأوروبي بتوجيه المملكة المتحدة GB التي تعتبر نسخة طبق الأصل للنموذج الأمريكي، وما انسحاب بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، إلا لجعله ضعيف في قراراته السياسية بشكل عام ومنافسته الاقتصادية اتجاه أمريكا بشكل خاص، لأن الضربة الموجهة التي تلقاها الاتحاد الأوروبي Union européenne من شريكه السابق لها تداعيات على جميع الأصعدة من القطاع الاقتصاد إلى القطاع المالي مروراً بالطاقة والتجارة والخدمات... الخ.

لهذا كان الفكر الحضاري عند الغرب في شكله الحواري أو الصراع يحتمل في طياته طابع توسعي يهدف إلى البحث عن مناطق اقتصادية استعمارية جديدة Zones économiques néo-coloniales لنهب ثروات وخيرات دول العالم الثالث، ومنه نستطيع القول أن الغرب المستعمر colonisatrice Ouest تطور على حساب دول العالم الثالث Les pays du Tiers Monde التي كانت في يوم ما تحت سيطرته، أما اليوم فإن الحوار أو الصراع الحضاري له طابع اقتصادي، يتجسد الأول في البحث عن اليد العاملة الرخيصة أو أسواق لبيع منتجاته بواسطة اتفاقيات ومعاهدات، وهذا ما تسعى لوضعه الدول الغربية عن طريق المنظمة العالمية للتجارة Organisation mondiale du commerce¹² أو في إطار كتلتات اقتصادية blocs économiques مثل الشراكة الأوروبية متوسطة Partenariat Euro-méditerranéen¹³، إذن الحوار الاقتصادي هنا اخذ شوطاً كبيراً من حيث النصوص القانونية التي تضبطه، بحيث كانت هناك جولات سابقة حوارية لإحداث منظمة عالمية للتجارة OMC، وبعد تكوين المنظمة الاقتصادية بدأت جولات الحوار الاقتصادي المتعلقة بالتخفيضات الجمركية les réductions tarifaires وغيرها من الموضوعات الاقتصادية ذات الصلة، دون التغافل عن الجولات التي كانت تمهد لوضع أطر واستراتيجيات هدفها تشكيل نظام عالمي يخدم مصالح دول معينة، وفي البعد الإقليمي والمتعلق بالشراكة وما أحدثته من حوارات اقتصادية التي تعتبر في نظر أوروبا هاجس لا بد منه، لهذا وضعت أطر تنظمه بدأت بمعاهدة روما Roma كما أسلفنا وصولاً إلى ماستريخت Maastricht التي أنشأت السوق الأوروبية المشتركة، ولكن هذا لم يترك بريطانيا Grande-Bretagne مكتوفة الأيدي بل سارعت إلى وضع تجمع اقتصادي مع كل من الدنمارك والنرويج والسويد... الخ.

هذين التجمعين بينا لنا أن هناك صراعا اقتصاديا *conflit économique* بين الدول منها - بريطانيا وفرنسا - في أوروبا الغربية بحيث أصبح كل طرف يبحث عن مكانته الأساسية في هذا التجمع، ورغم كل الصعاب تطورت توجهات العمل الأوروبي خصوصا في المجال الاقتصادي، حيث تمثلت في إحداث اتفاقيات مع دول حديثة الاستقلال من دول العالم الثالث مثل اتفاق ياوندي¹⁴ ولومي¹⁵ *Accord de Yaoundé et de Lomé* وصولا إلى إعلان برشلونة *Déclaration de Barcelone* والنتيجة أن الدول العربية سواء في إطار المنظمة العالمية للتجارة OMC أو الاتحاد الأوروبي UE تعتبر مفاوضاتها قائمة على عدم التكافؤ *inégalité* لان الغرب يحاور كتكتلة، بينما العرب يفوضون فرادى، هذا ما ساعد الغرب على إيجاد صراع في الدول العربية مؤخرا يطلق عليه أو بما يسمي الحرب على الإرهاب *terrorisme* الذي تجسد في إعلان الحرب على العراق¹⁶ في المرحلة السابقة، ثم تطور في ما بعد إلى زعزعة الاستقرار دخل هذه الدول بإحداث فوضه عارمة فيها، والذي أطلق عليه الربيع - خريف - العربي *Printemps arabe*، وأنه بالنسبة للمخططين لهذا العمل الإجرامي فنظرتهم تتجسد في البحث عن الحرية التي افتقدتها هذه الشعوب من قبل أنظمتها، لكن الخلفية هي تخريب *sabotage* هذه الدول وتدميرها ثم إعادة إعمارها *Reconstruction* من جديد وبالتالي تحول إلى القاعدة الاقتصادية وهي البحث عن استثمار *Investissement* في هذه الدول مقابل ثرواتها *Richesse*.

الإشكالية القانونية: هل هو حوار حضارات أم صراع مصالح اقتصادية ؟

فرضيات الدراسة:

- (1) الفرضية الأولى: الانتقال من مرحلة إلى أخرى تفترض حساب كل الاحتمالات.
- (2) الفرضية الثانية: بين الحوار والصراع الاقتصادي، حتمية أم خيار.
- (3) الفرضية الثالثة: نظرة المختلفة للحضارات والمصلحة الاقتصادية.

الهدف من الدراسة:

تتولى الدراسة تحديد المفاهيم في صراع وأو حوار - الحضارات-، الاقتصادي.

- (1) الهدف الأول: يتمثل في أن الموضوع جدير بالدراسة.
- (2) الهدف الثاني: فهم الحضارات هو فهم العلاقات في ميدان الاقتصادي...
- (3) الهدف الثالث: المرحلة الانتقالية هي تمهيد لعالمية الإسلام.

منهاج البحث:

لقد اعتمدنا في معالجة هذا الموضوع المنهج التحليلي والتاريخي مع المقارن، وهذا يعطينا دفعا للنظر في الموضوع من جميع جوانبه وتحليل عناصره، وتتبع مراحل تطوره.

أهمية الموضوع:

يوجد جدل فقهي بين فقهاء دول العالم المتقدمة في ما بينهم ودول العالم الثالث، حول ما أنتجه صراع وحوار الحضارات في عصر العولمة والتكتلات الاقتصادية وتأثيره على الدول اقتصاديا دون استثناء، باعتبار حوار الحضارات يخدم جميع الدول، أم أنه صراع قائم على مصالح اقتصادية بحته.

أولا: الحضارات بين حوار الفكري وصراع الاقتصادي

إن صراع الحضارات كنظرية حديثة لصموئيل هنتنغتون Samuel Phillips Huntington¹⁷ تعتبر بمثابة هزة ارتدادية لنظرية نهاية التاريخ La fin de l'histoire من توقيع فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama¹⁸، وكلها تصب في خانة واحدة وهي أن هناك صراعا سوف يكون بين الحضارة الإسلامية civilisation islamique والغرب؛ هذا ما أشار إليه المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل Fernand Braudel في كتابه، أن الغرب والإسلام يجمعهما تعارض عميق يقوم على العداء، الأول صنع الصليبية Croisés، والثاني أحدث الجهاد jihad، كما يقول أن الهدف السري للتاريخ، ودافعه العميق، ليس شرح وتفسير ما هو معاصر؛ ويضيف قائلا بأسلوب التأكيد أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية لها دور في صياغة تاريخ المجتمعات وفي صياغة قواعد الحضارات¹⁹.

هذا الاستنتاج في تقديري هو قائم على ما وقع في القرون الماضية من الصراعات المشبعة والحوارات بين الحضارات والديانات خصوصا بين الديانة اليهودية judaïsme والديانة المسيحية christianisme والدين الإسلامي islamique هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا شك أن مصطلح الحضارة إذا ما تم حصره في التقدم المادي للمجتمع البشري La société humaine فإننا نجد هناك من يرفض هذا الطرح على أساس المعايير الإنسانية normes humanitaires، والإسلام يرفض بالدرجة الأولى هذا، لأن القوة المادية La force Matérielle تسبب التسلط والطغيان وبطش الجبارين، إلا إذا كانت مقرونة بالقيم الدينية valeurs religieuses القائمة على معايير روحية وإنسانية Normes spirituelles et humanitaires لقوله تعالى: ﴿ قَالَ وَمَا عَلَّمِي مِمَّا كَانُوا

يَعْمَلُونَ (112) إِنَّ جَسَابِهِمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي لَو تَشْعُرُونَ (113) وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ (114) إِنَّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (115) قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ (116) قَالَ رَبِّ إِنِّي قَوْمِي كَذَّبُونِ (117) فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (118) فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ (119) ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدَ الْبَاقِينَ (120) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (121) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (122) كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ (123) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ (124) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (125) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ (126) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (127) أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ (128) وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ (129) وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ (130) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ (131) وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ (132) أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ (133) وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (134) إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (135) قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أُوَعِّظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ ﴿(136)﴾²⁰

إذن من هذه الآيات الكريمة نستشف أمرين إثنين الحوار Dialogue والصراع conflits من جهة، والحضارة المادية la civilisation matérielle من جهة ثانية، وهذا الأمر موجود منذ آلاف السنين التي مرت من تاريخ الشعوب والحضارات الإنسانية Les civilisations humaines، ولم يتغير نمط الحوار والصراع بينهم، فتارة يأخذ هذا النمط شكل الاحترام respect والمودة Affection والحوار الثقافي، وتارة أخرى يأخذ شكل الصراع العسكري Militaire، أو السياسي politique، وفي بعض المرات يكون اقتصادي économique.

ففي الآية الكريمة يظهر الحوار بين سيدنا نوح وقومه ولكن تحول في ما بعد إلى صراع وكان من طرف واحد وهم قومه لقوله تعالى: ﴿ قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ ﴾ لكن سلامة الأنبياء وسماحتهم فلم يقل كلام عكس ما ذكر في الآية الكريمة ﴿ فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ بمعنى فاحكم بيني وبينهم حكما Dictum من عندك تهلك به المبطل، وتنتقم به ممن كفر بك وجحد توحيدك، وكذب رسولك²¹، إذن تتجلى هنا قمة السلام paix في الحوار، ونفس الشيء تكرر على شكل حوار بين النبي عاد وقومه هو حوار المحبة والموعظة والخوف عليهم من بطش الله سبحانه وتعالى، لكن الطرف الآخر كان غير ذلك، والله يمهل ولا يهمل، ففي القصة الأولى طلب من نوح عليه السلام بناء سفينة ﴿ فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ ﴾ هنا ظهرت القدرة الإلهية والمجسدة في شكلها المادي والمتمثلة في بناء السفينة construction navale يعني السفينة الموقرة المملوءة²² والنتيجة من ركب نج ومن بقيا هلك، والقصة الثانية قوله تعالى: ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ ﴾ أي معلما، بناء مشهورا، وإنما

تفعلون ذلك عبثا لا للاحتياج إليه، بل لمجرد اللعب واللهو وإظهار القوة puissance²³، ثم قال: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ والقصد منها البروج المشيدة، والبنيان المخلد²⁴.

ومنه نستنتج أن في الأولى قصة بناء السفينة هي لفائدة التي تمثلت في النجاة délivrance، والقصة الثانية رغم أنهم قاموا بالبناء إلا أنه من أجل إظهار القوة puissance وبالتالي الأمرين مختلفين، فالاقتصاد يقوم على حاجة besoin أي حاجة الفرد أو المجتمع لهذا العمل إذن الاقتصاد هو الصراع بين الإنسان والموارد ressources من أجل إشباع حاجاته satisfaction de leurs besoins. هذا الصراع هو دائما موجود منذ العصور الغابرة، حيث كان في بدايته مع الطبيعة nature ثم بدا يتطور إلى غاية اليوم أين أصبح صراع مع التكنولوجيا technologie وهو تطور يمارسه الإنسان personne physique والدولة État في حياتهم اليومية، لكن الممارسة تختلف من شخص إلى آخر مهما كان طبيعي physique أو معنوي moral حسب نوع النظام الاقتصادي الذي يعيشه الإنسان أو الدولة، انطلاقا من نوع النظام أو الفكر الاقتصادي السائد سواء في مكان Rationae Loci معين أو زمن Rationae Temporis معين، مثل الاستثمار فإنه يختلف، فالاستثمار الصناعي L'investissement industriel يعتمد على التموقع في البلد المستقبل أما الاستثمار التجاري L'investissement commercial لا يتحول فيه مركز الإنتاج، وبالتالي الفرق بينهم هو أن الأول يعتبر مفيد بالنسبة للدولة المستقبلية لأنه يقضي على البطالة ويزيد من الطاقة الإنتاجية la capacité de production، والثاني يعتبر من الاستثمارات التي تحدث خلل في موازين المدفوعات balance des paiements للدولة المستقبلية لهذا النوع من الاستثمار²⁵.

وهذا ما يرى فيه صاحب الفكر الاقتصادي المختص في التنمية الاقتصادية آرثيور لويس Arthur Lewis والمهتم بمشاكل الدول النامية " أن التحول الحاسم بالفعل في حياة المجتمعات لا يبدأ مع احترامها للثروة Respect de la richesse، ولكن عندما تضع هذه المجتمعات في المقام الأول الاستثمار المنتج investissement de produit، ومن ثم ما يترتب على ذلك من ثروة²⁶ ".

لهذا نلاحظ أن التكنولوجيا technologique ميزت بين الاستثمار التقليدي Traditional investment والاستثمار الحديث investissement moderne، حيث الأول يعتبر استعمار colonialisme من نوع خاص أو جديد كونه يفرض قواعد تحقق المصلحة للمصدر دون الاهتمام بالدول المستقبلية له Réception، وبالتالي هو شكل من أشكال الهيمنة، لهذا كانت مطالب الدول النامية بوضع قانون دولي اقتصادي جديد حتى تتمكن من المطالبة ليس فقط بالحق في التنمية Droit au développement

وإنما إعادة النظر في الآليات التي تحكم الاقتصاد العالمي، وأن هذا الطرح الفكري كان في إطار قانوني تنظيمي من خلال الجمعية العامة للأمم المتحدة وفي إطار منظمة الأمم المتحدة للتجارة والتنمية C. N. U. C. E. D وفي ميثاق حقوق والواجبات الاقتصادية للدول النامية²⁷ Charte des droits et devoirs économiques des pays en développement، أما الثاني فيكون بدعم من الشركات المتعددة الجنسيات multinational لأنها الوحيد التي تساهم في تمويل تطوير التكنولوجيا، وبالتالي دورها يكون رئيسي في المعادلة الاقتصادية، لأن باحتكارها للتكنولوجيا فإنها تحتكر السوق وتسيطر على الاستثمار في الدول النامية، فتصبح الشركات المتعددة الجنسيات multinational لها ممارسات إما تتعلق بانتهك سيادة Violent la souveraineté الدول المستقبلية لهذا النوع من الاستثمار من قبل هذه الشركات أو وضع البلد في شلل اقتصادي يجعلها سهلة للفوضى والإطاحة بالسلطة Le renversement du pouvoir - التدخل السياسي L'ingérence politique -

في تقديري الجدال مازال قائما بين الدول المستقبلية للاستثمار والدول المصدرة له عن طريق شركاتها المتعددة الجنسيات، وهي معادلة صعبة متعلقة في التوفيق بين تخفيض الفقر pauvreté وتحقيق التنمية الاقتصادية Développement économique، على أساس أن الدول أو الشركات المصدرة للتكنولوجيا تمتلك مفتاح التنمية، بينما الدول النامية تمتلك ثروة وبالتالي ليس هناك هدف مشترك Un objectif commun لأن من مصلحة الشركات تحويل هذه المواد الطبيعية Les matériaux naturels والطاقة énergétique إلى دولهم والنتيجة مصلحة الدول النامية متوقفة على مصلحة الشركات.

لهذا الصراع الاقتصادي économique conflit قائم بين الدول والأشخاص الأخرى، لكن الحوار الفكري dialogue intellectuelle مازال يبحث عن حلول ففي موضوع البيئة envi-ronnement، أين عقد مؤتمر للبيئة سنة 1972 بالسويد²⁸ تحت رقم 2398 الذي ناقشا فيه التدهور المستمر للبيئة، وكذا البحث عن مخرج للتقليل من المخاطر، وما توصل إليه المؤتمر عن طريق المجموعة التي تم تشكيلها في السابق إلى وضع إعلان declaration يحتوي على 21 بند حول البيئة، لكن الشيء الملفت للانتباه هو أن الفريق العمل الذي تم تشكيله وقع في اعتبارات سياسية وحتى إيديولوجية، فمثلا الهند India كانت من المعارضين في هذا اللقاء بسبب عدم ربط البيئة بالفقر، كما أكدت أن القضاء على الفقر هو نوع من محاربة التلوث البيئي، ومع هذا لم تجد الفكرة رواجاً كبيراً في المؤتمر وأن قبولها من قبل الدول المتقدمة هو القبول بالمسؤولية التي سوف تقع على عاتقهم وهو إلزامية التعويض compensation عم

خلفته من أضرار dégâts في هذه الدول التي كانت تحت الاستعمار، لكن الفكرة التي طرحت سنة 1972 في ستوكهولم Stockholm تحققت في مؤتمر جوهانسبورغ Johannesburg سنة 2002 الذي تناول موضوع البيئة والفقر، لكن جاء موضوع جديد يحمل عنوان التنمية المستدامة Le développement durable ليفتح المجال لفهم هذا المصطلح عن طريق الحوار الفكري الذي يحمل في طياته صراع اقتصادي.

ثانياً : الاقتصاد من الصراع الإيديولوجي إلى صراع الحضارات

الفكرة هي أن الحوار والصراع دائماً قائم مادام هناك تفاعل سياسي اديولوجي idéologique، عسكري قائم على التدخلات Interventions، وثقافي يرفض في بعض الأحيان الطرف الآخر Autre partie، وفكري مشبع بالقيم المادية matériaux أو الروحية spirituel، واقتصادي يتجه نحو تحريره من جميع القيود.

لكن لكل قاعدة استثناء فمثلاً بروديل يرى بأن الأوروبيين ينظرون إلى الرأسمالية بأنها طرح اديولوجي محض، لكن نظرتهم تختلف عنهم حيث يعتبرها على العكس من ذلك بأنها منظومة اقتصادية، وان السلطة واستراتيجياتها stratégies هي التي أوجدتها²⁹.

لهذا أراد هتنتغتون عن طريق مشروعه وضع نموذج مفاهيمي modèle conceptuel جديد في العلاقات الدولية بعد انهيارالاتحاد السوفياتي، هذا النموذج الذي يري فيه أنه سوف يقوم على صراع الحضارات والخروج من دائرة الخلافات الإيديولوجية Les différences idéologiques، وبه قسم خريطة العالم إلى ثماني حضارات³⁰ بعد سقوط جدار برلين La chute du mur de Berlin.

بمعنى يكون هناك عدة انتماءات واختلافات حضارية التي تحدد العلاقات بين الدول، لان الغرب لم يعد القوة الوحيدة، كون السياسة الدولية أصبحت متعددة الأقطاب Multipolar ومتعددة الحضارات، وأن الصراعات المحلية Les conflits locaux هي الأكثر احتمالاً للتوسيع ما بين الحضارات المختلفة، وأن العالم لا يصبح سلمي في نظره بل يكون هناك عالم ناتج عن انقسام بين البلدان الغنية وأخرى فقيرة، بين دول الشمال nordique ودول الجنوب les pays du Sud، هذا الرأي يبين خاصيتين غير ذي صلة تجانس المجتمعات غير الغربية، وأن الدول القومية سوف تختفي ولن تكن موجودة في الواقع³¹، وبالتالي أقصى كل الحضارات، إن الحضارة العربية سواء في العراق أو اليمن أو سوريا أو أي بلد عربي على الأقل لها امتداد ضارب في جذور التاريخ Les racines de l'histoire بما يفوق ستة آلاف سنة ويزيد، والتي دمرت بقرار لا يحمل الشرعية

الدولية من حضارة لا تعرف القيم الروحية والدينية إلا ما هو مادي لها من الزمن مائتي سنة أو أقل، هذا القرار يحمل في طياته بذور فناء واضحة للشعوب العربية، بأن خرق مبدأ السيادة Violation du principe de la souveraineté لأي دولة من دول العالم الثالث وبالأخص الدول العربية les pays arabes هو أمر خالي من التعقيد في الحصول على رخصة التدمير من هيئة الأمم المتحدة أو خارجها، إذا كان الخطر وشيك على مصالح intérêts الولايات المتحدة الأمريكية أو البنت المدللة للكيان الصهيوني.

كما لا يعترف بما يسمي الحضارة العالمية Civilisation mondiale، رغم وجود نخبة في العالم لها مفهوم توافقي في ما يخص القيم المشتركة كالديمقراطية démocratie وحقوق الإنسان droits de l'homme والحرية الاقتصادية Liberté économique والليبرالية³²، وهم قلة قليلة جدا وبتالي غير كافية لتظهر وتبرز حضارة عالمية. هذا من حيث الأفراد، أما من حيث الدول التي تشترك في نفس القيم مثل الدين Religion والفلسفة philosophie والأخلاق éthique يرى بأنهم يتعاونون فيما بينهم فمثلا حرب البوسنة guerre bosniaque تم دعمها بالمال والسلاح armes من طرف الدول الإسلامية³³ les pays islamiques، وكأن الغرب ليس من شيمه التعاون cooperation فيما بينهم سواء على الخير أو الشر، إن التاريخ قد سجل في صفحاته الحملة العسكرية التي شنها الصليبيون من أجل احتلال القدس Jérusalem وتنصيرها مع ابعاد المسلمين، والعمل نفسه تكرر في القرن العاشر الهجري أين تم إخراج المسلمين من الأندلس Andalus بعد حرب طويلة، التي بارك البابا pape؛ إن الدين الإسلامي حث المسلمين على هذا الأمر في أكثر من آية لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدَّدَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكَ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ³⁴ وقوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ³⁵ إن الصراع موجود وسيبقى إلا أن يرث الله الأرض ومن عليها Dieu hérite de la terre، لكن هذا الصراع رغم أنه ديني فإنه يحمل في طياته أطماع وأغراض اقتصادية لهذا نجد الأمر مازال مستمر.

إذن في تقديري أن إعادة النظر في تركيبة combinaison المجتمعات العربية في الوقت الحاضر، من خريف عربي هي سمة من سمات تفكيك démantèlement الدول العربية وإضعافها حتى لا

تقوي على مساعدة بعضها البعض، خصوصا أن انتفاضة *révolte* الشعوب العربية على أنظمتها من جهة والحروب الداخلية في الدول العربية من العراق *Irak* وما يعانیه إلى يومنا هذا مروراً باليمن *Yémen* والصراع الطائفي السني *Sunnite* الشيعي *Shiite* الذي غلب المصالح الاقتصادية على المصالح الإنسانية، وأن الصراع في هذا البلد دمر حضارة يفوق عمرها ألف السنين ونفس الشيء يحدث في سوريا *Syrie* ومصر *Egypte* وتونس *Tunisie* والقائمة مازالت مفتوحة في نظر الغرب، لأنه لا يريد أن تتكرر معجزات النمر السبع *Miracles sept tigres* وتطورها الاقتصادي الذي أصبح ينافس الدول العظمى الغربية بسبب ارتفاع أسعار البترول *pétrole* إلى مستواها الخيالي، هذا الارتفاع الايجابي يعطي دعم للدول العربية في بناء اقتصادياتها والتخطيط لمستقبلها مما يعود بالسلب على الدول الغربية، لذا كان لزوماً عليه أن يضع أجندة *Agenda* يتم فيها إعادة النظر في هذه الأسعار والنتيجة هي الانهيار حيث وصلت إلى مستواها الأدنى، مما عطلت عجلت التنمية *développement* في الدول العربية والحد من إتمام خططها التنموية، وهي نتيجة تجعلها تدفع ثمن ارتفاع البترول في الفترة السابقة، مما ينعكس سلباً على الجوانب منها الاقتصادية التي تتمثل في تراجع الأداء الصناعي *industriel* والزراعي *agricole* وفقد من جهة مواردها الطبيعية *ressources naturelles* وأقصد هنا البترول الخام الذي أصبح يباع بثمن بخس، والجانب الاجتماعي الذي يتمثل في البطالة *chômage* بالدرجة الأولى ولواحقها أما الجانب السياسي وهو الأهم بالنسبة للدول العربية خصوصاً لأنه يؤثر في الجوانب الأخرى بدرجة كبيرة جداً هو الخلاف السياسي *Conflit politique* السعودي *saoudien* الإيراني *iranien* كون أصل الفكرة أن الحوار الاقتصادي *dialogue économique* تحول إلى حوار سياسي *Le dialogue politique* ديني طائفي بالدرجة الأولى بينهما مما أثر سلباً على اقتصاديات الدول المصدرة البترول وبالخصوص الدول العربية، وما منظمة الدول المصدرة للنفط الأوبك *OPEP* *L'Organisation des pays exportateurs de pétrole* في لقاء الجزائر *Algérie* سبتمبر 2016 إلا وسيلة لتقريب وجهات النظر في إطار حوار اقتصادي قائم على تغليب المصلحة الاقتصادية العامة *Intérêt économique général*، منه اتفق الأعضاء في منظمة الدول المصدرة للنفط أوبك على تثبيت الإنتاج في حدود 32.5 مليون برميل في اليوم، لكن تبقى الفكرة وهي أن الدول الأعضاء وغير الأعضاء في منظمة *OPEP* خلال اجتماعهم، سواء في الدوحة *Doha* أو في لقاء الجزائر الأخير لم يصل الحوار إلى مستوى تجميد الإنتاج النفطي من أجل دعم الأسعار، نظراً لأن الصراع مازال قائم داخل الأوبك؛ كون السعودية تدعو إلى دخول إيران في تجميد الإنتاج، لكن هذه الأخيرة تريد الرجوع أولاً إلى مستوى إنتاجها ما قبل العقوبات *sanctions* التي فرضت عليها

بسبب ملفها النووي dossier nucléaire.

إن نظر الطرف الآخر " الغرب " في قضية تخفيض سعر البترول هو وضع حد لبعض الدول المصدرة لهذه المادة من تقديم مساعدات مالية للدول العربية الأخرى أو لتقوية اقتصادها هذا من جهة، ومن جهة ثانية حتى تبقى التبعية الاقتصادية La dépendance économique لهذه الدول، والمثال الدال على هذا وخصوصا في الفترة الأخير الصراع القائم بين السعودية والولايات المتحدة الأمريكية USA حول مشروع قانون الذي يلزم السعودية بالتعويض dommages في قضية 11 سبتمبر 2001 التي راح ضحيتها الآلاف من الأميركيين، وأن عواقب هذا القانون تتمثل في زعزعة المصالح المشتركة بين الدولتين ناهيك عن الخسائر المادية التي تصيب الطرفين، حيث إذ ما قبل هذا القانون بالإيجاب فإننا ننتظر مطالب دول آخر خصوصا عربية منها بالتعويض لما أحدثته الولايات المتحدة الأمريكية من تدخلات عسكرية Les interventions militaires أسقطت فيها أنظمة وحكومات وزعزعت استقرار دول في مناطق مختلف من العالم وهذا بالطبع لا يخدم المصالح الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية.

ضف إلى ذلك دور السعودية في إحداث تحالف عسكري alliance militaire عربي إسلامي الذي عن طريقه أصبحت لها رخصة قانونية لتتدخل في اليمن وبه أعلنت الحرب عليها، هذه الزعامة في نظر بعض الدول العربية توجي بالوعي بالمسؤولية على الغير، كونها مدعمة بفكر غربي هدف تحطيم الحضارات العربية Brisant civilisations arabes العريقة التي تمتد إلى آلاف السنين مثل حضارة سبأ Saba وحضارة نهر الدجلة والفرات Tigre et l'Euphrate بلاد الحدائق المعلقة وغيرها بقرار من صاحب حضارة عمرها مئة سنة، إذن التخطيط الغربي هو توجيه بعض الدول العربية من دائرة التنمية الاقتصادية إلى دائرة تخريب اقتصاديات دول الغير وتحطيم بنيتها التحتية، لان القاعدة لدى الغرب هي إدخال الدول العربية في مستنقع الحروب لتحطيم أنفسهم ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾³⁶، إذن المسألة هي اقتصادية بحت تقوم على عملية إعادة إعمار reconstruction، والسؤال الذي يطرح من الذي يقوم بهذه العملية اقتصاديا économiquement واستثماريا investissement بدون أدنى شك الدول الغربية لان القاعدة الدول العربية تدمر أوطانها وحضاراتها وتجمع المال - الدول المانحة les pays donateurs - ليقوم الغرب بإعمارها، ومنه التحول من الحضارة الروحية إلى الحضارة المادية، بفعل توجهات السيد Maitre لبعده serviteur.

ثالثا: الإنسان بين المعادلة الأيديولوجية والحضارية الاقتصادية

يرى فوكوياما في تطور التاريخ البشري على أنه معركة بين الأيديولوجيات³⁷. وأن نهاية الحرب الباردة la guerre froide تميزت بانتصار الأيديولوجية الديمقراطية الليبرالية La démocratie libérale على الأيديولوجيات السياسية الأخرى، هذه النظرة لها سابقة وهي نظرة ألكسندر كوجيف Alexandre Kojève³⁸ وإريك ويل Eric Weil حول نهاية التاريخ³⁹ " La fin de l'histoire " حيث يرون أن الإنسان في حالة نشأته لا يكون إنسانا وكفي؛ وإنه دائما وبالضرورة إما سيد maître وإما عبد esclave؛ وإذا كان الواقع البشري لا يمكن أن يتكون إلا كواقع اجتماعي، فإن المجتمع لا يكون بشرا... شريطة أن يستلزم عنصرا للسيادة وآخر للعبودية ويقضي وجود من يتمتع باستقلال ذاتي وآخر يتوقف عليه ويخضع له.

لذا فإن الحديث عن الوعي بالذات La conscience de soi يعني بالضرورة الحديث عن استقلال الوعي بالذات L'indépendance de la conscience de soi وخضوعه، لقاعدة (السيادة والعبودية)، وإذا كان الوجود البشري لا يتكون إلا من خلال الصراع الذي يؤدي إلى العلاقة بين السيد والعبد، فإن التحقيق التدريجي لهذا الوجود لا يمكن أن يتم هو الآخر إلا بدلالة هاتاه العلاقة الاجتماعية relation sociale الأساسية⁴⁰. ومنه نظرية هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel التي ترى بأن التاريخ البشري كله ليس إلا مجرد جدل السيد والعبد، ليست سوى نقطة البداية وافترض من النقاش الفلسفي بين ويل وكوجيف⁴¹.

إن الصراع غريزة في الأنواع المختلفة من عالم الأحياء، ومنها الإنسان إما أن يتصدى ويبقى أو ينهار ويتخلى عن الحياة مجبرا مكرها، إن البشرية منذ سيدنا آدم Adam وأمنا حواء، ظهر الصراع فيها بين الأخوة لقوله تعالى: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (30) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُؤَارِيَ سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31) ﴾⁴².

إن الصراع بين الإخوة، إذا ما تمعنا فيه جيدا نجده إقتصادي في المهنة التي كان كل واحد منهم يمتنها، فاحدهم كان يعامل في الأرض بمعنى مزارع agriculteur، أما الآخر فكان راعيا للغنم

Berger، وأن الرؤية الضيقة للإنسان هي التي جعلت الحوار ينتهي بينهما، وانصرف الأخ وقلبه ملئ بالحق والكره، وفي اعتقادي ليس لسبب القبول أو عدم القبول ولكن ما قدمت النفس البشرية... إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ بمعنى تقبل الله صدقة من احدهما دون الآخر؛ لصدقه وإخلاصه Sincérité et dévotion، ولم يتقبل الصدقة من الثاني؛ لسوء نيته، Mala Fides منه نستنتج أن الإنسان، وهو سيد هذه الأحياء، يجب أن يكون تعاونه أوثق وأعمق، لأنه خير من يدرك بعقله الذي ميّزه الله به، لذا جعل نسلهما منه شعوبا وقبائل وأمما Nations، لا يختلفون في توحيد الله وإن تعددت شرائعهم، أو اختلفت ألوانهم وألستهم، وتنوع المجتمعات هو ظاهرة حضارية، حيث تقوم على التعاون والتكامل Coopération et intégration، لكن عندما تتحجر العقول وتنغلق الأفكار، ويريدون أن تكون المجتمعات نموذجا modèle واحد وضعي، فهم بذلك يخالفون قدرة وسنة الله.

لهذا كانت البداية بالحوار فمن الواجب أن تنتهي بالحوار إذ قال عزّ من قال: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾⁴³.

وقال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (4) قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾⁴⁴.

وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (124) ﴾⁴⁵.

وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (59) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (60) قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (61) أَلَيْغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (62) أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (63) فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ (64) ﴾⁴⁶.

إذن هناك آيات في سور من القرآن الكريم تحث على أن الحوار أسامي لتطوير المجتمعات الإنسانية Sociétés humanitaires، وأن من أعظم صفات الإنسانية حقوق الإنسان droits de

L'homme التي نادى بها وعمل لأجلها محمد رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام، هي حق المساواة Le droit à l'égalité بين البشر فكان لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، والناس كلهم سواسية كأسنان المشط قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁴⁷ فسأوى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الغني والفقير، وبين السيد والعبد في المسجد وفي الجلوس معه، وكانوا أمامه متكافئين في الدماء والأموال والحقوق.

لكن على نقيض من ذلك نجده في الديانة اليهودية judaïsme بمذاهبها - القرائين والربانيين- لا تعترف بالأخر ومثالها حركة غوش إيمونيم Gush Emunim التي تتبنى طرح أن لاحق لأي جنس يعلوا على اليهود؛ والقاعدة الأساسية في الحركة أن لها توجه الأيديولوجي وأهم يعتبرون أن أفكارها تجول في العالم، تعتمد الحركة على بث سمومها الفكرية في الأوساط التعليمية وعلى جميع مستوياتها⁴⁸.

وتأكيد لهذا مقولة نابوليون بوناپرت Napoléon Bonaparte في رسالته إلى اليهود حيث قال: " أنه يستحيل إنقاذ اليهود من طبائعهم، المتأصل فيهم وأنهم ليسوا أصحاب حوار Pas un propriétaire de dialogue⁴⁹ والمثال الذي أقدمه يعطينا قمة الطبع اليهودي في التمييزي العنصري le racisme، فالجنود الذين قتلوا في المعارك، مولودون من أم غير يهودية، يدفنون في قسم منفصل من المقابر العسكرية الإسرائيلية؛ هذا الأمر جاء بناء على الكراهية العميقة وإذا كان هناك فصل عنصري Apartheid بين اليهود المولودين من أم يهودية وأم غير يهودية فما بال العلاقة بين اليهودية والمسيحية، لان هؤلاء متهمون بالاضطهاد persécution، ولقد تم التعبير عنه من قبل اليهود الذين أوبدوا " الإبادة génocide"، والواقع أن هذه الروايات الزائفة هي من أجل تحديد الموقف العدائي تجاه المسيحية، كون التوتر في العلاقات أخذ منحى سياسي للكيان الصهيوني Entité sioniste تمليه اعتبارات قائمة على إيديولوجية يهودية مع تقدير مصالحها الامبريالية⁵⁰.

وفي المقابل المسيحية لم تحقق المساواة N'ont pas atteint l'égalité بين المسيحي الشرق والمسيحي الغرب على الرغم من أنهم ينتمون إلى ديانة واحدة هذا الصراع الذي يظهر بين الإخوة هو من اجل إبعاد مسيح الشرق من مراكز السلطة، وشهادة المسيحي خليل الاسكندر Alexander كافية على وجود صراع داخلي بين المسيحيين حين قال على المسيحيين العرب أن يدخل في الإسلام Islam

حتى يتمكنوا بالرجوع إلى المسيحية الصحيحة، وعلى ضوء هذا فإن دخول أستاذ اللاهوت إبراهيم خليل فلوبوس Ibrahim Khalil Vlobos إلى الإسلام لا دليل قاطع خصوصا في العصر الحديث على أن..... "هذه هي حقيقة يثبتها التاريخ.. فبينما كان العالم الشرقي والعالم الغربي بفلسفاتها العقيمة، يعيشان في دياجير ظلام الفكر وفساد العبادة، بزغ من مكة المكرمة Mecque في شخص محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم نور وضياء أضياء على العالم، فهداه إلى الإسلام" ⁵¹.

لكن الإسلام كان بلقائه مع المسيحية واليهودية لقاء محبة واحترام لقوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ ⁵²

إذن الإسلام باقى كما هو لم يتغير رغم وجود... حوار أو صراع... الحضارات، ومنه ليس بينه وبين أي حضارة أو عقيدة أو مذهب doctrine أخرى عداوة ولا خصام بل الإسلام كان يحمي حرية المعتقد ويحمي أهل الذمة، ولم نسمع عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن خلفائه من بعده أنهم قوضوا بيعة أو نكثوا عهدا ومثال ذلك ما كتبه من عهد بمعنى عقد- العقد شريعة المتعاقدين Pacta sunt servanda - لمسيحي نجران " ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد"، إن الاسلام لا يعارض قيام منظمات دولية مثل الأمم المتحدة بشرط تحريرها من سيطرة القوى الاستكبارية.

فالإسلام يؤمن بكل اسهام وعدم هيمنة حضارة على الأخرى، وحوار الحضارات يهدف إلى تكوين قاعدة من الثوابت المشتركة بين الحضارات وأن نتجاوز موقفي القبول المطلق والرفض المطلق من مفهوم حوار الحضارات إلى الموقف النقدي وهذا هو موقف الاسلام من حوار الحضارات.

هذه الرؤية الشرعية تجعلنا نطرح مسألة في روح القانونية Infra Legem، لان القاعدة كلما كان هناك مجتمع كلما كان هناك قانون Ubi Sociata Ibi Jus، لكن الإشكالية تكمن في أن موضوع حقوق الإنسان يختلف في وقت السلم Jus Pacis عن الحرب Jus in bello إضافة إلى أساس الاختلاف في الأجيال Les générations فهنا حقيقتنا تأثر الموضوع بهذه الاعتبارات وأصبح نسبي لأنه مرهون بمستوي المعيشة ورفاهية الشعوب، وان ميثاق الأمم المتحدة Charte des Nations Unies في ديباجته نص على هدف الدفع بالرقى الاجتماعي، ونفس الشيء بالنسبة للمادة 01 الفقرة 03 من الميثاق التي تحث على التعاون الدولي في حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية... أما الفصل التاسع من الميثاق فخصص للتعاون الدولي الاقتصادي، كما اسند

الميثاق للمجلس الاقتصادي والاجتماعي ECOSOC وفقا لمضمون نص المادة 62 الفقرة 01 "... بدراسات ويضع تقارير عن المسائل الدولية في أمور الاقتصاد... ويقدم توصيات... إلى الجمعية العامة وإلى أعضاء الأمم المتحدة وإلى الوكالات المتخصصة ذات الشأن..."⁵³ وهذا كله تمهيد للإعلان العالمي لحقوق الإنسان La Déclaration universelle des droits de l'homme لسنة 1948 الذي تناول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان في مواده من 22 إلى غاية 27، على اعتبار أنه المخاطب بالدرجة الأولى، وأن أي تطور يطرأ في العالم يحدث تغيير قانوني الذي بدوره يؤثر على الإنسان، لأن الإعلان Déclaration له طابع إيديولوجي حسب الفقيه I. Brownlie ويتسم بالغموض.⁵⁴

منه استنتج فوكوياما أن التطورات في مجال التكنولوجيا⁵⁵technologie الحيوية وخاصة التطبيقات على البشر، سوف تكون قادرة على تحويل الإنسان، وتكون له عواقب خطيرة على النظام السياسي Le système politique، لكن ابن خلدون Ibn Khaldoun له نظرة " تبين لك أن للإنسان خاصة طبيعية ولا بد لكم منها وقد توجد في بعض الحيوانات... كما في النحل والجراد، لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والإتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم... بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة."⁵⁶

حقيقة في تقديري أن الدين المعاملة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي معنى حديث آخر "جئت لأتمم مكارم الأخلاق"، فالإسلام كنظام Islam en tant que système وحكم لم يكن جائرا على الطرف الآخر الذي يحمل دين غير الإسلام، فمثلا الإنسان المسيحي l'homme Christian إلى يومنا هذا مازال متواجدا في الدول العربية لهم كل الحقوق غير منقوصة؛ وعندما نقارن بين مسيح الشرق أو الوطن العربي وبين الاضطهاد الواقع على المسلمين musulmans في العالم الغربي، إن الذي يحدث اليوم في بورما Burma من انتهاكات جسيمة والإبادة الجماعية génocide هوليست لا من تعليم الدين الإسلامي L'enseignement de la religion islamique ولا من تعليم الديانات السابقة des religions Ancien رغم أنها حرفت، ضف أن هناك خرقا للقوانين الوضعية الدولية خصوصا اتفاقيات جنيف الأربعة Les quatre Conventions de Genève سنة 1949، دون أن نتغافل عن ما يحدث في فرنسا France من منع المسلمون من إقامة شعائر دينهم، وحتى المرأة المسلمة منعت من لباس الحجاب voile، وحال البوسنة والهرسك Bosnie Herzégovine ليس بخاف على أحد، والتاريخ سجل ما قام به مسيحيو الغرب من مجازر في حق المسلمين هناك، وما يحدث في فلسطين Palestine هو الصراع بين اليهود والفلسطينيين.

لأن اليهود يعتبرون بأن القدس هي عاصمتهم وتسمى مدينة داوود ولن يتركوها، والمسجد الأقصى معبد سليمان، وهذا يعتبر التصرف السياسي الذي تقوم به فئة صهيونية ما هو إلا طمس للحقيقة التي تؤمن بها فئة يهودية أخرى متدينة والتي ترى بأن وطنهم الديني موجود في جبل جرزيم الذي نص عليه التورات، لكن التعنت اليهودي مزال قائم بدون حوار يرضى الأطراف، ورغم القرار décision الأخير الذي صدق فيه المجلس التنفيذي للمنظمة الأممية للعلوم والثقافة Conseil exécutif de l'Organisation internationale pour la science et la culture اليونسكو UNESCO، عليه إذ أشار إلى عدم وجود علاقة بين الكيان الصهيوني والمسجد الأقصى في مدينة القدس، وهو القرار⁵⁷ الذي أثار جدلا واسعا.

، والنتيجة هي أن الإسلام دين حوار مع النفس لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا نُوسُوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾⁵⁸، " والحوار مع الغير لقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾⁵⁹."

إذن الإنسان صانع القرار، وقد يتأثر كما قد يؤثر إن قرأت تاريخ الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، تجعلك تتأمل في الخالق سبحانه وتعالى، بأن قوة إيمان رجل واحد أمنا بالله، أحدث ثورة révolution غيرت مجرى التاريخ اجتماعيا وسياسيا، ثقافيا واقتصاديا لان العلاقة لم تكن بين السيد والعبد بل هي بين الله سبحانه وتعالى وعبده هذه العلاقة جعلت الإنسان يبحث عن الحقيقة.

رابعا: النظام السياسي بين الصراع الحضاري والصراع الاقتصادي

لا يزال فوكوياما مقتنعا أنه لا يوجد نظام سياسي آخر قابل للتأقلم على المدى الطويل، وأن مستقبل الديمقراطية الليبرالية L'avenir de la démocratie libérale سوف تصل إلى مرحلة الضبابية، وبعدها الأمر إلى المشاكل الداخلية Problèmes internes، وليست المنافسة الخارجي من الخصوم، وأن الديمقراطية الليبرالية تقوم على توازن دقيق بين ثلاث سمات مميزة وهي سياسية قوية Une politique puissante، دولة فعالة État effectif؛ وسيادة القانون La primauté du droit⁶⁰.

إن الدولة التي دعمت نظاما سياسيا ديمقراطيا بالكامل يرى أنها تركيا Turquie، والمجسدة في شخص مصطفى كمال أتاتورك Moustapha Kemal Ataturk الذي رفض صراحة المفاهيم الإسلامية ومحاولته إنشاء دولة قومية علمانية laïque حديثة غربية بالقوة⁶¹.

لكن في رأي بعض الكتاب من الغرب أمثال جورج بيترز George Peters وآخرون يرون في أن الإسلام يملك مقومات ذاتية تهيئ له القبول وتحميه من الانصهار، وفي ذات الوقت فالنظام الإسلامي هو أكثر النظم الدينية المتناسقة Systèmes religieux cohérent اجتماعيا وسياسيا ويفوق في ذلك النظام الشيوعي⁶² لكن دينيس مونير وجان هيرمان جواي Denis Monière/ Jean Herman Guay يعتقدون أن النظام السياسي، الذي يبقى على قيد الحياة، هو الذي يتكيف مع التغيرات البيئية Adapter aux modifications environnementales⁶³.

وفي تقديري وحتى لا نخرج عن المجال الموضوعي Rationea Materea، أن الإسلام له بعد عالي وبالتالي نرى فيه نحن المسلمون أنه رسالة لا تقتصر على زمان Rationea Temporis ومكان loci Rationea معين وإنما هو صالح في كل مرحلة من مراحل الحياة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا مَنْ قَالَ وَعَسَوْا بِاللَّهِ عَصَايَ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِهِمْ وَأَنبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁶⁴ إذن عملية الإسلام L'universalité de l'islam تعني شمولية الرسالة لكل شعوب العالم، فقد ختم الله بها سلسلة رسالاته إلى البشرية بالقرآن الكريم عن طريق خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم إلى العالمين بدين يعتبر منهج يدعوهم فيه إلى عبادة الله ووحدايته ومذكرا بالعهود والمواثيق Pactes et conventions السابقة التي تستلزم اعتناقهم لهذا الدين، باعتبارهم مؤمنين من أهل الكتاب والرسالات السماوية السابقة لقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁶⁵.

إذن كل الأنظمة السياسية Les systèmes politiques حسب فوكوياما وهتنتون بأنها عرضة لانهيار effondrement، ويعود السبب إلى تطور متطلبات واحتياجات العالم المتغير، وأن النظام مهما كان وحتى وان كان ديمقراطي ليبرالي démocrate libéral ناجح لا يعني أنه سيبقى واستشهد بالولايات المتحدة الأمريكية USA لسبب عدم وجود حصانة دائمة، وهذا ما جعل ابن خلدون Ibn Khaldoun يقول في هذا الشأن أن الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة⁶⁶.

ويرى فوكوياما مع هتنتون أن التنمية السياسية développement politique الأمريكية تسير في الاتجاه المعاكس، وبالتالي أثرت على الدولة وأضعفتها، ومنه أصبح الفساد Corruption سبب مباشر في عدم المساواة الاقتصادية L'inégalité économique التي أدت إلى تمركز الثروة richesse في

يد فئة، من أجل السيطرة على السلطة السياسية Le pouvoir politique بغرض تعزيز مصالحها الخاصة؛ ويحضرني في هذا المقام العلامة الاجتماعي ابن خلدون ونظرته الصائبة أن الدولة تمر بمجموعة من الأطوار إلى أن تصل إلى الطور الخامس وهو طور الإسراف والتبذير وفي هذا طور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه... الخ⁶⁷.

و أرى إذا كان المفهوم الاشتراكي socialiste له خاصية في الجانب الاقتصادي والاجتماعي مضمونها سياسي، فإن الفكر الليبرالي pensée libérale أصبحت الديمقراطية فيه غاية اجتماعية تتمثل في تحرير الإنسان من الحاجة le besoin وكذا قيود اللامساواة الاقتصادية القائمة على أسس ثابتة في المجال الاقتصادي حيث يقول موريس ديفرجي⁶⁸ Maurice Duverge "إن الديمقراطية الليبرالية تقوم دائما على تناقض أساسي وهو انعدام المساواة الاقتصادية، وعدم القدرة على بناء مجتمع بشري حقيقي"⁶⁹ ومما ذكرت فإن الديمقراطية الحديثة في نظر الغربيين هي عوامة نموذجهم La mondialisation de leur modèle على دول العالم وبالأخص الدول النامية لكن هذا سوف يؤدي إلي إفراز تناقضات Contradictions في المجتمعات العربية التي تؤدي إلى اتجاه مسدود وعليه نرجع إلى حلقة مفرغة فنقطة الانطلاق؛ إذن فإن الديمقراطية هي المشاركة الفعلية والمستمرة للمواطنين للنهوض باقتصاد بلدهم مع ضمان حريتهم الفردية والجماعية La liberté individuelle et collective، في إطار رؤية اقتصادية واضحة المعالم، رافعة شعار الأغلبية والرافضة للهيمنة الليبرالية.

لكن أرى أن الدولة التي نجحت في نظامها السياسي ديمقراطيا هي تركيا Turquie، والمجسدة في شخص طيب رجب أردوغان Tayeb Rajab Erdogan الذي أعاد لتركيا مجدها ومكانتها ومحاولته إنشاء دولة اسلامية حديثة ذات القوة عسكرية واقتصادية.

لقد بدأت بعض الأنظمة العربية في السنوات الأخيرة في الاعتماد على الغرب بشكل مفرط إلى حد استرداد استراتيجيات اقتصادية لها، مما يسهل عملية التدخل في شؤونها الداخلية L'ingérence dans ses affaires intérieures، وبالتالي أصبحت تحت الهيمنة الغربية، هذا النهج غير المدروس أثر على تراجع الاقتصادي لبعض الدول العربية ومنه الدخول في دوامة اقتصادية وعجز incapacité على جميع الأصعدة، الأمر الذي فتح الباب أمام الثورات révolutions والانتفاضات الداخلية هذه العملية التي وقعت في الآونة الأخيرة كانت لها عملية مشابهة في فترة القرن الخامس عشر والسادس عشر للميلاد في أوروبا أين وقع الإصلاح الديني réforme religieuse

بسبب فشل الأنظمة في وضع استراتيجيات لحل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، وكانت المطالبة من طرف هذه المجتمعات هو الرجوع إلى المفاهيم الدينية والمقاصد الإلهية، وما انتقاد الكنيسة la critique de l'église للرأسمالية كافتقار قائم بذاته سببه المنافسة غير المقيدة Concurrence sans restriction والتجاوزات التي أحدثتها في العالم⁷⁰.

خامساً: العولمة الاقتصادية بين حوار وصراع الحضارات

إن ظهور التغيرات على مستوى التنظيم الدولي Réglementation internationale وبيروز نوع من مؤسسات الاقتصادية والمتمثلة في الصندوق النقد الدولي Fonds monétaire international والبنك الدولي للإنشاء والتعمير Banque internationale pour la reconstruction et le développement يعتبران كمؤسسات مالية والاتفاقية العامة للتعريف الجمركية والتجارة Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce التي تضبط الجانب التجاري، هذا الطرح لم تشارك فيه دول العالم الثالث بصفة عامة والدول العربية بصفة خاصة، إما كونها مازالت تحت الاستعمار la colonisation أو حديثة الاستقلال Nouvellement indépendant وإن كان هذا الاحتمال ضعيف في عدم إشراكها في الحوار، كون الاحتمال الوارد هو تمسك الدول النامية بمبدأ السيادة Imperium وما ظهر هذا النوع من المؤسسات له صورة وحيدة هي تقويض سيادة Miner la souveraineté الدول عن طريق التدخلات الاقتصادية Les interventions économiques من طرف هذه المؤسسات الاقتصادية حتى تفقد توازنها.

من هذا المنطلق البسيط جاءت العولمة mondialisation لتؤكد هذا الاتجاه القائم على الصراع بين الغرب والشرق ليتطور في ما بعد بين العلمانية السائدة في الغرب والقيم الإسلامية، فالعالمية Universel في الإسلام كدين غير مسبوقه والمشروع الإسلامي لا ينفرد بعمقه التاريخي فحسب، وإنما كونه مشروع حضاري عالمي Projet civilisationnel global، لا يخضع لقوة عالمية Une puissance mondiale تفرضه مثل الاشتراكية أو الرأسمالية.

إن العالم اليوم مجبر السير نحو تعدد الحضارات - تعدد التكتلات - وأن استقرار العالم مرهون بقبول⁷¹ تعدد التكتلات والثقافات ذات الطابع السليم والهادئ وتأكيدها لهذا الحوار السليم والمتألق بمعنى الكلمة قوله تعالى: ﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَهِدِينَ ﴾⁷²

من هنا نطرح تساؤل هل هناك فعلا تصنيف للحضارات مدرج فيه الجانب الاقتصادي ؟

بطبيعة الحال هناك تصنيفات Classifications عدة للحضارات، هناك تصنيف قائم على الوازع الديني Religious، وأخر على أساس تقسيم العالم إلى دول كبرى Principaux pays، لكن هناك تصنيف على أساس تقدمي أي على أساس الصناعة industrie وفيه الحضارة الصناعية المتقدمة والحديثة والحضارة الصناعية التقليدية⁷³.

هذا النوع من الحضارة الصناعية يؤدي بنا إلى تغيير نمط الاستعمار خصوصا عندما تزامنا المصطلحين في حقبة زمنية واحدة وهي (الحضارة والعولمة La civilisation et la mondialisation) في بداية التسعينيات.

لان الغاية هي الاستفادة من الثروات وتحقيق تراكم في دولهم، وتعتبر هذه الطريقة جديدة عكس ما كان في المرحلة السابقة وإن كان يصبان في خانة واحدة، لان الاستعمار المباشر هو أسلوب القوة العسكرية Manu-Militari يقوم على نهب الثروة وتحطيم مقومات التقدم الحضاري والصناعي في الدول المستعمرة التي تحت سيطرة دول الشمال المستعمرة.

إن حضارة الدول المتقدمة حاليا - الغربية- قامت على أنقاذ حضارة دول العالم الثالث، كون الاستعمار قدم لشركائه الخواص - الشركات المتعددة الجنسيات Les multinationales - عقود امتياز contrat de concession لاستغلال ثروات دول الجنوب وبقيت هذه الامتيازات مقننة بمعاهدات Traités حتى بعد استقلال هذه الدول، وأن إيقاف استنزاف هذه الثروات سواء عن طريق التأميم Nationalisation كما وقع مثلا في الجزائر في قطاع المحروقات secteur hydrocarbure أو في مصرف قناة السويس Canal de Suez هدفة فسخ هذه العقود، فإن فكرة التأميم ليست وليدة قضية الحال التي ذكرتها بل لها جذورها في أعماق التاريخ منها قضية مصنع الكورزو L'usine de chorzow عام 1928 بين ألمانيا Allemagne وبولندا Pologne حيث قامت هذه الأخيرة بتأميم مصنع الكورزو بمنطقة سيليزيا La Silésie⁷⁴ العليا وفندت ألمانيا بأنه يعد إنتهاك للاتفاق المبرم بين الدولتين بجنيف في ماي 1922، وأن محكمة العدل الدولية الدائمة La Cour Permanente de justice Internationale (C. P. J. I) أصدرت فيه حكم⁷⁵ Dictum، وإمتد الصراع حتى في المجال البيئي، أين بدأ الحوار حول موضوع قبل مؤتمر ستوكهولم، في سنة 1968 في إطار اللقاءات التحضيرية، لكن الشيء الملفت للانتباه هو أن فريق العمل الذي تم تشكيله وقع في اعتبارات سياسية وحتى إيديولوجية فبدأ الصراع بين الاتحاد السوفياتي آنذاك مع الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا من الأسباب التي جعلت الاتحاد

السوفياتي يغيب عن المؤتمر، وامتد الصراع مرة أخرى إلى الصين التي صرحت بعدم الموافقة على المشروع لان النصوص التي تم إقرارها غير كافية، ومنه نستشف أنه لا توجد ديمقراطية الحوار بين الحضارة الشرقية والمتمثلة في الاتحاد السوفياتي والصين من جهة والغرب بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية من جهة ثانية.

وفي الكفة الأخرى وفي بعض المواقع من العالم وقعت انقلابات عسكرية Coups d'Etat militaires مدعمة من قبل الشركات المتعددة الجنسيات Les multinationales وبترخيص من الدول المتقدمة مثل ما حدث سنة 1973 لسلفادور ألندي Salvador Allende⁷⁶ الذي يحمل الفكر الاشتراكي القائم على العدالة الاجتماعية Justice sociale وبالتالي كان عدو الرأسمالية والإمبريالية، وهذا ما جعل قرارات سلفادور تثير حفيظة الولايات المتحدة، ومنها تم قطع العلاقات الاقتصادية مع الشيلي، هذا ما دفع الولايات المتحدة الأمريكية البحث عن طريقة تجعلها تصد المد الاشتراكي في أمريكا اللاتينية، وظهر الشخص المنقذ صاحب الفكر الرأسمالي الجنرال أوغيسستو بينوشه⁷⁷ Augusto pinochet الذي استولى على السلطة في 11 سبتمبر 1973، إن الصراع في الشيلي كان صراع بين الاشتراكية والرأسمالية بين الاقتصاد المفتوح وبين الاقتصاد غير المفتوح، وبين رجال الأعمال أصحاب الطبقة الرأسمالية وبين الشعب أصحاب الطبقة البروليتارية، لكن اذا ما قارناه بالانقلاب الذي وقع مؤخرا في تركيا والمدعم من قبل أيادي خارجي فإنه صراع بين الاسلام والرأسمالية رغم أنهم ينتهجون نظم اقتصادية لبرالية وبالتالي فإن الصراع هو تحطيم قدرات تركيا حتى لا تكون هناك دولة اسلامية في اوربا، وكان الاقتداء بما قامت به اوربا المسيحية في الاندلس، لكن الوضع أرى بأنه مغاير تماما اليوم لان تجربة الانقلاب بات بالفشل أمام تحدي جماهيري تركي الجنسية متعدد الانتماءات الدينية هدف واحد الابقاء على تركيا قوية ديمقراطيا وعسكريا.

ثم تطورت الفكرة عند هتنتغتون فقط في استنتاجه أنه ربط بالديمقراطية حيث يقول يبدو واضحا الفقر هو أكبر عقبة أمام التطور الديمقراطي Le développement démocratique في هذه البلدان ومعظم بلدان العصور إلى الديمقراطية هو أن تتطور هذه الدول اقتصاديا وتصبح احتمال جيد لتحقيق الديمقراطية؛ إن مستقبل الديمقراطية يعتمد على مستقبل الاقتصاد والتنمية L'avenir de l'économie et du développement، وأن الحواجز التي تحول دون التنمية الاقتصادية هي العوائق التي تحول دون توسيع الديمقراطية⁷⁸.

لكن في تقديري نظرة هتنتغتون غير صائبة في قضية التنمية، لان لها نوع من العنصرية Racisme كون عملية قياس الديمقراطية عنده مربوطة بتساوي في عدد السكان في بلد إذا كان مشكل من مجموعة من السكان ينتمون إلى ديانات مختلفة Different religions وضرب مثل لبنان Liban إذ يرى أنه بلد ديمقراطي لان النسبة كانت بين المسيحيين والإسلاميين متقاربة، وعندما تحولت لبنان إلى أغلبية majority مسلمة فانهارت الديمقراطية فيه بين عامي 1981 و1990⁷⁹؛ ثم يردف قائلا إن التحول الديمقراطي أثر على النمو الاقتصادي العالمي وأن دول في بعض القارات تأثرت كون النمو croissance كان بطيء فيها مما أثر على مسارها الديمقراطي مثل الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وأمريكا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي انخفضت كثيرا رغم الإصلاحات الاقتصادية Réformes économiques. إذن هناك علاقة، بين الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ومستوى التنمية الاقتصادية⁸⁰ والنتيجة التي يراها أن الدول الغنية ديمقراطية، ومعظم الدول الديمقراطية لها علاقة بين الثروة والديمقراطية

إذن ما يطبق اليوم على أرض الواقع هو نظرية كل من فوكوياما وهتنتغتون، وهي سياسة أمريكية يراد من ورائها تدمير destruction الدول العربية برمتها أي عن بكرة أبيها، لان الذي حدث ومازال يحدث اليوم ما هو إلا جزء من المشروع الأمريكي الصهيوني Projet Américain-Sioniste الذي يحمل عنوان مشروع الكيان الإسرائيلي Projet entité israélienne من النيل إلى الفرات.

الخاتمة

إن عدم تفعيل دور الأمم المتحدة وإعادة النظر فيها من حيث الهيكلة والاختصاص Restructuration et juridiction، ترك المجال لبروز صراع الحضارات الذي أثر على التنظيم الدولي مما أنتج مرحلة عدم الاستقرار Instabilité في العلاقات الدولية، سواء بين الدول المتقدمة أو بين الدول المتقدمة Les pays développés ودول العالم الثالث Les pays du Tiers Monde، وأن تحقيق الحوار ودعمه حتى يصل إلى ذروة التفعيل، هو القضاء بطريقة غير مباشرة على الصراع الذي برز على جميع الأصعدة في الفترة الراهنة سواء على المستوي الدولي أو الإقليمي، إذن يستوجب على المجتمع الدولي la communauté internationale تفعيل دور منظمة الأمم المتحدة وإخراجها من مرحلة الاحتضار حتى تحقق السلم والأمن الدوليين la paix et la sécurité internationales لان الصراعات لا يمكن حسمها إلا بتعاون مشترك La coopération conjointe بين الدول عبر جهاز تنظيمي دولي، ومن الواجب على الدول العربية بصفة خاصة مواكبة التطورات الدولية، وأن

3. روجيه غارودي: ترجمة ذوقان قرقوط، من أجل حوار بين الحضارات، مطبعة دار النقاش، 1990.
 4. عبد الله عبد الرحمن يتيم: إميل دوركايم، ملمح من حياته وفكرة الأنثروبولوجي، إضافات، العدد 25، شتاء 2014.
 5. فتح الله ولعلو: المشروع المغاربي والشراكة الأوروبيةمتوسطة، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، دارا لبيضاء، المغرب، 1997.
 6. لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، دار المعارف، مصر، 310/224هـ، الجزء التاسع عشر.
 7. محمد العربي ولد خليفة: النظام الدولي، ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته ن ديوان المطبوعات الجامعية، 1998.
 8. معي الدين محمد: ملخص محاضرات في حقوق الإنسان، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، دار الخلدونية، 2011 / 2010.
 9. جورج باتالي: ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي: جدل السيادة والعبودية لألكسندر كوجيف، مجلة الفكر والنقد، العدد السابع، سبتمبر 2014.
 10. جون اسبوزيتو: الإسلام والغرب عقب 11 أيلول / سبتمبر، حوار أم صراع حضاري؟، سلسلة محاضرات الإمارات، 74، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2003.
 11. زيدك الطاهر: مستقبل المساواة في الحريات الفردية والجماعية - دراسة في إطار الشرائع السماوية والمواثيق الدولية، مجلة الحقوق والعلوم الاجتماعية، العدد 1، 2006، كلية الحقوق والعلوم الاجتماعية، جامعة عمارثليجي الأغواط
 12. فرناند بروديل: قواعد لغة الحضارات، ترجمة الهادي التيمومي، مركز الدراسات الوحدة العربية، 2012.
 13. قادري عبد العزيز: الاستثمارات الدولية، التحكيم التجاري الدولي، ضمان الاستثمارات، دار هومة، الطبعة الثانية، 2006
 14. محمد عبد الله السحيم: الحوار النصراني الإسلامي، تاريخه وأهدافه وغاياته والموقف الشرعي منه، بحث مقدم إلى ندوة الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، كلية الشريعة بجامعة الشارقة، 2007.
 15. مجلس الأمن القرار رقم 660 لسنة 45 والجلسة 2932 الذي يدين غزو العراق للكويت.
 16. ميثاق حقوق وواجبات دول العالم الثالث 1974.
 17. رشا محفوظ: حركة غوش إيمونيم اليهودية، مجلة التحولات، العدد 03، 2005، www.tahawolat.net.
- يوم الاثنين 17 أكتوبر 2016 على الساعة 09.30 صباحا.
- باللغة الأجنبية:

1. Francis Fukuyama: End of History and the Last Man, with a New After Word, The New York, Times Bestseller, 1992 .

2. Francis Fukuyama: Political Order And Political Decay From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy, Published in the US by Farrar, Straus and Giroux, New York, 10011, First, édition, 2014.
3. Samuel P. Huntington: Democracy's Third Samuel P. Huntington Wave ; journal Democracy; SPRING ; 1991.
4. Samuel Phillips Huntington: The clash of civilisation, The Next Pattern Of Conflict, FOREIGN AFFAIRS, volume 72 N -3, Summer 1993.
5. Samuel ;Huntington ;The clash of civilization and the remaking of world order new York, NY, Simon & Schuster,1997 .
6. Alexandre Kojève: est un philosophe français d'origine russe qui a renouvelé l'étude de Hegel en France, c'est grâce aux cours donnés par Kojève de 1933 à 1939 à l'École pratique des hautes études à Paris.
7. E. Weil, «La fin de l'histoire » (1970), in Id., Philosophie et réalité. Dernier essais et conférences, Beauchesne, Paris 1982.
8. Dominique carreau et Patrick Julliard: droit international économique; 4ieme Edition; LGD; delta; Paris; 1998 p58 etsuite.
9. Israël SHAHAK: HISTOIRE JUIVE - RELIGION JUIVE; Le poids de trois millénaires ;avec une préface de Gore Vidal et un avant-propos de Edward W. Saïd; Edition Pluto Press Limited, London, en 1994, traduction et de publication en langue française et procédé à une première impression, 1996 .
10. Cf. A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Études réunis et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1962.
11. M, Flory: droit international du développement, PUF, Paris,1977 .
12. Maurice Duverger: Le Système Politique Français, Edition Entièrement Refondue, PUF,1996
13. G, Fisher: La souveraineté sur les Ressources Naturelles ; A. F. D. I. 1962.
14. -Ahmed Mahiou: Du droit économique au nouvel ordre économique international, Revue internationale de droit économique, L'école niçoise du droit économique, de Boeck supérieur,2013 .
15. Conseil Exécutif: Commission du Programme et des Relations Extérieures (PX), Palestine Occupée, Jérusalem, Projet de Décision,199 EX/PX/DR. 19. 1 Revu. PARIS, le 11 avril 2016. et aussi Conseil exécutif: 200 EX/PX/DR. 25. 2 Revu. PARIS, le 12 octobre 2016.

16. Jean BOSSUYT et Stéphane EARD: Comment évaluer la convention de Lomé ?; ECDPM - Maastricht ; (Centre européen de gestion de politiques de développement)
17. John ; L Esposito. ; the Islamic Threat: Myth or Reality ? 3rd ed. New York NY: Oxford University; Press 1999.
18. Journal officiel des Communautés européennes (JOCE). 11.06. 1964, n° 93.
19. Convention des Nations Unies sur le droit de la mer: Conclue à New York le 10 décembre 1982.
20. P. C. I. J. Reports RECUEIL DES ARRÊTS, No 13 affaire relative a l'usine de chorzow (demande en indemnité) publications of the permanent court of international justice, leyde société d'édition A. W. Sijthof 1928.
21. Sato ; Seizaburo: Conflit entre civilisation on enrichissement ;mutuel cahiers Du japon ; points du vies et analyses ;tries de la presse Japonaise ;printemps ; 1998.
22. Denis Monière/Jean Herman Guay: Introduction aux théories politiques, Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Montréal, Québec/ Amérique, Éditeur,1987 Site web: <http://classiques.uqac.ca,1987> .

الهوامش:

- 1 - صلاح الدين عامر: مقدمة لدراسة القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 2007، ص 945.
- 2- G, Fisher: La souveraineté sur les Ressources Naturelles ;A. F. D.I.1962 ,P516.
- 3- Ahmed Mahiou: Du droit économique au nouvel ordre économique international, Revue internationale de droit économique, L'école niçoise du droit économique, de Boeck supérieur, 2013 ; p 523 et suite.
- 4- Convention des Nations Unies sur le droit de la mer: Conclue à New York le 10 décembre 1982.
- 5- أنظر الميثاق الإفريقي: المادة 1
- 6- روجيه غارودي: ترجمة ذوقان قرقوط، من أجل حوار بين الحضارات، مطبعة دار النقاش، 1990 ص 07.
- 7- جون اسبوزينو: الإسلام والغرب عقب 11 أيلول/ سبتمبر، حوار أم صراع حضاري؟، سلسلة محاضرات الإمارات، 74، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2003، ص 15
- 8- محمد العربي ولد خليفة: النظام الدولي، ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته ن ديوان المطبوعات الجامعية، 1998، ص 129.
- 9- نفس المرجع: ص 28.
- 10- عبد الله عبد الرحمن يتيم: إميل دوركايم، ملمح من حياته وفكرة الانثروبولوجي، إضافات، العدد 25، شتاء، 2014، ص 35 وما بعدها.
- 11- مجلس الأمن القرار رقم 660 لسنة 45 والجلسة 2932 الذي يدين غزو العراق للكويت.
- 12- Dominique carreau et Patrick Julliard: droit international économique; 4ieme Edition; LGDJ; delta ; Paris ; 1998 p58 et suite .

- 13- فتح الله ولعلو: المشروع المغربي والشراكة الأورومتوسطية، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، دارا لبيضاء، المغرب، 1997، ص 54 وما بعدها
- 14- Le 20 juillet 1963, la Communauté économique européenne et les dix-huit États africains et malgache associés (EAMA) signent à Yaoundé (Cameroun) la première convention qui, valable pour cinq ans, confirme l'association Europe-Afrique sur la base d'une liberté des échanges commerciaux et d'une aide financière des Six. Voirs/ Source: Journal officiel des Communautés européennes (JOCE). 11.06.1964, n° 93
- 15- Jean Bossuyt et Stéphane Eard: Comment évaluer la convention de Lomé ?; ECDPM - Maastricht ; (Centre européen de gestion de politiques de développement); p 73-81
- 16- القرار 660 الصادر عن مجلس الأمن بتاريخ 02 /اوت/1990، الذي يدين الاحتلال العراقي للكويت، ويطلب من العراق الانسحاب الفوري غير المشروط، كما طلب من الطرفين البدا بحوار مباشر لحل الخلافات بينهما، بدعم من جامعة الدول العربية.
- 17- Samuel Phillips Huntington, est un professeur américain de science politique auteur d'un livre intitulé Le Choc des civilisations.
هذه النظرية هي عبارة عن مقال نشره في مجلة الشؤون الخارجية 1993، قد أثارت العديد من ردود الفعل الإيجابية والسلبية، أراد من ورائها الكاتب إلى تعميق وجهة نظره في هذه نظرية مما استلزم عليه تطويرها والتوسع فيها لتنتشر في ما بعد في كتاب باسم صراع الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي - صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي-.
- 18- Francis Fukuyama: philosophe, économiste et chercheur en sciences politiques américain ,et directeur adjoint du personnel de la planification des politiques du Département d'Etat et ancien analyste à la RAND Corporation .
- 19- فرناند بروديل: قواعد لغة الحضارات، ترجمة الهادي التيمومي، مركز الدراسات الوحدة العربية، 2012، ص 15 وما بعدها.
- 20- سورة الشعراء الآية من 112 إلى 136.
- 21- لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، دار المعارف، مصر، 370/224، الجزء التاسع عشر، نفس المرجع، ص 370 وما بعدها
- 22- لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري: نفس المرجع، ص 372.
- 23- نفس المرجع، ص 374 وما بعدها
- 24- نفس المرجع، ص 376 و 377.
- 25- قادري عبد العزيز: الاستثمارات الدولية، التحكيم التجاري الدولي، ضمان الاستثمارات، دار هومة، الطبعة الثانية، 2006، ص 26.
- 26- عبد الوهاب رزيق: منتدى الاستثمار في شمال أفريقيا، نشرة التنمية، المركز الإنمائي لشمال إفريقيا، العدد، 2001، ص 1 وما بعدها
- 27-M, Flory: droit international du développement ,PUF ,Paris, 1977, p82et suite.
- 28- بناء على اقتراح من الحكومة السويدية، التي قدمت في رسالة مؤرخة 20 ماي، 1968 للمجلس الاقتصادي الاجتماعي أن تدرج في جدول أعمال في دورة منتصف 1968 قضية عقد مؤتمر البيئية الدولية الرسالة الموجه إلى الأمين العام من الممثل الدائم للسويد، وبعد القبول قدم مشروع القرار من قبل 17 دولة من الدول الأعضاء واعتمد تحت رقم 1448 دورة

- 47، 6 أوت 1969 من قبل المجلس الاقتصادي والاجتماعية، وفيه أوصى المجلس بإنشاء لجنة تحضيرية وإنشاء أمانة صغيرة للمؤتمر، عقدت اللجنة التحضيرية دورتها الأولى من 10-20 مارس 1970 وقدمت تقريرها إلى الجمعية العامة رقم (A/CONF.48/PC/6)، ثم عقدت اللجنة التحضيرية الدورة الثانية في الفترة من 8 إلى 19 فيفري 1971 رقم (A/CONF.48/PC/9)، والدورة الثالثة للجنة من 13 إلى 24 سبتمبر 1971 رقم: (A/CONF.48/PC/13).
- 29- فرناند بروديل: المرجع السابق ص 65 وما بعدها.
- 30- Samuel Phillips Huntington: The clash of civilisation, The Next Pattern Of Conflict, FOREIGN AFFAIRS, volume 72 N -3 , Summer 1993, p45-47.
- 31- that nation states will disappear, that each civilization will become a single coherent political entity, that groups within a civilization v\dl not conflict with and even fight each other. Samuel Phillips Huntington: Op-cit, p48 et suite.
- 32- Samuel Phillips Huntington: Op-cit, pp40,41
- 33- Islamic governments and groups, on the other hand, castigated the West for not coming to the defense of the Bosnians. Iranian leaders urged Muslims from all countries to provide help to Bosnia; in violation of the U.N. arms embargo, Iran supplied weapons and men for the Bosnians; Iranian-supported Lebanese groups sent guerrillas to train and organize the Bosnian forces. voir Samuel Phillips Huntington: Op-cit, pp37,38
- 34- سورة البقرة الآية 217.
- 35- سورة البقرة الآية 120.
- 36- سورة محمد الآية 01
- 37- Francis Fukuyama: End of History and the Last Man ,with a New After Word ,The New York , Times Bestseller ,1992, p 10
- 38- Alexandre Kojève: est un philosophe français d'origine russe qui a renouvelé l'étude de Hegel en France, c'est grâce aux cours donnés par Kojève de 1933 à 1939 à l'École pratique des hautes études à Paris
- 39- E. Weil, « La fin de l'histoire » (1970), in Id., Philosophie et réalité. Dernier essais et conférences, Beauchesne, Paris 1982, p. 173.
- 40- جورج باتالي: ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي: جدل السيادة والعبودية لألكسندر كوجيف، مجلة الفكر والنقد، العدد السابع، سبتمبر 2014، ص 5 ما بعدها.
- 41- Cf. A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1962, P11-16.
- 42- سورة المائدة الآيات من 27-31.
- 43- سورة البقرة الآية 30
- 44- سورة يوسف الآية 4 و5.
- 45- سورة البقرة الآية 124
- 46- سورة الأعراف الآيات 59-64.
- 47- سورة الحجرات الآية 13
- 48- رشا محفوظ: حركة غوش إيمونيم اليهودية، مجلة التحولات، العدد 03، 2005، www.tahawolat.net، يوم الاثنين 17 أكتوبر 2016 على الساعة 09.30 صباحا.

49- زيدك الطاهر: مستقبل المساواة في الحريات الفردية والجماعية - دراسة في إطار الشرائع السماوية والمواثيق الدولية، مجلة الحقوق والعلوم الاجتماعية، العدد 1، 2006، كلية الحقوق والعلوم الاجتماعية، جامعة عمار تليجي الأغواط ص 193.

50- Israël SHAHAK: HISTOIRE JUIVE - RELIGION JUIVE; Le poids de trois millénaires ;avec une préface de Gore Vidal et un avant-propos de Edward W. Saïd; Edition Pluto Press Limited, London, en 1994, traduction et de publication en langue française et procédé à une première impression, 1996,p120 et suite.

51- إبراهيم خليل أحمد "فلويوس": محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة والإنجيل والقرآن، دار المنار، بدون سنة ص47.

52- سورة العنكبوت الآية 46.

53- محي الدين محمد: ملخص محاضرات في حقوق الإنسان، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، دار الخلدونية، 2010 /2011، ص 33 وما بعدها.

54- محي الدين محمد: نفس المرجع ص 37.

55- التكنولوجيا: هي فن استخلاص المواد الصناعية من الموارد الطبيعية.

56- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، كتاب الشعب، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، بدون سنة، ص40

57- يتطرق نص القرار، الذي تقدمت به الجزائر ومصر ولبنان والمغرب وسلطنة عمان وقطر والسودان، إلى إدارة الكيان الصهيوني للمواقع الدينية الفلسطينية، واعتبر الكيان أن القرار "ينكر العلاقة التاريخية بين الشعب اليهودي وجبل الهيكل". وصوتت 24 دولة لصالح القرار الفلسطيني، مقابل 6 دول فقط عارضته، و26 دولة امتنعت عن التصويت وتغيب ممثلو دولتين خلال الاجتماع المنعقدة في مقر "اليونسكو" في العاصمة الفرنسية باريس. وصوت لصالح هذا القرار المهم كل من: البرازيل، والصين، ومصر، وجنوب إفريقيا، وبنغلادش، وفيتنام، وروسيا، وإيران، ولبنان، وماليزيا، والمغرب، وماوريتسيوس، والمكسيك، وموزمبيق، ونيكاراغوا، ونيجيريا، وعمان، وباكستان، وقطر، وجمهورية الدومينيكان، والسنگال، والسودان. وعارض القرار كل من الولايات المتحدة، وبريطانيا، ولاتفيا، وهولندا، واستونيا، وألمانيا، أنظر:

Conseil Exécutif: Commission du Programme et des Relations Extérieures (PX), Palestine Occupée, Jérusalem, Projet de Décision, 199 EX/PX/DR.19.1 Revu. PARIS, le 11 avril 2016.et aussi Conseil exécutif: 200 EX/PX/DR.25.2 Revu. PARIS, le 12 octobre 2016

58- سورة ق الآية 16

59- سورة آل عمران الآية 64

60- Francis Fukuyama: Political Order And Political Decay From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy, Published in the US by Farrar, Straus and Giroux , New York, 10011 , First, édition, 2014,p 23 t suite .

61- Samuel P. Huntington: DEMOCRACY'S THIRD ,WAVE ; journal DEMOCRACY ;SPRING ; 1991; P28

62- محمد عبد الله السحيم: الحوار النصراني الإسلامي، تاريخه وأهدافه وغاياته والموقف الشرعي منه، بحث مقدم إلى ندوة الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، كلية الشريعة بجامعة الشارقة، 2007، ص 07.

63- Denis Monière/Jean Herman Guay: Introduction aux théories politiques, Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à

-
- Chicoutimi, Montréal, Québec/ Amérique, Éditeur, 1987 Site web: <http://classiques.uqac.ca>, 1987,P120
- 64- سورة الأعراف الآية 158 .
- 65- سورة آل عمران الآية 85
- 66- ابن خلدون: نفس المرجع، ص337
- 67- ابن خلدون: نفس المرجع، ص 158
- 68- Maurice Duverger: né 1917 , et mort 2014, est un juriste , politologue et professeur de droit français, spécialiste du droit constitutionnel
- 69- Voirs Maurice Duverger: Le Système Politique Français, Edition Entièrement Refondue,PUF,1996
- 70- John ; L. Esposito. ; the Islamic Threat: Myth or Reality ? 3rd ed. New York NY: Oxford University ;press 1999
- 71- Samuel ;Huntington ;The clash of civilization and the remaking of world order new York ,NY ,Simon & Schuster ,1997p20
- 72- سورة النحل الآية 125 .
- 73- Sato ;Seizaburo: Conflit entre civilization on enrichissement ;mutuel cahiers Du japon ; points du vies et analyses ;tries de la presse Japonaise ;printemps ; 1998,98 .
- 74- La Silésie est une région qui s'étend sur trois États: la majeure partie est située au sud-ouest de la Pologne, une partie se trouve au-delà de la frontière avec la République tchèque et une petite partie en Allemagne.
- 75- P.C.I.J. Reports Recueil Des Arrêts, No 13 Affaire Relative A L'usine De Chorzow (Demande En Indemnité) Publications Of The Permanent Court Of International Justice , LEYDE Société D'Édition A. W. SIJTHOF 1928, PP 47,48.
- 76- Salvador Allende: né le 26 juin 1908, et mort le 11 septembre 1973, est un médecin et un homme d'État socialiste chilien, président de la République du Chili du 3 novembre 1970 au 11 septembre 1973.
- 77- Augusto Pinochet: né le 25 novembre 1915 à Valparaíso et mort le 10 décembre 2006 à Santiago, est un militaire et homme d'État chilien, président du Chili du 17 décembre 1974 au 11 mars 1990.
- 78- Samuel P. Huntington: Op cit, P30
- 79- Samuel P. Huntington: Ibid ; P28-29
- 80- Samuel P. Huntington Op cit; P31

اللحن في الوقف وأثره في تغيير معاني القرآن

أ. محمد الصالح ستي
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

د. عبد الرحمان معاشي
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

الملخص:

يُعرف اللحن بأنه الإخلال والخطأ في تلاوة ألفاظ القرآن الكريم، وهو على قسمين: جلي وخفي، أما الوقف فهو قطع الصوت على الكلمة القرآنية زمنًا يُتنفس فيه عادة، مع قصد الرجوع إلى القراءة. وقد عد علماء التجويد الخطأ في الوقف من قبيل اللحن الجلي، إذا ما أدى إلى إبهام معنى كلام الله تعالى أو إفساده، وهذا ما يصطلح عليه بالوقف القبيح، وهو على قسمين: أولاً: ما لا يُفهم المراد منه لتعلقه اللفظي بما قبله، ثانياً: ما يُفضي إلى معنى فاسدٍ أو مستقبحٍ لتعلقه المعنوي بما قبله.

Abstract:

The solecism of Quran reciting is known as the breach and error in the recitation of the words of the Holy Quran. It is divided into two parts: clear and hidden, whereas the waqf is the cutting of the sound on the qur'aanic verse when it is usually breathed, with the intent to return reading.

The scholars of Tajweed have considered the error in the waqf as a clear reciting solecism, if it leads to the ambiguity of the meaning of the words of Allah or its corruption, and this is what is termed as the ugly pause (stoppage at reciting), which is divided into two parts: first: what does not understand the meaning of the verbal attachment to what preceded, second: which leads to the corrupt or repulsive meaning of moral attachment to what preceded it.

مقدمة

لقد أكرم الله تعالى نبيّه محمداً صلى الله عليه وسلم، وخص أمته بأعظم آية وأسوى بينة، كتاب كريم، ووحى مبين، فيه نبأ الأولين وخبر الآخرين، وهو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والسراج المنير.

رفع الله مقامه وأعلى شأنه، فحفظه من التحريف، وصانه من التصحيف، فقال في محكم تنزيله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر 09)، وأمر عباده أن يرتلوه فقال: ﴿ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾ (الزمل 03)، وامتدح عباده الذين يتلوه حق تلاوته، فقال: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ﴾ (البقرة 121)، وجعل مقام الخيرية والفلاح لمن تعلمه وعلمه، فانبرى لهذا المقام القراء، وتسابق لهذا الأجر الفضلاء، وبذلوا النفس والنفيس في الذبّ عن كتاب

الله تعالى، يحفظون آياته، ويعلمون تلاوته، وينفون عنه اللحن، ويقومون النطق به والألسن، ووضعوا لترتيل كتاب الله قواعد تجويدية، ونهوا عن الأخطاء الجلية والخفية، ومن هنا كان لزاما على من رام تلاوة كتاب الله حق تلاوته، أن يتعلم قواعد الترتيل فيتقنها، وأن يتعرف على مواضع اللحن وأسبابه فيجتنبها، فيجمع بذلك بين الخيرين، وينال بفضل الله الأجرين.

وإن كان المطلوب الأول؛ أي قواعد الترتيل، قد كثرت فيه التأليف، وتعددت فيه التصنيف، فإن المطلوب الثاني؛ أي معرفة مواضع اللحن وأسبابه، خاصة ما تعلق منه بباب الوقف، لا يزال بحاجة إلى كثير من العناية والبسط، ومنه يمكن طرح الإشكالية الآتية: ما مواضع اللحن في الوقف وأثر ذلك في تغيير المعنى؟

وفي هذا البحث سنحاول الإجابة على هذه الإشكالية.

أولا: تعريف اللحن لغة واصطلاحا

1- التعريف اللغوي للحن:

تعددت معاني كلمة اللحن في معاجم اللغة:

ذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: (لحن): اللام والحاء والنون له بناءان: يدل أحدهما على إمالة شيء من جهته، ويدل الآخر على الفطنة والذكاء.

فأما اللحن بسكون الحاء فإمالة الكلام عن جهته الصحيحة في العربية، يُقال لحن لحننا، وهذا عندنا من الكلام المولّد، لأن اللحن محدث لم يكن في العرب العاربة الذين تكلموا بطباعهم السليمة. ومن هذا الباب قولهم: هو طيب اللحن، وهو يقرأ بالحن، وذلك أنه إذا قرأ كذلك أزال الشيء عن جهته الصحيحة بالزيادة والنقصان في ترنمه.

ومنه أيضا اللحن: فحوى الكلام ومعناه، قال الله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ (محمد 31)، وهذا هو الكلام المؤرّى به، المزال عن جهة الاستقامة والظهور.¹

وذكر ابن منظور في لسان العرب: (لحن): اللحن من الأصوات المصوغة الموضوعة، وجمعه اللحان ولحون، ولحن في قراءته إذا غرّد وطرب فيها بالحن، وفي الحديث: «اقرأوا القرآن بلحون العرب»²، وهو أَلْحَنُ الناس إذا كان أحسنهم غناء، واللحن واللحان واللحانية: ترك الصواب في القراءة والنشيد، ونحو ذلك.

والتلحين التخطئة، ولحن له يلحن لحننا، قال له قولاً يفهمه عنه ويخفي على غيره، لأنه يُميله بالتورية عن الواضح المفهوم، ومنه قولهم لحن الرجل فهو لَجِنٌ إذا فهم وفطن لما لا يفتن له غيره.³ من خلال النظر في هذين التعريفين، يمكن أن نخلص بأن للحن في اللغة ستة معانٍ وهي:

1- اللحن بمعنى الخطأ ومجانبة الصواب في العربية.

2- اللحن بمعنى تحسين الصوت والتغني والنشيد.

3- اللحن بمعنى فحوى الكلام ومعناه.

4- اللحن بمعنى التعريض والتورية في الكلام.

5- اللحن بمعنى الميل إلى الشيء أو عنه.

6- اللحن بمعنى الفطنة وسرعة الفهم.

والذي يعيننا من هذه المعاني في دراستنا هو الأول، أي " اللحن بمعنى: الخطأ ومجانبة الصواب في العربية "

2- التعريف الاصطلاحي للحن:

أجمع علماء القراءة على أن اللحن في الاصطلاح ينقسم إلى قسمين: لحن جليٌّ ولحن خفيٌّ، ثم عرفوا كلاهما، وذكروا ما يميّز كل نوع عن الآخر، حيث أنك لا تكاد تجد تعريفاً اصطلاحياً عاماً للحن عند المتقدمين؛ إلا ما يمكن أن نستشفه من كلام الإمام ابن الجزري في النشر إذ قال: "والصحيح أن اللحن فيهما - يقصد نوعي اللحن - خلل يطرأ على الألفاظ فيُخلِّ"⁴.

ومنه يمكن القول أن اللحن في الاصطلاح هو: "الإخلال والخطأ في تلاوة ألفاظ القرآن الكريم".

وقد اختلفت القراءة في تعريف نوعي اللحن على أوجه، ومن أدق وأوجز التعاريف ما ذكره الإمام ابن مجاهد؛ إذ قال: " اللحن في القراءة لحنان: جليٌّ وخفيٌّ.

فالجلي: ترك الإعراب، والخفي: ترك إعطاء الحرف حقه من تجويد لفظه "⁵.

ومع دقة تعريف الإمام ابن مجاهد إلا أن تعريفه للحن الجليّ يشوبه الإبهام في كلمة (الإعراب)، فإن قصد بها المعنى الاصطلاحي للإعراب بأنه: " اختلاف أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليه "⁶، فهذا فيه نقص كبير؛ لأن اللحن الجليّ لا يقتصر على الإخلال بأواخر الكلم، بل قد يكون الإخلال في أول الكلم وأوسطه، أو بزيادة الحروف ونقصانها.

وإن قصد به الإعراب لغةً بأنه: "الإبانة والإفصاح عن الشيء"⁷، فهذا حسن، رغم أن فيه نوعاً من الاتساع.

وعليه يمكن وضع تعريف شامل لنوعي اللحن بالقول: "اللحن الجليّ هو الخطأ الظاهر في تلاوة ألفاظ القرآن المتعلق بالحروف والحركات، سواء أخلّ بالمعنى أم لم يخلّ به، واللحن الخفيّ هو الخطأ المخلّ بحسن القراءة وجمالها".

وبذلك يقسّم اللحن الجليّ إلى قسمين:

أ- قسم فيه إخلال بالمعنى: كرفع التاء أو كسرهما في قوله تعالى: ﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ (الفاتحة 07).

ب- قسم ليس فيه إخلال بالمعنى: كرفع الهاء أو نصبها في قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ (الفاتحة 02).

تنبيه: عدّ كثير من علماء التجويد الخطأ في الوقف والابتداء من قبيل اللحن الجلي، وهذا أمر حسن، لأنه قد يكون الخطأ في الوقف والابتداء أشدّ شناعة من الخطأ في الحروف والحركات، إذا ما أفسد المعنى، أو أوهم معنى غير مراد، وهذا ما سوف نجلّيه من خلال ثنايا هذا البحث.

ثانياً: تعريف الوقف وذكر أنواعه

الوقف فن جليل من فنون علم التجويد، ومعرفة أحكامه ضرورة هامة للصيانة من اللحن في التلاوة، وقد كان للسلف رضوان الله عليهم عناية بالغة به، قال ابن عمر رضي الله عنه: "لقد عشنا برهة من دهرنا، وإن أهدنا ليؤتي الإيمان قبل القرآن، وتنزّل السورة على محمد صلى الله عليه وسلم فنتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يوقف عنده منها، كما تتعلمون أنتم اليوم القرآن، ولقد رأينا اليوم رجال يُؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان، فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يوقف عنده، وكل حرف منه ينادي: أنا رسول الله إليك لتعمل بي".⁸

وقال علي رضي الله عنه: "الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف".⁹

والوقف لغة: الإمساك عن الشيء، واللف والمنع، ويجمع على وقوف وأوقاف.¹⁰

وفي الاصطلاح: قطع الصوت على الكلمة القرآنية زمناً يُتنفس فيه عادة، مع قصد الرجوع إلى القراءة، وقلنا زمناً يتنفس فيه عادة لإخراج السكت؛ وهو قطع الصوت برهة وجيزة أثناء القراءة من غير تنفس، وقلنا مع قصد الرجوع إلى القراءة لإخراج القطع؛ وهو قطع الصوت بنية الانصراف عن القراءة بالكليّة.¹¹

واختلف أهل الفن في أقسام الوقف، فمنهم من قسمه إلى ثلاثة أقسام، ومنهم من قسمه إلى أربعة أقسام، ومنهم من قسمه إلى ستة أقسام، ومنهم من قسمه إلى ثمانية أقسام¹²، وخير هذه الأقوال وأشهرها، ما اختاره الإمام الداني، ووافق عليه الإمام ابن الجزري، في أن أقسام الوقف أربعة: تامٌّ مختار، كافٍ جائز، حسنٌ مفهوم، وقبيحٌ متروك.¹³

- 1- **الوقف التام**: وهو الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، لأنه لا يتعلق بشيء مما بعده،¹⁴
- 2- **الوقف الكافي**: وهو الذي يحسن الوقف عليه أيضا والابتداء بما بعده، غير أن الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللفظ.¹⁵
- 3- **الوقف الحسن**: وهو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده، لتعلقه بما بعده من جهة اللفظ والمعنى جميعا.¹⁶
- 4- **الوقف القبيح**: وهو الذي لا يعرف المراد منه،¹⁷ ولا يجوز تعمد الوقف عليه إذا غير المعنى أو نقضه¹⁸، وهو ما يعنينا في هذه الدراسة، كونه يُعدّ من باب الخطأ، ويجب على القارئ تركه وتجنبه.

وقبل أن نخوض في تفصيل ذلك، حريٌّ بنا أن ننبيه إلى أهمية الوقف في تحديد المعاني وإيضاحها.

المطلب الأول: أهمية الوقف في فهم معاني القرآن ومعرفة مقاصده

إن لمعرفة الوقف أهمية بالغة في فهم كلام الله تعالى، ومعرفة مراده، من: أمرٍ أو زجرٍ أو بيانٍ أو هداية... إلخ، فدون وقفٍ لا يمكن تمييز هذه المعاني، بل قد يختلط بعضها ببعض، كما أن للقرآن الكريم مقاصد جليلة وموضوعاتٍ عظيمة. من: توحيد وبعث ونبوات وأحكام وأخلاق ونحوها، لا تتميز عن بعضها البعض إلا بالوقوف التامة، وفي تضاعيفها تكمن الوقوف الكافية والحسنة.

قال الإمام السخاوي: " وقد اختار العلماء وأئمة القراء تبيين معاني كلام الله عزّ وجلّ وتكميل معانيه، وجعلوا الوقف منها على المعنى، مفصّلاً بعضه عن بعض، وبذلك تُلدّ التلاوة، ويحصل الفهم والدراية، ويتضح منهاج الهداية ".¹⁹

وروى الإمام الداني عن ميمون بن مهران أنه قال: " إني لأقشعر من قراءة أقوام، يرى أحدهم حتما عليه ألا يقصّر على العشر، إنما كانت القراء تقرأ القصص إن طالت أو قصرت، يقرأ أحدهم اليوم: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (البقرة 11)، ويقوم في الراحة الثانية فيقرأ: ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (البقرة 12).

قال الإمام الداني معلقاً: " فهذا يبيّن أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتجنبون القطع على الكلام الذي يتصل ببعضه ببعض، ويتعلق آخره بأوله، لأن ميمون بن مهران إنما حكى ذلك عنهم، إذ هو من كبار التابعين، ولقد لقي جماعة منهم، فدل جميع ما ذكرناه على وجوب استعمال القطع على التمام، وتجنب القطع على القبيح، وحض على تعليم ذلك وعلى معرفته ".²⁰

وقال ابن الطحان: " فبإحسان الوقف تتبدّى للسامع فوائد الوافرة، ومعانيه الفائقة، وتتجلى للمنتجع²¹ مقاصده الباهرة، ومناحيه الرائعة ".²²

وإبرازاً لأهمية الوقف في إيضاح المعنى، ودفع الإبهام واللبس، يرى بعض أهل العلم - في حالة تنازع اللفظ والمعنى في وقف - تغليب المعنى دفعا للإبهام واللبس، ويطلقون على هذا النوع وقفَ البيان أو وقفَ التمييز، ويمثلون له بقوله تعالى: ﴿ لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴾ (الفتح 09)، فيوقف على (توقروه)، ويبتدأ بـ (تسبحوه)، لأن التسبيح لا يكون إلا لله عزّ وجلّ. فلو وصل لأوهم اشتراك الرسول فيه.²³

قد اتضح جلياً من خلال هذه النصوص أهمية الوقف في تحديد معاني القرآن وتجلية مقاصده، وعليه فإنه مما لا شك فيه أن الإخلال بالوقوف، أو عدم مراعاتها، سيوقع القارئ في الخطأ واللحن، وهذا ما سنتناوله في المحور الآتي.

المطلب الثاني: الوقف القبيح

سبق وأن عرفنا الوقف القبيح بأنه الوقف الذي لا يفهم المراد منه، لتعلقه اللفظي بما قبله، أو أنه يُفْضِي إلى معنى فاسدٍ أو مستقيحٍ، وهذا لتعلقه المعنوي بما قبله، وعلى هذا يمكننا تقسيم الوقف القبيح إلى قسمين: ما يكون بسبب التعلق اللفظي، وما يكون بسبب التعلق المعنوي.

أولاً: الوقف القبيح بسبب التعلق اللفظي

لقد عدّد الإمام ابن الأنباري كل ما لا يوقف عليه بسبب تعلقه اللفظي بما بعده فقال: "اعلم أنه لا يتم الوقف على المضاف دون ما أضيف إليه، ولا على المنعوت دون النعت، ولا على الرافع دون المرفوع، ولا على المرفوع دون الرافع، ولا على الناصب دون المنصوب، ولا على المنصوب دون الناصب، ولا على المؤكّد دون التوكيد، ولا على المعطوف دون المعطوف عليه، ولا البديل دون مبدله، ولا إنّ أو كان أو ظنّ وأخواتها دون أسمائها، ولا اسمها دون خبرها، ولا المستثنى منه دون الاستثناء، ولا الموصول دون صلته، ولا الفعل دون مصدره، ولا الحرف دون متعلقه، ولا شرط دون جزائه ".²⁴

مثاله قوله تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ ﴾ (الأعراف 137)، الوقف على (كلمة) والابتداء بـ (ربك) قبيح، لأن فيه فصل للمضاد عن المضاد إليه، وقوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوُؤُهَا ﴾ (البقرة 69)، الوقف على (بقرة) والابتداء بـ (صفراء) قبيح، لأن فيه فصل للمنعوت عن نعتها، ويقاس على هذا كل المتعلقات اللفظية السالفة الذكر.

ثانياً: الوقف القبيح بسبب التعلق المعنوي

وله عدة أوجه أهمها:

1- ما فيه فساد معنى يتعلق بقدسية الله تعالى أو عقيدة المؤمن:

وهو أقبح القبيح وأشدّه شناعة، ويكفر من تعمّده،²⁵ وله أوجه متعددة كذلك:

أ- الوقف الذي يوهّم أنّصاف الله عزّ وجلّ بما لا يليق به: ومن أمثلته:

- قوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴾ (الإسراء 94)، الوقف على (أبعث) والابتداء بـ (الله بشراً).

- وقوله تعالى: ﴿ فَمِيتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (البقرة 258)، الوقف على (فميتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ).

ب- الوقف على المنفي الذي يأتي بعده حرف الإيجاب (إلا): ومن أمثلته:

- قوله تعالى: ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (آل عمران 06)، وقوله: ﴿ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ (المائدة 73)، فالوقف على لفظ الجلالة (إله) في المثالين يُعدّ نفيّاً للألوهية، وإنما كان المقصود نفي ما عبّد من غير الله عزّ وجلّ بالحصر الذي يأتي بعد (إلا).

- وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء 107)، فالوقف على (وما أرسلناك) يُفضي إلى نفي رسالة النبي صلى الله عليه وسلم.

ج- فصل أقوال الكفار والمكذّبين عن مقولها: ومن أمثلته:

- قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴾ (آل عمران 181)، الوقف على (قالوا) والابتداء بـ (إن الله فقير).

- وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ (المائدة 72)، وقوله: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ (المائدة 73)، الوقف على (قالوا) والابتداء بـ (إن الله هو المسيح)، أو (إن الله ثالث ثلاثة).

2- الوقف في الآيات التي فيها مقابلة بين جزاء المؤمنين وجزاء الكافرين بما يوهم اشتراكهما في الجزاء؛ ومن أمثلة ذلك الوقف:

- قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (9) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ (المائدة 10-9).

- وقوله تعالى: ﴿ لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ ﴾ (الرعد 18).

فمثل هذه الوقوف ووقوف قبيحة، تفسد معنى كلام الله تعالى، وتفضي إلى نقيض مراده، ففي كل هذه الآيات مقارنة بين جزاء المؤمنين وجزاء الكفار، أو جزاء الطائعين وجزاء العصاة، وإذا ما وقف القارئ على مثل هذه الوقوف، أوهم استواء الفريقين في الجزاء، إذ أن تمام المعنى يكمن في ذكر جزاء كل فريق، حتى تكتمل المقارنة، وتحصل الموعظة.

3- الوقف الذي يفضي إلى معنى مخالف لحكم الله تعالى وتشريعه؛ ومن أمثلته:

- قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ (الأنعام 36)، الوقف على (والموتى) يوهم أن الاستجابة تكون من الذين يسمعون والموتى، والموتى لا يسمعون ولا يستجيبون، وإنما أخبر تعالى عنهم أنهم يُبعثون.

- وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ ﴾ (النساء 11)، الوقف على (ولأبويه) يوهم أحد حكمين: إما أخذ الأبوين النصف أيضا كالبنت، وإما اشتراك الأبوين والبنت في النصف، وكلا الحكمين باطل، لأن الحكم الشرعي الذي قررته الآية، أن للبنت نصف التركة بالوقف على (النصف)، أما حكم ميراث الأبوين فمستأنف بما ذكر بعد لفظ (ولأبويه).

4- الوقف على الأسماء التي تبين نعوثها حقيقتها؛ ومن أمثلته:

- قوله تعالى: ﴿ قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (4) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ (الماعون 4-5)، الوقف على قوله تعالى: ﴿ قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾ يوهم أن الله تعالى يتوعد المصلين بالويل، والمصلين اسم ممدوح محمود لا يليق به التوعد بالويل، وإنما خرج من جملة الممدوحين بنعته المتصل به، وهو قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾.²⁶

- قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾ (النساء 43)، الوقف على قوله تعالى: ﴿ لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ ﴾ يوهم أن الله تعالى نهى المؤمنين عن تأدية الصلاة، والصلاة أعظم

عبادة حث الله تعالى على تأديتها والمحافظة على أوقاتها، وإنما ورد النهي عن الصلاة بنعتها المتصل بها، وهو قوله تعالى: ﴿ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ ﴾.

ثالثا: الوقف على رؤوس الآي المتعلقة بما بعدها

سبق وأن قررنا بأن فصل الكلام المتعلق بعبءه ببعض تعلقا لفظيا أو معنويا يُعدّ من قبيل الوقف القبيح، لكن ما يطرح الإشكال أن يكون هذا الفصل برأس آية، وبين الآيتين تعلق كبير، كالوقف على قوله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الحجر 92)، والابتداء بـ ﴿ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (الحجر 93)، والوقف على قوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ (البقرة 219)، والابتداء بـ ﴿ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ (البقرة 220)، بل قد يكون الوقف بين الآيتين مفسدا للمعنى مغيرا للمراد، كالوقف على قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾ (الماعون 04)، والابتداء بـ ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ (الماعون 05)، والوقف على قوله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ أَفْجَاهِمْ لَيَقُولُونَ ﴾ (الصفات 151)، والابتداء بـ ﴿ وَوَلَدَ اللَّهُ ﴾ (الصفات 152).

فقد أدى هذا الأمر إلى وقوع الخلاف بين أهل العلم في الوقوف على رؤوس الآي على ثلاثة أقوال:

القول الأول: جواز الوقف على رؤوس الآي والابتداء بما بعدها مطلقا، سواء كان بين الآيتين تعلق لفظيًّا أو معنويًّا أو لم يكن، بل حتى لو كان الوقف عليهما أو الابتداء بها يؤدي إلى معنى فاسد، كالوقف على (قويل للمصلين)، أو الابتداء بـ (ولد الله).

وهذا المذهب هو أحب المذاهب إلى الإمام أبي عمرو البصري، واختاره أكثر أهل الأداء، والذين ينتحلون هذا المذهب يعتبرون الوقف على رؤوس الآي مطلقا سنة، يثاب القارئ على فعلها.²⁷

واستدل أصحاب هذا القول بحديث أم سلمة رضي الله عنها، لما سُئلت عن قراءة النبي صلى الله عليه وسلم قالت: " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرأ يقطع قراءته آية آية، يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، ثم يقول الرحمن الرحيم، ثم يقف".²⁸

وفي رواية قالت: " قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، يقطع قراءته آية آية".²⁹

ووجه دلالة الحديث على هذا المذهب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف على (العالمين)، وعلى (الرحيم)، ففصل بين الموصوف وصفاته، مع ما بينهما من وثيق الصلة وشيخ الارتباط.

القول الثاني: جواز الوقف على رؤوس الآي إذا لم يكن هناك ارتباط لفظي أو معنوي، أو لم يكن في الوقف والابتداء إيهام بخلاف مراد كلام الله تعالى.

فإذا كان هناك ارتباط لفظي برأس الآية وما بعدها كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (4) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (المطففين 4-5)، أو كان الوقف على رأس الآية سليماً لكن الابتداء يوهم معنى فاسد كقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ (151) وَلَدَ اللَّهُ﴾ (الصفافات 151-152)، فإنه يجوز للقارئ الوقف على رأس الآية عملاً بالحديث واتباعاً للسنة، لكنه يتعين عليه أن يرجع فيصل بين الآيتين مراعاة للتعلق اللفظي، أو دفعا لتوهم المعنى الفاسد.

وأما إذا كان الوقف على رأس الآية يوهم معنى فاسداً كالوقف على (فويل للمصلين)، فلا يجوز الوقف حينئذ، بل يتعين الوصل، دفعا لتوهم المعنى الفاسد، ومسارة إلى بيان المعنى المقصود.³⁰

القول الثالث: أن حكم الوقف على رؤوس الآي كحكمه على غيرها مما ليس برأس آي، فينظر إلى ما بعد رأس الآية من حيث التعلق اللفظي والمعنى، أو فساد المعنى عند الوقف والابتداء، فإن كان هناك تعلق أو فساد معنى فلا يجوز الوقف على رأس الآية، وإن لم يكن جاز الوقف.

فعلى هذا القول ليس ثمة فرق بين رأس الآية وغيره من حيث الوقف وعدمه، ولهذا وضع أصحاب هذا المذهب علامات الوقف المختلفة فوق رؤوس الآي، كما وضعوها فوق غيرها مما ليس برأس آية.³¹

وهذا القول هو اختيار الإمام نافع، الذي يراعي محاسن الوقف والابتداء بحسب المعنى، كما ورد النص عنه بذلك.³²

والذي يرجح من هذه الأقوال - والله أعلم - هو القول الأول: بأن الوقف على رؤوس الآي سنة، لحديث أم سلمة رضي الله عنها في وصف قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، ولما في ذلك من فوائد أهمها:

1- مراعاة الفواصل القرآنية:

الفواصل القرآنية من أبرز مظاهر إعجاز القرآن الكريم، وسموّ بلاغته وبيانه، لما لها من تأثير في أسماع المتلقين، وشدّ لانتباههم، وتحريك لقلوبهم، فمن السور من سارت على فاصلة واحدة من أولها إلى آخرها، كما هو الحال في سورة الأحزاب على طولها، ومن السور من تتغير فيها الفاصلة على قصرها، كسورة العاديات والقارعة، وهذا لغاية بلاغية عظيمة، فإذا لم يقف القارئ على رؤوس الآي مراعاة للمعنى، فقد يقصر في هذه الحكمة المقصودة في نظم كتاب الله تعالى.

قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "وأعلم أن هذه الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز، لأنها ترجع إلى محسنات الكلام، وهي من جانب فصاحة الكلام، فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع، فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل، كما تتأثر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع، فإن قوله تعالى: ﴿إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ﴾ (غافر 71)، آية، وقوله: ﴿فِي الْحَمِيمِ نُثْمٌ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ (غافر 72)، آية، وقوله: ﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ (غافر 73)، آية، وقوله: ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (غافر 74) إلى آخر الآيات، فقوله: (في الحميم) متصل بقوله (يُسْحَبُونَ)، وقوله (من دون الله) متصل بقوله (تُشْرِكُونَ)، وينبغي الوقف عند كل آية منها.³³

2- مراعاة نفس القارئ والتيسير عليه:

والتيسير مقصد أصيل من مقاصد الشريعة، وأينما حلّ العسر والمشقة جاء التشريع بالتيسير ورفع الحرج، فلو أُلزِمنا القارئ بالوقوف على كمال المعنى دون رؤوس الآي، لكان في الأمر مشقة على نفس القارئ في العديد من المواضع القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة 2-4)، فكلها أوصاف للمتقين، والكلام مرتبط ببعضه.

وفي الوقف على رؤوس الآي مطلقا توسعة وراحة للتالي، تغنيه عن وصل الآية الطويلة المتعلقة بعضها ببعض، وتغنيه على أن يقف على الكلمة ثم يعيدها، حتى يصل إلى الوقف التام أو الكافي فيقف عنده.³⁴

وهذا المذهب هو اختيار كثير من أئمة الأداء كأبي عمرو الداني وابن الجزري وغيرهم.

قال الإمام الداني: "ومما ينبغي له أن يقطع عليه رؤوس الآي، لأنهن في أنفسهن مقاطع، وأكثر ما يوجد التام فيهن، لاقتضائهن تمام الجمل، واستيفاء أكثرهن انقضاء القصص، وقد كان جماعة من الأئمة السالفين والقراء الماضين يستحبون القطع عليهن، وإن تعلق كلام بعضهن ببعض، لما ذكرنا من كونهن مقاطع، ولَسَنَّ بمشبهات لما كان من الكلام التام في أنفسهن دون نهايتهن".³⁵

ويستثنى من هذا الوقف على قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ (الماعون 04)، وهذا لظهور وبيان قبح المعنى وشناعته، كما أنها آية قصيرة لا تكلف القارئ نفسا طويلا إذا ما وُصلت بما بعدها. فإذا ما جمعنا بين استحباب الوقوف على رؤوس الآي - مع الخلاف الجاري فيه - وقبح المعنى عند هذا الوقف، يَرَجَّح قبح المعنى، فالأولى اجتنابه، وقد نبه أغلب أئمة الأداء على قبح هذا الوقف، مع ترجيحهم تصريحها أو تلميحا إلى سنيّة الوقوف على رؤوس الآي.

وإنما قلنا بترجيح مذهب الوقوف على رؤوس الآي لأنه الأسلم، لاعتماده على مواضع الآيات، التي أجمع أهل العلم على وقفيتها، بخلاف لو استندنا في تحديد الوقف على المعنى فقط، فإن الأفهام تختلف من عالم لآخر، وإدراك المعاني متفاوت بين مفسر وآخر، ما يؤدي إلى وقوع الخلاف بين أهل العلم في تحديد الوقوف.

كما أن ترك تحديد الوقوف للمعاني، جعل بعض أهل العلم يضعون وقوفا لازمة، ويحذرون من وقوف قبيحة حسب رأيهم، وهي ليست بذلك، بل لا تعدو أن تكون مجرد وهم أو تصور بعيد المرامي لا أكثر، وقد علق ابن الجزري على كثير من الوقوف التي وضعها الإمام السجاوندي بأنها توهم فقال: "قول أئمة الوقف: لا يوقف على كذا معناه أن لا يُبتدأ بما بعده، إذ كل ما أجازوا الوقف عليه أجازوا الابتداء بما بعده، وقد أكثر السجاوندي من هذا القسم وبالغ في كتابة (لا)، والمعنى عنده لا تقف، وكثير منه يجوز الابتداء بما بعده، وأكثره يجوز الوقف عليه، وقد توهم من لا معرفة له من مقلدي السجاوندي أن منعه من الوقف على ذلك يقتضي أن الوقف عليه قبيح، أي لا يحسن الوقف عليه، ولا الابتداء بما بعده، وليس كذلك".³⁶

بل إن فتح باب تحديد الوقف استناداً للمعاني على مصراعيه، دفع بالبعض إلى تعسف وقوفٍ مُجانبة للصواب، سعياً منهم إلى إثبات بعض المعاني الخفية، أو دفعا لبعض المعاني الخاطئة في نظرهم، وهذا ما سنعرفه في الفقرة الموالية.

رابعاً: الوقف التعسفي

قال ابن الجزري: "ليس كل ما يتعسف به بعض المعربين، أو يتكلفه بعض القراء، أو يتأوله بعض أهل الأهواء، مما يقتضي وقفا وابتداء ينبغي أن يُتعمد الوقف عليه، بل ينبغي تحري المعنى الأتم، والوقف الأوجه".³⁷

وسنقدم بعض الأمثلة على هذه الوقوف:

1- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (البقرة 6)، يقف على (أم ألم تنذر)، وابتدئ بـ (هم لا يؤمنون)، على أنها جملة من مبتدأ وخبر، قال الإمام الأشموني: "وهذا ينبغي أن يُرد ولا يُلتفت إليه"³⁸.

2- قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴾ (النساء 62)، يقف على (يحلفون)، وابتدئ بـ (بالله إن أردنا)، ومثله قوله

تعالى: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَمِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ ﴾ (الأعراف 133)، يقف على (ربك)، ثم يبتدئ بـ (بما عمِدَ عندك)، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (لقمان 13)، يقف على (لا تشرك)، ثم يبتدئ بـ (بالله إن الشرك لظلم عظيم)، وفي كل هذه الأمثلة يجعل الباء حرف قسم، وذلك خطأ، لأن باء القسم لا يُحذف معها الفعل، بل متى ما ذُكرت الباء تعيّن الإتيان بالفعل كقوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾ (النحل 38)، ولا تجد الباء مع حذف الفعل.³⁹

3- قوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ﴾ (الفصص 68)، يقف على (يشاء)، ويبتدئ بـ (ويختار ما كان لهم الخيرة)، على أن (ما) موصولة وليست نافية.

فهذه بعض الأمثلة عن وقوف فيها من التعسف والتكلف ما لا يخفى، ولا فائدة تُرجى من ورائها، بل إن بعضها لا يعدو أن يكون عبثا بكلام الله تعالى، وتلاعبا بمعاني القرآن، وأتباعا للأهواء لا أكثر، فلينتبه القارئ لمثل هذه الوقوف، وليكن منها على حذر.

المطلب الثالث: وقفة مع الوقف الهبطي

تعتمد غالب مصاحف المغاربة برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق الوقف الهبطي، وقد ثار جدل واسع بين العلماء حول هذا الوقف، خاصة ما انفرد به الإمام وخالف فيه من سبقه من أئمة هذا الفن، وما زاد الجدل حدّةً أن الإمام لم يترك مؤلفا يبيّن فيه اختياراته ويعلّل فيه وقوفه، ما جعله وقوفه عرضةً للتحليل والتأويل.

والوقف الهبطي هو الوقف الذي يُنسب إلى الإمام أبي جمعة الهبطي⁴⁰، والذي لم يكتب مؤلفا في الوقوف التي اختارها، ليبين فيها وجه ما اختاره وعلّله، وقد نُسب إلى الإمام الهبطي كتاب (تقييد وقف القرآن)، كما ذهب إليه صاحب شجرة النور الزكية، إلا أن الراجح من الأقوال ما ذكره كثير من المحققين أن هذا الكتاب من جمع طلبته، لا من تأليفه، فالشيخ كان جُلّ اشتغاله بالتعليم، ما جعله لا يهتم بالتأليف، ولا يُعنى بأيّ من العلوم الأخرى، فقد اعتنى الإمام ببيان الوقوف عمليا، فنقلها عنه تلاميذه وأشاعوها.

وقد وضع الإمام الهبطي وقوفه لما انتشر في زمانه من لحن في التلاوة، وخطأ في الأداء على ألسنة الناس، فكانوا يقفون على ما لا ينبغي الوقف عليه، ويصلون ما لا يجوز وصله، فيفسد بذلك المعنى ويتغير المراد.

وبنى الإمام الهبتي مذهبه في الوقف على مراعاة الإعراب والمعنى في الوقف والابتداء، وربما كان بعضه خاضعا لنكت في التفسير، والبعض الآخر لمدارك في الفقه والتشريع، أو لوجه من وجوه القراءات، أو لأسرارٍ وحكمٍ أخرى قد لا يدركها القارئ العادي، وإنما يعقلها العالمون المختصون في هذا الفن.⁴¹

وأهل العلم في الوقف الهبتي على ثلاثة أقسام: قسمٌ مؤيّدٌ مغالٍ، وقسمٌ منتقدٌ مُفرطٌ، وقسمٌ معتدلٌ منصفٌ.

القسم الأول: مؤيّدٌ مغالٍ

ارتبط الوقف الهبتي في الشمال الإفريقي بقراءة الإمام نافع وبمذهب الإمام مالك، ما جعل كثيرا من المتعصّبين لمذهب مالك أو لقراءة نافع، يغالون في الوقف الهبتي، ويعدّونه الصواب دون غيره، ويردّون كل انتقاد أو تعقيب عليه.

بل ذهب بعضٌ من كانت تكتنفه مسحة صوفية إلى أن الوقف الهبتي إنما تلقاه الإمام أبي جمعة عن ربه عزّ وجلّ، برؤية رآها في منامه، بل قيل: " أن القرآن نزل بهذه الوقوف، وأن الهبتي رأى وقوفه في اللوح المحفوظ، ومنه أخذها ".⁴²

وقيل كذلك: " ولو شئت لقلّت إن ما فعله الهبتي بجمع الناس على وقوف محددة، يكاد يشبه ما فعله عثمان بن عفان رضي الله عنه حين جاءه حذيفة بن اليمان رضي الله عنه محذرا من اختلاف الناس في القرآن، فجمعهم على مصحف واحد، نسخ منه نسخا، وفرّقها على الأمصار ".⁴³

القسم الثاني: منتقدٌ مُفرطٌ

على النقيض من القسم الأول فهناك من أفرط في انتقاد الإمام الهبتي، وشنّع عليه في النكير، ورماه بالجهل باللغة العربية والتفسير، كما ذهب إليه صاحب منحة الرؤوف المعطي حين قال: " وصرحوا - يعني أئمة القراءة - بأنه لا يقوم بالوقف إلا عالم بالنحو والقراءات والتفسير والقصص، لكن الشيخ الهبتي الذي عمل الوقف، لم يقرأ هذه النصوص، ولم يكن يعرف علم العربية، ولا شيئا مما اشترطه لصحة الوقف، بل أقدم على عملية الوقف بحسب ما ظهر له،

من غير مراعاة للقواعد، فكان كثير من وقوفه من قبيل الممنوع ".⁴⁴

ومنهم من اتهم الإمام بأنه وضع وقوفه مراعاة لأصحاب الحزب الراتب والقراءة الجماعية، ليوحّد تلاوتهم فلا تختلط عليهم، مستندين إلى أن يوسف بن عبد المؤمن الموحدى⁴⁵ قد أمر -

رغم كراهة مالك لقراءة القرآن جماعة - بتأسيس قراءة الحزب في المساجد، ومُنعت قراءته بغير تجويد، وتيسيرا لذلك قام العلامة محمد بن أبي جمعة الهبطي بوصف طريقة لوقف القرآن، لم تكن معروفة في المشرق.⁴⁶

القسم الثالث: معتدلٌ منصفٌ²⁶

وقسم ثالث وهم أكثر أهل العلم أنصفوا الإمام حقه، واعتبروه من أئمة النحو والتفسير والقراءات، إلا أن هذا لم يمنعمهم من انتقاده والإيراد عليه في بعض الوقوف التي خالف فيها من سبقه من أهل الفن والأداء.

والذي يظهر - والعلم لله - أن هذا القول هو الصواب في الحكم على الوقف الهبطي، من عدة أوجه:

1- ما من عمل بشريٍّ إلا ويعتريه النقص والتقصير، فالكمال لله وحده، ولو كان الكمال في أعمال البشر لغلقت باب العلم والاجتهاد في مهده، فهذا ديّن العلماء، يستدرك بعضهم على بعض، وينتقد بعضهم بعضا، وليس ذلك إلا خدمة للعلم ورغبة في الفضل، وكما أنتقد الإمام الهبطي في بعض اختياراته للوقف، فقد أنتقد غيره كذلك، ولا يُنقص ذلك من شأنه، ولا شأن غيره.

2- إن أغلب وقوف الإمام الهبطي مرضية موافقة لوقوف من سبقه، فكان يقف على رؤوس الآي، ويقف على المعاني السليمة في الآيات الطويلة بما يوافق قواعد اللغة والقراءة. ولم يُستشكل من وقوفه إلا بعضها، لما يظهر فيها من مخالفة لأحكام القراءة وقواعد العربية.

3- إن اتهام الإمام بالجهل باللغة العربية وعلم التفسير والقراءة تجي كبير على الشيخ، واتهام باطل، وهذا بالرجوع إلى كل من ترجم له، فقد أجمعوا أنه كان من علماء اللغة والنحو والقراءة، بل إن الناظر في أعمال من اجتهد في إيجاد توجيهات صحيحة لما أنتقد من وقوف الهبطي، يدرك مما لا يدع مجال للشك أن الإمام كان من بحور اللغة وأوعية النحو، واختار بعض الأوجه اللغوية في وقوفه، لا يتفطن لها إلا الحدّاق من علماء اللغة.

4- إن انتقاد الإمام بأنه وضع هذه الوقوف مراعاة للقراءة الجماعية والحزب الراتب فحسب، دون مراعاة لقواعدٍ أو ضوابطٍ، مردود على صاحبه، فعلم الإمام وزهده يحول بينه وبين أن يعتدي على كتاب الله، ويضع فيه وقوفا بغير علم، كما أنه بالرجوع إلى وقوف الإمام في بعض

آيات الطوال، يفيد زعم مراعاته لنفس أصحاب القراءة الجماعية، وتوحيد تلاوتهم فحسب، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة 164)، فيستحيل على أكثر الناس طولاً في النفس أن يقرأ هذه الآية بنفس واحدٍ، فما بالك بجماعة.

وإذا ما سلّمنا بأن هذا الأمر كان حقيقة من دوافع الإمام الهبطي لوضع وقوفه، لما انتشر من قراءة جماعية في المساجد في وقته، ولازالت إلى الآن بالمغرب العربي، فإن ذلك لم يكن بمعزل عن علم التفسير وقواعد اللغة.

ومع تبرئتنا لساحة الإمام مما اتهم به، وإنصافه حقه وقدره، فلا يمنع هذا من انتقاده في بعض الوقوف التي جنح فيها إلى التعمية، واقتناص المعاني البعيدة، باتباع الإعراب الخفي والتقدير البعيد، وهذا ينافي الغاية التي وضع وقوفه لأجلها، وهي التيسير على العامة، بوضع وقوف تحفظ لهم معاني القرآن، وتصونهم من اللحن فيه.

وسنورد بعض الوقوف التي أنتقدت على الشيخ ومنها:

1- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة 53)، وقف الإمام الهبطي على (الكتاب)، ففصل بين المتعاطفين بلا ضرورة.

2- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ (النساء 92)، الوقف على (خطأ) كما هو في مصحف حفص وقالون، وزاد الإمام الهبطي الوقف على (مؤمناً)، ففصل بين المستثنى والمستثنى منه بدون داع.

3- قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ﴾ (النساء 90)، الوقف على (قومهم) كما هو في مصحف قالون وحفص، وجملة حصرت حال، فهو تنمة الجملة ومحل فائدتها، وقف الإمام الهبطي على (جاؤوكم)، ففرق بين جزئي الجملة وضيع فائدتها.

الخاتمة:

نخلص في ختام هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- للحن في اللغة معاني عدة، أشهرها الخطأ في العربية والصوت الحسن، أما في اصطلاح علماء التجويد فهو الخطأ والإخلال في تلاوة ألفاظ القرآن الكريم.
- 2- اتفق علماء التجويد على تقسيم اللحن إلى قسمين: جليّ وخفيّ، فاللحن الجليّ هو الخطأ الظاهر في تلاوة ألفاظ القرآن المتعلق بالحروف والحركات، سواء أخلّ بالمعنى أم لم يخلّ به، واللحن الخفيّ هو الخطأ المخلّ بحسن القراءة وجمالها.
- 3- علم الوقف علم جليل، له أهمية كبيرة في فهم مراد الله تعالى من كلامه، كما أن الإخلال به يوقع في الخطأ واللحن، الذي قد يصل إلى درجة الجليّ إذا ما أدى إلى إفساد المعنى.
- 4- يُعرف الوقف لغة بأنه: الإمساك عن الشيء، واصطلاحاً بأنه: قطع الصوت على الكلمة القرآنية زمنًا يُتنفس فيه عادة، مع قصد الرجوع إلى القراءة.
- 5- يُقسّم الوقف على أرجح الأقوال إلى أربعة أقسام: تامّ مختار، كافٍ جائز، حسنٌ مفهوم، وقبيحٌ متروك.
- 6- يُعنى موضوع اللحن بالنوع الأخير؛ أي الوقف القبيح، لأنه يُعدّ من باب الخطأ، ويجب على القارئ تركه وتجنبه، لما فيه من إيهامٍ للمعنى، أو إعطاء معنى فاسدٍ أو ناقصٍ.
- 7- يمكن تقسيم الوقف القبيح إلى قسمين:
 - أ- ما لا يُفهم المراد منه لتعلقه اللفظي بما قبله: كالفصل بين الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره.
 - ب- ما يُفضي إلى معنى فاسدٍ أو مستقبحٍ لتعلقه المعنوي بما قبله: وأشنعه ما مس بقدسيّة الله عزّ وجلّ وصفاته، أو أخلّ بعقيدة المؤمن.
- 8- تعتمد جلّ مصاحف الشمال الإفريقي على الوقف الهبطي، المنسوب إلى الإمام أبي جمعة الهبطي الفاسي، وقد ثار جدل كبير بين العلماء حول هذا الوقف، وانقسموا في ذلك إلى ثلاث أقسام: قسمٌ مؤيّدٌ مغالٍ: تعصب للوقف الهبطي ونفى غيره، وقسمٌ منتقدٌ مُفرطٌ: أبطل الوقف الهبطي، ورمى إمامه بجهل العربية والتفسير، وقسمٌ معتدلٌ منصفٌ: وهو خير الأقوال، أنصف الإمام حقه، فاعتبره من أئمة النحو والتفسير والقراءات، إلا أن هذا لم يمنعه من انتقاده والإيراد عليه في بعض الوقوف التي خالف فيها من سبقه من أهل الفن، وعمد فيها إلى التعمية. واختيار بعض الأوجه الغربية في العربية.

قائمة المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم

- 1- إبراز المعاني بالأداء القرآني، إبراهيم الدوسري، دار الحضارة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، د. ط، س. ن: 1433هـ.
- 2- الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ت: أحمد بن شعبان، مكتبة الصفا، مصر، ط 1، 1427هـ / 2006م.
- 3- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424هـ / 2003م.
- 4- أحكام قراءة القرآن الكريم، محمود خليل الحصري، دار البشائر الإسلامية، د. ط، 1417هـ.
- 5- إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر بن الأنباري، ت: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د. ط، س. ن: 1390هـ / 1971م.
- 6- التحديد في الإتيقان والتجويد، أبو عمرو الداني، دار عمار، عمان، الأردن، ط 1: 1421هـ / 2000م.
- 7- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ط، س. ن: 1984م، المقدمة الثامنة.
- 8- التمهيد في علم التجويد، ابن الجزري، ت: علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1.
- 9- الجامع لأحكام القرآن، شمس الدين محمد بن أحمد القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- 10- جمال القراء وكمال الإقراء، علم الدين السخاوي، ت: عبد الحق عبد الدايم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1419هـ / 1999م.
- 11- شرح الأجرومية، محمد بن صالح العثيمين، دار البصيرة، الإسكندرية، مصر، د. ط، س. ن: 2003م.
- 12- القراء والقراءات بالمغرب، سعيد أعراب، دار المغرب الإسلامي، ط 1، 1410هـ / 1990م.
- 13- لسان العرب، جمال الدين بن منظور، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
- 14- معالم الاهتداء إلى معرفة الوقف والابتداء، محمود خليل الحصري، مكتبة السنة، مصر، ط 1، 1432هـ / 2002م.
- 15- معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب، عبد العزيز بن عبد الله، مطبعة فضالة، المغرب، د. ط، س. ن: 1972م.
- 16- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د. ط، س. ن: 1399هـ.
- 17- المكتفى في الوقف والابتداء، أبو عمرو الداني، ت: محيي الدين عبد الرحمان، دار عمار، الأردن، ط 1.

- 18- منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، أحمد الأشموني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1393هـ/1973م.
- 19- منحة الرؤوف المعطي ببيان ضعف وقوف الشيخ الهبطي، أبو عبد الله الغماري، دار الطباعة الحديثة، المغرب، د. ط.
- 20- منهجية أبي جمعة الهبطي في أوقاف القرآن الكريم، ابن حنيفة العابدين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 1، 1427هـ/2006م.
- 21- النشر في القراءات العشر، أبو الخير ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط.

الهوامش:

- 1: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د. ط، س. ن: 1399هـ، ج 5/ ص 239.
- 2: أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، فصل في ترك التعمق في القرآن، حديث رقم (2624)، وسنده ضعيف جدا، قال الذهبي حديث منكر.
- 3: لسان العرب، جمال الدين بن منظور، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ، ج 13/ ص 379.
- 4: النشر في القراءات العشر، أبو الخير ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ج 1/ ص 211.
- 5: التحديد في الإتيان والتجويد، أبو عمرو الداني، دار عمار، عمان، الأردن، ط 1: 1421هـ/ 2000 م، ص 118.
- 6: شرح الأجرومية، محمد بن صالح العثيمين، دار البصيرة، الإسكندرية، مصر، د. ط، س. ن: 2003 م، ص 49.
- 7: لسان العرب، ابن منظور، مصدر سابق، ج 4/ 2865.
- 8: أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب الإيمان، حديث رقم (101)، وقال حديث صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة، ولم يخرجاه.
- 9: منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، أحمد الأشموني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1393هـ/ 1973 م، ص 05.
- 10: ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مصدر سابق، ج 9/ ص 359، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مصدر سابق، ج 6/ ص 135.
- 11: ينظر: معالم الاهتداء إلى معرفة الوقف والابتداء، محمود خليل الحصري، مكتبة السنة، مصر، ط 1، 1432هـ/ 2002م، ص 182-183 .
- 12: ينظر: الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ت: أحمد بن شعبان، مكتبة الصفاء، مصر، ط 1، 1427هـ/ 2006 م، ج 1/ ص 222-225.
- 13: المكتفى في الوقف والابتداء، أبو عمرو الداني، ت: محيي الدين عبد الرحمان رمضان، دار عمار، الأردن، ط 1، 1422هـ/ 2001 م، ج 1/ ص 7، والتمهيد في علم التجويد، ابن الجزري، مصدر سابق، ص 165.

- 14: إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر بن الأنباري، ت: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د.ط، س.ن: 1390هـ/ 1971 م، ج1/ص149 .
- 15: المكتفى في الوقف والابتداء، الداني، مصدر سابق، ص10.
- 16: إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر الأنباري، مصدر سابق، ج1/ص150.
- 17: المكتفى في الوقف والابتداء، الداني، مصدر سابق، ص 13.
- 18: التمهيد في علم التجويد، ابن الجزري، ت: علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، ج1/ص175.
- 19: جمال القراءة وكمال الإقراء، علم الدين السخاوي، ت: عبد الحق عبد الدايم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1419هـ/ 1999 م، ج2/ص 554 .
- 20: المكتفى في الوقف والابتداء، الداني، مصدر سابق، ص 05 .
- 21: المنتجع: من انتجعه، يطلب خيره، قال ابن فارس: " النون والجيم والعين أصل صحيح، يدل على منفعة طعام أو دواء في الجسم، ثم يُتوسّع فيه، فيقاس عليه ". (معجم مقاييس اللغة ج5/ص395).
- 22: إبراز المعاني بالأداء القرآني، إبراهيم الدوسري، دار الحضارة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، د.ط، س.ن: 1433 هـ، ص 114 .
- 23: جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، مصدر سابق، ج2/ص567.
- 24: إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر بن الأنباري، مصدر سابق، ج1/ص117.
- 25: ينظر: المكتفى في الوقف والابتداء، الداني، مصدر سابق، ص 14.
- 26: المكتفى في الوقف والابتداء، الداني، مصدر سابق، ص 15 .
- 27: ينظر: معالم الاهتداء في معرفة الوقف والابتداء، الحصري، مرجع سابق، ص 50.
- 28: أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم (2910)، وقال حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وله شاهد صحيح على شرطهما من حديث أبي هريرة.
- 29: أخرجه أبو داود في سننه، حديث رقم (4001)، قال الأرنؤوط: رجاله ثقات، وذكر أن هذا الحديث صح عند أبي خزيمة والدارقطني والحاكم.
- 30: ينظر: معالم الاهتداء في معرفة الوقف والابتداء، الحصري، مرجع سابق، ص 51-52.
- 31: المرجع نفسه، ص 53، بتصرف.
- 32: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، مصدر سابق، ج1/ص238.
- 33: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر، تونس، د.ط، س.ن: 1984م، المقدمة الثامنة، ج1/ص 76 .
- 34: ينظر: منهجية أبي جمعة الهبطيني في أوقاف القرآن الكريم، ابن حنفية العابدين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 1، 1427هـ/2006م، ص 30.
- 35: المكتفى في الوقف والابتداء، الداني، مصدر سابق، ص 11.
- 36: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، مصدر سابق، ج1/ص234.
- 37: المصدر نفسه، ج1/ص231.
- 38: منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، الأشموني، مصدر سابق، ج1/ص18.

- 39: ينظر: المصدر نفسه، ج1/ص19.
- 40: أبو عبد الله محمد بن أبي جمعة الهبطي، نسبة إلى هباطة أحد قرى سماتة بالمغرب، الإمام العالم المتصوف الزاهد القدوة التقى العابد، أخذ الطريقة عن الشيخ عبد الله العواني، والعلوم عن الشيخ أحمد رزوق، والشيخ الخروبي الكبير الطرابلسي، وعنه جماعة منهم عبد الواحد الونشريسي، توفي في ذي القعدة سنة 930 هـ. (ينظر: شجرة النور الزكية لمحمد بن سالم مخلوف، ج1/ص400).
- 41: القراء والقراءات بالمغرب، سعيد أعراب، دار المغرب الإسلامي، ط 1، 1410هـ/1990م، ص 182.
- 42: منحة الرؤوف المعطي ببيان ضعف وقوف الشيخ الهبطي، أبو عبد الله الغماري، دار الطباعة الحديثة، المغرب، د.ط، ص 05.
- 43: الوقف الهبطي ابتداء أم اتباع، عبد الحكيم دبابش، موقع شبكة القراءات القرآنية، تاريخ التصفح: 2015/10/10، ص 02.
- 44: منحة الرؤوف المعطي ببيان ضعف وقوف الشيخ الهبطي، أبو عبد الله الغماري، مرجع سابق، ص 04.
- 45: يوسف بن عبد المؤمن بن علي القييسي، أمير المؤمنين، من ملوك دولة الموحدين بمراكش، وهو الثالث فيهم. مولده في تينملال، بويع له بعد وفاة أبيه وكان شجاعا عارفا بسياسة رعيته، له علم بالفقه، كثير الميل إلى الحكمة والفلسفة، مات سنة 580هـ. (ينظر: الأعلام للزركلي، ج8/ص241).
- 46: معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب، عبد العزيز بن عبد الله، مطبعة فضالة، المغرب، د.ط، س.ن: 1972م، ص 05.

واقع القراءات القرآنية في الجزائر في العهد العثماني

د. جيلالي الحيرش

جامعة تلمسان

الملخص:

تعتبر فترة التواجد العثماني بالجزائر من أهم المحطات التاريخية خاصة من الناحية العلمية والثقافية، ورغم ذلك فإن هذه القرون الثلاثة لم تحض بالعناية والدراسة من قبل الباحثين. وإن من بين العلوم التي حظيت باهتمام علماء الجزائر وساكنتها علم القراءات القرآنية؛ تلقينا وضبطاً وإجازة وتدويناً، وهذا البحث هو محاولة لرصد أهم العلماء الجزائريين الذين اهتموا بالقراءات القرآنية سواء من ناحية التلقين أو الكتابة والتأليف، ورصد لأبرز المؤلفات في علم القراءات القرآنية في العهد العثماني، لذلك ارتأيت أن تأتي الدراسة في مبحثين أساسيين، يعنى المبحث الأول برصد العلماء الجزائريين المهتمين بالقراءات القرآنية مع تعريف موجز بهم، ثم المبحث الثاني الذي سيكون الاهتمام فيه بأهم المدونات في علم القراءات مع بيان مناهج أصحابها فيها، مع خاتمة تورد فيها أهم النتائج. كلمات مفتاحية: القراءات، القرآن، العهد العثماني، الجزائر.

Abstract:

The period of the Ottoman presence in Algeria is one of the most important historical stations, especially in terms of scientific and cultural. However, these three centuries were not attended to by the scholars and scholars. Among the sciences that received the attention of the scholars of Algeria and their inhabitants is the science of Quranic readings; Is an attempt to monitor the most important Algerian scholars who were interested in Quranic readings, both in terms of memorization, writing and writing, and monitoring of the most prominent works in the science of Quranic readings in the Ottoman era, so I thought that the study should come in two basic subjects, The first is to monitor the Algerian scientists interested in Quranic readings with a brief definition of them, and then the second topic, which will be the interest in the most important blogs in the science of readings with a statement of the curricula of their owners, with a conclusion to provide the most important results.

Keywords: readings, Quran, Ottoman era, Algeria.

مقدمة

تعدّ الفترة الممتدة ما بين 1520م إلى 1830م من أهم المحطات التاريخية خاصة من الناحية العلمية والثقافية في الجزائر، وذلك لكون الجزائر كانت منزلاً لمختلف الثقافات، ونقطة عبور

لكثير من العلماء الرّحالة المسافرين بقصد الحجّ أو العلم، وكون هذه الفترة تكاد تكون لصيقة بسقوط دولة الأندلس؛ حيث صار الشمال الإفريقي مستقرّاً لكثير من الأعلام الهاربين من البطش الصليبي، وإنّ من بين العلوم التي حظيت باهتمام علماء الجزائر وساكنتها علم القراءات القرآنية؛ تلقينا وضبطاً وإجازة وتدويناً، إلا إنّ هذا الأخير لم يكن له حظّ وافر مقارنة بالأغراض الأخرى، وأقصد بذلك التأليف في علم القراءات القرآنية، ولعل هذا راجع إلى طبيعة هذا العلم كونه علم تلقّ ومشافهة، وهذه الدّراسة هي محاولة لرصد أهمّ العلماء الجزائريين الذين اهتمّوا بالقراءات القرآنية سواء من ناحية التلقين أو الكتابة والتأليف، ورصد لأبرز التأليف في علم القراءات القرآنية في العهد العثماني، لذلك ارتأيت أن تأتي الدّراسة في مبحثين أساسيين، يعنى المبحث الأول برصد العلماء الجزائريين المهتمين بالقراءات القرآنية مع تعريف موجز لهم، ثم المبحث الثاني الذي سيكون الاهتمام فيه بأهم المدونات في علم القراءات مع بيان مناهج أصحابها فيها، مع خاتمة تورد فيها أهم النتائج، والله ولي التوفيق.

توطئة

إن العناية بالقرآن الكريم أمر تكفّل الله تعالى به وتعهّد به في نفس هذا الكتاب المحفوظ؛ حيث قال جلّت قدرته وتعالّت عظمته: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، وإنّ الله تعالى من سننه أنّه إذا أراد لشيء تكوين أن يهبأ له أسبابه ويسنّ له نواميسه، وهو القادر على التكوين بلا سبب جلّ في علاه، وإنّ من الأسباب الجليلة التي هيأها الله تعالى لحفظه هذا الكتاب الكريم رجال فتح الله قلوبهم على القرآن فأحبّوه وتعلّقوا به واعتصموا به وآمنوا بقدرته على حلّ كلّ مشكلاتهم مهما جلّت أو عظمت، فانكبّوا على حفظه وسخّروا أنفسهم وأوقاتهم في سبيل خدمته فبالغوا أشدّ المبالغة في حفظ أدقّ متعلّقاته؛ فحفظوا كلماته وحروفه على اختلاف قراءاتها، وضبطوا رسمه وهيأة كتابته المغايرة للكتابة الإملائية المعهودة وألّفوا في ذلك الأراجيز والقصائد المعينة على ذلك.

ولقد نال أسلافنا في الجزائر من ذلك الشرف نصيبه؛ فكان منها رجال كانت لهم حظوة من تلك الجهود المباركة المتعلّقة بخدمة كتاب الله تعالى سواء ما تعلّق بالحفظ أو التأليف في التفسير أو القراءات أو الرّسم العثماني، ويبدو جلياً أنّ هذا الاهتمام بدأ من أوّل ما وطئت حوافر خيل الفاتحين هذه الأرض المباركة، فكان القرآن وقراءاته تؤخذ من جيل إلى جيل عن طريق السند والمشافهة وإجازة الشيوخ للتلاميذ كما هي ستّة الأخذ القرآني الأولى عن التابعين عن الصحابة

الكرام، عن سيد الخلق، عن الروح الأمين، عن ربّ العزّة جلّ في علاه، وتواصلت هذه السنّة في الإقراء يأخذها الأصاغر عن الأكابر عبر كلّ الفترات التي مرّت بها الجزائر وما عاصرها من فترات سياسية، لم تنفثها أيّ سياسة عمّا كانت عليه من الأخذ والتلقّي، يتلقى فيها الطالب الجزائري عن شيخه القراءة بالسند المبارك، تُنشأ من أجل ذلك المعاهد والمدارس المختصّة لكلّ زاوية منها ومعهد نظامه الداخلي الخاصّ يقوم عليه المقادير وتؤطره الشيوخ الأفاضل الذين كانت تُشدّ لهم الرّحال شرق البلاد وغربها، إلى أن جاءت فترة الاستعمار الفرنسي المفسد الذي لو لم تكن منه إلاّ هذه المفسدة لكفى بها شرّاً، فقد ساهم بشكل كبير في انقطاع السند في هذه البلاد، وذلك من خلال العدّة المتكاملة التي أعدّها من أجل ضرب مقوّمات هذه البلاد في محاولة لطمس هويتها ومرجعيتها، والتي كان على رأسها القرآن الكريم¹، وأضحى بعد ذلك الاهتمام بالقرآن وتعليمه مقتصرأ على الحفظ والرّسم العثماني الذي كان باقياً في الزوايا التي كتب الله لها البقاء، يأخذ الطلبة القرآن فيها مشافهة وكتابة بالطرق التقليدية المعهودة المتمثلة في الألواح، يعرف فيها الطالب شيخه وشيخ شيخه على أكثر تقدير ولا يتجاوزهما، مع قلة العناية ببعض أحكام التلاوة واللحن الخفي.

وما يهّمنا في هذه المداخلة هو الاهتمام بالقراءات والرّسم، في العهد العثماني، فلئن كانت أوضح علامة على الاهتمام بأيّ علم من العلوم تكمن أساساً في التّأليف؛ فإنّ التّأليف في القراءات القرآنية والرّسم عموماً كان قليلاً جدّاً مقارنة بالتّأليف في غيرهما من الفنون المتعلّقة بالقرآن الكريم كالتفسير - مثلاً - لكن هذا لا يعني أن الاهتمام بها كان كذلك، بل لقد حفظ التّاريخ للجزائريين في عهد ما قبل الاستعمار الغاشم العناية العظيمة بالقرآن وقراءاته، فقد كان في الجزائر في العهد العثماني معاهد متخصصة في القراءات القرآنية ومن ذلك مدرسة زاوية ومازونة وتلمسان والقلعة، فقد كانت هذه الحواضر أقطاباً علمية يقصدها طلاب القرآن والقراءات ينهلون منها بقصد الحصول على الإجازات في القراءات السبع المتواترة.

المبحث الأول: أهمّ أعلام الجزائر المهتمّين بالقراءات القرآنية

ويعنى هذا المبحث بعرض لأهمّ رجالات ومشيخة الإقراء بالجزائر؛ وذلك من مختلف ربوعها الزّاهرة على مدى الفترة العثمانية، وفي ما يلي بيان لأهمّ هؤلاء البدور مع ترجمة موجزة بحياتهم.

الشيخ محمد بن شقرون بن أحمد المغراوي المعروف بالوهراني الحافظ، المقرئ، الفقيه أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي جمعة الوهراني المغراوي نسبة إلى قبيلة مغراوة، المشهور بشقرون، وابن

أبي جمعة عرف بشقرون لأنه كان أشقر اللون أحمر العينين، ولد سنة 879 هـ، من أهم شيوخه الإمام الكبير شيخ الجماعة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي (ت 951 هـ) مقرئ بلاد المغرب وصاحب المصنّف الذي يعد المرجع الأساس عند المغاربة في الإقراء (إنشاد الشّريد من ضوال القصيد) وهي حاشية على الشّاطبية.

وللوهراني عدة مصنفات أهمها (تقريب المنافع) الذي سنتطرق إليه في المحور الثاني من الدراسة².

محمد بن أحمد المصمودي؛ ومن المؤلفين أيضا في القراءات محمد بن أحمد المصمودي المتوفى سنة 897 هـ الذي وضع رجزا في القراءات سماه، "المنحة المحكية للمبتدئ القراءة المكية"

الشيخ سيدي عبد الرحمن الأيلولي أبو زيد بن محمد بن واعلي الخردوشي، المتوفى سنة 1105 هـ/1693 م، مؤسس المعتمرة أو الزاوية المعروفة ببلاد القبائل سنة (1044 هـ)، وقد كان المعهد إلى غاية الاحتلال الغاشم مركزا نورانيا يُخرّج الطلبة في القراءات القرآنية، ومن أبرز هؤلاء المشايخ سيدي أبو القاسم البوجليلي، تلقى سيدي عبد الرحمن تعليمه الأول على يد والده يسعد بن محمد ثم انتقل إلى زاوية أحمد بن إدريس، ثم تلقى القراءات على الشيخ امحمد السعدي البهلولي، كان فريد عصره في القراءات القرآنية سواء بقراءة السّبع أو العشرة³.

الشيخ أبو راس الناصري؛ العلامة المحقق الحافظ البحر الجامع المجاهد محمد أبو راس بن أحمد بن ناصر الراشدي⁴ الناصري كان رحمه الله ورضي عنه إماما في المعقول والمنقول وإليه يرجع في الفروع والأصول، ولد نواحي مدينة معسكر بين جبل كرطوس سنة 1165 هـ/1751 م والمتوفى رحمه الله شهر شعبان من سنة 1238 هـ/1823 م ودفن معسكر، شارك رحمه الله في جهاد العدو الإسباني وذلك في فتح مدينة وهران سنة 1206 هـ/1795 م إلى جنب الباي محمد بن عثمان، وقد كانت له رحلات علمية إلى العاصمة وقسنطينة وكذلك إلى فاس، ورحب به أهلها أيما ترحيب ثم تونس وكانت له رحلة إلى مصر، ومكة المكرمة شرفها الله تعالى.

للأمام أبي راس عدة تأليف في شتى الفنون أشار إليها في كتابه (فتح الإله) في باب سمّاه العسجد والإبرير، ففي القرآن وعلومه له (مجمع البحرين ومطلع البدرين في التيسير إلى علم التفسير في ثلاثة أسفار، وله في الرّسم والضبط تقييد على الخراز والدرر اللوامع والطراز، وله في الحديث كتاب (الآيات البينات في شرح دلائل الخيرات، ومفاتيح الجنة وأسناها في الأحاديث التي اختلف العلماء في معناها، وله في الفقه عدة تصانيف منها درة الحواشي على جيد شرحي الزرقاني، والأحكام الجواز في نبد من النوازل،، وله في النحو: (النكت الوفية بشرح المكودي على

الألفية) وله كتب أخرى في التاريخ والتصوف والمذاهب والشعر العربي أحصاها الدكتور عبد الحق زريوح في إحدى مقالات بمجلة التراث العربي.⁵

الإمام التنسي: محمد بن عبد الله بن عبد الجليل المعروف بالحافظ التنسي نزيل تلمسان ودفينها، اشتهر اسمه قديما وحديثا، وقد رجّح الدكتور محمود بوعبياد صاحب تحقيق كتاب (تاريخ بني زيان) إلى أنّ مولد المترجم له كان بمدينة تنس⁶ التي أثبتها - كما ذكر - من خلال النسبة، وكذلك من خلال نص المقري وفيه: (حافظ عصره سيدي محمد بن عبد الله التنسي ثم التلمساني⁷)، وقد رجّح المحقق نفسه بطريق التخمين أن الإمام التنسي ولد حوالي سنة 820هـ الموافق لـ1417م، اشتغل رحمه الله بالتدريس والإفتاء بتلمسان، فأما الإفتاء فيشهد لذلك تلامذته الذين أخذوا عنه، وأما الإفتاء فهو موقفه الشهير في قضية توات، فقد قلبت فتواه الموازين لصالح فرقة الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي استفتاه وهو على قدره من العلم في قضية يهود توات، بل إنّ الإمام السنوسي على جلالة قدره في العلم لم يسعه حين استفتي في القضية إلا أن يكتفي بتأييد فتوى الإمام التنسي، أخذ التنسي العلم عن جلة من العلماء المشهورين بالبصطة في العلم والتأليف ونذكر من ذلك محمد بن مرزوق الحفيد(ت 842هـ)، والإمام أحمد بن زاغو التلمساني (845هـ)، محمد بن إبراهيم بن الإمام (ت 846هـ)، ومحمد بن العباس التلمساني (ت 871هـ) وغيرهم.

وأما التلاميذ فقد كانوا كثيرا، ومن ذلك نذكر: أحمد البرنسي الشهير بزروق (ت 889هـ) وأحمد بن داود الأندلسي، ومحمد بن صعد (ت 901هـ).

كان رحمه الله واسع الاطلاع جامعاً لجلّ علوم عصره من الحديث واللغة الأدب والشعر وعلوم القرآن والتفسير، تشهد لذلك مؤلفاته التي ألفها والتي من أشهرها (نظم الدّ والقيعان في شرف بني زيان) و(الطراز في شرح ضبط الخراز) الذي سنتطرق إليه فيما بعد، والجواب المطول في مسألة يهود توات وكتاب (راح الأزواح فيما قاله المولى أبو حمو من الشعر وقيل فيه من الأمداح).

علي بن موسى بن هارون المظفري (ت 951هـ) تتلمذ على الإمام بن غازي الشاطبية الكبرى والتيسير لأبي عمرو الداني⁸.

حدو بن الحاج سعيد المناوي (998هـ) ذكر ابن أبي مريم أنه كان عالما بالقراءات، ومدرساً للخزرج في الضبط⁹.

أبو العلاء المنجرة التلمساني (ت 1137هـ): هو الشيخ إدريس بن محمّد بن أحمد بن علي بن أبي بكر الشريف المدعوة المنجرة ويكنى بأبي العلاء، ولد في مدينة فاس عام 1076هـ كان ماهراً بالقراءات

القرآنية رواية ودراية، ألف فيها التصانيف وتخرج فيها على يديه كثير من القراء، وهو متنازع النسبة بين فاس وتلمسان¹⁰.

أحمد بن ثابت البجائي التلمساني المتوفى سنة 1152 من (تصنيفه التفكير والاعتبار في الصلاة على النبي المختار)، و(الرسالة الغراء في ترتيب وجوه القراء)¹¹.

علي بن عبد الرحمن بن محمد الحفاف إمام المالكية بالجزائر في عصره أدرك الاحتلال الفرنسي والتحق بجيش الأمير عبد القادر، وعيّنه كاتباً خاصاً اجتمع بالشيخ دحلان من الشافعية في الحج سنة 1280هـ، وجرت بينهما مناقشة علمية حول حكم البسملة في الصلاة، ولما رجع إلى الوطن ألف رسالة سمّاه (الدقائق المفصلة في تحرير البسملة) وله في القراءات كتاب نال القبول عند الطلاب سمّاه (منة المعتال في تكميل الاستدلال).

كما نبغ من حاضرة تلمسان جلة من العلماء كانت لهم عناية بالقراءات تدريسا وتأليفاً، ومن ذلك سليمان الورنيدي المعروف بأبي يعروب (ت 891) له باع في النحو والقراءات وتصدر للإقراء، أخذ عنه موسى الزواوي.

وأحمد بن محمد بن عثمان بن يعقوب المناوي المدعو ابن الحاج (ت 930هـ) شيخ الإمام محمد بن يوسف السنوسي.

ومنهم محمد بن سعيد الحاج الكفيف المناوي (ت 955هـ) له باع في الفقه المالكي وأستاذية بالقراءات القرآنية، ومنهم محمد بن عبّو الورنيدي (ت 970هـ) النحوي المقرئ¹².

وأختم هذا المحور بإجازة للشيخ أبي القاسم البوجليلي (1826م- 1898م) صاحب كتاب التبصرة في قراءة العشرة كدلالة على خصوصية الإسناد الجزائري الذي ينتهي إلى الإمام عبد الرحمن بن القاضي الشيخ الذي تلتقي فيه أسانيد المغاربة وهو تلميذ عبد الواحد بن عاشر؛ الذي يرجع سند قراءته إلى الإمام أبي عبد الله محمد بن غازي الذي يرجع سنده إلى الإمام أبي عمرو الدّاني.

إجازة الإمام أبي القاسم البوجليلي:

قرأ بها البوجليلي على الشيخ سيدي محمد الطاهر الجنادي، وهو قرأ بها على الشيخ سيدي أبي عبد الله محمد بن يحيى اليرّائني، وهو قرأ بها على الشيخ سيدي أبي عبد الله محمد بن بسّعي، وهو قرأ بها على الشيخ سيدي أبي محمد عبد الله بن خراط، وهو قرأ بها الشيخ سيدي ابن تريغت اليعلوي، وهو قرأ بها على الشيخ سيدي أبي علي الحسن بن قيدي اليعلوي، وهو قرأ بها على الشيخ

سيدي أبي عبد الله محمد بن عنتر البتروني الزواوي وله أيضا تقييد على العشر النافعية مخطوط، وهو قرأ بها على الشيخ سيدي أبي زيد عبد الرحمن بن يسعد الأيلولي المصباحي الخردوشي الزواوي، وهو قرأ بها على الشيخ محمد السعيد الهلّولي الدّلسي، وهو قرأ بها على الإمام أبي زيد عبد الرحمن بن أبي القاسم ابن القاضي المكناسي ثم الفاسي، وهو قرأ بها على أبي محمد عبد الواحد بن أحمد بن علي ابن عاشر الفاسي، وهو قرأ بها على أبي العباس أحمد بن عثمان اللمطي، وهو قرأ بها على والده أبي عمرو عثمان بن عبد الواحد بن عبد العزيز المكناسي، وقرأ بها ابن القاضي على أبي عبد الله محمد بن يوسف بن أحمد بن زكريا التّملي السوسي الفاسي، وهو قرأ بها على أبي عبد الله محمد ابن عبد الله المستغاني، وهو قرأ بها على أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الأزروالي، وهو قرأ بها على أبي عمرو عثمان بن عبد الواحد اللمطي، وهو قرأ بها على الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد ابن غازي المكناسي ثم الفاسي⁽³⁾، وهو قرأ بها على أبي عبد الله محمد بن الحسين بن محمد الصغير النيجي، وهو قرأ بها على أبي الحسن علي بن أحمد الورتناجي الوهري، وهو قرأ بها على أبي وكيل ميمون بن مساعد المصمودي مولى أبي عبد الله الفخار، وهو قرأ بها على أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن عمر اللخمي، وهو قرأ بها على أبي الحسن علي بن سليمان القرطبي المالقي الأنصاري نزيل فاس، وهو قرأ بها على أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي الجياني، وهو قرأ بها على أبي الوليد إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل الأزدي الغرناطي العطار، وهو قرأ بها على أبي بكر محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد العزيز ابن حسنون الأندلسي الحميري، وهو قرأ بها على أبي محمد عبد الله بن خلف بن بقي القيسي القرطبي البياسي، وهو قرأ بها على أبي الحسين يحيى بن إبراهيم بن أبي زيد بن البياز اللواتي المرسي، وهو قرأ بها على الإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر الداني القرطبي رضي الله تعالى عنه.¹³

والإمام أبو القاسم البوجليلي لا تزال له بقية أثر في شيوخ الإقراء بأرضنا ومن ذلك علامة الجزائر الشيخ الطّاهر آيت علجت سليل الإمام البوجليلي في القراءة.

المبحث الثاني: التّأليف في القراءات والرّسم

يعتبر التّأليف في علم القراءات القرآنية في الجزائر المحروسة أمراً عزيزاً كما ذكرنا آنفاً؛ فقد كانت العناية بدل ذلك بالتّدريس، خاصّة إذا ما تعلّق الحديث بالفترة العثمانية التي شهدت فيها الحركة العلمية والثقافية فتوراً ملحوظاً مقارنةً بسابقتها من الفترات، نظراً لاهتمام العثمانيين بالجانب العسكري على حساب الجانب العلمي والثقافي، غير أنّ هذا لم يمنع من وجود بعض

الإسهامات التأليفية في ميدان القراءات والتي حظيت فيما بعد بالانتشار والمدارس، ولعلّ أهمّ المراجع التي عكف عليها الجزائريون بالمُدَارسَة والشرح والاستدراك هما لامية الإمام الشاطبي أبو القاسم بن فيره في القراءات القرآنية وهي المعروفة بالشاطبية، والمسماة بحرز الأمان، وهي قصيدة في القراءات السبع لخصّ فيها صاحبها كتاب أبي عمرو الدّاني في القراءات، والمرجع الثاني هو نظم في بيان رسم القرآن الكريم، المعروف بمورد الضمّان، لصاحبه الشريفي المعروف بالخرّاز المغربي، وفيما يلي بيان لأهمّ المؤلفات في القراءات القرآنية والرّسم.

مؤلفات الإمام محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت 895هـ) والمتمثلة في شرح الشاطبية (حز الأمان) ووجه التّهاني في القراءات السبع، ومختصر في القراءات السبع، وهما في حكم المفقود.¹⁴

تقييد قراءة الإمام عبد الله ابن كثير من روايتي قبل والبزي عنه فيما خالف نافعا من روايتي قانون وورش عنهما، لمحمد بن أحمد المصمودي، ثم نظم الكتاب في قصيدة سماها (المنحة المحكية للمبتدئ القراءة المكينة)، تعرّض فيه إلى الأوجه التي خالف فيها الإمام ابن كثير الإمام نافع الدني، وهي قصيدة من الرّجز استهلّها بقوله:

يقول عبد العظيم الجود	محمد بن أحمد المصمودي
وبعد فالقصد بذات النظام	تقريب فهم مقراً للإمام
الفاضل السني عبد الله	نجل كثير ذي الثنا والجاه
نزىل مكة التي قد شرفت	بالبيت ذي الأمن العميم واكتفت
وذا كيفما خالف الإماما	المرتضى نافعا على ما

ذكر الدكتور مهدي دهيم أنه قام بتحقيقه.¹⁵

سريال الرّدة فيمن جعل السبعين لرواة الإقراء كذا عدّة: للإمام عبد الكريم الفكون صاحب منشور الهداية، وهو تأليف وصفه أبو القاسم سعد الله بانه غني بالأراء والنقول حيث عالج فيه أنواع القراءات ورواتها وغير ذلك مما يتصل بموضوع القراءات القرآنية، وطريقة النطق بالتكبير والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند ختم القرآن، وسبب التأليف هو مناقشة جرت بينه وبين أحمد بن حسن الغربي من علماء قسنطينة آنذ حول مسائل في القراءات ألف على إثرها هذه الكراسة¹⁶.

الطراز في شرح الخراز: وهو شرح على (مورد الضمّان في رسم أحرف القرآن)، وهو نظم في ضبط رسم القرآن الكريم، وما قام بشرحه محمد التنسي هو قسم من أرجوزة طويلة خصص منها

صاحبها الخراز 454 بيتا للرسم، والباقي وهو 154 بيتا للضبط، وقد شرح التنسي القسم الخاص بالضبط الذي يعنى بالحركات والسكون والشّد والمدّ والسّاقط والزّائد وقد استهل التنسي شرحه بالباعث على هذا التأليف، حيث يذكر أنه رأى أنّ من تناول نظم الشريشي المعروف بالخراز، إما اختصره اختصارا مخلا، وإما أطال فيه إطالة مملة، لذلك عزم هو على وضع شرح على نظم الخراز يكون وسطا بين الاختصار والإسهاب ويكون أنشط لقارئه وأقرب لفهم طالبه، والمخطوط المتمثل في النظم وشرحه موجود بالخزانة العامّة بالرباط رقم ص 972.¹⁷

تقييد على قراءة نافع من روايتي عيسى قالون وعثمان ورش للإمام محمد بن توزيرت العبادي التلمساني (1118هـ)، الكتاب قام بتحقيقه الأستاذ خالد بوحلفاية في رسالة ماجستير جامعة الحاج لخضر، باتنة.¹⁸

تقريب المنافع في الطرق العشر لنافع للإمام محمد بن شقرون الوهراني، وهي عبارة عن نظم، ألفه وهو ابن عشرين سنة، أورد فيه الشيخ الطرق المروية عن نافع المدني، ثلاثة طرق معزوة للإمام ورش وثلاثة طرق لقالون، وطريقين لراويين آخرين عن نافع وهما إسماعيل الأنصاري، وإسحاق المسيبي فكان المجموع عشرة طرق، افتتحها بقوله:

بدأت بحمد الله معتصماً به	نظاما بديعاً مكملاً ومسهلاً
وثبتت بعد الصلاة على الرضا	محمد والآل والصحب أشملاً
وبعد فلما كان مقراً نافع	أجل مقارئ القرآن أفضلأ

إلى أن قال:

أُتيت بنظم في روايته التي	بعشر سميت كيما يكون محصلاً
رواية ورش ثم قالون مثله	الأنصاري إسماعيل إسحاقهم ولا
والاثنتان منهم ثلاثه	لكلّ وباقهم له اثنتان فاعقلا

وقد قسّمها إلى أبواب بدأ بعد المقدمة بالإستعادة ثم البسملة ثم أورد باقي الفصول المتعلقة بالقراءات، والقصيدة منقولة كاملة في كتاب قراءة نافع عند المغاربة لعبد الهادي حميتو في الجزء الثالث منه، وذكر الأستاذ ابو القاسم سعد الله أنه اطلع على مخطوط للناظم لعلّه يكون شرحاً للقصيدة¹⁹

الرسالة الغراء في ترتيب وجوه القراء: للإمام أحمد بن ثابت تلميذ الشيخ محمد بن توزينت السَّالف الذِّكر، وهي رسالة قام بتحقيقها الأستاذ ياسين مبشيش في مذكرة ماجستير: بقسم اللغة والدراسات القرآنية، كلية العلوم الإسلامية: جامعة الجزائر 1: 2008، وقام بتحقيقها من قبل الأستاذ عبد العظيم محمود عمران رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، القاهرة ونشرت عام 2006. وتعتبر الرسالة الغراء مؤلفاً في القراءات السبع؛ حيث ناقشت هذه الرسالة أهم مسألة في علم القراءات ألا وهو التحريرات في وجوه الأداء وبيان المقدم أداء عند هؤلاء الأئمة القراء السبعة وبيان روايتهم الآخذين عنهم.²⁰

ونختم القائمة المباركة بإنتاج الإمام المخضرم الشيخ علي بن عبد الرحمن بن الحفّاف الذي ألف - كما أشرنا سابقاً- مؤلفاً في القراءات ضخماً وسمه (مئة المتعال في تكميل الاستدلال) الذي تناقلته الركبان وواظب هو نفسه على تدريسه طيلة حياته، استهل تأليفه بقوله: (الحمد لله الذي شرفنا بتلاوة كتابه، وتفضل علينا بخدمته وفهم خطابه والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد أفضل من بلغ الكتاب وأشرف من بعث بفصل الخطاب وعلى آله وذريته والأصحاب... "، إلى أن قال رحمه الله: "لما كان (غيث النفع) للشيخ سيدي علي النوري خالياً من الاستدلال بكلام الإمام أبي القاسم الشاطبي وكان إنشاد الشريد للشيخ سيدي محمد بن غازي مقتصرًا على ضوَالِ القصيد أردت أن أجعل تأليفًا أن أجعل تأليفًا مشتملاً على تمام الاستدلال بما في المحل مع زيادة ما يسره الله قاصداً وجه الله لنفع الإخوان... " والمؤلف جاء في (467) صفحة، انتهى منه مؤلفه سنة 1982 للهجرة²¹.

الخاتمة

وفي ختام هذه الدّراسة التي عرجت فيها على ذكر أهمّ مشايخ الإقراء وأثارهم إبان الفترة العثمانية، فإنّي أضع في آخرها أهم النتائج المتوصّل إليها وكالاتي:

- أولاً: لمسنا من خلال ما ذكرمدى عناية الجزائريين بالقرآن الكريم وتحفيظه ومدارسته والعناية بقراءاته.
- ثانياً: القراءات القرآنية والقرآن خاصّة برواية ورش عن نافع كان السند فيها متصلاً بالحضرة النبوية؛ سندا مغاربياً بامتياز نالت منه يد الغدر والاستعمار وذلك بالتسبب في انقطاعه إثر الحملة المبيّة لفصل هذا الشعب الأبّي عن أهم مقوماته والتي هي الدين واللغة.

- ثالثاً: إنّ القرآن الكريم ورغم الحملة الحاقدة لمحاربه في الجزائر إلا أنّ ظل إلى الآن يُتناقل من جيل إلى جيل بالمشافهة والتلقّي ولو أنّ شروط الإجازة غير مستوفاة، وهي المتمثلة في انعدام اللحن الخفي.
- رابعاً: اهتمام الجزائريين بالتأليف في الفترة العثمانية كان قليلاً جداً مقارنة بالتأليف في غيرها من الفنون، ندرة لعل سببها هو طبيعة النظام العثماني الذي كان راعياً عن الاهتمام بالجانب العلمي والثقافي، وكذلك ما كانت تتعرض له المحروسة من حملات عدوانية إسبانية شغلت الناس عن التأليف.
- خامساً: رغم هذه الاسباب التي ذكرت إلا أنّ ذلك لم يمنع من وجود إسهامات تأليفية كان لها الأثر البارز في المدرسة المغاربية في الإقراء والتي نالت القبول والاهتمام من أصحاب هذا الفن.

الهوامش:

- 1- ينظر: دليل الطالبين إلى معرفة القراء الجزائريين المجازين، سالم بوحامدي، ط1، 2009، مكتبة الإمام مالك، ص 28.
- 2- تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، 2/ 22 .
- 3- ينظر: أعلام من زاوية إيقاوان، أحمد ساحي، طباعة الثورة الإفريقية، الجزائر، ص 80 وما بعدها، وجهود علماء الجزائر في خدمة القراءات زوازة انموذجاً، مهدي دهم.
- 4- نسبة إلى مؤسس مدينة معسكر راشد بن المرشد القرشي.
- 5- ينظر ترجمته، في البستان لابن أبي مريم، أبو راس الناصري، عبد الحق زريوح، مقال منشور بمجلة التراث العربي، عدد 98، جمادى الاولى 1426هـ/ 2005م، ص 230، تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم الحفناوي، مطبعبير فونتانة الشرقية، 1906، 2/ 167.
- 6- مدينة ساحلية شمال ولاية الشلف.
- 7- نفع الطيب، المقري، دار صادر- بيروت - لبنان، 2/ 574.
- 8- جهود علماء تلمسان في خدمة القرآن الكريم وعلومه، ماحي قندوز، مداخلة مقال منشور بموقع المنهل الإلكتروني تحت الرابط التالي: <https://platform.almanhal.com/Reader/2/70826>
- 9- المرجع نفسه.
- 10- ينظر: كتاب إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري، إلياس بن أحمد حسين الساعاتي، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1421 هـ - 2000 م، 2/ 90، ومهدي دهم، المرجع السابق.
- 11- ينظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، 1/ 173.
- 12- ينظر: جهود علماء تلمسان في خدمة القرآن الكريم وعلومه، المرجع السابق

- 13- ينظر: الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي، جمع: عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة، الجزائر، ط1، 2013، 78 /3، والسند منقول من موقع تفسير الإلكتروني، وهو مأخوذ من سند علامة الجزائر الشيخ الطاهر آيت علجت، تحت الرابط التالي: <https://vb.tafsir.net/tafsir53983/#.WoLUOrerIU>
- 14- ينظر: مهدي دهيم، جهود علماء الجزائر في خدمة القراءات القرآنية وعلومها مدينة تلمسان نموذجا، مداخلة بالملتقى العلمي الثالث لطلاب الدراسات العليا، كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية، 1432هـ.
- 15- ينظر: مهدي دهيم، المرجع نفسه، وتاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، 120/1.
- 16- تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، 2 /24.
- 17- تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، 1 /120.
- 18- مهدي دهيم، المرجع السابق.
- 19- ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، 2 /22، الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، المهدي البوعبدلي، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012م، 66 /3، وقراءة نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش، عبد الهادي حميتو، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2003، 3 /381.
- 20- ينظر الرسالة الغراء في ترتيب وجوه الفراء، أحمد بن ثابت، تحقيق: عبد العظيم محمود، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة/ مصر، 2006م، الصفحات الأولى (مقدمة التحقيق).
- 21- ينظر: الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي، 78 /3.

النظم القرآني في آيات البعث - نماذج من الإعجاز البياني -

د. سامية ديب
جامعة باتنة 1

أ. نبيل ربيع
جامعة باتنة 1

المخلص:

يتناول البحث مفهومي النظم وآيات البعث مع التطرق لنماذج من التصوير البياني في آيات البعث كالتشبيه والاستعارة والكنية، وذلك بغية إدراك مكانة الإعجاز القرآني عامة، والبياني خاصة، وأثره في بيان بلاغة الأسلوب القرآني في عرض الموضوعات كما يهدف البحث إلى بيان بلاغة القرآن الكريم في كل موضوعاته، فمثلا موضوع البعث يغلب عليه الجانب العقائدي، لكن لا بد من إثبات بلاغة القرآن في التعرض لهذا الموضوع وطرحه بأسلوب بليغ ومعجز.

Abstract:

This paper deals with the concepts of systems and the verses of the Baath with models of graphic imaging of the Baath Kalchbah and metaphor and metonymy verses addressed, in order to recognize the status of Quranic miracle public, private, and its impact on the statement of the eloquence of the Quranic method in the presentation of themes and graphic as research aims to release the eloquence of the Qur'an in all themes for example, the subject of the Baath dominated by the ideological side, but you must prove the eloquence of the Qur'an in the exposure of the subject and put forward an eloquent manner and miraculous.

مقدمة

لقد أيد الله - سبحانه وتعالى - نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بمعجزة القرآن الكريم، هذا الأخير الذي سحر كل قارئه، لما احتواه من نظم عجيب وتأليف بديع، أعجز كل الباحثين والدارسين المتقدمين منهم والمتأخرين، وذلك لما تضمنه من أسرار إعجازية ولطائف بيانية وحكم ريبانية.

كما أن موضوع البحث المراد دراسته والموسوم ب: النظم القرآني في آيات البعث - نماذج من الإعجاز البياني - من أهم المواضيع التي تخدم هذا الجانب في الدراسات الإسلامية، وعلى الخصوص الدراسات القرآنية، من خلال هذه الرؤية الأولية للعنوان أجدني في مواجهة جملة من التساؤلات نجمل القول فيها كالتالي:

- ما هي أبرز الجوانب البيانية في آيات البعث؟ وفيما تتمثل خصائص وأعراض تلك الجوانب؟.
- ما تأثير الصور البيانية على القرآن الكريم، وفيما يتمثل سر الإعجاز فيه؟
- ما هي أبرز الجوانب البيانية في آيات البعث؟.

والجواب على هذه الإشكالية يقتضي التأصيل للموضوع، ببحث مفهوم النظم والآية والبعث والبيان، وأهم طرق التصوير البياني التي اشتملت عليها آيات البعث، ولدراسة هذا الموضوع ارتأيت طرحه وفق ما يلي:

المطلب الأول: مفهوم النظم، الآية، البيان، الإعجاز البياني

يمثل هذا المطلب مدخل نظري تأصيلي لتعريف بالمصطلحات ومفاهيم عنوان البحث، التي هي بمثابة مفاتيح الموضوع، لذلك كان من الوجوب الوقوف عند مصطلحات ودلالات الكلمات الأساسية المتمثلة في: النظم- الآية- الإعجاز البياني- وضبط مفاهيمها.

الفرع الأول: مفهوم النظم

أ- **في أصل اللغة:** تكاد تتفق معاجم اللغوية على مفهوم النظم بمعاني: التأليف، والجمع، والاتساق، والتحسين.

جاء في لسان العرب: "النظم: التأليف، ونظمته نظماً ونظاماً، ونظمته فانتظم وتنظم، ونظمت اللؤلؤ. أي جعلته في السلك، والتنظيم مثله والنظام: ما نظمت فيه الشيء من خيط وغيره، والنظام الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ، وكل خيط ينظم به اللؤلؤ أو غيره فهو نظام، وجمعه نُظْمٌ"¹.

وهذا التعميم يدخل في تأليف الكلام ونظم الشعر بالمعنى اللغوي لهذه الكلمة، من الإشارة إلى كون هذا الاستعمال للنظم مجازياً.

ب- **اصطلاحاً:** يعرفه الخطيب القزويني بقوله: "النظم تأخي-والصحيح توخي-معاني النحو فيما بين الكلم، على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام"²

وقد عرفه علي بن محمد الجرجاني-من أبناء القرن التاسع الهجري- مستمداً مفهوم عبد القاهر للنظم، حيث يقول: "النظم هو تأليف الكلمات والجمل مرتبة المعاني متناسبة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل، وقيل الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل وهي العبارات التي تشتمل عليها المصاحف صيغة ولغة"³.

الفرع الثاني: مفهوم الآية

أ- **في أصل اللغة:** لقد تباينت آراء أصحاب المعاجم العربية في تحديد مفهوم "الآية": وأهم هذه الآراء: يرى ابن فارس أن "(أي)؛ الهمزة والياء والياء أصل واحد وهو النظر بمعنى الانتظار؛ يقال: أي تنكث، واستشهد على ذلك بقول الشاعر:

قِفْ بالديارُ قُوفَ زَائِرٍ وتَأَيَّ إِنَّكَ غَيْرَ صَاغِرٍ

وعن ابن الأعرابي: تأييت الأمر؛ انتظرت مكانه"⁴.

وعلى هذا الأساس تكون الآية متصفة بضرورة الانتظار عندها، والنظر فيها بالمكث والتلبث، كما يقف القارئ عندها وجوبا.

ب- **في الاصطلاح:** لقد تعددت الآراء واختلفت التحديدات، كما اختلفت وجهات النظر إلى الآية وأسلوب تناولها، وأهم هذه الآراء هي:

قال الجعبري: " حد آية القرآن مركب من جمل، ولو تقديرا ذو مبدأ أو مقطع مندرج في سورة"⁵.

من هذا المنطلق تكون الآيات تمثل وتشكل عبر وعلامات لمن أراد الاعتبار والهداية، كما يمكن أن نصوغ تعريف مبني على التعريفات السابقة، فنقول: الآية القرآنية هي وحدة محددة شرعا من القرآن الكريم.

الفرع الثالث: مفهوم البيان

أ- **في الأصل اللغوي:** " معناه الظهور والوضوح والإفصاح، يقال: بان الشيء بيانا: اتضح فهو بيان... وأبنته: أوضحت، واستبان الشيء: ظهر"⁶.

وروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا، وَإِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمًا)⁷.

وعليه فإن البيان يعني الوضوح والكشف عن الأشياء، وإظهار المقصود بأبلغ لفظ ممكن.

ب- **إصطلاحا:** البيان عند الإمام الشافعي (150-204هـ): " هو اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب"⁸.

نلمح من التعريف أن الأصولي يجعل من النص القرآني دليلاً على المعاني، والذي به يحاول وضع أصول (قوانين) لاستكشافها كما أنه تأثر بالمفهوم الكلامي الذي يجعل الكون دليلاً على وجود الله وقدرته سبحانه وتعالى.

البيان عند أبي عثمان الجاحظ (163-255هـ): " اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير"⁹. كما يعرفه في موضع آخر: " هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي"¹⁰.

فكل دلالة دلت على معنى فهي بيان، والغاية في ذلك هي الفهم والإفهام؛ ولهذا أعقب تعريف يوضح ما قلناه: " مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"¹¹.

الفرع الرابع: مفهوم الإعجاز البياني

يتناول هذا العنصر تعريف الإعجاز،، في اللغة والاصطلاح، ثم تعريف كل منهما كمصطلح مركب.

أولاً: مفهوم الإعجاز البياني

قبل التطرق إلى تعريف الإعجاز في الاصطلاح، فلا بد من معرفة معناه اللغوي.

أ- **الإعجاز في اللغة**: " مشتق من العجز، والعجز الضعف، أو عدم القدرة، وهو مصدر أعجز بمعنى الفوت أوسبق"¹².

ومن الإعجاز تشتق لفظة المعجزة، والتي هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة، دال على صدق الرسول في دعواه.

ب- **في الاصطلاح**: يعرفه الأستاذ محمد علي الصابوني بقوله: " إثبات عجز البشر متفرقين ومجتمعين عن الإتيان بمثله، وليس المقصود من إعجاز القرآن هو تعجيز البشر لذات التعجيز أي تعريفهم بعجزهم عن الإتيان بمثل القرآن، فإن ذلك معلوم لدى كل عاقل، وإنما الغرض هو إظهار أن هذا الكتاب حق، وأن الرسول الذي جاء به رسول صادق، وكذا سائر معجزات الأنبياء الكرام"¹³.

ج- **مفهوم الإعجاز البياني**: " هو لون ووجه من وجوه الإعجاز القرآني، يعتمد على الترتيب البديع لكلمات القرآن الكريم في جملها من جهة، واختيار تلك الكلمات من جهة أخرى، ثم ترتيب الآيات والجمل في السورة على نمط فريد ومتكامل".

لذلك نجد أن القرآن الكريم تحدى العرب وأعجز ملكتهم البيانية، التي كانت سجية وفطرة فيهم، لأنه فاقهم في الأسلوب والسياق المبني على اجتماع الألفاظ وترتيبها وفق نمط معين على سبيل الإعجاز والقصدي في توظيف الكلمات والوفاء بالمعنى.

المطلب الثاني: التصوير البياني في آيات " البعث "

يمثل هذا المطلب دراسة تطبيقية بحثية، يعبر عن سيميائية العنوان وفحوى الموضوع، مبرزا فيه أهم الجوانب البيانية التي احتوتها آيات البعث، كأسلوب التشبيه والاستعارة والكناية.

الفرع الأول: البعث (مفهومه ووروده في القرآن الكريم)

في هذا الفرع نتناول المعنى اللغوي والاصطلاحي للبعث، ووروده في القرآن الكريم.

أولاً: مفهوم البعث

أ- في أصله اللغوي: تأتي كلمة بَعَثَ في اللغة ويفصد بها أحد معنيين، إما الإرسال وإما الإثارة، أما المعنى الأول فقد جاء في لسان العرب: بعثه يبعثه أرسله وحدهن وبعث به: أرسله مع غيره، وابتعثه أيضا أي أرسله... والجمع بُعثان¹⁴.

أما المعنى الثاني، فقد جاء في القاموس المحيط: " بعث الباء والعين والثاء أصل واحد وهو الإثارة، ويقال: بعثت الناقة أي أثرتها قال ابن أحمد:

فَبَعَثَهَا تَقْصُ الْمَقَاصِرِ بَعْدَمَا كَرَبَتْ حَيَاةَ النَّارِ لِلْمُتَنَوِّرِ¹⁵

فالبعث في كلام العرب إذا على وجهين أحدهما الإرسال والآخر الإثارة، والبعث أيضا: الإحياء من الله للموتى ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٥٦) [البقر: 56]، أي أحييناكم، كما يطلق أيضا على الجيش، يقول صاحب تاج العروس: " والبعث الجيش... والبعوث: الجنود يبعثون إلى الشغور"¹⁶.

ب- في الاصطلاح: أما في الاصطلاح فقد جاء في تعريفه على أنه: " إحياء الله تعالى للموتى في قبورهم، وإخراجهم منها بعد جمع أجزائهم الأصلية المعدومة، والتي من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره بأعيانها وأعراضها، وردّ أرواحها إليها"¹⁷، حيث يعاد خلق نفس الجسم الذي كان حيا في الدنيا، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۗ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ۗ وَعَدًّا عَلَيْنَا ۗ إِنََّّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (١٠٤) [الأنبياء: 104]، فالبعث بمعنى الإخراج، أي: إخراج الناس من قبورهم بعد موتهم¹⁸.

فالبعث إعادة إحياء الله تعالى للموتى في قبورهم، ويكون ذلك بعد النفخة الثانية، فتحيا كل الخلائق للحشر والحساب، وهو معتقد يُقر به المسلمون وبعض طوائف أهل الكتاب.

ثانياً: "البعث" في سياقه القرآني¹⁹؛

ورد ذكر لفظ البعث بصيغ متعددة من القرآن الكريم، فقد ورد بصيغة المصدر في أربعة مواضع مرتين في موضع واحد من سورة الروم، في قوله تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ ۖ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَا يَكُنْكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٥٦) ﴿ [الروم: 56] وفي الثانية ورد قوله تعالى: ﴿فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَا يَكُنْكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٥٦)﴾ [الروم: 56]، وموضع في سورة الحج في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاذْنًا حَلَفْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَحْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنْكُمْ مَّن يَمُوتُ ۚ وَمِنْكُمْ مَّن يُرْدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥)﴾ [الحج: 5]، وموضع الرابع في قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَاكُمْ إِلَّا كَانُفُسٍ وَاحِدَةٍ ۖ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (٢٨)﴾ [لقمان: 28].

كما ورد في صيغة اسم المفعول في تسعة مواضع، مرتين في سورة الإسراء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلْنَا مَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (٤٩)﴾ وفي موضع ثاني قوله تعالى: (ذَلِكَ جَزَاءُهم بِآثَمِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلْنَا مَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (٩٨)﴾ [الإسراء: 49-98].

ومرتين كذلك في سورة المؤمنون في قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٧)﴾، وفي موضع ثان جاء قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلْنَا مَبْعُوثُونَ (٨٢)﴾ [المؤمنون: 37-82]، وموضع في سورة الصافات في قوله تعالى: ﴿أَلَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلْنَا مَبْعُوثُونَ (١٦)﴾ [الصافات: 16]، وموضع في الواقعة في قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلْنَا مَبْعُوثُونَ (٤٧)﴾ [الواقعة: 47]، وموضع في سورة المطففين في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (٤)﴾ [المطففين: 4].

أما فيما يخص المواضع ورود مصطلح البعث في القرآن الكريم فسأكتفي بذكر اسم السورة ورقم الآية التي ورد فيها كما هو في الجدول، دون التعرض لاشتقاقات لفظه:

اسم السورة	رقم الآية	اسم السورة	رقم الآية
البقرة	260-259-243-56-28	الروم	56
الأنعام	36	لقمان	28
الأعراف	167-57-14	فاطر	9
هود	7	يس	83-79-33
الرعد	5	الصفات	144-16
الحجر	36	ص	79
الإسراء	98-51-49	فصلت	39
الكهف	19	الشورى	29-9
مريم	36-33-15	ق	16
طه	55	الواقعة	72-47
الحج	7-5	المجادلة	18-6
المؤمنون	100-82-37-16	القيامة	40-36-4-3
الشعراء	87	المطففين	4

الفرع الثاني: التصوير البياني في آيات البعث

لقد تحدث الجرجاني عن قيمة البيان ومكانته فقال: "ثم إنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، وأسبق فرعا، وأحلى جنى، وأعذب وردا، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا من علم البيان، الذي لولاه لم ترى لسانا يحوك الوشي ويصوغ الحلي...، ولبقيت المعاني مستورة ولما أنبتت لها يد الدهر صورة، ولاستوى الخفاء على جملتها"²⁰.

وعليه فالبيان هو ميزة اللغة العربية ومفخرها، وهو ما نلمحه في القرآن الكريم الذي أنزل بلسان عربي مبين، مستخدما جل أنواع البيان من تشبيه واستعارة وكناية استعمالا واستخداما بليغا معجزا، وعليه جاء هذا المطلب في ثلاثة عناصر، تناولت فيها أسلوب التشبيه والاستعارة والكناية على التوالي.

أولاً: أسلوب التشبيه

وهو من أروع علوم البلاغة، وأقربها رحماً بالخاطر، كما أنه نزهة القارئ ومتعة السامع، وبستان العقل. قال عنه صاحب الطراز: "واعلم أن التشبيه هو بحر البلاغة، وأبو عذرتها، وسرها ولبائها وأسنان مقلتها"²¹.

وقبل التطرق لنماذجه، لابدأ من معرفة معناه اللغوي والاصطلاحي.

أ- **أصله اللغوي**: جاء في لسان العرب: "مادة شبه: شبه والشبه والتشبيه: المثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيء للشيء: مائله: وفي المثل: من أشبه أبه فما ظلم، وأشبه الرجل أمه، وذلك إذا عجز وضعف... وأشبهت فلانا وشابهته وأشبه عليه وتشابه الشينان واشتبه: أشبه كل واحد منها الآخر، وفي التنزيل: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 99)، والمتشابهات: المتماثلات، والتشبيه التمثيل²².

ب- **إصطلاحاً**: عرفه القزويني بقوله: "هو الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى بإحدى أدوات التشبيه لا على وجه الاستعارة التحقيقية ولا المكانية ولا التجريد، فدخل فيه ما يسمى تشبيهاً وهو ما ذكرت فيه أداة التشبيه، كقولنا: زيد كأسد بحذف زيد لقيام فرينة"²³.

ولنا في آيات البعث نماذج عدة منها قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ ۗ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (٤٥) ﴿يونس: 45﴾، حيث وقع التشبيه في الآية الكريمة، وهي صورة ذلك اليوم العظيم إلى نفوس المنكرين للبعث، فهام اليوم يحشرون من قبورهم بعد ذلك الدهر الطويل، الذي مكثوا فيه بين الحفر، ولكن الهول الشديد والحظب الجليل، قد أنساهم طول مكثهم تحت التراب، فهم في ذلك اليوم يحشرون مشبهين بمن لم يلبث إلا ساعة من النهار²⁴، أي كأنهم لم يلبثوا في قبورهم إلا ساعة من النهار، وذلك لهول ما يرون من البعث.

فالمشبه في هذه الآية الكريمة هو حالهم يوم البعث، والمشبه به هو حال من لم يلبث إلا ساعة، وأداة التشبيه هي (كأن)²⁵، كما قال صاحب التحرير: "كأن: المشددة النون التي هي إحدى أخوات إن، وهي حرف تشبيه، ووجه الشبه هو التحقق والوصول بحيث لم يمنعم طول الزمن من الحشر، وأنهم حشروا بصفاتهم التي عاشوا عليها في الدنيا، فكأنهم لم يفنوا، وهذا اعتبار

يستعير الناس من بعض شيئا من الأشياء، ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئا؛ إذ لا يغرقه حتى يستعير منه، وهذا الحكم جار في استعارة الألفاظ بعضها من بعض، فالمشاركة بين اللفظين في نقل المعنى من أحدهما إلى الآخر؛ كالمعرفة بين الشخصين في الشيء المستعار من أحدهما إلى الآخر³¹.

نلاحظ من قول ابن الأثير وجود الصلة بين المعنى اللغوي أو الحقيقي للاستعارة، ومعناها المجازي، إذ لا يستعار أحد الطرفين للآخر إلا إذا كانت صلة معنوية تجمع بينهما.

ب- الاصطلاح؛ هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عند إرادة المعنى الأصلي. قال الجاحظ وهو من الأوائل الذين عرفوا الاستعارة: " هي تسمية الشيء بغير اسمه إذا قام مقامه"³².

- ما جاء في قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أُوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ ﴾ (الأنعام: 31)

حيث وقعت الاستعارة في قوله: ﴿ وَهُمْ يَحْمِلُونَ أُوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ﴾ (الأنعام: 31)، والأوزار جمع وزر، قال أبو عبيدة: " يقال للرجل إذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع، أحمل وزرك أي: ثقلك ومنه الوزير لأنه يحمل أثقل ما يسند إليه من تدبير الولاية، والمعنى: أنها لزمتهم الآثام فصاروا مثقلين بها، وجعلها محمولة على الظهر تمثيل⁽³³⁾.

وقيل: الأوزار والخطايا والآثام، قاله ابن عباس، والظاهر أن هذا الحمل حقيقة، وهو قول عمير بن هانئ، وعمرو بن قيس الملائي، واختاره الطبري، في أن عمله يمثل في صورة رجل قبيح الوجه والصورة، خبيث الريح فيسأله فيقول: أنا عمك طالما ركبتني في الدنيا، فأنا اليوم أركبك، فيركبه، ويتخطى به رقاب الناس، ويسوقه حتى يدخله النار، ورواه أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى واللفظ مختلف⁽³⁴⁾.

وقيل: الوزير في الأصل الثقل، ثم قيل للثقل وزر، تشبيها بالجبل، ثم أستعير الوزر للذين تشبهوا به ملاقاتة المشتة منه، والحاصل أن هذه المادة تدل على الرزانة والعظمة⁽³⁵⁾.

وقيل: جعل الذنوب والآثام محمولة على الظهر من باب الاستعارة التمثيلية، فإنه أبلغ في شدة مشقة عذابهم من جهة أن الشيء الثقيل قد يحمل باليد، فإن أفرط حمل على الكتف، فإن أفرط ثقله حمل على الظهر، فشبه شدة مشقة العذاب بأثقل الأشياء المحمولة على الظهر، فتعذر حملها على الأكتاف⁽³⁶⁾.

- ومن الاستعارة أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 57]، احتوت الآية الكريمة على عدة استعارات منها:

قوله: ﴿يُرْسِلُ الرِّيحَ﴾، والإرسال في المحبوس إطلاقه، وفي المطلق بعثه⁽³⁷⁾.

ويقول صاحب التحرير والتنوير: أطلق الإرسال على الانتقال على وجه الاستعارة، فإرسال الرياح هبوبها من المكان الذي تهب فيه، ووصولها، وحسن هذه الاستعارة أن الريح مسخرة إلى المكان الذي يريد الله هبوبها فيه، شبهت بالعاقل المرسل على جهة ما، ومن بدائع هذه الاستعارة أن الريح لا تفارق كرة الهواء، فتصريف الريح من جهة إلى جهة أشبه بالإرسال منه بالإيجاد⁽³⁸⁾.

فمن خلال هذه النماذج نرى كيف أن القرآن الكريم أبدع معجزا في استخدام الاستعارة بمرامها المختلفة، وعبرها عن المعاني المختلفة بطرق غير مباشرة في أسلوب بليغ وغاية في الفصاحة والإعجاز.

ثالثا: الكناية

الكناية إحدى روائع الأسلوبية التي تجلت فيها آيات الذكر الحكيم، فشرفت بشرف وجوده بين آياته، وهي مظهر من مظاهر البلاغة، وغاية لا يصل إليها إلا من لطف طبعه ووصفت قريحته، والسر في بلاغتها أنها في صور كثيرة تعطيك الحقيقة مصحوبة بدليلها، والقضية وفي طبيعتها برهانها³⁹.

أ- في الأصل اللغوي: جاء في لسان العرب: " مادة كني، كُنوت وكُنوة وكُنوتة: كُنوتة، قال أبو عبيدة كُنيت الرجل وكنو، .. وكُنَى عن الأمر بغيره يَكْنِي كناية: أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكُنَى عن الأمر بغيره يُكْنِي كناية يعني إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه نحو: الرفث والغائط ونحوه"⁽⁴⁰⁾.

وجاء في مختار الصحاح: مادة (ك ن ي): الكناية أن تتكلم بشيء وتريد به غيره، وقد كُنيت بكذا عن كذا، و"كُنوت" أيضا "كناية" فهما، ورجل "كان" وقوم "كانون" واكتفى فلان بكذا وهو يكتي بعبد الله⁽⁴¹⁾.

فمفهوم الكناية اللغوي يعني: ذكر الشيء وإرادة غيره، أو كنية الرجل التي يُعرفُ بها.

ب- اصطلاحا: يعرفها السكاكي بقوله: الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: "فلان طويل النجاد" لينتقل منه على ما هو ملزوم وهو طول القامة⁽⁴²⁾.

ويقول عبد القاهر في تعريفه للكناية: "الكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورددته في الوجود، فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه"⁽⁴³⁾

الكناية غاية لا يصل إليها إلا من لطف طبعه وصفت قريحته، والسر في بلاغتها أنها في صور كثيرة تعطيك الحقيقة مصحوبة بدليلها، والقضية وفي طياتها برهانها⁽⁴⁴⁾، لذلك استخدمها القرآن الكريم في آيات البعث بكثرة ومن ذلك:

- ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ (٤٧) [الواقعة: 47].

إن استفهامهم في قولهم: ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ (٤٧) [الواقعة: 47]، استفهام إنكاري كناية عن الإحالة-الاستحالة-والاستبعاد⁽⁴⁵⁾، وقد حمل هذا الاستفهام المكثي في طياته من الإنكار مالا تحمله العبارة الصريحة في قوة الإنكار وشدته⁽⁴⁶⁾، وأعيد الاستفهام تأكيداً للاستبعاد⁽⁴⁷⁾. فباستفهامهم هذا لا ينتظرون إجابة وإنما هو كناية عن استبعادهم لوقوع البعث وإنكارهم له، وهذه كناية عن صفة وهي التكذيب، والاستنكار⁽⁴⁸⁾ وهو ما دل عليه قوله تعالى: ﴿أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ (٤٧).

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ بِإِحْسَنِ عَمَلٍ ۗ وَلَئِن قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٧) [هود: 07].

ففي قولهم: لا يقصدون السحر المعروف وإنما هو كناية عن آخر، وكما قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَئِن قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٧) [هود: 07]، أي: لأن دلت يا محمد على البعث من بعد الموت وذكرت ذلك للمشركين لقالوا هذا سحر، وقولهم: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٧) كناية عن النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁹⁾، وذكر الخازن في تفسيره أنهم لا يعنون السحر المعروف وإنما يعنون القرآن⁽⁵⁰⁾، وجامع القول بين الرأيين أن هؤلاء الكفار بقولهم: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٧) لم يقصدوا به السحر، وإنما كانوا به عن النبي صلى الله عليه وسلم أو القرآن الكريم، وساق لنا القرآن هذه الكناية بهذا الأسلوب البليغ المعبر عنه مقصود هؤلاء مؤكداً ذلك بلام ونون التوكيد في قوله: ﴿لَيَقُولَنَّ﴾.

فالكناية في القرآن تهدف إلى تبليغ المعاني والمدلولات بأسلوب غير مباشر لافت للانتباه، حيث يترك التصريح بالمعنى مباشرة ويكتفي عليه ويأتي بما يرادفه ويدل عليه، فيكون أبلغ في أداء

المعنى وأكثر تأكيداً له من التصريح به، لذلك استعمل القرآن الكناية في آيات البعث ليُشعر المخاطبين عامة والجاهدين خاصة بمصيرهم الذي ينتظرهم، عسى أن يتوبوا ويرجعوا إلى جادة الصواب.

الخاتمة:

- كانت تلك جملة من النماذج المتعلقة بالنظم القرآني في آيات البعث، وأمثلة من تطبيقات علم البيان، ويمكن بعد عرض الموضوع تسجيل نتائج منها:
- وجود قرابة بين معنى الإعجاز اللغوي والاصطلاحي.
 - إعجاز القرآن الكريم هو عدم قدرة الكافرين على معارضة القرآن الكريم، وقصورهم عن الإتيان بمثله، رغم توفر ملكتهم البيانية، وقيام الداعي على ذلك، وهو استمرار تحديهم وتقدير عجزهم عن ذلك.
 - البيان مصطلح واسع الدلالة والمفهوم في اللسان العربي والقرآن.
 - الإعجاز البياني هو عجز الطاقة البشرية العربية على الإتيان ومجاراة الأسلوب القرآني.
 - عظمة الأسلوب القرآني واحتوائه على جميع فنون البلاغة مما توصل العقل البشري إلى استنباطه منها، واحتوائه على فنون أخرى تعجز النفس الإنسانية عن اكتشاف مكنها.
 - بيّنت الدراسة أن القرآن الكريم اهتم بالجانب البياني، وذلك بإيراده لمختلف فنون علم البيان من تشبيه واستعارة وكناية، فوظف التشبيه في وصف أهوال يوم البعث بتشبيهه بأمر اعتادها الناس في دنياهم.

الهوامش:

- 1- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة (نظم)، 578/12.
- 2- القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2004، ص: 19.
- 3- الجرجاني، التعريفات، ص: 310.
- 4- ابن فارس، أحمد: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، د ط، 1979م، 1/ 167-168.

- 5- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، القاهرة، مصر، د ط، دت، 68/1.
- 6- بيسوني عبد الفتاح فيود، علم البيان، دراسة تحليلية لمسائل علم البيان، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط3، 1432هـ-2011م، ص: 39.
- 7- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب إن من البيان سحرا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط، دت، 39/4.
- 8- محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ط، 1986م، ص: 21.
- 9- أبي عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، دت، 76/1.
- 10- المصدر نفسه، 75/1.
- 11- الجاحظ، البيان والتبيين، 76/1.
- 12- ابن منظور، لسان العرب، 370/5.
- 13- الصابوني، صفوة التفاسير، قصر الكتاب، البلدة، دار الشهاب، باتنة، ط5، 1411هـ-1990م، 557/1.
- 14- ابن منظور، لسان العرب، 116/2.
- 15- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج: 1نص: 162، ابن فارس، مقاييس اللغة، 166/1.
- 16- الزبيدي، تاج العروس: 168/1.
- 17- علي أحمد عبد العالي الطهطاوي، الحياة بعد الموت، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ-2004م، 267/1.
- 18- محمد بن صالح العثيمين شرح العقيدة الواسطية، إعداد: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط2، 1424هـ-2003م، ص: 52.
- 19- عبد السلام التونجي، الإيمان والدين في القرآن، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط1، 1423هـ-1994م، ص: 124.
- 20- الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1402هـ-1982م، ص: 19-20.
- 21- العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ط، 1402هـ-1982م، 226/1.
- 22- ابن منظور، لسان العرب، مادة (شبه)، 503/13.
- 23- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 164.
- 24- عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1985م، ص: 78.
- 25- المرجع نفسه، ص: 420.
- 26- محمد طاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1403هـ-1983م، 183/29.
- 27- بدرية بنت عثمان، من بلاغة القرآن الكريم في مجادلة منكري البعث، دار الراجحة للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ، ص: 422.
- 28- الألويسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ-1994م، 214/2.
- 29- يحيى بن محمد العلوي، الطراز، 76/5.
- 30- السيوطي، جلال الدين، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي البجاوي، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، دط، دت، 284/1.

- 31- ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق، أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، ط2، 1404هـ-1984م، 110/1.
- 32- عبد اللطيف شريقي وزبير درقي، الإحاطة في علوم البلاغة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2004م، ص: 14.
- 33- محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، دار الفكر، 1401هـ-1981م، 111/2.
- 34- نفسه، 111/2.
- 35- أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط2، 1403هـ-1983م، ج 3، ص7/104.
- 36- يحيى بن محمد العلوي، مرجع سابق، 48/4.
- 37- أبو الفرح عبد الرحمان ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، تصحيح وتعليق: السيدة مهر النساء، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط1، 1394هـ-1974م، 66/1.
- 38- ابن عاشور، مصدر سابق، 178/8.
- 39- السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط6، د ط، د ت، ص: 280.
- 40- ابن منظور، مصدر سابق، مادة (كني)، 233/15.
- 41- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت صيدا-لبنان، ط5، 1420هـ-1999م، 274/1.
- 42- السكاكي، مفتاح العلوم، 1/402.
- 43- أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، دار المدني، جدة- المملكة العربية السعودية ومطبعة المدني بالقاهرة- مصر، ط3، 1413هـ-1996م، ص66.
- 44- جواهر البلاغة، ص280.
- 45- ابن عاشور، مصدر سابق، 307/27.
- 46- بديرية بنت حسن العثمان، مرجع سابق، ص467.
- 47- ابن عاشور، مصدر سابق، 307/27.
- 48- بديرية بنت حسن العثمان، مرجع سابق، ص467.
- 49- أحمد القرطبي، مصدر سابق، 3237/4.
- 50- الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، 180/3.

مظاهر البيان في الحديث النبوي الشريف

د. إبراهيم لقان
المركز الجامعي - ميله

الملخص:

الحديث النبوي الشريف هو الأثر الثاني بعد القرآن الكريم من حيث مظاهر البلاغة والبيان. وتعتبر بلاغته صلى الله عليه وسلم من دلائل نبوته، فهو صاحب اللسان المبين، والمنطق المستقيم، والحجة البالغة. وقد بُعث في قوم لهم مقامات مشهورة في البيان، فكان أبلغهم إذا تكلم، وأفصحهم إذا أبان، وأسدُّهم عبارة وأجملهم أسلوباً. وقد تعددت وجوه بلاغته صلى الله عليه وسلم، منها ما تعلق بالمعاني، ومنها ما تعلق بالبيان (أي بطرق أداء هذه المعاني)، ومنها ما تعلق بالبدیع (أي بطرق تحسين هذه المعاني)، وهذه ميادين واسعة للبحث مترامية الأطراف، لا يمكن لباحث أن يطرقها أو يصل إلى أغوارها.

وهذا المقال هو محاولة تستجلي أحد الوجوه البلاغية الثلاثة السابقة من كلامه صلى الله عليه وسلم، وهو علم البيان الذي يبحث في العناصر الآتية: التشبيه والاستعارة والكناية، لتحديد سر جمالها وأثرها على النفس من خلال ثلاثة أحاديث نبوية شريفة.

الكلمات المفتاحية: مظاهر؛ الحديث النبوي؛ علم البيان؛ التشبيه؛ الاستعارة؛ الكناية.

Abstract:

The Prophetic Hadith comes after the Holy Quran in terms of manifestations of rhetoric and eloquence, and one of the signs of prophecy is the prophet's eloquence, peace be upon him. He was silver-tongued and endowed with correct pronunciation and articulation together with the right argument. The prophet was sent to folk highly ranked in rhetoric. Yet, he was the most eloquent, and most fluent using the right words with the most beautiful style. The prophet, peace be upon him, had diverse modes of rhetoric some of which are related to meanings, others to eloquence (i. e. ways of demonstrating these meanings), and others. to ways of improving these meanings. These are broad fields of research, and no researcher can ever reach them or go deeper inside them.

This article is an attempt to clarify one of the three rhetorical modes of the prophet's speech aforementioned i. e. eloquence which examines the following elements: comparison, metaphor and metonymy to determine the secret of their beauty and their impact on the self through three prophetic traditions.

Keywords: Features. Hadith, eloquence, comparison, metaphor, metonymy.

تهديد

يعد البحث في بلاغة الحديث النبوي الشريف شأنًا كبيرًا وشرفًا عظيمًا للباحث، فالحديث النبوي هو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وهو الميّن لما في القرآن الكريم من معان وأحكام، وهذا ما تضمنته الآية الكريمة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 44).

وتعد بلاغته صلى الله عليه وسلم من أبرز مظاهر عظمته، وأوضح دلائل نبوته، فهو صاحب اللسان المبين، والمنطق المستقيم، والحكمة البالغة، والمعجزة الخالدة، وقد زكى الله تعالى نطقه حيث قال: ﴿وَأَنَّهُ لَتَتَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195)﴾. (الشعراء: 192-195).

وقد نشأ صلى الله عليه وسلم في أفصح القبائل وأصفهاها نطقًا، وأعذبها بيانًا، فكان مولده في بني هاشم - من أوسط قريش شرفًا- ورضاعته في بني سعد بن بكر، ونشأته في قريش - أم القرى- وزواجه في بني أسد، ومهاجرته إلى بني عمرو (الأوس والخزرج) أي الأنصار، ولهذا قال: "أوتيت جوامع الكلم".¹

ولم تكن هذه الشهادات تظاهرها وافتخارا منه، وإنما كانت تقريرًا لحقائق ربانية، فقد كانت هذه البلاغة والفصاحة توفيقًا من الله وتوقيفًا، وهبة وهما إياه، ليتحمل الرسالة التي كانت في حد ذاتها معجزة، إذ بعثه الله في العرب وهم قوم لهم مقامات مشهورة في البيان والفصاحة، على اختلاف في اللهجات، فكان يخاطب كل قوم بلهجتهم وعلى مذهبهم، "ثم لا يكون إلا أفصحهم خطابًا، وأسدّهم لفظًا، وأبينهم عبارة، ولم يعرف ذلك لغيره من العرب".² فكانت هذه البلاغة معجزة تحدى بها الإنس والجن.

ولهذا فلا غرابة أن يمثل الحديث الشريف القمة الثانية الشامخة في البلاغة الإنسانية بعد كتاب الله عز وجل، يقول مجد الدين بن الأثير في وصف بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم: "وقد عرفت -أيديك الله- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب لسانًا، وأوضحهم بيانًا، وأعذبهم نطقًا وأسدّهم لفظًا، وأبينهم لهجة، وأقربهم حجة، وأعرفهم بمواقع الخطاب، وأهداهم إلى طريق الصواب، تأييدًا إلهيًا، ولطفًا سماويًا، وعناية ربانية، ورعاية روحانية، حتى لقد قال له علي بن أبي طالب كرم الله وجهه- وسمعه يخاطب وفد بني نهد: يا رسول الله نحن بنو أب واحد، ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره. فقال: "أدبني ربي فأحسن تأديبي، ورببت في بني سعد".³

وقد اتفق كبار الباحثين في علوم البيان والعارفون بالبلاغة على مر العصور أن النبي صلى الله عليه وسلم، كان في زمانه المثل الأعلى في فصاحة اللسان، وبلاغة القول وروعة البيان، وقد ورد في القرآن الكريم ما يزيل دهشة الحائر عن سرتك البلاغة حيث قال جلّ شأنه واصفاً نبيه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. (النجم: 3-4).

وعلى الرغم من هذه الأهمية للحديث النبوي الشريف، فإن الدراسات البلاغية - عصر التدوين- تركزت في كتاب الله عزّ وجلّ، باعتباره أول كتاب دَوّن في تاريخ اللغة العربية. وإنما نشأت حركة التدوين والتأليف بعد ذلك، وعلى ضوءه سارت وبإشرافه تأثرت فكثير البحث في بلاغته وسر إعجازه، وعلومه المختلفة، وهذا ما لم يتوفر للحديث النبوي الشريف، فلم يُحلّل الدارسون النصوص النبوية، ولم يتعرضوا لدراسة مزايا أسلوبها، وبيانها، بل اكتفوا بتخريج الأحاديث وتصحيحها وترتيبها وتبويبها، وذكر أسانيدھا وشرح معانيها، والتثبت في الراوي والمروي، وقلّ تناولهم للجوانب البلاغية فيها، فشحت المصنفات في هذا المضمار.

و من هذه الدراسات التي تعد قليلة مقارنة بما كتب حول القرآن الكريم في الجانب البلاغي نذكر على سبيل المثال لا الحصر: (المجازات النبوية) للشريف الرضي، توفي سنة 465هـ، و (النهاية غي غريب الحديث والأثر) لابن الأثير، توفي سنة 606هـ، ومن الدراسات المعاصرة كتاب (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية) لمصطفى صادق الرافعي، وكتاب (كنوز السنة) للصابوني، وكتاب (التصوير الفني في الحديث النبوي) لمحمد الصباغ.

ونظرا لعدم اتساع الدراسة في هذا الحقل المعرفي (الجانب البلاغي للحديث النبوي الشريف).

فإن مجال القول فيه ما زال رحبا، والبحث ما زال واسعا متيسرا لمن أراد أن يخوض غماره، وينهل من معينه.

ولا مرأى في أن الحديث النبوي الشريف من أقرب الأمور إلى النفس السوية، إذا تأملته وجدته -كما يقول الأديب مصطفى صادق الرافعي رحمه الله، الذي قضى أياما من حياته في دراسة كلامه صلى الله عليه وسلم-: "قطعا من البيان، فأراه ينقلني من الحالة التي أتأمل فيها روضة تننفس على القلب، أو منظرا يهز جماله النفس، أو عاطفة تزيد بها الحياة في الدم، على هدوء وروح إحساس ولذّة؛ ثم يزيد على ذلك أنه يصلح من الجهات الإنسانية في نفسي، ثم يرزق الله منه رزق النور فإذا أنا في ذوق البيان كأنما أرى المتكلم صلى الله عليه وسلم وراء كلامه".⁴

وبما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رأس الفصاحة، ومجمع البلاغة، وذروة البيان بلا منازع، فقد كان يخاطب العرب بلغاتهم على اختلاف قبائلهم بأفصح بيان وأبلغه، ويبدو أن أحاديثه المشتملة على المعاني السامية المؤطرة بإطار بلاغي هي أبرز عوامل سيادة النبي صلى الله عليه وسلم على القلوب، ونجاحه في رسالته مع العرب التي كانت تخضع لسلطان اللسان أكثر من سلطان السنن، لأن الشكل وحده دون الأفكار والمعاني، قالب جامد لا روح فيه ولا حياة لذا نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستخدم هذه الفنون البلاغية لتقريب المعاني السامية إلى أفهام السامعين. وقد حفل كلامه صلى الله عليه وسلم بضروب البلاغة في أعلى مستوياتها وأوضح صورها، ومن مظاهر هذه البلاغة فنون البيان* المختلفة، من تشبيه واستعارة وكناية هذه الفنون التي هي موضوع هذا المقال من خلال نماذج حديثة مختارة.

الحديث الأول: روى الإمام محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله في كتاب الشركة من (صحيحه) باب (هل يقرع في القسمة والاستهام فيه) من حديث النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ، مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَا حَرْقْنَا فِي نَصِينَا حَرْقًا، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَّوْا وَنَجَّوْا جَمِيعًا"⁵.

أولاً: التشبيه:

التشبيه أحد علوم البلاغة (التشبيه والاستعارة والكناية) وهو أسلوب من أساليب العرب البيانية وفيه تكون الفطنة والبراعة في التعبير، وإليه يرجع الكثير من جمال الأسلوب وجلاء المعنى، ويعني في اللغة التمثيل، وهو مصدر مشتق من مادة شبه، قال ابن منظور: "الشبه والتشبيه هو المثل، والجمع أشباه، والتشبيه التمثيل".⁶ وفي الاصطلاح: "التشبيه الدلالة على مشاركة أمر لأمر آخر في المعنى"⁷.

هذا الحديث تمثيل عظيم شبه فيه النبي صلى الله عليه وسلم حال الناس وموقفهم مما يكون في المجتمع من منكرات بحال قوم ركبوا سفينة فاقتسموا أماكنهم فيها بطريق القرعة، فكان نصيب بعضهم الجزء الأعلى من السفينة، وكان نصيب الآخرين الجزء الأسفل منها، وكان لا بد لمن في الأسفل من الماء، فكانوا يصعدون لأعلى السفينة ليسقوا الماء، وكان ممرهم بمن في الجزء العلوي منها يؤذهم، فلما رأى أهل الجزء الأسفل تأذي أهل الجزء الأعلى من السفينة بهم

عزموا على أن يثقبوا في نصيهم ثقبا يحصلون منه على الماء دون إيذاء من فوقهم، ولم يدر هؤلاء أن هذا الثقب الصغير يؤدي إلى غرق السفينة وهلاك الجميع، ويكون معنى لفظة (أصغر خرق) كما يقول الرافي " أن لفظة (الخرق) يكون من معانيها في البحر القبر والغرق والهلاك"⁸.

ويبين النبي صلى الله عليه وسلم في الأخير أن الأمر لا يخلو من أحد نتيجتين: إما أن يقوم من هم في الأعلى بواجبهم في منع هذه الكارثة، وإما أن يتركوهم وشأنهم بدعوى أن هذا نصيهم يفعلون فيه ما يشاءون، وحينها تكون النتيجة الحتمية هلاك الجميع.

وهذا الحديث هو صورة لحال الناس في المجتمع فإنه لا يخلو مجتمع من صور المنكر والفساد الذي يقدم عليه ضعاف الإيمان بدعاوى مختلفة وقد يلتمس بعضهم لنفسه مبررا فيما يفعل كأن يقول هذه حرية شخصية، وأنا حر أصنع في ملكي ما أشاء، فإن قام أهل الصلاح بواجبهم في إنكار هذه المنكرات، والأخذ على أيدي المفسدين صلح المجتمع ونجا الجميع، وكانت العاقبة حسنة، يقول الرافي: " فكان لهذا الحديث في نفسي كلام طويل عن هؤلاء الذين يخوضون معنا البحر ويسمّون أنفسهم بالمجددين، وينتحلون ضروبا من الأوصاف: كحرية الفكر، والغيرة والإصلاح، ولا يزال أحدهم ينقر موضعه من سفينة ديننا وأخلاقنا وأدابنا بفأسه، أي بقلمه... زاعما أنه موضعه من الحياة الاجتماعية يصنع فيه ما يشاء، موجها لحماقته وجوها من المعاذير والحجج، جاهلا أن القانون في السفينة هو قانون العاقبة دون غيرها"⁹.

وأما إن تقاعسوا عن واجب النهي عن المنكر، فإن العاقبة الإلهية تشمل الجميع مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال: 25). ومصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أُوْشِكَ أَنْ يَعْصِمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ"¹⁰.

وهو عبارة عن تشبيه تمثيلي، شبه فيه الهيئة الحاصلة من قيام المسلمين بواجبهم في تغيير المنكر، بالهيئة الحاصلة من قيام أهل السفينة بمنع من يريد خرقها من الإقدام على ما يريد، كما شبهت الهيئة الحاصلة من التقاعس عن تغيير المنكر، بحال أهل السفينة إن تركوا من يريد خرقها يفعل ما يشاء.

ووجه الشبه هنا صورة منتزعة من متعدد؛ في الحالة الأولى منتزعة من هيئة النجاة المترتبة على قيام قوم بواجبهم، وفي الحالة الثانية من هيئة الهلاك الناجم عن تقصيرهم فيما يجب عليهم، فكما أن أهل السفينة سينجون إن أخذوا على يد من يريد خرقها، فإن النجاة ستكون مصير الجميع في مجتمع يأخذ أهله على يد العابثين المفسدين، وكما أن الغرق سيكون مصير أهل

السفينة إن تركوا من يريد خرقها يفعل ما يريد، فإن مجتمع المداهنين الساكتين عن أهل المنكر سيؤول إلى هلاك محتم.

ومن مظاهر جمال هذا التشبيه أنه زاد المعنى المراد وضوحا وجمالا، فقد شبه الأمر المعقول وهو حال الناس في المجتمعات بأمر محسوس وهو حال قوم ركبوا سفينة، وهو أمر يمكن إدراكه بالحس، ولا شك أن هذا أدي لفهم المراد والتأثر به، لأن الصورة الناجحة أو أجود الوصف هي كما قال أبو هلال العسكري: "إن أجود الوصف ما يستوعب أكثر معاني الموصوف، حتى كأنه يصوره لك فتراه"¹¹. فقد كان صلى الله عليه وسلم كما قال عباس محمود العقاد: "كان محمد فصيح اللغة فصيح اللسان، فصيح الأداء، وكان بليغا مبلغا على أساس ما تكون بلاغة الكرامة والكفاية، وكان بلسانه وفؤاده من المرسلين، بل قدوة المرسلين"¹².

ومن مظاهر جمال هذا التشبيه كذلك هو القدرة الفائقة على الإيجاز، يقول ابن الأثير: "واعلم أن فائدة التشبيه هي الكشف عن المعنى المقصود، مع ما يكتسبه من فضيلة الإيجاز والاختصار"¹³.

ومن مزاياه كذلك التمثيل وإجادة الحوار، وتلك ميزة الرسل، لأن المرسلين في مقام المعلمين، وأحسن السبل في التعليم طريقة التمثيل والمحاورة، فأما التمثيل فهو "ما وجهه وصف منتزع من متعدد أمرين، أو أمور"¹⁴. أي أن تشبيه التمثيل الذي هو تمثيل صورة بصورة ويكون فيه وجه الشبه منتزعا من متعدد، ويتجلى في تشبيه حال الناس في المجتمع بحال ركاب السفينة، وأما المحاورة فقد تجلت في سؤال وإجابة غايتها لفت الانتباه إلى الذرائع التي يستند إليها المفسدون في الأرض، والتأكيد على أن حرية الفرد في المجتمع مقيدة لا مطلقة.

ثم إن هذا التشبيه أقرب إلى القصة التمثيلية، فهو مليء بالحركة والحيوية والمشاهد المتتابعة وتصوير الأمر بهذه الطريقة البديعة يترك في نفس السامع أثرا حيا "وهذا هو البلاغ في التعبير كل كلمة تصل إلى سامعها، وكل كلمة مقصودة بمقدار.

ولا يخفى أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أفصح البشر لسانا وأبلغهم بيانا وإن كلامه لكما قال الجاحظ: "هو الكلام الذي قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة ونزه عن التكلف" وكان كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿... وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾. فكيف وقد عاب التشديق، وجانب أصحاب التعقيب* واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصود في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حَفَّ بالعصمة، وشُدِّدَ (سُدِّدَ) بالتأييد، ويُسَّرُّ بالتوفيق"¹⁵.

ثانياً: الاستعارة:

الاستعارة في اصطلاح البلاغيين "من المجاز وهي ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له"¹⁶، أو هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أصلاً لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. ثم يردونها إلى التشبيه وهي تشبيه حُذِفَ أحد طرفيه، وهي قسمان مكنية وتصريحية.¹⁷ وهي كثيرة في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وقد جاءت في بداية الحديث السابق في قوله صلى الله عليه وسلم: (القائم على حدود الله) وهي استعارة مكنية "فقد حُذِفَ فيها لفظ المشبه به وُزِمَ له بشيء من لوازمه"¹⁸، حيث شُبهت فيها المعاصي بؤهدة من وهاد الأرض محدودة بحدود، وحولها رجال يحرسونها، ويمنعون الناس من الوقوع فيها، ثم حذف المشبه به وأتى بلازمة من لوازمه هي الحدود. ونفس الشيء يقال في قوله صلى الله عليه وسلم: (الواقع فيها).

وهذا تعبير يوحى بمدى الهوة السحيقة التي يهوي إليها أصحاب المنكر، المخالفين لحدود الله، ومدى خطورة الواجب الملقى على عاتق المصلحين في الأمة القائمون على حدود الله، مانعين الناس من السقوط فيها.

ثالثاً: الكناية:

قيل إن الكناية واد من أودية البلاغة وركن من أركان المجاز، وهي عند الخطيب القزويني: "لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ"¹⁹. وقال السكاكي: "الكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة"²⁰. وتتميز بدقة وغموض، وهي شكل من أشكال التعمية في الكلام، "وتنقسم باعتبار المكنى عنه ثلاثة أقسام"²¹.

الكناية في قوله (أخذوا على أيديهم): فإن الأخذ على اليد كناية عن استعمال القوة لكف الفاعل عما يريد فعله.

الحديث الثاني: عن أبي موسى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ مِنْ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتْ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتْ الْكَلَّاءَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتْ الْمَاءَ فَفَنَعَ اللهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى إِنْهَا هِيَ قِيَعَانٌ لَا تُمَسِّكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلًّا. فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ قَفَهُ فِي دِينِ اللهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ"²².

أما معاني الحديث ومقصوده فهو تمثيل الهدى الذي جاء به صلى الله عليه وسلم (سواء القرآن الكريم أو السنة النبوية) بالغيث، الذي ينزل حال حاجة الناس إليه ثم شبه الناس

المبعوث إليهم بثلاثة أصناف من الأرض. فالنوع الأول من الأرض ينتفع بالمطر فيحیی بعد أن كان ميتا، وينبت الكلاً والزرع فتنتفع بها الناس والدواب والطيروغيرها، وكذا النوع الأول من الناس، تَلَقَّى هذا الهدى وعمل به وبلغه، أي علم وعمل وعلم، فهو كالأرض النقية، شربت من الغيث المنزل فحييت بعد موتها، وأخصبت فنفعت الناس والطيروالهائم.

والنوع الثاني من الأرض ما لا تقبل الانتفاع في نفسها، لكن فيها فائدة، وهي إمساك الماء لغيرها، فينتفع بها الناس والدواب، وكذلك النوع الثاني من الناس له قلوب حافظة، لكن ليست لهم أفهام ثاقبة، ولا رسوخ لهم في العقل يستنبطون به المعاني والأحكام، وليس عندهم اجتهاد في الطاعة والعمل به، فهم يحفظونه حتى يأتي طالب محتاج متعطش لما عندهم من العلم، أهل للنفع والانتفاع، فيأخذهم منهم، فينتفع به، فهؤلاء نفعوا بما بلغهم. فهو كالأرض الجذباء استقر بها الماء فنفع الله به الناس شربا وسقيا وزرعا، لكن هذه الأرض لم تحي، فنفعت غيرها دون نفسها.

أما النوع الثالث من الأرض هي السباخ التي لا تنبت ونحوها، فهي لا تنتفع بالماء، ولا تمسكه لينتفع بها غيرها، وكذا النوع الثالث من الناس، ليست لهم قلوب حافظة، ولا أفهام واعية، فقد ختم الله على سمعهم وقلوبهم وجعل على أبصارهم غشاوة، فلم يلتفتوا إلى ما جاء به صلى الله عليه وسلم من هدي وعلم، فهم كالأرض الصماء الملساء المستوية، التي يمر عليها الماء، ويلامس سطحها الخارجي فقط فلا تنتفع، ولا يستقر بها فتنتفع، إذا سمعوا العلم لا ينتفعون به، ولا يحفظونه لنفع غيرهم. وفي هذا الحديث أنواع من العلم منها ضرب الأمثال، ومنها فضل العلم والتعليم، وشدة الحث عليهما ودم الإعراض عن العلم.

و الجدير بالملاحظة في كلامه صلى الله عليه وسلم هو سهولة لغة التشبيه عنده ورقتها بحيث يمكن استخراج عناصر التشبيه في أكثر التشبيهات النبوية بدقة وافية.

الحديث الثالث: عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ فَأَصْبَحْتُ يَوْمًا قَرِيبًا مِنْهُ وَنَحْنُ نَسِيرُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ وَيُبَاعِدُنِي عَنِ النَّارِ، فَقَالَ: "لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ عَظِيمٍ وَإِنَّهُ لَيْسِيرٌ عَلَى مَنْ يَسِرُهُ اللَّهُ عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ الْبَيْتَ. ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُدْلِكَ عَلَى أَبْوَابِ الْخَيْرِ؟ الصَّوْمُ جُنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ، وَصَلَاةُ الرَّجُلِ مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ. قَالَ: ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ حَتَّى بَلَغَ ﴿يَعْمَلُونَ﴾. ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِرَأْسِ الْأَمْرِ كُلِّهِ وَعَمُودِهِ وَدُرُوزَةِ سَنَامِهِ، قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ، وَعَمُودُهُ

الصَّلَاةَ، وَذِرْوَةَ سَنَامِهِ الْجِهَادَ. ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِمَلَكَ ذَلِكَ كَلِّهِ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا نَبِيَّ اللَّهِ. فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ، ثُمَّ قَالَ: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا. فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخِذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ؟ فَقَالَ تَكَلَّمْتُكَ أُمَّكَ يَا مُعَاذُ. وَهَلْ يَكُفُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِمْ أَوْ عَلَى مَنَاحِرِهِمْ إِلَّا حَصَانِدُ أَلْسِنَتِهِمْ²³.

هذا الحديث من الأدب النبوي الرفيع، تضمن أمرين هامين.

الأمر الأول: مجموعة أسئلة طرحها معاذ ابن جبل رضي الله عنه علة النبي صلى الله عليه وسلم، يريد من خلالها معرفة الطريق المؤدية إلى الجنة المنجية من النار.

والأمر الثاني: هو إجابات الرسول صلى الله عليه وسلم على هذه الأسئلة، وهي في مجملها ذكر للأعمال التي تنتهي بصاحبها إلى رضا الله عز وجل، لأن طريق الجنة عقيدة وعمل، يبدأ بتوحيد الله وإفراده بالعبودية، ثم الإقبال على أركان الإسلام اعتقاداً وعملاً، بدءاً بإقامة الصلاة المكتوبة على وجهها الصحيح، وإخراج الزكاة المفروضة، وصرفها على مستحقها حسب ما نصت عليه الآية الكريمة ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: 60).

وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام. وهذه هي الأركان التي يقوم عليها الإسلام، وبتطبيقها تستقيم حياة الناس الدنيوية والأخروية.

ويدرك الرسول صلى الله عليه وسلم أن صاحبه (معاذ رضي الله عنه) يتوق إلى بيان أكثر، فيزيده على ذكر الفرائض النوافل التي تقرب الإنسان من أبواب الخير، وتدنيه من ربه: فصوم التطوع جُنَّةٌ يقي صاحبه من عذاب النار، ويحفظه من كل مكروه، والصدقة تكفر الذنوب، وتطهر النفس، وتداوي جراح البائسين، والتهجد في وسط الليل والناس نيام، يجلو الروح ويقرب العبد من ملكوت السموات.

ويتبين الرسول أن معاذ لم يشفَ غليله فيزيده من هديه، فقال له: أَلَا أُخْبِرُكَ بِأَعْظَمِ شَيْءٍ فِي الدِّينِ؟ إِنَّهُ الْإِسْلَامُ لِلَّهِ وَإِفْرَادَهُ بِالْأَلُوْهِيَّةِ، وَتَخْصِيصَهُ بِالْعِبَادِيَّةِ، وَإِقَامَةَ الصَّلَاةِ الَّتِي هِيَ الصَّلَةُ الرُّوحِيَّةُ بَيْنَ الْعَبْدِ وَرَبِّهِ، وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِأَنَّ الْجِهَادَ هُوَ الْبِرْهَانُ عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمَ بَاعَ نَفْسَهُ لِلْبَارِي الَّذِي اشْتَرَاهَا مِنْهُ بِالْجَنَّةِ.

ويستمر الرسول صلى الله عليه وسلم محذراً معاذ من إطلاق العنان للسان له لأن كثيراً من الناس يكبون على وجوههم في النار بسبب إطلاق ألسنتهم بالغيبة والنميمة والوشاية وفضح عورات الناس وهتك أعراضهم.

أولاً: التشبيه:

تتجلى في هذا الحديث ملكة الرسول صلى الله عليه وسلم في صوغ العبارات البليغة والجمل البديعة، ففي قوله: (الصَّوْمُ جُنَّةٌ) تشبيه بليغ حُذِفَتْ منه الأداة ووجه الشبه، جاء في عبارة قصيرة تستوعبها الذاكرة في يسر، وتجسد الثواب الذي يناله الصائم تجسيدا محسوسا، إلى حد يتخيل فيه الإنسان أن ثواب الصوم ستار أو وقاء يقف بين المرء وبين النار ينافح عنه لهيها.

ثانياً: الاستعارة:

كما اشتمل الحديث السابق على استعارتين جميلتين لِنَتَأَمَلِ العبارة (وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الخَطِيئَةَ) فهي استعارة مزدوجة غايتها الإقناع، ووسيلتها في ذلك تجسيد المعنوي وتقديمه في شكل محسوس، فقد شبه الصدقة بالماء والخطيئة بالنار، وحذف المشبه به (الماء، النار) وجاء بقرينة دالة عليهما هي (تُطْفِئُ) على سبيل الاستعارة المكنية.

أما الاستعارة الثانية فهي قوله صلى الله عليه وسلم: (وَصَلَاةُ الرَّجُلِ مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ) فقد شخّص الليل الذي هو أمر معنوي بشيء مادي، وحذف هذا الشيء المادي وجاء بقرينة دالة عليه هي (جوف). وفي هذا تشخيص للمعنوي في صورة مادي محسوس وبذلك تقترب الصورة من الذهن وترسخ فيه.

ومن الاستعارات الجميلة قوله صلى الله عليه وسلم: عن أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: " أَكْثَرُوا مِنْ ذِكْرِ هَادِمِ اللَّذَاتِ"²⁴.

فقد استعار النبي صلى الله عليه وسلم (هادم اللذات) للموت، وهي استعارة مزدوجة لا تقف عند حد المشابهة بين هادم اللذات والموت، بل تتعداها إلى التشخيص الذي يجسد الأمر المعنوي (الموت) (اللذات) ويقربه في صورة مادي، فالموت يتجسد أمامنا في صورة شخص يهزم اللذة التي تتجسد أمامنا في صورة بناء ويقضي عليهما.

ومن مظاهر بلاغة وجمال أسلوب هذا الحديث إضافة إلى حسن التصوير: وضوح اللغة، ويسر الأسلوب الناتج عن الجمل ذات التركيب السهل والعناصر المرتبة ترتيبا مألوفا، واعتماده على الحوار الذي جرى بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين صاحبه معاذ بن جبل رضي الله عنه، وقد تراوح بين الطلب من جهة معاذ، وبين الإجابة التقريرية من جهة النبي صلى الله عليه وسلم.

كما اشتمل الحديث على دعاء (فَقَالَ تَكَلَّمْتُكَ أُمَّكَ يَا مُعَاذُ). ومعناه فقدتكم أمك. أي هلكتم، ولكن الرسول لا يقصد هذا وإنما قصد التعجب من غفلة معاذ من جهة وتعظيم خطورة حصائد الألسنة من جهة ثانية.

وسر بلاغة الاستعارة هو بلاغتها من ناحيتين، الأولى حسن تأليف اللفظ بتناسي التشبيه وحمل المخاطب على تخيل صورة جديدة حية رائعة. وأما الثانية هي الابتكار وروعة الخيال وما يحدثه من أثر في نفوس السامعين.²⁵

مما سبق يتضح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتحدث بطريقة رائعة لم يألف العرب مثلها، قال أوس بن حبيب الضبي العالم بالأدب وإمام نحاة البصرة في عصره: "... ما جاءنا من أحد من روائع الكلام ما جاءنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم".²⁶

وأن الرسول صلى الله عليه وسلم يؤدي الكلام بطرائق مختلفة، فقد يضعه في صورة رائعة من صور التشبيه، أو الاستعارة أو الكناية، فيأتي بليغا جدا مع أنه لم يقصد فيه إلى ذلك قال الأستاذ عباس محمود العقاد: "كان محمد صلى الله عليه وسلم فصيح اللسان، فصيح الأداء، كان فصيحاً مبلغاً على أسس ما تكون بلاغة الكرامة والكفاية، وكان بلسانه وفؤاده من المرسلين"²⁷.

وهذا هو السر وراء نفوذ كلامه صلى الله عليه وسلم إلى عقول مخاطبيه، وتأثيره في نفوسهم، وحد البلاغة أن يصل المتكلم بكلامه إلى التأثير في عقل السامع وقلبه.

الهوامش:

- 1- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) البيان والتبيين ج4، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط5، 1985، ص29
- 2- مصطفى صادق الرافعي: مصطفى صادق الرافعي: إجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 2005، ص195.
- 3- ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدين) لجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1375هـ، 1956، ص45.
- 4- الرافعي (مصطفى صادق): وحي القلم ج3، دار مصر للطباعة والنشر، سعيد جودة السحار وشركاؤه، 2000، ص6-7.
- *- البيان: هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه. ص 163. ينظر: الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان)، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ - 2003، ص163.

- 5- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل) صحيح البخاري، كتاب الشركة (باب هل يقرع في القسمة؟ والاستفهام فيه)، طبعة جديدة مبسطة ومفهرسة، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، (د ت)، ص 604.
- 6- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العرب، مادة (شبه) ج5، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ، ص23.
- 7- الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان)، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424-2003، ص 164
- 8- الرافعي (مصطفى صادق): وحي القلم، ج3، ص8.
- 9- المرجع نفسه، ص7.
- 10- الترمذي (الإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى): الجامع الكبير، كتاب الولاء والهبة، باب (ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر: رقم 2168) حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص40.
- 11- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله): الصناعتين الكتابة والشعر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1981 ص128-129.
- 12- العقاد (عباس محمود): عقريّة محمد، دار نهضة مصر للطبع والنشر (د ت)، ص78.
- 13- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام المنثور، ص 90.
- 14- الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان)، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 190.
- *- التقعيب كالتقعر، وهو أن يتكلم بأقصى قعر فمه.
- 15- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين، ج2، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، 1985، ط5، ص16-17.
- 16- الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان)، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 212.
- 17- ينظر: على الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، ط10، دار المعارف بمصر، 1964م، ص77.
- 18- المرجع نفسه، ص نفسها.
- 19- الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان)، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 241.
- 20- المصدر نفسه، ص 248.
- 21- على الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، ص123.
- 22- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل) صحيح البخاري، كتاب العلم (باب فضل من علم وعلم رقم 79)، ص32-33
- 23- النووي (محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف): رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص 551-552. رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.
- 24- النووي (محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف): رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ص 264.
- 25- على الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، ص105-106.
- 26- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين، ج17/2.
- 27- العقاد (عباس محمود): عقريّة محمد78.

علاقة القوى الروحية بالإدارة العثمانية في إيالة الجزائر 1519-1830م - المرابطون والطرق الصوفية أنموذجاً -

د. سعودي أحمد

جامعة الأغواط

الملخص:

لقد أدرك العثمانيون منذ اتصالاتهم الأولى بالقوى المحلية في إيالة الجزائر العثمانية والممثلة في المرابطين وشيوخ القبائل، أن نجاحهم في حكم الجزائر أي العثمانيين، متوقف على مدى نجاحهم في التقرب والتعامل مع تلك القوى ذات الحضور الديني والاجتماعي القوي، ومدى تمكنهم من الحصول على دعم رؤساء ومشايخ ورموز تلك القوى، فبادروا لأجل ذلك إلى سياسة كان الهدف منها محاولة استمالة تلك القوى وكسب ودها إن أمكن، وإلا العمل على إخضاعها بمختلف الوسائل المتاحة والممكنة. وقد سجل لنا التاريخ اختلافا واضحا في المواقف والأدوات التي اعتمدها العثمانيون في التعامل مع تلك القوى الدينية على امتداد المدن والأرياف في مختلف الأقاليم. وفي مدى تجاوب تلك القوى مع تلك السياسة أو رفضها والتمرد عليها وهو ما سنتعرض من خلال هذا المقال العلمي.

الكلمات المفتاحية: الطرق الصوفية - العثمانيون - الجزائر - الزوايا - القوى الروحية

Abstract:

Since their first contacts with local forces in the Ottoman Ile of Algeria and represented in the Almoravids and tribal sheikhs, the Ottomans have realized that their success in the rule of Algeria, the Ottomans, depends on their success in approaching and dealing with those forces with strong religious and social presence and their ability to obtain The leaders, leaders, and symbols of those forces supported them, so they resorted to a policy that was intended to attempt to win over these forces and win them if possible, otherwise work to subject them by various means available and possible. History has recorded a clear difference in the attitudes and tools adopted by the Ottomans in dealing with With those religious forces along the cities and countryside in different regions, and in the extent of the response of those forces with that policy or to reject and rebel against it, which will be presented through this scientific article

مقدمة:

فهم العثمانيون منذ بدايات تعاملهم مع القوى المحلية في الجزائر العثمانية بعد إلحاق الجزائر بالدولة العلية منذ 1519م، أن نجاحهم في حكم الجزائر واستمرار بقائهم فيها، مرتبط بقدرتهم على التقرب والتعامل مع تلك القوى ذات الحضور الديني والاجتماعي القوي، ومدى تمكنهم من الحصول على دعم رؤساء ومشايخ ورموز تلك القوى كما أن هذه القوى الدينية متمثلة في المرابطين وشيوخ الزوايا والطرق الصوفية، هم أنفسهم وقفوا تجاه السلطة العثمانية في الجزائر من مسافات مختلفة، فبعضهم تبني الولاء المطلق للسلطة والبعض الآخر دخل في صراع مع تلك السلطة الزمنية م، فيما إختار آخرون الحياد.

ولا شك أن مكوث العثمانيين في الجزائر الطويلة نسبيا (1519-1830م) وتغير طبيعة ونظام الحكم خلال الفترات المعروفة (البابليبايات - الأغوات - الباشوات- الدايات) ومرور المئات من الحكام على دفعة الحكم، كل ذلك يجعلنا لا نجد صورة نمطية واحدة لتلك العلاقة، بل لكل فترة وربما لكل حاكم علاقة مع تلك القوى الدينية بناء على الأوضاع السياسية والعسكرية والاقتصادية لتلك المرحلة.

تهدف هذه الدراسة إلى حصر تلك القوى الروحية التي كانت تتحكم في جزء هام من المجتمع الجزائري؟ ولماذا؟ كيف تعاملت مع الوجود العثماني في الجزائر من خلال حكمه (1519-1830م)؟ ماهي أشكال هذا التعامل ومبررات ذلك؟ كيف تعاملت السلطة العثمانية في الجزائر بدورها مع تلك القوى؟ هل انعكست هذه التحالفات والتجاذبات على الوضع السياسي والعسكري والاقتصادي والاجتماعي للجزائر العثمانية؟

أولا: ملامح سياسة العثمانيين تجاه القوى الدينية المختلفة في المدن والأرياف

إن احتكاك العثمانيين بالمرابطين قبل استقرارهم في الجزائر أي منذ مرحلة الجهاد البحري التي تبناها الإخوة بربروس في الحوض الغربي للمتوسط، سمح لهم بمعرفة مدى النفوذ الروحي لهم على عامة الناس، وقدرتهم على حشد العامة عند الضرورة ومن خلال تقدير سلطة شيوخ الطرق الصوفية في يوميات المجتمع الجزائري، أدرك العثمانيون أهمية هؤلاء في إنجاح عملية تعبئة العامة ضد الخطر المسيحي الذي كان يهدد الجزائر من خلال تلك الحملات البحرية المتعددة التي كانت تستهدف الجزائر ومدنها شرقا وغربا، ولذلك فعملوا على استغلال هذا التأثير لحشد الطاقات المحلية ضد هذه التحرشات الصليبية.

وهذا ما نلمسه من خلال قراءة مؤلفات تلك الحقبة التاريخية أو القريبة منها فشهادات عبد الكريم الفكون مثلاً¹ تؤكد ترجيح السلطة العثمانية في الجزائر لخيار التقارب مع الأولياء والتعويل على خدماتهم ضمن خطتهم الرامية لكسب ولاء القبائل ومد جسور التفاوض معها².

عند البدء بتتبع سياسة العثمانيين في الجزائر مع هذه القوى داخل الحواضر والمدن، نلاحظ سعيهم داخل المدن للاستفادة من نفوذ المرابطين والعلماء والحصول على تأييدهم داخل هذه الحواضر³، وذلك للحيلولة دون تدخلهم في شؤون السلطة لاسيما وأن أعداد العثمانيين (أتراك وغيرهم) كانت قليلة دائماً بالمقارنة مع السكان المحليين، فكانوا يمنحونهم العديد من الامتيازات، كإعطائهم نسبة معلومة من مغانم البحر وجزاء الهدايا والعطايا لهم أيام المناسبات والأعياد الدينية، ومناسبات أخرى كتصويب الحكام الجدد أو الانتصارات العسكرية وغيرها، حتى أن هذه العطاءات قد تحولت أحياناً إلى امتيازات من النوع الروحي وبتشجيع من العثمانيين أنفسهم، حتى أضحي ضريح بعض الأولياء ملجأ لكل لاجئ إليه مهما كانت جريمته⁴، ويدخل في ذلك إكرام السلطة العثمانية في الجزائر لزواية الشيخ عبد الرحمان الثعالبي⁵ وضريحه، لكونها بعاصمة الدولة ولكون الثعالبي نفسه من أبناء المنطقة الذي كسبوا احتراماً كبيراً لدى معظم الجزائريين داخل وخارج مدينة الجزائر، وربما اضمحل دور المرابطين السياسي بالمدن كطبقة اجتماعية⁶.

أما في الأرياف فقد اختلف الأمر نسبياً لأن القوى المحلية هناك من شيوخ القبائل والمرابطين، كانوا يساومون الأسياد الجدد في أمر الامتيازات التي اعترف لهم بها الأمراء القدامى، مستخدمين الضغط والتهديد بعدم مواصلة المبايعة لهؤلاء، مما جعل الحكام العثمانيين في البداية مضطرين للرضوخ لرغباتهم تلك بسبب الحاجة الماسة إليهم لا سيما في جهادهم البحري ضد الاسبان، أو لضمان هدوء الجهة الداخلية ومواجهة أي تمردات قبلية مناوئة، والثابت أن العثمانيون لم ينتصروا على الاسبان كما تذكر معظم المصادر إلا بعد جهد كبير وبمساعدة أغلبية مشايخ الزوايا والمرابطين في شرق وغرب إيالة الجزائر، وهو ما يؤكد نجاح العثمانيين في استمالة الجزائريين، اعتماداً على العامل الديني المشترك وتحول دولتهم وسلطتهم كرمز للخلافة الإسلامية في نظر الجزائريين، إضافة إلى رغبة الجزائريين أنفسهم في الاستفادة من القوة المادية المستمدة من عظمة الإيالة العثمانية⁷.

لذلك وطد الحكام العثمانيون صلحتهم مع أولئك الشيوخ عن طريق استشارتهم في العديد من القضايا خاصة الدينية منها، ومن أشكال هذه الاستشارة طابع الدعاء طلباً للتأييد في السلوك

السياسي، أو عند الاستعداد للجهاد وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تقدير الحكام العثمانيين لدور هؤلاء الشيوخ في الحياة العامة وإدراكهم لمدى تأثيرهم في المجتمع الجزائري⁸.

وهكذا يلاحظ أن العلاقات كانت أعقد في الريف مما كانت عليه في المدينة فهناك المرابطون الذين توجهوا نحو التصوف الروحي كما رأينا، وهناك رؤساء أو شيوخ القبائل الذين كانوا ملزمين بالقضايا الدنيوية، فكان ظهور الحاكم العثماني يعتبر بمثابة المنافس لهم، أكثر منه كونه بطل إسلاميا، لذلك نكتشف موقفين متميزين لشيوخ الطرق الصوفية من السلطة العثمانية ضمن الحيز الريفي:

- موقف الشيوخ الذين لم يكن لديهم ما يخسرونه من سلطة روحية أو امتيازات مادية، وهؤلاء انظموا منذ البداية للإخوة ببروس .
- موقف المرابطين الزعماء الذين كانت لهم إمتيازات مادية وروحية داخل المجتمع الريفي، وهؤلاء بقي موقفهم غامضا بانتظار التطورات .

غير أن العثمانيين نهجوا سياسة حكيمة للتحكم في الريف، فنجحوا في تدعيم سلطتين حليفتين بالريف:

- أ- سلطة دنيوية تمثلت في شيوخ القبائل وقادة العشائر الذين ثبتوهم في مواقعهم بغرض الاستفادة منهم.
- ب- سلطة روحية تمثلت في لجوئهم لأهل الصلاح والطريقة والتصوف يتزلفوهم، ويحمونهم ويطلبون بركاتهم وعونهم على الرعية⁹.

ورغم أن المرابطين كانوا يُسمعون البايات والباشوات أحيانا حقائق قاسية فإن العثمانيين كانوا يحترمونهم ويغرقونهم بالهدايا، لأنهم كانوا وسيطهم الوحيد مع القبائل خاصة خلال الحملات العسكرية الفصليية (المحلات)¹⁰.

وانطلاقا من خطورة هذه الفئة، فقد عمل الحكام العثمانيون في الجزائر على استرضاء المرابطين، بطلبهم العفو منهم إذا ما تعرض هؤلاء أو قبائلهم لمهانة ما، كما وتبادلوا معهم الرسائل وأصدروا لصالحهم الظهائر، ولم يبخلوا على بعض شيوخ الزوايا من ذوي النفوذ بالهدايا والتقدير، وتبركوا بهم وأسقطوا عنهم الجباية وأعمال السخرة، وخوّلوا لهم جمع الزكاة والعشور لفائدة الزوايا كما شجعوا وساهموا في بناء القباب.

بل وصل الأمر إلى حد شراء بعض الحكام العثمانيين في الجزائر، صمت حتى بعض المرابطين الأذعياء بالتغاضي عن أعمالهم، ولو كانت مخلة بالأخلاق العامة، وحتى بالدين، كما لم تخلو تلك العلاقة حتى من بعض التصرفات الطائشة لبعض أولئك المرابطين فقد رشى بعضهم الولاة حتى يسكتوا عن ابتزازهم لأموال العامة، والتعدي على الحرمات والأعراض، مثل المرابط قاسم بن أم هاني الذي أنكر التأثير لله وادعى أنه يملك التصرف، وقد ثبت في العديد من المصادر أن الكثير من أنصاره كانوا يدفعون الرشى للولاة.¹¹

هكذا يتضح كيف كانت العلاقة حساسة بين الحكام العثمانيين وبعض المرابطين وشيوخ القبائل وال دراويش لأن كل طرف كان يستفيد من الطرف الآخر.¹²

ومما تقدم يمكن القول أن العثمانيين سعوا إلى اكتساب تأييد القوى الدينية في ظرف مميز كان خطر الإسبان فيه قائما، ما جعل السكان ينظرون إلى العثمانيين على أنهم المنقذين لهم من ذلك الخطر أكثر من كونهم حكاما مستبدين، خاصة وأن الوجود العثماني الحقيقي انحصر في المدن وأحوازاها، لأنه كان في البداية لا يحتاج لأخذ موارده من الداخل مادامت غنائم الجهاد البحري توفر لهم مصادر تسد حاجة الجيش، وكان ينفق منها على المرابطين وشيوخ الزوايا.¹³

هكذا وهذه السياسة نجحت حكومة الأوجاق في اكتساب دعم المرابطين ومساعدتهم لهم، أو على الأقل الحصول على حيادهم بعد أن اتخذ النزاع الإسباني العثماني صبغة دينية، فتوطن العثمانيين بإيالة الجزائر تحقق بمشاركة من المرابطين والطرق الدينية، الذين هينوا الأرضية ونفسية المجتمع الجزائري لاستقبال أبطال الإسلام وقادتهم الذين حاربوا الاسبان

ثانيا: مكانة المرابطين لدى حكام الجزائر العثمانيين:

اكتسب المرابطون والمتصوفة لدى السلطة العثمانية في الجزائر، مكانة معنوية وروحية هامة، وقد تطفن العثمانيون للدور العظيم الذي يمكن أن يؤديه المرابط، فلم يعاملوهم معاملتهم لسائر السكان من العامة، ما جعلهم يستشيرونهم ويشركوهم في المعارك والمفاوضات، كما خصصوا لهم جزءا من مداخيل الجهاد البحري¹⁴ ومنحوهم امتيازات متعددة¹⁵ لأن السلطات السياسية أدركت كما سبق الإشارة إليه أهمية تدخل الطرق الدينية المباشر في الحكم، كما أدركت تجذر الطرق في حياة العامة، مما دفعها لاحتوائها والتصالح معها، أكثر مما سعت لكبحها¹⁶ وبذلك فضل الحكام التأقلم مع المرابطين¹⁷.

كما تشير الكثير من المصادر أن العثمانيين القادمين إلى الجزائر كانوا في معظمهم من العامة الذين تجندوا في الجيش العثماني طلباً للرزق، وكانوا هم أيضاً يبجلون المرابطين، فالجندي الإنكشاري عندما يحل بالجزائر يحمل معه عقلية ما مارسه معه الدراويش في موطنه الأصلي، فيجد في الجزائر مرابطين آخرين يزودونه بالبركات والدّعوات كلما خرج للغزو البحري تماماً كما يفعل أبأؤه في الأناضول والبلقان¹⁸، فقد كانوا قبل القيام بالغزو يدخلون لزاوية والي دادة أو ضريح سيدي بتقة (أبي التقى) وغيرهما طالبين من الأولياء البركة والنصر¹⁹.

هذا الاحترام كان عن عقيدة متينة وفعلية حتى بالغ العثمانيون في تعظيم المرابطين وإكبارهم، حيث لجؤوا إليهم للتبرك ولاستشارتهم، مما يدل على الثقة المتبادلة، فهذا بيبري راييس ظل مع عمه كمال راييس شتائين منذ سنة 901هـ/1495م ببجاية في زاوية المرابط محمد التواتي²⁰.

فيما هنالك رأي آخر يرى أن العثمانيين بالجزائر لم تكن لهم أي ميول دينية لهذا لم ينشغلوا بتطوير الثقافة الدينية، وما اهتمامهم الضئيل بأمر الدين إلا لانعكاسها على الحكم والأمن والاستقرار بالبلاد فقط، حيث اتبعوا سياسة معينة لإدراكهم تأثير المرابطين على العامة، فسعى العثمانيون للفوز بدعمهم أو على الأقل الحصول على حيادهم²¹.

كما لم يحاول العثمانيون ربط المرابطين برباط رسمي، خوفاً من ضياع هيبتهم لدى العامة، واكتفوا بمنحهم شهادات الاحترام والتقدير، مما رفع مقام المرابطين عند العامة، هذا الرباط المعنوي السري كان فعالاً حيث سمح لحكام الجزائر بممارسة حكمهم بقوات قليلة نسبياً.

ويجد الباحث أن العلاقة بين العثمانيين والمرابطين توطدت منذ أن صارصيت الإخوة ببروس في الحوض الغربي للمتوسط خاصة بين سكان مدينة الجزائر، ولاسيما بين الصلحاء والمرابطين الذين كانوا يدعون الناس للجهاد ومحاربة الإسبان المستولين على معظم الموانئ وكان على رأسهم المرابط أحمد بن القاضي الزواوي²².

حيث عمل عروج على كسب مساعدة معنوية من السلطات الدينية رغم أنه قتل سليمان التومي عندما أراد إستعادة نفوذه على مدينة الجزائر²³، لكن المرجح أنه تصالح مع عائلة التومي بتدخل من خليفة الولي سيدي عبد الرحمن الثعالبي²⁴، لأن الحقد ضد العدو المسيحي أضحى نقطة تفاهم وتلاق بين الطرفين .

أما خير الدين فمند أن كان بتونس في 921هـ/1515م، فإنه نجح بفضل تبجيله للعلماء المحليين وعمله بعد ذلك مع أخيه عروج على أن يثبت مكانة المرابطين باحترامهم واستشارتهم والأخذ برأيهم وقد كانت لسياته تلك مجموعة من النتائج:

- تزكية العلماء لجهاده البحري والدعاية لها .
- ميل علماء مدينة تنس إليه وتخليهم عن أميرها الذي انقلبوا عليه وأباحوا دمه الأمر الذي جعله يهرب من المدينة .
- رفضه في سنة 925هـ/1519م قبول فدية الشخصيات الكبيرة التي وقعت في قبضته خلال الإنزال الذي قام به الاسبان في تلك السنة في الجزائر بقيادة هيغو دو مونكادا، إحتراما لرأي علماء الجزائر ومرابطيها .

كما استبقى خير الدين على المرابطين إلى جانبه، حيث كان باستمرار يغدق عليهم بالمال ويحتفي بهم، ففي 942هـ/1535م زار ولي البليدة سيدي أحمد الكبير، ومقابل دعائه له بنى خير الدين له ولأتباعه المورسكيين مسجداً وبقره فرن وحمام²⁵، وعلى نهجه سار خلفاؤه من الحكام العثمانيين، مثل رجب باي التيطري الذي أعفى كل الشرفاء من الضرائب وأعمال السخرة وذلك في جمادى الأولى 9هـ/1548م، كما أعفى العثمانيون المرابط ابن شعاعة، تلميذ الملياني وصاحبه من الضرائب.

ثالثاً: أساليب تعامل السلطة العثمانية مع بعض القوى الروحية الداخلية وعوامل تغيرها

يستطيع الباحث في تاريخ الجزائر في القرن 10هـ/16م، أن يرصد مواقف عديدة للسلطة من القوى الدينية المتمثلة أساساً في المرابطين، وأتباع الطرق الصوفية ومشايخهم في المدن والأرياف في مركز الدولة وفي أقاليمها أو بيلكاتها وسياستهم تجاهها وكيف أن تلك المواقف تحددتها أو ترسمها إلى حد كبير مصالح الطرفين، فالتقارب والتباعد والتودد والتنافر يخضع إلى مصالح هذا الطرف أو ذلك، فها هي مثلاً المنازعات التي حدثت بين إمارة كوكو بالقبائل الكبرى، وإمارة بني عباس بالقبائل الصغرى تضعفهما مادياً ومعنوياً وتجعلهما أكثر انقياداً للسلطة المركزية.

فيما لم يتوانى العثمانيون عن أسلوب الاغتيالات والمؤامرات لتحديد هذه العلاقة بما يخدمهم، فقبل ذلك وعندما تضايق العثمانيون من سلطة ونفوذ كل من ابن القاضي²⁶ وسليم التومي، اغتالوا هذا وتحاليلوا على ذلك، إلى أن اغتيل من طرف أحد خاصته²⁷، ورغم الاتفاق الذي وقع في 935هـ/1529م بين خير الدين والحسين بن القاضي، والذي اعترف فيه خير الدين

بالأخير حاكما على كوكو ومنطقة القبائل، مقابل إقراره بالسيادة العثمانية²⁸، بقيت إمارة كوكو تناوئ العثمانيين إلى أن تقرب صالح رايس (959-963هـ/1552-1556م) من أمير كوكو وصاهره، بعد مساعدة قبائل الزواوة له في فتح مدينة بجاية²⁹.

وإدراكا منهم أيضا لضرورة عدم فتح العديد من الجهات فقد تحالف العثمانيون مع أمراء بني عباس لبعض الوقت لمد نفوذهم إلى تلمسان في 952هـ/1545م و957هـ/1550م وتقرت في 959هـ/1552م وورقة³⁰.

كما كان الحكام العثمانيون يستعينون بالمرابطين عند ثورة السكان وتمردهم على الحكم المركزي، لهدئوا الوضع وفي مقابل ذلك كانوا يغدقون عليهم بالهدايا، كما فعلوا مع المرابط سيدي محمد أمقران في القرن (10هـ/16م) الذي عمّ نفوذه منطقة بجاية وجيجل، حيث إتصلت به الحامية العثمانية مانحة إياه عدة إمتيازات.

أما في الغرب الجزائري الذي كان للقوى الدينية فيه سلطة كبيرة فيلاحظ أن العثمانيين أبقوا بشكل واضح على امتيازات المرابطين التي حصلوا عليها منذ عهد الزيانيين لمدة خمس سنوات قابلة للتجديد، ويعد المرابط أحمد بن يوسف الملياني من أبرز المرابطين الذي كانوا محل خشية الزيانيين لإلتفاف الناس حوله لكراماته فسجنه أبو حمو الثالث لكنه عندما رأى كراماته أطلق سراحه وتركه وشأنه غير أن الملياني ظل في تلمسان إلى أن خرج أبو حمو الثالث منها هاربا إلى وهران، حينئذ خرج الملياني بدوره من المدينة.

ويعود التحالف بين الإخوة بربروس والملياني إلى سنة 923هـ/1517م أو ربما قبل هذا التاريخ حيث نال خير الدين بركة الشيخ، بعد أن اشترط الملياني أن لا يجري حكم العثمانيين عليه، ولا على نسله ولا على من تعلق به وبنسله، رغم أن خير الدين منحه أربعة آلاف دينار، وعيّن له منحة قدرها ثمانية صيعان من القمح كل سنة، عند ذهاب الحجّاج إلى الحرمين، لأن الملياني تخوّف من العثمانيين بعد فعلتهم بتلمسان³¹.

أما في الشرق الجزائري فإن العلاقة مع القوى الدينية كانت متنوعة تبعا لقبول هذه الأخيرة الولاء لهم أو رفضها، فتلك التي قبلت الولاء للعثمانيين حظيت بكل أنواع الإحترام والتبجيل والإعفاءات، كما فعل باي قسنطينة الذي أعفى العائلات المرابطية بجبال البابور من الضرائب، وهناك من لم يدفعا قط الضرائب مثل الوكاكسة بمنطقة تبسة لأن العثمانيين غضوا الطرف عنهم إحتراما لجدهم بووكس على الأرجح، وهو نفس الأمر الذي فعلوه مع عائلة الفكون بقسنطينة.

ويمكن القول أن ضعف الخطر الخارجي بالشرق لم يُؤدِّ إلى حلف عثماني مرابطي على غرار ما حدث بالغرب، مما جعل العامل الروحي للطرق والمرابطين بالشرق الجزائري أقل أهمية منه بالغرب الذي تعرض لغزو إسباني قوي.

ومما تقدم يمكن القول أن العثمانيين بحثوا عن نفوذ روحي لأنهم كانوا قلة بالبلاد مقارنة بالسكان، رغم تفوق نظامهم العسكري خاصة أن أهالي أغلب المناطق كانوا ينظرون إليهم بشيء من الحذر، فبحثوا عن تأييد المرابطين راجين منهم المساعدة لفتح المناطق التي إستعصت عليهم، وكيف أن الخطر المسيحي كان نقطة إلتقاء حتمية بين القوتين: القوة العسكرية العثمانية والقوة الدينية المرابطية.

رابعاً: موقف الطرق الصوفية من الحكم العثماني بالجزائر بين التوائم والتصادم؛

إن المتأمل لتاريخ العلاقة بين الحكام الأتراك العثمانيين في الجزائر والجزائريين عموماً، يدرك أن هذه العلاقة كانت شديدة التأثير بتدخل سلطة مشايخ الطرق الصوفية سلبيًا أو إيجاباً، وأنها لم تكن ذات حالة واحدة وغير قارة، لذلك يمكننا أن نميز بين ثلاثة مواقف واضحة لدى تلك الطرق الصوفية في تعاملها مع الإدارة العثمانية.

أ- **الصنف الأول:** رجال ومشايخ الطرق الذين أيدوا الوجود العثماني منذ البداية، حيث هؤلاء تحالفهم الواضح مع العثمانيين ضد الإسبان واستمر بعضهم في مساندتهم لهم حتى أواخر عهدهم ومن أمثلة ذلك ما جاء في رحلة بييري رايس العثماني، من أن الشيخ محمد التواتي كان يحمي مدينة بجاية من الإسبان، وأن زوايته كانت ملجأً للمجاهدين وغزاة البحر³²، إذ لجأ بييري رفقة عمه كمال رايس إلى زاوية الشيخ محمد التواتي، وطلب منه المساعدة سنة 901 هـ³³، فما كان منه إلا أن رحب بهما وقدم لهما يد العون وعن عائلة بن القاضي التي تسكن إمارة كوكو وجبال جرجرة، فقد قدم شيخها الحسن بن القاضي أيضاً يد المساعدة للعثمانيين، إذ قاد هذا الأخير الوفد الذي أرسله خير الدين إلى سلطان العثماني سليم الأول ليقتراح عليه ضم الجزائر إلى الدولة العثمانية، ولو أنه فيما بعد قد غير موقفه³⁴، أما أحمد بن يوسف الملياني فيذكر التاريخ كيف قدم العون لعروج الذي استغل بدوره فرصة الخلاف بين الدولة الزيانية والملياني من أجل ضم حليف له يساعده على الاستيلاء على تلمسان، حيث زار عروج دار الملياني واتفق معه سرا، على عدة أمور، منها أن يعلن الملياني وأتباعه تأييدهم للعثمانيين، بينما تعهد عروج بعدم التعرض للملياني ولنسله ولن تعلق به³⁵.

وقد أُشهر هذا التحالف والتزم به الطرفان طيلة العهد العثماني، ولم ينس خير الدين باشا أن يرسل من الجزائر هدايا ثمينة إلى الملياني بعد نجاحه في ضم تلمسان، كما اعترف لاحقاً بابن الملياني كخليفة لوالده في رئاسة الطريقة الشاذلية وسمح له بنشر دعوتها، ويقال أيضاً أن حسين باشا كان متزوجاً من إحدى حفيدات الملياني .

أما في قسنطينة فقد نجح العثمانيون في استمالة الشيخ عبد الكريم الفكون إلى جانبهم من أجل تأكيد نفوذهم في المنطقة، بعد أن التمسوا منه الموافقة والرغبة في التحالف معهم، وقد ساعدهم هذا التحالف على التوغل نحو الداخل، والحصول على ملامح طاعة العديد من القبائل بالمناطق التلية، والتقدم تدريجياً نحو الجنوب الشرقي في محاولة لإنهاء تحصن أولاد صولة بجبال الزاب³⁶، وفي مقابل ذلك حصلت عائلة الفكون على امتيازات كبيرة خاصة في المجال الاقتصادي، فتمكنت من الارتقاء في الحياة والسلطة ومن بين هاته الامتيازات ما يلي:

- قيادة بعثة الحج، مع الحق الكامل في اختيار أعضاء القافلة والاستفادة من هذه المهمة مادياً بقدر الإمكان .

- إدارة جميع أوقاف الجامع الكبير دون مراقبة ولا محاسبة من طرف السلطة العثمانية.

- إعفاء جميع الأوقاف التابعة للعائلة وجميع أملاكها في المدينة وفي الريف من الضرائب ومن كل الغرامات .

- الإعفاء أيضاً من الغرامات والسخرة، وحق دخول المدينة والخروج منها، وحق توفير الطعام والسكن.

- استفادة العائلة من نيل الهدايا والعطايا العقارية وغيرها، ومن حق العشر من الزرابي والخشب المحول من نواحي الأوراس إلى قسنطينة ومن حق المكوس على أسواق الخضار والفواكه، ومن جهة أخرى فإن جميع من يلتجئ إلى العائلة سواء في المنزل أو غيره، ولو خارج المدينة، مصون لا يتعرض لأي عقوبة ولو ارتكب جريمة³⁷ .

أما في عنابة فقد تآزرت عائلة ساسي البوني مع العثمانيين ومدت لهم يد المساعدة، إذ توطدت بينهم علاقة حميمة على مر الزمان وتتجلى هذه العلاقة من خلال الرسائل المتبادلة بين محمد ساسي البوني ويوسف باشا الجزائري من جهة، وبين أحمد بن قاسم البوني وأحمد بكداش من جهة أخرى وفي منطقة الشلف نجد أن العثمانيين قد أتبعوا مع الشيخ محمد بن المغوفل³⁸ نفس الطريقة التي اتبعوها مع الشيخ الملياني، إذ كان للمغوفل نفوذ على قومه لذلك

كان أول من قصده العثمانيون في هذه الجهة وطلبوا إليه مبايعتهم ومناصرتهم على الزينيين، ومباركة حملتهم عليها، فكان لهم منه ما أرادوا³⁹.

ب - الصنف الثاني: ويمثله مجموعة من رجال التصوف الذي عارضوا بشدة أسلوب حكم العثمانيين الأتراك في الجزائر واعتبروه تسلطا ووصفوه بنعوت شديدة ومن ثمة أعلنوا تمردهم عليهم، ومن أمثلة ذلك ما قام به أحمد بن ملوكة التلمساني، الذي عارض القائد عروج عند دخوله مدينة تلمسان ونظر لسياسته أنها عدوان على التلمساني ولا بد من التصدي لها ومحاربتها⁴⁰.

ومما يذكره أبو القاسم سعد الله في ذلك أن معظم المرابطين في تلمسان ونواحيها كانوا ضد الأتراك، ومنهم الشيخ موسى اللاتي والشيخ عبد الرحمن اليعقوبي⁴¹ ومن بين المعارضين أيضا الحسن بن القاضي الذي كان في البداية من المؤيدين، ثم ثار هذا الأخير ضد خير الدين سنة 1520 م وتمكن من إخراجه من مدينة الجزائر والسيطرة عليها لفترة خمس سنوات، قبل أن يسترجعها منه خير الدين سنة 1525م، وكذلك حفيده عمر بن القاضي، الذي كان أيضا بمنطقة بني خيار ببلاد زاوية⁴²، والذي إندفع للتحالف مع الملك الإسباني فليب الثالث في جوان 1603 بغرض التصدي للانكشارية لكن المرابط سيدي منصور كشف المؤامرة، وكان معاديا للتقارب بين عائلة بن القاضي والإسبان واستقبل الجيش التركي في منطقة بني حنادشة سنة 1618 وتعاون معه على ابن القاضي والإسبان، هذا وقد عرفت مرحلة عثمان باشا (1766-1791)⁴³ بدورها تمردات مختلفة، ومن أمثلة ذلك ما أقدم عليه سكان جبل فليسة بمنطقة جرجرة ببلاد القبائل الذين خرجوا عن طاعة الأمير ومنعوا الزكاة وحرموا البنات من الإرث⁴⁴، وفي سنة 1789⁴⁵ بعث إليهم عثمان باشا بفرقة تأديبية، لكنها وجدت مقاومة عنيفة وانهمزت في الحملة الأولى والثانية ولم تستطع الانتصار عليهم إلا في الجولة الثالثة بعد أن عزز الباشا جنده، كما عرفت مرحلة الدايات (1671-1830) مع مستهل القرن التاسع عشر، أخطر تمرد قادته الطريقة القادرية ضد الحكم العثماني في الجزائر بقيادة زعيمها ابن الشريف الدرقاوي⁴⁶، حيث يضع المؤرخون لحركات التمرد تلك مجموعة من التفسيرات والأسباب نوجزها فيما يلي:

- السياسة الضريبية القاسية التي فرضها بعض الولاة بالقوة على الفلاحين.
- عداوة ومحاربة بعض بايات وهران لرجال التصوف والطرق الدينية. حيث يذكر الناصري مثلا أن الداوي مصطفى طالب بتضييق الخناق على الطريقة الدرقاوية، وأمر بإلقاء القبض على زعيمها عبد القادر ابن شريف الذي اختار الصحراء لاستعداده للثورة⁴⁷، بعيدا عن عيون الحكام ومواليهم.

- وجدير بالذكر أن هذا التمرد قد لقي مباركة ودعمًا من سلاطين المغرب الأقصى، بغرض إضعاف شوكة العثمانيين في الإقليم الغربي من الجزائر، الذي كان حلم المغاربة منذ سقوط الدولة الموحدية⁴⁸.

ورغم استعدادات ابن الشريف لسنوات عديدة وتمكن قواته في البداية من دحر الجند العثماني، والوصول إلى مشارف وهران لكن التمرد كان في النهاية مآله الفشل بعد أن عين داي الجزائر الباي محمد بن المقلش سنة 1805⁴⁹ على القطاع الوهراني الذي رجح من جديد كفة الميزان لصالح الحكومة المركزية.

كما هناك تمردات وإنتفاضات أخرى كانت متزامنة تقريبا مع الثورة الدرقاوية وعلى رأسها ثورة ابن الأحرش بمنطقة الشرق وتحديدًا في منطقة الشمال القسنطيني⁵⁰، وقد اعتمد ابن الأحرش في حركته تلك على أسلوب الدعاية والترشيد إذ استقر بزواوية الزيتون بضواحي مدينة جيجل ومنها طالب بقيام حكومة على حساب بايلك الشرق وأمرجاله بمهاجمة الحاميات التركية ووصلت طلائعه إلى ضواحي قسنطينة خلال ربيع 1804م حتى نجح في دخولها والاستيلاء على كثير من مخازنها⁵¹، لتتواصل وخلال السنتين 1806-1809م تواصلت المعارك من جديد بين ابن الأحرش ومعارضيه في سهول بجاية وضواحيها لكنه فشل أمام قوة الباي وجيشه ولم يجد ابن الأحرش من مخرج إلا التوجه نحو الغرب الجزائري وتعزيز العلاقة والتنسيق مع الطريقة الدرقاوية. حيث كان معه حلفائه من أولاد عطية لكن العثمانيين في آخر الأمر استطاعوا إخماد ثورة ابن الأحرش بالتعاون مع الدرقاويين⁵².

أما في المنطقة الجنوبية فتظهر الطريقة التجانية بمعارضتها الشديدة للسلطة العثمانية في الجزائر، فمنذ قيام شيخها محمد التجاني سنة 1806م بتعزيز علاقته مع سكان منطقة غريس بالقطاع الوهراني الذي بايعه أهلها سرا، وهو الأمر الذي أقلق السلطة العثمانية، وقع إصطدام بين الطرفين أحدهما مع باي وهران محمد الكبير بمنطقة عين ماضي بضواحي الأغواط والثاني مع باي التيطري، ولكن رجحان كفة العثمانيين دفع بالتجاني إلى الإنسحاب، ثم مغادرة الجزائر مع أهله وأتباعه نحو المغرب الأقصى⁵³.

ورغم إخماد ثورة ابن الأحرش وهجرة الشيخ التجاني إلا أن المعارضة للسلطة العثمانية في الجزائر، إستمرت في بعض مناطق الوطن وخصوصًا نهاية القرن 18 فمعارضة رجال الدين والمتصوفة لم تتوقف وإن ضعفت كثيرًا، إذ أنه أيام تولي حسين باشا آخر الدايات حكم

الجزائر⁵⁴ شهدت فترة حكمه أيضا العديد من الاضطرابات عبر مناطق مختلفة من الوطن قادتها قبائل ثائرة ومتحالفة مع رجال الطرق، من أبرزها منطقة القبائل التي شهدت اضطرابات متعددة خلال أكتوبر من سنة 1823⁵⁵، كما قام سكان بجاية أيضا بأسر المفتي الحنفي العثماني واحتفظوا به رهينة لديهم، وعندما تدخلت الدولة العثمانية المركزية لتحريره اتصلت بعض الأطراف بالقناصل الأوروبية طلبا للحماية⁵⁶.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا جليا أن جلّ الثائرين على السلطة العثمانية قد ظهروا خلال منتصف القرن 18، اذا استثنينا من سبق ذكرهم ممن أبدوا المعارضة منذ بداية ظهور الإخوة عروج على مسرح الأحداث السياسية للجزائر، ولعل تفسير تركيز التمردات تلك في هذه الفترة أي مع نهاية الوجود العثماني في الجزائر، هو فقدان الثقة بين بعض الجزائريين والسلطة العثمانية، وبشكل خاص نتيجة لإرهاق الأهالي بالضرائب في ظل الإنكماش الكبير لموارد النشاط البحري مع مطلع القرن 17 والتي كانت المورد الأساسي لخزينة الدولة. فكلما قلت موارد الأسطول البحري لجأت حكومة الإيالة إلى زيادة عبئ الضرائب على السكان، مما يثير حفيظتهم.

ج - أما **الصنف الثالث** والأخير فقد كان معتدلا في التعامل مع السلطة العثمانية ولا يفضل الاضطدام معها إيماننا منه بأهمية الإستقرار حتى لا تمنح الفرصة للأعداء خاصة خارج الجزائر، فكان يكتفي بإعطاء النصائح والتوجيهات للسلطة العثمانية من دون أن يصل إلى مرحلة المواجهة معها، وبذلك فهم لم يؤيدوا العثمانيين كل التأييد ولم ينقموا عليهم كل النقمة، ولعل من أمثلة ذلك " الشيخ العبدلي" في إقليم تلمسان الذي كان على علاقة بالقائد العثماني محمد بن سوري وكان كثيرا ما يعظه ويطلب منه مطالب في صالح أهل البلاد"⁵⁷، فيما كان للشيخ الشليحي دور كبير في تغيير موقف باي قسنطينة حسن بوحنك تجاه الأولياء والصالحين فبعد أن كان عنيدا متمردا عليهم، أصبح بفضله كريما ومتصالحا معهم⁵⁸، إذ أنه أعطى للمرابط الشليحي قصرا في المكان المعروف باسم الأربعين شرين الذي أصبح يعرف فيما بعد باسم دار الشليحي، كما أنشأ له زاوية في أولاد عبد النور وأمر بإعفاؤها من الضرائب⁵⁹.

خاتمة:

يلاحظ مما سبق عرضه أنه ومهما يكن من مواقف رجال الطرق الصوفية وعلاقتهم بفئة الحكام العثمانيين في إيالة الجزائر والتي تميزت بكثير بالتباين والاختلاف من مرحلة لأخرى ومن حاكم لأخر، إلا أننا نخلص لمجموعة من الاستنتاجات، فقد كان لهؤلاء حضور اجتماعي وديني

أكد ونفذ كبير داخل المجتمع الجزائري حتى قبل الوجود العثماني في الجزائر، الأمر الذي جعل العثمانيين مع دخولهم للجزائر 1518م، يبدون نحوهم مزيجا من الاحترام تارة نتيجة مركزها الديني محليا وإسلاميا، وشعور آخر من الريبة والتخوف منها خشية أن تستغل هذا المركز للتمرد على الحكام العثمانيين أو محاولة ابتزازهم، وهو ما دفع بهؤلاء الحكام إلى استخدام كل الأساليب، في محاولة لكسبهم أولا والاستفادة منهم للسيطرة على الأرياف والمدن وذلك بالتزلف لهم ومنحهم العطايا والامتيازات المختلفة وخدمة شؤونهم، وإما اللجوء إلى القوة أحيانا لتحبيدهم متى وجدوا في هذه الطرق معارضة شرسة لهم.

ومما يستنتج أيضا أن هذه الطرق نفسها كانت في حاجة لوجود سلطة مركزية قوية، قادرة على مواجهة التحرشات الخارجية والخطر الصليبي الذي ظل يهدد الجزائر إلى غاية تمركز العثمانيين بها، مما جعل هذه الطرق ترجح العامل الديني أي الإسلام لقبول الوجود العثماني في الجزائر رغم نقائصه.

إن التوتر الذي حدث بين بعض هذه الطرق والحكام العثمانيين في الجزائر، خاصة في المراحل الأخيرة للوجود العثماني في الجزائر، هو نتيجة لعوامل اقتصادية، وصراع مع قيادات بعينها، ولا يعكس بأي حال شعورا جزائريا عاما بالرغبة في الثورة على العثمانيين.

ومها يكن فإن المتأمل في الخريطة الجيوسياسية للجزائر العثمانية (1518-1830م)، يلاحظ توزع القوى ما بين هذين الطرفين، فبينما شكل الحكام العثمانيون السلطة الزمنية بإمتياز، فإن الطرق الصوفية والمرابطون شكلوا بدورهم سلطة روحية ذات وزن وحضور مهم، وأن إستقرار الأوضاع كان مرتبطا فعلا بحسن العلاقات بين الطرفين، وأن دخولها في صراع أدى إلى إضعافهما معا، وكان من أبرز العوامل التي مهدت للاحتلال الفرنسي للجزائر وتراجع دورهما بداية من 1830م.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو القاسم سعد الله، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.
- 2- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.
- 3- أحمد مريوش وآخرون، الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007.
- 4- لطفي عيسى، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية خلال القرن 17، سراس للنشر، تونس، 1994.

- 5- كورين شوفالييه، الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر، تر: جمال حمادنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.
- 6- كمال عمران، الثقافة الإسلامية مظاهر التجريب والتجريد، الدار التونسية للنشر، 1992، ص114
- 7- عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب من الغزو الإيبيري إلى التحرير، ج3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999.
- 8- عبد الله نجعي، التصوف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكرة (ق16-17م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000
- 9- عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من إدعى العلم والولاية، تق وتغ وتع: أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 10- ناصر الدين سعيدوني والمهدي بو عبدلي، الجزائر في التاريخ العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة.
- 11- محمد العربي الزبيري، مدخل إلى تاريخ المغرب العربي الحديث، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع والمؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1985.
- 12- محمد الأمين بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشاذلية، ط2، داركتاب الغد للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.
- 13- محمد الأمين بلغيث، النسق الثقافي للسلطة في الجزائر وتونس من خلال تاريخ محمد بن عمر العدواني في المجلة التاريخية المغربية (العهد الحديث والمعاصر)، العدد117.
- 14- محمد بن يوسف الزباني، دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق: المهدي بو عبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1972 .
- 15- مرمول كريخال، إفريقيا، ج2، تر: محمد حجي وآخرون، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1989/1988
- 16- سينسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق: عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1997 .

الهوامش:

- 1- ولد عبد الكريم الفكون بقسنطينة سنة 988هـ/ 1580 م، ينتمي مترجمنا لأحد أعرق وأشهر البيوتات العلمية في مدينة قسنطينة: بيت آل الفكون، التي توارث أفرادها منذ عهد بعيد المجد والرئاسة، والعلم والصلاح. طلبه العلم وشيوخه: نشأ الفكون في كنف والده الذي هو كان أول شيوخه فحفظ على يديه القرآن الكريم وتلقى المبادئ الأولية للعلوم في زاوية العائلة، ثم عكف على تحصيل مختلف العلوم الشرعية واللغوية، ثم تولاه كبار شيوخ عصره من أمثال سليمان القشي، عبد العزيز النفاثي الذي قرأ عليه الحساب وبعض الفرائض، أبو عبد الله محمد الفاسي المغربي، الذي قرأ عليه الأسطرلاب وبعض الفرائض، محمد التواتي المغربي ومحمد بن راشد الزواوي، وقد كان لهذين العالمين الأخيرين تأثير كبير في اتجاهه نحو دراسة النحو و التضلع فيه .

وكان محبا للمطالعة وتنقيف نفسه، فكان كثيرا ما يعتكف على القراءة وحده من مكتبة العائلة الزاخرة بأهميات الكتب والمخطوطات، التي جمعها شيوخ العائلة خلال عقود من الزمن.

الوظائف والمهام التي تولاهها: تولى التدريس بالجامع الكبير بقسنطينة في حياة والده الذي كان ينيبه عنه أثناء غيابه رغم صغر سنه نسبيا، وقد ظهرت عليه مخايل النبوغ والذكاء في سن مبكرة فكان بارعا في "فنون العربية لغة ونحوا وتصريفا وبلاغة مع المشاركة التامة في الفقه والأصليين الحديث والتصوف وغير ذلك"، كما درّس في زاوية العائلة وفي مصلى بيته، وفي المدرسة التابعة لعائلة الفكون فكان يستقبل الطلبة من قسنطينة ومن غيرها من نواحي القطر خصوصا من منطقة زواوة ومن منطقة الجزائر وما حولها، ومن منطقة الزيبان وعنابة، وكان يُدرّس التفسير وصحيح البخاري والفقه من ابن حجب والرسالة والنحو .

وبعد وفاة أبيه عام 1045 هـ خلفه في إمامة المصلين والخطبة أيام الجمع والأعياد، والسهر على أوقاف الجامع الكبير، كما تقلد إمارة ركب الحج وحصل على لقب شيخ الإسلام بعد أن بلغ نفوذه العلمي والروحي ذروته .
توفي بالطاعون عشية الخميس 27 ذي الحجة 1073 هـ الموافق ل-3 أوت 1663 م عن عمر يناهز خمس وثمانين سنة. للمزيد أنظر: أبو القاسم سعد الله، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، صص 37-69.

2- لطفي عيسى، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية خلال القرن 17، سراس للنشر، تونس، 1994، ص 111 .
3- كورين شوفالبييه، الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مذبنة الجزائر، تر: جمال حمادنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص 86 .

4- شوفالبييه نفسه، صص 87-88 .

5- ولد عبد الرحمن الثعالبي سنة 786هـ/ 1384م بمنطقة يسر ولاية بومرداس، و نشأ في بيئة علم ودين وصلاح، تلقى تعلمه على يدي علماء منطقته. تولى سيدي عبد الرحمن الثعالبي القضاء بالجزائر ومشيختها ولكنه تخلى عنهما ورفضهما وفضل القيام بالتعليم، فالقضاء والمشيخة رأى أنه موجود من يقوم بهما وبقي في وسعه أن يصلح بين الناس ويرشدهم لما فيه الخير والفلاح، ولهذا أصبح الثعالبي يتمتع باحترام تام لدى الخاص والعام وخاصة وجهائهم، وقد دفع هذا الاحترام والتبجيل إلى بناء مسجد قرب منزله وأسموه باسمه "مسجد سيدي عبد الرحمن الثعالبي" وبعد موته دفن بالمكان الذي كان يعلم فيه الطلبة قرب بيته وكان يسمى آنذاك ب- "جنان الطلبة ."

توفي الثعالبي يوم الجمعة 23 رمضان 875هـ منتصف شهر مارس 1471م ودفن في زاويته بالقصبة بالجزائر العاصمة حيث ضريحه بها إلى اليوم. بني ضريحه على يد العثمانيين سنة 1612م. أنظر: عبد الرزاق دحمون، الشيخ عبد الرحمن الثعالبي، دار ابن حزم، 2009، صص 10-19.

6- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، صص 92-93 .
7- عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب من الغزو الإيبيري إلى التحرير، ج3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص 46 .

8- كمال عمران، الثقافة الإسلامية مظاهر التجريب والتجريد، الدار التونسية للنشر، 1992، ص 114

9- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص 145 .

10- نفسه، ص 145.

- 11- عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من إدعى العلم والولاية، نق وتحت وتغ : أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص ص 121-131 .
- 12- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص 471 .
- 13- ناصر الدين سعيدوني والمهدي بو عبدلي، الجزائر في التاريخ العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة، ص38 .
- 14- محمد العربي الزبييري، مدخل إلى تاريخ المغرب العربي الحديث، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع والمؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1985، ص 58 .
- 15- محمد الأمين بلغيث، النسق الثقافي للسلطة في الجزائر وتونس من خلال تاريخ محمد بن عمر العدواني في المجلة التاريخية_المغربية_(العهد الحديث والمعاصر)، العدد117، 2004، ص 40 .
- 16- سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق: عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1997، ص 356 .
- 17- نفسه، ص 83 .
- 18- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص 190 .
- 19- كورين شوفالبيه، المرجع السابق، ص 87 .
- 20- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص 191 و ص464 .
- 21- شوفالبيه، المرجع السابق، ص86
- 22- العروي، المرجع السابق، ص 44 .
- 23- سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص211
- 24- شوفالبيه، المرجع السابق، ص 32 .
- 25- محمد الحاج صادق، المرجع السابق، ص158
- 26- محمد بن يوسف الزباني، دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق: المهدي بوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1972 . ص 176 .
- 27- شوفالبيه، المرجع السابق، ص 48.
- 28- نفسه، ص 133 .
- 29- سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص 211 .
- 30- مرمول كرخال، إفريقيا، ج2، تر: محمد حجي وآخرون، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1989/1988، ص386 .
- 31- عبد الله نجمي، التصوف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكزة (ق16-17م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000، ص102 .
- 32- أحمد مريوش وآخرون، الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص 121 .
- 33- سعد الله، المرجع السابق، ج2، ص 464 .
- 34- بعد أن كان ابن القاضي مؤيد لدخول الأتراك إلى الجزائر، ثار ضد خير الدين واخرجه من مدينة الجزائر سنة 1520 مما ادى بخير الدين إلى الإنسحاب إلى جيجل وبعد 5سنوات تمكن من الإنتصار عليه وفرض غرامة على اتباعه،

- أنظر : أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، ص 109 .
- 35- سعد الله ابو القاسم، المرجع السابق، ص 465 .
- 36- محمد الأمين بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشاذلية، ط2، دار كتاب الغد للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص50.
- 37- سعد الله، المرجع السابق، ج2، (ص 520-521).
- 38- كان ابن المغوفل من مشاهير صلحاء السلف اوائل القرن العشرين، اتصل به العثمانيين بغرض مساعدتهم في الإستيلاء على تلمسان، وطلبوا منه التوجه معهم لكنه رفض ان يذهب معهم وارسل بدله ولديه مما يدل على علامة الرضى والتأييد، أنظر : ناصر الدين سعيدوني، المرجع السابق، ص 143.
- 39- سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص 55 .
- 40- سعد الله، نفسه، ص 467 .
- 41- نفسه، ص ص 468-469 .
- 42- تنتمي قبيلة الزواوة إلى منطقة بجاية حصلت على وضع قبيلة المخزن خلال العهد العثماني، كما كانت تقوم القوامات للإيالة الجزائرية، حمدان بن عثمان خوجة، المصدر السابق، ص35.
- 43- أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، ص 122 .
- 44- يمكن اعتبار لجوء سكان منطقة القبائل إلى حرمان البنات من الإرث بهدف منع انتقاله إلى الفئة التركية، خاصة بعد انتشار مصاهرة الحاكم لفئة المتصرفين، حمدان بن عثمان خوجة، المصدر السابق، ص 42.
- 45- أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، (ص122-123).
- 46- محمد أمين بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشاذلية، المرجع السابق، ص65.
- 47- بعد ضعف موارد البحر وانخفاض الصادرات اصبح الدايات بحاجة لتغطية العجز مما دفعهم لتكثيف الحملات العسكرية على القبائل لجمع الضرائب، أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، ص 150 .
- 48- محمد امين بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشاذلية، المرجع السابق، (ص 65-66).
- 49- أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، ص 124 .
- 50- محمد امين بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشاذلية، المرجع السابق، ص 66.
- 51- أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، ص 127 .
- 52- سعد الله، المرجع السابق، ج2، (ص 509-510).
- 53- محمد الأمين بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشاذلية، المرجع السابق، ص66.
- 54- أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، ص127.
- 55- نفسه، (ص 121-130).
- 56- سعد الله ابو القاسم، المرجع السابق، ج2، ص462.
- 57- أحمد مريوش، المرجع السابق، (ص 129-130).
- 58- سعد الله ابو القاسم، المرجع السابق، ج2، ص468.
- 59- نفسه، (ص 469-470).

الألوهية في الفكر الغربي الديني الحديث

أ. فطوم موقاري

جامعة الجزائر 1

الملخص:

إن الفكر الغربي هو حصيلة الصراع الذي دار بين المفكرين الأوروبيين والكنيسة لوقت طويل، هذا الفكر جمع في طيات أفكاره الروح الإغريقية الوثنية والفكر الروماني القديم والفكر اليهودي والعقائد الوثنية في الديانة النصرانية التي تنطلق من الإلحاد (الإيمان بعقيدة التثليث والخطيئة والنظريات الوضعية) حيث تم إلغاء دور الخالق وأله الطبيعة وجعل من الإنسان مركز الكون، وقد احتل البحث في براهين وجود الله مساحة واسعة منذ عصر اليونان، وقد اختلفت في طبيعة البراهين على وجوده تعالى. إن الإلحاد هو نقيض التوحيد وهو عدم الإيمان أو الاعتقاد بوجود إله، وهو تيار ظهر على إثر نشاط التيارات الفكرية في نقد الأديان، فنجدهم ينضون تحت لواء عدة مدارس فلسفية كالعقلية والمادية والنفعية وغيرها من المدارس. فيمكن أن نخلص إلى أن الخلفية الفكرية هي التي تحدد نظرة الإنسان لخالقه. فيما ترى كيف تناول الإنسان الغربي في العصر الحديث مفهوم الألوهية؟

الكلمات المفتاحية: الألوهية، الفكر الغربي، الحديث، الكنيسة، الإلحاد، المدارس الفلسفية.

Abstract:

That Western thought is the outcome of the conflict between European intellectuals and the church for a long time, this thought collecting in the folds of his ideas and spirit of pagan Greek thought, and the ancient Roman Jewish thought pagan beliefs in the Christian religion from atheism (faith in the Trinitarian dogma, and sin and theories position) where the abolition of the role of the creator and the God of nature and the making of the Human Rights Center of the universe, has been occupied in research evidence for the existence of God a wide area since the era of Greece, the different nature of the PROOFS of the existence of the Almighty. That atheism is the antithesis of unification is the absence of belief or believe in the existence of God, it is a trend appeared on the impact of the activity of the intellectual trends in the criticism of religions, we find them comprised under the banner of several philosophical schools such as mental, material and utilitarian and other schools. It can be inferred that the Background intellectual property rights are determined by this overview. Via see how to deal with the western human rights in modern times, the concept of the Godhead ?

Mots clés: Divinity, Western thought, atheism, modernity, church, atheism, philosophical schools.

مقدمة:

لقد أصبح من الضروري على الأمة الإسلامية أن تحدد موقفها من الحضارة الغربية والفكر الغربي، هذا الفكر الذي نشأ في أحضان وثنية اليونان وعبادة القيصير الإله الروماني، ثم اصطبغ بأساطير اليهودية المحرفة ومفاهيم المسيحية التي انصهرت في بوتقة أديان التثليث والتعدد، فلم يحمل في جوهره إلا قدرا ضئيلا من مبراث النبوة الحقيقي الذي طاله التحريف من رؤساء الأديان، إلا أن الغرب اصطنع جميع الوسائل الممكنة لتغريب المسلمين واحتواء الإسلام وإثارة الشبهات حول جوهر العقيدة من خلال مؤسسات الاستشراق والتبشير والتنصير والماسونية والدعوات الهدامة وطرح أيديولوجيات الإلحاد والشك الفلسفي، فبما ترى لأي مدى يمكن لهذه النظريات التي ظهرت خاصة في الفترة الممتدة من ق 17م إلى أوائل القرن 20م التأثير على الناس من خلال تقبل أو رفض الأديان بصفة عامة وخاصة النقطة المهمة وهي الألوهية؟

ولتحصيل مفهوم الألوهية في الفكر الغربي الديني الحديث، لا بد علينا أولا: دراسة واقع العالم الغربي، بفكره لأهميته وعلاقته بظروف العصر ومشكلاته، خصائصه واتجاهاته، الركائز المنهجية التي اعتمدها في نقد الأديان، وأبرز الفلاسفة كيف أثروا بأفكارهم، الاعتراضات التي أوردوها على وجود الله.

إن معرفة العبد بمقام الألوهية هي أعظم المطالب وأجلها، فحاجة كل إنسان إلى معرفة إله الكون وموجده والعلاقة به حاجة ضرورية، مرتكزة في الفطرة وقد جبلت النفس على طلبها والبحث عما يسدها، لذا كانت المعرفة بها والاهتداء للحق في موضوعها رأس صلاح الدين والدنيا، وأصل النجاة في الدارين، وهي من أهم أبواب الاعتقاد التي اشتغل كثيرون بالبحث عن الحق فيها على مر العصور.

ولما كانت المعرفة التفصيلية بقضية الألوهية متعلقة بالغيب المحض، فقد ساق الله عزّ وجلّ فيما أوحى إلى أنبيائه وأنزل من كتبه ما بينها ووضحها وأقام بها الحجة، فاهتدى المؤمنون بنور الوحي إلى الإله الحق فعرفوه وعرفوا مراده والطريق الموصل إليه بينما ضل كل من لم يهتدي بنور الوحي عن كامل الحقيقة مهما اختلفت أقوالهم ومشاربهم، فمنهم من تجاهل الفطرة واستكبر وزعم أنه لا إله والوجود مادة ومنهم من اتبع هواه وعظم عقله المحدود ببشريته، وظن أنه يهديه إلى مراده استقلالاً فتخبط في مسالك فلسفية شتى وتلاعب به الشيطان وزين له غير طريق الحق.

إن تتبع تاريخ الانحراف عن الحق في قضية الألوهية واستقصاء طرقه وأفكاره خاصة في فترة العصر الحديث، يوضح للمتلقي مدى الزيغ والضلال الذي وصل إليه الفكر الغربي الحديث بالخصوص، لما يحمله من أفكار ومعتقدات، حيث في هذه الفترة ظهرت تيارات نقدية للدين اعتمدت عدة ركائز مختلفة تبنتها.

تعريف الألوهية لغة:

"الهمز واللام والهاء أصل واحد وهو التعبد"¹، والألوهية من آله، والإله هو المعبود سواء كانت عبادته بحق أو بغير حق. فاسم الإله يطلق على من يوجه إليه الخضوع والتقديس والتعظيم، فيُضْرَع إليه في المصائب ويُلجأ إليه في كل أمر².

ومن معاني الإله: الاحتجاب والحيرة، فالمعبود يكون متوارياً عن الأنظار تحارفيه العقول ولا يدركه الناس³ والإله الحق هو الله تعالى، ويطلق الإله على ما يتخذ من دونه معبوداً عند متخذيهِ. والجمع آلهة، وحقه ألا يجمع باعتباره الإله الحق إذ لا معبود سواه⁴ والإلهيات كل ما يتعلق بذات الإله وصفاته⁵

"والتأله: التنسك والتعبد"⁶ والألوهية: العبودية، أي التوجه بالعبادة إلى الإله الحق عزّ وجلّ، أو إلى الآلهة الباطلة، فالعبادة تكون لمن يعتقد نفعه وغبناه وقدرته. وكل من عبد شيئاً سكن إليه أو لجأت إليه، وأله الرجل إلى الرجل إذا توجه إليه شوقاً. ويقال: أله الفصيل إذا ولع بأمه⁷.

تعريف الفكر لغة:

مفهوم الفكر: الفكر لغة: عرفه ابن منظور في لسان العرب أنه: "فكر: الفكر: إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه: ولا يجتمع الفكر ولا العلم ولا النظر قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه أفكاراً، والفكرة كالفكر، وقد فكر في الشيء (قوله وقد فكر في الشيء الخ بأن ضرب كما في المصباح)، وأفكر فيه وتفكر بمعنى... ؟ ورجل فكبير.. وفكبير كثير الفكر والأخيرة عن كراع الليث.

التفكير اسم التفكيك ومن العرب من يقول: الفكر. الفكرة والفكري على فعلي اسم وهي قليلة. التفكير: التأمل والاسم الفكر والفكرة والمصدر الفكر بالفتح، قال ليس لي في هذا الأمر، أي ليس لي فيه حاجة: والفتح فيه أفصح من الكسر⁸.

لفظ الألوهية وإطلاقاتها:

وكان هذا الإطلاق لما يشتهه عند العابدين بصفات الإله ومن ذلك:

- 1- اعتقاد نفعها أو ضررها، والقدرة على نفاذ حكمها وأمرها في العالم.
 - 2- اعتقاد شفاعتها عند الله، فتدعى وتعظم ويستعان بها ظنا بأن شفاعتها تقبل لا محالة، وأن لها نفوذاً وقدرة على إعانة متخذيها.
 - 3- يأترون بأمرها وينتهون عما نهت عنه، بزعمهم أن لها الحق في الأمر والنهي وأن ليس فوقها سلطة قاهرة تحتاج إلى الرجوع والاستناد إليها.
- بالتالي كلا من الربوبية والألوهية تستلزم الأخرى، فالذي لا ربوبية له لا يمكن أن يكون أو يتخذ إليها.

الفكر الغربي ومعالم انحرافه:

إن الفكر الغربي هو وليد الصراع الذي دار بين المفكرين الأوروبيين والكنيسة لوقت طويل، نتج عن هذا الصراع ظهور تيارات فكرية تنتقد الأديان وما فيها ويمكن إرجاع هذه الأسباب التي أجملها المؤرخ ول ديورانت حيث كان له كلام طويل " وكانت آلاف العوامل والمؤثرات الكهنوتية، والفكرية والعاطفية، والاقتصادية والسياسية والأخلاقية، تتجمع بعد قرون من التعويق والاضطهاد، في دوامة تقذف بأوروبا في أعظم فورة شهدتها منذ غزو البرابرة لروما، ثم إن إضعاف البابوية بالنفي في أفنيون، والانقسام في صفوف البابوية، وانهيار النظام في الأديرة، وترهب رجال الدين، والترف الذي يرفل فيه البطاركة، وفساد مجالس القضاء الرومانية، ووجوه النشاط المنتسم بالإقبال على الدنيا للبابوات، ... والتجار في المخلفات المقدسة، وبيع صكوك الغفران، وانتصار الإسلام على العالم المسيحي في الحروب الصليبية إلى جانب التركية، وازدياد الاتصال بالعقائد غير المسيحية، ... وتدهور مكانة الفلسفة الكلامية في ظهور فلسفة سكوتس اللاعقلانية وشك أوكهام، ... والتأثير القومي للغات والآداب الشعبية، وتفاعل الميراث الفكري الذي خلفه الوالدانيون وويكيليف وهس، والمطالبة بالتخفف من الطقوسية في سبيل ديانة تلتحم بالشخصية والروحانية، وتتسم بالاتصال المباشر بالإنسان.. إن هذه كلها كانت تتحد في سيل عارم، سوف يحطم عرف القرون الوسطى الذي كان أدنى إلى القشرة، وسوف يحل جميع المعايير والروابط، ويمزق أوروبا إلى أمم ومذاهب، وسوف يكتسح أمامه أكثر فأكثر دعائم المعتقدات الماثورة وما تقدمه من عزاء، ولعلها تؤذن ببداية النهاية لسلطان المسيحية على الحياة العقلية للرجل الأوربي"⁹.

لقد وضح المؤرخ الأسباب والدوافع التي أدت إلى هذه الثورة الشعبية والنقدية ضد الكنيسة والدين بصفة عامة، والدوافع وراء نفرة الناس من الدين والتشوهات الكبيرة التي رسخت وعششت في عقول الناس عن الأديان من بينها:

تحريف الدين المسيحي؛

من الأدلة على تحريف العقيدة المسيحية نجد: ما توصل إليه عالم الأديان الفرنسي شارل جنيبير في دراسته عن تاريخ المسيحية وتطورها حيث انتهى إلى " أن المسيحية التي يتبعها الناس اليوم، إنما هي تحريف لما جاء به المسيح"¹⁰، كما أشار المؤرخ الإنجليزي لهذا الانحراف العقدي في الديانة المسيحية حين تحدث عن أول مجمع مسيحي بقوله " من الضروري أن نستلفت نظر القارئ إلى الفروق العميقة بين مسيحية نيقيا"¹¹ هذه التامة التطور، وبين تعاليم يسوع الناصري. فإن المسيحيين جميعا يعتقدون أن الأولى تنطوي على الثانية وتحتويها احتواء تاما"¹²

إن مساس اليد البشرية بالدين المسيحي والتحريف الذي طال كل الأصول العقائدية والتشريعية التي نادى بها النبي عيسى عليه السلام، كان وسيكون له الأثر الكبير في تنفير الناس من الدين.

انحراف رجال الدين وتخليهم عن دورهم الدين والأخلاقي؛

لو نظرنا إلى الكنيسة من حيث تنظيمها ومكانتها نجدها عبارة عن هيكل إداري كبير، يخدمها رجال ليس لهم عمل سواها، لكل منهم وظيفة ومرتبة دينية، يتقدمهم البابا الذي يتصورونه على أنه ممثل المسيح في العالم، فمنازلته أعلى من الناس وأقل من الله، "قد كانت الكنيسة جزءا من المشكلة، جزءا من المرض الذي كان يصيب كل معرفة بالله، لا جزءا من العلاج، لقد كانت الكنائس الأرض التي أنبتت الإلحاد"،¹³ غير أن هذا التدخل الواضح والكبير في حياة الناس من طرف الكنيسة، وانحرافها عن مسارها نفر الناس من الدين وخيب آمالهم.

نضج وعي الإنسان الأوربي وتجاوزه سلطة الكنيسة؛

عرفت أوروبا موجة من التطور على مستوى عدة أصعدة: علميا فكريا تجاريا وحتى روحيا، حيث ظهرت فيه عدة مدارس فلسفية كان لها الأثر في توجيه انتقادات للمنظومة الكنسية، كسرت القيد الذي كانت تفرضه الكنيسة على الشعب، وهذا ينم عن الوعي الذي وصل إليه الفكر الغربي في عصر النهضة، فبعد الانتعاش الاقتصادي والتخلص من القهر والظلم، قارن الإنسان الغربي حياته الآن بما كانت عليه وقت سيطرة الكنيسة، جعله ينفر من الدين ويثور على قوانينه وتعاليمه.

فشل تجارب الإصلاح الديني ووقوعها في الأخطاء:

من أهم الحركات التي حاولت الإصلاح نجد الحركة البروتستانتية، التي ظهرت على يد مارتن لوثر، فهي " نقطة تحول في التاريخ، ليس بالنسبة لتاريخ الكنيسة فحسب، بل حضارة الغرب أيضا"¹⁴. مع العلم أن لوثر كان واحدا من رجال الكنيسة الذين وكلت لهم مهمة تدريس الكتاب المقدس، غير أنه في هذه الفترة نمت عنده بعض الانتقادات للكنيسة وهيكلها العام، والنقطة التي أفاضت الكأس عند لوثر هي: " اعتراضه على القديس حنا تينزل حين قدم إلى ألمانيا لبيع صكوك الغفران سنة 1517م، وجمع الأموال للكنيسة، فبادر لوثر وكتب عريضة مطولة، قدم فيها خمسا وتسعين اعتراضا على بيع صكوك الغفران، وعلقها على باب كنيسة في - ويتنبرج-¹⁵، تضمنت عدة انتقادات منها ما كان موجها للبابا من إنكار سلطته على الناس، وإنكار السلطة التي يتبناها في مغفرة الذنوب، وقد توجت عريضة مارتن لوثر بالدراسة وتحليل مفرداتها من طرف عدد من الباحثين.

أزمة الفكر الغربي الحديث:

ما يميز الفكر الغربي الحديث عن غيره هو اصطباغه بفلسفة التفكيك، الفلسفة التي ترفض المرجعية الفكرية والأخلاقية، هادفةً من ذلك نسفَ أيّ أساس للحقيقة، وإلى تقويض ظاهرة الإنسان. فليس هناك في فلسفة التفكيك حقيقة واحدة، بل مجموعة من الحقائق المتناثرة النسبية، وليس في الإنسان إلا بُعد واحد، وهو البُعد المادي المجرد من القيم الأخلاقية والجمالية والروحية، تسيطر عليه العقلانية المادية وتطبق عليه معايير العلوم الطبيعية والرياضية الكمية.

هذه الفلسفة ليست جديدة العهد بل كانت بذرة كامنة في بنية العقل الغربي، بشقيه الفلسفي والديني، الذي تأثر بالفكر الشرقي القديم (الحضارة المصرية، الصينية القديمة، حضارة الهند، البابلية، الآشورية والفارسية) أيضا التراث اليهودي والمسيحي والحضارة الإسلامية وأخيرا العلم الحديث الذي كان دافعا آخر للابتعاد عن الدين وتأليه العقل، هذه الفلسفة قوّضت علاقته بخالقه، وجعلتها علاقة تناقض لا علاقة انسجام، وعلاقة صراع لا علاقة عبودية. وبسببها قطع الفكر الغربي الحديث علاقة العقل الإنساني بالدين الإلهي، ووصل بذلك إلى وصف تلك العلاقة بالتناظر والتضاد، بل والتناقض. أدى هذا القطع إلى الانتشار الواسع لظاهرة الإلحاد " فلقد أشار استطلاع عالمي أجرته مؤسسة غالوب الدولية عام 2015 شارك فيه أكثر من 64 ألف مشارك كشف عن 11 % ممن شملهم الاستطلاع أجابوا: «ملحد بقناعة» والمعروف أن أعلى نسب الإلحاد موجودة في القارة الأوروبية وفي شرق آسيا، وبينما توجد في فرنسا وإنجلترا والسويد

والنرويج أعلى نسبة من الملحدين في أوروبا، فإن النسب في الدول الآسيوية بلغت 61% من سكان الصين، 47% من سكان كوريا الجنوبية¹⁶.

فالإلحاد ما هو إلا نتيجة حتمية لموجة الانتقادات التي وجهت للأديان، التي اعترضت على وجود الله وكماله واعترضت على النبوة والوحي، أيضا على أصل الأديان وطبيعتها، هذه الظاهرة اعتمدت في نقدها على ركيبتين مهمتين إحداهما فلسفية والأخرى علمية فنجد الركائز الفلسفية تمثلت في النزعة الإنسانية المستقيمة، اعتماد المنهج الحسي، اعتماد منهج الشك المعرفي، النزعة المادية. أما الركائز العلمية: النزعة العلمية، نظرية التطور، الحتمية الميكانيكية. وبالتالي "ظاهرة الإلحاد في الغرب ارتبطت منذ نهايات القرن السابع عشر بالتطور العلمي الذي شهده الغرب وبخاصة أن ارتباط الإيمان الديني بالكنيسة وارتباط هيمنة الكنيسة وتسلسلها بالوقوف عائقا أمام التقدم في البحث العلمي والتفكير الفلسفي الحرّ، فقد ساهم في انتشار موجة الإلحاد المصاحب أيضا لظهور العلمانية والفصل بين الدين والعلم وبين الدين والسياسة"¹⁷. كما كان لنظرية التطور الأثر البارز في إبعاد الناس عن الدين وتنامي ظاهرة الإلحاد، أيضا تنامي هجمات الفلسفات الإلحادية مثلما حدث مع الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية التي هوجمت من طرف فلاسفة عصر التنوير في القرن 18م، وظهرت شخصيات كان لها اتجاه نقدي على الألوهية مثل ماركس الذي أعلن أن الدين أفيون الشعوب، أيضا نيتشه الذي أعلن موت الإله، أيضا الفلسفات الوضعية التجريبية التي هاجمت كل المعتقدات البشرية المتعلقة بالمواء وحسبهم أنه لا حاجة لهذه المعتقدات الدينية الميتافيزيقية.

الألوهية:

تعتبر فكرة الألوهية من أقدم الأفكار التي تناولها الإنسان بالتفكير والتطوير، وهي متغيرة بحسب الزمان والوضع السياسي والاجتماعي والديني للحضارات المتعاقبة، لقد مر مصطلح الألوهية بعدة مراحل عبر الأزمنة والعصور، ليستقر في الأخير مع مجيء الديانات السماوية التي نادى بالتوحيد في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام، إلا أن الشعوب التي اعتنقتها سربت إليها أفكارا مثل الحلولية الإلهية في الديانة اليهودية، وأفكار الأقانيم والتعدد والثالوث والناسوت في الديانة المسيحية، وتأليه الأشخاص وعبادتهم، وظهور المذاهب والأفكار المتطرفة في الديانة الإسلامية.

مفهوم الألوهية في الفكر الغربي الحديث:

حدد العلماء العصر الغربي الحديث بالمدة الزمنية التي تتمحور على قرابة ثلاثة قرون وبنيف بدءا بالقرن السابع عشر فالثامن عشر ويليها القرن التاسع عشر وجزء من القرن العشرين، وقد

امتاز كل عصر برجاله ومظاهره وأفكاره التي تميزه عن غيره من القرون، غير أن هذا التقسيم لا يخضع لمعايير مضبوطة لأن الأفكار لا تقاس بالأيام والسنين.

ولو رجعنا لقضية الألوهية وكيف نظر إليها المفكر والفيلسوف الغربي في هذه الفترة، لوجدناها تختلف باختلاف الخلفية والمنهجية المتبعة من طرف الفلاسفة وبحسب المدارس التي ينتمون إليها من عقلية وتجريبية وغيرها، ما أدى إلى ظهور تيار الإلحاد بأنواعه. هناك إحصائية تبرز نسبة المؤمنين بالأصول الإيمانية للنصرانية في أوروبا تظهر أن أكثر نسبة إلحاد في السويد الإيمان بـ:

- الله 15% - الروح (الحياة) بعد الموت 59% - الجنة 12% - الشيطان 9%
- جهنم 3% - الخطيئة 31% - قيامة الأموات 21%.

وأكثر نسبة إيمان في إيرلندا الإيمان بـ:

- الله 96% - الروح (الحياة) بعد الموت 84% - الجنة 85% - الشيطان 52%
- جهنم 50% - الخطيئة 84% - قيامة الأموات 70%¹⁸.

ونظرا لعدم اتساع المجال للتفصيل في كل هذه الفترة، سنحاول عرض نظرة على الأقل فيلسوف لكل قرن، إذ القرن السابع عشر كانت فيه موجة نقد كبيرة للكنيسة ورجالها ومنظومتها ما أدى إلى ظهور الإلحاد الشكي واخترت الفيلسوف اسبينوزا، أما القرن الثامن عشر فقد تميز بالثورة الفرنسية التي كان لها الأثر الكبير في تنفير الناس من الدين، وثورة العقل، ومثلت له بالفيلسوف هيوم، القرن التاسع عشر وهو قرن التطور العلمي ونظرية التطور لداروين وما صاحبها من تأثيرات على تنامي تيار الإلحاد الصريح ومن بين من يمثلونه نجد فيورباخ ونيتشه الألماني.

القرن السابع عشر:

يعد القرن السابع عشر بداية المحصلة الأولى لقضايا عصر النهضة، وهو بوابة العصر الحديث، لقد تعرضت الكنيسة لموجة من الانتقادات من طرف التيارات الفلسفية. لقد عرف القرن السابع عشر باشتداد شوكة المذهب المادي الذي كان موجودا في القرون السابقة للقرن 17، إذ يرجع أصل كل الوجود للمادة.

يعتبر باروخ اسبينوزا من أشهر فلاسفة العصر الحديث في الغرب ومقعد أسس الفلسفة العقلية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، من بين مؤلفاته "رسالة في اللاهوت والسياسة" و"كتاب

الأخلاق". لقد كان لسبينوزا مواقف مناقضة لعقائد الأديان، إذ يرى أن الأديان بصفة عامة ما هي إلا أدوات تنظم المجتمع، وترتب أخلاقه العملية، أنكر المعجزات، وقلل من قدر النبوة، كما يعتبر من بين الفلاسفة الذين قبلوا البرهان الوجودي، الذي من خلاله بنى تصوره عن الإله يرجع إلى فكرة وحدة الوجود، مضمونها التوحيد بين وجود الإله ووجود الكون، إذ جاء في قوله: "الله - أعني جوهرًا يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبرة كل واحدة عن ماهية أزلية لا متناهية - واجب الوجود. إذا نفيتم ذلك فتصوروا، لو أمكنكم، أن الله غير موجود. إن ماهيته لا تنطوي أبداً على وجوده، بيد أن ذلك محال، إذا فالله واجب الوجود"¹⁹، كما كان له قول آخر "فإن لم توجد علة أو سبب لمنع وجود الله أو لنزع الوجود عنه، فلا مناص من استخلاص وجوده الضروري"²⁰.

لقد كان لسبينوزا نفس التوجه مع ديكارت حيث ركز على أن الوجود خاصية، لذا قرر أن من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً، بمعنى أن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده، حتى أن الكنيسة سعت لمنع بيع كتبه لما فيها من تقوية شوكة الملحدين الذين اعتمدوا أقواله ومواقفه "جعلوا قول اسبينوزا بوحدة الوجود، ذهاباً منه إلى أنه يطابق بين الطبيعة والإله، وأنه بذلك ينفي أي وجود للكائنات الخارقة والخارجة عن الوجود المادي، وأنه بذلك يدعم الفهم المادي الإلحادي للطبيعة"²¹.

يمكن الخلاص إلى أن سبينوزا واحد من أعمدة المذهب العقلي الذي يرى بعدم إمكانية استنباط الكلية والضرورة من التجربة، وإنما بالعقل فقط، إما من مفاهيم فطرية في العقل أو من خلال مفاهيم لا توجد إلا في شكل استعدادات مسبقة في العقل.

القرن الثامن عشر:

من أبرز التيارات الفلسفية التي ظهرت في هذا القرن نجد المذهب الشكي التجريبي، الذي كان له حضوره في القرن السابع عشر، غير أنه شهد تطوراً خلال هذا العصر، وهو محصلة الالتزام بأصول المذهب الحسي، ومن بين رواده أو الفاعلين فيه نجد الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (1776م)، السبب الذي دفع بهيوم للوقوع في الشك هورد المعرفة الإنسانية كلها للمدركات الحسية فقط، وجعل من الحس المصدر الوحيد للمعرفة، "وقد كان هيوم معجباً بقدماء الشكاك، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك"²². ومن بين المواضيع التي أثارها وناقشها القضايا الدينية التي لم تسلم من شكه، نجده تناول قضية الاستدلال على وجود الله والمعجزات، كما شكك حتى في قضية المعجزات، حتى أنه وصف أن كان "شاهراً سكينه الحادة النصل، ومستعداً لذبح كل من يقول بالقيم والقصد وبالله"²³.

لقد كان تأثير المنهج الشكي الذي تبعه هيوم إثر تناول القضايا الدينية أثر كبير وبالغ على كل من جاء بعده، حتى أن بعض المؤرخين وصفوا ما جاء ونادى به هيوم "بأنه تحطيم للأساس العقلي لإثبات وجود الله، وأنه أيقظ شكوكا كبيرة حول صحة الأديان"²⁴. بالتالي كانت مواقفه التشكيكية في الأديان وفي وجود الله بصفة خاصة سندا ودعما قويا للملاحظة المنكرون لوجود الله.

فيمكن الخلاص إلى أن هيوم في دراسته المعتقدات الدينية وخاصة الألوهية باستعمال المنهج الشكي والعلية، يذهب في إثباته لوجود إله واحد لا يتم إلا عن طريق الاستدلال التجريبي وبمنهج الاستدلال العلي، بحسبه "إذا افترضنا الله علة النظام في العالم، فحيث أن كل ما ننسبه لله نستنبطه من العالم، لذلك لا يمكن أن ننسب له إلا درجات من القدرة والحكمة والبصيرة وسائر الصفات الكمالية تكفي لإيجاد وخلق ما يوجد فعلا في العالم"²⁵

من وجهة نظر هيوم، فهو يرى بنجاعة منهج الاستدلال العلي وفشل منهج الاستدلال القبلي في إثبات إله الأديان أو الإله المتطابق مع الفهم المسيحي، بسبب ميله الطبيعي. غير أن الكنيسة بقيت عاجزة عن التصدي لأفكار هيوم التي قوت شوكة الملاحظة.

القرن التاسع عشر:

إذا كان الإنسان الغربي في القرن الثامن عشر أعطى أهمية كبيرة للعقل وبالغ في تقدير العلم التجريبي، فإنه ارتبط ارتباطا كبيرا بالعلم، وقد صرح بهذا القول الفيلسوف أوغست كومت قال: "أن القرن التاسع عشر قد شهد ولادة العصر الوضعي الذي أخذ يحل محل عصور اللاهوت والميتافيزيقا"²⁶ لهذا وصف العلم المادي بـ "الإله الجديد"²⁷. حتى أنه أصبح العلم هو المرجع الأول لكل سؤال وفي شتى الشؤون، نتيجة لهذا المنحى تشكلت النزعة العلمية عند بعض الفلاسفة إذ يعتقدون أنه للإجابة على كل الأسئلة ومعرفة كل الحقائق لا بد من الرجوع للعالم والعالم فهما مصدرها، كما أنه اقتحم حتى المجالات المخصصة للدين.

لهذا يعتبر القرن التاسع عشر عصر طغيان العلم والمذهب المادي، وفي هذا وصف من طرف إروين د. كانهام "عشنا طوال القرن التاسع عشر، وجزءا من القرن العشرين، في جو مادي واثق من نفسه... كان عالما ميكانيكيا، وكنا نجلس فوق قمته، كنا نمسك بالقوى الظاهرة للمادية، وكانت المادية إلهنا، كان العالم الطبيعي يتحدى الوحي الإنجيلي بنظريات في الإلحاد والعقلانية"²⁸.

إن مغالاة الإنسان الغربي في تقديس العلم التجريبي وما صاحبه من نظرية التطور لداروين، أدخلت الدين في أزمة عصبية، حيث قوية شوكة الملحدين، حتى قالت كارين أرمسترونغ فيه "ما من

مجتمع قد استأصل الدين الذي كان الناس يقبلوه بديهياً كإحدى حقائق الحياة. ولم يحدث ذلك إلا في نهاية القرن التاسع عشر عندما وجدت حفنة من الأوربيين أن من الممكن إنكار وجود الله²⁹، يمكن أن نخلص إلى أن القرن التاسع عشر هو القرن الذي ظهر فيه تيار الإلحاد صراحة كمنهج متكامل صرح بإنكار وجود الله، ومن بين رواه نجد فيورباخ الذي ينتهي لتيار الإلحاد المادي ومن ناشطي تيار اليسار الهيجلي، حيث نادى بتأليه الإنسان، وفسر الأديان بأنها إعلان الإنسان لنفسه وتقديسه لها، كما أرجع حقيقة الله إلى أنه مجرد ارتقاء الإنسان في تصوره وصفاته وذاته، كما نجد كارل ماركس ونييتشه (الذي أعلن موت الإله) وفرويد.

الاستنتاجات:

إن الاعتقاد بفكرة الألوهية تعتبر من أقدم الأفكار التي تعرض لها الإنسان بالتفكير والتطوير، غير أن هذه اللفظة أو الفكرة متغيرة من دين لآخر، إذ نجد أن هذه الفكرة مرت بمراحل تراوحت بين التعددية للأرباب والآلهة المتعددة والوثنية، إلى التفريد والتفضيل حتى انتهت إلى الواحدية المطلقة مع مجيء الديانات السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام. ورغم الوعي والتطور الذي وصل إليه الإنسان في العصر الغربي الحديث إلا أن مغالاته في تقديس العلم والعقل وحتى المذهب الشكي، جعله يقع في مطب الإلحاد وإنكار الأديان، الإنسان بدون إله هو إنسان دون أبعاد ربانية وإنسانية، حيث أنه هناك دراسة تبين من خلالها أن أكبر نسبة إلحاد في السويد وأكبر نسبة إيمان في أيرلندا (طبعاً الإيمان بالأصول المسيحية) وهذا يرجع للتراكمات التي عاشها العالم الغربي على مر العصور وتنامي ظاهرة التدين الفردي. وبهذا يكون الإنسان الغربي عاجز عن الإجابة على أسباب خلق الإنسان أو الكون، وإثبات حقيقة وجود قوة خارجية مدبرة وخالقة للكون وللإنسان ومصيره لحظة بلحظة، إنها عظمة الله عز وجل.

قائمة المصادر والمراجع:

✻ القرآن الكريم

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1956م.
- باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009م.

- جعفر شيخ إدريس: الفيزياء ووجود الخالق، مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، ط1، 2001م.
- جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.
- جون لوريمر. تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، ط1، مطبعة دار الثقافة للطباعة، القاهرة، 1990م.
- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، دار الثقافة بيروت، ج1.
- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وضحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1987م.
- الراغب الأصفهاني المفردات في غريب القرآن،، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق بيروت، دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ.
- رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث 1601-1977م، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط3، 1994م.
- سامي عامري: العالمية، طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة، مركز تكوين للدراسات الإسلامية، لندن، ط1، 2017م.
- شارل جنيبير: المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، دط، دت.
- الفيروز آبادي القاموس المحيط،، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 2005م.
- فيليب فرانك: فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة د. علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983م.
- كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1996م.
- محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، 2016م.
- مصطفى النشار: الفكر الغربي مزيج مضطرب بين الإلحاد والإيمان، مجلة الاستغراب ع7، ربيع 2017.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: ابراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، القاهرة، دار الدعوة.

- هيربرت جورج ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مج3.
- ول ديورانت، قصة الحضارة، تقديم: محي الدين صابر، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، ط1، 1992م.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012م.

الهوامش:

- 1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، 1/127.
- 2- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 467/13-469، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 2005م، ص 1242.
- 3- أنظر المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق بيروت، دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ، ص 83، ولسان العرب، ابن منظور، 467/13، 469، الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1987م، 6/2224.
- 4- أنظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص82-83، ولسان العرب، ابن منظور، 13/467.
- 5- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، القاهرة، دار الدعوة، ص 25.
- 6- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1987م، 6/2224.
- 7- أنظر لسان العرب، ابن منظور، 13/468، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 2005م، ص 1242.
- 8- ابن منظور، محمد بن عبد الكريم (ت 711هـ)، لسان العرب طبعة دار صادر، بيروت 1956م، 11/35.
- 9- ول ديورانت، قصة الحضارة، (283/284).
- 10- شارل جينبير: المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، ص 49.
- 11- المراد بها الحالة العقديّة التي اعتمدها الكنيسة بعد مجمع نيقية.
- 12- هيربرت جورج ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مج3، ص38.
- 13- جعفر شيخ إدريس: الفيضاء ووجود الخالق، مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، ط1، 2001م، ص 25.
- 14- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، ط1، مطبعة دار الثقافة للطباعة، القاهرة، 1990م، 4/24.
- 15- لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، ط1، مطبعة دار الثقافة للطباعة، القاهرة، 1990م، 4/113-114.
- 16- مصطفى النشار: الفكر الغربي مزيج مضطرب بين الإلحاد والإيمان، مجلة الاستغراب ع7، ربيع 2017، ص 21.

- 17- مصطفى النشار: الفكر الغربي مزيج مضطرب بين الإلحاد والإيمان، مجلة الاستغراب، ع7، ربيع 2017، ص 23.
- 18- سامي عامري: العالمية، طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة، مركز تكوين للدراسات الإسلامية، لندن، ط1، 2017م، ص 273.
- 19- باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، ص 40.
- 20- نفس المرجع، ص 41.
- 21- جماعة من الأساتذة السوفييات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م، ص 171.
- 22- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012م، ص 188.
- 23- رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث 1601-1977م، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط3، 1994م، ص 656.
- 24- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، دار الثقافة بيروت، ج1، ص 458.
- 25- محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتية العباسية المقدسة، 2016م، ص 313.
- 26- رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث 1601-1977م، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط3، 1994م، ص 372.
- 27- رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث 1601-1977م، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط3، 1994م، ص 372.
- 28- فيليب فرانك: فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة د. علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983م، ص 296.
- 29- كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1996م، ص 288.

الخطاب الصوفي ودوره في مكافحة التطرف وصناعة السلام العالمي

أ. رشا روابح

جامعة باتنة 1

الملخص:

يقوم الخطاب الصوفي على مبدأ المحبة كأصل للوجود، فينعكس ذلك في سلوك الصوفي من خلال تعامله مع الله والإنسان والكون، كما يسمح هذا الخطاب بتجاوز الحقيقة الدينية الحصرية، وإعادة قراءة النصوص في اتجاه إنساني كوني، وبذلك يفسح مجالات واسعة للتقارب والتجاوز والتجاور بين الأنا والآخر، وذلك بناء على مبدأ الرحمانية؛ أي تجلي الرحمان في كل الموجودات على اختلافها، ومنه يساهم الخطاب الصوفي بشكل فعال في روحنة الإنسانية وإنقاذها من النزعة المادية وما يترتب عنها من مظاهر العنف والتطرف والإرهاب.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الصوفي، التطرف، السلام، المحبة، الأنا، الآخر، التسامح.

Abstract:

The Sufi message is built on the principle of love as the basic of existence, which is reflected in the Sufi's behavior through his interaction with God, humans, and the universe. The sufi message helps in surpassing the exclusivity if religious truth, by re-reading the text in a human universal way, and therefore it opens the doors for the convergence and the dialogue between the self and the other in the basic of mercy, which means the manifestation if the merciful in all different beings. The sufi message effectively contributes in the spiritualization of humanity by rescuing it from all forms violence, extremism and terrorism that ensue from the materialist tendency.

مقدمة

يحتل الخطاب الصوفي موقعا هاما ومتميزا في الثقافة الإنسانية عموما والتراث الفكري العربي والإسلامي خصوصا، وذلك لثرائه وقدرته على مزاحمة الخطابات الكبرى في الثقافات البشرية، لما يكتنزه من أبعاد معرفية، ولما يلعبه من أدوار حضارية حكمت بتجدده وانفتاحه؛ فقد استطاعت أفكاره أن تتجدد وتغري فئات كبيرة من الباحثين للغوص فيه، لما يحمله من رموز وإشارات قامت على تعميق معاني العقيدة واستبطان ظواهر الشريعة، واستقراء أحوال الإنسان ومساءلة مكانته ووظيفته في الكون. وقد حمل الخطاب الصوفي بين طياته جملة من العناصر النظرية المعرفية والروحية تكشف دراستها عن قواعد في السلوك ومبادئ في القيم، سعى

الصوفيّة إلى تجسيدها عملياً فطبعت بذلك حياتهم، وكانت مثيرة لردود أفعال متباينة إزاءهم بين التأييد والاعتراض.

ونتيجة لتباين المواقف تجاه الخطاب الصوفي، انتعش الأخير واكتسب البقاء والاستمرارية ليؤكد حضوره الفاعل والمتواصل في الحياة، ومع ذلك ما يزال حبيس أفق تداولي ضيق لا يفي بتعميم ما يكتنزه من فوائد، لذا كان الكشف عن مضامينه وتسليط الضوء على محورياته في مدونة التأليف الإنساني يشكل الحاجة الأكثر إلحاحاً في الوقت الحالي، لما يقدمه من معرفة مخصصة بالله والإنسان والكون، وبالعلاقة بين هذه العوالم الثلاث؛ هدف هذه المعرفة الارتقاء بقيمة الإنسان والتأكيد على محورياته ومركزيته في الوجود وإزالة الفوارق والعوائق بين بني الإنسان، ومن هنا تأتي أهمية الموضوع، لما يسعى إليه هذا الخطاب من إشاعة ثقافة السلم والتعايش، والتسامح والحوار، والتلاقح بين الحضارات والثقافات والديانات، خصوصاً في هذا الزمن الذي يعاني من هاجس الإسلاموفوبيا بسبب (داعش) وأخواتها ممن ساهم في تشويه صورة الإسلام وربطه بالتطرف والإرهاب.

لذلك يزداد الطلب على ضرورة إعادة صياغة قناعات الإنسان الفكرية بالعمل على صياغة الخطاب التربوي والتوجيهي في مختلف المجالات، بالشكل الذي يكون أكثر وظيفية وأكثر فاعلية في صياغة الأمن والأمان وصناعة مشاريع المحبة والسلام، ولذلك كان الالتفات إلى الخطاب الصوفي والحديث عن التصوف والتجربة الصوفية أحد أوليات هذه الأصوات، بعد الإقصاء والتهميش الذي تعرض له هذا الخطاب ومحاولة عزله عن الجسم الفكري الاجتماعي. ومن هنا نطرح الإشكالية التالية: هل يسع الخطاب الصوفي أن يقوم بدور إيجابي فاعل في إنقاذ المجتمع الإنساني من الأنا المتضخمة، والحدّ من ظاهرة العنف والتطرف ونشر ثقافة السلام العالمي؟ وكيف له أن يقوم بذلك؟

هذا هو السؤال الجوهرية الذي ستحاول - بإذن الله- هذه الورقة الإجابة عنه من خلال: مدخل مفاهيمي يحدد المفاهيم ويضبط المصطلحات الواردة في العنوان، وثلاث محاور أساسية هي:

- أولاً: ثقافة المحبة والسلام في الخطاب الصوفي.
- ثانياً: الرؤية الصوفية للعالم والإنسان ودورها في تمتين ثقافة السلام.
- ثالثاً: عالمية الخطاب الصوفي واحتواؤه للآخر.

مدخل مفاهيمي

أ- **الخطاب الصوفي**: تعني كلمة الخطاب في الاستعمال الشائع كل ما يُكتب أو يُنطق موجهاً إلى الغير لأجل إيصال فكرة ما. وهي عائدة للجذر (خطب) الحامل لمعان أهمها الكلام الموجه، فالمراد هنا بالخطاب الصوفي ما أنتجه الصوفية النظريون من آراء وطروحات فكرية.¹

ب- **التطرف**: يُعدّ التطرف من القضايا الرئيسية التي يطرحها الحال الإنساني المعاصر بقوة، ويعتبر الفكر المتطرف باعتباره نسقا معرفيا ظاهرة اجتماعية تتأثر بغيرها من الظواهر وتؤثر فيها، وترتبط ارتباطا وثيقا بالظروف السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... الخ

والتطرف لغة معناه: الوقوف في الطرف، وهو ما يقابل التوسط والاعتدال.² وأما اصطلاحا فالتطرف يعني "المغالاة والإفراط والعصبية، وهو عكس الوسطية والاعتدال في جميع نواحي التفكير اتجاهاً للمعتقدات والأفكار، وعلى هذا الأساس فإن التطرف هو مجموعة من المعتقدات والأفكار التي تجاوزت المتفق عليه سياسياً واجتماعياً ودينياً داخل الدول"³، كما يشير مصطلح التطرف وما شابهه كالتعصب والغلو إلى الخروج عن المبادئ الفكرية والقيم والمعايير والأعراف والأساليب السلوكية الشائعة في المجتمع، معبراً عنه بالانطواء أو بالسلبية والانسحاب، أو تبني مبادئ ومعايير مغايرة قد يكلف الدفاع عنها توظيف العنف والترهيب بزعم التغيير في المجتمع وفرض الرأي بقوة على الآخرين، كما نلاحظه في السلوك المتشدد لبعض الجماعات الدينية.

ولا يمكن تجاوز هذه المعضلة الحضارية إلا بنشر نقيضها المتمثل في التوسط والاعتدال، وذلك بإفشاء لأهم مبدأ جاء به الإسلام وهو السلام.

ج- **السلام العالمي**: السلام العالمي في نظر الإسلام؛ هو نظرية إنسانية تقوم على احترام النوع الإنساني؛ مخالفاً أو موافقا، معاديا أو مناصرا، ضعيفا أو قويا، مشابها أو مختلفا.. فهي نظرية متكاملة تنظر إلى العلاقة بين بني الإنسان على أنها علاقة نسب، هذا النسب هو الفطرة الإنسانية التي تقوم على أساس الحقيقة الكونية التي أعلنها نبي السلام ﷺ حين قال: «كلكم لأدم وأدم من تراب».⁴

فالسلام العالمي هو فكرة مثالية من الأمن والاستقرار واللاعنف الذي من خلاله تتقارب الدول والشعوب ومختلف الجماعات الإنسانية إراديا لا حتميا، ويشير السلام العالمي إلى توظيف وسائل سلمية من أجل الحد من مختلف الصراعات والأعمال العدائية بين بني الإنسان. فالمقصود بالسلام العالمي هو التمثيل الأعلى للحرية والسعادة والأمان والاستقرار بين جميع الجنس البشري.

أولاً: ثقافة المحبة والسلام في الخطاب الصوفي

أهم مبدأ يرتكز عليه التصوف ولا يقوم إلا به هو مبدأ المحبة، باعتبارها أصل الوجود⁶ استناداً للحديث القدسي الذي ينسب في الصوفي فلسفة الحب الكونية، وهو: «كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَتَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُونِي»⁷، فالحق أحب أن يعرفه خلقه، فاندرج الحب فيما خلق، ومن ثم صار الحب سارياً في كل الموجودات، من بداية نشأتها إلى ما شاء الله تعالى، ومن هنا "فالمحبة مقامها شريف وهي أصل الوجود."⁸ وعليه يكون حب الصوفي كله لله، وإذا ما امتلأت الروح الإنسانية بأنوار الحب الإلهي الساري في كل ثنايا الكون، فإنها ستشحن بطاقة إيجابية، متجددة بتجدد الشؤون الإلهية لاتصالها بالحق سبحانه وتعالى، ومنها تسري تلك الإيجابية لتعم كل ما يحيط بها، فتعم خيريتها. والتصوف من حيث هو حب، والحب من حيث هو أصل الوجود يمثل قوة محورية جاذبة للإنسانية التي أفناها الكره والبغض والخلاف، نحو التحرر والانعقاد من الطاقات السلبية الهدامة، وإبدالها بطاقة الحب الإيجابية البناءة.

إن التجربة الصوفية تجعل من ممارستها إنساناً محباً، أفعاله كلها صادرة عن الحب وشهود الحق تعالى، حتى غضبه وعقابه يكون عن حب كعقاب الأم الحنون لولدها، هدفه الإصلاح والبناء لا الإفساد والهدم، فإذا رسخ هذا المعنى الراقى في الذات الإنسانية "رسوخ ذوق وسلوك، لا رسوخ فكر وحسب، فإنها ستجد لها صدئاً إيجابياً نحو... أدبيات الصراع وأخلاقياته بين الأنا والآخر، فإن كان ولا بد من الصراع فليكن صراعاً إنسانياً رحمانياً، لا صراعاً شيطانياً يدمر الأخضر واليابس."⁹

هذا وإن المقلب لصفحات التراث التاريخي للتصوف يلاحظ منذ الوهلة الأولى ذلك الأثر البالغ للتصوف في تمتين الروابط الروحية بين جميع المكونات الثقافية والاجتماعية والقبلية للكثير من المجتمعات التي كانت تمارسه وتتخذ منهجاً للحياة، وكان ذلك تحت لواء واحد هو لواء المحبة والسلام، بناء على كون المحبة هي حقيقة الدين وجوهره، وهي غاية التربية الروحية والسلوك الصوفي بمختلف طرقه، وذلك بالسير بالمريد عبر مقامات التربية وأحوال التزكية حتى يصل إلى تحقيق مقام المحبة في نفسه؛ خلقاً تعبدياً يتجلى في كل حركاته وعلاقاته، الاجتماعية منها والسياسية والثقافية... وغيرها، بما هي علاقات وتصورات ومشاعر أيضاً، لأن المحبة لا تلزم في الوجدان الروحي حداً معيناً، بل تفيض مواجيداً فتعكس في السلوك العام للإنسان وهذا هو سر القوة والتميز في التربية الصوفية، فالتصوف في الأصل قائم على إشاعة الاستقامة والمحبة والإخاء بين البشر وامتصاص التطرف والعداء.

ويكون السلوك بالناس في الخطاب الصوفي - تربية ووعظا- بالتدرج بهم في المقامات والأحوال أمرا أساسيا لتنظيم الشأن الديني والاجتماعي والعلاقاتي، ولتهذيبهم حتى تصفو أرواحهم ويتحققوا بالمحبة خلة ومقاما ثابتا، لأن مجتمعا يسوده خلق المحبة لا يصدر عنه ما يمزق نسيجه الاجتماعي والإنساني، بغض النظر عن اختلاف عقائد أفرادها وايدولوجياتهم. وهو ما يقرره القرآن الكريم نفسه حين يؤكد على علاقة السلام واحترام الإنسان ويشير إلى ضرورة تقديم العلاقة الإنسانية على الخلفيات الدينية؛ فيقول تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء 94).

هذا وقد أصبحت قضية السلام من أوائل القضايا التي تشغل بال المجتمع الإنساني المعاصر، بسبب ما آلت إليه الأحداث في العالم اليوم وما يشهده من ضرب في هذا المكون الجوهرى والحيوي المؤسس للمعيشة الإنسانية في جميع أبعاده؛ نفسيا واجتماعيا ودوليا. فأمام الانتشار الواسع والمهول لثقافة العنف والتطرف وهيمتها على الذهنيات، والتي أصبحت تسحق كل مقومات التعايش الإنساني، صارت الحاجة ماسة إلى ثقافة السلام لتمتين روابط المجتمع الإنساني وتحصينه من كل مظاهر العنف والتطرف، والحد من وتيرة الاشتباكات والصراعات التي تفتك باستقراره، تلك الثقافة يمكن أن نجد لها منفسحا في الخطاب الصوفي الذي يؤكد على التكامل والوحدة الإنسانيين.

فثقافة السلام التي تطبع الخطاب الصوفي، تقوم على نبذ مظاهر العنف والتطرف والإرهاب وما والاها، وتدعو إلى المحبة والتعايش وقبول الآخر وفق الحد الأدنى من المشتركات، لأن السلام من أسماء الله الحسنى، والسلام تحية المسلمين في الدنيا وتحية أهل الجنان. وتحية المسلم في صلته على النبي ﷺ، والسلام مقصد من مقاصد الإسلام في السلوك، وتكفي وحدة المصطلحين (السلام والإسلام) للدلالة على سلامة الإسلام من كل ما سوى السلام، كما إن استراتيجية التعايش في الإسلام تنطلق من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران 64) وهذا هو أول نداء إسلامي للتعايش بين الحضارات. ولتحقيق

ثقافة السلام أمر النبي ﷺ المسلمين بإفشائه فقال: "سَلِّمْ عَلَيَّ مَنْ تَعَرَّفَ وَعَلَى مَنْ لَا تَعَرَّفَ"¹⁰.

كل هذه الحيثيات هي حاضرة في وعي الصوفية وملتجسة في سلوكياتهم وخطاباتهم، فالتصوف لما يتمتع به من الصفاء الروحي هو كفيلا بالدعوة إلى تحقيق السلام والأمن الاجتماعي والتسامح ونبذ التطرف والتناطح، وذلك استنادا إلى تعريف المصطلح ذاته بأنه "هو الدخول في

كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"¹¹، فيها هو الشيخ حمزة البودشيشي رحمته الله يقول: " وددتُ لو توسّد الناس كلهم وسادة واحدة"، ويقصد بالناس هنا العالم بأسره، ما يعني أنه لا يوجد شرق وغرب وشمال وجنوب وغيرها من الفروق، وإنما هناك دار الإنسان. لذلك كان أتباع الطريقة البودشيشية يهتمون أذكاهم دائماً باسم الله "يا سلام"، وفي ذلك تربية للمريدين على التخلق والتحقق بالمعنى الرباني السلام¹².

هذا ومن أبرز صوفية بلادنا الذين نشروا الأمن والسلام اعتماداً على مبدأ المحبة، هو رجل الإنسانية والسلام الأمير عبد القادر الجزائري الصوفي رحمته الله، الذي أسس مفهوماً للإسلام يوحد بين الدين والعلم والدولة والإنسانية، فمَثَل بذلك أحسن مثال في ترسيخ قيم الإنسانية والسلام من خلال جهاده، وذلك ما يعكسه أول بيان كتبه للمجاهدين بعد توليه الإمارة مباشرة بحيث أوجب فيه على كل مجاهد في الجيش عدم تعريض الأسير أو الجريح للأذى أو الإهانة، واحترام إنسانيته إن كان فرداً أو جماعة، وإن كان جريحاً يجب عرضه على طبيب الكتيبة وتقديم كل ما يحتاج إليه من علاج ورعاية، وعدم مجازاة العدو بوحشية وتقطيعه، ومن يقطع رأساً أو أذناً ويحمله للقائد يعاقب فيُجلد ويُسجن. وكل من يأتي بأسير حيٍّ غير معانٍ يكافأ¹³. هذا الخطاب ألقاه الأمير في الوقت الذي كانت فرنسا تبيع كل تلك الجرائم وأكثر في حق الجزائريين وتكافئ عليها. والأمير هنا يؤكد على أن قيمة السلام ترفض العنف بشكل قطعي، وتدعو إلى الرفق والسلم حتى في أوقات العنف المُشرَعَن من قبيل الدفاع عن الوطن والدين.

كما لا ننسى ذلك الموقف الشجاع أيضاً لفتوة الأمير حين تزعم المهاجرين الجزائريين في الشام لإنقاذ ما يربو على خمسة عشر ألف مسيحي من القتل في الفتنة التي اشتعلت في دمشق بين الدروز والنصارى سنة 1860، بحيث ساهم بموقفه هذا في لَمّ الصدع الذي أصاب دمشق، بل وأنقذ العالم كله من دخول في حرب صليبية أخرى، فوقف رحمته الله متحدياً جموعاً هائجة من الدروز مندفعة لقتل النصارى ودوى بصوته قائلاً: "إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجل وأقدس من أن تكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات بدالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم... أحذركم من أن تجعلوا لسلطان الجهل عليكم نصيباً، أو يكون له على نفوسكم سبيلاً. وما هذا الخطاب إلا تطبيق للحديث النبوي: "أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ ذِمِّيًّا أَوْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَنْقَصَهُ شَيْئًا مِنْ حَقِّهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طَيْبٍ نَفْسِهِ فَأَنَا خَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"¹⁴ " 15

ثانياً: الرؤية الصوفية للعالم والإنسان ودورها في تمتين ثقافة السلام

العالم في اللغة هو "اسم لما يُعلم به كالتخاتم لما يُختم به، وسُمي الخلق عالماً لأنه علامة عن الصانع"¹⁶، وهو في منظور الصوفية كل ما سوى الله تعالى. ورؤيتهم له هي رؤية قارئ لكتاب يحكي من خلال آياته عن مكونه، ووسيلة معرفية تعرّف بصانعه، "والصوفية في مقامات انجذابهم إلى عالم الحضرة الإلهية، وارتقاءهم عن المحسوسات والأحكام الدنيوية لا يرون في الكون نقصاً ولا قبحاً، ولا يشاهدون بعين القلب إلا الجمال الإلهي متجلياً في كل شيء، مهما جَلَّ هذا الشيء أو دَقَّ، والسرُّ في هذه المشاهدة القلبية التي تأتي بالبصيرة لا البصر، هو ذلك الإيمان الصوفي العميق بأن الله هو الجوهر الحقيقي للوجود، وما عداه من الأغيار ومما سواه وهُمّ وتخييلٌ ومظاهرٌ زائلة لا تقوم بذاتها، ويتوقف وجودها على شرط كونها تجليات إلهية، وفقاً لثالوث الذات الإلهية: الجمال، الكمال، الجلال، الذي يعبر بمجموعه الكلي عن هذه الذات من دون أن يقدرح في وحدتها وفي الإيمان بوحداية الله على الرغم من تعدّد صفاته وأسمائه، وأسمائه الصفاتية"¹⁷. فالصوفي بتربيته عن المحسوسات يشعر بنوع من الذوق الإدراكي المرتبط بالفناء بتجلي الله جلّت عظمته في الموجودات جميعها وأن الله حاضر بأسمائه في كل شيء وهو حقيقة كل شيء، وبناء على هذه الرؤية فلا يوجد مجال في فكر الإنسان الصوفي لأي فعل من شأنه إحداث الفساد في هذا الكون، لأنه يؤمن بشكل جازم بأن الإفساد في الكون هو إفساد في صور تجلياته تعالى.

هذا المعنى جمع الأمير عبد القادر أطرافه في مواقفه قائلاً: "أنه لا يصح ولا يستقيم لمن فتح الله عين بصيرته وأراه سريان الأحذية بلا سريان، وقيام القيومية في كل ذرة من ذرات الوجود، ورؤية الوجود الحق تعالى في كل شيء من غير حلول ولا اتحاد، أن يهجر شيئاً من المخلوقات، بأن يحتقره ويزدرجه ويجعله كالشيء اللقي، فإن هذا لا يصح من عارف مشاهد، كان ما كان ذلك المخلوق، حيواناً أو غيره، وعلى أي دين كان، وعلى أي ملّة ونحلة حصل."¹⁸

هذا وإن الوجود عند الصوفية هو حقيقة كاملة ودائرة محيطية، يُعد الإنسان مكوناً من مكوناتها الأساسية، وأحد أطرافها المفترضة (الله، العالم، والإنسان)، وإذا كان العالم هو مظهر تجلي الله (عزّ وجلّ) فإن الإنسان (الكامل) هو المجلى الأعظم للحق تعالى، "فالحق تعالى يتجلى في جميع صور الوجود، ويتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها"¹⁹. والإنسان في الفكر الصوفي هو روح العالم؛ كمثل روح الإنسان بالنسبة إلى بدنه والتي لها صفة التدبير، ولا قوام للعالم لولا الإنسان، وهذا ما أكده ابن عربي في فصوصه حين قال: "وقد كان الحق سبحانه

أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة"²⁰، وهو المعنى الذي أكدّه الأمير عبد القادر بقوله: "كان العالم قبل ظهور الصورة الآدمية كجسم مسوّى لا روح فيه... فهذه الصورة الآدمية هي صورة الإنسان الذي هو مادة كل مخلوق، ونقطة الكون التي منها امتدت حروف العالم جميعه"²¹.

والإنسان هو غاية إيجاد العالم ولذلك كان الإنسان آخر الموجودات من حيث النشأة، وهذا ما يقرّه ابن القيم رحمه الله في مسرد حديثه عن حكمة خلق آدم آخرًا، مبيّنًا قيمة هذا الكائن، حيث قال: "إنه سبحانه لما افتتح خلق هذا العالم بالقلم كان من أحسن المناسبة أن يختمه بخلق الإنسان، فإن القلم آلة العلم، والإنسان هو العالم، ولهذا أظهر سبحانه فضل آدم على الملائكة بالعلم الذي حُص به دونهم، وتأمّل... كيف نبه الملائكة على فضله وشرفه، ونوّه باسمه قبل إيجاده بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. وتأمّل كيف وسمه بالخلافة وتلك ولاية له قبل وجوده"²².

وبما أن الإنسان هو علة وجود العالم، فإنه علة بقائه، فالعلة تتبع المعلول في الوجود والبقاء والزوال، "وهو [الإنسان] من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش"²³، بل وهو العمود الذي يقوم عليه سقف العالم، حيث "جعل [الله] مسكن هذه النشأة نقطة كرة الوجود وأخفى عينها، ثم نبّه عباده عليها بقوله: ﴿يَغَيِّرُ عَمَدٍ تَرْوَنَهَا﴾ (الرعد 2)، فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ الدار الحيوان، مارّت قبة السماء وانشقت فكانت شعلة نار سيّال كالدهان... فقبّة لا تقوم من غير عمد، كما لا يكون والد من غير أن يكون له ولد، فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك، فتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها، وهي مملكة فلا بد لها من مالك يملكها، ومن مُسكت لأجله فهو ماسكها، ومن وُجدت له بسببه فهو مالكها"²⁴. وهو المعنى الذي أشار إليه سيد الوجود رحمه الله حين قال: «لَا تَقْوَمُ السَّنَاعَةُ وَفِي الْأَرْضِ مَنْ يَقُولُ: اللهُ اللهُ»²⁵، وأتم الخلق معرفة بالله هو الإنسان الكامل، فلا تقوم الساعة وفي العالم إنسان كامل.

والوظيفة الوجودية للإنسان في الفكر الصوفي هي الخلافة؛ ليس في الأرض فحسب بل في الكون كله، فإذا كان الإنسان هو روح العالم فلا قوام لهذا العالم إلا بذلك الإنسان الكامل، ما يعني أن الإنسان الكامل هو المدير لهذا العالم تدير الروح للجسد، وهذا ما أكدّه ابن عربي بقوله: "وإنما علّم الله سبحانه الإنسان الكامل أسماءه الحسنى وأودعها فيه، فإن الإنسان الكامل روح

العالم، والعالم جسده... وإن الروح هو مدبر البدن والمتصرف فيه²⁶. وحتى يحقق الإنسان وظيفته في الوجود يتعيّن عليه أن يكون متخلقا بأخلاق ربه الذي نصّبَه للخلافة، متحققا بصفاته بقدر الطاقة البشرية، فيتخلق باسمه تعالى الرحمان فيكون رحمة تمشي بين الخلق، ويتخلق باسمه "السلام" فيكون لمجتمعه أداة سلم وأمان ومصدر سلامة واطمئنان، وإذا كان من مفاهيم "السلام" السلامة من النقص والعيب، فإن الصوفي يجتهد في تطهير نفسه وتكميلها، والعمل على ترقيتها وتهذيبها بأن يسلم جوارحه من الاعتداء والآثام، وقلبه من الخواطر والأوهام. ويتخلق باسمه تعالى "الواسع" فيتسع قلبه لجميع الخلائق بآرهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، مؤيدهم ومخالفيهم... فيتقبل الآخر ويحترمه مهما كان ولا يلغيه لمجرد مخالفته. وقس على هذا بقية الأسماء الحسنى والصفات العلى وكيف تفعل فعلها في المتخلق بها.

إن هذه الرؤية الصوفية لمركزية الإنسان وقيمه الأنطولوجية والابستمولوجية الهامة لا تدع في عقل الصوفي ولا في قلبه مثقال ذرة من العدوان لهذا الكائن العظيم، الذي فضله تعالى على سائر الخلق وجعله بؤرة لتجلي الأسماء الحسنى، وإذا كان الله - جلّت عظمتة - قد حرم الظلم على الإنسان وعلى نفسه فإن الإيمان الحقيقي لدى الصوفي هو أن نفعل كما يفعل الربّ، ومن هنا تتأسس مبادئ الإحسان والمحبة والتسامح انطلاقا من مقولة الرحمانية: أي حضور الرحمان في كل الموجودات وفي كل ذرة من الكون، متجلياً بصفاته - ليس حضور الذات بالحلول والاتحاد -، فمعنى التسامح هو الاعتراف بالآخر/ الأنا، والاعتراف به كحامل للمعنى الإلهي، ولنا في مأساة الحلاج درسا في ذلك؛ حيث يقول في واحد من أكثر نصوصه إنسانية: "يا بني إن بعض الناس يشهدون عليّ بالكفر وبعضهم يشهدون لي بالولاية، والذين يشهدون عليّ بالكفر أحبّ إليّ وإلى الله من الذين يقرّون لي بالولاية... فمن يشهدون لي بالولاية من حسن ضنهم بي، والذين يشهدون عليّ بالكفر تعصّباً لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد"²⁷، وبهذا الوعي العرفاني يصبح جلاّدوه مجاهدين ويصبح هو شهيدا، ويدعو لهم بالغفران فيقول: "هؤلاء عبادك اجتمعوا اليوم لقتلي... فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي ما فعلوا ما فعلوه، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد"²⁸.

فالخلق إذن في المنظور الصوفي هم عيال الله وأحيمهم إلى الله أنفعهم لعياله، هذا المعنى الذي تحقق في خطاب الأمير عبد القادر الجزائري حين أجاب الأسقف بافي Pavy الذي راسله شاكرا صنيعة بالمسيحيين فقال: "ما فعلناه من خير للمسيحيين، ما هو إلاّ تطبيق لشرع الإسلام واحترام لحقوق الإنسان، لأن كل الخلق عيال الله وأحيمهم إلى الله أنفعهم لعياله. إنّ كل الأديان

من آدم إلى محمد عليهما السلام تعتمد على مبدئين هما: تعظيم الله جلّ جلاله، والرحمة بمخلوقاته، وما عدا هذا ففرعيات، والشريعة المحمدية من بين كل الشرائع هي التي تعطي أكبر أهمية للاحترام والرحمة والرأفة وكل ما يعزز التآلف وينبذ التخالف، لكن المنتسبين للدين المحمدي ضيّعوه فأضلّهم الله فجزأؤهم من جنس عملهم²⁹.

هذا الخطاب الأميري ما هو إلا تحقق بالقول الإلهي: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة 08)، فالخطاب الصوفي يسمح بقراءة النصوص في اتجاه إنساني كوني، ويسعى إلى صناعة حياة تهدف إلى التوافق دون إقصاء لأحد، ويبنى الإنسان الصوفي الذي لا يكره أحدا لأنه تحقق بالتوافق مع ذاته وارتقى إلى الاندماج مع الآخر والتواصل معه ومجاورته. ويختصر الشيخ الأكبر المعنى بقوله: "لن تبلغ من الدين شيئا حتى توفق جميع الخلائق ولا تحتقر مخلوقا ما دام الله قد صنعه"³⁰.

ثالثا: عالمية الخطاب الصوفي واحتواؤه للأخر

يتميز التصوف بالأفق العالمي، وهذا لا يعني زوال هويته الإسلامية أو التوحيدية بل يؤكد عمق التجربة وتجذرها في المخيلة الإنسانية، ولذلك يمكن أن يصل مختلف السالكين بمختلف مشاربهم إلى نفس الحقيقة، وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على وحدة الحقيقة ووحدة التجربة الروحية كما أشار محمد إقبال رحمته الله في قوله: "فالروح البشرية وهي تُقدم على شيء بدافع عن نفسها، تقتدر شيئا فشيئا على أن تأتي بحقائق، ربما كشفتها أرواح أخرى منذ طويل زمان، وهذا يعني ولا شك وحدة الحقيقة من جهة، ووحدة التجربة الصوفية من جهة أخرى، على رغم من تباعد الشعوب والأمم"³¹.

ولا يعترف الخطاب الصوفي بالفروق بين بني البشر، فهو يستقطب الجميع بلا استثناء، هذا الملمح نلمسه - كمثال - في سيرة واحد من أكثر الشخصيات الصوفية تأثيرا، وهو مولانا جلال الدين الرومي رحمته الله، ذلك الإنسان الكوني الذي مثّل العولمة الإنسانية في أسمى صورها، بحيث كان يحضر في مجالسه مختلف الأجناس باختلاف دياناتهم واتجاهاتهم وأفكارهم - وهنا مكن سر الشهرة والقبول الذي ناله الرومي ولا يزال يحظى به- فقد "استطاع بخطابه الصوفي اختراق إيديولوجيا المتلقي الدينية أو المذهبية أو الفكرية أو أية إيديولوجيا من شأنها أن تحد من أفق الأنا المفكرة، وأن تختزل رؤاها في اتجاه واحد يفضي إلى إقصاء الآخر، فقد كان الرومي يُسمع

الملتقي صوتا غير صدى صوته، ويطلعه على عوالم أعمق من عالمه الفكري الضيق وأرحب وأشرف. وهو خطاب إنساني لأنه يلائم فطرة الإنسان الأولى الماثلة في محبة خالقها، ويرمي إلى المحافظة على الوجود الإنساني وتكميله بصفات الكمال والجمال، ويلائم الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وألوانهم وأزمانهم وأماكنهم ومعتقداتهم، ويتوجه إلى الإنسان باعتباره غاية في ذاته³²، ومن المعلوم في سيرة جلال الدين الرومي أنه لما خرجت جنازته ازدحم عليها أهل بلده وكان القيامة قامت، وشيعها حتى النصارى واليهود، وبدت مدينة قونية قرية عالمية شهدت العولمة الإنسانية بدل العولمة الصراعية التي نعيشها اليوم، ولما بلغ ذلك حاكم البلد، فقال لرهبانهم: "مالكم ولجنازة عالم مسلم فأجابوه: "به عرفنا حقيقة الأنبياء السابقين، وفيه رأينا سيرة الأولياء الكاملين، فكان المسلمون يقولون: إنه كان نورا من أنوار رسول الله ﷺ، والمسيحيون يقولون: إنه كان على خلق المسيح عليه السلام، ويقول اليهود: إنه كان على خلق موسى عليه السلام".³³

وقد ساهم هذا الطابع العالمي والإنساني للتصوف وخطابه في دخول الناس في دين الإسلام أفواجا، فكان لتراث الرومي - مثلا- الأثر الأكبر في اقتناع الداعية الإسلامي الكبير رجاء جارودي بدين الإسلام، كما يرجع الفضل في انتشار الإسلام في الملبيا والمويلا والمالديف من بلاد الهند إلى جهود الصوفي الورع مالك بن دينار، وغيرها من الأمثلة الكثيرة التي تحكي فتح الصوفية للقلوب والأرواح قبل فتحهم للبلدان.

هذا الاتساع والاحتواء الذي يتميز به الخطاب الصوفي تشير إليه أبيات بن عربي المثيرة، والتي يقول فيها:

قد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلانٍ وديزٍ لرهبانٍ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبَةٌ طائفٍ	وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنٍ
أدينُ بدينِ الحبِّ أنى توجهتُ	ركائبهُ، فالحبُّ ديني وإيماني ³⁴

وفي نفس المعاني يقول أمير العلماء وعالم الأمراء عبد القادر الجزائري:

ففيّ أنا كل ما يأمله الورى	فمن شاء قرأنا ومن شاء فرقانا
ومن شاء توراة ومن شاء إنجيلا	ومن شاء مزمارا زورا وتبانا ³⁵

هذه الأبيات لا تعني أن "الأمير والشيخ الأكبر يؤمنان بتكافؤ الأديان الناسخة والمنسوخة والعقائد القويمة والسقيمة، فسيرتهما ومواقفهما وأقوالهما الأخرى العديدة تنفي ذلك، وإنما ذلك تعبير عن شهود القهر الإلهي العام والإرادة النافذة للحق تعالى في جميع خلقه، فهو الذي خلقهم وما يعملون وما يعتقدون، وجاعل كل حزب بما لديهم فرحين، فهو الهادي وهو المضل، وهو جاعل الظلمات والنور. والذي ينبغي هنا هو التمييز بين نظرية تكافؤ كل الأديان، ونظرية قبول الله تعالى لعبده المجتهد والباذل وسعه في طلب الحق ورضوانه، فهو مأجور إن أصاب ومعدور إن أخطأ، سواء في الأصول أو الفروع، وهذا ما يقول به الأمير وأمثاله من العارفين لأن القرآن يقرره، حسب فهمهم وكشفهم"³⁶، بمعنى آخر أن العبرة بالتدين وليست بالدين؛ فقد يفني - مثلاً- راهب حياته في عبده لله حسب معرفته وليس له دراية بالدين الإسلامي أو تكون قد وصلته الدعوة مشوهة، فهو عند الله تعالى مقبول بحسب مبلغه من العلم وبحسب اجتهاده في العبادة، ولا يضيع الله عمله، والصوفية من مبادئهم "ترك الخلق للخالق" فلا يرون بأن مصيره هو النار لمجرد أنه غير مسلم، لإدراكهم بأن الله تعالى لا يضيع أجر عمل عامل متاً من ذكر أو أنثى. وعليه ينتقل الاجتهاد عند علماء التصوف كالشيخ الأكبر وبعده الأمير عبد القادر من كونه وسيلة للطعن والتجريح وإقصاء الآخر إلى حد التكفير بل وسفك الدماء، إلى كونه مجالاً رحباً للحوار العلمي العقلاني والإثراء الفكري الواسع الأفق. وكل ما ينتج عن الاجتهاد من صواب أو خطأ فهو من باب الرحمة الإلهية بالأمة ورفع الحرج عنها والتوسعة عليها، ومن ثم فإن كل مجتهد صادق استفرد كل الوسع هو - حسب ابن عربي- مصيب، فإما مصيب للحكم الإلهي على التعيين، أو مصيب للحكم المقرر الذي أثبتته الله له، إذا لم يعثر على ذلك الحكم المعين وأخطأه. "لأن الكل من عنده تعالى، ومن تجلياته. إذ كلام الحق تعالى وكلام رسوله ﷺ بحرزاخر ما له ساحل، فكل ما فهمه الخلق في كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ الذي هو كلام الله على لسانه هو مراد ومقصود وإن خالف الحق ظاهراً."³⁷

وكذلك الأمر فيما ذهب إليه الإمام الشعراني رحمته الله، حيث رفع حكم الاختلاف بين مختلف الآراء والمذاهب الصادرة من أصول الشريعة، فاستبدل مبدأ الاختلاف بمبدأ الاتساع المضبوط باجتهاد شرعي، استناداً لاتساع الشريعة نفسها، ويشبه الشريعة بالشجرة، وفروعها بأقوال المجتهدين، ولما كان الفرع متصلًا بالأصل (الشريعة)، فهو على حق ما دام قائماً على أصل من أصولها وإن غاير فرعاً آخر أو فروعاً أخرى، ويذكر الشعراني هنا أن سفیان الثوري وغيره كانوا يكرهون قول الناس: قد اختلف العلماء، ويستبدلونه بقولهم: توسع العلماء³⁸. وبهذه الرؤية يتم

الانعتاق من الذاتية والإثنية والتعصب الضيق للمذهب والفكرة والرأي، والتحرر من استسلام الذهنيات للانتماءات السياسية والفكرانية والعرقية والجغرافية وغيرها من الانتماءات التي تحجب القلب وتُظلم العقل، ويتم فسح المجال لإنشاء ثقافة الحوار البناء وتنوع الأفكار والآراء والاتجاهات وتفاعلها، على نحو يستوعب الجميع، استنادا على قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة 256).

وقد لخص لنا الإمام "محمد زكي إبراهيم" رحمته الله - شيخ الطريقة المحمدية الشاذلية- وجهة نظر الصوفية للمخالف في المذهب - على الأقل-، فقال: "أهل القبلة جميعا إخواننا ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المؤمنون 52)، فلا خصومة - أبدا- بيننا وبين أي مذهب من مذاهب (لا إله إلا الله) سواء كانوا أحنافا، أو مالكية، أو شافعيين، أو حنابلة، أو زيديين، أو إمامية، أو ظاهرية، أو إباضيين، أو غيرهم؛ فإن الاختلاف في الفروع ضرورة طبيعية، ويستحيل استحالة مادية جمع الناس على مذهب واحد، أو رأي واحد... ونحن مع إمامنا جعفر الصادق في قاعدته العملية: (حسبنا من المسلم ما يكون به مسلما)".³⁹

إن الصوفية وبناء على التخلق والتحقق بالوسع الإلهي، مقتنعون بأنه لا يقوم الائتلاف إلا في ضوء الاختلاف، وأن الاختلاف هو آية من آيات الخلق، وسبيل إلى التحرر والتطور، وأداة للتعرف، وهو نعمة ورحمة إلهيتين، بل وهو سنة إلهية منذ أن خلق رب البشر البشر، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلَئِنَّكَ لَخَلْقُومٌ﴾ (هود 118-119)، ومن هنا فالأنا لا معنى لوجودها إلا من خلال الآخر، الذي به تكون المغايرة والاختلاف، حيث تتمايز الهويات من خلال مفارقة الأنا للآخر؛ و"لكي تعرف الآخر لابد أن تراه من حيث هو لا من حيث أنت"⁴⁰ اعترافا بالأنا، واعترافا في الآن ذاته بالآخر؛ لأنه لا تستقيم هوية للأنا من دون الآخر.

ومما تفتن إليه علماء الصوفية، هو اختلاف مستويات المعرفة واختلاف الإدراك وتغاير التلقي؛ وذلك حينما قسموا المعرفة إلى ظاهر يطفو فيه المعنى على السطح، وباطن يتوارى فيه المعنى إلى الأغوار، ومع ذلك فهم -من باب الاعتراف بالآخر وحقه في امتلاك المعرفة- لم يقصوا الفهم الظاهري، ولكنهم لم يجعلوه الفهم الوحيد⁴¹، وبناء عليه يكون تعامل الأمير عبد القادر مع المنكرين عليه وعلى أمثاله وفق المبدأ: "لا نجادلهم بل نرحمهم، ونستغفر لهم، ونقيم لهم العذر من أنفسنا في إنكارهم علينا"⁴².

فخطاب التصوف يؤمن بالاختلاف من حيث هو أصل الوحدة، ويفسح المجال للآخر ويحاول الانتقال من وهم الاختلاف إلى الهوية الكونية، من خلال التسامي فوق الأنا إلى التسامح والاعتراف بحق الاختلاف، فقد كان ابن عربي ظاهريا في العبادات باطنيا في السلوك والأذواق، وكذا الشأن بالنسبة للإمام عبد القادر الجيلاني وغيرهما من الأعلام. فالصوفية وإن تعاملوا بالباطن فإنهم لم يلغوا الظاهر، ويرون بأن الذي "يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل".⁴³

ولذلك تعاملوا مع الطوائف الأخرى الإسلامية منها وغير الإسلامية - من باب المغايرة والاختلاف - تعامل الموجود بالفعل، وهم لا يعرفون التكفير لأنهم أدركوا معنى الآية القرآنية ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء، 44)، وهذا ما دفع بالحلاج إلى الغضب من ذلك الذي سبَّ اليهودي، فرد عليه قائلا: "يا بني، الأديان كلها لله - عزَّ وجلَّ -، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم"⁴⁴.

كما يظهر الأمير عبد القادر أيضا في أسى صور التسامح فيناقش خصومه قائلا:

جمالنا بعلوم أنت تجهلها بها حباننا الذي أهدي وجمَلنا
عرفنا كلَّ الذي وصفتمونا به ونحن أعرفُ منكم بأنفسنا
فأنتم عندنا أرواح طاهرة ونحن عندكم رجس أجاهلنا.⁴⁵

هكذا يُظهر الفكر الصوفي تسامحا واعترافا بالآخر، تفرضه طبيعة النظام الصوفي، بل طبيعة الحياة نفسها "وإذا كان الاختلاف في شؤون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأعراض، فإن الاختلاف في شأن الدين والعقيدة هو اختلاف تأويلات"⁴⁶، يفرضها اختلاف الرؤى والتصورات، واختلاف الخلفيات والمرجعيات. وانطلاقا من هذا الوعي الإشكالي والمعرفي والمرجعي فإن الصوفية لا يشغلون أنفسهم بالزِّد أو الاعتراض أو المساجلات والمناظرات، "وإن كان ولا بد فليقل الواحد منهم كما قال الخضر لموسى -عليهما السلام-: "أنت على علم علمك الله، وأنا على علم علمنيه الله"⁴⁷. أو كما قال الأمير عبد القادر لمخالفيه الذي قصرت عقولهم عن فهم مراميه: "واحذر أن ترميني بحلول أو اتحاد أو امتزاج أو نحو ذلك، فإنني بريء من كل ذلك ومن كل ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإنني فهمت منها ما فهمت أنت وزدت عليك. وكلام الله وكلام رسوله بحر زخار لا نهاية لمدلولاته ولا قرار، وكل من قال في مسألة هذا مراد الله تعالى لا زائد عليه، أو مراد رسول الله ﷺ لا غير، فقد أعظم الفرية."⁴⁸

ونختم هذا المبحث بذلك الشرح الراقى لأمرنا عبد القادر الجزائري للحديث النبوي: «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ»⁴⁹، والذي يُبَيِّنُ عن فهم عميق لمبادئ الدين، وعن اتساع أفق كبير، ويمثل قاعدة في التعامل مع الآخر. حيث يقول: "إنه ﷺ سَمَى جِهَادَ الْكُفَّارِ أَصْغَرَ، لَكُونِ جِهَادِ الْكُفَّارِ وَقَتْلِهِمْ لَيْسَ مَقْصُودًا لِلشَّارِعِ بِالذَّاتِ، إِذْ لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْجِهَادِ إِهْلَاكُ مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ وَإِعْدَامُهُمْ، وَهَدْمُ بِنْيَانِ الرَّبِّ تَعَالَى وَتَخْرِيبُ بِلَادِهِ، فَإِنَّهُ ضِدُّ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ، فَإِنَّ الْحَقَّ تَعَالَى مَا خَلَقَ شَيْئًا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَفِي مَا بَيْنَهُمَا عَبَثًا، وَمَا خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادَتِهِ، وَهُمْ عَابِدُونَ لَهُ، عَرَفَ ذَلِكَ مِنْ عَرَفِهِ، وَجِهَلِهِ مِنْ جِهَلِهِ، وَإِنَّمَا مَقْصُودُ الشَّارِعِ دَفْعُ شَرِّ الْكُفَّارِ وَقَطْعُ أَذَاهُمْ عَنِ الْمُسْلِمِينَ، لِأَنَّ شَوْكَةَ الْكُفَّارِ إِذَا قَوِيَتْ أَضْرَتِ بِالْمُسْلِمِينَ فِي دِينِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ السَّمَوَاتُ وَبِيعَ صَلَوَاتُهَا وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (الحج 40)... فلو فرض أنه لا يلحق المسلمين أذى من الكافرين، ما أبيع قتلهم، فضلا عن التقرب به إلى الحق تعالى... بخلاف جهاد النفس وتزكيتهما فإنه مقصود لذاته، إذ في جهادها تزكيتهما، وفي تزكيتهما فلاحها ومعرفه ربهما، والمعرفة هي المقصودة بالحب الإلهي في الإيجاد... ولا ريب أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره"⁵⁰.

خاتمة

لعل مهمة الخطاب الصوفي تتأكد انطلاقا من فشل وعجز الكثير من الخطابات الإسلامية المعاصرة عن اقتراح نموذج إنساني كوني، وعن تحويل الإسلام لنسق مفتوح. فانتشار ما يسمى بالإرهاب الإسلامي، وطغيان دولة الفكرة على دولة الإنسان، وانتشار استخدام سلاح التكفير والعنف لاغتيال المخالف في الفكر وإقصائه، وانتعاش الفكر الخارجي من جديد، كل هذا يجعل الحاجة ماسة لإعادة إحياء الخطاب الصوفي العرفاني القادر على خلق شروط حقيقية للاختلاف والتسامح والتلاقح، وترسيخ أخلاقيات الحوار والتكامل، والحد من نزق الأيديولوجيات وضيق أفق المعتقدات، وذلك بجعل هذا الاختلاف شرطا وجوديا للحكمة الإلهية، كما يمكنه أن يحافظ على الإنسان باعتباره جوهرًا وقيمة مركزية، فيبقى الإنسان مجردًا عن أي انتماء، متساميا فوق كل الأفكار والمعتقدات والخلفيات.

إن الخطاب الصوفي وما يقوم عليه من مبادئ: الشهود الإلهي في الكون والإنسان، وسريان الحب في كل ثنايا الوجود، ومبدأ الوسع الإلهي، لكفيل بأن يشارك مشاركة فعالة في إنقاذ الإنسانية من غرقها في الماديات، وروحنتها، وربطها بالحقيقة الكبرى والغاية التي خلقت من أجلها

وهي الخلافة وما تتضمنه من عبادة ومعرفة وعمارة، التي ترفض كل مظاهر الانحراف والجهل والخراب.

ومن أهم المقترحات الأولية التي يمكن أن تساهم بها هذه الورقة ما يأتي:

1- بذل جهود جادة لإخراج مكونات الخطاب الصوفي من أدرج المخطوطات، وتحقيقها وضبطها وتصحيحها علميا، ومقارنتها مقارنة عصرية.

2- نظرا لضيق انتشار الخطاب الصوفي وبقائه رهين وسط أكاديمي ضيق لا يتجاوز في أغلب الأحيان المنتسبين إليه أو المتخصصين فيه، ما يجعله حبيس أفق تداولي محدود، يُنقص من تعميم الفائدة، فإنه يستلزم العمل على توسيع مجال تداوله، وإنعاشه في مقابل الخطابات الإقصائية والانتقائية السائدة، التي عملت على تهميش وظيفة التزكية وروحنة الإنسانية، وروّجت للتقليد الأعمى وما ينتج عنه من إلغاء للأخر وإقصائه إلى حد إفنائه. وهذه المسؤولية تقع بالدرجة الأولى على عاتق الهيئات التي ساهمت في ذلك التهميش بدلا من إتاحة الفرصة لدراسته والتدرب على مصطلحاته الرمزية وموضوعاته في المراحل الدراسية الأولى بحسب الحاجة، كالجامعات والمؤسسات الأكاديمية والإعلامية. فيتعين على هذه الهيئات بالاستعانة بمشاخ الطرق الصوفية الأكفاء عقد ملتقيات وندوات ودروس وغيرها من المبادرات التي تهتم بتقريب الخطاب الصوفي للأفهام، وإزالة غشاوة الغموض التي تعتريه.

3- إعادة قراءة المصطلحات الصوفية وخاصة الأكثر جدلا، كمصطلح وحدة الوجود الذي صُنّف بسببه أبرز أعلام التصوف في خانات الكفر والزندقة، والعمل على إعادة صياغتها صياغة معاصرة يعترف بها العقل ولا ينكرها، ويتيسر استيعابها والتواصل بها، ويمكن الاستعانة في ذلك بالعلوم المعاصرة، خاصة الفيزياء الكمومية التي تتلاقح أفكارها مع أفكار التصوف فيما يخص شهود ذلك الجانب الباطني للوجود الكوني الخاضع لقوانين تفوق مستوى الحواس.

4- يستلزم على المشتغلين بالخطاب الصوفي تطوير إستراتيجياته الخطابية، من خلال تبسيط لغته حتى يتمكن من اختراق جميع العقول والأرواح على اختلاف مستوياتها، فلا يبقى حكرا على أهله وخاصته فقط، حتى يؤدي وظيفته الكونية المنوطة به.

الهوامش:

- 1- خالد إبراهيم المحجوبي، الخطاب الصوفي بين الفتنة والاعتزاب، الحوار المتمدن، العدد 2791/10/6-2011/19: 16، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=187005>، تاريخ التصفح: 2017/04/08 - 03: 27.
- 2- ابن منظور، لسان العرب، تقديم: عبد الله العلايلي، أعاد بناءه: يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1988م، ج9، ص217.
- 3- أنس محمد الطراونة، ظاهرة التطرف والإرهاب ما بين "الفكر والفعل"، المركز الديمقراطي العربي في قسم الدراسات الدينية والجماعات الإسلامية <http://democraticac.de/?p=24980>، تاريخ التصفح: 2017/4/5 - 00: 38.
- 4- أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب التفاخر بالأحساب، ح5116، ورواه أحمد في مسنده، ح8721.
- 5- محيي الدين الألواني، مفهوم السلام العالمي في نظر الإسلام، الخليج اليوم -قضايا إسلامية-، قطر، الأربعاء 2 يوليو 1986م، (الموقع الرسمي للدكتور محيي الدين الألواني).
- 6- هذا المبدأ الصوفي بدأ يتحقق في عصر الفيزياء الكمومية وصلتها بعلم الكون، إذ تتداول بكثرة في هذين العلمين كلمات: الحب والعشق والتصوف، للدلالة على طبيعة العلاقات التي تشد الذرات ومكوناتها إلى بعضها بعضا. حيث يقول العالم الفيزيائي: فري بيتو في كتابه: إبداع الفنان: نظرة شمولية للكون، ترجمة: باسل فريحات، مراجعة: مها عرنوق، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2005م: "كانت الكواركات قد تجمعت لتشكّل البروتونات والنيوترونات التي اتحدت بجاذبية تشبه العشق بشدتها، كأن الحب تجرّ في أعماق الكون للمرة الأولى": ص104، ويضيف: "إن ما يحافظ على الذرة هو - بشكل ما- حادثة حب، هي الجذب بين الشحنات الموجبة للبروتونات والشحنات السالبة للإلكترونات... والذرات أشبه بالعاشقين، لا تتحد إلا إذا هيّجت"، ص118-119، ثم يقول في سياق حديثه على الفيزياء الكمومية وعلى لغة التعبير عن مفاهيمها: "لا يمكننا أن نعبر عنها إلا بلغة رمزية صوفية أو رياضية"، ص80. لذا يؤكد العالم الفيزيائي أينشتاين بأن: "الإنسان الذي لم يختبر وقفة من وقفات الصوفية حيال العالم، ولم يشعر نحوه بالروعة والإيمان هو حي حكمه حكم الميت": جواد المرابط، التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، دار اليقظة العربي، دمشق، 1966م، ص14.
- 7- أورده العجلوني، كشف الخفاء، ح 2016، وقال: قال ابن تيمية: لا يُعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر والسيوطي وغيرهم، وقال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي ليعرفوني كما فسرها ابن عباس، ج2، ص173.
- 8- محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، دمشق، ط2، 2012، ص13.
- 9- أمين يوسف عودة، التصوف شهودا وحبًا وخطابًا وأثره في روحنة الإنسانية والتقريب بين الأنا والآخر، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2016م، ص26.
- 10- رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام، ح 12.
- 11- سراج الدين الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف، تحقيق: طه عبد الباقي سرور وعبد الحلیم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص45.

- 12- خالد ميار الإدريسي، الدبلوماسية الروحية في خدمة الامان العالمي، (محاضرة صوتية قُدمت بالملتقى العالمي للتصوف، الطبعة 11: التصوف وثقافة السلام: رؤية إسلامية كونية لترسيخ قيم التعايش والسلام الحضاري، إقليم بركان المغرب، 1438هـ، 2016م، تاريخ التصفح: 2017/4/6 - 23: 42.
- http://www.rencontremondialedusoufisme.com/categorie/soufisme-et-culture-de-paix/
- 13- بديعة الحسني الجزائري، الأمير عبد القادر الجزائري حياته وفكره، ترجمة: أبو القاسم سعد الله، الجزائر، دار الوعي، ط2، 2012م، ج1، ص49.
- 14- رواه أبو داوود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارا، ح 3052.
- 15- جواد المرابط، تصوف الأمير عبد القادر، ص 46.
- 16- عبد الرزاق الكاشاني، معجم مصطلحات الصوفية، تحقيق وتعليق: عبد العال شاهين، مصر، دار المنار، ط1، 1992م، ص12.
- 17- يوسف زيدان، القاهرة، دوامات التدين، دار الشروق، ط1، 2013م، ص259.
- 18- عبد القادر الجزائري، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق وتقديم: بكرى علاء الدين، دمشق، دار نينوى، 2014م، ج1، ص25، ج1، ص141-142.
- 19- ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، بيروت، درا الكتاب العربي، ج1، ص36.
- 20- السابق ج1، ص49.
- 21- عبد القادر الجزائري، بغية الطالب، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م، ص150.
- 22- ابن قيم الجوزية، الفوائد، تحقيق: حسين آيت سعيد، بيروت، دار الفكر، 2000م، ص72.
- 23- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص50.
- 24- ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه ووضع فهرسه: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج1، ص18.
- 25- رواه مسلم، كتاب: الإيمان، باب: ذهاب الإيمان آخر الزمان، ح 234.
- 26- ابن عربي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص (الرسالة 27)، بيروت، دار إحياء التراث، ص2.
- 27- سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخطوط واللون، رياض الريس للكتب والنشر، 2004م، ص33.
- 28- السابق، ص33.
- 29- عبد الباقي مفتاح، الأمير عبد القادري الجزائري والفتوة، حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد4، 2005م، ص76.
- 30- مصطفى محمود، سواح في دنيا الله، القاهرة، دار أخبار اليوم، 2000م، ص7.
- 31- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، تحقيق: محمد مجيب المصري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1987م، ص125.
- 32- عودة، النزعة الانسانية عند جلال الدين الرومي، صحيفة الرأي، 2017/02/09م، تاريخ التصفح: 2017/04/08 - 04: 02. http://alrai.com/article/10376219/
- 33- جيهان أوكويوجو، مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة: أوركخان محمد علي، القاهرة، دار النيل، ط1، 2013م، ص44.
- 34- ابن عربي، ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمان المصطاوي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2005م، ص62.

- 35- عبد القادر الجزائري، المواقف، ج1، ص25.
- 36- عبد الباقي مفتاح، الأمير عبد القادر الجزائري والفتوة، ص73-74.
- 37- ابن عربي، الفتوحات، ج3، ص249، ويُنظر: المواقف للأمير، ج1، ص148.
- 38- الشعراني، الميزان الخضرية، تحقيق ومراجعة: عبد الرحمان حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، 1989م، ص7.
- 39- محمد زكي إبراهيم، أصول الأصول: أدلة أهم معالم الصوفية الحقّة من صريح الكتاب وصحيح السنة، القاهرة، منشورات العشيرة المحمدية، ط4، 1995م، ص7-9.
- 40- أدونيس، الصوفية والسوريالية، بيروت، دار الساقى، ط1، 1982، ص26.
- 41- أحمد بوزيان، الخطاب الصوفي بين الهوية والاختلاف: الأنا والآخر، مجلة النقاها، العدد 39، 1434هـ، 2013م، <http://tafahom.om/index.php/nums/view/9/189>، 2017/01/07-23:44.
- يقول الأمير في أول موقف من مواقفه: "إن القوم ما أبطلوا الظاهر، ولا قالوا ليس المراد من الآية إلا ما فهمنا، بل أقرّوا الظواهر على ما يعطيه ظاهرها، وقالوا: فهمنا شيئاً زائداً على ما يعطيه ظاهرها." المواقف، تح: علاء الدين، ج1، ص34.
- 42- عبد القادر الجزائري، المواقف، ج1، ص11-12.
- 43- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، شرح وتحقيق: عبد العزيز عز الدين سيروان، بيروت، دار عالم الكتب، ط1، 1986م، ص160.
- 44- الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج، وضع حواشيه وعلق عليها: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1423هـ/2002م، ص153.
- 45- الأمير، المواقف، ج1، ص16.
- 46- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص58.
- 47- الأمير، المواقف، ج1، ص367.
- 48- السابق، ج2، ص275.
- 49- أخرجه العجلوني، كشف الخفاء، ح 1362.
- 50- الأمير، المواقف، ج1، ص133 و134.

موقف العلماء المغاربة من المحنة الاندلسية - مقارنة بين فتوتَي الونشريسي وأبو جمعة المغراوي -

أ. تومي طاهر
جامعة البويرة

الملخص:

تتناول هذه الدراسة مقارنة بين فتوتي أحمد الونشريسي وأبو جمعة المغراوي، حيث حاولنا إبراز موقف كل منهما من المأساة الاندلسية المورسكية. علما أن كلاهما اعطى حلولا مناسبة لهذه النازلة المستجدة في ذلك الوقت، فأحمد الونشريسي أفتى بوجوب الهجرة من الأندلس التي أصبحت دار كفر حسبه إلى ديار الاسلام التي يمكن فيها المحافظة على العقيدة الاسلامية، في حين حاول المغراوي تشجيع الاندلسيين من أجل التمسك بعقيدتهم بالاندلس ذاتها وذلك باستعمال التقية.

الكلمات المفتاحية: الاندلسيين- المورسكيين - الاندلس- المغرب الاسلامي- الهجرة.

Abstract:

his study deals with the comparison between the two sects of Ahmad al-Ancharisi and Abu Juma'a al-Maghraoui, where we tried to highlight the position of each of the Andalusian-Morsean tragedy, both of which gave suitable solutions to this emerging exile at that time. Ahmad al-Ancharisi said that he should migrate from Andalusia, In which Islam can be preserved, while Al-Maghraoui tried to encourage the Andalusians to uphold their faith in Andalusia itself by using piety.

the key words: Andalusian- Morsean- Andalusia - migrate - Islamic Maghreb.

مقدمة

مأساة حقيقية تلك التي عاشها الأندلسيون الموريسكيون بعد سقوط غرناطة آخر معاقل العرب والمسلمين بالأندلس سنة 1492م¹، فقد كانت غرناطة آخر حلقة من تاريخ الأندلس الإسلامي، فبمجرد سقوطها بدأت مأساة المسلمين الذين ذاقوا أنواعا من التنكيل والتعذيب والتشريد وحتى التقتيل بقي التاريخ شاهدا على فضاعتها إلى يومنا هذا².

والأدهى والأمر أن هؤلاء الأندلسيين وجدوا الجفاء والنكران وعدم الترحيب بهم من طرف الكثير بديار الإسلام³، فهم في نظر النصارى مسلمون يجب إبادتهم والتخلص منهم حتى لا يشكلوا خطرا على وحدتهم، وفي المقابل عند المسلمين (المغاربة خاصة) هم مسيحيون كفار ودخلاء عنهم يجب عدم الثقة بهم لأنهم خطرا على دينهم ووطنهم وعملاء للإسبان، وبذلك وقع الأندلسيون بين نارين يصعب النجاة منهما.

لذلك كان العلماء والفقهاء ملاذهم الآمن الذي يجب الرجوع إليه عند اشتداد الأمر وضيق الحال، ومشاورتهم استفتائهم للتمسك بعقيدتهم ودينهم الاسلامي، ومن أهم العلماء الذين أدلوا بدلوهم في الشأن الأندلسي هما: الفقيهان أحمد الونشريسي وأبو جمعة المغراوي الوهراني، فأصدرا كلاهما فتاوى تخص هذه القضية الخطيرة والمعقدة في ذلك الوقت؛ لأنها تتعلق بنازلة تخص الدين والوطن.

فإلى أي مدى ساهمت فتاوى الونشريسي والمغراوي في إنقاذ الأندلسيين من هذا التيه؟ وهل يوجد اختلاف بينهما؟ وكيف تعامل كل واحد منهما مع هذه القضية؟

1 - التعريف بالونشريسي:

هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد ابن علي الونشريسي، نسبة إلى جبال الونشريس بالغرب الجزائري، ولد حوالي سنة 834هـ/1430م⁴، ارتحل في طفولته المبكرة مع أسرته إلى تلمسان وتلقى دراسته بها⁵، فأخذ العلم عن العديد من شيوخها كالإمام أبي الفضل العقباني وابنه القاضي العالم أبي سالم العقباني وحفيده الإمام العلامة محمد بن أحمد بن قاسم العقباني والإمام محمد ابن العباس والعالم أبي عبد الله الجلاب والإمام الخطيب الصالح ابن مرزوق الكفيف والغرابلي وغيرهم⁶ وأحمد بن زكري، ثم انتقل إلى فاس قادما إليها من تلمسان بسبب مجاهرته بالحق واختلافه مع السلطان، حيث ذكر ابن مريم " أنه حصلت له كائنة من جهة السلطان في أول محرم أربعة وسبعين -874هـ - وانتهبت داره ففر إلى مدينة فاس واستوطنها⁷ وتقلد بها الفتوى والتدريس⁸.

تميز الونشريسي خاصة باطلاعه الواسع على مسائل الفقه والقضايا التي تتصل بالنوازل والفتاوى والأحكام، التي ألزم نفسه بتدريسها والتأليف فيها حتى قال عنه أحمد المنجور في الفهرسة "وكان مشاركا في فنون العلم إلا أنه انكب على تدريس الفقه فيقول من لا يعرفه أنه لا يعرف غيره..."، فصيح اللسان والقلم حتى كان بعض من يحضر تدريسه يقول: "لو حضر سبويه

لأخذ النحو عن فيه"⁹

ووصف كذلك بالفقيه الكبير الحافظ المحصل النوازي وقال فيه ابن غازي أمام حلة من الفقهاء (لو أن رجلا حلف بطلاق زوجته أن أبا العباس الونشريسي أحاط بمذهب مالك وأصوله وفروعه، كان بارا في يمينه ولا تطلق عليه زوجته لتبحر أبي العباس وكثرة اطلاعه وحفظه وإتقانه)، وهو حامل لواء المذهب المالكي على رأس المائة التاسعة.¹⁰

توفي آخر سنة 1508م، وكان رحمه الله فقيها عارفا بالأصول والفروع متفننا في العلوم شاعرا مجيدا لغويا لا يقاومه أحدا من أهل عصره وكان له مجلسا خاص لا يحضره إلا الفحول من الفقهاء كابن الزقاق.¹¹

وقد ترك الونشريسي عدة آثار في شتى المجالات أبرزها:

1- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب وهو أشهر كتبه وبه ارتبطت شهرة الونشريسي الذي جمع فيه النوازل الفقهية في شكل أبواب تتصل بتعامل الأفراد.¹²

2- النور المقتبس من قواعد مذهب مالك ابن أنس.¹³

3- المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بأداب الموثق وأحكام الوثائق.¹⁴

2- التعريف بأبي جمعة المغراوي؛

هو أبو العباس أحمد بن أبي جمعة المغراوي ثم الوهراني المعروف بالسيد شقرون؛ لأنه كان أشقر اللون أحمر العينين جهور الصوت العلامة الحافظ، قال عنه ابن عسكر "قدم فاس ودرس بها وكان من الفقهاء الأعلام ألف كتاب جامع الجوامع، الإختصاص والتبيان فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان، ومات في العشرة الثالثة من القرن العاشر"¹⁵ أي ما بين 930-940هـ الموافق لـ 1524 - 1534م، قال عنه ابن مريم "الأستاذ المتكلم المقرئ الحافظ الضابط أبو عبد الله محمد أخذ عن الفقيه الامام عبد الله محمد بن غازي... وله تأليف منها الجيش الكمين في الكرعلى من يكفر عوام المسلمين"¹⁶

3- الظروف التي تبت فيها صدور الفتوتين؛

عندما وقع أبو عبد الله الغرناطي¹⁷ وثيقة الاستسلام وسلم مفاتيح غرناطة¹⁸، دخل الملك الكاثوليكيان إزابيلا وفرديناند إلى المسجد وحولاه إلى كاتيدرائية وقاما فيه بصلاة الشكر للرب¹⁹،

وهذا هو ديدن النصرارى عندما يسيطر على معاقل المسلمين، فأول عمل يقومون به هو تدمير أو تحويل المساجد إلى كنائس وحتى إلى إسطبلات لحيواناتهم.

وقد قامت الكنيسة بدور هام في تحريض الرأي العام الإسباني من أجل إبادة المسلمين وطردهم من شبه الجزيرة الإيبيرية، ولما رأى الملك فرديناند بأن الأندلسيين تركوا الهجرة وعزموا على الاستقرار، أخذ في تنفيذ سياسته الاحتوائية بهدف جعلهم يدينون بالدين المسيحي على المذهب الكاثوليكي، ومخلصين للدولة الإسبانية والكنسية. فتزول بذلك حرمة المسلمين ويدركهم الهوان والذل، فقام بقطع الأذان ومنع الصلاة وأمرهم بالخروج من غرناطة والذهاب إلى القرى والأرياف، وهكذا سرعان ما تنكر الطرف المسيحي لكل عهوده، في عملية جديدة تقضي ليس باسترداد المدن فقط، بل أيضا باسترداد روجي وحضاري لكافة سكان المملكة²⁰.

كل هذه الإجراءات القمعية كانت مقدمة لمشروع التنصير القصري الذي فرضه عليهم فيما بعد²¹، ولإنجاح هذا المشروع تم تأسيس فيما يعرف تاريخيا بديوان التفتيش²² الذي كان يقوم بمهمة استجواب المسلمين وكشف أسرارهم تحت طائلة التعذيب، ولهذا الغرض وزعت محاكم التفتيش قائمة مفصلة بكل المظاهر التي تدل على اتباع ملة الدين الإسلامي من طرف الأندلسيين. وفتح الباب أمام الوشاية بهم من طرف النصرارى الإسبان²³.

ويمكننا ذكر بعض هذه المظاهر في الجملة التالية:

" إذا تم الاحتفال بيوم العيد واحترام تعاليم الدين الإسلامي، وإذا تزوجوا على النهج المحمدي، وإذا غنوا الأغاني العربية وإذا غسلوا موتاهم ولفوهم بالكفن، وإذا سمعنا أن الدين الإسلامي هو الأحسن ولا يوجد غيره للوصول إلى الجنة"²⁴.

كل هذه الإجراءات التي اتخذت كانت من أجل إرغام الأندلسيين على ترك عقيدتهم واعتناق الدين المسيحي، ومما زاد في معاناتهم صدور مرسوم التنصير القصري سنة 1502م، الذي حرم بموجبه ممارسة أي عمل يمت بصلة للدين الإسلامي واللغة العربية، هذا ما دفع بالكثير منهم إلى الالتحاق بإخوانهم في الجبال الوعرة للهروب بدينهم وأنفسهم، لذلك تخوفت الحكومة الإسبانية من رد فعل الموريسكيين على هذه الإجراءات الجائرة فأصدرت قرارا يمنهم من امتلاك السلاح سرا أو علنا²⁵. وبهذه الإجراءات التعسفية أراد الإسبان تحويل الأندلسيين إلى عبيد يأترون بأوامرهم ويخضعون لسلطانهم، ويتركون دينهم وعقيدتهم.

قررت داوين التفتيش قطع الموريسكيين عن جذورهم وهويتهم الثقافية وذلك بالقضاء على نظامهم الاجتماعي بقتل العلماء والفقهاء والعالمين بشؤون الدين الإسلامي وتسليط عليهم جميع أنواع الاعتداء والتعذيب والتنكيل، وحرمانهم من وظائفهم ليتفشى بينهم الفقر والجوع فيلجؤون إلى ترك دينهم والدعوة اليه.²⁶

لقد تبادر إلى أذهان الأندلسيين أنهم إذا تركوا دينهم ودخلوا في الدين المسيحي سوف ينجون من العذاب ويتجنبون الأذى، لذلك حاولوا التظاهر بترك دينهم والدخول في دين النصارى، فقد أثبتت المصادر التاريخية أن الأندلسيين قد عملوا بمبدأ التقية منذ سنة 1499م²⁷، لما أساءت القساوسة إليهم حيث حدثت فتنة كبيرة بغرناطة وقبض على الكثير منهم، ورغم أسلوب التقية المطبق من طرفهم، إلا أن السلطات الإسبانية بتحريض من الكنيسة كانت تخشى من مسلمي غرناطة، لأنهم في نظرها أقرب إلى بلاد المغرب التي عمل أهلها على مساعدتهم، فحاولت دائما التجسس عليهم ومراقبتهم باستمرار.²⁸

لقد أظهرت السلطات الإسبانية قدرة فائقة لإرغام الأندلسيين على تغيير دينهم، حيث عمل القساوسة على تنصير الناس بكل الوسائل والطرق، وأمام الأساليب الوحشية التي طبقتها داوين التفتيش، تظاهر البعض من المسلمين باعتناق المسيحية خوفا من الاضطهاد والتنكيل أو لنيل مبتغى ما، أما البعض الآخر فحاول الاحتجاج على ممارسات الكنيسة قائلين بأن هذه الأعمال منافية لبنود معاهدة الاستسلام.²⁹

وفي السنوات اللاحقة شددت الكنيسة والسلطات العسكرية إجراءات التعسف بحق الأندلسيين، فأرسل الملك فرديناند سنة 1508م مرسوما يمنع على الأندلسيين استعمال اللغة العربية وارتداء الملابس التقليدية العربية، ومنع الختان والزواج على الطريقة الإسلامية وممارسة أي عادات أو عبادات إسلامية أو عربية مهما كان نوعها، وقد تسبب هذا المرسوم في محاكمة الآلاف من الأندلسيين المتهمين الذين وقعوا في فخ الوشاية والحقد والانتقام وحكم عليهم بالسجن والجلد والاسترقاق، وكانت من أهم مظاهر مأساة الأندلسيين الموريسكيين إجبارهم على ترك العبادات وتغيير أسمائهم العربية بأخرى نصرانية.³⁰

كل هذه الإجراءات طبقت في حق الأندلسيين طيلة فترة طويلة من الزمن امتدت من قبل سقوط غرناطة سنة 1492م، إلى غاية صدور قرار الطرد النهائي ما بين 1609-1614م، وذلك بغرض تحويلهم عن دينهم وعقيدتهم، بالإضافة إلى محاولة التخلص منهم أو دمجهم في المجتمع

الإسباني المسيحي.

وأمام هذا الوضع المتأزم بدأت الاتصالات بين المسلمين بالأندلس وعلماء وفقهاء بلاد المغرب الإسلامي لإيجاد حل لهذه المعضلة التي لم يجدوا لها مخرجاً، ومن أبرز هؤلاء الفقهاء الونشريسي وأبو جمعة المغراوي، حيث كان لكل واحد منهما رأي في هذه القضية المستجدة.

4 - فتوى الونشريسي الأولى:

جاءت فتوى الونشريسي الأولى قبل سقوط غرناطة، وكان ذلك سنة 1484م³¹، وتدخل هذه الفتوى في باب النوازل الفقهية³²، التي لم تكن منتشرة بكثرة في بلاد المغرب الإسلامي آنذاك، ومع اشتداد حروب الاسترداد التي شنها الإسبان على العرب والمسلمين بالأندلس، وما صحبها من نزوح للجاليات الأندلسية باتجاه بلاد المغرب، حيث تركوا وراءهم أموالهم وأراضيهم ونسائهم وأطفالهم، بدأ هؤلاء الأندلسيون أو من ينوب عنهم في محاولة لإيجاد الحلول الشرعية، تبيح لهم العودة إلى أرضهم وممتلكاتهم وعائلاتهم، فكان الملاذ الآمن لهم العلماء والفقهاء من أجل إيجاد صبغة شرعية تمكنهم من تحقيق مرادهم وإطفاء نار الشوق والحنين بداخلهم اتجاه ما خلفوه وراءهم بالأندلس.

وأهم العلماء الذين كان لهم رأي في قضية هجرة الأندلسيين هو الشيخ الفقيه العلامة أبو العباس أحمد الونشريسي، وقد تمحورت إجابته حول سؤال من طرف أحد الفقهاء اسمه أبو عبد الله بن قطيبة إستفتى فيها الونشريسي حول مصير هؤلاء الأندلسيين الذين كانوا يريدون الرجوع إلى بلادهم.³³

ابتداء لابد من الرجوع إلى سنة صدور الفتوى وكذلك سؤال المستفتي قبل التطرق إلى إجابة الونشريسي، فقد أُرِخَتْ هذه الفتوى في 9 ذي القعدة 890هـ/1484م³⁴، أي قبل سقوط غرناطة بحوالي ثماني سنوات، والملاحظ هنا عدم ذكر إمارة غرناطة التي لم تسقط بعد بيد النصارى ولا حتى ذكر فقهاء الأندلس بصفة عامة وفقهاء غرناطة بصفة خاصة الذين كان يجدر بهم الإجابة على مثل هذا السؤال لأنهم الأقرب إلى الحدث ومعرفة الواقع الأندلسي من غيرهم في بلاد المغرب.

أما بالعودة لنص السؤال فقد ابتدأ عبد الله بن قطيبة بالحمدلة ثم الثناء على الونشريسي وبعدها طرح سؤالاً في نازلة حلت بفاس أبطالها قوم من الأندلس هاجروا وتركوا أموالهم وأولادهم وراءهم، حيث نلاحظ أن السائل بدأ مباشرة بالتشكيك في نوايا هؤلاء، وفي ذلك يقول: " وزعموا أنهم فروا إلى الله سبحانه وبأديانهم وأنفسهم وأهلهم...³⁵ ". ثم يواصل تشكيكه في

هؤلاء القوم المستضعفين، حيث يتهمهم بالسخط على الأوضاع التي أصبحوا يعيشونها، ووصفهم بضعاف العقيدة والدين، وأنهم لم يهاجروا لله ورسوله وإنما كانت لنديا يصيبونها عاجلاً³⁶ وفق أهوائهم. وعندما وجدوا الحال غير الحال التي كانوا يريدونها ذموا دار الإسلام وشأنه، ومدح دار الكفر وأهله والندم على مفارقتة³⁷، بل أكثر من ذلك من قال أن الهجرة واجبة إلى أرض الأندلس وليس العكس وآخر يقول إن جاز صاحب قشتالة إلى النواحي نسير إليه فنطلب منه أن يردنا إلى هناك يعني إلى دار الكفر ومعاودة الدخول تحت الذمة الكافرة كيف أمكنهم.³⁸

ثم يقول السائل: "وهل من شروط الهجرة أن لا يهاجر أحداً إلا إلى دنيا مضمونة يصيبها عاجلاً، مع أنه هنا يطرح السؤال إلا أنه يؤكد وجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام إلى حلو أو مر أو وسع أو ضيق... إلى أحوال الدنيا، وإنما القصد بها سلامة الدين والأهل والولد مثلاً والخروج عن الملة الكافرة إلى الملة المسلمة إلى ما شاء الله من حلو أو مر، أو ضيق عيش أو سعته ونحو ذلك من الأحوال الدنيوية..."³⁹

إذن السؤال كان يشخص أحوال الأندلسيين في المغرب ويحمل الكثير من التشكيك وسوء الظن بهؤلاء، حيث نلاحظ أن السائل لم يجد لهم أي عذر سواء في معيشتهم السابقة التي كانت ميسورة ومنتظمة قبل حلول الكارثة بهم، أو فيما يخص معيشتهم بفاس من ضيق في العيش ونقص في الأرزاق والأموال، وإنما نستشف من هذا السؤال أن تكون الإجابة من طرف الونشريسي وفقاً لتصور هذا السائل الذي كان يريد أن لا يجد أي مبرر لتصرف الأندلسيين غير المبرر بدار الإسلام، هذا إن صح منهم فعلاً هذا التصرف أو هذه التصرفات التي ذكرت؟ فقد تكون هذه الأقوال والأفعال معزولة ومنفردة لا تعبر بالضرورة عن رأي الأغلبية الأندلسية التي عمم عنها هذا السائل هذه التصرفات.

وإذا عدنا إلى نص الإجابة، فالونشريسي أجاب عن سؤال طرحه ابن قطية الذي وصف له تصرفات الأندلسيين التي تناقض ما تعارف عليه المسلمون من مدح دار الإسلام وأهلها والهجرة من دار الكفر ودمها، فقد شخص هذا الفقيه أحوال الأندلسيين بفاس وليس بالأندلس، ثم طرح سؤالاً عن وجوب هجرتهم من بلادهم، فكانت إجابة الونشريسي وفق هذا السؤال كالتالي:

ابتدأ الونشريسي أولاً بالحمدلة والصلاة والسلام على رسول الله "صلى الله عليه وسلم" ثم بين حكم الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام التي هي فريضة إلى قيام الساعة، وكذلك الهجرة من أرض الحرام والباطل والفتنة، حيث استشهد ببعض الأحاديث والآيات في هذا

الموضوع، وكذلك فتوى للإمام مالك بن أنس، ولم يجد الونشريسي أي عذر لكل قادر ومستطيع على الهجرة، ماعدا البعض كالمريض والمأسور والمقعد أو الضعيف جدا⁴⁰، ويدخل في حكم المكره المتلفظ بالكفر مع استحضار النية

بالإيمان⁴¹، وأنه لو كان قادرا لهاجر مع إخوانه من دار الكفر إلى دار الإسلام، أما المتمكن والقادر فليس له أي عذر وهو ظالم لنفسه⁴².

ومنه فقد فصل الونشريسي في هذه الفتوى أحكام الهجرة ومن تسقط عنهم وأثبت أن الهجرة فرض إلى يوم القيامة، ومن أسلم بدار الحرب يجب عليه أن يهاجر ويلتحق بدار الإسلام ولا يقيم بين المشركين كي لا تجري عليه أحكامهم.

5- فتوى الونشريسي الثانية:

صدرت هذه الفتوى بعد سقوط غرناطة وكانت سنة 901هـ/1495م، حيث جاءت الفتوى الثانية للونشريسي ردا على سؤال آخر طرحه نفس السائل الأول وهو أبو عبد الله بن قطيبة في حق رجل أندلسي معروف بالفضل والدين تخلف عن الهجرة مع أهل بلده، وبقي بالأندلس خدمة لإخوانه المسلمين لدى السلطات الإسبانية⁴³ وكان يستفسر عن حكم بقائه بالأندلس لأن مصلحة المسلمين هناك تتطلب ذلك، مع العلم أنه إن فقدوه يلحق بهم ضرر كبير، فهل يرخص له البقاء تحت الملة الكافرة؟⁴⁴

فبعد السؤال بدأ الونشريسي بالإجابة بالحمدلة وذكر صفات الله سبحانه وتعالى وما تضمنته من الوعيد والتهديد للكفار وأتباعهم، وقال أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين الأخيار، وأنه من يوالي الكفار أو يكون معهم فقد حاد الله ورسوله⁴⁵ وعرض نفسه لسخط العزيز الجبار ثم قال: بأن المؤمن يفر بدينه وإيمانه عن مساكنة الأعداء، حتى ولو كان فاضل فإنه لا يعذر لبقائه بالأندلس، بل وجبت عليه الهجرة ومن تخلف عنها يكون جاهلا بعيدا عن الفطرة أو مهاندا للكفار، ومن أعظم أهداف الهجرة أن تكون كلمة الله العليا وكلمة الكفر السفلى، ومن هادن الكفار ورصي بمعاشرتهم فإن كلمة الحق تكون هي السفلى وكلمة الباطل هي العليا وهذا مناف لشرع رب العالمين⁴⁶.

إذن ما يمكن ملاحظته أن الفتوى الأولى جاءت تتكلم عن أحوال الأندلسيين بالمغرب الأقصى، أما الفتوى الثانية فقد تكلمت صراحة عن المسلمين بالأندلس، حيث يقول الونشريسي أن مبررات البقاء بالأندلس كلها مفقودة ولا يمكن لأحد من الأندلسيين قادرا عاقلا أن يبقى تحت

حكم ملة الكافر، فقد توفرت كل أسباب الهجرة، لأن أركان الإسلام والإيمان كلها معطلة من طرف المسيحيين، والمسلمون يتعرضون لكل أنواع الأذى والتعذيب والتنكيل لذلك وجبت الهجرة⁴⁷، ومنه فإن الفتوى الثانية متممة ومكملة للفتوى الأولى، فكلاهما تعطي حلولاً للهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، أي من إسبانيا إلى بلاد المغرب.

6- فتوى أبو جمعة المغراوي:

صدرت هذه الفتوى من طرف المفتي أبو جمعة المغراوي في غرة رجب عام 910هـ/ نوفمبر 1504م⁴⁸، بمعنى أنها صدرت بعد سقوط غرناطة بحوالي إثني عشرة سنة، حيث زادت الحملات الشعواء ضد الأندلسيين في فترة حكم الملكين الكاثوليكين إيزابيلا وفرديناند، وقد فرض على الأندلسيين التنصير الإجباري ومنعوا من تأدية شعائر الدين الإسلامي.⁴⁹

نلاحظ على هذه الفتوى أنها جاءت في صيغة النصيحة والتشجيع أكثر منها فتوى، لأننا لا نجد أي سؤال فيما يخص هذه الفتوى، ولكن لا ندري هل هذه النصيحة جاءت من باب النصح والإرشاد لهؤلاء الأندلسيين أم جاءت استجابة لنص سؤال يستفسر فيه هؤلاء؟ لكن الظاهر أنها نصيحة عامة لأهل الأندلس الذين ضاقت بهم الحيل والسبل وتقطعت بهم الأسباب.

ابتدأت هذه الفتوى بالحمدلة والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الثناء على أهل الأندلس القابضين على دينهم كالقابض على الجمر⁵⁰ من أجل الله ثوابهم، نتيجة صبرهم ورباطهم في سبيل الله وتحملهم الأذى والعذاب من أجل التمسك بعقيدتهم، والذين افتدوا الأموال والأبناء مرضاة لله سبحانه وتعالى⁵¹ وذلك من أجل نيل الفردوس الأعلى، فهم غرباء⁵² في الدين قرياء من مرضاة الله وعفوه، لأنهم ورثة الأنبياء في الابتلاء والصبر وتحمل المشاق، وبعد الثناء عليهم بدأ في الدعاء لهم بصدق الإيمان وأن يفرج الله عنهم هذا الهم، ويجعل لهم من الأمور فرجا ومن كل ضيق مخرجا.⁵³

ثم جاء ذكر اسمه بعد الثناء والمدح والدعاء ليبدأ في النصح، حيث يقول: "لهم أنتم الغرباء القرياء وأنا المحتاج لدعائكم بحق غربتكم وإخلاصكم"⁵⁴، وكأنه يقول لهم أنتم أفضل مني لأنكم ابتليتم في دينكم وعقيدتكم وأموالكم وأولادكم وصبرتم في سبيل الله.

ثم يدعوهم بوجوب التمسك بدينهم وعقيدتهم وتبليغ ذلك إلى أولادهم، حيث يقول "وطوبى لكم إذا أنجزتم هذا العمل لأنكم في هذه الحالة تصلحون حينما أصبح الناس يفسدون"⁵⁵، وقد وصف لهم كيفية المحافظة على دينهم والتمسك به ودعاهم إلى استعمال الإسلام الخفي في إطار مبدأ

التقية⁵⁶، وفي ذلك يقول لهم: " فتوحيد الله بالقلوب، أما الأقوال الأخرى إن لم تكن نابعة من القلب فلا تقدم ولا تؤخر إذا كان القلب عامرا بذكر الله، فالصلاة بالإيماء، والزكاة هدية لفقيركم والغسل من الجنابة ولو عوما في البحور، وحتى يحق لكم تأخيرها إلى الليل حيث غفلة جيوش النصرارى، فإن أكرهتم في الصلاة بالسجود للأصنام أو حضور صلاتهم فإن مقصودكم هو السجود لله وطاعته، أما شرب الخمر محرم لكن إذا أكرهتم فاشربوه بنيتة لا بنية استعماله، وهكذا سائر المحرمات في الإسلام فتعاملوا معها بغير حقيقتها ولكن بالنية السلمية التي أقرها الإسلام"⁵⁷.

وفي الأخير أشار عليهم بالسؤال في كل المسائل التي تعسر عليهم ولم يجدوا لها حلا، ثم دعا الله أن يمكن للإسلام مرة ثانية حتى يرجع الأندلسيين إلى عبادتهم كما أشار وابتعدون عن التقية لكي يعودوا إلى عبادة الله كما شرع بحوله وقوته من غير محنة، حيث نلاحظ أن أمهله كان معقود على الأتراك العثمانيين في تخليصهم من هذه المحنة ثم يختم بقول: " بأنه شاهدا أمام الله بصدقهم وإخلاصهم"⁵⁸.

7- أوجه الاختلاف:

- أول ما يجب ملاحظته أن الفتوتين مختلفتين شكلا وجزءا كبيرا في المضمون، فمن حيث الشكل نلاحظ أن فتوى الونشريسي كانت ردا على سؤال من أحد الفقهاء اسمه أبو عبد الله بن قطية، يسأل عن نازلة أحدثها الوافدون الأندلسيون ببلاد المغرب، نقل أقوالهم وأفعالهم واستفتى في حكمهم، بمعنى أنه توجد واسطة بين الونشريسي وهؤلاء الأندلسيين، ولو سلما جدلا أن السائل كان أحد الأندلسيين والنصيحة والفتوى كانت صادرة بدون واسطة، بل عن طريق المشاهدة أو حضور الحال، فهل تتغير الفتوى؟ ونحن نعلم أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال.
- أما فتوى أبو جمعة المغراوي فالظاهر أنها لم تكن إجابة عن سؤال، لأنه لم ينقل لنا ذلك، أما إذا كان هناك سؤالا فإنه حتما كان من أحد الأندلسيين الذي كان يعلم بأحوال إخوانه، لأن الفتوى جاءت في ظاهرها استجابة لحال هؤلاء الأندلسيين ببلادهم وليس في غيرها.
- فتوى المغراوي هي عبارة عن نصيحة ومواساة أكثر منها فتوى، لأنها راعت ما يسمى عند الشافعي بفقهِ الواقع، هذا الواقع المرير الأليم الذي يعيشه هؤلاء يتطلب من العالم والفقهاء المؤازرة والمواساة والتشجيع على التمسك بالدين، ففي هذه الأحوال القابض على دينه كالقابض على جمر، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على علم وسعة الاطلاع للشيخ الفقيه أبو جمعة المغراوي، فقد شخص الداء ووصف الدواء في هذه المرحلة الخطيرة من حياة

الأندلسيين الذين كانوا يتعرضون لمختلف أنواع الاضطهاد والتنكيل.

- أما من حيث الزمان فالاختلاف واضح فقد صدرت فتوى الونشريسي الأولى عام 1484م، أي قبل سقوط غرناطة، أما الفتوى الثانية فقد صدرت بعد سقوطها سنة 1495م، أما فتوى المغراوي فقد صدرت في نوفمبر 1504م.

- جاءت فتوى الونشريسي مطولة نوعا ما؛ استدلت فيها بالكثير من الآيات وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأقوال الفقهاء، لتبرير حكمه على الأندلسيين، أما فتوى المغراوي فإنها خالية تماما من الآيات والأحاديث وآراء الفقهاء المتقدمين عنه، ما يدل على اجتهاده الخاص فيما يراه صوابا لنجدة هؤلاء الأندلسيين.

- فتوى الونشريسي موجهة لشخص أبو عبد الله بن قطيبة الذي طرح السؤال على عكس فتوى المغراوي الموجهة مباشرة للأندلسيين المضطهدين في بلادهم المسلمون لحرمتهم المطاردين في دينهم.

- أما من حيث المضمون فقد جاءت الفتوتان مختلفتان تماما، فالمغراوي كان متساهل إلى أبعد الحدود مع الأندلسيين وهذا حفاظا على دينهم وعقيدتهم التي يحاربون من أجلها على أيدي النصارى، فيما كان الونشريسي متشددا في الحكم عليهم، لأنه لم يراع الظروف التي كانوا يعيشونها في بلادهم التي غلب عليها النصارى، والذين أذاقوا الأندلسيين أنواعا من الاضطهاد والتنكيل والمهانة ونهب الأموال... فقد أفتى بالظاهر كرجل فقه سئل ولم يشاهد بنفسه ولم يطلع على الحقيقة، هذا ما نلاحظه من خلال السؤال.

إذن السؤال المطروح هنا هل الونشريسي يعلم بحال الأندلسيين في بلادهم عندما شدد عليهم بهذه الفتوى؟ أم أنه أفتى على ضوء واقع هؤلاء وتصرفاتهم بفاس؟ أم أفتى كرجل فقه وعالم جليل جاءه السؤال من أحد الناس ولم يكن عن طريق مشاهدة الحال؟، وقد قيل ليس الخبر كالعيان.

ربما ترجع الاجابة إلى عدة معطيات لم تحط بها المصادر والمراجع إلى يومنا هذا، ولذلك يمكن أن تكون بعض العوامل أثرت في إجابة الونشريسي نذكر منها:

- ربما العمر قد تقدم بالونشريسي وكان له تأثيره على إصدار هذه الفتوى أو كان تحت تأثير ما لا يعلمه أحد إلا الله.

- الونشريسي أفتى كرجل فقه وعالم جليل عليه مسؤولية عظيمة في تثبيت الناس على

عقيدتهم ودينهم، لأن فتواه تترتب عنها نتائج عظيمة على الاسلام والمسلمين في بلاد الأندلس التي أصبحت دار كفر بعد أن سيطر عليها النصارى.

- ربما غيرته على الإسلام كعالم وفقهه وحتى يغلق باب الفتن في هذا الأمر؛ أي بمعنى آخر حتى ينقذ هؤلاء الأندلسيون من شر النصارى في الدنيا وذلك بتشجيع هجرتهم إلى دار الإسلام خاصة فاس، والفرار بدينهم حتى تكون النجاة من عذاب الله في الدنيا والآخرة التي هي هدف كل مسلم، وهكذا هي نظرة أهل العلم فهم أكثر مسؤولية وأكثر بصيرة من غيرهم،

- ربما قارن بين ما عاشه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمكة المكرمة في الفترة الأولى، ثم جاء الفرج بالهجرة الأولى والثانية إلى الحبشة والهجرة الثالثة إلى المدينة المنورة التي تمكنت فيها الدعوة الإسلامية واشتدت شوكة المسلمين بها، على اعتبارها دار سلام وأمن على عكس مكة التي كانت ابتداء دار كفر وشرك واضطهاد.

لكن الملاحظ أن الزمان والمكان مختلفان تماما، فلا فاس وفرت لهؤلاء الأندلسيون العيش الرغيد والأمن من كل مكروه، ولا حتى بلاد المغرب كلها، على عكس المدينة المنورة في بداية الدعوة، فقد وفرت كل ما يريده رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، من دعم مادي ومعنوي وأمن واستقرار.

فلو حاولنا المقارنة بين الأندلس ومكة لكان علينا من الصعوبة بمكان المقارنة، فمكة ابتداء كانت دار كفر وشرك على عكس الأندلس فهي أرض إسلامية لا شك في ذلك منذ فتحها على يد موسى ابن نصير وقائده العسكري طارق بن زياد سنة 92هـ، فالسؤال المطروح هل مكة تمكن بها الإسلام ابتداء ثم هاجر منها الرسول صلى الله عليه وسلم، أم أنه اضطهد بها ففر بعقيدته ودينه ورفقا بالمسلمين الذين لم يحتملوا العذاب والتنكيل؟

إنه اضطهد وعذب هو وأصحابه بمكة وحوصر في شعاب أبي طالب لمدة قاربت ثلاث سنوات ونيف، وقد تم اضطهاد المسلمين لمدة ثلاثة عشر سنة حتى أذن لهم بالهجرة إلى المدينة، على عكس الأندلس التي تمكن فيها الإسلام ودام عزه فيها لمدة قاربت الثمانية قرون قامت فيها دول وسقطت أخرى إلى غاية نهاية آخر معقل للمسلمين إمارة غرناطة، وكان الأمل قائما في استردادها خاصة على أيدي العثمانيين.

وهناك بعض المؤرخين الذين حاولوا الخوض في هذا الموضوع ومن بينهم حسين مؤنس الذي لم يجد أي مبرر للونشريسسي وكان قاسيا عليه وأنزل عليه سيلا من التهم التي لا تليق بمقام هذا

العالم الجليل حيث يقول: (... هذا الشيخ الذي تصدى لإبداء رأي في مصير المسلمين المتخلفين في الأندلس لم يكلف نفسه، عندما جلس يكتب هذه الفتوى، عناء البحث عن أحوال من يفتي فيهم وتقصي أخبارهم ويعرف الأسباب التي تضطربهم إلى البقاء في الأندلس وتحول بينهم وبين الهجرة إلى المغرب، ولم يذكر أنهم، أولاً وقبل كل شيء بشر ضعفاء، عسير عليهم مغادرة الأوطان ومعاهد الحياة الطويلة التي تقلب فيها الآباء والأجداد قروناً متطاولة، يسير على نفوسهم الرضى بعهود تعطى لهم ووعود تصدر لهم من ملوك وأمراء، على أمل فرج الله الذي لا ينسى عباده، وهو (الونشريسّي) عندما أراد أن يضرب مثالا لما يمكن أن يصيب المسلم المتخلف في بلاد النصرانية من الأذى في أهله ذهب يلتمس مثالا من القرن الخامس الهجري، وهو حادث كنة المعتمد بن عباد، بينما مئات الحوادث المماثلة تقع أمام عينيه، فقد كانت كارثة الأندلس على أيامه قد وصلت إلى ذروتها، وأصبحت وكأنها طوفان مغرق يطغى كل يوم على ناحية، ويقذف إلى المغرب بحطام الناجين مئات وآلاف، وكل منهم يحمل من الأخبار والتفاصيل والبراهين أضعاف ما تحمل قصة زوج ابن المعتمد، وهي في ذاتها قصة لا تصلح مثالا، إذ أنها تتعلق بامرأة ضعيفة الايمان بطبعها، قتل المرابطين زوجها ثم استولوا على ديارها، فملاً قلبها الحقد وارتمت بين أيدي خصوم المرابطين في السياسة والدين، وهذا أمر من الممكن حدوثه في كل حين، ولكن شيئاً يحفظ ولا ينظر، ويقسو على إخوان لنا في الدين وضععتهم ظروف الأيام بين حجرى رحى تطحن ولا ترحم).⁵⁹

ثم يضيف في موضع آخر (... وقد فاته "الونشريسّي" أن ضعاف الناس أكثر من الأقوياء، وأن العاجزين عن الرحلة والهجرة هم الغالبة العظمى، لقد كانت لفتوى الونشريسّي وأمثالها أسوأ الأثر على مصير الجماعات الإسلامية الباقية في الأندلس، فقد حكم عليها بالكفر وأنها مقيمة في الجحيم الذي كانت تعانیه... فلو انطبق قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((القابض على دينه كالقابض على الجمر)) لصدق عن هؤلاء دون غيرهم، وهؤلاء هم الذين يصفهم الشيخ الونشريسّي بالكفر والعصيان ويفتي في أمر إيمانهم وهو متبجح في داره في فاس)⁶⁰.

من خلال ما سبق يمكننا إبداء بعض الملاحظات:

- حسين مؤنس يخلط ما بين ما هو تاريخي وما هو فقهي، فكيف له أن ينتقد عالماً بهذه القسوة والجرأة وهو بعيد كل البعد عن الأحداث، وحتى لو سلمنا جدلاً أن الونشريسّي أخطأ فليس هو من يستطيع أن يحدد درجة الخطأ بل عالماً مثل الونشريسّي أو يفوقه علماً.
- كان من الممكن أن نجد الأعدار لحسين مؤنس لو ناقش الأمر من الجانب التاريخي، لكن أن

يناقش أمر فقهي بهذه البساطة وهو لا يعلم الظروف التي أُصِّدِرت فيها هذه الفتوى ولا المقصود بها لأنه لا يعلم النيات إلا الله سبحانه وتعالى، بالرغم من أننا نلاحظ الغيرة الواضحة التي أظهرها حسين مؤنس على الموريسكيين ودينهم وعقيدتهم التي كانت تحارب من طرف جميع الإسبان.

- هل فعلا الونشريسي لم يكن يحس بالآلام الأندلسيين؟ وهذا مستبعدا من عالم جليل مثله؛ ولكن نتخيل أنه وازن بين المصالح والمفاسد ثم أصدر هذه الفتوى التي هي في ظاهرها ضد الموريسكيين لكن في باطنها تصب في مصلحتهم ودينهم وعقيدتهم حسب ما كان يراه الونشريسي.

- هل الونشريسي كان حقا يعيش في رغد من العيش ولم يكن يحس بالآلام الآخرين من المسلمين؟ حسب ما زعم حسين مؤنس، وهذا مستبعدا لأنه فر من تلمسان هاربا بدينه الذي علمه أن يقول الحق حتى ولو ضد السلطان، فكيف بقضية كهذه مهما كان نوعها وأهميتها فلن تكون بالضرورة مثل مواجهة السلطان وقول الحق في وجهه.

- اتهم حسين مؤنس الونشريسي بالجهل في اسقاط الحوادث التاريخية على بعضها، والخطأ في إصدار أحكام القياس عليها؛ عندما ربط قصة كنة المعتمد بن عباد التي هي في الأصل حادثة فردية على ما وقع للأندلسيين من محن ومأس بقي التاريخ شاهدا عليها، وهذا حسب مؤنس في القياس محال، وهي جرأة زائدة فاقت كل التوقعات من مؤرخ تجاه عالم جليل عرف عنه تبحره في العلم.

- لا بد أن نفصل بين آراء الفقهاء والعلماء وآراء المؤرخين، وعدم الخلط بينهما، لأن كل واحد منهما يقدر المفاسد والمصالح حسب ما توفر لديه من أدلة وبراهين وحسب الزمان والمكان؛ إلا إذا توفرت في أحدهما صفة العالم المؤرخ فهنا يحق له الخوض في الأمر ومناقشته، لأن نظرة العالم تختلف تماما عن نظرة المؤرخ للأحداث.

8- أوجه التشابه:

يمكن القول إن أوجه التشابه بين الفتوتين قليلة جدا، لتناقضهما في الطرح على اعتبار أن الونشريسي كان متشددا في فتواه الأولى والثانية، ولم يتحرك أي فرصة للأندلسيين في البقاء ببلدهم، ومحاولة تنظيم أنفسهم من جديد وإعلان الجهاد ضد النصارى، خاصة وأن هؤلاء الأندلسيين لم يكونوا قد استسلموا كليا خصوصا في الفتوى الأولى، حيث كانت غرناطة لم تسقط بعد، أما الفتوى الثانية فلم يكن مر على سقوطها (غرناطة) أكثر من ثلاثة سنوات.

ومع ذلك يمكن القول أن غيرة الونشريسي على الإسلام والمسلمين ومسؤوليته كعالم وفقهه، وربما عدم معاشته لواقع الأندلسيين والصعوبات التي حالت دون معرفة معاناتهم التي وجدوها أثناء هجرتهم إلى بلاد المغرب الإسلامي، وغيرها من العوامل والأسباب كلها ساهمت في إصدار هذه الفتوى.

أما فتوى المغراوي فقد كانت أكثر رفقا وتفهما لأوضاع هؤلاء الأندلسيين ومواساة لهم ودعوتهم للتمسك بدينهم في هذه الظروف المزرية حتى يأتي الله بالفرج من عنده، وربما المغراوي كان أكثر اطلاعا على أوضاع الأندلسيين ومعاناتهم في ظل عدم قدرتهم على الهجرة، بالإضافة إلى تخطيطهم لاسترجاع الأندلس وإعلان الجهاد بمباركة الأتراك العثمانيين، حيث اندلعت عدة ثورات فيما بعد لتحقيق هذا الهدف، ففي مثل هذه الظروف يجب تشجيع الأندلسيين على التمسك بدينهم، لأن كل الظروف هناك كانت ضدهم، فهم غرباء في وطنهم الأندلس يتعرضون للاضطهاد والتنكيل والقتل بسبب تمسكهم بدينهم وعقيدتهم، وتزيد فتوى التشكيك في عقيدتهم ودينهم أسى في نفوسهم، فهم بالمختصر غرباء في بلدهم الأصلي وكذلك غرباء في ديار الإسلام، مسلمون في الأندلس كفار في المغرب.

فجاءت فتوى المغراوي لتزيح عنهم ولو القليل من هذا الهم الذي كانوا يعيشونه بداخلهم، فالمهم بالنسبة لهم كيف يحافظون على دينهم في ظروف مليئة بالكراهية والأحقاد، فالقابض على دينه كالقابض على الجمر.

وعليه فإننا نلاحظ عدم تعارض جوهر كلى الفتوتين من حيث المبدأ الفقهي، بحيث جاءت فتوى المغراوي مكتملة ومتممة لفتوى الونشريسي، فالمغراوي قدم الحلول المناسبة لمسلمي الأندلس للتكيف مع الأوضاع الراهنة، بينما شدد الونشريسي على وجوب الهجرة للقادر فرارا بدينه وكلاهما أراد إعطاء الحلول للمحافظة على حياة الأندلسيين ودينهم من الاضطهاد المسيحي الاسباني.

خاتمة:

جاءت الفتوتان اللتان أصدرهما كل من الونشريسي وأبو جمعة المغراوي متمتان ومكملتان لبعضهما البعض، على الرغم من أنهما تبدوان متناقضتان في الطرح بالنسبة للأندلسيين، فالونشريسي كان في الظاهر متشددا، نابعا ذلك من غيرته على الإسلام وحبه لهم (الأندلسيين)، أما أبو جمعة المغراوي فكان رحيفا بهم متعاطفا معهم متساهلا إلى أبعد الحدود، نابعا ذلك أيضا من غيرته على الإسلام وحبه لهم حتى يحافظوا على دينهم وعقيدتهم.

إذن الحب للإسلام والمسلمين كان مصدرهاتين الفتوتين، اللتين كانتا في خدمة الأندلسيين في كل الأحوال، حتى يحافظوا على عقيدتهم ودينهم ليفوزوا في الدنيا، وينالوا مرضاة الله يوم القيامة، ولكل مجتهد نصيب.

الهوامش:

- 1- وصف لنا صاحب نبذة العصر حال الأندلسيين بعد مأساة احتلال غرناطة بقوله " فخرج أهل الأندلس أدلة صاغرين ثم بعد ذلك دُعوا إلى التنصير وأكروهوا عليه فدخلوا في دين النصارى كرها وصارت الأندلس كلها مسيحية ولم يبق من يقول فيها: لا إله إلا الله محمدا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) جهرا إلا من يقولها في نفسه وفي قلبه خفية من النصارى وجعلت النواقيس في الصوامع بعد الأذان وفي مساجدها الصور والصلبان بعد ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن فكم فيها من عين باكية وكم فيها من قلب حزين وكم فيها من الضعفاء والمعدومين لم يقدرُوا على الهجرة واللحوق بإخوانهم من المسلمين... " للاستزادة ينظر، مجهول: نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر وتسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين إلى المغرب، ضبطه وعلق عليه، الفرد البستاني، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر، 1423هـ/ 2006م، ص 44.
- 2- وصف ريشيليو كاردينال فرنسا ورئيس وزرائها في عهد لويس الثالث عشر الأعمال الانتقامية وإبادة الموريسكيين الأندلسيين من طرف الإسبان بأنه أكثر ما عرفه التاريخ في جميع عصوره من أعمال القسوة والبربرية والجرأة وطرد من بقي منهم ما بين 1609-1614م، وقد كان شاهد عيان على هذه المأساة التي ستبقى راسخة في ذهن كل من اطلع على فصولها عبر الأزمنة والعصور...، أسعد حومد: محنة العرب في الأندلس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1988م، ص5.
- 3- وقد أشار المقربي إلى هذه القضية الخطيرة التي تعرض لها هؤلاء المفجوعين في دينهم ودنياهم، بقوله: «فتسلط عليهم الأعراب ومن لا يخشى الله تعالى في الطرقات ونهبوا أموالهم، وانتهى بهم الأمر إلى قتلهم، وبقروا بطونهم ظنا منهم أن الجواهر موجودة بها وذلك ببلاد تلمسان وفاس...». المقربي أحمد بن محمد التلمساني: نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج4، تحقيق وتعليق، إحسان حقي، دار صادر، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، ص 528.
- 4- ناصر الدين سعيدوني: من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي "تراجم مؤرخين ورحالة وجغرافيين"، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1999، ص277.
- 5- عمر بلبشير: "ورقات عن حياة صاحب المعيار"، عصور، مجلة فصلية محكمة يصدرها مخبر البحث التاريخي، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، عدد 4، 5، ديسمبر 2003، جوان 2004 / 1424-1425هـ، ص 55.
- 6- حسين مؤنس: "أسنى المتاجر فيمن غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر"، مجلة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد، مج6، جمهورية مصر العربية، 1957، ص132.
- 7- ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، راجعه، محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1326هـ/1908م، ص 53.
- 8- حنفي هلايلي: أبحاث ودراسات في التاريخ الأندلسي الموريسكي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2010، ص106.

- 9- ناصر الدين سعيدوني: المرجع السابق، ص 277.
- 10- عمر بلبشير: المرجع السابق، ص 57.
- 11- محمد بن عسكر الحسني الشفاوي: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق: محمد حجي، ط2، مطبوعات دار الغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، المغرب الأقصى، 1977، ص 54.
- 12- عمر بلبشير: المرجع السابق، ص 59.
- 13- ابن عسكر: المصدر السابق، ص 54.
- 14- عمر بلبشير: المرجع السابق، ص 55.
- 15- ابن عسكر: المصدر السابق، ص 125، 126.
- 16- ابن مريم: المصدر السابق، ص 115.
- 17- بعد حصار دام حوالي سبعة أشهر سقطت غرناطة آخر مدينة إسلامية في الأندلس، وفي سنة 1493م غادر أبو عبد الله الغرناطي برفقة أهله وحاشيته إلى ميناء مليلة بالمغرب الأقصى ومنه إلى حاضرة فاس، وكان من هاجر معه حوالي 1132 شخصاً، كما هاجر في السنوات الأولى لسقوط غرناطة عدد ضخم من كبار أهلها وقوادها وفقهائها وعلمائها وساداتها وأعيانها... للاستزادة ينظر، محمد دراج: الدخول العثماني إلى الجزائر ودور الاخوة بريروس (1512-1543م)، شركة الأصالاة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1433هـ/2012م، ص 41.
- 18- تعهد الملك الإسباني في معاهدة الاستسلام بأن يحترم الدين الاسلامي والمسلمين وممتلكاتهم ودور عباداتهم ومعاملتهم بما يليق بهم والتزم لهم بأن يعمل على توفير الأمن لهم ولأبنائهم وممتلكاتهم لأنهم رعايا تابعين له... ينظر، مجهول: المصدر السابق، ص 31.
- 19- واشنطن إفرفغ: أخبار سقوط غرناطة، ترجمة: هلايلي يحي نصرري، ط1، مؤسسة الإنشاز العربي، بيروت، لبنان، 2000، ص 409.
- 20- حنيفي هلايلي: المرجع السابق، ص 93.
- 21- علي حسن الشطشاط: نهاية الوجود العربي في الأندلس، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2001، ص 63.
- 22- تأسس هذا الديوان بمدينة تولوز الفرنسية سنة 1329م أين اجتمع رجال الكنيسة الكاثوليكية لأول مرة أيام البابا "غريغوري والتاسع" وقرر إنشاء محكمة يقدم اليها كل من يتهم في عقيدته الكاثوليكية وكل من كان على غير هذه العقيدة المسيحية أمثال اليهود والمسلمين في إسبانيا والبرتغال والبروتستانت وكل من يتهم بالاحاد والزندقة في المذهب الكاثوليكي، إلا أن البابا لم يقرر إنشاء الديوان بطريقة رسمية والعمل بما قرره المجتمعون إلا في سنة 1333م، فصدرت الاوامر إلى الكنائس بتعيين كاهن خاص توكل إليه مهمة تطبيق تلك القرارات التي صدرت سنة 1329م، وتقديم المخالفين لمحكمة بابوية خاصة، وخُول لكاهن التفتيش الخاص أن يستعين بمن يراه مناسباً ولازماً من الجواسيس، وكان يطلق على تلك المحكمة البابوية الخاصة اسم (ديوان التفتيش) أو (التفتيش المقدس) وبقي هذا الديوان يعمل إلى غاية اندلاع الثورة الفرنسية سنة 1798م، بحيث تقرر حله نهائياً، لكن ما يمكن ملاحظته أن هذا الديوان لم يمارس من الفضائع مثلاً مارسه في إسبانيا ضد المسلمين ليقرر الغاءه سنة 1830م بعد أن لطخ عاره كل البلاد... محمد علي قطب: مذابح وجرائم محاكم التفتيش في الأندلس، مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص 87.
- 23- حنيفي هلايلي: المرجع السابق، ص 94.
- 24- نفسه.

- 25- عبد الواحد ذنون طه: تاريخ المغرب العربي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004، ص413.
- 26- حنيفي هلايلي: المرجع السابق، ص95.
- 27- إستعمل الموريسكيون أسلوب النقية للمحافظة على دينهم الاسلامي ومواجهة الأساليب القذرة للدواوين التفتيش، فبعد عمليات التنصير القصري سنة 1502م لجأت الجماعات الموريسكية إلى إنشاء جمعيات سرية، حيث واصل من خلالها الفقهاء والدعاة تآطير وتنظيم المنظومة الاجتماعية، والمحافظة على الدين الاسلامي داخل المجتمع الموريسكي وفي المقابل كانت دواوين التفتيش ترفض بشكل قطعي كل أشكال الحوار مع المسلمين، لذلك رخص علماء الإسلام للمسلمين بعدم إظهار الشعائر الاسلامية خشية الوقوع في الضرر الذي يؤدي إلى القتل والتكثير... وبذلك اتبع الموريسكيين أسلوبا جديدا لمواجهة الخطر المسيحي يعتمد أساسا على إظهار الكفر ((المسيحية)) وإخفاء الدين الاسلامي وهو أسلوب النقية... ينظر، حنيفي هلايلي: المرجع السابق، ص97.
- 28- علي مظهر: محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلمية، القاهرة، مصر، 1974، ص81.
- 29- نفسه.
- 30- حنيفي هلايلي: المرجع السابق، ص94.
- 31- نفسه: ص106.
- 32- النوازل هي مسائل وقضايا دينية ودنيوية، تحدث للمسلم ويريد أن يعرف حكم الله فيها، وقد أخذ المسلمون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وانقطاع الوحي، يلجأون إلى الخلفاء الراشدين وعموم الصحابة يسألونهم عن أحكام هذه النوازل، فكان هؤلاء يلتمسون لها نصا في كتاب الله سبحانه وتعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، حيث يمكن أن تتدرج النازلة تحتها، فإن لم يوجد اجتهدوا في استنباط أحكام تساير القرآن والسنة... للاستزادة ينظر: محمد حجي: نظرات في النوازل الفقهية، ط1، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، المملكة المغربية، 1999، ص11.
- 33- أحمد الوتشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، ج2، إشراف: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981، ص119.
- 34 - Leila Sabaggh: la religion des moriscose entre deux fatwas, les morisques et leortemps, édition du centre national de la recherche scientifique, 4-7 juillet, paris, 1981, p46.
- 35- الوتشريسي: المصدر السابق، ص136.
- 36- هنا نلاحظ التشكيك في نية الاندلسيين من هذا السائل مخالفا بذلك حديث الرسول "صلى الله عليه وسلم" الذي رواه عمر بن الخطاب "رضي الله عنه": حيث قال: ((إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما أراد)).
- 37- الوتشريسي: المصدر السابق، ص137.
- 38- نفسه: ص120.
- 39- نفسه: ص150.
- 40- مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ، لَآ يَسْتَضِعُّونَ جِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا، فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُرَ لَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ سورة النساء، الآية 97-98.
- 41- مصداقا لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ لِلكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِ عَذَابٌ مِنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ سورة النمل، الآية 106.

- 42- الونشريسي: المصدر السابق، ص120.
- 43- حنفي هلايلي: المرجع السابق، ص108.
- 44- الونشريسي: المصدر السابق، ص137.
- 45- مصداقا لقوله تعالى: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ سورة آل عمران، الآية 27.
- 46- الونشريسي: المصدر السابق، ص138.
- 47- نفسه.
- 48- محمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتتصرين، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1997، ص 342.
- 49- حنفي هلايلي: المرجع السابق، ص110.
- 50- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يأتي زمان على أمتي القابض على دينه كالقابض على جمر ".
- 51- محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ص342.
- 52- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء، قالوا ومن الغرباء يا رسول الله، قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي).
- 53- محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ص343.
- 54- نفسه
- 55- نفسه
- 56- حنفي هلايلي: المرجع السابق، ص110.
- 57- محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ص343.
- 58- نفسه
- 59- حسين مؤنس: المرجع السابق، ص143.
- 60- نفسه: ص 147.

دلالة حذف المسند إليه في بناء الكلم

د. سليمانى لحسن
جامعة بشار

الملخص:

العربية ثنائية المعنى، فكل جملها مكونة من مسند ومسند إليه، بهما تحدد دلالة الجملة. وبمجموع الجمل تحدد دلالة النص أي الخطاب، وهاتان الدعامتان المكونتان لمعاني الجمل تتعرضان للحذف لبناء معانٍ أحر غير التي كانت في الثبوت.

فحذف أحد ركني الجملة يعطي دلالة جديدة بناء على الحذف، فالحذف إذن أعطى دلالة لم تكن موجودة في الثبوت، وكأنما هي تعبير آخر جديد على الرغم من كون الحذف ينطلق معناه بناء على ما هو موجود في الثبوت، يبدأ معنى الحذف حيث تنتهي دلالة الثبوت.

يأخذ الحذف الثبوت قاعدة لبناء معانٍ جديدة، ولكون العربية من خواصها الاختصار والاقتصار فهي أميل لتوظيف الحذف إذن لبلوغ الإبانة والبلاغة، فمتى بلغت المعنى فقد بلغت وفصح وأبنت أي كنت بليغا وفصيحا وذا بيان في التعبير. وقد وظف القرآن هذا الأسلوب لإيصال المعاني المراد بلوغها بأقرب سبيل، كما وظفها الحديث الشريف والشعر والنثر.

الكلمات المفتاحية: اللغة. مسند، مسند إليه، الخطاب، الدلالة، الجملة، الكلمة، التركيب، الثبوت، حذف المسند، حذف المسند إليه، حذف الدلالة، تغير المعنى، وجوب، جواز، البيان، البلاغة، الفصاحة، بؤرة، قراءة، تأويل، مدلول، فائدة، معتمد الفائدة، محل الفائدة.

Abstract:

In Arabic language (tongue), the structure of the sentence Consists of a theme and a predicate. These two Elements give a Meaning to the sentence just like all the sentences builds the semantic aspects of the text to be known about the speech in a general way. Nevertheless, the appearance of a semantic sentence can undergo significant variations selon the abolition (deletion) of one of the two syntagms constitute the award.

Of the abolition of one of the two constituents of the sentence ensues a new meaning of the context. For that purpose, we can say that the operation of syntactic abolition of one of the elements of the sentence is creative of new semantic interpretations (performances) just like if it is about a new statement. Given taht the conciseness and the reduction of the term.

العربية ثنائية المعنى ثلاثية المبنى، أي أنّها مؤلفة من مسند ومسند إليه من حيث المعنى، ومن جهة التركيب مكونة من ثلاثة أحرف: حرف بداية، وثانٍ حشو، وثالث حامل لعلامات الإعراب أو البناء، وهي التي اصطلح على تعريفها صرفياً بفاء أو عين أو لام الكلمة. فالجملة تنشأ من معتمد الفائدة ومحلها، فبتركيبيهما تحصل الفائدة، وتتألف الجمل، سواء أكانت صغرى أو كبرى.

المسند إليه من أكثر المحذوفات وقوعاً في النصوص الأدبية والنثرية، سواء أكان فاعلاً أو مبتدأً، وحذفه واردٌ في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر والنثر، وأغلب تلك المحذوفات، لها غاية، وتبني معاني لا تكون، بأقصر أسلوب، وأوضح بيان إلا بالحذف، وتتمّ قراءتها وبيان مدلولها، اعتماداً على العلوم اللغوية، بؤرة المقال المراد تقديمه، وما تقذفه هذه من معاني، يتمّ تحديدها بواسطة الحذف، والتأمل، وتحكيم الذوق، والسياق الذي وردت فيه، ومنها ما يُفهمُ بواسطة الخطاب، أو حال قائل النص، والظروف المحيطة به، كلّ هذه العوامل تتدخل في تحديد المدلول، وفي تعريف المحذوف.

والحذف على ضربين: إما حذف المبتدأ؛ لبناء معاني منها:

قال صاحب المفصل: (ويجوز حذف أحدهما فمن حذف المبتدأ... قال الشارح: اعلم أنّ المبتدأ والخبر جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعهما، فالمبتدأ معتمد الفائدة والخبر محلّ الفائدة، فلا بدّ منهما إلا أنّه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تُغني عن النطق بأحدهما فيحذف لدلالاتها عليه، لأنّ الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فهم المعنى بدون لفظ جاز أن لا تأتي به، ويكون مراداً فكراً وتقديراً، وقد جاء ذلك مجيئاً صالحاً فحذفوا المبتدأ مرّةً والخبر أخرى)¹

ومن هذا الحذف الوارد في القرآن، لبناء معاني، خصّ الحذف لبنائها، الذي جاء فيه فهم المعنى دون ذكر معتمد الفائدة، لربط المعنى السابق باللاحق وتقدير المحذوف بينّ يستشفّ من خطاب، ويدلّ عليه سابقه، أو ما اكتنفته، وفي هذا المعنى جاءت الآية في قوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾²، فالجمهور على رفع "صم" على أنه خبرٌ لمبتدأ محذوف؛ أي: هم صمّ،³ صمّ: التقدير، هم صمّ، هم بكّم، هم عمي⁴ وهو تشبيهه بليغ، حذفت فيه الأداة ووجه الشبهه.⁵

وقد ذكر الزركشي أنّ الغاية من هذا الحذف هي: (صيانة اللسان عنه تحقيراً له)⁶، إذ أنّ في بعض السياقات العربية ذكر الاسم يكون ضرباً من المدح، فحذفه دلّ على حذف ذلك الثناء، فضلاً عن ذلك أنّ حذف المبتدأ هو لتعجيل مساءلة الكافرين، وزيادة تبيكتهم من جانب، ومن جانب آخر اغتنام فرصة إقبال المخاطبين والسامعين من المؤمنين من أجل تقرير صفات الكافرين

وبيانها لهم؛ ليكونوا أبعد عمّا يؤدي بهم إليها، فقد جاء هذا الحذف في سياق قرآني عجيب، فقد ورد الحذف ردفاً للمعنى المقصود حين قال سبحانه وتعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾⁷ فلو ذكر المبتدأ "هم" لأُوْحِيَ ذلك إلى متلقي الخطاب بداية جملة جديدة، وألقي في نفسه التهيؤ للانتقال إلى مشهدٍ آخر، وبذلك يقع شيء من الانفصام، والانفصال في المعنى المقصود، ولن يكونَ في الجملة من تأثير في النفس ما يتركه تتابع المعنى وتكثيفها في ذهنه إلا بهذا الحذف بأقصر عبارة وأجزل لفظ..

"صمُّ بكم عيٌّ": هي في الأصل ثلاث تشبيهات بليغة، وفي اللغة أنها ثلاث جمل، أو جملة متعدد الخبر، وليست نعوتاً لأن النعت ضرب من التعريف، فكلُّ منها خبر لمبتدأ محذوف. والتقدير: "هم صمُّ، هم بكم، هم عيٌّ، والتشبيه البليغ في العربية، هو تشبيه حذف فيه الأداة ووجه الشبه، وهو ضربٌ من أضرِب التعبير، لم يبق فيه إلا المشبه والمشبه به من جهة البلاغة أي المسند والمسند إليه من جهة اللغة، لكنَّ الله عزَّت قدرته في هذا التعبير القرآني حذف المسند إليه مع أنه ليس استعارة، لقبول تقدير المحذوف ذاته، وهو الذي يمثِّل المشبه، والتقدير هم بكم، هم صم، هم عي.⁸

و الحذف في مثل هذا، واجب لإدراك المعنى المقصود الوارد في التركيب لبناء معانٍ لا تتم إلا به، بأقصر أسلوب، وأجزل صيغة، ومَنْ أَفْصَحُ من الله قَيْلاً؟ لبلوغ المعنى في دفعة واحدة دون انقطاع، لما للجمل من تكاملٍ في المعنى بهذا الحذف، فعبر بثلاثة ألفاظ عن ثلاث جمل، بل بثلاث تشبيهات بليغة، وهذا بغرض أخذ المعنى في دفعة واحدة لتكتمل الصورة في ذهن متلقي الخطاب، وهذا الترابط جعل متلقي الخطاب يأخذ المعنى في دفعة واحدة دون انكسار الذي يحدث حتماً لو تمَّ التعبير بثالث جمل مستوفية الأركان، لكلِّ منها استقلاليةً بناءً في تركيب الدلالة.⁹

ألم تر أن حذف المسند إليه أدى معاني غير واردةٍ بالثبوت؟ لكون مدلول الجملة انطلق من حيث انتهى تحصيل الفائدة، ثم زاد عليها معاني كانت نتيجة حذف المبتدأ، ثم حذف أداة التشبيه ووجه الشبه، فكان تركيب الصيغة قد تعرض لثلاثة أنواع من الحذف الوارد في التركيب هي:

أ- حذف أداة التشبيه. ب- حذف وجه الشبه. ج- حذف المبتدأ.

ولكلِّ حذفٍ خصائصُ في بناء الخطاب، يقرأ ذلك في علة حذف المحذوف، وما يترتب عليه من معانٍ في التركيب. وما يعرف أنّ كلَّ حذفٍ يبني دلالة، ولا يحذف إلا بعلة، أدركنا أن هذه الألفاظ الثلاثة: "صمُّ بكم عيٌّ" هي في الأصل ثلاث جمل مستوفية الأركان لو قُدِّرَ المحذوف، كلُّ منها يمثِّل تشبيهاً بليغاً، حذف في أداة ووجه الشبه.

و من صنف هذا الحذف لبناء معنى آخر شبيهه بسابقه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾¹⁰ أي: هو بديع.¹¹

ما من حذف ورد في القرآن إلا ويحمل دلالة، وثبوته يحمل أخرى، إلى درجة أن أي حرف لا يحذف إلا بعلّة ولبناء معنى، سواء أكان ذلك الحرف؛ حرف معنى أو المبني، أو مسند أو مسند إليه أو فضلة.

إنّ ثبوتهما دالٌّ على معنًى، وحذفهما كذلك يدل على معنًى آخر غير الذي كان مقصودا في الثبوت، ينطلق المعنى من حيث ثبوت المحذوف ليبيّن دلالة أخرى بواسطة الحذف أشدّ دقة، وأكثر تركيباً، وأبلغ فصاحة، ولا يتم هذا المعنى بأقصر عبارة، وأبلغ أسلوب إلا بالحذف، لكون العربية تُبني على الاختصار، فمتى أوصلت المعنى بأقصر عبارة فقد أبنت، هذا ما يقصد بلزوم تصدير المغيّر الدال.^{12 13}

ويظهر أن حذف المبتدأ أي مسند إليه، وهو أحد ركني الجملة في الخطاب القرآني، جاء ليغتنم فرصة إقبال السامع من أجل أن يُقرّر في نفسه صفات الله تعالى ويرسخ في قلبه لتتزيهه سبحانه عن كلّ ما لا يليق به؛ فقد قال عزّ وجلّ قبل هذه الآية: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانِتُونَ﴾ فالمقام مقام الرّد على مَنْ زعم أنّ الله - سبحانه - قد اتّخذ ولداً، وقد ردّت الآية ذلك القول الشنيع وفتدته، وذكرت أنّه سبحانه له ما في السموات وما في الأرض، وهذه طريقة من طرائق التفنيذ التي تجذب السامع ذهنياً ونفسياً، ثم اغتنمت فرصة ذلك الإقبال من أجل زيادة هذا المعنى بإلقاء خبر آخر، دون ابتداء، لتركيز المعنى وتقديره في نفس المخاطب، وكلّ هذه المعاني تُدرك بالحذف، إذ لولاه ما كان ليكون بهذه الطريقة المختصرة المقتضبة الدالة على التركيز، إذ بالحذف من حيث كونه هو ذاته أسلوب من أساليب التعبير، الموصل للمعنى بأقصر أسلوب وأجزل عبارة، علّمنا إياه القرآن.

ولعلّ ممّا هو أظهر، وأشدّ بيانا في التماس المعنى عن طريق الحذف يصبُّ قوله تعالى: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ﴾¹⁴ فهو على تقدير مبتدأ محذوف؛ أي هو عالم. فإنه لما قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾¹⁵

فقد ألقى للمخاطب جملة متكاملة الأجزاء ذكر فيها انتهاء عالم الغيبيات لله سبحانه، ثم اغتنم فرصة إقبال المخاطب من أجل ترسيخ الإيمان في قلبه بالصفات الأخرى، فاتاه بجملة، وكأنّها تابعة لسابقتها، فهما متلاحمتان لبناء معنى مشترك، له علاقة مباشرة بالمعنى اللاحق لذا جيء

بجملة محذوفة مبتدأ قائلاً: "عالم الغيب" ولو أنه صرح بذكر المبتدأ لجعل المتلقي يظن أنه سينتقل إلى معنى جديد - لكون المعنى يبني وجوباً على المسند والمسند إليه - وبذلك يضعف إقباله نوعاً ما، ولكنه حين أسرع بإلقاء الخبر، اغتنم فرصة الإقبال التام عنده، وكان فيها مخاطب مهيناً، لما وصل إليه بالآية الأولى، فلعل من أجل هذه العلة حُذِفَ معتمد الفائدة، وهو في هذا الجانب، كما يقال: الطَّرُقُ على الحديد الساخن قبل أن يبرد. ومن ذلك الحذف في بداية السورة في قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾¹⁶ أي هذه براءة.¹⁷

فالباحث يرى أن من علل حذف المبتدأ في صدر هذه السورة لبناء المعاني منها:

أولها: إنَّ هذه السورة نزلت في حال الغضب الإلهي، وفي هذه الحال يُخْتَصَرُ الكلام، ويحذف منه ما لا يُحَدَفُ في غيره، وذلك يسهم في إشعار المخاطب والمتلقي بمدى الغضب الإلهي الذي حصل آنذاك.

وثانيتها: إنَّ في حذف المبتدأ إيجاد بوجوب سرعة البراءة من المشركين دون ابتداء، ودون أي تمهيد، وذلك تقريع وتوبيخ، وهو ضرب من أضرِب الوعيد عن طريق الحذف، إذ الحذف أدى معنى لم يؤد بالإطناب والإطالة، وهو أسلوب من أساليب التعبير المقتضب عن طريق الحذف.

وثالثها: إنَّه أراد إلقاء الخبر من أقصر طريق، إلى درجة أن هذه السورة لا تفتتح بـ "بسم الله الرحمن الرحيم": لأن البراءة لا تتناسب مع ذكر الرحمن الرحيم.¹⁸ ثم إن المتلقي حين يقرع مسامعهُ خبرٌ قويٌّ دون تمهيد أو ابتداء، فإن ذلك يثير في نفسه تساؤلات كثيرة، وتذهب نفسه كلَّ مذهبٍ في تفسيرٍ ما يُراد، وكلُّ هذه المعاني ما كان لها أن تكون إلا بواسطة الحذف الذي أدى معنى، لم تُؤد بالثبوت.

ولعلَّ أبرز نتيجة لإلقاء ذلك الخبر دون ابتداء، هي أن كثيراً من العلماء سموا تلك السورة بـ "سورة براءة" لارتباطها في الأذهان مع ذكر التَّبَرِّي من المشركين، ليكون ذلك تقريعاً لهم وشفاء للمؤمنين.¹⁹ ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾²⁰

وعليه فلعلني لا أبعد عن الصواب إن زعمت أنه لما نزلت هذه الآية، وسمعتها من سمعها فإنها أثارَت تساؤلاً في نفس السامع عن صفة هؤلاء الذين لا يُخْشَى عليهم من شيء، ولا يصيبهم الحزن، فأتاهم الجوابُ سريعاً بأنهم: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾²¹

ولنعرف الغاية البلاغية لهذا الحذف لا بد أن نعرف السياق الذي قيلت فيه، ولندنو أكثر من علة الحذف لا بد أن نتلو الآية التي تسبقها مباشرة، وهي قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾²²، فلما أتاهم الجواب السريع، فأحدث ذلك لذّة في النفس بسبب سرعة معرفة الجواب، دون انتظار، لأن المتشوق يتعبه الانتظار، ويقدر ما كان الجواب أسرع، كان أربح للنفس، وخالق النفس أعرف من غيره بها، وكأن الآية لم تأت لإثبات الصفة لهم، لأن الثناء مرّ عليهم بوصفهم أولياء الله، ولكتّها أرادت تعليم السامع صفتهم، بأشدّ طرائق اختصار، وأبلغها بيانا، والحذف أوفى تعبيراً وأكثر دقة من غيره لبلوغ هذا المعنى، فالحذف إذن بنى معنى لاحقاً انطلاقاً من معنى سابق، ما كان ليكون بهذا الاختصار المرادف لمعنى دون تكرار، وليس المعنى ذاته، وبطريقة مختصرة موحية موصلة للمعنى المراد بلوغه، انطلاقاً من المعنى ذاته، ومبنياً عليه، فلعلّ هذه من موجبات حذف المبتدأ لبلوغ هذا المعنى الدقيق والحاسم.

ولعلّ من ضرب هذا المعنى يقع حذف المبتدأ في قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ، النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾²³

فهاتان الآيتان من جملة آيات تصف حال آل فرعون، فذكرت الآيتان عاقبته وعاقبتهم، ولعلّ السامع حين يسمع قوله تعالى، وحاق بآل فرعون سوء العذاب يتساءل ما هو سوء العذاب؟ أهو الغرق في اليمّ؟ أم غير ذلك؟ فيأتيه الجواب القارع بحذف الابتداء، دون تمهيد، وبكلمة وحيدة كأنها رصاصة صادعة، دون تمهيد أو تأجيل: "النار" فيكون ذلك بمثابة صدمة نفسية قوية مشعرة بتمام قوّة العذاب، وذلك أقوى في ردع النفس وكبحها وتحذيرها، وكل هذا ما كان ليوصل إليه بأقرب أسلوب وأجزل عبارة، ولو لم يوظف الحذف، فالحذف إذن أعطى دلالة ما كان لتؤدي بدونه، فهو أذن أسلوب من أساليب التعبير بطريقة مقتضبة موصلة للمعنى بطريقة مختصرة، وبيان العبرة مركز ومركز على الحذف حدّد الصبغة المحذوفة دون تأويل لتبني المعنى بأقصر لفظ موج.

ومن هذا الضرب قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ، لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ، خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ﴾²⁴ فخافضة: خيرٌ لمبتدأ محذوف؛ هي خافضة²⁵ ولو أعربت: صفة أي نعت لتغيير المدلول وليس هذا المقصود بالآية، والإعراب تحت المعنى.

ويرى الباحث أنّ المبتدأ حذف لبناء معانٍ منها:

- إن الساعة في حالتها الخفض والرفع تفاجئ وتفجع الناس، وهو ضرب من أضرب الوعيد، لأن

الله يريد أن يعيش خلقه بين وعدٍ ووعيدٍ، فهناك من الناس من يزجره الوعيد فيعود إلى جادته، وطائفة أخرى تُجذبُ إليها بالوعد.

- إنَّ الكلام عن الساعة تشدُّ إليه الأذهان فلا يمكنُ أن ينصرفَ الذهن إلى غيرها، طالما أن الحذف يعطي القارئ التأمل في المعنى ليعرف المدلول، وهذا يستوجب التركيز لمعرفة المقصود، وكلّ ذلك أوصل الحذف.

- إن استعمال كلمتين للدلالة على حالتين متناقضتين تماما، ينقل إلى المتلقي حالة اضطراب سريع حاصل عند قيام الساعة، وكل ذلك ما كان ليؤدى بلفظ واحد، لولا الحذف الذي أعطى المعنى المقصود بكلمة واحدة بل وحيدة، فالحذف تعبير آخر يوصل للمعنى المقصود المراد بلوغه.

ومن معاني حذف المسند، يتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿ثَلَّةٌ مِنَ الْأُولِينَ، وَثَلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾²⁶؛ أي هم ثلَّةٌ.²⁷

ولمعرفة دلالة الحذف لا بد من تقسي ذلك في أسباب النزول من حيث كونها مادة مسعفة لبلوغ المعنى المراد بلوغه، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال لما نزلت ﴿ثَلَّةٌ مِنَ الْأُولِينَ، وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾²⁸ شقَّ ذلك على المسلمين. فنزلت الآية: ﴿ثَلَّةٌ مِنَ الْأُولِينَ، وَثَلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾²⁹ فلعل المقصود بهذا الحذف تعجيل المسرة للمسلمين، وتطيب خواطرهم، وتهدئة نفوسهم.³⁰

- ومن جهة الإعراب في بناء الجمل، لا يمكن أن تعرب كلمة ثلَّة مبتدأ على الرغم من جواز الابتداء بالنكرة، إذ المعنى غير مستوفٍ من التركيب، لذا فهي وجوبا خبر لمبتدأ محذوف، لأن هذا التقدير يستوفي المعنى وتدرك دلالة الصيغة.

- وممَّا ورد في الشعر من هذا الضرب قول الشاعر الأقيشر في ابن عمِّ له موسر، سأله فمنعه قائلاً له: كيف أعطيك مالي وأنت لا يعينك؟ فتركه حتى اجتمع القوم في ناديهم، وهو فهم، فشكاه إلى القوم، فوثب إليه ابن عمّه فلطمه، فأنشد يقول:

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطُمُ وَجْهَهُ وَلَيْسَ إِلَى دَاعِي النَّدَى بِسَرِيعٍ
حَرِيصٌ عَلَى الدُّنْيَا مُضَيِّعٌ لِدِينِهِ وَلَيْسَ لِمَا فِي بَيْتِهِ بِمُضَيِّعٍ

أي: هو سريع، وهو حريص، وقد ذكر القزويني أنه حذف المبتدأ هنا: (لاعتبار مناسب لا يهدي إلى مثله إلى العقل السليم والطبع المستقيم)

ويبدو لي أن التقديم والتأخير يحمل دلالة إضافية، فالحذف أعطى معنى، والتقديم أضاف معنى آخر، فحذف المبتدأ في كلا البيتين جعل لكلٍ منهما جمالية فنية تظهر من خلال تأمل كلمة الصدر، وآخر كلمة من العجز، ففي البيت الأول لو تأملنا كلمتي: "سرّيع... بسرّيع." لرأينا أن الشاعر قد رسم صورة حية شبيهة بتشبيه التمثيلي بتوظيفه فقط للكلمتين، وموضعهما في الخطاب، فآثر وضعهما تأثيراً بليغاً في المعنى، راسماً مهجوهً بصورة حية حتى كأننا نراه مسرعاً إلى لطم ابن عمه؛ لأن كلمة "سرّيع" جاءت في أول البيت، وهي بؤرة المعنى المراد بلوغه.

وفي العجز أَرانا صورة أخرى لمنعه، وفراره بسرعة ممن يطلب نداءً حتى جعل لفظ "سرّيع" آخر البيت حتى نرى طالب الحاجة منه كأنه يتطلّبه، ويسعى إليه، لكن المهجول لا يعيره اهتماماً فآراً منه بسرعة، تاركه وراءه، فكانَّ المعنى السابق صار ملاحقاً له على شكل ما ينبعث من لفظ "سرّيع" على شكل صدا.

وبالمقياس اللغوي نفسه، وعلى ضرب تكرار اللفظ، ففي البيت الثاني أيضاً، وعلى المنوال اللغوي عينه، فقد وظّف الشاعر لفظ "حريص" أول البيت الثاني للإشارة إلى حركة ذلك المهجو، وتمسّكه بماله بشدّة، جاعلاً كلمة مضيع آخر البيت بعد قوله لما في بيته؛ ليصوّر لنا بذلك المهجو أمواله خلف ظهره، ومنافحته عنها.

ومن حذف المسند إليه لبناء معانٍ قصراً وحصراً الحذف قول الشاعر جميل بثينة:

وَهَلْ بُثِينَةُ بِاللِّئاسِ قَاضِيَتِي	دِينِي وَفَاعِلٌ خَيْرًا فَاجَازِيَهَا
تَرْنُو بَعِيَنِي مَهَاةٍ أَقْصَدَتْ هِمَا	قَلْبِي عَشِيَّةَ تَرْمِيَنِي وَأَرْمِيَهَا
هَيْفَاءَ مَقْبَلَةً عَجْزَاءَ مُدْبِرَةً	رَبًّا الْعِظَامِ بِلِينِ الْعَيْشِ غَازِيَهَا

أي: هي هيفاء، ولعل لهذا الحذف فائدتين:

- أولى: المسارعة إلى رسم صورة كاملة للمحبوبة، بأقل عدد من الكلمات، طالما أنها أمامه بمشاهدها، فهو لا يحتاج إلى أن يُعرَفَ بها.

- ثانية: إنّ الشاعر حين قال: "ترنو بعيني مهاة" كأنه استحضر صورة المحبوبة، فهي شاخصة أمامه، فهو لا يرى إلا هي، وكلُّ ما هو موجود أمامه لا يعيره اهتمام، فهو لبي في مجال رؤيته، مما يعني أنه انتقل إلى حالة الوصف عن طريق المشاهدة العينية الحية. وليس هناك من أحد أمامه إلا هي، إذ ليس هناك غيرها، فلا تُرى الأشياء، وكأنه لرؤيتها عى، أحجبت صورتها

كل ما هو أمامه، وهذا لا يفسر إلا بالحذف الذي أعطى مجالاً واسعاً.

وفي المجال نفسه يصبُّ قول الشاعر كثير عزة:

هَجَانُ اللَّوْنِ، وَاضْحَةُ الْمُحَيَّا قَطِيعُ الصَّوْتِ آسِنُ كَسُولُ

أي: هي: هجانٌ. وقد حاول أحد الباحثين المعاصرين بيان جمالية هذا الحذف، ومراميه بقوله: (حذف المسند إليه "هي" وأبقى المسند "هجان اللون"؛ لأن لفظ المسند يحمل صفات الحبيبية، فهو يعددها ويظهرها بقصد إبراز صفات حبيبة عزة؛ لأنها تحمل في ذهنه المكانة الأولى، فأراد إبرازها في ذهن المتلقي، ولفت انتباهه إلى هذه الصفات، لتحمل في نفسه المكانة التي احتملتها عند الشاعر، وهذا يفهم من خلال السياق، فهو يسرع بهذه الصفات إلى المتلقي مختصراً الطريق بحذف المسند إليه، وبهذا يبقى تأثير هذه الصفات فينا ولا يزال بسهولة)³¹

وما يترأى للباحث أن هذا الحذف هو أيضاً من باب اغتنام فرصة إقبال الشاعر فكراً ليثبت في ذهنه تلك الصفات الجميلة، ليشده بها إلى ما يريد إيصاله للمتلقي. كما يمكن أن يكون علة هذا الحذف إلى شدة شوق الشاعر لمحبوبته حتى إذا ما غابت صورتها عن عينه أسرع باسترجاعها بصورة ذهنية، فهي لا تفارقها عوضاً.

وقريب من هذا المعنى قول المتنبي في سيف الدولة الحمداني:

أَلَا مَا لِسَيْفِ الدَّوْلَةِ اليَوْمَ عَاتِبًا فِدَاهُ الوَرَى أَمْضَى السُّيُوفِ مَضَارِبًا³²

أَمْضَى السُّيُوفِ: خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: هو أَمْضَى. ويتجلى بكل وضوح أن الشاعر هنا في مقام استرضاء ممدوحه، بدفع غضبه عنه أو على الأقل بتقليل غضبه وسخطه عنه، أو انتشال الغضب ليرضيه مما يمكن أن قاله فيه الوشاة، لذا فهو في حالة الدفاع عن النفس بواسطة القول، فهو لا يعطيه فرصة التفكير فصد السماح له، والعفو عنه، لذا هو يحاول مباغتته بذكر صفاته العظام، وتلك هي سجايا الطبيعية غير محدثة فيه، لذا أسرع الشاعر مباشرة دون أي تمهيد للدخول في موضوع الثناء ليزيل من غضبه شيئاً فشيئاً ليتنحى تدريجياً، وهذا يتطلب التقليل في الكلام مما أجبر الشاعر على حذف المسند إليها لبناء هذه المعاني المباشرة.

ونستطيع القول أيضاً، والموضوع موضع غضب، بأن المقام لا يتسع لكثير من الكلام، فقد يغضب الممدوح لجر كلمة في غير موضعها، فيسرع إلى معاقبة الشاعر، لذلك وجب اغتنام فرصة

الإقبال على ألا يكون إديبارا، فضلا عن أن الشاعر لا يتكلم عن غائب فهو أمامه حتى يقول "هو".
ولقد كان المتنبي ذكيا يعرف كيف يوظف الكلم، فكلّ حذف عنده يحمل دلالة لا يعبر عنها بالثبوت، فعالج ممدوحه بأعظم صفة، وأجلّ وأحبّ خلة إليه، وهي كونه سيفا ماضيا، فكأنه يقول لم تكن إساءتي هي الاستهانة بقدر ما هي تقدير ممضٍ سيفه لا يستهان به عوض، فكيف السبيل إلى ذلك؟

ومن لطف هذا الضرب قول بكر بن النطاح:

العِينُ تُبْدي الحُبَّ والبُغْضَا وتُظهِرُ الإبرامَ والنَّقْضَا
دُرَّةٌ مَا أنصَفْتِي فِي الهَوَى وَلَا رَحِمْتَ الجَسَدَ المُنْضَى
عَضْبِي ؟ وَلَا واللهِ يَا أهْلَهَا لَا أطعمُ البَارِدَ أو تَرْضَى³³

إنّ حذف المسند إليه في البيت الثالث والتقدير: هي غضبي أعطى معاني لا تلمس بسهولة في إثبات المبتدأ، إذ لو أظهره لكان القصد محمدا، لأن المعنى بُني على المسند والمسند إليه، وهو مقصور بها تحمله صيغة التركيب أي القالب اللغوي الذي قيلت فيه، لكن الحذف أعطى مجالاً أوسع للدلالة.

حذف معتمد الفائدة أي المسند إليه الذي هو محل انطلاق الجملة يؤدي معاني كثيرة يحددها وجوب أو جواز الحذف أو السياق أو الجملة أو الخطاب الذي قيل فيه كما أن محل الفائدة أي المسند يتعرض هو الآخر لبناء معان، فكلاهما يحذف لبناء دلالات لا تتم بأقصر أسلوب وأجزل لفظ كما في الحذف، وقد وظف ذلك القرآن الكريم ومن أفصح من الله قبيلاً؟ كما وظف ذلك الحديث النبوي الشريف والشعر والنثر.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة المعاني، بغداد 1378هـ-1967م.
- أبو السعود محمد محي الدين بن محمد بن مصطفى العمادي (ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)، البحر المحيط، دار الفكر، ط 1.
- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة بيروت 1391هـ.
- أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (538 - 616 هـ)، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن دار: الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1 1399هـ - 1979م.
- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911)، لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم بيروت، ط 3 140هـ.
- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911)، لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم بيروت، ط 3، 140هـ.
- محمد التنجي، دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني تحقيق د. محمد التنجي ط 1، دار الكتاب العربي بيروت 1995م.
- محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبلي (ت 471هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي بيروت ط 4 - 1403هـ - 1983م.
- محمد بن عبد المطلب، هكذا تكلم النص، مطبعة دار الكتب العلمية ط 1.
- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع بيروت ط 1 1995
- مصطفى السقا، ديوان المتنبي شرح أبي البقاء العكبري تحقيق مصطفى السقا وآخرون الطبعة الأخيرة شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر 1391هـ 1971م.
- مكي بن أبي طالب القسي، مشكل إعراب القرآن مؤسسة الرسالة - بيروت.
- موفق الدين ابن يعيش النحوي (ت 643هـ)، شرح المفصل، مطبعة عالم الكتب بيروت.
- ميادة عبد القادر عمران العبيدي، البناء الفني في شعر كثير عزة رسالة ماجستير - جامعة بغداد كلية التربية - دار ابن رشد ط 1426هـ 2005م.

الهوامش:

- 1- موفق الدين ابن يعيش النحوي (ت 643 هـ)، شرح المفصل مطبعة عالم الكتب بيروت ج 1/94.
- 2- سورة البقرة الآية 18
- 3- أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (538 - 616هـ)، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن دار: الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1 1399هـ - 1979م، ج 1/24.

- 4- محمد علي الصابوني صفوة التفاسير دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع بيروت ط 1 1995، ج33/1.
- 5- محمد علي الصابوني صفوة التفاسير، نفسه، ج34/1
- 6- محمد علي الصابوني صفوة التفاسير، نفسه، ج34/1
- 6- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ) البرهان في علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة بيروت 1391هـ ج1/122
- 7- سورة البقرة الآية 17
- 8- صفوة التفاسير نفسه ج34/1
- 9- أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (538 - 616هـ)، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن نفسه ج21/1.
- 10- سورة البقرة الآية 117.
- 11- السعود محمد محيي الدين بن محمد بن مصطفى العمادي (ت 982هـ) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم أبو دار إحياء التراث العربي - بيروت ج15/1.
- 12- أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة المعاني، بغداد 1378 هـ - 1967م ج203/1.
- 13- محمد بن عبد المطلب هكذا تكلم النص مطبعة دار الكتب العلمية ط1 ص227.
- 14- سورة الرعد الآية 9.
- 15- سورة الرعد الآية 8.
- 16- سورة التوبة الآية 1.
- 17- محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبى (ت 471هـ)التسهيل لعلوم التنزيل دار الكتاب العربي بيروت ط4 - 1403هـ-1983م ج70/2
- 18- محمد بن أحمد بن جزى الكلبى أبو القاسم، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، 1995، ج70/2
- 19- أبي السعود محمد محيي الدين بن محمد بن مصطفى العمادي (ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم نفسه ج159/4.
- 20- سورة يونس الآية 62.
- 21- سورة يونس الآية 63.
- 22- سورة يونس الآية 62.
- 23- سورة غافر اية 45.
- 24- سورة الواقعة الآيات 1-3.
- 25- أبو حيان محم-د بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)، البحر المحيط، دار الفكر ط1. ص 223.
- 26- سورة الواقعة الآيات 39-40.
- 27- مكي بن أبي طالب القسي، مشكل إعراب القرآن مؤسسة الرسالة - بيروت. ص711

- 28- سورة الواقعة الآيات 13-14.
29- سورة الواقعة الآيات 39-40.
30- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911)، لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم بيروت. ط3 140 هـ ص 203
31- ميادة عبد القادر عمران العبيدي البناء الفني في شعر كثير عزة رسالة ماجستير - جامعة بغداد كلية التربية- دار ابن رشد ط 1426 هـ 2005 م ص 64
32- مصطفى السقا، ديوان المتنبي شرح أبي البقاء العكبري تحقيق وآخرون الطبعة الأخيرة شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر 1391 هـ 1971 م ج 1/111.
33- محمد التنجي، دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني تحقيق د. ط 1 دار الكتاب العربي بيروت 1995 م ص: 126.

Islamic Studies Journal

*Magazine Periodicom scientific with is judged and Certified
Concerned with Islamic Researches and Studies*



By

*Department of Islamic Sciences
Faculty of Humanities Sciences, Islamic Sciences, and Civilization
Amar Thleji University of Laghouat – Algeria*

N°. Eleven 11 _____ June 2018

الترقيم الدولي: 0894 - 2253 ISSN



Islamic Studies Journal

*Magazine Periodicom scientific with is judged and Certified
Concerned with Islamic Researches and Studies*

By

Department of Islamic Science

Faculty of Humanities Sciences, Islamic Sciences, and Civilization

Amar Thleji University of Laghouat – Algeria



E.mail: ouarniki2007@yahoo.fr

N°. Eleven **11** ————— June 2018

الترقيم الدولي: ISSN 2253 - 0894