

# مجلة الحضارة الإسلامية

المجلد: العشرون

العدد: الأول

رقم: ISSN: 1112-5357  
رقم: ISSN: 2602-5736

مجلة علمية دولية محكمة نطرها كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران -

شعبان 1440 هـ / مايو 2019 م

العدد التسلسلي الثالث والثلاثون 33





الإيداع القانوني: 1993-312

الرقم التسلسلي المعياري الدولي: ISSN 1112 - 5357

الرقم التسلسلي المعياري الدولي الإلكتروني: EISSN 2602 - 5736

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ  
وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

[المجادلة 11]



# مجلة الحضارة الإسلامية

مجلة علمية دولية محكمة تصدرها كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة أحمد بن بلة - وهران 1

المجلد 20 العدد الأول - شعبان 1440 هـ - مايو 2019 م

مدير النشر

الأستاذ الدكتور: دحوفغورور

عميد كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية

رئيس التحرير

الدكتور: حبيب رزاق

نائب رئيس التحرير

الدكتور: حمزة عواد

الموقع الإلكتروني للمجلة:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/45>

البريد الإلكتروني للمجلة:

[majalethadhara@gmail.com](mailto:majalethadhara@gmail.com)

هاتف: 0021341345580

فاكس: 0021341348531

## مجالات المجلة

القرآن الكريم وعلومه  
الحديث النبوي وعلومه  
الفقه وأصوله  
الاقتصاد الإسلامي  
الدعوة الإسلامية  
الدراسات الدينية  
عقيدة ومقارنة الأديان  
شريعة وقانون  
اللغة العربية واللغويات  
التاريخ الإسلامي  
الحضارة الإسلامية  
الآثار والفنون الإسلامية





- د. محمد سنوسي شوالين
- د. مراد بلخير
- أ.د. بلقاسم زايري
- أ.د. غنية وحميش
- أ.د. بدر الدين زواقة
- أ.د. بوبكر كافي
- أ.د. مختار نصيرة
- د. هدى حراق
- أ.د. بوزيان عليان
- أ.د. سليمان ولد خسال
- د. قبلي بن هني
- د. هواري قبايلي
- د. عبد القادر علاق
- د. محمد أنس سرميني
- أ.د. محمد خروبوات
- د. ياسر عبد الرحمن طرشاني
- د. يوسف الراداي
- أ.د. مساعد الطيار
- أ.د. سعاد هادي حسن الطائي
- أ.د. فريق وجدان
- د. حقي حمدي خلف العزاوي
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة الحاج لخضر، باتنة 1
- جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة
- جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة
- جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة
- جامعة ابن خلدون، تيارت
- جامعة سعد دحلب، البليدة 1
- جامعة عمار ثليجي، الأغواط
- جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
- المركز الجامعي، تيسمسيلت
- جامعة 29 مايو، إستنبول، تركيا
- جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب
- جامعة المدينة العالمية، ماليزيا
- الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية
- جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية
- جامعة بغداد، العراق
- جامعة بغداد، العراق
- جامعة بغداد، العراق

- د. حسين حسين زيدان الخلف
  - د. بدران بن لحسن
  - د. هشام يسري محمد العربي
- المديرية العامة للتربية ديالي، العراق  
جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر  
جامعة نجران، السعودية



## لجنة التحكيم بالمجلة:

- أ.د. بدر الدين زواقة
- أ.د. بلقاسم زايري
- أ.د. بوبكر كافي
- أ.د. بوزيان عليان
- أ.د. زينب غلام الله
- أ.د. سليمان ولد خسال
- أ.د. عبد الرحمن زكري
- أ.د. عبد الرزاق مرزوك
- أ.د. عبد القادر بتبغور
- أ.د. عبد القادر داودي
- أ.د. عبد القادر عبد الإله
- أ.د. عبد المجيد بن نعمية
- أ.د. عكاشة حوالمف
- أ.د. محمد برقان
- أ.د. محمد بن معمر
- أ.د. محمد بوركبة
- أ.د. محمد خروبات
- أ.د. مختار حمحامي
- أ.د. مساعد الطيار
- جامعة الحاج لخضر، باتنة
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة
- جامعة ابن خلدون، تيارت
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة سعد دحلب، البليدة 1
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية

- أ.د. الهواري يوسي
- د. أحمد بالول
- د. أحمد مية مفتاح
- د. أحمد بحري
- د. أمينة رابح
- د. بدر الدين عماري
- د. بدران بن لحسن
- د. بلخير طاهري
- د. بن اعمر حمدادو
- د. بوبكر حسوني
- د. بويكن باهي اعمر
- د. ثابت قسول
- د. حبيب رزاق
- د. حبيب صافي
- د. حمزة عواد
- د. خالد سماعيل
- د. زين الدين كادي
- د. الزهرة العابد
- د. سليم كربوع
- د. صادق غريش
- أ.د. عبد الغفار بن نعمية
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة ابن خلدون، تيارت
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة الجيلالي الياصب، سيدي بلعباس
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- المدرسة العليا للأساتذة، وهران
- جامعة محمد خيدر، بسكرة
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1

- د. عبد القادر عدالة
- د. عبد القادر علاق
- د. عبد الكريم بليل
- د. عبد الكريم حمو
- د. عبد اللطيف بوقنادل
- د. عكاشة راجع
- د. علال بوريق
- د. عمار رابع
- د. عيسى معيزة
- د. غنية وحميش
- د. فاطمة مقدم
- د. فريد بودريالة
- د. قبلي بن هني
- د. قويدر العشي
- د. محمد بلحاج
- د. محمد رضا الكريف
- د. محمد سنوسي شوالين
- د. محمد عشاب
- د. محمد نذير أوسالم
- د. مراد بلخير
- جامعة مصطفى سطمبولي، معسكر
- المركز الجامعي، تيسمسيلت
- جامعة الشاذلي بن جديد، الطارف
- المركز الوطني للبحث في الأنتربولوجيا
- الاجتماعية والثقافية، وهران
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة بوزيان عاشور، الجلفة
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة عمارة ثليجي، الأغواط
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1
- جامعة أحمد بن بلة، وهران1

- د. ميلود ربيعي
- د. ناهد غلام الله
- د. نوال دلالو
- د. نور الهدى طيبي
- د. هوارى قبايلي
- د. الهوارى ملاح
- د. ياسر عبد الرحمن طرشاني
- د. يحيى بلعربي
- د. عبد الحق لخضاري
- أ.د. مختار نصيرة
- أ.د. حدة سابق
- أ.د. سعاد هادي حسن الطائي
- أ.د. فريق وجدان
- د. حقي حمدي خلف العزاوي
- د. حسين حسين زيدان الخلف
- المركز الجامعي، النعامة
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة مصطفى اسطبولي، معسكر
- جامعة أحمد بن بلة، وهران 1
- جامعة المدينة العالمية، ماليزيا
- جامعة محمد بن أحمد، وهران 2
- جامعة العربي التبسي، تبسة
- جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة
- جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة
- جامعة بغداد، العراق
- جامعة بغداد، العراق
- جامعة بغداد، العراق
- المديرية العامة للتربية دياالي، العراق



## دليل المؤلفين

تدعو مجلة الحضارة الإسلامية كافة الباحثين المتخصصين إلى نشر بحوثهم ودراساتهم على صفحات أعدادها في ثوبها الإلكتروني الجديد، وتعلمهم أنها تقبل للنشر الدراسات والبحوث المستوفية للشروط الأكاديمية الآتية:

1. أن تكون الدراسة أصيلة والبحث مبتكرا ، لم يسبق نشره، وأن لا يكون مستلا من مذكرة ماستر أو ماجستير أو أطروحة دكتوراه.
  2. أن يراعى في البحث جودة الفكرة وأصالتها، والأسلوب، والمنهج، والتوثيق العلمي، والخلو من الأخطاء العلمية واللغوية.
  3. أن تتضمن الورقة الأولى من البحث العناصر التالية: عنوان البحث، واسم الباحث، ولقبه العلمي، وتخصصه، ومقر عمله، وعنوانه البريدي الإلكتروني، وتاريخ كتابة البحث.
  4. يكتب المقال على (نموذج ورقة المقال) الموجود على صفحة المجلة في الرابط:  
<https://www.asjp.cerist.dz/downloads/revues?fileKey=1596>
  5. يقدم البحث بإحدى اللغات: العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية من خلال بوابة المجلات العلمية الجزائرية على صفحة مجلة الحضارة الإسلامية.  
رابط إرسال المقال: <https://www.asjp.cerist.dz/en/submission/45>
  6. ينبغي أن لا يزيد عدد صفحات البحث على 20 صفحة شاملة الجداول والمراجع والملاحق والفهارس، مع ملخص للبحث باللغة العربية والإنجليزية، والكلمات المفتاحية باللغتين، كل ذلك في صفحة واحدة. (يمكن الاستعاضة في حال الضرورة عن الإنجليزية بالفرنسية).
  7. يقدم البحث مكتوبا على نظام word بخط traditional arabic مقاس 14 وتباعده فردي.
  8. تكتب الهوامش أليا بخط مقاس 12 وتباعده فردي، وبالطريقة الآتية:
- أ- بالنسبة للكتب: يوضع اسم الكتاب، المؤلف بدء باسم الشهرة، الجزء والصفحة (ج/ص) دون سائر معلومات النشر.



مثال: فتح الباري، ابن حجر، (98/3).

ب- المقالات: عنوان المقال بين فاصلتين مزدوجتين «...»، اسم المؤلف بدءاً بالاسم العائلي، اسم المجلة، السنة، العدد، الصفحة.

مثال: «أصول الفقه في القرن الثالث»، يوسي الهواري، مجلة الحضارة الإسلامية، 2012، العدد 16، ص 13.

ج- طريقة تخريج الآيات: تخرّج الآيات في متن البحث، لا الهوامش، ويكون التخرّج بين عارضتين كالآتي: [البقرة: 25].

د- تخريج الحديث: يكون بالدلالة على رقمه في كتب السنة، ويوضع الرقم بين قوسين، فإن تعذر فبالجزء والصفحة، مثال: رواه البخاري (5439)، رواه الحاكم في المستدرک (3/220).

أما الكتاب والباب فذكرهما اختياري.

9. موضع الهوامش: تعتمد المجلة على وضع الهوامش الآلية في حاشية كل صفحة، وليس في نهاية صفحات البحث.

10. ترتب مراجع البحث ومصادره آخر البحث في فهرس خاص مرتب على حروف الهجاء، يحتوي على كل معلومات النشر المتعلقة بالمرجع، بالطريقة الآتية:

أ- إذا كان المرجع بحثاً في دورية:

«عنوان البحث»، اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، اسم الدورية، رقم المجلد، رقم العدد، أرقام الصفحات، سنة النشر.

ب- إذا كان المرجع كتاباً:

اسم الكتاب، اسم المؤلف (المؤلفين) بدءاً باسم العائلة، اسم المحقق، رقم الطبعة، سنة النشر، اسم الناشر، بلد النشر.

ج- إذا كان المرجع رسالة ماجستير أو دكتوراه:

«عنوان الرسالة»، يكتب اسم صاحب الرسالة بدءاً باسم العائلة، يذكر رسالة ماجستير أو دكتوراه، بإشراف: يذكر اسم المشرف بدءاً باسم العائلة، اسم القسم ثم الكلية ثم الجامعة، السنة.

د- إذا كان المرجع نشرة أو إحصائية صادرة عن جهة رسمية:  
عنوان التقرير، اسم الجهة، المدينة، أرقام الصفحات، سنة النشر.

ه- إذا كان المرجع موقعا إلكترونيا:

عنوان الموضوع، اسم المؤلف، اسم الموقع، سنة النشر، الرابط الإلكتروني.  
و- المستلات:

«عنوان البحث»، اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، اسم الدورية، رقم المجلد، رقم العدد، أرقام الصفحات، سنة النشر.

ز- وقائع المؤتمرات:

عنوان البحث، اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، اسم المؤتمر، رقم المجلد، أرقام الصفحات، سنة النشر.

11. تخضع كل البحوث المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي.

12. يسند المقال -دون الكشف عن هوية مؤلفه- إلى مُحكَمَيْنِ اثنين على الأقل، وقد تدعو الحالة إلى إسناده إلى أكثر.

13. لرئيس تحرير المجلة، وهيئة التحرير كل الحق في إعادة المادة المقبولة للنشر إلى صاحبها لإجراء أي تعديلات يرونها ضرورية؛ للحفاظ على المستوى العلمي للمجلة.

14. لكل المراسلات الخاصة وطلب التفاصيل يمكن الاتصال على البريد الإلكتروني:

[majalethadhara@gmail.com](mailto:majalethadhara@gmail.com)



## مجلة الحضارة الإسلامية

مجلة علمية دولية محكمة تصدرها كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة أحمد بن بلة - وهران 1

المجلد 20 العدد الأول - شعبان 1440 هـ - مايو 2019 م

### محتويات العدد

17	كلمة مدير مجلة الحضارة الإسلامية أ.د. دحو فغورور	
19	كلمة رئيس تحرير مجلة الحضارة الإسلامية د. حبيب رزاق	
21	الأصول العشرة في آية الشورى د. عز الدين ميري	1.
49	أبو العباس المقرئ الباغائي الجزائري وجهوده في تفسير القرآن الكريم [345 - 401 هـ/ 956 - 1011م] أ.د. مختار نصيرة/ أ.د. حدة سابق	2.
71	جمع السلف بين أداء التلاوة والاعتبار القرآني وعلاقته بالمعنى والاستنباط -قراءة تأصيلية تطبيقية- د. محمد مغربي	3.
103	دور علماء الجزائر في خدمة الحديث النبوي د. حبيب بوزوادة	4.
121	التسويق الشبكي. حقيقته وحكمه -دراسة فقهية مقارنة- د. محمد بوزيان رواجية	5.

143	6. إنفاق المال الحرام في وجوه البر دراسة فقهية في ضوء مقاصد الشريعة د. هشام يسري محمد العربي
179	7. إشكالية التصوير الإسلامي بين الإباحة والتحریم - منمنمات الواسطي أمودجا - ط. صافية مناد/ أ. د. الشارف لطروش
195	8. اختلاف الطرق عند المالكية د. أحمد حو باد
225	9. منهج المالكية في ضبط مراتب عمل أهل المدينة وأثره في تحديد مفهومه - منهج الإمام الأبياري أمودجا ط. أحمد حسام الدين حطاب/ أ. د. مختار محامي
249	10. الإشارات والضوابط الفقهية من كتاب «التنبيهات» للقاضي عياض ط. مصطفى مولى الخلوّة/ أ. د. الهواري يوسي
273	11. قواعد وضوابط فقهية ميراثية أ. بخاري بوهرة
307	12. كتاب المعيار المعرب للونشريسي بين الدراسات الأكاديمية والاستعمال الفقهي د. عبد الرحيم مزاري
321	13. الفقيه والسلطان وفق الأصول النظرية السنية د. هشام المتوكل
347	14. تنوع الضرائب وتنظيماتها في عهد الدولة العثمانية وتأثيراتها الاقتصادية. - دراسة تاريخية شرعية - أ. فارس زاهر
393	15. المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ودور الشراكة المجتمعية لحلها أ. مريم السبيعي
423	16. أسس وآليات التعايش مع أتباع الأديان في القرآن والسنة أ. عبد الحق حاراش
461	17. الحجاج وآليات الإقناع بين الدرس التراثي والمعطى الحدائ د. بلخير ارفيس

483	دوافع المستشرقين القديمة والمستعربين الحديثة في قراءة التراث د. إسلام غانم	18.
515	الإرهاب بين الشريعة الإسلامية و القانون أ.حاج عبد القادر زكرياء طيبي	19.
539	الشروط المقترنة بعقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري -دراسة نقدية تحليلية للمادة 19- ط. فتيحة يعقوبي/أد. ربيعة حزاب	20.
561	أحكام الشرط الجزائري في عقد البيع بالإيجار الوارد على السكنات ط. خولة عواد/أد. محمد الأمين مزيان	21.
581	انتشار المذهب المالكي في المغرب الأوسط د. أحمد بلقندوز جبالي	22.
613	جامع القرويين بين التدريس الديني والتكريس الاجتماعي أ.المختار شفيق	23.
635	الأسر والبيوتات العلمية في منطقة الزيبان خلال القرن 12هـ/18م ط. سهام بومعزة/أد. عبد المجيد بن نعمية	24.
663	الأثر الفارسي على الملابس والأزياء في العصر العباسي الأول د. علي أسودي	25.





## كلمة السيد مدير المجلة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لقد شهد عالمنا خلال نهاية الألفية الثانية وبداية هذه الألفية سقوط وتهوي العديد من الأفكار والمفاهيم التي ظلت تسود لعهود كاملة وكأنها الحقيقة المطلقة.

من منا - في بلدنا العزيز: الجزائر وفي غيره من البلدان التي عاشت تجارب مماثلة - لا يتذكر سحر وجبروت مصطلحات الفترة المذكورة التي ترعرعنا في كنفها، والتي كان كثير من الناس يظن أنها العلم بذاته؟ بل وكاد البعض يظنها أزلية لا يمكن للدهر أن ينال منها، ليكتشف هؤلاء وأولئك بعد فوات الأوان وتفويت العديد من الفرص الثمينة، أنهم كانوا يطاردون السراب ليس إلا.

فبعد فترة من زيادة مفاهيم مثل الاشتراكية، والشيوعية، والأمية، والفكر الثوري، ومناهضة الرأسمالية والامبريالية، جاء دور مفاهيم مثل: الوطنية، والتحرر، والحوار جنوب-جنوب، وعدم الانحياز، ... إلى غير ذلك من المفاهيم التي تعلقت بها الأذهان، والتي انفلتت في النهاية من بين أيدينا، مثلما يتسرب الرمل من بين الأصابع.

وأمام هذا الوضع، أصبحنا نقرب رؤوسنا شطر المشرق والمغرب لعله يفتد علينا ما يخرجنا من المعضلة التي وقعنا فيها. فكان أن وقع خيارنا على الرجوع إلى الذات وإلى المكون الأصلي لعلنا نستلهم منه القوة والمنهاج الكفيل بإيصالنا إلى بر الأمان، فكانت العودة إلى الموروث الثقافي - الحضاري المتمثل في المقوم الديني.

وهنا كذلك تحطّم الهدف المنشود على صخرة المقاربة المتبعة، وحوصرنا في آخر معقل آمن لنا، وتفرقت بنا السبل، ولم نعد نتميز الخيط الأبيض من الخيط الأسود ... وتحول عنصر الدين من ملجأ

يلجأ المرء إليه حين يختلط الحابل بالنابل إلى حمل ثقيل يختبئ المرء منه إلى حد الانسلاخ ... مثلما هو جار أمام أعيننا في أكثر من مكان.

وعليه، تقع على عاتقنا كمشرفين على تسيير هذه المجلة الكريمة، والأقلام التي لبّت الدعوة وتجنّدت حول ما تمثله من معنى وقيم؛ مهمة محورية تتمثل في فتح المجال أمام حوار استشرافي هادئ، نجيب من خلاله على ما يشغل بال الأمة من تساؤلات، والتي إن أخفقنا في الإجابة عنها بأنفسنا ستجد طريقها إلى غيرنا للإجابة عنها، عملاً بالمقولة الشهيرة: «الطبيعة تخشى الفراغ!».

فالحكمة بعينها تتمثل في السعي وراء الطرح الجيد بدل من الجري وراء الجواب الجيد، الذي ربما لا يوجد أصلاً، أو أننا لسنا مستعدين لتقبله في الوقت الراهن ....

أ.د. دحوفغورور



## كلمة السيد رئيس التحرير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مستحق الحمد، الذي منه القوة تستمد، وبعونه العضد يشتد، ومنه وإليه كل أمر يرد، وأصلي وأسلم على نبينا محمد المبعوث رحمة إلى الأبد. وأما بعد؛

فإنّ هذا العدد قد تأخر عن أوان صدوره بعض الوقت؛ لظروف منعت ذلك؛ وهي وجيهة في نظرنا، وبحمد الله قد منّ الله علينا باكتمال مقالاته؛ والتغلب على صعوباته.

وفي افتتاحية هذا العدد لابد من كلمة نقولها للمهتمين بمجلة الحضارة الإسلامية:

أولها: ندعو من له إعانة أيا كان نوعها لترقية المجلة أن يقدمها؛ وهيئة التحرير ممتنة شاكرة، وهي بالنصيحة الجادة عاملة بها جادة.

ثانيها: لقد انتظرنا تصنيف مجلتنا إلى الرتبة (ج) أي (C)، وعمِلنا جهدنا مع مدير المجلة وغيره، واستشرنا في النقائص التي منعتنا الترقية، وقد فينا بما قيل إنّه ينقصنا! رغم أنّ الهيئة المحكمة لم ترسلنا في ذلك.

ثالثا: نلتمس من إدارة (ASJP) أن تضع المعايير العلمية الموضوعية للتحاكم إليها في ترقية المجلات الجزائرية، وكذلك توجيه مراسلات ترصد النقائص لتوجه إلى المجلات للعمل عليها، وللعلم إلى يومنا هذا لم نتلق أي دعوة رسمية للتوجيه في هذا المضمار.

رابعا: ندعو المراجعين إلى التحكيم العلمي، والتفاعل مع هيئة التحرير وأصحاب المقالات لحوكمة دولية؛ وهذا هو الذي يرفع قيمة المجلة في سوق العلم لا غيره.

قال ربنا سبحانه: ﴿تَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [سورة القلم]، وما تسطرونه وتكتبونه، هو جهادكم في ميدان العلم، فاصدقوا الله يصدقكم، وتوكلوا عليه يعنكم، وإنا وإياكم على باب خير احفظوه الله يحفظكم.

د. حبيب رزاق



## الأصول العشرة في آية الشورى

## THE TEN PRINCIPLES OF THE AYAH OF SHURAH

الدكتور: عز الدين مرير Dr. Izzeddine MZERIR

جامعة وهران 1 University of Oran1

alsabiri82@gmail.com

Accepted:	2018/12/25	قبل للنشر:	Received:	2018/03/24	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

## ملخص:

هذا بحث تناول شرح عشرة أصول ذكرت مجملة في الآية (15) من سورة الشورى، حيث أفرد كل أصل منها بدراسة مستقلة، فكانت المباحث فيه بعد المقدمة عشرة وخاتمة. والأصول هي: الدعوة إلى توحيد الله تعالى، والأمر بالاستقامة على شرعه، مع ترك اتباع أهواء أهل الباطل، وكذلك الدعوة إلى الإيمان بالكتب المنزلة من عند الله، مع إقامة العدل مع الخالفين حال دعوتهم، وترك محاصمتهم إذا ظهرت عليهم الحجة التي لا يعذرون بتركها، وإخبارهم أن الله تعالى هو رب الجميع، وأنه يجازي كل واحد بعمله، يوم جمعهم للحكم بينهم وفصل القضاء.

الكلمات المفتاحية: الأصول؛ العشرة؛ الشورى؛ التوحيد؛ الاستقامة؛ العدل؛ الحجة.

## Abstract

*This study aims to elaborate on the ten principles that have been broadly referred to in ayah 15 of the Quranic Surah of Shurah. We study each of the ten principles separately, and thus have ten sections along with an introduction and a summary.*

*These ten principles are: calling to the unfication of Allah subhanahu wa ta'ala, obligation of holding steadfast to His commands, leaving the desires of wrongdoers, belief in the books sent down from Allah, being just towards those whom we call to*

*Allah, avoiding conflicts with them once undisputed evidence is laid out onto them, informing them that Allah is the Lord of all creations, and that he awards all according to their deeds on the day they are gathered in front of Allah Who will rule in their disputes.*

**Keywords:** Principles; ten; Shurah; unification; righteousness; justice; evidence.



## مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الله تعالى أنزل كتابه العزيز حجة على خلقه أجمعين، وهداية للعالمين، وضمّنه من الدلائل ما تقوم به الحجج والبراهين، فجمع من وجوه الإعجاز ما عجزت البشرية عن مجاراته، أو الإتيان بمثله، ومن ذلك أساليبه المتنوعة في بيان العقائد والأحكام، وذكر القصص والأخبار، من الإجمال والإشارة في موطن، والتفصيل في موطن أخرى، ومن ذلك ما ورد ذكره في آية [الشورى: 15] من أصول مجملة في كلمات عشر، مع بيانها وتفصيلها والتوسع فيها في مواطن متفرقة، ولذلك يقول ابن كثير رحمه الله عن هذه الآية: «اشتملت هذه الآية الكريمة على عشر كلمات مستقلة، كل منها منفصلة عن التي قبلها، لها حكم برأسه، قالوا: ولا نظير لها سوى آية الكرسي، فإنها أيضا عشرة فصول كهذه»<sup>(1)</sup>.

وقبل أن نلج لبيان هذه الأصول في هذه الآية، تجدر الإشارة إلى تفسير الآية التي سبقتها، لما فيها من نوع تعلق في المعنى العام، وخاصة في الأصل الأول، وهي قول الله تعالى ذكره: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]. ومعنى (شرع) نهج وأوضح وبين المسالك. أي: يخبر الله ﷻ رسوله ﷺ أنه شرع له وأمره بإقامة الدين الذي ارتضاه لأنبيائه - وأولهم أولو العزم منهم - من توحيد الله وطاعته، والإيمان برسله وكتبه، وبيوم الجزاء، وبمكارم الأخلاق بحسب المعروف، وبسائر ما يكون الرجل بإقامته مسلما، وكذا الألفة والجماعة، وترك الفرقة والمخالفة في هذا الأصل التي تفضي إلى ضياع أمور الدين، مما يجزئ الأمة إلى

(1) تفسير ابن كثير (7/195)، وانظر: تفسير الطنطاوي (13/24).

العداوة بينها، وأما فروع الشرائع فمختلفة كما قال: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. واختلافها حسبما أَرَادَهُ اللهُ مِمَّا اقْتَضَتْهُ الْمَصْلُحَةُ، وَأَوْجِبَتْ حِكْمَةَ اللهِ وَضَعَهُ فِي الْأَزْمَنَةِ عَلَى الْأُمَّمِ<sup>(١)</sup>. ويشهد لهذا حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «الأنبياء إخوة من علات، وأمهاتهم شتى، ودينهم واحد»<sup>(٢)</sup> أي: «القدر المشترك بينهم هو عبادة الله وحده لا شريك له، وإن اختلفت شرائعهم ومناهجهم»<sup>(٣)</sup>.

وبعد بيان هذا الأصل الذي اجتمعت عليه دعوة الأنبياء، نشرح في بيان الأصول العشرة التي اشتملت عليها آية الشورى، حيث تناول كل مبحث أصلًا مستقلًا.

(١) انظر: جامع البيان للطبري (512/21)، والكشف والبيان للثعلبي (306/8)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن طالب (6566/10) والمحرر الوجيز لابن عطية (29/5)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (16-10-12)، وأنوار التنزيل للبيضاوي (78/5)، والتسهيل لابن جزى (246-245/2)، وتفسير ابن كثير (195-194/7)، والجواهر الحسان للثعالبي (152/5)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (54/25).

(٢) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْمِ إِذْ أَنْبَدْتَ مِنْ أَهْلِهَا﴾، برقم (3443)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب: فضل عيسى عليه السلام، برقم (2365).

(٣) تفسير ابن كثير (195-194/7)، وانظر: بدائع الفوائد لابن القيم (202-201/3).

**المبحث الأول: الدعوة إلى توحيد الله وترك التفرق، لقوله تعالى: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ﴾ [الشورى: ١٥].**

لقد خلق الله ﷻ الخلق لعبادته وحده، وأرسل رسله به معرفين وإليه داعين، كمال قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، فهذا أصل دعوة الرسل عليهم السلام الذي شرعه الله لهم، ووصاهم به، ثم أمر نبيه محمدا ﷺ باقتفاء آثارهم، والاهتداء بهديهم في الدعوة إلى توحيد الله فقال له: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ﴾ فوضعت (اللام) موضع (إلى)، أي: فإلى ذلك الدين الذي شرع لكم، ووصى به نوحا، وأوحاه إليك يا محمد، فادع عباد الله، وقيل: فإلى هذا الإسلام والقرآن فادع، وهو قريب من القول الأول، والأول أولى بتأويل الكلام، لأنه في سياق خبر الله جل ثناؤه عما شرع لهم من الدين لنبيه محمد ﷺ بإقامته<sup>(١)</sup>.

وقيل: إن (اللام) هنا بمعنى (من أجل) كأنه قال: فمن أجل أن الأمر كذا ولكونه كذا فادع أنت إلى ربك، وبلغ ما أرسلت به<sup>(٢)</sup>.

وقيل: الإشارة هنا إلى التفرق والاختلاف، أي لأجل ما حدث من التفرق والاختلاف، ادع إلى الاتفاق على الملة الحنيفية<sup>(٣)</sup>. ولا تعارض بين التفسيرين، فالدعوة إلى توحيد الله تعالى مستلزمة ترك الاختلاف والتفرق في الدين، لأنه لا يصفو ويثبت الأول إلا باندفاع الثاني.

وهذا الأصل قد دلت عليه أدلة كثيرة من نصوص الكتاب والسنة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وكما في حديث ابن عباس ؓ

(1) انظر: جامع البيان للطبري (516/21)، وتفسير ابن أبي زمنين (164/4-165). الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6572/10)، والنكت والعيون للماوردي (198/5)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (13/16)، وتفسير ابن كثير (7/195-196)، وفتح القدير للشوكاني (608/4).

(2) انظر: الخمر الوجيز لابن عطية (30/5).

(3) انظر: تفسير الزمخشري (216/4). ومفاتيح الغيب للرازي (589/27)، وتفسير البيضاوي (78/5-79)، وتفسير ابن جزري (245/2-246)، وتفسير الثعالبي (153/5)، وفتح القدير للشوكاني (608/4)، التحرير والتنوير لابن عاشور (60/25).



أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً ﷺ على اليمن قال: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله»<sup>(1)</sup>، وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله»<sup>(2)</sup>، وفي أخرى: «فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»<sup>(3)</sup>. فدلّت هذه الروايات أن شهادة ألا إله إلا الله وأن محمد رسول الله هي عبادة الله ﷻ، وهذه الأخيرة هي توحيدهِ ﷻ. وهكذا المؤمن المتبع للرسول يأمر الناس بما أمرتهم به الرسل، ليكون الدين كله لله<sup>(4)</sup>.

وأما النهي عن التفرق والاختلاف في الدين شيئا وأحزابا فكذلك دلت عليه نصوص شرعية كثيرة منها: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105]. وقال ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 109].

وعن عرفة ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائنا من كان»<sup>(5)</sup>. إلى غير ذلك من النصوص الدالة على هذا الأصل.

فظهر أن سبب الاجتماع والألفة جمع الدين والعمل به كله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما أمر به باطنا وظاهرا. وسبب الفرقة: ترك حظ مما أمر العبد به، والبغي بينهم. ونتيجة الجماعة:

- (1) رواه البخاري، برقم (1458)، ومسلم، برقم (19).
- (2) رواها البخاري، برقم (7371).
- (3) رواها البخاري، برقم (1395)، ومسلم، برقم (19).
- (4) انظر: الحسنة والسيئة لابن تيمية ص(90).
- (5) رواه مسلم، برقم (1852).

رحمة الله، ورضوانه، وصلواته، وسعادة الدنيا والآخرة، وبياض الوجوه. ونتيجة الفرقة: عذاب الله، ولعنته، وسواد الوجوه، وبراءة الرسول ﷺ منهم<sup>(1)</sup>.

**المبحث الثاني: الاستقامة على أمر الله تعالى،** لقوله سبحانه: ﴿وَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ﴾ [الشورى: ١٥].  
الاستقامة: الاعتدال، بلزوم المنهج المستقيم<sup>(2)</sup>، وأصلها: استقامة القلب على التوحيد، فمتى استقام القلب على معرفة الله، وخشيته وإجلاله ومهابته ومحبته وإرادته ورجائه ودعائه والتوكل عليه والإعراض عما سواه استقامت الجوارح كلها على طاعته، فإن القلب هو ملك الأعضاء وهي جنوده فإذا استقام الملك استقامت جنوده ورعاياه<sup>(3)</sup>.

ولهذا أمر الله ﷻ نبيه ﷺ بالاستقامة على أمر الله، والعمل به، بلا تفريط ولا إفراط، بل امتثالاً للأوامر، واجتناباً للنواهي، على وجه الاستمرار والدوام على ذلك، فأمره بتكميل نفسه بلزوم الاستقامة، وبتكميل غيره بالدعوة إلى ذلك<sup>(4)</sup>.

وكما أن الدعوة إلى الله تعالى تكون بالقول، تكون كذلك بالفعل، وذلك بالاستقامة على دين الله تعالى، ولهذا لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن خُلق النبي ﷺ فقالت: «كان خلقه القرآن»<sup>(5)</sup>، تعني: أنه تأدب بآدابه، وتخلق بأخلاقه، فما مدحه القرآن، كان فيه رضاه، وما ذمه القرآن، كان فيه سخطه<sup>(6)</sup>.

(1) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (12/1، 17).

(2) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (61/25)، وفتح البيان للقنوجي (287/12).

(3) انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (511/1-512).

(4) انظر: جامع البيان للطبري (516/21)، وتفسير ابن أبي زمنين (164/4)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6573/10)، والمحرم الوجيز لابن عطية (30/5)، وتفسير الثعالبي (153/5)، وتفسير السعدي (756-755).

(5) رواه الإمام أحمد برقم (24601)، وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد للبخاري برقم (234/308)، وصحيح الجامع برقم (4811).

(6) انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (370/1).

والأمر بالاستقامة أمر له ﷺ ولأتمته من بعده، ولهذا عطفها عليه في قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ [هود: ١١٢]. يقول بن عباس رضى الله عنهما في قول الله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ﴾ «ما نزلت على رسول الله ﷺ في جميع القرآن آية كانت أشد ولا أشق عليه من هذه الآية»<sup>(1)</sup>.

وقد حث النبي ﷺ أتمته على الاستقامة وأمرهم بها، فعن سفيان بن عبد الله الثقفي قال قلت: يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً بعدك وفي حديث أبي أسامة غيرك. قال: «قل آمنت بالله فاستقم»<sup>(2)</sup>. وفي رواية: «ثم استقم»<sup>(3)</sup>.

ثم لما أمر الله تعالى عباده بالاستقامة وحثهم عليها علم من حالهم التقصير فيها وعدم الاتيان بها على الوجه المطلوب، من ترك مأمور، أو ارتكاب منهي عنه، فشرع لهم الاستغفار عن ذلك، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَجِدُّ فَأَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ﴾ [فصلت: ٦].

وقد أخبر النبي ﷺ أن الناس لن يستطيعوا الاستقامة حق الاستقامة كما أمروا، فعن ثوبان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «استقيموا ولن تحصوا»<sup>(4)</sup>. أي لن تطيقوا الاستقامة<sup>(5)</sup>. ولهذا طلب منهم السداد والمقاربة، كما في حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: «سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لا

(1) انظر: الكشف والبيان للتعليبي (192/5)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (107/9)، وشرح النووي على مسلم (9/2).

(2) رواه مسلم، برقم (38).

(3) رواه الإمام أحمد في مسنده برقم (15416)، والترمذي في جامعه برقم (2410)، وابن ماجه في سننه برقم (3972)، والدارمي في سننه (2711)، وابن حبان في صحيحه برقم (942)، وصححه الالباني في صحيح الجامع برقم (4395)، وقال الأرئؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(4) رواه مالك في الموطأ برقم (36)، وأحمد برقم (22378)، ابن ماجه برقم (277)، وصححه الألباني في الارواء برقم (412)، وصحيح الجامع برقم (952).

(5) انظر: حاشية سنن ابن ماجه بتحقيق الألباني ص (66).

يدخل أحدا الجنة عمله» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة»<sup>(1)</sup>.

فجمع في هذا الحديث مقامات الدين كلها، فأمر بالاستقامة: وهي السداد والإصابة في النيات والأقوال والأعمال، وأخبر في حديث ثوبان: أنهم لا يطيقونها فنقلهم إلى المقاربة وهي أن يقربوا من الاستقامة بحسب طاقتهم، كالذي يرمي إلى الغرض فإن لم يصبه يقاربه ومع هذا فأخبرهم: أن الاستقامة والمقاربة لا تنجي يوم القيامة فلا يركن أحد إلى عمله، ولا يعجب به، ولا يرى أن نجاته به، بل إنما نجاته برحمة الله وعفوه وفضله<sup>(2)</sup>.

ولما أمر الله تعالى عباده بالاستقامة على شرعه، والتحلي بأحكامه، أخبرهم بما أعده لهم من جزاء وثواب على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (١٣) ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٣ - ١٤].

وبهذا تظهر أهمية هذا الأصل الأصيل، الذي أمر بالمداومة والاستمرار عليه نبينا محمد ﷺ، وبالحث والعمل به أمته، ومن بلغته دعوته ﷺ.

المبحث الثالث: ترك اتباع أهواء أهل الباطل، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [الشورى: ١٥].  
يعتبر هذا الأصل مقابلا للأصل الثاني وهو الاستقامة على أمر الله تعالى، لأن طريق العبد في توجهه إلى الله تعالى لا يخلو من حالين: إما أن يتبع ما شرعه الله تعالى له - وهو الأصل السابق في الأمر

(1) رواه البخاري، برقم(6467)، ومسلم، برقم(2818).

(2) انظر: مدارج السالكين لابن القيم (105/2).

بالاستقامة على أمر الله- وإما أن يتبع هواه، أو هوى متبوعه، ومن هنا كان من المناسب إرداف الأصل الثاني ببيان ما يخالفه أصالة وهو ترك اتباع أهواء أهل الباطل ومجانبته. والأهواء: جمع هوى وهو المحبة، وغلب على محبة ما لا نفع فيه<sup>(1)</sup>.

وقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ هو خطاب للنبي ﷺ بترك اتباع أهواء الذين شكوا في الحق الذي شرعه الله لهم من الكفرة والمنافقين، إما باتباعهم على بعض دينهم، أو بترك الدعوة إلى الله، أو بترك الاستقامة على دين الله<sup>(2)</sup>.

وقد أخبر الله تعالى رسول ﷺ أن اليهود والنصارى لن ترضى عنه حتى يتبع ملتهم، وبين أن اتباع ملتهم هو اتباع لأهوائهم، فقال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: 120].

وهذا الأصل مأمور باتباعه جميع أمته من بعده، وقد أخبر الله سبحانه أن كل حكم خالف حكمه الذي أنزله على رسوله فهو من أحكام الهوى لا من أحكام العقل، وهو من أحكام الجاهلية لا من حكم العلم والهدى فقال تعالى: ﴿وَأِنْ أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثُرَ مِنْ النَّاسِ لَفَنَسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50، 49] فأخبر سبحانه وتعالى أنه ليس وراء ما أنزله إلا اتباع الهوى الذي يضل عن سبيله، وليس وراء حكمه إلا حكم الجاهلية.

فما هو إلا الهوى أو الوحي، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 4، 3]، فجعل النطق نوعين: نطقاً عن الوحي، ونطقاً عن الهوى<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (62/25).

(2) انظر: جامع البيان للطبري (516/21)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6572/10-6573)، وتفسير السعدي ص(755).

(3) انظر: الصواعق المرسله لابن القيم (1046/3، 1052).

المبحث الرابع: الإيمان الكتب المنزلة، لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ﴾ [الشورى: 1٥].

الإيمان بالكتب المنزلة على الأنبياء ركن من أركان الإيمان التي جاء بها الدين الإسلامي، ولذلك أمر الله تعالى نبيه محمدا ﷺ أن يقول للمشركين ﴿ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ﴾ أي: صدقت بما أنزل الله من كتاب كائنا ما كان ذلك الكتاب، توراة كان أوإنجيلا أوزبورأ أوصحف إبراهيم، لا أكذب بشيء من ذلك تكذيبكم ببعضه، ولا أفرق بين أحد منهم<sup>(1)</sup>.

والكتاب اسم جنس لكل كتاب أنزله الله، فالتنكير فيه للنوعية، أي بأي كتاب أنزله الله، وليس يومئذ كتاب معروف غير التوراة والإنجيل والقرآن<sup>(2)</sup>.

ثم أمره تعالى لنبيه ﷺ يعُمُّ سائر أمته<sup>(3)</sup>، لما دلّت عليه النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ. وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ. لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ رُسُلِهِ. وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا. غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله ﷺ: ﴿فُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مِنْ رُسُلِهِمْ. وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ. لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

وما جاء في حديث جبريل المشهور حين سأل النبي ﷺ عن الإيمان فقال: أخبرني عن الإيمان؟ قال ﷺ: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدر كله خيره وشره»<sup>(4)</sup>.

ولهذا فالرسالة ضرورية للعباد، لا بدّ لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأی صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟، والدنيا مظلمة

(1) انظر: جامع البيان للطبري (516/21)، وتفسير ابن أبي زمنين (164/4-165)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6574/10)، وتفسير ابن كثير (195/7-196)، وتفسير السعدي (755).

(2) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (133/1)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (62/25).

(3) انظر: تفسير الثعالبي (154/5).

(4) أخرجه مسلم، برقم (8).

ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة، ويناله من حياتها وروحها فهو في ظلمة، وهو من الأموات، قال الله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، فهذا وصف المؤمن كان ميتاً في ظلمة الجهل، فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نوراً يمشي به في الناس، وأمّا الكافر فميت القلب في الظلمات»<sup>(1)</sup>.

**المبحث الخامس: إقامة العدل بين الناس**، لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥]. والعدل: هو الحكم بالحق<sup>(2)</sup>، بوضع كل شيء في موضعه، كما أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه<sup>(3)</sup>.

ولهذا إقامة العدل بين الناس أصلٌ دعت إليه الشرائع السماوية وقامت عليه الحضارات والأمم، ومن هنا أخبر النبي ﷺ المشركين وأهل الكتاب بما أمره الله به في قوله: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾، أي: وأمرني ربي أن أعدل بينكم، فأسير فيكم جميعاً بالحق الذي أمرني به وبعثني بالدعاء إليه، فعَدَلْتُ حتى مات صلوات الله وسلامه عليه، والعدل ميزان الله في الأرض، به يأخذ للمظلوم من الظالم، وللضعيف من الشديد، وبالعدل يصدق الله الصادق، ويكذب الكاذب، وبالعدل يردّ المعتدي ويوجّه<sup>(4)</sup>.

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية (93/19-94).

(2) انظر: العين للفراهيدي (38/2).

(3) انظر: الاستقامة لابن تيمية (464/1).

(4) انظر: جامع البيان للطبري (516-517)، وتفسير ابن أبي زمنين (165/4)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6574/10)، وتفسير ابن كثير (195/7)، ومدارج السالكين لابن القيم (482/3).

وقيل: أمرت أن لا أحييف عليكم بأكثر مما افترض الله عليكم في الأحكام، ومعنى العدل بينهم في الأحكام: هو أنهم إذا ترفعوا إليه، لم يلزمهم شيئاً، لا يلزمهم الله<sup>(1)</sup>.  
وقيل: الآية عامة في كل شيء، والمعنى: أمرت لأعدل بينكم في كل شيء<sup>(2)</sup>، وهذا يعم العدل في الأقوال والأفعال والآراء والمحاکمات كلها، فنصبه ربه ومرسله للعدل بين الأمم، وهكذا وارثه من بعده<sup>(3)</sup>.

وقد دل على هذا الأصل العظيم نصوص كثيرة منها: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُوفُوا قَوْمِينَ بِأَلْقُسِطِ شَهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥]، فالعدل كما أنه مأمور به مع النفس والأقربين، فهو مأمور به مع الأعداء والمخالفين كذلك، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُوفُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِن حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: ٤٢]، وقال ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

وقد بين النبي ﷺ ثواب الحاكم العادل في رعيته يوم القيامة بقوله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»<sup>(4)</sup>، وقال ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل...»، الحديث<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: تفسير البغوي (141/4)، والتفسير الوسيط للواحي (47/4).

(2) انظر: فتح القدير للشوكاني (608/4).

(3) انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم (59/2).

(4) رواه مسلم، برقم (1827).

(5) رواه البخاري، برقم (660)، ومسلم، برقم (1031).



وخير من تمثّل هذا الأصل العظيم في أقوامهم الأنبياء ثم خلفاءهم، ومن تابعهم على بر وتقوى وصلاح، فعن جابر بن عبد الله، أنه قال: «أفأء الله ﷺ خير على رسول الله ﷺ، فأقرهم رسول الله ﷺ كما كانوا، وجعلها بينه وبينهم، فبعث عبد الله بن رواحة، فخرصها عليهم، ثم قال لهم: يا معشر اليهود، أنتم أبغض الخلق إلي، قتلتم أنبياء الله ﷺ، وكذبتم على الله، وليس يحملي بغضي إياكم على أن أحيف عليكم، قد خرصت عشرين ألف وسق من تمر، فإن شئتم فلکم، وإن أبيتم فلي»، فقالوا: بهذا قامت السماوات والأرض، قد أخذنا، فاخرجوا عنا<sup>(1)</sup>.

وبهذا يتبيّن حاجة الأمم في هذا الزمان المتأخر للعمل بهذا الأصل وإقامته، وإشاعته بين الناس، فما قيام الدول وزوالها إلا بإقامته أو تركه.

**المبحث السادس: ربنا وربكم واحد، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ [الشورى: ١٥].**

إن الله تعالى خلق الخلق لعبادته، وفطرهم على معرفته والإقرار به، ولما انخرقت الأمم عن هذا المقصد العظيم، والغاية السامية، أرسل الله إليهم الرسل مبشرين ومنذرين، وبالإقرار الأول مذكرين، إذ هي الفطرة التي فطروا عليها، والميثاق الذي أخذ عليهم، قال تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ آلِي فِطْرَةَ النَّاسِ﴾ [الروم: 30]، وقال ﷺ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، فأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يبيّن للمشركين وأهل الكتاب أن الرب الذي دعاهم لعبادته هو الرب الذي يُقرؤون بفطرتهم بوجوده، وأنه المستحق أن يفرد بالعبادة، كما يقرون أنه المنفرد بالخلق والرزق والتدبير، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾، أي: أن الرب المعبود مالكننا ومالككم واحد، فما الحامل للتفرق والاختلاف<sup>(2)</sup>. قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَمَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ

(1) رواه الإمام أحمد في المسند برقم (14953)، والطحاوي في شرح معاني الآثار برقم (3095)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (7439)، والدارقطني في السنن برقم (2050)، وصحح الألباني إسناده في الإرواء تحت رقم: (805)، وغاية المرام تحت رقم (459).  
(2) انظر: جامع البيان للطبري (517/21)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6575/10)، وتفسير البغوي (141/4)، ومفتاح دار السعادة لابن القيم (59/2)، وتفسير ابن كثير (196/7)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (63/25).

بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَسْبُدَ إِلَّا لِلَّهِ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿آل عمران: ٦٤﴾، وقال ﷺ: ﴿قُلْ أَتَحَاوِنَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ [البقرة: ١٣٩].

فهذا الأصل العظيم، هو الرسالة التي حمل الأنبياء على عاتقهم تبليغها، لأنه «لا حياة للقلوب ولا نعيم ولا لذة ولا سرور ولا أمان ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون أحب إليها مما سواه، ويكون سعيها في ما يقربها إليه ويدنيها من مرضاته، ومن المحال أن تستقل العقول البشرية بمعرفة ذلك وإدراكه على التفصيل، فاقترضت رحمة العزيز الرحيم أن بعث الرسل به معرفين وإليه داعين ولمن أجابهم مبشرين ومن خالفهم منذرين، وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفة تنبني مطالب الرسالة جميعها»<sup>(1)</sup>. ومن هنا ينبغي على المفتي سنن الأنبياء في الدعوة إلى الله تعالى أن يكون هذا الأصل هو صلب دعوته ولبها، الذي ينبغي للناس معرفته وإدراكه، ليحققوا الغاية التي لأجلها خلقوا.

**المبحث السابع: لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لقوله تعالى: ﴿لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ﴾ [الشورى:**

١٥].

إن الله تعالى جعل الدنيا دار اختبار وعمل، ويبين لعباده على السنة رسله الخير والشر، قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وبشر المؤمنين المتبعين سبيل الخير بالجنات والنعيم يوم القيامة، وتوعد الكافرين المخالفين بالعذاب الأليم، والجحيم المقيم، ولهذا أمر الله ﷻ نبيه ﷺ أن يعلم الكفار والمشركين بعد أن نكفوا عن الاستجابة لدعوته أن يقول لهم: ﴿لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ﴾، أي: لنا ثواب ما اكتسبناه من الأعمال، ولكم ثواب ما اكتسبتم منها<sup>(2)</sup>، وأن الله يجازي كلا بعمله<sup>(3)</sup>، ونحن برآء

(1) الصواعق المرسله لابن القيم (150/1).

(2) انظر: جامع البيان للطبري (517/21)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6575/10).

(3) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (63/25).

منكم<sup>(1)</sup>، كما قال ﷺ: ﴿ قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ وَنَحْنُ لِلَّهِ مُخْلِصُونَ ﴾ [البقرة: 139]، وقال تعالى: ﴿ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس: 41]، وليس في هذه الآية أن النبي ﷺ رضي بدين المشركين ولا أهل الكتاب كما يظنه بعض الملحدين، ولا أنه نهى عن جهادهم كما ظنه بعض الغالطين، وجعلوها منسوخة، بل فيها براءته من دينهم وبراءتهم من دينه، وأنه لا تضره أعمالهم ولا يجوزون بعمله ولا ينفعهم، وهذا أمر محكم لا يقبل النسخ ولم يرض الرسول بدين المشركين، ولا أهل الكتاب طرفة عين قط، ومن زعم أنه رضي بدين الكفار واحتج بقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَتَّيِبُهَا لَكُمُ الْكُفْرُوتُ ۖ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۗ ۝۱ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۗ ۝۲ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۗ ۝۴ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۗ ۝۵ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: 1-6]، فظن هذا الملحد أن قوله: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ معناه أنه رضي بدين الكفار، ثم قال: هذه الآية منسوخة، فهذا من أبين الكذب والافتراء على محمد ﷺ إذ قوله: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ لا يدل على رضاه بدينهم، بل ولا على إقرارهم عليه، بل يدل على براءته من دينهم، ولهذا قال النبي ﷺ عن هذه السورة: «فإنها براءة من الشرك»<sup>(2)</sup>.

وقد يظن بعض الناس -أيضا- أن قوله: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾، أي لا آمر بالقتال ولا أنهى عنه، ولا أتعرض له بنفي ولا إثبات، وإنما فيها أن دينكم لكم أنتم مختصون به وأنا بريء منه وديني لي وأنا مختص به وأنتم برآء منه، وهذا أمر محكم لا يمكن نسخه بحال، كما قال تعالى عن الخليل عليه السلام: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأبيه وقومه إني بريء مما تعبدون ۗ ۝۵ إلا الذي فطرني فإنه سيهدين ﴾ [الزخرف: 26-27]<sup>(3)</sup>.

**المبحث الثامن: ترك الخصومة بعد ظهور الحجة، لقوله تعالى: ﴿ لَا حِجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ [الشورى: 15].**

(1) انظر: تفسير ابن كثير (196/7).

(2) رواه الإمام أحمد برقم (23807)، والدارمي في السنن برقم (3470)، وأبو داود في السنن برقم (5055)، والترمذي في الجامع برقم (3403)، والنسائي في عمل اليوم والليلة برقم (800)، وابن حبان في صحيحه برقم (790)، ووثق رجاله الهيثمي في الجمع (121/10)، وصححه الألباني في التعليقات الحسان (186/2)، وصحيح الجامع برقم (528).

(3) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (57/3)، وما بعدها، والصفدية له (323-322/2).

الحجة: اسم لما يُحتجّ به من حق وباطل. يقال: حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة، والجمع حجج، والمصدر الحجاج<sup>(1)</sup>.

واعلم أن الله تعالى شرع لنبيه ﷺ أساليب في دعوة مخالفه إلى ما جاء به من الدين الحق، ومن ذلك الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَّهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، فإذا قامت الحجة وتبينت المحجة، ولم يبق للمخالف إلا العناد والمكابرة، أمر الله نبيه ﷺ أن يخبر مخالفه من أهل الكتاب والمشركين بقوله: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾، أي: لا خصومة بيننا وبينكم، لأن الحق قد تبين لكم صوابه، فاحتجاجكم إنما هو عناد، وقد علمنا أنكم تعلمونه وتكروونه بعد علمكم بصحته<sup>(2)</sup>.

قال ابن القيم رحمه الله: «أي لا خصومة، فإن الربّ واحد فلا وجه للخصومة فيه، ودينه واحد، وقد قامت الحجة، وتحقق البرهان، فلم يبق للاحتجاج والمخاصمة فائدة، فإن فائدة الاحتجاج: ظهور الحق لُيُتبع، فإذا ظهر وعانده المخالف وتركه جحودا وعنادا لم يبق للاحتجاج فائدة، فلا حجة بيننا وبينكم أيها الكفار، فقد وضح الحق واستبان، ولم يبق إلا الإقرار به أو العناد»<sup>(3)</sup>.

كما أن الكفار يحتاجون المؤمنين حتى يردوهم عن دينهم، ومحاجتهم لهم من باب الظلم لهم والعدوان عليهم وقول الباطل، فأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يقول: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾ أي: ليس لكم

(1) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (30/2)، والجواب الصحيح لابن تيمية (70/3).

(2) انظر: جامع البيان للطبري (517/21)، وتفسير ابن أبي زمنين (165/4)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6575/10)، والمحرم الوجيز لابن عطية (30/5)، والنكت والعيون للماوردي (199-198/5)، وزاد المسير لابن الجوزي (62/4)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (14-13/16)، وتفسير ابن كثير (196/7)، وفتح البيان للفتوح (288/12)، وتفسير السعدي ص (755).

(3) مفتاح دار السعادة لابن القيم (59/2)، وانظر: (145/1).

أن تظلمونا، وتعندوا علينا مجتكم الداخضة، وليس المراد بذلك أنا نحن لا نحاجكم، وندعوكم إلى الحق بالحجج الصحيحة<sup>(1)</sup>.

وقيل: إن هذه الآية مكية منسوخة بآية القتال التي نزلت بالمدينة<sup>(2)</sup>، وهي قوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِدِينِ يَفْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]،

وعلّل من قال: إنها ليست منسوخة، بقوله: لأن البراهين قد ظهرت، والحجج قد قامت، فلم يبق إلا العناد، وبعد العناد لا حجة ولا جدال، وليس في الآية إلا ما يدل على المتاركة في المقابلة، والمحاجة لا مطلقاً حتى تكون منسوخة، وإنما عبر عن أباطيلهم بالحجة مجازاة لهم على زعمهم الباطل<sup>(3)</sup>.

كما أنه ليس في صيغ هذه الجمل ما يقتضي دوام المتاركة، إذ ليس فيها ما يقتضي عموم الأزمنة، فليس الأمر بقتال بعضهم بعد يوم الأحزاب ناسخاً لهذه الآية<sup>(4)</sup>.

فيكون المعنى الإمساك عن مجادلتهم؛ لأن الحق ظهر وهم مكابرون فيه، وهذا تعريض بأن الجدال معهم ليس بذی جدوى، ويجوز أن يكون المنفي جنس الحجة المفيدة، أي أن الاستمرار على الاحتجاج عليهم بعد ما أظهر لهم من الأدلة يكون من العبث، وهذا تعريض بأنهم مكابرون. وأياً ما كان فليس هذا النفي مستعملاً في النهي عن التصدي للاحتجاج عليهم، فقد حاجهم القرآن في آيات

(1) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (68/3)، وما بعدها.

(2) انظر: تفسير البغوي (141/4)، والنكت والعيون للماوري (198/5-199)، وزاد المسير لابن الجوزي (62/4)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (13/16-14)، وتفسير ابن كثير (196/7).

(3) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (13/16-14)، وفتح البيان للكنوزي (288/12).

(4) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (64/25-65).

كثيرة نزلت بعد هذه، وحاجهم النبي ﷺ في قضية الرجم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، فالاستثناء صريح في مشروعية مجادلتهم<sup>(١)</sup>؛ لأن الظالم باغ مستحق للعقوبة، فيجوز أن يقابل بما يستحقه من العقوبة، ولا يجب الاقتصار معه على التي هي أحسن، بخلاف من لم يظلم، فإنه لا يجادل إلا بالتي هي أحسن<sup>(٢)</sup>.

### المبحث التاسع: الله يجمع بيننا: ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا﴾ [الشورى: ١٥].

لما كانت الدنيا دار عمل وتكليف، وسجال بين الحق والباطل، جعل الله تعالى لها نهاية ترجع إليه الخلائق فيها، فيحكم بينهم، ويقضي بالحق على كل أحد، يجتمعون في موقف لا يظلم فيه أحد، ولا يبغض فيه مظلوم، بل هم بين يدي رب كريم عادل رحيم، ولذلك أمر الله تعالى رسول ﷺ أن يخبر مخالفه والمعاندين لدعوته، المعرضين عنها أن الاجتماع لفصل ما بينهم عند الله تعالى بقوله: ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا﴾ أي: الله يجمع بيننا يوم القيامة، يوم المعاد وفصل القضاء، فيقضي بيننا بالحق فيما اختلفنا فيه<sup>(٣)</sup>، فيومئذ يتبين الحق من المبطّل، ولما كان مثل هذا الكلام لا يصدر إلا من الواثق بحقه كان خطابهم به مستعملا في المتاركة والمجازة، أي سأترك جدالكم ومحاجتكم لقلّة جدواها فيكم وأفوض أمري إلى الله يقضي بيننا يوم يجمعنا، فهذا تعريض بأن القضاء سيكون له عليهم<sup>(٤)</sup>. كقوله: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ [سبأ: 26]<sup>(٥)</sup>.

### المبحث العاشر: الرجوع والمصير إلى الله، لقوله تعالى: ﴿وَالِيَهُ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٥].

(1) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (63/25-64).

(2) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (72/3).

(3) انظر: جامع البيان للطبري (518/21)، تفسير البغوي (141/4).

(4) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (64/25).

(5) انظر: تفسير ابن كثير (196/7).

لما أخبر في الأصل السابق أن الله تعالى يجمع عباده في موقف المحشر ليقضي بينهم، بين لهم هنا أن الرجوع والمآب إلى الله تعالى لا إلى غيره، فهو الذي يتولى حسابهم، فيجزى كل واحد بما عمل<sup>(1)</sup>، وقد دل على هذا الأصل نصوص كثيرة، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال ﷺ: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ يَمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [يونس: ٤]، وقال النبي ﷺ: «ما منكم من أحد إلا وسيكلمه الله يوم القيامة ليس بين الله وبينه ترجمان، ثم ينظر فلا يرى شيئا قدامه، ثم ينظر بين يديه فتستقبله النار، فمن استطاع منكم أن يتقي النار ولو بشق تمرة»<sup>(2)</sup>. وقال ﷺ: «لَتُؤَدَّنَ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلهاء من الشاة القراء»<sup>(3)</sup>.

قال الإمام البربهاري رحمه الله: «والإيمان بالقصاص يوم القيامة بين الخلق كلهم، بني آدم والسباع والهوام حتى للذرة من الذرة، حتى يأخذ الله لبعضهم من بعض؛ لأهل الجنة من أهل النار، وأهل النار من أهل الجنة وأهل الجنة بعضهم من بعض وأهل النار بعضهم من بعض»<sup>(4)</sup>.

**الخاتمة:**

وبعد هذا العرض المختصر لهذه الأصول العشرة التي اشتملت عليها آية الشورى نخلص إلى جملة من النتائج، من أهمها:

- أصل دعوة الرسل عليهم السلام الذي شرعه الله لهم، ووصاهم به، ثم أمر نبيه محمدا ﷺ باقتفاء آثارهم، والاهتداء بهديهم هو الدعوة إلى توحيد الله تعالى، وترك التفرق والاختلاف في الدين.

(1) انظر: جامع البيان للطبري (518/21)، وتفسير ابن أبي زمنين (164/4-165)، والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي ابن أبي طالب (6575/10)، والمحرم الوجيز لابن عطية (30/5)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (14/16)، وتفسير ابن كثير (195/7-196).

(2) رواه البخاري، برقم (6539)، ومسلم، برقم (1016).

(3) رواه مسلم، برقم (2582).

(4) شرح السنة ص(72).

- أمر الله ﷻ نبيه ﷺ بالاستقامة على أمره، والعمل به، بامثال الأوامر، واجتناب النواهي، على وجه الاستمرار والدوام على ذلك، وأمر أمته بالاعتداء به، ولزوم نهج نبيهم ﷺ.
- من تمام تحقيق الاستقامة على دين الله تعالى ترك اتباع هوى النفس وهوى المتبوعين المخالفين.
- الإيمان بالكتب المنزلة على الأنبياء ركن من أركان الإيمان التي جاء بها الدين الإسلامي، وأمرت الأمة بالإيمان بها وعدم التفريق بينها.
- إقامة العدل بين الناس في الأقوال والأفعال والأحكام أصل دعت إليه الشرائع، وقامت عليه الحضارات والأمم.
- وجوب الإيمان بأن الله تعالى هو رب الجميع، وخالقهم، القاضي بينهم يوم القيامة فيما اختلفوا فيه.
- الدعوة إلى الله تعالى تكون بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، وليس وراء ظهور الحججة وبيان المحجة مخاصمة، بل الواجب ترك ذلك لما فيه من العناد والمكابرة.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



## قائمة المصادر والمراجع:

1. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للإمام محمد ناصر الدين الألباني ت(1420هـ)، إشراف: زهير الشاويش، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: (1405هـ - 1985م).
2. الاستقامة لابن تيمية تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، المحقق: د. محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1403هـ.
3. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.
4. بدائع الفوائد لابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
5. التحرير والتنوير لابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ.
6. التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي أبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ.
7. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمته من صحيحه، وشاذه من محفوظه. للإمام محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي ت (354هـ). ترتيب: الأمير أبو الحسن علي بن بلبان بن عبد الله، علاء الدين الفارسي الحنفي ت (739هـ). مؤلف التعليقات الحسان: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الألباني ت(1420هـ). دار باوزير للنشر والتوزيع، السعودية. الطبعة الأولى: (1424 هـ - 2003 م).
8. تفسير القرآن العظيم لابن كثير أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م.
9. التفسير الوسيط للقرآن الكريم للطنطاوي محمد سيد الطنطاوي، الناشر: دار نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة: الأولى، تاريخ النشر: (من 1997 إلى 1998م).

10. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420هـ - 2000م.
11. جامع البيان في تأويل القرآن للطبري محمد بن جرير بن يزيد، أبي جعفر (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
12. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي ت(795هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باحس، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة: (1422هـ - 2001م).
13. الجامع الكبير- سنن الترمذي للإمام محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبي عيسى ت(279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة النشر: (1998م).
14. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.
15. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: علي بن حسن- عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، الناشر: دار العاصمة، السعودية، الطبعة: الثانية، 1419هـ / 1999م.
16. الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (المتوفى: 875هـ)، المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418هـ.
17. الحسنة والسيئة لابن تيمية تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
18. زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422هـ.
19. سنن ابن ماجه للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت(273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء الكتب العربية.

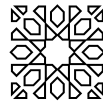
20. سنن أبي داود للإمام سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني ت(275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
21. سنن الدارمي أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بھرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي ت(255هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الدارمي، نشر: دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى: (1412هـ-2000م).
22. شرح السنة للبرهاري أبي محمد الحسن بن علي بن خلف البرهاري (المتوفى: 329هـ)، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن بن أحمد الجميزي، نشر: دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى: 1426هـ.
23. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1398هـ/1978م.
24. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ت (739هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة: (1418هـ-1997م).
25. صحيح ابن خزيمة للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري ت(311هـ)، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت.
26. صحيح أبي داود ( الأم ). للإمام أبي سليمان بن الأشعث ت(275هـ) تأليف الإمام المحدث محمد ناصر الدين الألباني ت (1420هـ). دار غراس. الكويت. الطبعة الأولى (1423هـ-2002).
27. صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبي عبد الله (المتوفى: 256هـ)، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: دار الصديق للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997 م.
28. صحيح البخاري ، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ت(256هـ)، تقديم أحمد شاكر ، دار ابن حزم القاهرة ، الطبعة الأولى: (1429هـ-2008م).
29. صحيح الجامع الصغير وزياداته لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني ت(1420هـ)، نشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة: (1408هـ-1988م).
30. صحيح مسلم ، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت(261هـ)، بيت الأفكار الدولية ، الرياض، سنة: (1419هـ-1998م).

31. الصفدية لابن تيمية تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية، 1406هـ..
32. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطله لابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1408هـ.
33. غايه المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام للأباني محمد ناصر الدين (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1405هـ.
34. فتح البيان في مقاصد القرآن للفتوح أبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (المتوفى: 1307هـ)، عني بطبعه وقدم له وراجعته: خادم العلم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الناشر: المكتبة العصريه للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، عام النشر: 1412 هـ - 1992م.
35. فتح القدير للشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414هـ.
36. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (المتوفى: 538هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407هـ.
37. الكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبي إسحاق (المتوفى: 427هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1422، هـ - 2002 م.
38. جمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي ت(807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، نشر: مكتبة القدسي، القاهرة، سنة: (1414هـ - 1994م).
39. مجموع الفتاوى لتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني ت(728هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، تصوير الطبعة الأولى: (1398هـ).
40. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي الحاربي (المتوفى: 542هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422هـ.

41. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ - 1996 م.
42. مسند الإمام أحمد بن حنبل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ت(241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: (1421هـ-2001م).
43. معالم التنزيل في تفسير القرآن للبعوي أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 510هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1420هـ.
44. مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (المتوفى: 606هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420هـ.
45. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
46. مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين ت(395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر: دار الفكر، سنة: (1399هـ - 1979م).
47. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.
48. الموطأ مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني ت(179هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، نشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات، الطبعة الأولى: (1425هـ - 2004م).
49. النكت والعيون للماوردي أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: 450هـ)، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.
50. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجل من فنون علومه للقيسي أبي محمد مكّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: 437هـ)، المحقق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي،

الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

51. الوسيط في تفسير القرآن المجيد للواحدى أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدى، النيسابورى، الشافعى (المتوفى: 468هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغنى الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحى الفرماوى، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1994 م.





أبو العباس المقرئ الباغائي الجزائري  
وجهوده في تفسير القرآن الكريم  
[345-401هـ / 956-1011م]

ABU AL-ABBAS AL MOQRI' AL BAGHA'I AL JAZA'IRI  
AND HIS EFFORTS IN THE INTERPRETATION  
OF THE HOLY QURAN

Dr. Mokhtar NECIRA الأستاذ الدكتور: مختار نصيرة  
University of AMIR جامعة الأمير عبد القادر  
Abdelkader, Constantine قسنطينة  
[necira03@gmail.com](mailto:necira03@gmail.com)

Pr. Hadda SABEG الأستاذة الدكتورة: حدة سابق  
University of AMIR Abdelkader, جامعة الأمير عبد القادر،  
Constantine قسنطينة  
[tesnim4025@gmail.com](mailto:tesnim4025@gmail.com)

Accepted:	2019/01/21	قُبِلَ للنشر:	Received :	2018/11/20	استلم:
-----------	------------	---------------	------------	------------	--------

### ملخص:

يعد الغرب الإسلامي منذ الفتوحات الإسلامية، ودخول عدد من الصحابة، ثم التابعين ومن بعدهم، محضنا علميا يكوّن ويخرج أعلاما كبارا انتشر صيتهم، في الآفاق، وخلدت تراجمهم الفهارس والمعاجم والمدونات، وقد عرف المغرب الأوسط (الجزائر) عددا من المراكز العلمية التي التقى فيها كثير من العلماء. وكان ممن عرف بالطلب، وسمع وتلقى وأدى وألف من أبناء الجزائر في القرن الرابع، الفقيه مقرئ عالم بالتفسير وعلوم القرآن، أبو العباس المقرئ الباغائي الأوراسي، الذي سنعرف به في هذا البحث ونكشف النقاب عن بعض جهوده التي وصلت إلينا، إما من خلال ما ذكره أصحاب التراجم، أو ما وصلنا من مخطوطات منسوبة إليه.

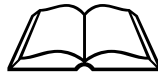


الكلمات المفتاحية: أبو العباس؛ المقرئ؛ الباغائي؛ خنشلة؛ التفسير؛ القرآن؛ الجزائر.

**Abstract:**

*The Islamic West since the Islamic conquests, and the entry of a number of companions, and then the followers and after them, a scientific incubator to be published and large flags spread their status, in the horizons, and the translations of their catalogs and dictionaries and codes, and knew the Middle Morocco (Algeria) a number of scientific centers where he met many Of the scholars. He was known to the request, heard, received and led and a thousand of the sons of Algeria in the fourth century, the jurist read the world of interpretation and the science of the Koran, Abu Abbas reciter Eagasy Eurasian, which we will know in this research and reveal some of his efforts that reached us, either through what the owners Translations, or what we got from manuscripts attributed to him.*

**Keywords :** *Abu al-Abbas; the reciter; al-Baghai; Khanchla; interpretation (tafsir); Koran; Algeria.*



## مقدمة:

لقد كان طلب العلم قبلة كثير من أهل الغرب الإسلامي عموما والجزائر خصوصا، وهذا منذ القرون الأولى، فكان التوجه التقليدي في الطلب يبدأ بأعلام البلد والحواضر القرية، فإذا تم التلمذ عليهم، أمكنه الرحلة إلى الحواضر العليمة البعيدة في الشرق والغرب، فمن علماء الجزائر، من جعل قبلته أرض الحرمين، ومنهم من جعل قبلته مصر والعراق وغيرها، ومنهم من جمع بينها مرتحلا من حاضرة إلى أخرى. ومنهم من جعل قبلته الغرب إلى الأندلس والحواضر المجاورة لها، وكل يطلب الحديث ويجالس الفقهاء والقراء والمحدثين، يسمع منهم ويروي عنهم، فإذا نضج واكمل عوده عقد المجالس، وألف الكتب والأجزاء.

وهذا البحث يكشف النقاب على علم من أعلام الجزائر لا يعرف عنه الباحثون وطلبة العلم الكثير، فقيه مقرئ عالم بالتفسير وعلوم القرآن، إنه أبو العباس المقرئ الباغائي<sup>(1)</sup>، الأوراسي من حاضرة باغايا، نعرف به وبما وردنا من معلومات عن مؤلفاته. وقسمنا البحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة أبي العباس الباغائي:

أولا: الموقع الجغرافي والتاريخي لمدينة باغاية:

ثانيا: اسمه ونسبه:

ثالثا: ثناء العلماء عليه:

رابعا: الفرع الثاني: مؤلفاته:

خامسا: مولده ووفاته:

(1) ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض، 21/2 - 22. وتاريخ الإسلام، الذهبي، 36/28. والصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، 28/1. والدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون المالكي، 162/1. معجم المؤلفين، كحالة، 1/316. معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» (49/1)

- سادسا: شيوخ أبي العباس المقرئ  
سابعا: تلاميذ أبي العباس المقرئ  
المطلب الثاني: التعريف بكتاب «أحكام القرآن»:  
أولا: وصف النسخ الخطية للكتاب  
ثانيا: ثناء العلماء على كتاب أحكام القرآن  
ثالثا: نسبة الكتاب إلى مؤلفه وعنوانه  
رابعا: المعالم العامة لمسلكه في كتابه  
المطلب الثالث: التحقيق في نسبة كتاب «توجيه القرآن» إليه:  
أولا: وصف النسخ الخطية للكتاب  
ثانيا: التحقيق في نسبة الكتاب إلى مؤلفه  
ثالثا: محتوى الكتاب ومنهجه في عرض الوجوه.

## المطلب الأول: ترجمة أبي العباس الباغائي

## الفرع الأول: الموقع الجغرافي والتاريخي لمدينة باغاية:

بَاغَايَة<sup>(1)</sup> (الغن معجمة، وألف، وياء): مدينة كبيرة في أقصى إفريقية بين مجانة وقسنطينية

الهواء<sup>(2)</sup>.

وذكر اليعقوبي: أنها مدينة قديمة تنتمي إلى الزاب وهو بلد واسع<sup>(3)</sup>.

وقال البكري: وهي مدينة جليلة أولية، ذات أنهار وثمار ومزارع ومسارح، على مقربة منها جبل أوراس، وهي حصن صخر قديم حوله ربض كبير من ثلاث نواح، وليس فيما يلي الناحية الغربية ربض إنما يتصل بها بساتين ونهر، وفي أرباضها فنادقها وحماماتها وأسواقها وجامعها داخل الحصن، وهي في بساط من الأرض عريض كثير المياه، وجبل أوراس مطلق عليه. ويسكن فحوص هذه المدينة قبائل مزاتة وضريسة وكلهم إباضية<sup>(4)</sup>.

(1) اختلف المؤرخون في نسبة هذا البلد؛ ففي ترتيب المدارك للقاضي عياض، والصلة لابن بشكوال، والديباج لابن فرحون، كتبوها: باغاني بالنون، والذي في النسخة الخطية بالهمز، وهذا يوافق القواعد النحوية بقلب الهمز ياء بعد حذف التاء، ذكره صاحب كتاب تفسير آيات الأحكام ومناهجها علي بن سليمان العبيد، 163/1.

ورجح هذه النسبة أيضا محمد بن رزق بن عبد الناصر بن طرهوني الكعبي السلمى أبو الأرقم المصري المدني، في رسالته للدكتوراه "التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا"، وذلك في تعقبه على كتاب "المدرسة القرآنية إلى ابن عطية لعبد السلام أحمد الكنوني - عبارة عن رسالة لنيل دبلوم الدراسات الإسلامية العليا بدار الحديث الحسنية بالرباط بتاريخ 17 / 5 / 1394 هـ إشراف د. عائشة عبد الرحمن -، حيث قال: "ومن ذلك أنه ذكر أحمد بن علي بن أحمد الباغائي ت 401 هـ (كذا والصواب الباغائي)"، ينظر: التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا، 139/1-140.

(2) ينظر: معجم البلدان (1/ 325)

(3) ينظر: البلدان لليعقوبي (ص: 190)

(4) ينظر: المسالك والممالك للبكري، بتصرف (2/ 831)

وإلى مدينة باغاية لجأ البربر والروم وبها تحصنوا من عقبة بن نافع القرشي، فدارت بينهم حروب عظيمة وكانت الدائرة فيها على أهل باغاية، فهزمهم عقبة بن نافع وقتلهم قتلا ذريعا<sup>(1)</sup>. أما هذه التسمية اليوم فهي مدينة (بلدية) تابعة إداريا إلى ولاية خنشلة تقع شرقي نهاية جبل الأوراس تبعد على مقر الولاية بإحدى عشر كلم (11) من الجهة الشمالية الشرقية، وبها آثار قصر الكاهنة التاريخي، وهي مدينة فلاحية رعوية.

### الفرع الثاني: اسمه ونسبه:

هو أحمد بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو العباس الربيعي<sup>(2)</sup> الباغائي المقرئ، الفقيه المالكي.

درس القراءات بمصر<sup>(3)</sup>، وقدم الأندلس سنة ست وسبعين وثلاثمائة. وقدم إلى الإقراء بالمسجد الجامع بقرطبة واستأدبه المنصور محمد بن أبي عامر لابنه عبد الرحمن، ثم عتب عليه فأقصاه، وعلت منزلته، وقدم للشورى بعد أبي عمر بن المكي. ثم رقاؤه المؤيد بالله هشام بن الحكم بقرطبة مكان أبي عمر الأشبيلي الفقيه على يدي قاضيه أبي بكر بن وافد، ولم يطل أمده<sup>(4)</sup>.

### الفرع الثالث: ثناء العلماء عليه:

- (1) ينظر: المسالك والممالك للبكري (2/ 831)
- (2) هكذا ثبته ابن بشكوال الربيعي، وكذا ذكره عبد الرحمن الجيلالي، في مقاله: شخصيات لامعة من الأوراس، مجلة الأصالة، عدد 61/60 سنة 1978، ص 107. وفي كتابه تاريخ الجزائر العام، 360/1. وذكره الذهبي في تاريخ الإسلام تدمري (28/ 36)، بالباء والغين: الربيعي. ولعل الصواب هو الأول.
- (3) مجلة التاريخ العربي (ص: 3068)
- (4) ابن المكي، أحمد بن عبد الملك بن هاشم أبو عمر الأشبيلي المالكي، المعروف بابن المكي توفي سنة 401 إحدى وأربعمئة. له كتاب الاستيعاب من فروع المالكية في مائة جزء. هدية العارفين (1/ 71)

قال ابن حيان: «كان ربانياً في علوم الإسلام، جمّ الرواية شديد الحفظ. لم يخلف بعده أحد يقربه في علوم القرآن وهي كانت الغالبة عليه»<sup>(1)</sup>.

قال الذهبي: «وكان أحد الأذكياء الموصوفين. وكان مجراً من مجور العلم، لا سيما في القراءات والإعراب والناسخ والمنسوخ والأحكام»<sup>(2)</sup>.

وقال ابن بشكوال: «وكان: من أهل الحفظ والعلم والذكاء والفهم، وكان في حفظه آية من آيات الله تعالى، وكان مجراً من مجور العلم، وكان لا نظير له في علم القرآن قراءاته وإعرابه، وأحكامه، وناسخه ومنسوخه. وله كتابٌ حسن في أحكام القرآن نحا فيه نحا حسنا وهو على مذهب مالك رحمه الله»<sup>(3)</sup>.

قال ابن حيان: «ربانياً في علوم الإسلام، جمّ الرواية شديد الحفظ، آية في ذلك. لم يخلف بعده أحد يقربه في علوم القرآن. وكان مجراً من مجار العلم، وله تأليف في أحكام القرآن، وكانت له خاصة من العامرية. وقدم للشورى أثر موت ابن المكوي، فلم يطل أمره»<sup>(4)</sup>.

قال ابن فرحون: «من الطبقة السابعة من الأندلس، يكنى أبا العباس الحافظ كان مجراً من مجار العلم وله تأليف في أحكام القرآن»<sup>(5)</sup>.

- (1) الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ص 87
- (2) الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ص 87 تاريخ الإسلام ت تدمري (36 / 28) ،
- (3) الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ص 87، وينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (1 / 175)
- (4) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (7 / 198)
- (5) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (1 / 174) .

وقال: «وقرأ عليه ابن عتاب وناهيك به مزية؟ وكان ابن عتاب يستحسن كتابه في الأحكام»<sup>(1)</sup>.

### الفرع الرابع: مولده ووفاته:

قال ابن حيان: «توفي يوم الأحد لإحدى عشرة ليلة خلت من ذي القعدة سنة إحدى وأربع مائة مع أبي عمر الإشبيلي في عام واحد. قال أبو عمرو: ومولده بباغايا في سنة خمس وأربعين وثلاث مائة»<sup>(2)</sup>.

قال الذهبي: «توفي في ذي القعدة وله ست وستون سنة»<sup>(3)</sup>.

### الفرع الخامس: شيوخه:

1. أبو بكر مُحَمَّد بن عَلِيّ الأدفوي (المتوفى: 388 هـ): المصري المقرئ النحوي

المفسر، أصله من أدفو، مدينة من مدن صعيد مصر قريب من أسوان؛ سكن مصر، صحب أبا جعفر النحاس ولزمه، وحمل عنه سائر كتبه، وسمع الحديث، وقرأ القرآن برواية ورش فأتقنها، وكان سيد أهل عصره بمصر، وكانت له حلقة كبيرة. أخذ عنه طائفة.

وله كتاب «تفسير القرآن» في مائة وعشرين مجلدة<sup>(4)</sup>.

قال أبو عمرو الداني: «انفرد أبو بكر بالإمامة في وقته، في قراءة نافع مع سعة علمه، وبراعة

فهمه وصدق لهجته وتمكنه من علم العربية، وبصره بالمعاني»<sup>(1)</sup>.

(1) الديداج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (1/ 174).

(2) الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ص 87، طبقات المفسرين للداوودي (1/ 53 - 54).

(3) تاريخ الإسلام تدمري (28/ 36).

(4) تاريخ الإسلام ت بشر (8/ 642) وفيات المصريين (ص: 37)، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) (6/ 2570) معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (ص: 198-199). الصلة في تاريخ أئمة الأندلس لابن بشكوال (ص: 87).

وقال سهل بن عبد الله البزاز: «صنف شيخنا أبو بكر الأدفوي، كتابه الاستغناء في علوم القرآن

في اثنتي عشرة سنة»<sup>(2)</sup>.

2. عبد المنعم بن عبيد الله بن غلبون أبو الطيب الحلبي نزيل مصر (المتوفى: 389 هـ):

المقرئ الشافعي، أستاذ ماهر كبير كامل محرر ضابط ثقة خير صالح دين، ولد بجلب وانتقل إلى مصر فسكنها وروى القراءة عرضا وسماعًا. وألف كتابه «الإرشاد في معرفة مذاهب القراء السبعة وشرح أصولهم».

قرأ عليه القراءات ابنه طاهر مصنف التذكرة، والحسن بن عبد الله الصقلّي، وأبو عمر الطلمنكي، والحسن بن قتيبة الصقلّي، وأحمد بن عليّ الريغي، وأبو جعفر أحمد بن عليّ الأزديّ، ومكي بن أبي طالب<sup>(3)</sup>.

الفرع السادس: تلاميذه:

1. عمر بن ثمارة بن عمر بن حبيب بن روح بن مطرح الأموي: من أهل قرطبة،

يكنى أبا حفص وتوفي في نحو الأربع مئة<sup>(4)</sup>.

2. علي بن محمد بن عبد الله بن منظور القيسي: من أهل إشبيلية؛ يكنى: أبا

الحسن (367 هـ - 422 هـ): قرأ القرآن على أبي العباس الباغاني المقرئ وغيره. وكان من أهل

(1) معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (ص: 199).

(2) المصدر نفسه

(3) تاريخ دمشق لابن عساكر (187/37) تاريخ الإسلام ت بشار (649/8). وغاية النهاية في طبقات القراء (1/470). وفهرسة

ابن خير الإشبيلي (ص: 25) الصلة في تاريخ أئمة الأندلس لابن بشكوال (ص: 87)

(4) الصلة في تاريخ أئمة الأندلس لابن بشكوال (ص: 375)



العلم بالقرآن والفقه والعربية. وكانت فنون العربية أغلب عليه. وكان حسن السميت من أهل الفهم والضبط<sup>(1)</sup>.

3. قاسم بن إبراهيم بن قاسم بن يزيد بن يوسف بن يزيد بن معاوية بن إبراهيم بن أغلب بن عبادة بن سعيد بن حارث بن عبد الله بن راحة الأنصاري الحزرجي: يعرف: بابن الصابوني، من أهل قرطبة. سكن إشبيلية؛ يكنى: أبا محمد<sup>(2)</sup>.
4. أبو بكر بن أحمد بن علي بن أحمد الباغائي: ثم القرطبي، المقرئ. قال القاضي عياض في ترجمة أبيه: «وابنه أبو بكر خلفه بجامع قرطبة للإقراء، وكان حسن التلاوة، ذا حظ من الفقه، وبصر بالشروط، طاهر الثوب»<sup>(3)</sup>.

### المطلب الثاني: التعريف بكتاب «أحكام القرآن»:

#### الفرع الأول: وصف النسخ الخطية للكتاب:

- توجد نسخة خطية منه بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة برقم 360 رواق المغاربة، بمجلد واحد تبلغ 91 ورقة، يتراوح عدد أسطر كل ورقة بين 20 و28 سطرا<sup>(4)</sup>.
- وذكر الأستاذ الدكتور علي بن سليمان العبيد، أن بها نقصا في آخرها، كما فيها تعليقات جانبية، وخاصة في أولها<sup>(1)</sup>.

(1) الصلة في تاريخ أئمة الأندلس لابن بشكوال (ص: 393)، طبقات المفسرين للداوودي (1/ 429)

(2) الصلة في تاريخ أئمة الأندلس لابن بشكوال (ص: 445)

(3) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (7/ 198)

(4) تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 168.

- ومنه نسخة بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض بعنوان «أحكام القرآن». برقم: 1282 - ف.

- ومنه نسخة مخطوطة في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بمكة المكرمة بالمملكة العربية السعودية، رقم الحفظ: 4 (عن مكتبه الأزهر برقم 360) <sup>(2)</sup>.  
- والكتاب حقق جزءا منه الدكتور سليمان بن عبد العزيز بن صالح آل سليمان بعنوان: «أحكام القرآن لأبي العباس أحمد بن علي بن أحمد المقرئ المتوفى سنة (401هـ) من أول الكتاب إلى آخر تفسير سورة البقرة»، ونشرته جامعة الملك سعود، سنة 1429هـ.

جاء في بدايتها: «قال الشيخ الإمام الورع أبو العباس أحمد بن علي المقرئ رضي الله عنه: هذا تأليف أذكر فيه توجيه القرآن، وهو مما روته بسندي عن مشايخي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فأقول وبالله التوفيق» <sup>(3)</sup>.

### الفرع الثاني: ثناء العلماء على كتاب أحكام القرآن:

وقال ابن بشكوال: «وله كتاب حسن في أحكام القرآن نحوا فيه نحوا حسنا وهو على مذهب

مالك رحمه الله <sup>(4)</sup>.

(1) تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 168.

(2) خزانة التراث - فهرس مخطوطات (62/ 767، بتقييم الشاملة آليا)، الرقم التسلسلي: 63079

(3) وجوه القرآن، أبو العباس المقرئ، مخطوط، ورقة 28 جهة أ.

(4) الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ص 87، وينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (1/ 175)

وقال: «وقرأ عليه ابن عتاب وناهيك به مزية؟ وكان ابن عتاب يستحسن كتابه في الأحكام»<sup>(1)</sup>.

وقال القاضي عياض: «وكان أبو عبد الله بن عتاب يستحسن تأليفه في الأحكام، وقرأه عليه»<sup>(2)</sup>.

قال ابن فرحون: «من الطبقة السابعة من الأندلس، يكنى أبا العباس الحافظ كان مجراً من بحار العلم وله تأليف في أحكام القرآن»<sup>(3)</sup>.

#### الفرع الثالث: نسبة الكتاب إلى مؤلفه وعنوانه:

اتفق جميع من ترجم لأبي العباس المقرئ الباغائي على ذكر كتابه «أحكام القرآن»، مما يؤكد أنه ألف كتاباً في أحكام القرآن، والذي يثبت نسبة هذا المخطوط إليه، ما ورد في أول المخطوطة، قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد وآله وصحبه. قال أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد المقرئ الباغائي رضي الله عنه: الحمد لله المتحد بالتقديس، والمتعالي فوق عرشه بلا أنيس، الذي لا تلحظه العيون، ولا تدركه الظنون، ولا يعجل لعجلة العباد، ولا يفوته الحاضر ولا الباد، همدا يزلف لديه، ويستدعي المزيد من نعمه، وصلى الله على خير خلقه، وأمينه على وحيه، صلاة تامة زاكية، وعلى أهله الطيبين، وأصحابه المتتبعين، وأزواجه أمهات المؤمنين»<sup>(4)</sup>.

(1) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (1/ 174).

(2) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (7/ 198).

(3) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (1/ 174).

(4) نقلا عن تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 167-168.

ويعد هذا الكتاب اختصارا لما ورد في اللوحة الخارجية للمخطوط: «كتاب في أحكام القرآن

اختصار أبي العباس أحمد بن علي المقرئ الباغائي، رحمه الله تعالى»<sup>(1)</sup>.

الفرع الرابع: المعالم العامة لمسلكه في كتابه<sup>(2)</sup>:

1. أنه كتاب في أحكام القرآن على مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى، وهذا ما يستفاد من قول ابن بشكوال: «وله كتابٌ حسن في أحكام القرآن نحا فيه نحواً حسناً وهو على مذهب مالك رحمه الله<sup>(3)</sup>»، ويؤكد هذا محتوى المصنف.

بين الباغائي أحكام القرآن وفق ترتيب المصحف بداية بسورة البقرة بقوله تعالى: [إن الله يأمركم أن تذبجوا بقرة]، إلى سورة الإخلاص، فتناول 78 سورة<sup>(4)</sup>.

2. بدأ بالبسملة وأحكامها، وخلاف العلماء في ذلك، ثم ذكر لفظة آمين، ومعناها وحكمها.

3. يبدأ المؤلف بذكر الآية التي لها علاقة بحكم من الأحكام الشرعية، ثم يبين معناها، وخلاف العلماء فيها من أحكام وأسباب نزول وأحكام.

4. يبين معاني الآيات باختصار دون التعرض لما فيها من معان لغوية، واشتقاق للألفاظ، وشرح للمفردات، والإعراب.

(1) تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 167.

(2) تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 167.

(3) الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ص 87، وينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (1/ 175)

(4) هذه المعالم مستفادة من كتاب تفسير آيات الأحكام ومناهجها، باختصار، ص 174-179

5. يورد أقوال العلماء في الآية الواحدة، وأحيانا يقوم بالترجيح بين الأقوال. مثال ذلك: في سورة المعارج قال: قال الله عز وجل: [والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم] (المعارج 24).

قال بعضهم: هي الزكاة المفروضة.

وقال بعضهم: هي غيرها، ثم بين الراجح، فقال: «والقول الأول أولى؛ لأن ما سوى الزكاة غير معلوم من قر الضيف، وإغاثة مضطر، وتكفين ميت، وما أشبه ذلك»<sup>(1)</sup>.

6. يركز في بيان الأحكام على مذهب الإمام مالك، وقد يعرج إلى بعض المذاهب الأخرى، لكنه لم يكثر.

مثال ذلك: قوله: «قال الله عز وجل: «إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا». هذه الآية ناسخة للصلح الذي صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم المشركين ألا يمنع أحد من البيت.

قال مالك وعمر بن عبد العزيز: يمنع اليهود والنصارى وسائر الكفار من دخول الحرم ومن دخول جميع المساجد.

وقال الشافعي: يمنع المشركون جميعا من دخول الحرم، ولا يمنعون من دخول المساجد، وقال أبو حنيفة وجماعة: لا يمنع اليهود والنصارى دخول الحرم، ولا من دخول سائر المساجد، وإنما المشركون عنده عبدة الأصنام»<sup>(2)</sup>.

(1) نقلا عن تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 172.

(2) نقلا عن تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 175.

7. يستدل للأحكام والنصوص بأحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم، ونصوص الصحابة.

8. يفصل القول كثيرا في بيان النسخ والإحكام في كثيرة من الآيات.

9. يعرج إلى بيان بعض القراءات إذا كان لها أثرا في بيان الأحكام<sup>(1)</sup>.

المطلب الثالث: التحقيق في نسبة كتاب «توجيه القرآن» للباغائي:

الفرع الأول: وصف النسخ الخطية للكتاب:

كتاب «توجيه القرآن» له ثلاث نسخ في أماكن مختلفة: الأولى: في المكتبة الأزهرية برقم (219)

علوم القرآن). والثانية: نسخة المتحف البريطاني ضمن مجموع تحت رقم (1229). والثالثة: نسخة دار الكتب المصرية.

ونسخة المكتبة الأزهرية، تقع في 11 ورقة، في كل صفحة 27 سطرا. ولا يوجد عليها أثر

للسنخ ولا وقت نسخها<sup>(2)</sup>.

جاء في بدايتها: «قال الشيخ الإمام الورع أبو العباس أحمد بن علي المقرئ رضي الله عنه: هذا

تأليف أذكر فيه توجيه القرآن، وهو مما روته بسندي عن مشايخي عن عبد الله بن عباس رضي الله

عنهما، فأقول وبالله التوفيق»<sup>(3)</sup>.

وكتاب طبع بتحقيق الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن، الطبعة الأولى سنة

1434هـ/ 2013م، مكتبة دار البشير، دار عباد الرحمن، الشارقة، الإمارات<sup>(4)</sup>.

(1) نقلا عن تفسير آيات الأحكام ومناهجها، ص 175.

(2) الوجوه والنظائر القرآنية وأثرها في التفسير، د حدة سابق، ص 119.

(3) وجوه القرآن، أبو العباس المقرئ، مخطوط، ورقة 28 جهة أ.

(4) أفادنا بنسخة مطبوعة من هذا الكتاب الزميل الأستاذ الدكتور بوبكر كافي حفظه الله تعالى.

## الفرع الثاني: التحقيق في نسبة الكتاب إلى مؤلفه:

لم يرد في النسخ الثلاث نسبة المؤلف أحمد بن علي المقرئ إلى بغاية أو غيرها، إلا أن بعض المحققين، ذكر نسبة إلى أبي العباس البغائي، ولم يورد دليل على ذلك،

وذكر الدكتور أحمد بن محمد البريدي أنه توفي سنة 658هـ، دون أن ينسبه <sup>(1)</sup>.

وقال محقق كتاب «توجيه القرآن» أ د حاتم صالح الضامن: «بعد التتبع والتنقير، في بطون كتب التراجم، وقفت على أسماء اثني عشر قارئاً تحت اسم «أحمد بن علي أبو العباس المقرئ، وقد استبعدت قسماً منهم لتقدم سنة وفاتهم أولاً، أو أنهم من الأندلسيين ثانياً. ووقفت عند: «أحمد بن علي أبو العباس المقرئ الضرير المعروف بالكمال المحلي، المتوفى سنة 672هـ». وما يدعم قولتي وجود ورقة بعد توجيه القرآن فيها «رسالة علامات الإعراب» لأمين الدين المحلي محمد بن علي المتوفى سنة 673هـ، وكان الناسخ أراد والله أعلم أن يذكر من نسب إلى المحلة بمصر غير أبي العباس مقرئ المحلي، وفي نفسي شيء من صحة نسبة الكتاب، وعسى أن يقف أحد الفضلاء على أبي العباس المقرئ أحمد بن علي، مؤلف «توجيه القرآن»، فيكشف لنا هويته الحقيقية فيفيد العلم، وأهله» <sup>(2)</sup>.

وقال: «أما ما ذكره محقق كتاب الوجوه والنظائر للدماغاني المتوفى سنة 478هـ في الصفحة العاشرة من مقدمته للكتاب: أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الله الربيعي الباغاني، ت 401هـ ألف كتاب توجيه القرآن، وهو مما رواه بسند مشايخه عن عبد الله بن عباس» <sup>(3)</sup>.

(1) ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم دراسة تأصيلية، ص 39.

(2) مقدمة تحقيق كتاب توجيه القرآن لأبي العباس المقرئ، حاتم صالح الضامن، ص 06.

(3) مقدمة تحقيق كتاب توجيه القرآن لأبي العباس المقرئ، حاتم صالح الضامن، ص 07.

قال: «أقول: هذا بعيد لا يصح إذ لم تذكر مصادر ترجمته أنه ألف كتاب توجيه القرآن، وهذا من اجتهاداته غير الصائبة»<sup>(1)</sup>.

وهذا ما يترجح لدينا أن تبقى نسبة الكتاب كما هي في لوحات المخطوطات، دون نسبتها إلى حين التأكد.

### الفرع الثالث - محتوى الكتاب ومنهجه في عرض الوجوه:

أما عن محتوى هذا المؤلف<sup>(2)</sup> فهو رسالة مختصرة في وجوه القرآن، حيث شمل خمسة وسبعين لفظا فقط<sup>(3)</sup>، غير مرتبة أبجديا ولا معجميا.

وتتميز عرض المؤلف للوجوه بالاختصار، حيث يذكر باب الكلمة ووجوهها مستشهدا لكل وجه بآية قرآنية غالبا، ولم يكن مقلدا لمن قبله في نوع الوجوه، حيث أضاف وجوها لم يسبقه إليها أحد، مثال ذلك:

1 - في «باب وجوه الحسنى»، انفق مع من سبقه في ذكر ثلاثة وجوه: «الجنة، الإصلاح، البنون»، واستدرك عليهم وجها رابعا، قال فيه:

(1) مقدمة تحقيق كتاب توجيه القرآن لأبي العباس المقرئ، حاتم صالح الضامن، ص 07.

(2) لقد عرفت الدكتور حدة سابق بهذا المؤلف في صفحة واحدة في مؤلفها «الوجوه والنظائر القرآنية وأثرها في التفسير»، ومنها استقيننا هذه الملاحظات المنهجية حول هذه الرسالة، ص 119.

(3) هذه الكلمات هي: الوحي، الحسنى، العلم، كتب، الخير، الخيانة، الفتنة، العدوان، الاعتداء، الفرض، الطهور، العفو، إن وأن، أنى، الظن، الضحى، تولى، الاستطاعة، الهدى، الكفر، الحس، الشرك، جعل، الخزي، الخاسرين، النادي، الطيب، الصر، اللغو، الماء، الوجه، التأويل، الضر، النعمة، كلا، سبحان، النفس، الموت، الحياة، أدنى، المتاع، الجبار، الأسباب، من، في، الحساب، الوكيل، الحرج، هل، الرجاء، الحق، الأرض، الفرار، الحين، سواء، المرض، الفساد، اللباس، السوء، الحسنه، السيئة الرحمة، الفرقان، الأمة، الشقاق، الذكر، الخوف، الناس، طاغوت، الظلمات الظالمين، الظلم، الدين، الإسلام، الإحصان.



الوجه الرابع: الحسنى الخلف في النفقة، ومنه قوله تعالى: [وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسُيِّرَهُ لِلْيُسْرَى] <sup>(1)</sup> ، أي: بالخلف، ومثله: [وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى] <sup>(2)</sup> ، أي: وكذب بالخلف <sup>(3)</sup> .

2 - وفي باب وجوه العلم، نجد اختلاف مع مقاتل في عدد وجوه هذا اللفظ ونوعها. فوجوه لفظ العلم عند مقاتل ثلاثة: «يرى، العلم بعينه، علم إذن» <sup>(4)</sup> .

بينما عند أبي العباس أربعة وجوه: «القرآن، محمد صلى الله عليه وسلم، علم الكيمياء، الشرك» <sup>(5)</sup> . وما يلاحظ على هذه النسخة من «وجوه القرآن»، أن مؤلفها أحيانا يذكر في الباب أن لفظ كذا وجه في القرآن الكريم، ثم لا يفي بذلك العدد من الوجوه، مثال ذلك:

1 - في «باب وجوه الوحي على ستة أوجه»، ولم يذكر إلا خمسة وجوه فقط: «الرسالة، الإلهام، الإيمان، الكتاب، الأمر»، ولم يذكر الوجه السادس <sup>(6)</sup> .

2 - وفي «باب وجوه الناس على سبعة أوجه»، ولم يذكر منها إلا ستة أوجه فقط: «النيبي صلى الله عليه وسلم، المؤمنون خاصة، الرجال، عبد الله بن سلام وأصحابه، كفار قريش خاصة، آدم عليه السلام»، ولم يذكر الوجه السابع <sup>(7)</sup> .

(1) الليل: 5، 6.

(2) الليل: 9.

(3) ينظر: توجيه القرآن، أبو العباس المقرئ، 21.

(4) الأشباه والنظائر، لمقاتل، ص 231.

(5) ينظر: توجيه القرآن، أبو العباس المقرئ، ص 22.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ص 19.

(7) ينظر: توجيه القرآن، أبو العباس المقرئ، ص 96.

• وقد استعان بكتاب توجيه القرآن سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: 775هـ)، في كتابه «اللباب في علوم الكتاب»، حيث نقل عن أبي العباس المقرئ كثيرا من الوجوه منها: (كتب، العفو، الاستطاعة، الحس، الطيب، الصر، الوجه، النفس، الموت، أدنى، المتاع، الحساب، الوكيل، الرحمة) <sup>(1)</sup>.

#### الخاتمة:

- - يعد البغائي من أعلام التفسير القدامى الذين عاشوا في القرن الرابع الهجري، ما يؤكد الحركة العلمية في المغرب الأوسط عموما، والأوراس على وجه الخصوص.
- - إن وجود مخطوط في التفسير لعلم في القرن الرابع، يدفع الباحثين للبحث عن مصادر أخرى في تلك الحقبة التاريخية أو ما يقاربها، لتعطي صورة أوضح عن المعالم العامة للطلب و البحث و الحضائر العلمية حينذاك.
- - إن كتاب أحكام القرآن للبغائي لم يحقق منه سوى جزء منه فقط (سورة الفاتحة والبقرة)، وهو بحاجة إلى خدمة جزائية تحقيقا ودراسة.
- - كتاب توجيه القرآن، لا تتوفر لدينا إلى حد الساعة نسبته إلى البغائي الجزائري، كما لا يمكن التأكد من نسبته إلى غيره لعدم توفر معلومات كافية على ذلك.

(1) ينظر: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب: 1/485، 572، 56/3، 250، 42/4، 380، 136/5، 146، 256، 415، 59/6، 154، 167، 523

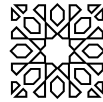
## قائمة المصادر والمراجع:

المصحف الشريف برواية ورش عن نافع.

1. الاستبصار في عجائب الأمصار: كاتب مراكشي (توفي: ق 6هـ). دار الشؤون الثقافية، بغداد. 1986 م
2. الأشباه والنظائر، لمقاتل، ص 231.
3. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (المتوفى: 1399هـ). عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقاي. دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان
4. البلدان: أحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (المتوفى: بعد 292هـ). دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة: الأولى، 1422 هـ
5. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ). المحقق: عمر عبد السلام التدمري. دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993 م. بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417 هـ
6. تاريخ دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ). المحقق: عمرو بن غرامة العمري. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. 1415 هـ - 1995 م
7. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي. تحقيق: محمد ابن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف المغربية، ط2، 1403 هـ 1983 م
8. تفسير آيات الأحكام ومناهجها: علي بن سليمان العبيد، دار التدمرية.
9. التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا: محمد بن رزق بن عبد الناصر بن طهوني الكعبي السلمي أبو الأرقم المصري المدني، رسالة دكتوراه. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 1426 هـ
10. توجيه القرآن، أبو العباس المقرئ، تحقيق الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن، مكتبة دار البشير، دار عباد الرحمن، الشارقة، الإمارات. الطبعة الأولى سنة 1434هـ/2013م.
11. توجيه القرآن، أبو العباس المقرئ، مخطوط، في المكتبة الأزهرية برقم (219 علوم القرآن).
12. خزانة التراث - فهرس مخطوطات (62/ 767، بتقييم الشاملة آليا)، الرقم التسلسلي: 63079

13. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون المالكي. تحقيق: محمد الأحمد أبو النور. مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1426هـ - 2005م، 1/162.
14. الروض المعطار في خبر الأقطار: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري (المتوفى: 900هـ). المحقق: إحسان عباس. مؤسسة ناصر للثقافة - بيروت - طبع على مطابع دار السراج. الطبعة: الثانية، 1980م
15. الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، تصحيح: عزت العطار الحسني. مكتبة الخانجي - القاهرة. الطبعة 2، 1994م، 1/28.
16. طبقات المفسرين للداوودي: محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (المتوفى: 945هـ). راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر. دار الكتب العلمية - بيروت
17. فهرسة ابن خبير الإشبيلي: أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الأموي الإشبيلي (المتوفى: 575هـ). المحقق: محمد فؤاد منصور. دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان. الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م
18. اللباب في علوم الكتاب: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: 775هـ). المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان. الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998م.
19. مجلة التاريخ العربي.
20. المسالك والممالك: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (المتوفى: 487هـ). دار الغرب الإسلامي. 1992 م
21. المصحف الشريف برواية حفص عن نافع.
22. معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ). المحقق: إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م
23. معجم البلدان: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ). دار صادر، بيروت الطبعة: الثانية، 1995 م
24. معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»: عادل نويهض. مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان. الطبعة: الثالثة، 1409 هـ - 1988 م
25. معجم المؤلفين: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (المتوفى: 1408هـ). مكتبة المتنبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت

26. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ). دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى 1417 هـ - 1997م
27. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (المتوفى: 1399هـ). طبع بعناية وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية استانبول 1951 أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان
28. الوجوه والنظائر القرآنية وأثرها في التفسير: الدكتورة حدة سابق، رسالة دكتوراه، نوقشا في كلية الشريعة، باتنة، 2011هـ.
29. وفيات قوم من المصريين ونفر سواهم من سنة 375: إبراهيم بن سعيد النعماني - بالولاء - المصري، أبو إسحاق الحبال (المتوفى: 482هـ). المحقق: محمود بن محمد الحداد. دار العاصمة - الرياض. الطبعة: الأولى، 1408





جمع السلف بين أداء التلاوة والاعتبار القرآني  
وعلاقته بالمعنى والاستنباط  
-قراءة تأصيلية تطبيقية-

THE COLLECTION OF PREDECESSORS BETWEEN THE  
PERFORMANCE OF THE RECITATION AND THE  
QURANIC CONSIDERATION AND ITS RELATIONSHIP TO  
THE MEANING AND DERIVING  
Applied Original Reading

Dr. Mohamd MEGHERBI الدكتور: محمد مغربي

Al-Jouf University, KSA جامعة الجوف، السعودية

[mamegherbi@ju.edu.sa](mailto:mamegherbi@ju.edu.sa)

Accepted:	2019/02/17	قبل للنشر:	Received:	2018/11/18	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

ملخص:

يهدف البحث إلى التأصيل لمنهج الصحابة والتابعين في تلقيهم القرآن أداءً وتلاوةً مع المدارس والاستنباط، وللوقوف على هذا المنحى المنهجي في التعامل مع تلاوة القرآن وتفسيره، حاول الباحث استجلاء مبدأ الاعتبار القرآني وأثره في التفسير، إذ قد روت الآثار أقوال السلف في تدبر القرآن كما نقلت في ضبط التلاوة والأداء في القراءة؛ بل الأقوال التفسيرية تشهد لصحة هذا المأخذ من حيث قوة الاستنباط والاستدلال، فأتحد الدليل [النص] والمدلول [دلالة النص].

وتمثل النتائج المتقاة كخلاصة منهجية للقيمة العلمية للموضوع نفسه، مع التوصيات، أختصرها

في الآتي:

- مفاتيح الاعتبار القرآنيّ أصولٌ عرفها السلف الصالح فأثمرت تفاسير ذات أبعادٍ هدايةٍ.
  - إطلاقاتُ السلف في التفسير عرفٌ منهجيٌّ ينبغي درسه وفحصه للوقوف على القراءة الوظيفية للقرآن الكريم.
  - الحاجة ماسةٌ إلى تكوين نخبةٍ من المتصدّرين للإقراء يلزمون الأداء النبويّ في التلقي والتلقين، والمدارس، وتفعيل سنّة التدارس في مجالس القرآن؛ والله الموفق.
- الكلمات المفتاحية: تدبر؛ الاعتبار؛ القرآني؛ المعنى؛ التفسير.

#### Abstract:

*The research aims at rooting out the method of companions and followers in receiving the Koran and performing the reading with the school and the development, and to stand on this approach in the method of dealing with the recitation of the Koran and interpretation. The researcher sought to clarify the principle of the Quranic consideration and its impact on interpretation. The effects of the Qur'an were narrated by predecessors in the management of the Qur'an as quoted in the control of recitation and reading performance; rather, the interpretive statements attest to the validity of this conclusion in terms of the power of reasoning. The guide is united [text] and meaning [text indication].*

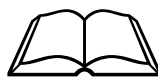
*And the results are selected as a systematic summary of the scientific value of the same subject, with recommendations, summarized in the following:*

• *The keys to the Quranic consideration are the origins of the righteous predecessors, and it resulted in interpretations of the Hudayyad dimensions.*

• *Releases of advances in interpretation is a systematic method that should be studied and examined to determine the functional reading of the Holy Quran.*

• *The urgent need to create an elite group of readers to follow up the prophetic performance in receiving, teaching, teaching and activating the year of study in the councils of the Qur'an.*

#### Keywords:





## مقدمة:

الاعتبار القرآني معنى أصيل في التعامل مع النص الشرعي عموماً ومع القرآن المجيد خصوصاً، وذلك أن علماء السلف من الصحابة والتابعين، نقلت إلينا أقوالهم في تدبر القرآن كما نقلت في ضبط التلاوة والأداء في القراءة؛ فلم ينفك أحد المعنيين عن الآخر حال التعامل مع القرآن تلاوة، بل الأقوال التفسيرية تشهد لصحة هذا المآخذ من حيث قوة الاستنباط والاستدلال، فأتحد الدليل [النص] والمدلول [دلالة النص]. ولهذا الملحظ المنهجي اجتمعت كلمة الأئمة في تحبير التلاوة مع الإبقاء على استنطاق الآيات للتوصل إلى الاعتبار بما تروم إليه من معان، وهو ما يفيد محاسن التأويل وبدائع التفسير؛ ألم تروا أنه ما ورد النص بالتعني بالقرآن والقراءة على مكث إلا للإرشاد إلى الاعتبار القرآني بحمل النظر على الأمثل من النظر والعوص في الاتفاق من النظم القرآني الآتي بالفهم والاستنباط والتدبير. وفي النشر الكبير لابن الجزري من ذلك التمثيل الكثير، قال -رحمه الله- «وإلى ذلك -يعني محاسن التجويد- أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله» من أحب أن يقرأ القرآن كما أنزل فليقرأ قراءة ابن أم عبد<sup>(1)</sup> «يعني عبد الله بن مسعود وكان رضي الله عنه قد أعطي حظاً عظيماً في تجويد القرآن وتحقيقه وترتيبه كما أنزله الله تعالى وناهيك برجل أحب النبي صلى الله عليه وسلم أن يسمع القرآن منه، ولما قرأ أبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ثبت<sup>(2)</sup> في البخاري...» الخ؛ وفي سياق هذا المآخذ يذكر خبر جبير بن مطعم أنه قرأ النبي صلى الله عليه وسلم في المغرب بالطور<sup>(3)</sup> قال: «فلما

(1) مسند الإمام أحمد بن حنبل؛ الشيباني: أحمد بن حنبل. تحقيق شعيب الأرنؤوط وغيره - مؤسسة الرسالة - ط1، 001م. رقم 35. (1/211).

(2) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه؛ البخاري: محمد بن إسماعيل. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة: الأولى، 1422هـ. كتاب التفسير باب " فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد" رقم 4586. ( 45/6 )

(3) الجامع المسند الصحيح: البخاري: كتاب التفسير، سورة والطور، رقم 4854. (140/6).

بلغ قوله تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْعٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور-35] كاد قلبي أن يطير؛ ففي هذه الآثار الدالة على تحبير التلاوة انضمام إليها التدبر وما أتبعه من الاقتدار على التأويل الحسن والاستنباط الجيد، وليبيان هذه التركيبة من الجمع بين الأداء والاعتبار عند الصحابة والتابعين، وتحصيلهم استنباط المعاني، سميتُ بجني: ((جمع السلف بين أداء التلاوة والاعتبار القرآني وعلاقته بالمعنى والاستنباط))، ورسمتُ هذه المقدمة المنهجية محددًا فيها:

#### • مشكلة البحث:

لماذا انطلق الصحابة في تدبر القرآن من منطلق إيماني، جامع بين التلاوة وطلب المعنى للعمل؟ وما حقيقة الآثار الدالة على اعتبار الوقف والابتداء في الترتيل؟ وهل كان السلف الصالح محلّ تورّع في الإقلال من حجم التلاوة أم استكثروا ذلك؟ كيف لنا أن نجمع بين الترتيل واستثمار المعنى حال التدبر لتقويم السلوك؟ هل ثمة قواعد وأصول عملية تطبيقية لتزويد النفس بجرعات روحية وتجديدية تؤهل لشرح المعنى وتجليته وتتوسم إلى استقامة مجتمعية وفردية؟ لماذا لا نحبي المدارس القرآنية التي عكف عليها الصحابة كالإخاذا ينهلون منه ما اقتدروا عليه؟

#### • أسباب اختيار البحث فترجع إلى الآتي:

- تجديد البحث في الدراسات القرآنية الآتية بالقيمة الفنية والعملية لمناهج التفسير.
- الاعتناء باستحداث التأطير التأصيلي للدراسات القرآنية الحديثة.
- رد الاعتبار لمنهج التفسير القرآني الأصيل، باستخراج القواعد العلمية وأبعادها العملية التي تحمّلها السلف الصالح رضوان الله عليهم، واصطلحوا عليها.

#### • منهج البحث: وتناولت فيه الاستقراء والتحليل والاستنباط.

- ففي المنهج الاستقرائي تتبعت آثار السلف الدالة على الترتيل والتدبر من خلال مدارستهم القرآن، واستقرأتُ بذلك القواعد التي نصوا عليها وعملوا بها.
- وفي المنهج التحليلي حاولت استجلاء المفاهيم ، وتحرير أصل الموضوع وهو تفصيل مهمات مشكلة البحث والجواب عن سؤالات الإشكالية. ومعالجة صعوبة الجمع بين التلاوة والتدبر.
- وفي المنهج الاستنباطي ، فرغتُ إلى إفهام القارئ استيعاب القواعد النظرية في العمق لاستخراج آلية استنباط مآلات التدبر عند الصحابة والتابعين .

• الدراسات السابقة ، منها:

- فن التدبر في القرآن الكريم، عصام صالح العويّد ، نشر مركز التدبر، ط201، 3م، الرياض، المملكة العربية السعودية. والكتاب قيم ذو منحىً روحيً وعلميً أخذ يهيب بالقارئ استثمار المعاني القرآنية لتجليتها في الواقع المأمول ، وسلوك المراحل العلمية لطلب فهم القرآن على وجه حسن سليم غير دخيل.

غير أنني افترقتُ عن معرض الباحث ودراسته بفارق استثمار هدي الصحابة والتابعين في كيفية الوقوف على المعنى القرآنيّ الأصيل من خلال تعاملهم مع التلاوة والأداء والتلقّي، وكيف استطاعوا الخلوص إلى أعمال المعاني القرآنية في واقع التعامل الحياتي وهم يباشرون الحياة اليومية من حيث تقويم سلوك النفس..

- العودة إلى القرآن، للباحث د/ مجدي الهلالي، لا يقلّ الكتابُ أهميةً عن سابقه فقد تضمّن تحرير مشكلة الواقع الروحي للأمة الإسلامية، وأتى على ضرورة ردها إلى معيها الصافي ليكون القرآن المصدر الأول لحياة الأمة علما وروحاً وثقافةً. وقد نبّه الباحث في رسالته على المحطّات الإيمانية التي تتجدّد بتجدّد مدارس القرآن.

وأما بخصوص إضافتي إلى دراسة الباحث فإني ركزتُ على القواعد العملية لمدرسة القرآن ومن أين تُستخرج؟

- التدبر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التأويل والاستنباط والفهم والتفسير، دراسة بلاغية تحليلية، للباحث عبد الله عبد الغني سرحان، نشر مركز تدبر ، 2009م، الرياض، المملكة العربية السعودية.

والكتاب ذو أسلوب علمي بلاغي، أخذ من فنّ البلاغة مأخذ التضمنين لدراسة المصطلحات ذات الصلة بمصطلح التدبر واتبع في ذلك خطته المرسومة في محاولة الوقوف على المعنى القرآني لهذه المصطلحات . وتبقى الفوارق لا زمة لاختلاف الإشكالية أو مشكلة البحث.

#### • حدود البحث والتزاماته:

- قمتُ بتوضيح الآيات القرآنية وضبطتُ شكلها واعتمدتُ في ذلك ما قرأ به حفص عن عاصم.
- خرّجتُ الأحاديث من مصادرها الأصلية أو الفرعية إذا وردت بطريق السند، وأما الآثار فعزوتها إلى مصادرها الناقلة بالأسانيد.
- إذا ورد الحديث في أحد الصحيحين اكتفيت به عن غيره من المصادر لصحته.
- التزمتُ في تخريج الحديث برقمه وباب ترجمته والصفحة.
- ضبطتُ شكل ما يمكن لبسه من الآثار والأحاديث.
- أفردتُ قائمة لمصادر البحث ومراجعته آخر الورقات.
- ولقد أتيتُ على وضع خِطّة لهذه الدراسة، تناولت فيها:
  - التمهيد: وهو بيان مصطلحات العنوان وتحليل إشكاليته.

- المبحث الأول: الآثار الواردة في بيان علاقة التلاوة بالاعتبار والمعنى

- المبحث الثاني: مأخذ قواعد السلف التدبرية

- المبحث الثالث: نماذج تطبيقية دالة على الاعتبار والتفسير حال القراءة.

ثم الخاتمة، وتمثل النتائج المنتقاة كخلاصة منهجية للقيمة العلمية للموضوع نفسه، مع التوصيات، والله الموفق.

تمهيد: في بيان مصطلحات العنوان وتحليل إشكاليته.

1- المفهوم الجزئي: ويتناول دلالة الكلمات الآتية: الأداء، التلاوة، الاعتبار:

أ- الأداء : دلالتة في اللغة على القضاء وإيصال الشيء، ففي معجم ابن فارس: « الهمزة والدال والياء أصل واحد، وهو إيصال الشيء إلى الشيء أو وصوله إليه من تلقاء نفسه. قال أبو عبيد: تقول العرب لببن إذا وصل إلى حال الرؤوب، وذلك إذا خثر: قد أدى يؤدي أدياً<sup>(1)</sup>؛ وقال الخليل: «وأدى فلان ما عليه أداءً وتأديةً، وفلان أدى للأمانة من فلان»<sup>(2)</sup>.

فالمصدر التأدية من الفعل المعتل أدى كجزأ تجزئة وهتأ تهنته على ما أفاده ابن مالك من التفرقة بين مصدر المعتل والسليم من باب فعل المفتوح ، وأما الاسم منه فهو الأداء الدال على الانتهاء بالشيء

(1) معجم مقاييس اللغة؛ ابن فارس القزويني، أحمد. تحقيق: عبد السلام محمد هارون . دار الفكر. 1979م. باب أدي (1/ 74).

(2) العين؛ الفراهيدي، الخليل بن أحمد . تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي . دار ومكتبة الهلال. د تا. باب اللفيف من الدال (8/ 98).

إلى الشيء وهو في دلالة القضاء والإيصال كما سبق ، قال الجوهري « وأدى ذبته تأديته، أي قضاؤه. والإسم الأداء. وهو أدى للأمانة منك، بمد الألف. وتأدى إليه الخبر، أي انتهى»<sup>(1)</sup>

اصطلاحاً: تلاوة القرآن الكريم وتجويده وفق القواعد والأصول التجويدية المصطلح عليها بين القراء، محاكاة وأتباعاً لقراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(2)</sup>. وقيل «تأديته القراءة إلينا بالنقل عن قبلهم»<sup>(3)</sup>.

ب- التلاوة: في اللغة مصدرُ الفعل تلا من تلوا، فيه إبدالٌ ومضارعه يتلوا، وفي كتاب العين «تلا فلان القرآن يتلوا تلاوةً، وتلا الشيء: تبعه تلوًا»<sup>(4)</sup>، وفي الصحاح: وتلوت الرجل أثلوه تلوًا، إذا تبعته. يقال: مازلت أثلوه حتى أثليتُهُ، أي حتى تقدمته وصار خلفي<sup>(5)</sup>. ومن هذا المعنى، ورد تفسير الآية « والقمر إذا تلاها» أي تبعها، قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما<sup>(6)</sup>.

واصطلاحاً: «قراءة القرآن الكريم وتجويده وترتيبه بتفكير وتدبير، لإتباع أوامره والاهتداء بهديه، والابتعاد عن مناهيه ومحظوراته . قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ

(1) تاج اللغة وصحاح العربية؛ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين - بيروت. ط4، 1407 هـ - 1987 م. مادة "أدا" (6/ 2266).

(2) معجم علوم القرآن، الجرمي: إبراهيم محمد. دار القلم، دمشق؛ ط1؛ 1422 هـ - 2001 م. (ص: 43)، ثم واصل قائلاً: " وأداء القرآن يشمل كلاً من: 1- التلاوة تعبداً وتفكيراً. 2- العرض على الأساتذة. 3- تلقين الأستاذ لطلابه. "

(3) مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات، الدوسري؛ إبراهيم بن سعيد بن حمد. دار الحضارة للنشر - الرياض - المملكة العربية السعودية. ط1 - 2008 م. (ص: 18) ..

(4) العين؛ الفراهيدي: (8/ 134).

(5) تاج اللغة وصحاح العربية؛ الجوهري: (6/ 2289).

(6) جامع البيان، الطبري: (24/ 452)

بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿ [البقرة: 121] <sup>(1)</sup>، وقال أبو البقاء «هي قراءة القرآن متتابعة» <sup>(2)</sup>.

فعلى هذا التصور من مفهوم التلاوة في كونه قراءة القرآن بتتابع تجويد حروفه مع حسن أدائه، يظهر اجتماع التلاوة والأداء في القراءة، لكونها سنة متبعة في كيفية النطق بالحروف، ولذلك تجد في نقول الأئمة النص عن أهل الأداء والعزو إليهم في تحقيق مراتب القراءة، وتوجيه النطق بالكلمات القرآنية مخرجاً وصفة ووقفاً.

**ج- الاعتبار:** في اللغة مأخوذ من اعتبر على وزن افتعل فهو من المزيد، وأصله عبر الثلاثي المفتوح العين، يعبر عبوراً ومجازة <sup>(3)</sup>. والاسم العبرة والاعتبار «واعتبر منه: تعجب، وفي حديث أبي ذر: «فما كانت صُحُفُ مُوسَى؟ قال: كانت عبراً كلها» وهي كالموعظة مما يتعظ به الإنسان ويعمل به ويعتبر: ليستدل به على غيره» <sup>(4)</sup>.

**وفي الاصطلاح** متعدّد الإطلاق بحسب الفنون، فعند المحدثين هو «التحرّي والاجتهاد في حال الإسناد، ليطلع على المتابعات والشواهد» <sup>(5)</sup>، وعند الأصوليين هو «النظر في الحكم الثابت أنه لأي معنى ثبت، وإلحاق نظيره به..» <sup>(1)</sup>. وقيل: «هو التدبر وقياس ما غاب على ما ظهر» <sup>(2)</sup>.

(1) معجم علوم القرآن، الجرمي: (ص: 104).

(2) الكلبيات: الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري. مؤسسة الرسالة - بيروت. د. تا. (ص: 308).

(3) وَذَكَرَ النَّحَّاسُ فِي تَوْجِيهِ الْآيَةِ- [فاعتبروا يا أولي الأبصار]- أن (الاعتبار يكون بالقلب لأنه اعطاء واستدلال بما مر)

ينظر: إعراب القرآن؛ النَّحَّاسُ: أبو جعفر، أحمد بن محمد بن إسماعيل. تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم؛ دار الكتب العلمية، بيروت. ط. 1421، 1 هـ. (4/ 257).

(4) تاج العروس من جواهر القاموس؛ الزبيدي: أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني. تحقيق: مجموعة من المحققين. دار الهداية. د. تا. (12/

504)؛ وينظر: لسان العرب: ابن منظور: (531/4).

(5) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة. مكتبة الآداب - القاهرة: مصر. ط. 1- 2004 م: (ص 44).

هذا، وإنَّ تتبُّعَ الأصوليين لموارد الألفاظ والكلمات القرآنية قصدَ استنباطِ الأحكام التَّكليفية من نصوصها، يُظهرُ اعتماداً مفهوماً الاعتبارِ بدَوْرانِهِ حَوْلَ معاني النظر والقياس وردِّ الشيء إلى نظيره. وكلُّها تُؤوِّلُ إلى معنى واحد هو التدبر والعبرة؛ واستعمالُ الأصوليين لهذا المُصطلح بكثرة يدلُّ على اهتمامٍ مأخذه، وجريانه على المُقتضى مِنَ الدَّلالاتِ في علمِ الأصولِ عُموماً وَقَواعِدِ التفسيرِ خصوصاً، وَمِنْ جُملةِ مَنْ اشتهرَ بتوظيفِهِ في المصنَّفات والمجالس، الشيخُ سعدُ الدِّينِ التفتزاني<sup>[793هـ]</sup>، والإمامُ الشَّاطِبيُّ كقوله في مسألة المندوب «الْمندوبُ إِذا اعتَبَرْتَهُ اعتِباراً أعمَّ مِنْ الاعتِبارِ المُتقدِّمِ؛ وَجدْتُهُ خادِماً لِلواجِبِ لِأنَّهُ إِما مُقدِّمٌ لَهُ، أو تكميلٌ لَهُ، أو تذكاريُّه، كان من جنس الواجب أولاً. فالَّذي مِنْ جنسِهِ؛ كَنوافِلِ الصَّلواتِ مَعَ فرائِضِها وَنوافِلِ الصَّيامِ وَالصَّدقةِ وَالْحَجِّ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مَعَ فرائِضِها»<sup>(4)</sup>.

وقدَّ تواتراً كثيراً مِنَ الأصوليين على تقسيمِ الاعتبارِ إلى عقليٍّ وشرعيٍّ، بحسبِ موارده وأوصافه كالقياس، بل هو منه في أكثر أحواله، وعند الشَّاطِبيِّ تقسيمٌ تجديديٌّ حالة الدرس التفسيري الإشاريِّ للقرآن الكريم، من حيث تقسيمُ ألفاظه إلى ظهرٍ وبطنٍ، فعاملُ النَّاطِرِ في القرآنِ عندِ استنباطِ المعاني الدَّقِيقَةِ - أو التَّأويلِ إلى فهمٍ خفيةٍ أو إشاراتٍ باطنةٍ - معاملةُ الاعتبارِ الوجوديِّ أو الشرعيِّ، وأطلق على هذا الأخير وصفهُ بالقرآنيِّ، أي الإشهادُ على صلوحية الوجوديِّ أو فساده بدلالة قرآنيةٍ؛ قال

(1) المرجعي: التعريفات: (ص 30).

(2) الكفوي، أبو البقاء: الكليات ص 147. وينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي. محمد بن علي. تحقيق: د. علي دحروج. مكتبة لبنان ناشرون بيروت. ط 1- 1996م. (1/ 227).

(3) ينظر: شرح التلويح التوضيح: التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر. (108/2).

(4) الموافقات: الشاطبي. أبو إسحاق، إبراهيم بن يعقوب، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان. دار ابن عفان. ط 1- 1997م. (1/ 239).



الشَّاطِئِيُّ» إِنَّ تِلْكَ الْأَنْظَارَ الْبَاطِنَةَ فِي الْآيَاتِ الْمَذْكُورَةِ إِذَا لَمْ يَظْهَرْ جَرَيَانُهَا عَلَى مُقْتَضَى الشَّرْطِ الْمُتَقَدِّمَةِ؛ فَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى الْإِعْتِبَارِ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ، وَهُوَ الْوُجُودِيُّ، وَيَصِحُّ تَنْزِيلُهُ عَلَى مَعَانِي الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ وَجُودِيٌّ أَيْضًا؛ فَهُوَ مُشْتَرِكٌ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ غَيْرِ خَاصٍّ؛ فَلَا يُطَالَبُ فِيهِ الْمُعْتَبِرُ بِشَاهِدٍ مُوَافِقٍ إِلَّا مَا يُطَالِبُهُ [بِهِ] الْمُرَبِّيُّ، وَهُوَ أَمْرٌ خَاصٌّ.....<sup>(1)</sup>.

والمُرَاد، تصحيح ما شهد له القرآن بالاعتراض والاهتداء، تقويماً لما عسى أن يكون مضافاً إلى النظائر في تأويل القرآن أخذاً من تدبر تلاوته، وغوصاً في تجويد قراءته، واستنباطاً في موارد التغمي بخطابه.

وانطلاقاً من تضافر استعمال الأصوليين لمصطلح الاعتبار، حاولت التأصيل للاعتبار القرآني في مفهوم السلف، بإقامة الاستقراء المنهجي أخذاً من آثارهم وعرفهم في معاملة القرآن الكريم تلقياً واستنباطاً وتأويلاً، وبيان حكم ذلك في صنعة التفسير، وبعده الوظيفي الهدائي.

## 2- المفهوم الكلي التركيبي: ويتناول علاقة الأداء بالاعتبار القرآني وتحرير إشكالية الجمع بينهما:

إنَّ علاقة الأداء في التلاوة بالاعتبار هي علاقة التلقي لحروف القرآن بحضور القلب من أثر الإعجاز النفسي للقرآن الكريم، إذ الآثار الواردة تُثبتُ اتِّصالَ هذين الوصفين [التلقي وحضور القلب] اتصالاً وثيقاً مما أثار في تفسير النص القرآني وهذا الذي سمّيناه بالاعتبار الناتج عن أعمال الفكر والنظر في الترتيل، وقد قال عز و جل «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ... الآية» ، وقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ

(1) ينظر: الموافقات ، الشاطبي: (4/ 242-243)

وَعَدُّ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴿ الآية. فأبي علاقة بين التلاوة وبين الحرّ إلى الأرض -سجوداً- أو زيادة الخشوع، لولا النظر والتدبر وهو الاعتبار القرآني، أو الإلتعاط.

وتفاوت الأنظار في المجاري التفسيرية بحسب تعاطي التلاوة والتعامل مع القرآن تلقياً أو تلقيناً، ويظهر هذا المنحى في وفرة الأقوال التفسيرية المتعددة لدى علماء السلف في الآية الواحدة والآيتين، مع التنبيه إلى إمكان التشابه في مآلات الأقوال من حيث الجملة، لاجتماع كلمتهم على الرشف من المقاصد القرآنية واستصحاب هداية القرآن سلوكاً ووظيفة، مع علمهم التأم بلسان الخطاب ومحركاتهم أساليب القرآن، وفي القرآن إشارة إلى تحكيم أهل العلم الراسخين بمقتضى علمهم بمجاري الاعتبار القرآني والمقاصد الهدائية، قال تعالى ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء، 83] فأثنى على أفضليتهم بحسن الاستنباط، بل دلت الآية على أن الاستنباط فضيلة لأهل العلم، به تمتاز قرائحهم في الكشف عن معاني القرآن واستجلاء مقاصده. والإهداء بهديه. وما ذلك إلا لحسن تعاملهم مع القرآن اعتباراً ونظراً وأثراً دون الأداء وحده أو استقلال تجويد القراءة عن الإلتعاط بالقرآن.

عن أبي وائل قال: خَطَبَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ، وَهُوَ أَمِيرٌ عَلَى الْمَوْسِمِ، فَافْتَتَحَ سُورَةَ الثُّورِ، فَجَعَلَ يَقْرَأُ وَيُسْرُ، فَجَعَلْتُ أَقُولُ مَا رَأَيْتُ وَلَا سَمِعْتُ كَلَامَ رَجُلٍ مِثْلَ هَذَا، لَوْ سَمِعْتَهُ فَارِسُ، وَالرُّومُ، وَالتُّرْكُ لَأَسْلَمْتُ<sup>(1)</sup>.

ومن هذا القبيل القراءة بالنظائر من آيات القرآن، لإفادتها دلالات سياق متظّم، فعن أبي وائل، أنه: سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ [محمد: 15] أو يَاسِنٍ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: كُلُّ الْقُرْآنِ قَدْ قَرَأْتَ غَيْرَ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: إِنَّ قَوْمًا يَقْرَءُونَهُ يَنْثُرُونَهُ نَثْرَ الدَّقْلِ لَأُجَاوِزُ تَرَاقِيهِمْ إِنِّي لَأَعْرِفُ السُّورَةَ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بَيْنَهُنَّ قَالَ:

(1) سير أعلام النبلاء الذهبي، شمس الدين. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. ط3- 1985 م. (3/ 351).

فَأَمَرْنَا عَلْقَمَةَ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: عِشْرِينَ سُورَةً مِنَ الْمُفْصَلِ «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بَيْنَ كُلِّ سُوْرَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ»<sup>(1)</sup>

فهنا حمل للنفس على التلاوة مع التدبر والاعتبار دون الأداء وحده. وعلى هذا اجتمعت كلمة الصحابة والتابعين، ولعل الآتي من عناصر البحث يقرب الأمر ويوضحه أحسن إيضاحاً وتوضيحاً.

المبحث الأول: الآثار الواردة في بيان علاقة التلاوة بالاعتبار والمعنى:

### 1- الآثار القولية:

- عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده»<sup>(2)</sup>.

- عن ابن مسعود قال: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن»<sup>(3)</sup>.

- جاء رجل إلى ابن مسعود، فقال: إني قرأت المفصل كله في ركعة، فقال عبد الله: هذا كهذا الشعر؟<sup>(4)</sup>

- عن أنس رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن» قال أبي: أله سمان لك؟ قال: «الله سمالك لي» فجعل أبي يبكي، قال قتادة: فأثبتت

(1) الجامع الكبير : الترمذي، محمد بن عيسى: تحقيق: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت . 1998 م كتاب الصلاة، باب ذكر ما ورد من قراءة سورتين في ركعة من حديث ابن مسعود، رقم 602.(740/1).

(2) المسند، الشيباني: أحمد بن حنبل . تحقيق شعيب الأرنؤوط وغيره- مؤسسة الرسالة- ط1، 2001م. رقم 9274.

(3) جامع البيان ، الطبري: (80 / 1)

(4) المسند، الشيباني: رقم 4154 (219 / 7).

أَنَّهُ قَرَأَ عَلَيْهِ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البينة: 1].<sup>(1)</sup>؛ وما تلقى أبي الأداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا لمنقبة عظيمة فيه، مأخذها الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم قراءةً وتحبيراً وعملاً، وأجود دليل على هذا، اختباره صلى الله عليه له في علم القرآن إذ قال له «يا أبا المنذر أي آية في كتاب الله أعظم؟ فقال أبي: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ فضرب النبي صلى الله عليه في صدره وهنأه قائلاً «ليهنك العلم أبا المنذر»<sup>(2)</sup>. فأوتي أبي العلم بالقرآن اعتباراً وتأويلاً ولم يتوقف عند حدود تلاوة الحروف؛ وصدق قول أبي عبد الرحمن السلمي: «حدثنا الذين كانوا يقرئونا: أنهم كانوا يستقرئون من النبي صلى الله عليه وسلم، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل، فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً»<sup>(3)</sup>، بل يقدم في هذا الاعتبار قول ابن أم عبد-رضي الله عنه- من رواية أبي وائل شقيق بن سلمة:

« كان الرجل منّا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهنّ حتى يعرف معانيهنّ، والعمل بهنّ»<sup>(4)</sup>.

2- الأثار الفعلية:

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: اسْتَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِرَاءَتِي مِنَ اللَّيْلِ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَالَ: «يَا أَبَا مُوسَى اسْتَمَعْتُ قِرَاءَتَكَ اللَّيْلَةَ لَقَدْ أُوتِيتَ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ»، قُلْتُ: يَا

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح: (6 / 175).

(2) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل الضابط: النيسابوري، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ دار إحياء التراث العربي - بيروت. دتا. رقم 810، (556/)

(3) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان (1 / 80).

(4) الطبري، مرجع سابق: 80/1.

رَسُولَ اللَّهِ لَوْ عَلِمْتُ مَكَانَكَ لَحَبَّرْتُ لَكَ تَحْبِيرًا<sup>(1)</sup>. وهذا التّعني بالقرآن محمولٌ على اجتماع الصوت الحسن مع التدبّر والاتعاظ أو الاعتبار لا التلاوة وحدها، وشاهد هذا التقرير النظائر من الآثار العملية العديدة أثبتت الإعجاز النفسيّ والانجذاب إلى حُسن الإصغاء والتأثر بالقرآن المتعنيّ به، أو لم تر كيف انقادت جماعةٌ من قريشٍ لأداء النبي صلى الله عليه وسلّم وهو يتغنى بالقرآن عند الكعبة، وهذا من أقدم الآثار الدال على السياق الأدائيّ للقراءة، وقد ذكر أولوا العلم بالسير قراءة رسول الله صلى الله عليه عليه بن الوليد بن المغيرة فأنى ثناءً حسنًا وأعجبَ بالبيان الإلهي، وسَمِعَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ قِرَاءَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وهو يومئذٍ مُشْرِكٌ<sup>(2)</sup> - يقرأ في المغرب بالطور فَلَمَّا بَلَغَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ، أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمْ الْمُسَيْطِرُونَ﴾ « قَالَ: كَادَ قَلْبِي أَنْ يَطِيرَ »<sup>(3)</sup> وقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلّم وثبته الله في كتابه إذ جماعةٌ من الجنّ فأسلمت وقالت خيراً في مقروء رسول الله صلى الله عليه وسلّم وثبته الله في كتابه إذ قال سبحانه ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قِرْآنًا عَجَبًا \* يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾ [الجن: 1-2].

وما تفضيلُ النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسَمَاعِ بْنِ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ نَمَطًا مِنْ هَذَا « قَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ أَنْ أَسْمِعَهُ مِنْ غَيْرِي فَقَرَأَ عَلَيْهِ صَدْرَ سُورَةِ النِّسَاءِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ

(1) المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع: ابن حبان الرازي، أبو حاتم، محمد: دَكْرُ قَوْلِ أَبِي مُوسَى لِلْمُضْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ لَوْ عَلِمَ مَكَانَهُ لَحَبَّرْتُ لَهُ، رقم: 7197 (16/170).

(2) قال شيخ الإسلام ابن حجر: «.. وَزَادَ الْإِسْمَاعِيلِيُّ مِنْ طَرِيقِ مَعْمَرٍ وَهُوَ يَوْمئِذٍ مُشْرِكٌ وَلِلْمُصَنَّفِ فِي الْمَعَارِي مِنْ طَرِيقِ مَعْمَرٍ أَيْضًا فِي آخِرِهِ قَالَ وَذَلِكَ أَوَّلُ مَا وَقَرَ الْإِيمَانُ فِي قَلْبِي وَ لِلطَّبْرَانِيِّ مِنْ رِوَايَةِ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الرَّهْرِيِّ نَحْوَهُ وَزَادَ (فَأَخَذَنِي مِنْ قِرَاءَتِهِ الْكَرْبُ) وَلِسَعِيدِ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ هُشَيْمٍ عَنِ الرَّهْرِيِّ (فَكَأَنَّما صَدِعَ قَلْبِي جِئْتُ سَمِعْتُ الْقُرْآنَ)... الخ.

ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري. العسقلاني، احمد بن حجر: تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي؛ دار المعرفة - بيروت، رقم 1379. (2/248).

(3) البخاري، الجامع الصحيح: كتاب التفسير، سورة الطور، رقم 4854. (6/140).

بشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿ [النساء: 41] قال لي حسبك. فالتفتُ إليه فإذا عيناه تُذرفان»<sup>(1)</sup> وقد أثنى على ثغتيه وحسن أدائه فقال: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًّا طَرِيًّا كَمَا أَنْزَلَ فَلْيَقْرَأْ قِرَاءَةَ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ»<sup>(2)</sup>.

والمقصود من سياقات الآثار القولية والفعلية كليهما إثبات اتحاد المقروء وحضور القلب لينتفع به اتعاضاً واعتباراً مما يُثمر محاسن التأويل والاستنباط ويؤتي في النفس خضوعاً وظيفياً لهدي القرآن نظرياً وتطبيقاً ومن هذا القبيل تأويل قوله تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، فالانتفاع حاصل بالاتباع حالاً وهدياً، فالأول هو حضور القلب والآخر هو الاعتبار القرآني.

#### المبحث الثاني: مأخذ قواعد السلف التدبرية:

يأتي هذا المبحث المنهجي اضطراراً لتحرير تطبيقات الشواهد التأصيلية السابقة التي علقته بهدي النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته المتقدين رضي الله عنهم أجمعين، ولبيان هذه القواعد المنهجية نُلفتُ النظر إلى أن مأخذها هو ذات عمل النبي صلى الله عليه وسلم، بحكم إيجاب الاقتداء والتعبّد بشرعته صلى الله عليه وسلم، وقد توخيت في ذلك إجراء التتبع والاستقراء لتثبيت القاعدة وإحكامها، وما ترك من الأمثال والأشباه فيقاسُ على نظيره من الشواهد بحكم التقارب والائتلاف.

#### القاعدة الأولى: - قيام الليل وطول القنوت

وهذه القاعدة المنهجية هي عملية محضّة بنصّ حكمها التكليفي، بيد أنها أصل جامع لوفرة السكينة والطمأنينة الآتيتين بالتدبر والتفرغ الوافي لحضور القلب وشاهد هذه القاعدة ما ورد من حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فافتتح

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح: كتاب تفسير القرآن: رقم 4583. 45/6.

(2) الشيباني: مرجع سابق: رقم 35. 211/1.

بالبقرة فقرأها، ثم افتتح النساء فقرأها، ثم افتتح آل عمران فقرأها، يقرأ مترسلاً، إذا مرَّ بآيةٍ فيها تسبيحٌ سبح، وإذا مرَّ بسؤالٍ سأل، وإذا مرَّ بتعوذٍ تعوَّذ، ثم ركع<sup>(1)</sup>. وكذلك كان غيره من الصحابة والتابعين على نفس الهدى من طول القنوتِ تذلاً وحباً لله وتذوقاً لخطابه المجيد.

### - القاعدة الثانية: تكرار القراءة للموضع المؤثر، والتجاوب مع القراءة<sup>(2)</sup>:

قال ابن القيم..... فقراءة آية بتفكير وتفهم خير من قراءة ختمة بغير تدبر ولا تفهم، وأنفع للقلب وأدعى إلى حصول الإيمان وذوق حلاوة القرآن، وهذه كانت عادة السلف، يردد أحدهم الآية إلى الصباح<sup>(3)</sup>، وصديقاً قال ، وما أشد ما كان السلفُ كارهين لحال من يقرأ القرآنَ هدأً غيرَ معتبرٍ بأسلوب القرآن نداءً أو ترغيباً أو ترهيباً، وأما شاهد القاعدة الصريح فنحو خبر أبي ذر - رضي الله عنه - قال: «صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلةً فقرأ بآيةٍ حتى أصبح يركع بها ويسجد بها<sup>(4)</sup> ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ [المائدة: 118]. وأما التجاوب مع الآي فكسبيحِه صلى الله عليه وسلم تأويلاً لسورة النصر<sup>(5)</sup>، وكذا مواضع سجود القرآن<sup>(1)</sup>. فضلاً عما ورد من المشهور في سجود المسلمين والمشركين قصة قراءة صلى الله عليه وسلم آخر سورة النجم.

(1) فضائل القرآن: الفريابي، أبو بكر جعفر بن محمد. تحقيق: يوسف عثمان فضل الله جبريل. مكتبة الرشد، الرياض. ط1 - 1989 م. رقم 118. (1/ 210).

(2) يُنظر: الهاللي، مجدي: العودة إلى القرآن: ص99.

(3) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة . ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: دار الكتب العلمية - بيروت. دتا. (187/1).

(4). يُنظر: الألوسي، محمد بن عبد الله: روح المعاني: 67/4.

(5) عن عائشة رضي الله عنها قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُكثِرُ أن يقولَ في ركوعه وسُجُوده " سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي " يتأول القرآن). كتاب باب التسييح والدعاء في السجود، رقم 817، (1/ 163).

## القاعدة الثالثة: التوجيه لتأويل الآية حال التلقي أو الاستماع:

استفدنا هذه القاعدة من جريان العمل عن السلف الصالح وكبار القراء في تجاوبهم مع الأداء القرآني عرضاً أو سماعاً أو استماعاً، خاصة من عُرفَ منهم بكثرة الإقراء - أو القراءة - وهو بذلك يُحيي سُنَّةً مُتَّبَعَةً، ومن مظانِّ هذه القاهدة الشواهد الآتية:

- سمع عبد الله بن مسعود رجلاً قرأ: ﴿هَلْ أَمَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ الدَّهْرُ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان: 1]. قال: «إي وعزَّتْكَ، فجعلته سميعاً بصيراً، وحياً وميتاً»<sup>(2)</sup>.
- عن صالح بن مسمار، قال: بلغنا أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تلا هذه الآية « يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ »<sup>(3)</sup> فقال: جهله<sup>(3)</sup>.
- عن ابن عمر أنه قرأ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1]، فقال: سبحان ربي الأعلى<sup>(4)</sup>.

(1) يعني المواضع القرآنية التي ورد وثبت فيها سُجُود النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. من ذلك قَوْلُ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ (أَوَّلُ سُورَةٍ نَزَلَتْ فِيهَا سُجْدَةٌ " وَالنَّجْمِ " سُجَّدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسُجَّدَ مَنْ خَلْفَهُ....) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، سورة والنجم برقم 4863: (142/6).

(2) جمال القراء؛ السخاوي؛ علي بن أحمد. تحقيق: عبد الحق عبد الدائم سيف القاضي؛ مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت. ط1، 1419 هـ - 1999 م. (376/1)

(3) جمال القراء؛ السخاوي: (376/1). ويُنظر للتوسُّع: فضائل القرآن: ابن سلام، أبو عبيد القاسم. تحقيق: مروان العطية ومُحَسِّن خرابة ووفاء تقي الدِّين - دار ابن كثير، دمشق-بيروت-ط2، 1999م: - باب ما يُسْتَحَبُّ لِقَارِئِ الْقُرْآنِ مِنَ الْجَوَابِ عَنِ الْآيَةِ وَالشَّهَادَةِ لَهَا ص 149.

(4) جمال القراء؛ السخاوي: (324 / 1).



- قال نافع: «... وكان ابن عمر إذا قرأ لم يتكلم حتى يفرغ مما يريد أن يقرأ فدخلت يوماً، فقال: أمسك عليّ سورة البقرة، فأمسكتها عليه فلما أتى عليّ مكان منها قال: أتدري فيم أنزلت؟ قلت: لا، قال: في كذا وكذا ثم مضى في قراءته»<sup>(1)</sup>.

### القاعدة الرابعة: حُسْنُ الوَقْفِ والابتداء:

وهذه قاعدةٌ جليّةُ القدرِ والمنزلة، عكّفت على تفصيلها وتحريرها غيرُ واحدٍ من الأئمة، بل اجتمعت كلمة أهل الأداء على لزوم معرفة هذا الركن الركين في التلاوة، وحملوا المعنى على مقتضاه، بل ورد عن القراء العشرة وغيرهم من الأفاضل أولي الشأن في هذا اختيارات دقيقة لمواضع من القرآن، يفهم منها الالتزام التام بهذا الأساس، والسنة قاضية على الكلّ، فقد ورد ما يُثبت وقوفه صلى الله عليه وسلم عند رؤوس الآي كما هو مشهور<sup>(2)</sup>.

ومن شواهد هذه القاعدة قول ابن عمر - رضي الله عنه - «قَدْ عَشْنَا بُرْهَةً مِنْ دَهْرِنَا، وَإِنْ أَحَدُنَا لِيُوْتِي الْإِيمَانَ قَبْلَ الْقُرْآنِ وَنَزَلَ السُّورَةُ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَيَتَعَلَّمُ حَلَالَهَا وَحَرَامَهَا وَأَمْرَهَا وَزَاجِرَهَا وَمَا يَنْبَغِي أَنْ يُوقَفَ عِنْدَهُ مِنْهَا»<sup>(3)</sup>. وقال ابن الجزري في النشر الكبير: «وَفِي كَلَامِ ابْنِ عُمَرَ بُرْهَانٌ عَلَى أَنَّ تَعَلُّمَهُ إِجْمَاعٌ مِنَ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -، وَصَحَّ، بَلْ تَوَاتَرَ عِنْدَنَا تَعَلُّمُهُ وَالِاعْتِنَاءُ بِهِ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِ كَأَبِي جَعْفَرٍ يَزِيدَ بْنِ الْقَعْقَاعِ إِمَامِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ الَّذِي هُوَ مِنْ أَعْيَانِ التَّابِعِينَ وَصَاحِبِهِ الْإِمَامِ نَافِعِ بْنِ أَبِي نُعَيْمٍ وَأَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ وَيَعْقُوبَ الْحَضْرَمِيِّ وَعَاصِمَ بْنِ أَبِي

(1) المرجع السابق: (330 / 1).

(2) يُنظر: المكتفى في الوقف والابتداء؛ الداني: أبو عمرو عيسى بن عثمان تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان. دار عمار ط 1 - 2001 م: (ص12). و قد نقل الحافظ أبو عمرو حديث أم سلمة- أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية، يقول: بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول: الحمد لله رب العالمين ثم يقف ثم يقول: الرحمن الرحيم [ثم يقف ثم يقول] ملك يوم الدين".

(3) المكتفى في الوقف والابتداء؛ الداني: ص4.

النُّجُودِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَّةِ، وَكَلَامُهُمْ فِي ذَلِكَ مَعْرُوفٌ، وَنُصِّصُهُمْ عَلَيْهِ مَشْهُورَةٌ فِي الْكُتُبِ... الخ»<sup>(1)</sup>. ومَّا يُخْتَمُ بِهِ مِنْ أَمْثَلِهَا غَيْرُ مَا سَلَفَ قَوْلُ أَبِي نَهَيْكَ الْأَسَدِيِّ فِي الْآيَةِ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...﴾ [آل عمران، 7]، «إنكم تصلون هذه الآية، وإنها مقطوعة: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾، فانتهى علمهم إلى قولهم الذي قالوا»<sup>(2)</sup>؛ ويؤيد هذا الاختيار المأثور عن ابن عباس في جامع البيان<sup>(3)</sup>، قراءته: «وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به»، وهذه قراءة تفسيرية وهو مذهب الطبري، وعليه جمع من القراء.

### المبحث الثالث: نماذج تطبيقية دالة على الاعتبار والتفسير حال القراءة:

هذا المبحث هو خلاصة الدراسة التحليلية لموضوعنا، فما من دراسة إلا أزيئت بنماذجها التطبيقية كأثر فعلي لها، وهذا غرض مبحثنا الحالي، إذ تتوخى فيه تطبيقات السلف للدرس التفسيري من خلال القراءة الاعتبارية للقرآن الكريم، علماً أننا ما قدمنا على هذا النمط من النماذج إلا بعد استقراء طويل وتصفح لكتب القوم من متخصصي المفسرين ومهرة الأصوليين الذين عكفوا على تفهم عرف السلف في طريقة تعاملهم مع القرآن الكريم تلقياً وفقهاً.

وهاك أخي، طائفة مما استفدناه من تأويل السلف الجاري على الجدّة والاعتبار، فإذا فرغنا من عرضها عرجنا على نكتها الاعتبارية:

(1) النشر في القراءات العشر؛ ابن الجزري: (1/ 225). وتمة كلامه: "وَمِنْ تَمَّ اشْتَرَطَ كَثِيرٌ مِنْ أَيْمَةِ الْخَلْفِ عَلَى الْمُجْبِرِ أَنْ لَا يُجْبِرَ أَحَدًا إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ الْوَقْفَ وَالْإِتْبَاءَ، وَكَانَ أَيْمُنُنَا يُوقِفُونَنَا عِنْدَ كُلِّ حَرْفٍ وَيُشِيرُونَ إِلَيْنَا فِيهِ بِالْأَصَابِعِ سِنَّةً أَخَذُوهَا كَذَلِكَ عَنْ شُبُوحِهِمُ الْأَوْلِيَيْنِ - رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ أَجْمَعِينَ -، وَصَحَّ عِنْدَنَا عَنِ الشَّعْبِيِّ، وَهُوَ مِنْ أَيْمَةِ التَّابِعِينَ عِلْمًا وَفَقْهًا وَمُقْتَدَى أَنَّهُ قَالَ: إِذَا قَرَأْتَ (كُلُّ مَنْ عَلَيَهَا فَإِنْ) فَلَا تَسْكُتْ حَتَّى تَقْرَأَ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" اهـ.

(2) جامع البيان؛ الطبري، (6/ 202).

(3) المرجع السابق: (6/ 202).

1- قَالَ نَافِعٌ: كَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا صَلَّى الْعُدَاةَ يَعْنِي مِنْ يَوْمِ الْعِيدِ قَالَ: يَا نَافِعُ أَخْرَجْتَ الصَّدَقَةَ فَإِنْ قُلْتَ نَعَمْ مَضَى إِلَى الْمُصَلَّى، وَإِنْ قُلْتَ لَا قَالَ فَالآنَ فَأَخْرِجْ فَإِنَّمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي هَذَا ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (14) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (15) ﴿(الأعلى)<sup>(1)</sup>.

2- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ كَانُوا مِنْ أَحْبَبِ النَّاسِ كَيْلًا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (1) فَأَحْسَنُوا الْكَيْلَ.<sup>(2)</sup>

3- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ عُمَرُ يَدْخُلُنِي مَعَ أَشْيَاحِ بَدْرٍ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لِمَ تُدْخِلُ هَذَا الْفَتَى مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءٌ مِثْلُهُ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ مِمَّنْ قَدْ عَلِمْتُمْ، قَالَ: فَدَعَاهُمْ ذَاتَ يَوْمٍ وَدَعَانِي مَعَهُمْ، قَالَ: وَمَا رَأَيْتُهُ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ مَنِّي، فَقَالَ: مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر-1] حَتَّى خَتَمَ السُّورَةَ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَمَرْنَا أَنْ نَحْمَدَ اللَّهَ وَنَسْتَغْفِرَهُ إِذَا جَاءَ نَصْرٌ وَفُتِحَ عَلَيْنَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُدْرِي، وَلَمْ يَقُلْ بَعْضُهُمْ شَيْئًا، فَقَالَ لِي: يَا ابْنَ عَبَّاسٍ أَكْذَلِكَ تَقُولُ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَمَا تَقُولُ؟ قُلْتُ: هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَهُ بِهِ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ «فَتَحُّ مَكَّةَ، فَذَلِكَ عَلَامَةٌ أَجْلِكَ.» ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر-3] ، فَقَالَ عُمَرُ: مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَعْلَمُ.<sup>(3)</sup>

4- نقل القاسمي عن الرازي نسبة تأويل الجلود في تفسير آية: «وَقَالُوا لِيَجْلُوهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» إلى ابن عباس قوله:

(1) معالم التنزيل: البغوي ؛ الحسين بن مسعود: تحقيق: عبد الرزاق المهدي . دار إحياء التراث العربي - بيروت. ط 1- 1420 هـ. (5) 242.

(2) المرجع السابق: (5/ 221).

(3) المرجع السابق: (5/ 326).

«أريد بشهادة الجلود شهادة الفروج»<sup>(1)</sup>، واستحسنه القاسمي ورجّحه بناءً على أن «مقصود من أثر عنه إرادة الفروج بالجلود هو إرادة الفرد الأهم والأقوى»<sup>(2)</sup> أي مقارنة مرتبة الخطيئة الآتية من جارحة اليد مثلاً هي أقلّ من جارحة الفخذ، لشناعة الزنى وكونه أقيح. والله تعالى أعلم.

5- عن عمرو بن مرة، سمع أبا عبيدة، يحدث عن عبد الله، قال: «إن الكذب لا يصلح منه جدّ ولا هزل، اقرءوا إن شئتم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: 119] قال: هي في قراءة عبد الله هكذا فهل تجدون لأحد رخصة في الكذب؟<sup>(3)</sup>

#### • توجيه الأقوال التفسيرية:

هذه عينة مما ذكر في مصنّفات المفسّرين، تتجلى أهميتها في عرض النكت التفسيرية ومُلحها بأسلوب من تأويل القرآن إلى معانٍ لطيفة وإشاراتٍ دقيقة لا يقفُ عليها إلا من خبرَ عرف السلف في التفسير وعلمَ منهجهم الشامل، وإثمه من مناسبة القول بأن تفسير السلف المبني على الاعتبار القرآني هو أحوج إلى دراسةٍ جامعةٍ باستقراء الآثار وتحليلها تحليلاً يليق بالعناصر المنهجية في إطلاقات الصحابة لدى تفسير النصوص.

وعليه، فإننا نرى أن سرد التماذج التطبيقية السابقة ثمّلتُ إسهاماً تأصيلياً وتطبيقياً في معرفة مراتب التفسير عند السلف وكذا القدرات الفنيّة لاستنباط المعاني والأحكام لديهم.

فأما النموذج الأوّل والثاني فمتعلّقه أسباب النزول، ولا يلزم من الخبر المروي عن ابن عمر وابن عباس إرادتهما السبب الصريح، لما علمنا من أن السورتين مكّيتان، أي سورتي الأعلى والمطّفين بل ثمة إجماع حاصل على مكية سورة المطّفين، فأبي معنى إذن في الحكم على السورة بنزولها بالمدينة

(1) محاسن التأويل: القاسمي، محمد جمال الدين: تحقيق: محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ. (8/ 331).

(2) المرجع السابق: (8/ 333).

(3) التفسير المسند: ابن أبي حاتم: (6/ 1906).

من قِيلَ ابن عباسٍ وكذلك الشأنُ في قول ابنِ عُمَرَ بِجَمَلِ الآيَةِ عَلَى أداءِ صدقةِ الفطر والآيةِ مكيَّةً، ولم يكن ثَمَّةَ بالمدينةِ عيدًا.

والجوابُ عن هذينِ السُّؤالَيْنِ، متوقَّفٌ على فهمِ مُنْطَلِقِ التفسيرِ لَدَى الصَّحْبِ الكرامِ رضي اللهُ عنهم، فههنا أُريدَ بسببِ النزولِ تفسِيرُ الآيَةِ وحملها على الواقعة، وجعلُ القصةِ مناسبةً للآيةِ، بِحُكْمِ التناوُلِ العامِّ لكلِّ ما هو من نظيره في المسألةِ، فقول ابنِ عُمَرَ من محمولاتِ الآيَةِ العامِّ لما داخلَ اسمِ الصلاةِ والزكاةِ من الشُّمولِ فعَبَّرَ عن أحدِ أفرادِهِ. وكذلك تأويلُ ابنِ عَبَّاسٍ لآيةِ المُطَفِّفينِ هو تنبيهٌ على أفرادِ الشُّمولِ لمناسبةِ تصحيحِ المعاملاتِ بِجِنْسِ الآيَةِ أَخْذاً بِعمومِ النُّصوصِ الدَّالَّةِ على إرادةِ الإِصلاحِ وتهذيبِ النُّفوسِ. قال القاسميُّ<sup>1</sup> وأما ما رواه النسائي وابن ماجه - كما في ابن كثير - عن ابن عباس، لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة كانوا من أخبث الناس كيلا، فأنزل الله وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ فأحسنوا الكيل - فقد ذكرنا مرارا أن معنى الإنزال، في إطلاقِ السلفِ، لا يكون مقصورا على أن كذا سبب النزول. بل إن كذا مما نزل فيه ذلك. كأن أهل المدينة تلي عليهم ما سبق إنزاله في مكة. وقيل لهم: أنزل الله حظر ما أنتم عليه والوعيد فيه. فأقلعوا. وهذا ظاهر لمن له أنس بعلم الآثار وملكة فيه. ومنه يعلم أن قول بعضهم: نزلت بمكة إلا قصة التطيف. وقول آخر: إن كل نوع من المكِّي والمدنيّ منه آيات مستثناة - منشؤه الحيرة في المطابقة بين ظاهر ما يتبادر من المأثور في سبب النزول، وبين ما يدل عليه السياق من خلافه. وبالوقوف على عرف السلف يزول الإشكال ويتضح الحال<sup>(1)</sup>. اهـ

(1) محاسن التأويل (9/ 427) / القاسمي: ويُنظر: البرهان في علوم القرآن (1/ 31) / الزركشي: وما يُدَكِّرُهُ المُفَسِّرُونَ مِنْ أسبابِ مُتَعَدِّدَةِ لِتُرُوجِ الآيَةِ قد يكون من هذا الباب لاسيما وَقَدْ عُرِفَ مِنْ عَادَةِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ أَنَّ أَحَدَهُمْ إِذَا قَالَ نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ فِي كَذَا فَإِنَّهُ يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الآيَةَ تَنصَبُ هَذَا الحُكْمَ لَا أَنَّ هَذَا كان السبب في نزولها وجماعة من المُحدِّثِينَ يُجْعَلُونَ هَذَا مِنَ المَرْفُوعِ المُسْتَدِ كَمَا فِي قَوْلِ ابْنِ عُمَرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى {نَسَاؤَكُمْ حرث لكم} . وَأَمَّا الإِمَامُ أَحْمَدُ فَلَمْ يُدْخِلْهُ فِي المُسْتَدِ وَكَذَلِكَ مُسْلِمٌ وَعَزِيْزٌ وَجَعَلُوا هَذَا مِمَّا يُقَالُ بِالِاسْتِدْلَالِ وَبِالتَّأْوِيلِ فَهُوَ مِنْ جِنْسِ الإِسْتِدْلَالِ عَلَى الحُكْمِ بِالآيَةِ لَا مِنْ جِنْسِ التُّقْلِ لِمَا وَقَعَ (1/ 32).

ذلك، وإن أمثلة هذه الآثار لكثيرة لو ضُبِطت على هذا النمط من التتبع والتحرير مع التنبه على لطائف الاعتبار القرآني لوقفنا على علم شامخ من فقه التدبر لدى علماء السلف الصالح ولبنينا تعاملنا على قياس ما رسموه لتحقق العودة إلى القرآن قراءةً وهدياً. وإنه لمن المناسب أن نستتج ونصرح بكون قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ترجع إلى عرف الصحابة في الاستدلال على تأويل الآية بسبب النزول غير الصريح.

قال ابن تيمية: «... والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمراً ونهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلة، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلة أيضاً...»<sup>(1)</sup>.

وأما النموذج الثالث فتأويل ابن عباس لسورة النصر، وحمله إياها على استنباط معنى لا يُقرأ في سياق ظهر الآية المؤولة، مع موافقة عمر رضي الله عنه له على ذلك، وهذا من العزائم ومحاسن التوفيق، فقد وكّد له بقوله ما أعلم منها إلا ما تقول، فبطن الآية شيء وظاهرها شيء آخر. ومستند ذلك الأصيل من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس بالفقه في الدين والعلم بالتأويل، فوفق كثير من نظائر هذا النمط، وأما صحة تأويله فشاهدها مناسبة ترتيب السورة في أواخر نزول القرآن، أي كانت من آخر ما نزل ففطن لذلك وعبر عنه بقوله هو أجل رسول الله أعلمه إيّاه، وكذلك يحمل تأويل عمر رضي الله عنه لآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: 3] فإنه قال: «ما بعد الكمال إلا التقصان» مستشعراً نعيه -عليه الصلاة والسلام- فما عاش بعدها إلا واحداً وثمانين

(1) مقدمة في أصول التفسير؛ ابن تيمية: (ص: 16).

يوماً<sup>(1)</sup>. فشأن هذه التأويلات المرضية طول التعامل مع القرآن تدبراً واعتباراً بآيه ومقاصد خطابه، وتفهماً لأسلوبه وسياقاته.

وأما النموذج الرابع وهو تأويل الجلود بالفروج، فتفسير لفظ العام بأحد أفراده تمثيلاً لما عسى أن يكون من باب التعليل في أحكام الجوارح، فلا يلتفت إلى الاختلاف الظاهر من المرويّات والآثار لجريانها على عرف في التعبير أطلق عليه باختلاف التنوع تفرقة بينه وبين اخى للاف التضاد والتعارض<sup>(2)</sup>. فتارة يفسر اللفظ بمثاله وأخرى بلازمه وتقديره ومرة بأفراد عمومه وأخرى بمجازه ومقاصد كلامه، وقد يعترض على هذا المنحى فيستغرب<sup>(3)</sup> أو يحكم عليه بالمجازفة، لعدم الاعتداد بالاختصار على الفروج لأنها آحاد الجلد، ولم يزعم القائلون بالفروج حصراً أو تحديداً وإنما أوّوه على مقتضى الأهم من مراتب الجلود فإنها تصدق على آحادها وأفرادها، كما تصدق على الكل شمولاً ولا يرد السياق أحدها، فإذا علمنا اهتمام السلف بمرتبة اللفظ فلا جرم أن يعتدوا بما هو أولى من التنبه عليه، ومن هذا القبيل تفسير ابن عباس وغيره كالسدي<sup>(4)</sup> لفظ الجلود في الآية بالفروج، وهذا ينبىء بشدة وقوة ملأزمهم للقراءة بتدبر وتتبع لمقاصد الخطاب واستجلاء للمعاني الباطنة التي تهذب النفوس. قال القاسمي: ﴿أقول: مقصود من أثر عنه إرادة الفروج بالجلود هو إرادة الفرد الأهم والأقوى؛ وذلك لأن الجلود تصدق على ما حواه الجسم من الأعضاء والعضلات التي تكتسب الجريمة. ولا يخفى أن أهمها بالعناية وأولها بالإرادة هو الفروج. لأن معصيتها تربي على الجميع. وقد عهد في مفسري السلف اقتصارهم في التأويل من العام على فرد الأهم. كقصرهم (سبيل الله) على

(1) يُنظر: الموافقات (4/ 211) / الشاطبي: وأما أثر عمر-رضي الله عنه- عند الطبري: جامع البيان (9/ 519) فلفظه "أبكاني أتاكنا في

زيادة من ديننا، فأما إذ كمل، فإنه لم يكمل شيء إلا نقص". والله أعلم.

(2) يُنظر: مقدّمة في أصول التفسير؛ ابن تيمية: ص 11.

(3) يُنظر: تفسير التحرير والتنوير؛ ابن عاشور: 24/ 267.

(4) يُنظر: معالم التنزيل؛ البغوي: (4/ 130).

الجهاد، مع أن (سبيل الله) يصدق على كل ما فيه خير وقربة ونفع ومعونة على الطاعة، إلا أن أهم الجميع هو جهاد الذين يصدون عن الحق. فذكر الجهاد لا ينفي غيره. وهذه فائدة ينبغي أن يحرص على فهمها كل من له عناية بالتفسير. فإنها من فوائده الجليلة. وينحلُّ بها إشكالات<sup>(1)</sup>، بل استفدنا من تقرير القاسمي مثلاً آخر قد تقدّم في قوله «مع أن (سبيل الله) يصدق على كل ما فيه خير وقربة ونفع ومعونة على الطاعة، إلا أن أهم الجميع هو جهاد الذين يصدون عن الحق فذكر الجهاد لا ينفي غيره»، فيا حبذا تحري كلام السلف من الصحابة والتابعين لحمله على مرادهم في قراءة وتأويل القرآن إلى معانيه الاعتبارية والمقاصدية.

وأما النّمودج الأخير، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه: «اقرأوا إن شئتم.....»، فإنه استدلال على دقة الاستنباط بالقراءة القرآنية، فلم يتوقف عند حدّ القراءة والأداء دون التّفكّر والعوّص فيما يُستفاد من باطنها، والتّمثيل بالقراءة القرآنية أو سياق القرآن أدب نبويّ مشهور فإن النبيّ صلى الله عليه وسلّم وردّ عنه ما يُفيد التّنبية على المعنى القرآنيّ بالقرآن نفسه أي بقراءته هو على الصّحب الكرام رضي الله عنهم، وذلك أن هذه الصّيغة الاعتبارية أصلٌ أصيلٌ في التّدبر، وهي قوله «اقرأوا إن شئتم»، وقد تتبعت ورودها عند المفسّرين فوفقت على طائفة منها وافرة ولا بأس بها، وأحصيتها عند الطبري وابن أبي حاتم في موسوعتيهما التفسيرية، فالفيتها أربعة وعشرين موضعاً بالمكرّر<sup>(2)</sup>، من ذلك قوله عليه الصلاة والسّلام «ليس المسكين الذي تُرذّه الثمرة والثمرتان، ولا اللّمة واللّقتان ولكن المسكين الذي لا يسأل الناس شيئاً اقرأوا إن شئتم ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾»<sup>(3)</sup> [البقرة: 273]. بل وأحسب أنه من تفرّعات هذا الأصل الاعتباري في تفسير القراءة القرآنية، ما ورد عن المفسّرين

(1) محاسن التأويل؛ القاسمي: (8/ 333).

(2) يُنظر أمثلتها: في جامع البيان؛ الطبري: (339/6)، (309/14)، (560/14)، (403/17)، (185/20).

(3) الجامع الصحيح؛ البخاري: كتاب التفسير رقم 4935 من حديث أبي هريرة مرفوعاً (6/ 32).

وينظر: جامع البيان؛ الطبري: (309/14).



تُقولانهم في مُصنَّفَاتِهِمْ: «وَقَرَأَ فُلَانٌ كَذَا وَكَذَا، وَفُلَانٌ كَانَ يَقْرَأُ كَذَا»، فَتَقَبَّلَهُ الْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّهُ قِرَاءَةٌ تَفْسِيرِيَّةٌ<sup>(1)</sup> لِلخَطَابِ الْقُرْآنِيِّ أَوْ لِلكَلِمَةِ الْقُرْآنِيَّةِ، تَحْصِيلاً لِّلْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ الْأَصِيلِ فِي مَعْهَدِ لِسَانِ الْعَرَبِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ الشَّاذَّةَ-إِذَا صَحَّ سَنَدُهَا<sup>(2)</sup>- الْمُنْفَرِ بِهَا النَّصُّ الْمُحْكَمُ كَانَتْ قِرَاءَةً مُحْكَمَةً قَبْلَ نَسْخِهَا بِالْعُرْضَةِ الْأَخِيرَةِ الْمُؤَثِّقَةِ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ بِصَنْعِ الصَّحَابَةِ فِي الْجَمْعِ الْأَخِيرِ، إِذْ مَا كَانَ لَهُمْ لِيُجْمِعُوا عَلَى تَرْكِ مَا هُوَ مَشْهُورٌ مِنَ الْقِرَاءَةِ<sup>(3)</sup>، فَطُرِحَ الشَّاذُّ وَبَقِيَ الْمُحْكَمُ غَيْرُ الْمَنْسُوخِ مِنَ الْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ الْإِعْتِدَادَ بِالْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ-إِذَا صَحَّ سَنَدُهَا- فِي التَّفْسِيرِ هُوَ مِنَ الْمَعْهُودِ قِرَاءَةً فِي الْعَهْدِ الْأَوَّلِ إِتِّخَذَ مَسْلَكاً فِي تَفْسِيرِ النَّصِّ بِهِ حَمَلاً عَلَى النَّظَائِرِ، كَالَّذِي تَقَدَّمَ فِيمَا حَكَيْنَاهُ عَنْ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ مَنْ تَقْيِيمِهِ قِرَاءَةَ الرَّجُلِ بِالتَّوْجِيهِ إِلَى النَّظَائِرِ مِنَ الْقُرْآنِ<sup>(4)</sup>، وَلَوْ أَمَعْنَا نَظراً جَيِّداً وَتَحْرِيراً بِالْعَا فِي قَاعِدَةِ النَّظَائِرِ لَخَرَجْنَا عَلَيْهَا جَمَلاً مِنَ الْقَوَاعِدِ الْجُزْئِيَّةِ الْكَفِيلَةِ بِتَأْصِيلِ الْوَحْدَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ لِلْقُرْآنِ وَنَظْمِهِ الْمَعْجَزِ. وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

#### الخاتمة :

وهذه أهم نتائج البحث والدراسة ، قد اشتملت على الآتي:

(1) يُنظر: محاسن التأويل؛ القاسمي: مرجع سابق(29/1). وقال أبو عبيد: ((فَأَمَّا مَا جَاءَ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ الَّتِي لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهَا إِلَّا بِالإِسْنَادِ وَالرَّوَايَاتِ الَّتِي يَعْرِفُهَا الْخَاصَّةُ مِنَ الْعُلَمَاءِ دُونَ عَوَامِ النَّاسِ، فَإِنَّمَا أَرَادَ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْهَا أَنْ يَسْتَشْهَدُوا بِهَا عَلَى تَأْوِيلِ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ، وَتَكُونُ دَلَالَةً عَلَى مَعْرِفَةِ مَعَانِيهِ وَعِلْمِ وُجُوهِهِ، وَذَلِكَ كَقِرَاءَةِ حَفْصَةَ وَعَائِشَةَ: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةَ الْعَصْرِ) وَكَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ: (وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ)..... فَهَذِهِ الْحُرُوفُ وَأَشْبَاهُهَا كَثِيرَةٌ قَدْ صَارَتْ مُفَسَّرَةً لِلْقُرْآنِ، وَقَدْ كَانَ يُرَى مِثْلُ هَذَا عَنْ بَعْضِ التَّابِعِينَ فِي التَّفْسِيرِ فَيُسْتَحْسَنُ ذَلِكَ، فَكَيْفَ إِذَا رُويَ عَنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ صَارَ فِي نَفْسِ الْقِرَاءَةِ؟ فَهُوَ الْآنَ أَكْثَرُ مِنَ التَّفْسِيرِ وَأَقْوَى.. الخ)). فضائل القرآن، أبو عبيد: باب ما رُفِعَ مِنَ الْقُرْآنِ بَعْدَ نَزْوِهِ وَلَمْ يُثَبِّتْ فِي الْمَصَاحِفِ: ص 320.

(2) جمال القراءة؛ السخاوي: (568/2).

(3) المرجع السابق: (574/2).

(4) يُنظر التمهيد من هذه الدراسة عند عنوان: المفهوم الكلّي التركيبي: ويتناول علاقة الأداء بالاعتبار القرآني وتحرير إشكالية الجمع بينهما.

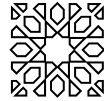
- الاعتبارُ القرآنيُّ: اتعاطُ القارئِ بأداء القرآن تجويداً وتفهماً.
  - مفاتيح الاعتبار القرآنيّ أصولٌ عرفها السلف الصالح فأثمرت تفاسير ذات أبعادٍ هدايةً.
  - إطلاقاتُ السلف في التفسير عرفٌ منهجيٌّ ينبغي درسه وفحصه للوقوف على القراءة الوظيفية للقرآن الكريم.
  - الحاجة ماسةٌ إلى تكوين نُخبةٍ من المتصدّرين للإقراء يلزمون الأداء النبويّ في التلقي والتلقين.
  - اقتراح دوراتٍ توجيهيةٍ تكوينيةٍ للأداء الصوتي والدرس التفسيريّ.
- هذا ما تيسّر لي جمعه، والحمد لله على توفيقه وهو حسبي ونعم الوكيل. وصلى الله على سيدنا وحبينا محمد وآله وصحبه وسلّم.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النَّحَّاس. تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم؛ دار الكتب العلمية، بيروت. ط1، 1421 هـ.
2. تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الزَّيْدِي . تحقيق: مجموعة من المحققين. دار الهداية. د تا.
3. تاج اللغة وصحاح العربية : أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ؛ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين - بيروت. ط4، 1407 هـ - 1987 م.
4. التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني ؛ تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. ط1؛ 1403 هـ - 1983 م.
5. جامع البيان في تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، ط1؛ 1420 هـ - 2000 م.
6. الجامع الكبير: محمد بن عيسى بن سورة. تحقيق: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت . 1998 م
7. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر؛ دار طوق النجاة (بتقييم محمد فؤاد عبد الباقي). ط1؛ 1422 هـ.
8. جمال القراء: علي بن أحمد السخاوي، تحقيق: عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي؛ مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت. ط1، 1419 هـ - 1999 م.
9. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي ؛ تحقيق: علي عبد الباري عطية؛ دار الكتب العلمية - بيروت. ط1؛ 1415 هـ.
10. سير أعلام النبلاء : شمس الدين الذهبي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة. ط3- 1985 م.
11. شرح التلويع التوضيح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني، (طبعة خاصة بالمكتبة الشاملة).
- ط1- 1997 م
12. العودة إلى القرآن: الدكتور مجدي الهلالي، (طبعة المكتبة الشاملة).

13. العين : الخليل بن أحمد الفراهيدي . د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي . دار ومكتبة الهلال. د تا.
14. فتح الباري شرح صحيح البخاري: احمد بن حجر العسقلاني. تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي؛ دار المعرفة - بيروت، 1379.
15. فضائل القرآن : أبو بكر جعفر بن محمد الفريابي. تحقيق: يوسف عثمان فضل الله جبريل. مكتبة الرشد، الرياض. ط 1 - 1989 م.
16. فضائل القرآن: أبو عبيد القاسم بن سلام . تحقيق: مروان العطية ومُحسِن خَراة ووفاء تقي الدِّين - داؤ ابن كثير، دمشق-بيروت-ط2، 1999م.
17. كشاف اصطلاحات الفنون: محمد بن علي التهانوي. تحقيق: د. علي دحروج. مكتبة لبنان ناشرون بيروت. ط1 - 1996م.
18. الكليات : أبو البقاء الكفوي. أيوب بن موسى أبو البقاء الحنفي تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري. مؤسسة الرسالة - بيروت. د تا.
19. لسان العرب: أبو الفضل محمد بن مكرم ، جمال الدين بن منظور الأنصاري الإفريقي. دار صادر - بيروت. ط3، 1414 هـ.
20. محاسن التاويل: محمد جمال الدين القاسمي. تحقيق: محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
21. مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءة: إبراهيم بن سعيد بن حمد الدوسري؛ دار الحضارة للنشر - الرياض - المملكة العربية السعودية . ط1 - 2008 م
22. المسند أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق شعيب الأرنؤوط وغيره- مؤسسة الرسالة- ط1، 2001م.
23. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل الضابط: مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ دار إحياء التراث العربي - بيروت. دتا.
24. المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع: (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان) أبو حاتم ابن حبان الرازي، شعيب الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة، بيروت. ط1 - 1988 م
25. معالم التنزيل: الحسين بن مسعود البغوي. تحقيق: عبد الرزاق المهدي . دار إحياء التراث العربي - بيروت. ط1 - 1420 هـ.
26. معجم علوم القرآن إبراهيم محمد الجرمي، دار القلم ، دمشق ؛ ط1؛ 1422 هـ - 2001م.

27. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي: تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة . مكتبة الآداب - القاهرة / مصر . ط1- 2004 م
28. معجم مقاييس اللغة: ابن فارس . تحقيق: عبد السلام محمد هارون . دار الفكر. 1979م.
29. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة . محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية). دار الكتب العلمية - بيروت. دتا.
30. المكتفى في الوقف والإبتداء، أبو عمرو عيسى بن عثمان الداني. تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان. دار عمار ط1 - 2001 م
31. الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي. تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان. دار ابن عفان.





دور علماء الجزائر في خدمة الحديث النبوي  
THE ROLE OF ALGERIAN SCIENTISTS IN THE  
SERVICE OF PROPHETIC HADITH

الدكتور: حبيب بوزوادة Dr. Habib BOUZOUADA

جامعة معسكر Univ. of MASCARA

[habibbouzouada@gmail.com](mailto:habibbouzouada@gmail.com)

Accepted:	2018/12/10	قبل للنشر:	Received:	2018/01/20	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

ملخص:

يمثل التمسك بالدين الإسلامي وبعلمه وتعاليمه من أهم مقومات الشخصية الجزائرية على مدى تاريخها الطويل، فقد أسهم الجزائريون في خدمة الدين إسهاماً كبيراً، بالتأليف والتدريس، مثلما تؤكد ذلك شواهد التاريخ المختلفة، ويعتبر الحديث النبوي من ضمن المجالات العلمية التي أثبت الجزائريون تفوقهم فيها، مثلما نحاول عرضه في هذه الورقة التي تستقصي باختصار جهود علماء الجزائر في خدمة الحديث النبوي.

الكلمات المفتاحية: الجزائر؛ علماء الجزائر؛ الحديث النبوي، التأليف، التدريس

**Abstract**

*The adherence to the Islamic religion, its sciences and Rules is one of the most important elements of the Algerian personality throughout its long history. The Algerians contributed to the service of religion as a major contribution to the authorship and teaching, as evidenced by the various historical evidences. The Hadith is considered among the scientific fields in which the Algerians proved their superiority.*

May 1<sup>st</sup>, 2019

corresponding author: [habibbouzouada@gmail.com](mailto:habibbouzouada@gmail.com)

*Presented in this paper, which briefly investigates the efforts of Algerian scholars in the service of the Prophet's Hadith.*

**Keywords:** *Algeria; Algerian scientists; Hadith, authorship, teaching.*





## مقدمة:

عُرِفَ أهل المغربين الأقصى والأوسط منذ القدم باعتمادهم بكتاب الله عزّ وجل، باعتباره أصل الأصول الذي يربّي عليه المبتدئ، ولا يتجاوزه إلى غيره حتى يحذقه ويمهر فيه، «فهم لذلك أقومٌ على رسم القرآن وحفظه من سواهم»<sup>(1)</sup>، أمّا باقي الأمصار كإفريقية والأندلس والمشرق فإنهم لا يكتفون بتعليم القرآن وحده، ولكنهم يتعلّمون معه الحديث الشريف، أو رواية الشعر، وقواعد العربية وغير ذلك، كما جاء في مقدّمة ابن خلدون.

غير أنّ مهارة علماء المغرب في القرآن لم تمنعهم من التوجّه صوب الحديث النبوي الذي أولوه عناية كبيرة، ظهرت في مدى تعلّمهم بدواوين السنة الشهيرة كالصحيحين والموطأ على وجه الخصوص، هذه الدواوين التي كانت تتلى في المجالس والحلقات، ويتنافس الطلاب في حفظها كما يحفظون آي القرآن، وكتب حولها العلماء عديد الشروح والتعليقات التي تشهد على علو كعب كاتبها ومدى تفوّقهم.

ويصف العلامة أبو القاسم سعد الله اهتمام علماء الجزائر بعلم الحديث فيقول: «من العلوم التي أنتج فيها الجزائريون علم الحديث ومصطلحُه، فقد اعتنوا به تديساً وتأليفاً ورواية وإجازة، ولا شك أنّ ذلك يعود إلى صلة علم الحديث بالدين وبالتصوّف معاً، كما يعود إلى كون علم الحديث يعتمد إلى حدٍ كبيرٍ على الحفظ، وهم حفاظٌ مهرة حتى اشتهروا بذلك منذ القديم. وكان العملُ عندهم بالكتب الستة يدرسونها ويسندونها ويحفظونها، ولكن عنايةهم بصحيح البخاري قد فاقت كلّ عناية»<sup>(2)</sup>

(1) مقدمة ابن خلدون، المطبعة البهية المصرية دت ص394.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1401هـ/1981م 26/2.

وقد دفعني هذا الإرث العلمي الذي اطلعت على جانب منه إلى كتابة هذه الورقة التي أقدمها برأ بأولئك الأساتيد الذين خدموا العلم الشرعي، وأفنوا أعمارهم في تبليغ هذا الدين العظيم، فالتنويه وبأفضالهم دينٌ علينا، ونشر مؤلفاتهم واجبٌ كفائي لا يسقطه التقادم.

هذا وإني تعمّدتُ أن لا أشير إلى جهود المعاصرين -الأحياء خصوصاً- واكتفيتُ بالقدماء، طمعاً في إمطة اللثام عن مخزون علمي هائل، طمره النسيان، وطوته يد الزمان. لاعتقادي بأهمية الجهود التي قدّمها الأقدمون، وللتأكيد على أصالة العطاء العلمي في الجزائر في مجال العلم الشرعي عموماً وعلوم الحديث بوجه خاص، ممّا يسمح للباحثين بالتعرّف على هذه الجهود التي كاد أن يطويها الزمان. وهو ما سأحاول استعراضه في هذا المقال ضمن خطة منهجية أحتفي فيها بأقدم محدّث في القطر الجزائري، لأنقل إلى مظاهر الاهتمام بالسنة النبوي لدى علماء الجزائر على مرّ العصور.

**أقدم محدّث جزائري:**

أبو عبد الرحمن بكر بن حماد التاهرتي «200هـ-296هـ» من قبيلة زناتة الأمازيغية، ولد ونشأ بمدينة تيهرت «تيارت حالياً»، ثم ارتحل إلى القيروان فأخذ عن سحنون بن سعد صاحب المدوّنة، ودخل بغداد سنة «217هـ» والتقى بكبار علمائها كأبي حاتم السجستاني المحدث، وابن الأعرابي اللغوي الشهير، وبالشعراء أبي تمام ودعبل الخزاعي وعلي بن الجهم وغيرهم، كما اتصل بخلفاء الدولة العباسية، وثقه عدد من علماء الإسلام، قال عنه البكري: «كان ثقة مأموناً حافظاً للحديث، سمع بالمشرق من ابن مشدّد، وعمر بن مرزوق، وبشر بن حجر، وبإفريقية من سحنون، وغيرهم»<sup>(1)</sup>، وقال أبو الحسن العجلي: «كان من أصحاب الحديث»<sup>(2)</sup>، وقال عنه ياقوت الحموي: «بكر بن حماد أبو عبد الرحمن، كان بتاهرت من حفاظ الحديث وثقات المحدثين المأمونين»<sup>(3)</sup>.

(1) أبو عبد الله البكري: المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن، وأنديري فيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م، 734/2.

(2) العجلي: معرفة الثقات، تحقيق عبد العليم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1405هـ، 1985م، 254/2.

(3) ياقوت الحموي: معجم البلدان تاهرت، دار صادر، بيروت، 1397هـ، 1977م، 8/2.

وقد كان بكرٌ شديد التواضع، فقد ذكر القرطبي في تفسيره أنّ بكر بن حماد اختلف مع أحد طلبته وهو أبو محمد قاسم بن أصبغ في حديث، وكان الطالب مصيباً، فقال بكر بن حماد وأخذ بأنفه: رَغِمَ أنفي للحق، رَغِمَ أنفي للحق، وانصرف.

وكان بكرٌ يأنف من كثرة رواية الحديث، ويرى أنّ كثرة الرواية مدعاة للكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكتب أبياتاً يذم فيها أهل الحديث الذين يكثرون الرواية، أوردها ابن عبد البر في «باب ذكر من ذم الإكثار من الحديث دون التفهم له والتفقه فيه»<sup>(1)</sup>:

أرى الخَيْرَ في الدُّنْيَا يَقلُّ كَثِيرُهُ \* \* \* وَيَنقُصُ نُقصًا والحديثُ يَزِيدُ  
فَلَوْ كَانَ خَيْرًا قَلٌّ كَالخَيْرِ كُلِّهِ \* \* \* وَأَحْسَبُ أَنَّ الخَيْرَ مِنْهُ بَعِيدُ  
وَلِابْنِ مُعِينٍ في الرِّجَالِ مَقَالَةٌ \* \* \* سَيَسْأَلُ عَنْهَا والمَلِكُ شَهِيدُ  
فَإِنَّ يَكُ حَقًّا قَوْلُهُ فَهِيَ غَيِّبَةٌ \* \* \* وَإِنْ يَكُ زُورًا فَالْقِصَاصُ شَهِيدُ  
وَكُلُّ شَيَاطِينِ العِبَادِ ضَعِيفَةٌ \* \* \* وَشَيْطَانُ أَصْحَابِ الحَدِيثِ مَرِيدُ

ومن أشهر شعر بكر بن حماد قصيدته التي قالها في رثاء علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ينقض بها قصيدة الشاعر الخارج عمران بن حطان الذي امتدح قاتل علي بن أبي طالب<sup>(2)</sup>:

قُلْ لَابْنِ مَلْجَمٍ وَالْأَقْدَارُ غَالِبَةٌ \* \* \* هَدَمْتَ وَيْلَكَ لِلِإِسْلَامِ أَرْكَانًا  
قَتَلْتَ أَفْضَلَ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمٍ \* \* \* وَأَوَّلِ النَّاسِ إِسْلَامًا وَإِيمَانًا  
وَأَعْلَمِ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ ثُمَّ يَمَّا \* \* \* سَنَ الرُّسُولِ لَنَا شَرْعًا وَتِيَانًا  
صَهَرَ النَّبِيُّ وَمَوْلَاهُ وَنَاصِرُهُ \* \* \* أَضْحَتْ مَنَاقِبُهُ نُورًا وَبُرْهَانًا  
وَكَانَ مِنْهُ عَلَى رَغَمِ الحَسُودِ لَهُ \* \* \* مَكَانَ هَارُونَ مِنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الكتب العلمية، بيروت، دت 125/2.

(2) بكر بن حماد: الدر الوقاد، جمع وتقديم محمد بن رمضان شاوش، دار البصائر، الجزائر، ط2، ص66-69.

## مظاهر اهتمام علماء الجزائر بالحديث:

يمثل الحديث النبوي في المنظومة العلمية الجزائرية ركيزة أساسية، وهو جزء مهم من البرامج التي يتلقاها الطلاب في المعاهد والمدارس بعد حفظ كتاب الله تعالى وإتقانه، وما ذلك إلا ترجمة لحالة من التعلق بالشخصية النبوية عجيبة جداً، وهو يعكس التوجه الأثري في ممارسة الشعائر التعبديّة، التي تستمد مرجعيتها من مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه، الذي يحرص في أصوله العامة على التمسك بالنصوص الشرعية والآثار النبوية.

ومن مظاهر العناية بالحديث التي تميّز بها أهل الجزائر ما يأتي:

## 1- تلاوة صحيح البخاري في المساجد:

فقد كان من جملة العادات الرمضانية في الجزائر خلال العهد العثماني الحرص على تلاوة صحيح البخاري في الجوامع الكبيرة بحضور العلماء والكبراء والعامة، «وكان لا يتولى إملاء الحديث إلا كبار العلماء وذوو الأصوات الحسنة والجمهوريّة»<sup>(1)</sup>، في جو احتفالي تسوده البهجة والسرور، فيرش ماء الورد، وتتلّى جملة من الأدعية المناسبة، والتلاوة تبدأ في شهر رجب وتختتم في ليلة السابع والعشرين من رمضان<sup>(2)</sup>، ومن دلائل الاهتمام الكبير بصحيح البخاري أنّ المجاهدين الفاتحين الذين كانوا يحاصرون وهران سنة 1205هـ لتحريرها من الإسبان، قاموا بتلاوة صحيح البخاري إلى أن ختموه بأمر من باي معسكر محمد بن عثمان الكبير، الذي كان يجلّ صحيح البخاريّ إجلالاً كبيراً، قال الزياتي: «ويوم دخوله لوهران بأهله، ومخزنه بغاية نيّله، قدّم أمامه العلماء والصّالحاء، ويدهم صحيح الإمام البخاري تبرّكاً وتيمناً بفضله»<sup>(3)</sup>.

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي 26/2.

(2) رحلة ابن حمادوش، تحقيق أبو القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983م، ص 257.

(3) الزياتي محمد بن يوسف، دليل الحيران، وأنيس السّهران، في فتح وهران، تحقيق المهدي البوعبدلي، اعتنى به عبد الرحمن دويب، دار المعرفة، الجزائر، 2013، ص 264.

وعادة تلاوة صحيح البخاري اندثرت من مساجدنا أو تكاد، فلا نعرف الآن مسجداً بقيت فيه سوى بعض الجوامع القليلة منها الجامع الكبير بالعاصمة، الذي يجتم فيه الصحيح في السابع والعشرين من رمضان من كل سنة، وهي عادة -لعمري- عظيمة لو حافظنا عليها، وهذبناها من كل الشوائب، وانتقلنا بها من مجرد التلاوة إلى الشرح والدراسة حتى يكون نفعها أعظم.

## 2- حفظ الحديث:

مثلاً تميّز علماء الجزائر في حفظ القرآن الكريم، فإنهم مهروا في حفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يتنافسون في حفظ الصحيحين والسنن والموطأ، فهذا الشيخ محمد بن عبد الرحمن المولود سنة 1270هـ «كان حياً سنة 1325هـ» كان يحفظ نحو الخمسين متناً منها كتب الحديث الستة<sup>(1)</sup>، كما حفظ العلامة الإبراهيمي الصحيحين والسنن والموطأ كما جاء في سيرته التي كتبها بخط يده، ولا يستغرين أحد من هكذا أخبار فقد حدث الإبراهيمي أنه كان يحفظ كل ليلة قبل نومه مائة بيت من الشعر<sup>(2)</sup>.

كما أفترض أن الشيخ أبا راس الناصري كان من حفاظ الحديث لاشتهاره بلقب «الحافظ»، فقد حلاه به العلامة مرتضى الزبيدي صاحب تاج العروس، ودعاه به كل من ترجم له من المتقدمين والمتأخرين، وللشيخ قصص في الحفظ عجيبة ذكر بعضها في سيرته «فتح الإله ومثته». وممن اشتهر بحفظ الحديث دون التأليف فيه عالمان من عائلة المشرفي بمدينة معسكر، وهما قرينان وكانا مقرّبين جداً من الأمير عبد القادر وعضوين بالمجلس الأميري العالي وهما الشيخ محمد الطاهر المشرفي، وابن أخيه زين العابدين بن عبد الله المعروف بـ«سقّاط»، هذا الذي كان مُسنَدَ المغرب

(1) د. عبد العزيز دخان: محمد بن يوسف السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف، دار كردادة، الجزائر، 1432هـ، 2011م، ط1، ص31

(2) المرجع السابق ص31

الأوسط في القرن الثالث عشر، لكثرة ما يحفظ من الحديث الشريف، غير أنه رحمه الله لم يشتهر بالتأليف فيه<sup>(1)</sup>، رغم أنّ له إجازات من علماء جزائريين وغير جزائريين.

### 3- تدريس الحديث:

كان طلاب العلم الجزائريون بعد أن يفرغوا من حفظ القرآن الكريم يتوجهون نحو الحديث النبوي فيحضرون حلقاته على يد كبار المشايخ، وكان «صحيح البخاري» أهم الكتب التي كانت تحظى بالدراسة، وهو الكتاب الأكثر تداولاً في أيدي العلماء وطلبة العلم، حتى قيل إنه كاد ينافس المصحف في كثرة الاستعمال<sup>(2)</sup>، وقد اشتهر الإمام ابن زاغو التلمساني «845هـ» بتدريس الصحيحين، قال أبو الحسن القلصادي «891هـ»: «قرأت عليه بلفظي رواية جميع صحيح البخاري، ومن أول كتاب مسلم إلى أثناء باب الوصايا»<sup>(3)</sup>.

ومن العلماء الذين اشتهروا بتدريس الحديث النبوي أبو العباس أحمد المقرئ التلمساني «1041هـ» الذي تصدر لتدريس صحيح البخاري في الجامع الأزهر حتى بهر الحاضرين، كما درس الحديث في المسجد النبوي بالمدينة، وفي مسجد بني أمية الكبير بدمشق ألقى صحيح البخاري أثناء درس كان يلقيه بعد صلاة الصبح، ولما كثر الناس حوله خرج إلى صحن الجامع، وحضر درسه غالب أعيان دمشق، وجميع الطلبة<sup>(4)</sup>، وممن اقتصوا بدراسة البخاري وتدرسه أبو الحسن عليّ بن عبد الواحد السجلماسي الجزائري المتوفى سنة «1045هـ» الذي ختم قرأ صحيح البخاري سبعة عشرة مرة قراءة بحثٍ وتدقيق، ثم أصبح من أهم مدرّسي الجامع الصحيح<sup>(5)</sup>.

(1) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1403هـ، 1983م، ط3، ص303.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي 26/2.

(3) رحلة القلصادي تحقيق محمد أبو الأحناف، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1985م، ص103.

(4) د. سعد الله: المرجع السابق 29/2.

(5) د. عبد العزيز دخان: المرجع السابق ص32 وتعريف الخلف

وقد حرص رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على جعل الحديث النبوي ركيزة أساسية في برامجهم الدراسية فالشيخ ابن باديس درّس موطأ مالك بضع عشرة سنة ليختمه في 12 ربيع الثاني سنة «1358هـ» الموافق 1 جوان 1939م بعد سنة من ختم تفسير القرآن الكريم<sup>(1)</sup>، وكذلك فعل الشيخ مبارك الميلي، أما البشير الإبراهيمي فلتعلّقه الشديد بالحديث وأهله اقترح تسمية «دار الحديث» على درّة مدارس جمعية العلماء بتلمسان تفاؤلاً بدار الحديث الدمشقية.

#### 4- شرح الحديث:

شرح الحديث ظاهرة متعارفٌ عليها في الثقافة الإسلامية، فقد تصدّى العديد من العلماء في المشرق والمغرب لأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وأقبلوا عليها بالشرح والإيضاح والتفسير في دروسهم وكتاباتهم، وربما كان من المثير هنا أن أذكر أنّ من أوائل شراح صحيح البخاري عالم جزائري اسمه أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي التلمساني المتوفي سنة «402 هـ»، بل إنّ الشيخ عبد الرحمن الجيلالي يصرّح بأنّ الإمام الداودي التلمساني هو أول من شرح البخاري في كتابه المسمّى «النصيحة في شرح صحيح البخاري»، رغم أنّ جمهور العلماء يقولون بأنّ الإمام الخطابي «388هـ» هو أول من تصدّى لصحيح البخاري بالشرح في كتابه «أعلام الحديث»، فإذا صحّ ما ذكره الشيخ الجيلالي فإنّه لشرفٌ عظيمٌ لأهل الجزائر<sup>(2)</sup>.

أمّا عبد العزيز دخان فذكر في دراسته عن الإمام السنوسي وجهوده في علم الحديث أنّ الإمام الخطابي رغم أسبقيته في شرح صحيح البخاري إلا أنّ شرحه لم يستوفِ كلّ الصحيح، ببلوغه ثلاث مجلّدات فقط، أمّا شرح الإمام الداودي فشمّل الصحيح كلّّه، ونقول ابن حجرٍ عنه في الفتح تدلّ على

(1) مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1402هـ - 1982م، ط1، ص330.

(2) وللداودي -أيضاً- كتاب التامّي شرح فيه الموطأ، انظر عبد الرحمن الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1384هـ، 1965م 361/1.

ذلك، فقد ذكره بالاسم «547» مرة، وخصّه بلقب «الشارح»، وهو لقبٌ لم يطلقه ابنُ حجرٍ على غيره من الشّرح<sup>(1)</sup>.

ومن معاصري الدّاودي الأديب الحسن بن رشيق «463هـ» الذي شرح موطأ الإمام مالك، لكنّ هذا الشرح يبقى في حكم المفقود مثل الكثير من كنوز التراث الجزائري<sup>(2)</sup>. وللشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الحق اليُفْرَنيّ التلمساني الندرومي «625هـ» شرحٌ لغويٌّ لأحاديث الموطأ، بتفسير غريبه، وإعراب ألفاظه، سمّاه «الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب» وهو مطبوع في مجلدين، وقد حظي الشيخ اليفرني بثناء كبار العلماء فوصفه الحافظ شمس الدين الذهبي بـ «العلامة»، وقال «كان معظماً عند الخاصة والعامة، فاضلاً»، وزاد «كان من أهل التقشّف والتصنيف فصيحاً لساناً»<sup>(3)</sup>، وله أيضاً «المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار» وهو أهمّ كتبه وأشهرها، وموضوعه شرح الموطأ انطلاقاً من منتقى الباجي والاستذكار لابن عبد البر، مضيفاً إليهما فوائد من التمهيد، ومن مشارق الأنوار للقاضي عياض وغيرهما، والكتاب ما يزال مخطوطاً محفوظاً بجزارة القرويين والرباط بالمغرب<sup>(4)</sup>.

ولمحمد بن مرزوق الحفيد «842هـ» شرحٌ لصحيح البخاري سمّاه «المتجر الرياح، والمسعى الرجيح، والمرحب الفسيح، والوجه الصبيح، والخلق السميع، في شرح الجامع الصحيح»، وله «الأنوار الدراري في مكرّرات البخاري»، أخذ عن ابن مرزوق وابن خلدون والحافظ العراقي والفيروزآبادي صاحب القاموس وعن الحافظ ابن حجر<sup>(5)</sup>.

(1) د. عبد العزيز دخان: محمد بن يوسف السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف ص 23 وما بعدها.

(2) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر ص 150.

(3) أبو عبد الله اليُفْرَنيّ: الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب مقدّمة المحقق، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، السعودية، 1421هـ، ط 1، 23/1.

(4) الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب مقدّمة المحقق ج 1 ص 29.

(5) عبد الرحمن الجليلي: تاريخ الجزائر العام 210/2، وفيه أنّ شرح البخاري موجود في مكتبة الجامع الكبير بالعاصمة.



كما قام الشيخ عبد الرحمن بن عبد القادر المجاجي «القرن 13 هـ» بضبط مختصر صحيح البخاري للشيخ ابن أبي جمره وشرح أحاديثه، وسمى شرحه: «فتح الباري في ضبط ألفاظ الأحاديث التي اختصرها العارف بالله ابن أبي جمره من صحيح البخاري»، توجد ثلاث نسخ منه في الخزانة العامة بالرباط، وقد تحدّث مؤلفه عن دوافع تأليفه فقال في مقدّمته: «علمُ الحديث من أجلِّ العلوم قدراً، وأعلاها منزلة وخطراً، وكان الناسُ مقبلين على قراءة جامع البخاري عموماً، وعلى ما اختصر منه الشيخ العارف بالله ابن أبي جمره خصوصاً، وكانت قراءة الحديث تحتاج إلى شروط جمّة، وتلزمها آداب مهمّة، أعظمها الاحتراز من الخطأ في إعرابه، ومن اللحن في مضبوط ألفاظه، فتحرّك من الغرام السّاكن لتلك الأماكن»<sup>(1)</sup>.

ومن أبرز شراح الحديث في العهد العثماني أبو الحسن علي النويسي، من كبار فقهاء المالكية، وعالم بالحديث ورجاله، تولّى قضاء قسنطينة، ومن آثاره «شرح صحيح البخاري» في 12 جزء.<sup>(2)</sup> وفي نفس الفترة يظهر اسم العلامة أبي راس الناصري «1238هـ» الذي شرح صحيح البخاري مرتين؛ الأول سماه «النور السّاري في شرح صحيح البخاري» في ستة أسفار، والثاني «السّيل الفسيح الجاري في شرح صحيح البخاري» في أربعة أسفار، وشرح صحيح مسلم في ثلاثة أسفار سماه «مختصر المعلم في شرح مسلم» ولعله اختصار لشرح الإمام المازري المسمّى «المعلم بفوائد مسلم»، كما شرح الشمائل المحمدية للإمام الترمذي سماه «نزهة الفضائل في شرح الشمائل»<sup>(3)</sup>.

كما تولّى العلامة عبد الحميد ابن باديس شرح الحديث النبوي في مقالات نشرها في جريدة «الشهاب» التابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأعيد نشرها في كتاب سنة «1983م» بإشراف

(1) د. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي 2 / 30.

(2) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر ص 346.

(3) أبو راس الناصري: شمس معارف التكليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التأليف ضمن كتاب أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة للدكتور يحيى بوعزيز دار البصائر، الجزائر، 2009م، 2/236.

وزير الشؤون الدينية - يومئذ - الشيخ عبد الرحمن شيبان، تحت عنوان «مجالس التذكير من كلام البشير النذير».

### 5-التأليف في الحديث:

لعلماء الجزائر مؤلفات عديدة في الحديث النبوي تمثل وعياً كبيراً بأهمية السنة النبوية بوصفها الأصل الثاني من أصول التشريع الإسلامي، كما تعكس تعلقاً شديداً بشخص الرسول عليه الصلاة والسلام، إلى حدّ تتبّع جميع تفاصيل حياته، وتقصّي شمائله الخلقية والخلقية، ومن عجائب هذا الباب ما كتبه أحمد المقرّي في «فتح المتعال في مدح النعال» يصف فيه نعال المصطفى صلى الله عليه وسلم، و«أزهار الكمامة في أخبار العمامة وتبذير من ملابس المخصوص بالإسراء والإمامة»، وهو بحث في وصف عمامة النبي وملاسه، و«الدّر الثمين في أسماء الهادي الأمين» في الأسماء النبوية<sup>(1)</sup>.

ومن أشهر الحفاظ الذي كتبوا في علم الحديث وأقدمهم أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي البجائي «581هـ»، وهو إشبيلي نسب إلى بجاية لطول إقامته إلى أن وافاه الأجل بها رحمه الله، قال رابع بونار: «كان المترجم حافظاً عالماً بالحديث وعلله، عارفاً بالرجال، موصوفاً بالخير والصّلاح، والزهد والورع، ولزوم السنة، مشاركاً في فنون الأدب وقول الشعر»، له الأحكام الكبرى والأحكام الصغرى كلاهما في الحديث<sup>(2)</sup>.

أمّا الخطيب القسنطيني الشهير بابن قنفذ «809هـ» فكتب «شرف الطالب في أسنى المطالب» وهو شرح لمنظومة ابن فرج الإشبيلي في ألقاب الحديث، وكتاب «الوفيات» وهو من كتب الطبقات

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي 2/29.

(2) الغربي: عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابع بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص 73 وما بعدها.

يضمّ تراجم المحدثين إلى غاية عصره، مرتبة بحسب تواريخ وفاتهم، وكتاب «أنوار السعادة في أصول العبادة» يشرح فيه حديث «بني الإسلام على خمس»<sup>(1)</sup>.

وفي نفس الفترة تقريباً عرفت تلمسان عالماً كبيراً اشتغل بالحديث وهو الشيخ أبو عبد الله أبركان المزيلى الراشدي «868هـ» الذي كتب في رجال الصحيحين كتابين ما يزالان مخطوطين وهما «الزند الواري في ضبط رجال البخاري» و«فتح المُبهم في ضبط رجال مسلم».

وللشيخ محمد بن علي المعروف بالقوجيلي «1080هـ» منظومة سماها «عقدُ الجمان اللامع المنتقى من قعر بحر الجامع»، وهي منظومة في خرّجي أحاديث الجامع الصحيح للبخاري، وعدد الأحاديث التي لكلّ منهم، ومن هو المكثّر ومن هو المقلّ في السند على ما أورده ابن حجر، وزاد عليه القوجيلي التعريف بالوفاة وتكملة تراجم الرواة، وهذه المنظومة ما تزال مخطوطة في دار الكتب المصرية كما ذكر ذلك أبو القاسم سعد الله<sup>(2)</sup>.

وللعلاّمة محمد بن عبد الكريم المغيلي «909هـ تقريباً» ثلاثة مؤلّفات حديثة وهي «الأربعون المغيلية» أو «أربعون حديثاً» على نهج الأربعين نووية، وهو مخطوط بمركز أحمد بابا بتمبكتو «دولة مالي»، والمكتبة الوطنية بباريس، وله «عمل اليوم والليلة»، جمع فيه الأذكار والأدعية النبوية، و«مفتاح النظر في الحديث» في أبحاث مع النووي في التقريب<sup>(3)</sup>.

ومن ألّف في الحديث محمد بن أبي شنب «1929م» فرغم أنّه ليس من علماء الحديث إلاّ أنّه كتب بحثاً قيماً قدّمه لمؤتمر المستشرقين المنعقد سنة «1905م» بمدينة الجزائر تحت عنوان: «تاريخ الرجال الذين رووا صحيح البخاري وبلغوه إلى الجزائر واختلاف طرق الرواية لذلك».

(1) معجم أعلام الجزائر ص 268.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي 32/2، أورد له ابن ميمون شعراً في تحفته، وذكره صاحب طلوع سعد السعود، وأصله من مدينة البرج بمعسكر..

(3) المغيلي: شرح التبيان في علم البيان مقدمة المحقق، تحقيق أبو أزهر بلخير هانم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، ط 1 ص 35

## 6- الإجازات والأبواب:

ومن العادات التي كانت شائعة بين طلاب العلم وحتى بين العلماء هي طلب الإجازات والشغف بها، طمعاً في الإسناد العالي، وتوثيقاً للنسب العلمي، ولهذا نجد الكثير من علماء الجزائر ينتقلون بين الشيوخ تحقيقاً لهذه الرغبة ولو كانت المسافة بينهم مئات الأميال، ويدونون الكتب التي قرأوها والشيوخ الذين درسوا عليهم في برامج يسمونها «الأبواب»، قال أبو القاسم سعد الله: «وكانت الأبوابُ ورواية علم الحديث وإجادة السند مما يتفاخر به العلماء ويتباهون به فيما بينهم.. وكان يكفي أن يقال عن فلان إنه حافظ بلاده حتى تشرّب إليه الأعناق وتقطع إليه المسافات لنيل الإجازة منه ورواية الحديث وغيره عنه»<sup>(1)</sup>.

وأشهر الكتب التي شكّلت محور الإجازات والأبواب كتب الحديث الستة والموطأ، وألفية العراقي ونخبة الفكر لابن حجر، فمن أشهر العلماء الذين دونوا فهارسهم وأبوابهم أبو العباس أحمد الغبريني وتضمّن مروياته المسندة إلى الموطأ، والصحيحين، والسنن الثلاثة، ومسند الإمام أحمد، وكتابي التمهيد والاستذكار لابن عبد البر<sup>(2)</sup>.

أما العلامة أبو راس الناصري «1238هـ» فألف كتاباً في مروياته عن الحافظ مرتضى الزبيدي الذي التقاه بمصر سمّاه «السيف المنتضى فيما رويته بأسانيد الشيخ مرتضى»<sup>(3)</sup>.

وكان بعض علماء الجزائر يتفنون في كتابة الإجازات العلمية، فهذا أحمد المقرئ التلمساني «1041هـ» يكتب إجازة في الحديث منظومة، جاء فيها:

وَقَدْ أَخَذْتُ جَامِعَ الْبُخَّارِيِّ \* \* \* \* \* وَمُسْلِمَ عَنِ حَائِزِ الْفَخَّارِ  
عَمِّي سَعِيدٍ وَهُوَ عَمَّنْ يُدْعَى \* \* \* \* \* بِالتَّنْسِي <sup>(1)</sup> قَدْ أَفَادَ الْجَمْعَا

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي 33/2.

(2) الغبريني: عنوان الدراية ص 311 وما بعدها.

(3) فتح الإله ومنته في التحدّث بفضل ربي ونعمته، تحقيق محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990م، ص 179.

### عَنْ حَافِظِ الْعَرَبِ الرَّضِيِّ أَبِيهِ \* \* \* عَنْ ابْنِ مَرْزُوقٍ عَنِ النَّبِيِّ

ولم تكن العناية بالحديث وطلب الإجازة فيه خاصة بالرجال فقط، ولكن هناك من النساء الجزائريات من كان لهن شأنٌ في حفظ الحديث وروايته، ومنهن المحدثّة «رقية بنت عبد القويّ بن محمد البجائي» (874هـ) من فضليات النساء، نشأت بمكة المكرمة، أجازها الحافظان العراقي والهيثمي وابن صديق والزين المراغي وأجازت هي السخاوي صاحب الضوء اللامع<sup>(2)</sup>.



(1) التَّنْسِيّ هو ابن الحافظ، عن أبيه الحافظ محمد التنسي 899هـ كما في البيت الموالي.

(2) معجم أعلام الجزائر ص35.

## الخاتمة:

لا نملك في الختام إلا أن نعيد التذكير بأهمية الجهد العلمي الذي بذله علماء الجزائر في مجالات المعرفة المختلفة، وبخاصة في مجال خدمة السنة النبوية، جمعاً وتالياً وحفظاً وتحقيقاً وشرحاً.. فقد أكد أولئك الأعلام أنهم لم يكونوا أقل شأناً من نظرائهم في أرجاء العالم الإسلامي الفسيح، ولم يتأخروا عن خدمة سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، منذ أن دخل الإسلام ديارهم إلى يوم الناس هذا. إن هذه الورقة حاولت أن تسلط الضوء على مرحلة مهمة من تاريخ الجزائر العلمي، في سبيل إبراز بعض من المنجز العلمي لعلماء هذه البلاد، والبرهنة بالدليل والحجة على الأصالة العلمية للجزائر، باستعراض نماذج -ولو بصورة موجزة- في مجالات التدريس والتأليف والشرح والرواية، وهو ما يمثل دعامة قوية لما يمكن تسميته المرجعية الدينية.

وإذا كان أولئك العلماء الأعلام -من الذين ذكرنا بعضهم في هذه العجالة- قد أدوا رسالتهم، ونصحوا لأمتهم، فإن واجبنا تجاههم أمران اثنان:

أولهما: التعريف بمحدثي الجزائر، وتحقيق تراثهم وإعادة إلى الحياة، عبر تحقيق المخطوطات، وتممين مجهوداتهم، وتذكير الأجيال الناشئة بما قدموه للسنة النبوية.

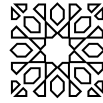
ثانيهما: مواصلة نهجهم في خدمة السنة المطهرة، والاهتمام بصناعة الحديث رواية ودراية، تأكيداً للنسب العلمي المتصل الذي بدأوا مسيرته، وهو ما نجد بعض ثماره اليوم في كليات الشريعة بمختلف الجامعات الجزائرية.

هذا ما قصدتُ تسطيره والله الأمر من قبل ومن بعد، عليه توكلتُ وإليه أنيب.

## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1402هـ- 1982م، ط1.
- 2- البكري أبو عبد الله، المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليفن، وأندرى فيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م.
- 3- بوعزيز يحيى، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة للدكتور يحيى بوعزيز دار البصائر، الجزائر، 2009م.
- 4- الجيلالي عبد الرحمن، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1384هـ، 1965م.
- 5- ابن حماد بكر، الدر الوقاد، جمع وتقديم محمد بن رمضان شاوش، دار البصائر، الجزائر، ط2.
- 6- ابن حمادوش عبد الرزاق، رحلة ابن حمادوش، تحقيق أبو القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983م.
- 7- الحموي ياقوت، معجم البلدان تاهرت، دار صادر، بيروت، 1397هـ، 1977م.
- 8- ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، المطبعة البهية المصرية دت.
- 9- دخان عبد العزيز، محمد بن يوسف السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف ، دار كرادية، الجزائر، 1432هـ، 2011م، ط1.
- 10- الزباني محمد بن يوسف، دليل الحيران، وأنيس السّهران، في فتح وهران، تحقيق المهدي البوعبدلي، اعتنى به عبد الرحمن دويب، دار المعرفة، الجزائر، 2013.
- 11- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1401هـ 1981م.
- 12- ابن عبد البر أبو عمر النمري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
- 13- العجلي: معرفة الثقات، تحقيق عبد العليم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1405هـ، 1985م.
- 14- الغبريني أحمد أبو العباس، عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م
- 15- القلصادي، رحلة القلصادي تحقيق محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1985م.

- 16- المغيلي عبد الكريم، شرح التبيان في علم البيان مقدمة المحقق، تحقيق أبو أزهر بلخير هانم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، ط1.
- 17- الناصريّ العسكريّ أبو راس، فتح الإله ومنتته في التحدّث بفضل ربي ونعمته ، تحقيق محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990م.
- 18- نويهض عاجل، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1403هـ، 1983م، ط3.
- 19- اليُفْرَنيّ التلمسانيّ أبو عبد الله، الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب ، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، السعودية، 1421هـ، ط1.







التسويق الشبكي: حقيقته، وحكمه.

دراسة فقهية مقارنة

NETWORK MARKETING: ITS TRUTH, ITS GOVERNANCE.  
COMPARATIVE JURISTIC STUDY

الدكتور: محمد بوزيان روابحية Dr. Mohamed Bouziane ROUABHIA

جامعة أم القرى، مكة المكرمة Umm Al Qura University, Makkah

السعودية KSA

[rabhi2910@gmail.com](mailto:rabhi2910@gmail.com)

Accepted:	2019/06/23	قبل للنشر:	Received:	2019/03/07	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

ملخص:

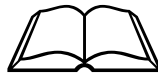
في هذا البحث محاولة لتجلية معاملة انتشار التعامل بها في مجتمعنا، وكثر الحديث عنها بين مانع ومبيح، وهو ما يسمى بالتسويق الشبكي أو الهرمي، وقد جعلته في مقدمة، وثلاثة مباحث، تحت كل مبحث جملة من المطالب، بيّنت فيها المراد بهذا النوع من التسويق، وصوره، وما يمكن أن يُكَيّف عليه فقها، وما قيل في حكمه، مع ما يستدل به المانعون والمبيحون، وذيلته بخاتمة رصدت فيها أهم النتائج المتوصّل إليها من هذا البحث، سائلا الله جلّ وعلا أن يجعله نافعا، لوجهه خالصا، والله أعلم.

الكلمات المفتاحية: التسويق، الشبكة، الجعالة، الهبة، الوكالة.

### Abstract

*In this research, an attempt was made to discover a treatment that was widespread in our society, and a lot of talk about it is between the forbidden and the permissible, which is called the network marketing or hierarchy, and has made it in the introduction, And what was said in his ruling, with what is indicated by the inhibitors and non-donors, and concluded with a conclusion in which the most important results obtained from this research, Ask God Almighty to make him useful, to his face pure, God knows best.*

**Keywords :** *Marketing, network, award, gift, agency.*



## مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب، فأنار به القلوب، وكشف به الخطوب، وهدانا به طريقا إلى الجنة لا يمستا فيها نصب ولا لغوب، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادةً أبتغي بها جنته، وأنال بها مرضاته، وأشهد أن سيدنا محمد عبد الله ورسوله، سيد الأولين والآخرين، وإمام الأنبياء والمرسلين، صلى الله وسلّم عليه، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا مزيدًا إلى يوم الدين.

وبعد؛ فإن علم الفقه يتجدد بتجدد الحوادث، وليست مسائله حصرا على ما تحدّث فيه الفقهاء قديما، وما من حادثة تنزل بأهل دين الله إلا وفي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ الدلالة عليها، والهداية إليها، ولا تزال تحدث بالناس أفضية بقدر ما أحدثوا، وتنشأ نوازل بقدر ما أوجدوا، يعيش لها العلماء، وينبري لها الفقهاء، فيظهرون ما بها من لبس، ويكشفون ما يحيط بها.

ومن هذه المستجدات الطارئة التي تفتقر إلى النظر في حقيقتها وبيان حكمها ما انتشر بين كثير من أفراد المجتمع اليوم، فيما يسمّى بالتسويق الشبكي، الذي ينتقل فيه المشتري للبضاعة إلى مسوق يعمد من خلالها إلى استجلاب جملة من الزبائن لينال عمولة معيّنة وفق ترتيب معيّن، وقد هرع الناس إليها وتسارعوا لما تنطوي عليه في ظاهرها من الجوائز، غافلين عن كثير من ضحاياها، ولأجل ذلك فقد انقسم الناظرون في حكمها بين قصر النظر على ظاهرها وبداياتها، وبين من تتبع نتائجها ومآلاتها.

وفي هذا البحث محاولة لبيان ما يمكن أن يقال في حقيقة هذه المعاملة، وما يمكن أن تُخرّج عليه من العقود، وما تعلّق به المانعون لها والمبيحون، وقد جعلته في ثلاثة مباحث، تحت كل مبحث جملة من المطالب، وذيلته بخاتمة جمعت فيها ما توصلت إليه من نتائج في حكم هذه النازلة، والله أسأل أن يجعله نافعا، ولوجهه خالصا؛ إنه عليّ حكيم.



## المبحث الأول: ماهية التسويق الشبكي.

## المطلب الأول: معنى التسويق لغة واصطلاحاً.

أصل هذه المادة: السين، والواو، والقاف، حَدُو الشيء، يقال: ساقه، يسوقه، سَوقاً، وسِيقاً، ويقال: سَقت إلى امرأتي صداقها، والسُوق مشتقة من هذا لما يُساق إليها من كل شيء، والجمع أسواق، والساق للإنسان وغيره، والجمع سَوقٌ؛ إنما سميت بذلك لأن الماشي ينساق عليها<sup>(1)</sup>.  
وأما لفظ التسويق في اللغة، فَمِنْ سَوقٍ على اللزوم، يقال: سَوقُ النبت، تسويقاً: صار ذا ساق<sup>(2)</sup>، وسَوق فلانا أمره، إذا ملَّكه إِيَّاه<sup>(3)</sup>.

وإطلاقه على غير هذا المعنى حادث، جاء في المعجم الوسيط: «سَوقُ البضاعة: طلب لها سَوقاً، محدثةً»<sup>(4)</sup>.

والتسويق في اصطلاح الاقتصاديين فنّ قائم بذاته له أساسياته ومبادئه المختصة، وقد عرفه بعضهم بأنه: «مجموعة أنشطة تمارسها وحدات الأعمال بغرض دفع السلع والخدمات من المنتج إلى المستهلك»<sup>(5)</sup>.

على أن الذي يتعلق بموضوعنا هو المفهوم العام للتسويق-الترويج-، لا المفهوم المتكامل للتسويق من حيث كونه علماً.



(1) ينظر: مقاييس اللغة، مادة: سوق (117/3)

(2) ينظر: تاج العروس، مادة: سوق (481/25).

(3) ينظر: تاج العروس، مادة: سوق (481/25).

(4) ينظر: المعجم الوسيط (464/1).

(5) ينظر: التسويق: المبادئ، والاستراتيجية، د. السيد المتولي حسن (ص: 3) بواسطة التسويق التجاري وأحكامه. (ص: 26).

### المطلب الثاني: مصطلح التسويق الشبكي.

هذا المصطلح هو صورة من صور التسويق، ووجه تسميته بالشبكي من جهة الصورة الهندسية المتخيلة للأفراد القائمين بعملية التسويق، حيث إن تجمعهم -كما سيأتي إيضاحه- يكون على شكل شبكة، وهذه التسمية هي تسمية وصفية لهذه المعاملة ليست قائمة على أساس التمييز بين أنواع التسويق وصوره، ولهذا كانت له تسميات أخرى منها<sup>(1)</sup>: التسويق الهرمي «pyramid marketing»، والتسويق المتعدد الطبقات «multi-layer marketing».

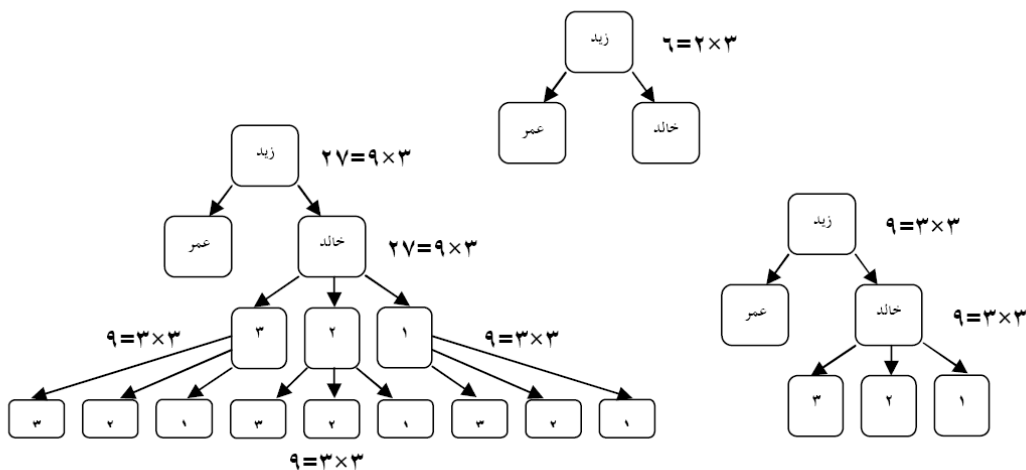
وحقيقة التسويق الشبكي تقوم على زيادة العُمولات بزيادة العملاء، وصورة ذلك أن تُحوّل شركة ما لعميل لها بعد شرائه منتوجها التسويق لمنتوجها مقابل عمولة ما -ولتكن 3ريال- لكل زبون يأتي من طريقه، ثم يكون الطرف الثاني مسوّقا أيضا بحكم شرائه، لكنه يتبع للعميل الذي أتى به، فأَيّ عمولة يأخذها هذا العميل يتقاضاها أيضا من أتى به أوّلا، وهكذا، فلو أن زيدا من الناس صار مسوّقا لهذه الشركة بعد شرائه منها، ثم إنه أقنع عمرا وخالدا بشراء السلعة من الشركة فسيتقاضى زيد على ذلك عمولة على كل عميل (6 ريال=  $2 \times 3$ )، ثم إن كل من عمرو وخالد أقنعا اثنين آخرين كذلك، فسيتقاضى عمرو وخالد عمولة تسويقهما، وهي (6ريال=  $2 \times 3$ )، بينما يتقاضى زيد المسوّق الأوّل (12ريال=  $2 \times (2 \times 3)$ ).

هكذا هي صورة التسويق الشبكي في شكله العام، وقد عرفه بعض الباحثين بأنه: «نظام تسويقي مباشر يروّج لمنتجاته عن طريق المشتريين؛ بإعطائهم عمولات مالية مقابل كل من يشتري عن طريقهم، وفق شروط معينة»<sup>(2)</sup>.

وفيما يلي شكل توضيحي لما سبق ذكره:

(1) ينظر: فتوى الدكتور سامي السويلم في موقع الإسلام اليوم.

(2) ينظر: التسويق التجاري وأحكامه (ص502).



شكل تقريبي لشبكة تسويقية

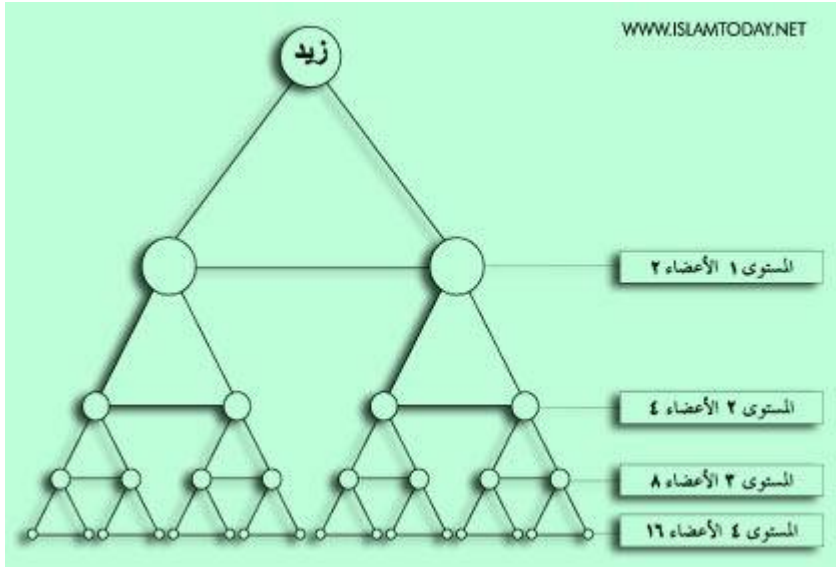
المطلب الثالث: صور التسويق الشبكي<sup>(1)</sup>.

فلسفة التسويق الشبكي قائمة على تغطية العمولات التي تُقدّم للعملاء، والأرباح التي تختص بها الشركة بمجموع مشتريات العملاء فقط، وبالتالي فإن أيّ شركة ستعتمد حسابات رياضية لتوفير ذلك كلّ، وذلك يكون باشتراك نظام معين يقوم على أساسه توزيع العملاء، وصور التسويق تقوم على طريقتين شائعتين:

الأولى: نظام العمل الثنائي (binary).

(1) ينظر: التسويق التجاري وأحكامه (ص: 505)، التسويق الشبكي تحت المجهز (ص: 7).

أي أنّ كل شخص يشترك في هذا العمل يجب أن يكون تحته طرفان «يمين، أيسر»، وكل منهما يجب أن يكون تحته طرفان أيضا، وهكذا، وهذا النظام هو الغالب في الشركات القائمة على التسويق الشبكي.



الثانية: نظام العمل متعدد الأعضاء.

ولا يشترط في هذه الطريقة توزيعا معينا لأعضاء التسويق.

المبحث الثاني: التكيف الفقهي للتسويق الشبكي، وحكمه.

المطلب الأول: التكيف الفقهي للتسويق الشبكي<sup>(1)</sup>.

التكيف الأول: أنه هبة<sup>(2)</sup>.

ونوقش من وجهين:

(1) والمراد بالتكيف الفقهي للمسألة: تحريرها وبيان انتمائها إلى أصل. ينظر: معجم لغة الفقهاء (ص:143).

(2) ينظر: فتوى الدكتور علي القره داغي على هذا الرابط: <http://www.islamonline.net>.



- 1- أنه غير مسلم؛ فالعمولة لا تُعطى للعميل إلا بعد شروط كما سبق، والهبة تمليك للعين بلا عوض<sup>(1)</sup>، والعميل هنا لا يملك هذا الذي يتقاضاه إلا بعد شرائه، ثم إحضاره للزبائن، بل إن أغلب هذه الشركات يشترط عددا معيناً من الزبائن مع توزيعهم بطريقة معينة على هرم التسويق.
- 2- على التسليم بأنها هبة، فالهبة تأخذ حكم السبب الذي وجدت لأجله، فالهبة على القرض ربا، ولذلك قال ﷺ: «أفلا جلست في بيت أبيك وأمك فتنظر أيهدى إليك أم لا؟»<sup>(2)</sup>، وهذه العمولات ما كانت لتعطى لولا الاشتراك في التسويق الشبكي<sup>(3)</sup>.
- التكليف الثاني: أنه عقد وكالة بأجر<sup>(4)</sup>.
- ويناقش بأن الوكالة استنابة من الموكل فيما له، ولا استنابة في هذا التعامل.
- التكليف الثالث: أنه عقد جعالة<sup>(5)</sup>.
- ونوقش بأن شروط الجعالة غير متوفرة في هذا التعامل<sup>(6)</sup>.
- هذه تخريجات بعض المعاصرين لهذا النوع من المعاملات، والذي يظهر لي -والعلم عند الله- أن يقال: بأنها جعالة بشرط، والشروط هو الشراء، فالعمولة التي تدفعها الشركة هي مقابل جلب الزبائن.

(1) ينظر: التعريفات (ص:319).

(2) أخرجه البخاري برقم (6578)، ومسلم برقم (1832).

(3) ينظر: فتوى الدكتور سامي السويلم في موقع الإسلام اليوم، فتوى اللجنة الدائمة برقم (22935) بتاريخ 14/3/1425هـ.

(4) الوكالة: استنابة جائر التصرف مثله فيما له عليه تسلط أو ولاية ليتصرف فيه. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف (ص:733).

(5) فتوى الدكتور علي القره داغي، والجعالة مثلثة الجيم: هي التزام عوض معلوم على عمل معين، أو مجهول عسر علمه. مغني المحتاج (2/429)، وانظر: معجم مقاليد العلوم (ص:55)، أنيس الفقهاء (ص:168).

(6) هكذا قال الدكتور علي القره داغي في فتوى له على الشبكة العنكبوتية، ولم يبين حفظه الله وجه ذلك. ينظر هذا الرابط:

<http://www.islamonline.net>

وأما ما ذكره الدكتور علي القره داغي وفقه الله فلعله يريد ما تنطوي عليه هذه المعاملة، أي: أن شروط الجعالة الصحيحة شرعا لا تنطبق عليها، وفي ظني أن ذلك لا يمنع من صحة هذا التكييف، والله أعلم.

### المطلب الثاني: حكم التسويق الشبكي وأقوال الباحثين فيه.

أولاً: أقوال الباحثين في حكمه.

الذين نُقل عنه قول في هذه المعاملة على ضربين، منهم من تكلم في التسويق الشبكي تحديداً، ومنهم من تكلم على خصوص بعض الشركات التي تتعامل بهذا النمط، وبما أن الحكم كان مفرعاً على وصف المعاملة مع ما يتفق وآلية التسويق الشبكي كان الحكم في أحاد هذه الشركات حكماً عاماً على هذا النوع من التسويق.

وقد اختلف المعاصرون في الحكم على هذا النوع بين مبيح ومحرم، فأما المانعون وهم جمهورهم، فمنهم اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ومجمع الفقه الإسلامي بالسودان، ولجنة الفتوى بجماعة أنصار السنة المحمدية بمصر «بتوقيع: د. علي السالوس، د. جمال المراكبي، د. عبد الله شاكراً، د. عبد العظيم بدوي، الشيخ /زكريا حسيني، الشيخ /معاوية محمد هيكل، الشيخ /جمال عبد الرحمن»، دار الإفتاء بـمـجـلـب، دار الإفتاء العام الأردنية «بتوقيع: المفتي العام السابق الدكتور نوح علي سلمان»، لجنة الفتوى بمركز الإمام الألباني للدراسات، مركز الفتوى بالشبكة الإسلامية القطرية<sup>(1)</sup>.

وأما المجوزون فمنهم أمانة الفتوى بدار الإفتاء المصرية «بتوقيع: الشيخ /أحمد ممدوح سعد، الشيخ /عماد الدين أحمد»، الدكتور/ صالح السدلان، الشيخ/ أحمد الحداد، الشيخ/ محمد العمراني، الشيخ /إبراهيم الكلثم<sup>(2)</sup>.

(1) ينظر بقية الأسماء في التسويق الشبكي تحت المجهز (ص: 21).

(2) ينظر: التسويق الشبكي تحت المجهز (ص: 21).

## ثانيا: أدلة الفريقين:

## • أدلة المانعين:

بناء على ما سبق ذكره من أن مبنى القول بتحريم هذه المعاملة هو اعتبار قصد المشتري، وأن مراده الوحيد من ذلك الحصول على العضوية من أجل التسويق الشبكي بغرض الحصول على العمولات، وأن قصد شرائه للبضاعة ملغى فإن الأدلة على هذا القول كانت كالتالي:

1- حصول الغرر في هذه المعاملة، وقد نهى النبي ﷺ عن الغرر<sup>(1)</sup>.

وذلك يتضح بمعرفة طريقة حساب العمولات التي يجمعها المسوّق، وشركات التسويق الهرمي غالبا تعتمد نظام العمل الثنائي، وتشرط أن يكون عدد الأعضاء المجلوبين تسعة أفراد من خلال العضو الأول ومن تحته «ويسمى هذا المجموع درجة» حتى يتم احتساب العمولة، ثم يتم دفع العمولة لكل درجة، فلو فرض أن عدد الأعضاء يتزايد في كل شهر، وأن قدر العمولة مثلا 55 دولارا، وفيما يلي جدول يوضح ما سبق:

الشهر	الأعضاء	مجموع الأعضاء	العمولة بالدولار
1	2	2	0
2	4	6	0
3	8	14	55
4	16	30	110
5	32	62	65
6	64	126	440
000	000	000	000

(1) أخرجه مسلم برقم (1513).

25.080	8.190	4.096	12
1.602.040	524.286	262.144	18

حساب العمولة يكون كالتالي: ينظر عدد الدرجات في مجموع الأعضاء، ويتم صرف العمولة بناء على ذلك بعد إسقاط الدرجات في المستوى السابق في المستوى الثالث يبلغ المجموع 14، وهو يتضمن درجة واحدة (أي تسعة واحدة فقط)، فيصرف للعضو عمولة واحدة. في المستوى الرابع يبلغ المجموع 30، وهذا يتضمن 3 درجات، تخصم منها درجة واحدة صرفت في المستوى السابق، يتبقى درجتان، فتصرف عمولتان = 110 دولار، وهكذا.

وبما أن لكل منتج درجة معينة يبلغها من المبيعات في السوق حتى يصل إلى درجة التشبع، فيتعذر بعدها تحقيق أي مبيعات إضافية، ومن ثم يتعذر نمو الهرم بعدها، وعلى هذا فلنفترض أن التسويق توقف عند المستوى 18، حيث يبلغ أعضاء هذا المستوى أكثر قليلاً من ربع مليون بناء على ما سبق بيانه، فإن العضو لا يحصل على أي عمولة حتى يبلغ عدد المستويات تحته 3 مستويات، أي أن المستويات الثلاثة الأخيرة (16، 17، 18) لن تحصل على أي عمولة، بينما سيحصل أعضاء المستوى الرابع من الأسفل (المستوى 15) على عمولة لكنها أقل مما دفعوه (العمولة 55 دولار بينما كل منهم قد دفع 100 دولار)، وإذا كان أعضاء المستوى الأخير نحو ربع مليون، والذي قبله 131 ألف، والذي قبله 65 ألف، فهذا يعني أن نحو 450 ألف عضواً قد دفعوا نحو 45 مليون دولار بدون أي مقابل. أما أعضاء المستوى الرابع من الأسفل (وعددهم نحو 32 ألف) فسيحصل كل منهم على عمولة أقل من ثمن المنتجات التي اشتراها لينضم إلى البرنامج.

يلاحظ أن نسبة أعضاء المستويات الأربعة الأخيرة (المستويات 15-18) إلى مجموع أعضاء الهرم تعادل 93.8%. أي أن نحو 94% من أعضاء البرنامج خاسرون، بينما 6% فقط هم الراجيون. وحتى لو فرض جديلاً استمرار البرنامج الهرمي في النمو، فإن واقع الهرم أن المستويات الأربعة الأخيرة دائماً خاسرة، ولا يمكنها الخروج من الخسارة إلا باستقطاب أعضاء جدد ليكونوا مستويات

دنيا تحتهم، فتكون المستويات الجديدة هي الخاسرة، وهكذا. فالخسارة لازمة لنمو الهرم، ولا يمكن في أي لحظة من اللحظات أن يصبح الجميع راجحاً بحال من الأحوال<sup>(1)</sup>. فالمشترك في نظام التسويق الشبكي لا يدري هل سيكون مصيره من الطبقات الخاسرة أم من الطبقات الراجحة، وهذا عين الغرر.

وتقول اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية: «إنها من الغرر المحرم شرعاً؛ لأن المشترك لا يدري هل ينجح في تحصيل العدد المطلوب من المشتركين أو لا؟ والتسويق الشبكي أو الهرمي مهما استمر فإنه لا بد أن يصل إلى نهاية يتوقف عندها، ولا يدري المشترك حين انضمامه إلى الهرم هل سيكون في الطبقات العليا منه فيكون راجحاً، أو في الطبقات الدنيا فيكون خاسراً؟ والواقع أن معظم أعضاء الهرم خاسرون إلا القلة القليلة في أعلاه، فالغالب إذن هو الخسارة، وهذه حقيقة الغرر، وهي التردد بين أمرين أغلبهما أخوفهما»<sup>(2)</sup>.

وقد يُناقش بأن الغرر منتف؛ لأن العميل يدفع مالا مقابل سلعة يحصل عليها. وقد يجاب عنه بأنه من المعلوم قطعاً أن العميل لا حاجة له في السلعة، وإنما غرضه ما يحصل عليه من عمولة بعد ذلك؛ لقاء جمعه أكبر عدد من المشتركين.

2- أن فيها أكلا لأموال الناس بالباطل، حيث إن الفئة الغالبة من المشتركين لا يستفيدون من وراء اشتراكهم شيئاً، والفائدة للفئة القليلة منهم فقط<sup>(3)</sup>.

3- أنها متضمنة للربا بنوعيه، فالمشترك يدفع القليل ليحصل على أضعاف ما يدفعه، فهي نقود بنقود مع التفاضل والتأخير<sup>(4)</sup>.

(1) ينظر: فتوى الدكتور سامي السويلم على موقع الإسلام اليوم بتصرف يسير.

(2) ينظر: فتوى اللجنة الدائمة برقم (22935) بتاريخ 14/3/1425هـ.

(3) ينظر: التسويق التجاري وأحكامه (ص: 520).

(4) فتوى اللجنة الدائمة برقم (22935) بتاريخ 14/3/1425هـ.

وقد يناقش بأن اشتماله على الربا غير ظاهر؛ لأن الحكم بذلك مبني على المقابلة بين المبلغ الذي يدفعه المشترك وما يتقاضاه من عمولات، وأن اعتبار السلعة ملغى، كما قال ابن عباس رضي الله عنه في العينة: «دراهم بدراهم متفاضلة، دخلت بينها حريرة»<sup>(1)</sup>، غير أن الأمر هنا يختلف؛ لأن العمولة لا تُعطى إلا بعمل يقدمه المشترك، وهو عمل مقصود له وللشركة معاً، فليست البضاعة هي الواسطة وحدها بين النقدين.

4- أنها من البيعتين في بيعة المنهي عنها<sup>(2)</sup>.

يقول الدكتور عبد الحي يوسف: «اشتمالها على بيعتين في بيعة، وعقدين في عقد واحد، حيث تضمن العقد بيعاً للمنتج وإجارة - في الوقت نفسه - للتسويق، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة»<sup>(3)</sup>.

ويقول الدكتور سامي السويلم: «اشتراط الشراء للحصول على فرصة التسويق يندرج ضمن اشتراط عقد في عقد أو بيعتين في بيعة، الذي ورد النهي عنه في السنة المطهرة، والعقدان هنا، هما: عقد الشراء وعقد السمسة»<sup>(4)</sup>.

وقد يناقش بأن الشرط في هذه المعاملة ليس من البائع ولا من المشتري في البيع والشراء، لكن الشرط في العقد الثاني وهو الجعالة، فيكون عقد البيع خالياً من الشرط، إلا أن يقال بأن قصد المشتري للجعالة بمنزلة الشرط، فكأنه يقول: أشتري منك بشرط أن تجاعلني، وحينئذ ينظر هل ينزل هذا منزلة الشرط أم لا؟

(1) نقله عنه ابن قدامة في المغني (4/127)، وابن القيم في تهذيب السنن (9/241)، وعزاه في إعلام الموقعين (3/166) إلى كتاب البيوع للحافظ مُطَيَّرٍ، ولم أقف عليه مسنداً.

(2) أخرجه أبو داود برقم (3461)، والنسائي برقم (4632)، وصححه الترمذي برقم (1231)، وابن الجارود برقم (600)، وابن حبان برقم (4973)، والحاكم برقم (2292) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(3) ينظر: فتوى الدكتور عبد الحي يوسف على شبكة المشكاة الإسلامية.

(4) ينظر: فتوى الدكتور سامي السويلم على موقع الإسلام اليوم.

5- أنها من بيع الحاضر للبادي<sup>(1)</sup>، وقد نهى النبي ﷺ أن يبيع حاضر لباد<sup>(2)</sup>.

وقد يناقش بأنه غير مسلم؛ لأن السعر في بيع الحاضر للبادي مختلف، وهو المعنى الذي لأجله نُهي عنه، بخلاف التسويق الشبكي فإن الثمن المدفوع من المشتري واحد لا يختلف، سواء كان الشراء مباشرة من الشركة، أو عن طريق الوسيط المشترك، على أنه لو اختلف الثمن لكان المسوّق بمنزلة الوكيل عن الشركة، ولو صح هذا لما جاز بيع الوكلاء عن الشركات، وصورة بيع الحاضر للبادي غير منطبقة على صورة التسويق الشبكي، فلا الشركة في معنى البادي، ولا المسوّق في معنى الحاضر.

6- وجود شرط يخالف مقتضى البيع، وهو تعليق البيع على شرط<sup>(3)</sup>.

يقول الدكتور أحمد السهلي: «هو غرر وداخل في بيعتين في بيعة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن الغرر، وعن بيعتين في بيعة، إضافة إلى وجود شرط يخالف مقتضى البيع، وهو تعليق البيع على شرط»<sup>(4)</sup>.

وظاهر كلام الشيخ أن هذا سبب آخر في التحريم غير اشتماله على البيعتين في بيعة المنهي عنها، وظاهر مراده أن انعقاد البيع معلق على شرط، وليس ذلك بظاهر في التسويق الشبكي، وإنما التعليق في الجعالة وهو أساس فيها، وإن أراد اشتماله على شرط منافي لمقتضى عقد البيع - وهو اشتراط عقد في عقد - رجع إلى مسألة بيعتين في بيعة، وقد سبق في الذي قبله.

7- ما ينطوي عليه التسويق الشبكي من الغش والخداع<sup>(1)</sup>، حيث إن المسوّق حينما يقنع مشتركا جديدا إنما يبحث عن مصلحته؛ لأن ما يتقاضاه من العمولات موقوف على اشتراكه، في حين أن هذا المشترك الجديد قد لا يحصل على شيء.

(1) ينظر: فتوى الدكتور د/ أحمد بن موسى السهلي على موقع الإسلام سؤال وجواب.

(2) أخرجه البخاري برقم (2032)، ومسلم برقم (1413) من حديث أبي هريرة ؓ.

(3) ينظر: فتوى الدكتور د/ أحمد بن موسى السهلي على موقع الإسلام سؤال وجواب.

(4) ينظر: فتوى الدكتور د/ أحمد بن موسى السهلي على موقع الإسلام سؤال وجواب.

## أدلة المجوزين:

1- أن ما يُعطاه المسوّق هو من قبيل الجعالة، فهو جُعَل في مقابل جلب المسوّقين.

ونوقش من أوجه:

أ- أن العامل في عقد الجعالة لا يدفع للجاعل مالا، أما في التسويق الهرمي فالمسوّق لا يسوّق إلا إذا اشترى ودفع مالا لصاحب السلعة<sup>(2)</sup>.

وقد يردّ أن ذلك عند اعتبار العقدين عقدا واحدا، لكن بالنظر إلى كل عقد كان كل عقد مستوف للشروط الصحيحة.

ب- أن في عقد الجعالة اشتراطا لعقد البيع فيه، فهو جمع بين عقد وعقد على وجه التنافي والتضاد، ووجهه أن العامل في مجال التسويق يفترض أن يسعى لمصلحة صاحب السلعة في ترويجها ويأخذ أجرة بناء على ذلك، وأما المشتري في التسويق الشبكي فهو يسعى لمصلحة نفسه وهي منافية لمصلحة صاحب السلعة، فالجمع بين العقدين - الجعالة والبيع - على هذا النحو في التسويق الهرمي جمع بين متنافيين<sup>(3)</sup>.

وقد يردّ بأن التنافي والتضاد المذكور لا أثر له؛ لأن ذلك هو الحال في جميع العقود، فكل منهما يسعى لمصلحته.

(1) ينظر: فتوى اللجنة الدائمة رقم (22935) بتاريخ 14/3/1425هـ.

(2) ينظر: فتوى أخرى للدكتور سامي السويلم في برام بنك في موقع الإسلام اليوم.

(3) ينظر: فتوى أخرى للدكتور سامي السويلم في برام بنك في موقع الإسلام اليوم بتصرف يسير.



ج- أن الجعالة في حقيقتها نوع من المشاركة، فالعامل يشارك بعمله والجاعل بالجعل إذا تحقق الغرض من الجعالة، فإذا اشترط فيها الشراء من الجاعل تضمن ذلك قطع المشاركة، لأن مقدار ما يحصله العامل قد يكون أقل مما دفعه للجاعل<sup>(1)</sup>.

د- أن من شروط الجعالة عند الفقهاء ألا ينتفع الجاعل بجزء من العمل الذي عليه جعل، بل للعامل قسط ما قام به من الجعل، حتى لا يضيع عمل العامل دون مقابل<sup>(2)</sup>، وشركات التسويق الشبكي تشترط عددا معينا من الزبائن (9 أفراد) حتى تدفع الجعل لصاحبه، وهذا على التسليم بصحة هذه الجعالة شرعا<sup>(3)</sup>.

وقد يناقش بأن العمل الذي عليه الجعل مشروط من الجاعل على هذا الوجه، فالعامل لا يستحق الجعل إلا إذا أتى بالعمل تماما على الوجه المشروط، والمسلمون على شروطهم كما جاء عن النبي ﷺ<sup>(4)</sup>.

ويجاب عنه بأن هذا شرط باطل؛ لأنه مخالف لشرع الله؛ إذ إن العمل يمكن الانتفاع به مجزءا، فالزبون الواحد الذي يجلبه المشترك المسوق تنتفع به الشركة، فكيف بثمانية؟ بل إن اشتراط هذا العدد تحديدا إنما وُضع لضمان قيمة العمولة التي يُعطها العامل مع أرباح الشركة.

2- أن هذا العقد من قبيل السمسرة الجائزة، فالمسوق يأخذ هذه العمولات مقابل الوساطة التي تكون بين الزبون والشركة<sup>(5)</sup>.

(1) ينظر: فتوى أخرى للدكتور سامي السويلم في برام بنك في موقع الإسلام اليوم.

(2) ينظر: التاج والإكليل (453/5)، الشرح الكبير، للدردير (17/4)، أسنى المطالب (442/2)، مغني المحتاج (431/2)، كشاف القناع (204/4)، مطالب أولي النهى (211/4).

(3) ينظر: التسويق التجاري وأحكامه (ص: 521).

(4) أخرجه أبو داود (3594)، وصححه ابن الجارود (1001)، والحاكم (2309) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(5) ينظر: فتوى لجنة الأزهر الشريف عن كتاب التسويق التجاري وأحكامه (ص: 523).

ونوقش بأن السمسرة المباحة تختلف عن التسويق الشبكي في أمور، وعليه فلا يمكن أن يُجعل منها<sup>(1)</sup>:

أ- أن السمسرة دلالة على مبيع أو منفعة مقصودة، أما عملية التسويق الموجودة في هذه الشركة فهي بيع فرص تسويق على أشخاص لبيعوها لغيرهم لتصل في النهاية إلى شخص أو أشخاص لا يجدون ما يؤمّلونه من العقد.

ب - أن السمسرة لا يشترط فيها دفع مال، بخلاف التسويق الشبكي.

ج- ما ينطوي عليه التسويق الشبكي غالبا من الكذب والخداع والغش، كما سبق الإشارة إليه. ثالثا: الرأي المختار.

بعد التأمل في أدلة الفريقين والنظر في حقيقة هذه المعاملة تبين لي -والعلم عند الله- أن الحكم على هذا العقد بالحرمة أو الجواز يرجع إلى قضية هي الفصل في مثل هذه المعاملات، وهي اعتبار مقاصد العاقدين من العقود من عدمه، فإنه وإن كان بعض الفقهاء يعتبرون ذلك ويشددون فيه -كما يراه المالكية في بيوع الآجال- فإن من الفقهاء من لا يرى العبرة إلا بالظاهر كما يراه الشافعية<sup>(2)</sup>، وهذه مسألة كلية دقيقة بعيدة غورها، يتفرّع عليها جملة واسعة من النوازل المعاصرة، فمن كان القصد عنده معتبرا فإن البيع عنده غير صحيح؛ لأن السلعة المشتراة غير مقصودة في واقع الأمر، لا من المشتري، ولا من البائع، ذلك أن غرض المشتري من شرائها هو الانخراط في سلسلة العملاء الباحثين عن المنحة المرصودة من البائع، والبائع ليس غرضه الربح والتكسب من وراء هذا البيع، بل قد يكون متحملا لخسارة ما تنغمر في مجموع الاشتراكات، وهذا أساس قيام هذه الشركات، أن تنغمر المدفوعات والخسائر المتوقعة مع مجموع ما يرد عليها، تماما كما هو الحال في صور التأمين التجاري كلّها، وكثير من المعاملات البنكية المعاصرة، وإذا ظهر هذا القصد ظهورا بيّنا لا يُشكّ فيه فإن الحكم يكون تبعا له،

(1) ينظر: التسويق التجاري وأحكامه (ص: 527-528)، التسويق الشبكي تحت المجهر (ص: 17).

(2) ينظر: أثر القصد في التصرفات والعقود للدكتور عبد الكريم زيدان (ص: 253-254) ضمن مجموعة بحوث فقهية.

ويُنظر فيما يؤول إليه العقد، وحينئذ فالغرر الحاصل على ما سبق شرحه مؤثر في الحكم، لأن السلعة وجودها وعدمها على حدّ سواء، فتحرمُ المعاملة بسببه.

ومن كان النظر عنده لظواهر العقود ولم يعتبر مقاصد العاقدين أجرى الحكم على وفق هذا الظاهر المتبادر، ولا شكّ أن المعاملة في ظاهرها بيع صحيح ما لم تنطوي على وصف محرّم آخر كما لو كانت العين محرّمة.

على أن الذي يستوجب التوقف عنده هو ما بعد هذا البيع؛ إذ إن هذا العقد هو أوّل مراحل هذا التعامل، والشأن كلّ فيما سيقوم به المشتري من جلب متعاملين آخرين، ولو قيل بجواز ذلك البيع ابتداء - كما قد يُحمل عليه قول من قال بالجواز - فإن استجلاب هؤلاء المتعاملين الجُدّد لا ينبغي أن يكون محلّ جدل؛ لأنّ التفرير فيه وصف لازم، وهو ظاهر بيّن، ويستحيل مع ذلك أيضا خلوه من الكذب والخداع والغش؛ لأنّ الجالب ليس له همّ سواه، ومن المتوقع جزما أن يبذل في سبيله كلّ ما يجد، لا يُثنيه عن ذلك عجز أو ضعف من يعرض عليه بتحسين صورة هذه المعاملة وعرضها على الوجه الأكمل، والناس مختلفون في القدرة على الإقناع، وهو رأس مال هؤلاء المتعاملين.

وعليه فإنّ الذي يظهر - والعلم عند الله - أن الحكم على هذا التعامل إنّما هو حكم عليه في جميع مراحلها، سواء قيل بأنّ القصد معتبر، والبيع ينظر إليه باعتبار ما سيكون، أو قيل بفصل البيع عمّا يؤول إليه كما يراه من يُلغي القصد؛ لأنّ الناس إنّما يسألون عادة عن حكم التعامل بها جملة من بيع ثمّ تسويق بتلك الطريقة التي سبق بيانها، ولا يردّ السؤال عن حكم البيع فقط حتى يقال بأنه عقد صحيح لاجتماع أركانه وشروطه!

والذي يظهر للباحث أن هذا النوع من التعامل محرّم، لاشتماله على الغرر، والكذب، والغش، والخداع، والله أعلى وأعلم.



## الخاتمة:

- وأخيرا فإني أحمد الله تعالى أن وفقني لكتابة هذه الأسطر في شأن هذه المعاملة الحادثة، وقد استطعت أن أصل إلى جملة من النتائج رصدتها من خلال البحث، فيما يلي:
- 1- أن حلّ المعاملات أو حرمتها ليس مُناظا بجدواها الاقتصادية وما تحققه من أثر في اقتصاد الدولة، وأن العبرة في ذلك بموافقتها لأحكام الشريعة أو مخالفتها لها، وليس معنى ذلك إخلاء المعاملات الإسلامية من مقاصدها.
  - 2- أن كثيرا من المعاملات المعاصرة يرجع الحكم فيها إلى أثر مقاصد العاقدین من العقود.
  - 3- أن الفقهاء مختلفون في اعتبار مقاصد العاقدین من العقود بين من يطرحها تماما وبين من يعتبرها.
  - 4- أن هذا النوع من التعامل يتوجبّ الحكم عليه باعتبار جميع مراحلها، ولا ينبغي للمفتي أن يقتصر نظره على حكم البيع في أول مراحلها.
- وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. أثر القصد في التصرفات والعقود ضمن كتاب مجموعة بحوث فقهية لعبد الكريم زيدان، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، بغداد، 1407هـ.
2. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لتركيا الأنصاري، تحقيق محمد تامر، دار الكتب العلمية، ط1، 2001م.
3. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الخليل، بيروت، 1973م.
4. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، لقاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، الطبعة الأولى: 1406هـ.
5. التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية: 1398هـ.
6. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية، بدون تاريخ.
7. التسويق التجاري وأحكامه في الفقه الإسلامي لحسين معلوي الشهراني، دار التدمرية، 1431هـ.
8. التسويق الشبكي تحت المجر لظاهر بلفقيه، بحث منشور في مجلة البيان، العدد.
9. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1405هـ.
10. التنبيه في الفقه الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: - 1403هـ.
11. تهذيب سنن أبي داود، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: 1415هـ.
12. التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى: 1410هـ.
13. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد،

دار الفكر، بدون تاريخ.

14. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
15. سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية: 1406 هـ.
16. الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير، دار الفكر - بيروت.
17. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية: 1414 هـ.
18. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة: 1407 هـ.
19. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
20. كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر - بيروت - 1402 هـ.
21. المستدرک علی الصحیحین، لأبي عبد الله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى: 1411 هـ.
22. معجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس قلعجي، دار النفائس، بدون تاريخ.
23. معجم مقاليد العلوم، لأبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى: 1424 هـ.
24. المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة عن مجمع اللغة العربية، بدون تاريخ.
25. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأولى: 1405 هـ.
26. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

27. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي - دمشق - 1961م.
28. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت ، الطبعة الثانية: 1420هـ.
29. المنتقى من السنن المسندة، لأبي محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، الطبعة: الأولى: 1408هـ.
30. مجلة البيان، عدد شوال 1430هـ.







## إنفاق المال الحرام في وجوه البر

## دراسة فقهية في ضوء مقاصد الشريعة

## SPENDING FORBIDDEN MONEY IN CHARITY

## «Juristic study in the light of the purposes of sharia»

الدكتور: هشام يسري محمد العربي Dr. Hesham ELARABY

جامعة نجران Najran University,

السعودية Saudi Arabia

elkhallal@hotmail.com

استلم:	2018/12/10	Received:	قُبِل للنشر:	2019/03/06	Accepted:
--------	------------	-----------	--------------	------------	-----------

## ملخص:

يتناول البحث مشكلة إنفاق المال الحرام المأخوذ برضا صاحبه كالأموال المكتسبة من التجارة في المحرمات كالمخدرات ونحوها أو المأخوذة على سبيل الفائدة على القروض (الفوائد البنكية) في وجوه البر والعمل الخيري، ويعرض لصورتين من ذلك، وهما: حكم إنفاق من اكتسب مالا حراماً ثم تاب لهذا المال في وجوه البر، وحكم إنفاق من اضطر لإيداع ماله بفائدة في البنوك الربوية لهذه الفوائد في وجوه البر- معتمداً على عدة مناهج علمية، أهمها المنهج الوصفي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج التحليلي للوصول إلى جملة من النتائج، أبرزها: أن المال الحرام المكتسب عن طريق التجارة في المحرمات أو كان من قبيل الفوائد الربوية يتم التخلص منه بإنفاقه في وجوه البر من سد حاجة الفقراء والمساكين، والمصالح العامة للدولة، وأنه لا يجوز لمن اضطر لإيداع ماله في البنوك الربوية أن يتنازل عن احتساب الفوائد لتلك البنوك، وإنما الواجب عليه أن ينفقها في وجوه البر.

الكلمات المفتاحية: إنفاق؛ المال الحرام؛ وجوه البر؛ العمل الخيري.

**Abstract:**

*The study deals with the problem of spending the forbidden money taken with the consent of the owner, such as the money acquired from trading in taboos such as drugs, or taken from the bank benefits in the charitable work, It is presented to two cases, namely: the ruling on spending from one who has acquired prohibited money and then repented for this money in charitable work, and the ruling on spending someone who has had to deposit his money with interest in commercial banks for these benefits in charitable work- based on several scientific approaches, the most important descriptive approach, the deductive approach, and the analytical approach to reach a number of results, most notably: that the prohibited money gained through trade in taboo or was like interest in commercial banks is eliminated by spending in charity work to meet the needs of the poor, and the general interests of the state, and that it is not permissible for those who had to deposit their money in commercial banks To waive the calculation of interest to those banks, but must spend in charity work.*

**Keywords:** *Spending; Forbidden money; Charity.*



## مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فمما حثت عليه الشريعة الإسلامية إنفاق المال في وجوه البر والأعمال الخيرية، قال الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾<sup>(1)</sup>، وعن عبدالله بن الشَّحْرِ رضي الله عنه قال: «أُثِّبْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقْرَأُ ﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ﴾<sup>(2)</sup> قَالَ: يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي، مَالِي. قَالَ: وَهَلْ لَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مِنْ مَالِكٍ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَنْفَيْتَ، أَوْ لَيْسَتْ فَأَبْلَيْتَ، أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟!»<sup>(3)</sup>.

ولقد كان الإنفاق في وجوه البر والعمل الخيري- ولا يزال- أساسًا تقوم عليه المجتمعات المسلمة، بل وغير المسلمة أيضًا؛ لما له من أثر بالغ في قيام المجتمعات بواجباتها تجاه من يحتاجون إلى المساعدة لفقرهم وحاجتهم، أو لمن أصابتهم جائحة ذهبت بمالهم وقوام حياتهم، وغير ذلك من الأسباب المتعددة التي لا يخلو منها مجتمع.

ولا شك أن هذا الإنفاق وذلك العمل الخيري هو الذي يحفظ التوازن بين فئات المجتمع ويديم عليه أمنه واستقراره الداخلي.

وقد ندب الله عز وجل أن يكون الإنفاق في وجوه البر من الصدقات والتبرعات والعطايا وسائر صور العمل الخيري من مال حلال طيب، مما اكتسبه المرء بسبب مشروع، كالمكتسب بأنواع المعاوزات كالبيع والإجارة ونحوهما، أو الاستيلاء الشرعي كالميراث وتملك المباحات، أو القبول ممن

(1) سورة البقرة: آية رقم (274).

(2) سورة التكاثر: آية رقم (1). والمقصود يقرأ السورة.

(3) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الزهد والرقائق، رقم (2958).

تبرّع به كالوصايا والهبات، أو آل إليه بإيجاب الشرع له كالتنفقات الواجبة، وغير ذلك من أسباب التملك.

قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴾<sup>(1)</sup>.  
وقال صلى الله عليه وسلم: « أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ فَقَالَ: ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾<sup>(2)</sup>، وَقَالَ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾<sup>(3)</sup> »<sup>(4)</sup>.

وهذه النصوص وغيرها تثير تساؤلا بشأن حكم إنفاق المال الذي لم تتوفر له صفة الحل والمشروعية في وجوه البر والأعمال الخيرية، وبخاصة في بعض الحالات، كمن اكتسب مالا حراما ثم تاب، أو من اضطر لوضع أمواله في البنوك التي تتعامل بنظام الفائدة التي قرر جمهور المعاصرين والجامع الفقهية أنها من الربا المحرم.

#### مشكلة البحث وأهدافه:

تكمن مشكلة البحث في إنفاق المال الحرام في بعض صورته - كما سبق - في وجوه البر والعمل الخيري، هل يجوز؟ وهل يأخذ حكم المال الحلال المكتسب من طريق مشروع؟  
ومن هنا يهدف البحث إلى ما يلي:  
أولاً: بيان المراد بالمال الحرام محل البحث.  
ثانياً: حكم إنفاق من اكتسب مالا حراما ثم تاب لهذا المال في وجوه البر.

(1) سورة البقرة: آية رقم (267).

(2) سورة المؤمنون: آية رقم (51).

(3) سورة البقرة: آية رقم (172).

(4) رواه مسلم في كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وترتيبها، رقم (1015) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ثالثاً: حكم إنفاق من اضطر لإيداع ماله بفائدة في البنوك الربوية لهذه الفوائد في وجوه البر.  
الدراسات السابقة:

هناك بعض الدراسات التي تناولت مسألة إنفاق المال الحرام في وجوه البر، وأهم تلك الدراسات:

- أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي للدكتور/ عباس أحمد الباز، وهي رسالة دكتوراه بالجامعة الأردنية سنة 1997م، ومطبوعة في دار النفائس بالأردن. وتناول فيها المؤلف تعريف المال وأسباب كسبه، ووجوه ملكية المال الحرام، ومعاملة أصحاب المال الحرام وحكم الانتفاع به، والتحلل منه، وتبييضه أو ما يعرف بغسل المال الحرام. وقد تعرض الباحث لوجوه الانتفاع بالمال الحرام وكيفية التحلل منه إذا كان مالكة معلوماً أو مجهولاً، وكذا مصرفه بعد التحلل منه وفي زماننا. وتعتبر هذه الدراسة أفضل ما كتب في هذا الموضوع، وقد استوعبت استيعاباً جيداً.
- المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الإسلام للباحث/ سعد الدين محمد الكبّي، رسالة ماجستير نوقشت سنة 1418هـ بفرع جامعة أم درمان الإسلامية ببلنجان، ثم طبعت في بيروت سنة 1423هـ/ 2002م. وتناول الباحث فيها العديد من القضايا المالية، فجعل الباب الأول كالمدخل للمعاملات المالية، وتناول في الباب الثاني التأمين وأنواعه وقروض الإسكان وشهادات الاستثمار، وفي الثالث حكم العمل والإيداع في البنوك الربوية وحكم التصرف بالربا الناتج عن الإيداع، والبديل الإسلامي، وفي الرابع حقوق التأليف وبيع الشقق والماء والأدوية ونحوها، وفي البابين الخامس والسادس تحدث عن صور معاصرة للإجارة والأجور، وتحدث في الباب السابع عن زراعة الدخان والمخدرات وما يعصر خمرًا وصور من الزراعة المعاصرة، أما الباب الأخير فجعله لبيان حكم عمل المسلمين في المؤسسات غير الإسلامية، وعمل غير المسلمين في المؤسسات الإسلامية. وقد جاء تناول الباحث لحكم التصرف بالربا الناتج عن الإيداع من خلال عرض الاحتمالات الواردة ومناقشتها. ولم يتعرض لغير ذلك من صور المال الحرام.

- أصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية للدكتور/ يوسف القرضاوي، كتاب طبع سنة 2007م. وتناول فيه الشيخ بيان أن العمل الخيري من المقاصد الأساسية

للشريعة، وذكر خصائصه، ومظاهره، ومصادر تمويله وذكر منها المال المكتسب من حرام إذا لم يعرف أربابه، باختصار شديد، ثم ذكر نماذج تطبيقية من التاريخ، وختم الكتاب بذكر ملاحق ببعض الفتاوى للشيخ مما يتعلق بما سبق، ومنها: أين يصرف المال المكتسب من الحرام كفوائد البنوك، وفيها تفصيل وعرض جيد.

- الانتفاع بالفوائد الربوية والأموال المشبوهة في العمل الخيري للدكتور/ عباس الباز أيضاً، وهو بحث تقدم به إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، الذي نظّمته دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي سنة 2008، ثم نشره في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، في العدد رقم (98) لسنة 2014م. وتناول فيه مفهوم العمل الخيري وتكليفه الفقهي، ومصادر الإنفاق المالي في العمل الخيري وحكم قبول العمل الخيري للمال الحرام، والتأصيل الفقهي له، وقد ذكر آراء الفقهاء وناقشها، وتناول أيضاً حكم التبرع بالأموال الربوية والمشبوهة إلى العمل الخيري، وضوابط الانتفاع بتلك الأموال في العمل الخيري. وهو بحث جيد.

- الأموال الربوية ومصارفها في العمل الخيري للدكتور/ إبراهيم الشال والأستاذ الدكتور/ محمود أبو الليل، وهو أيضاً بحث قدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث بدبي سنة 2008، وتناول فيه الباحثان آراء العلماء في التخلص من المال الحرام، ومصروف ذلك المال. وهو بحث جيد مع اختصاره.

تلك هي الدراسات التي وقفتُ عليها مما تناول مسألة إنفاق المال الحرام في وجوه البر، وهي وإن تناولت الموضوع من جوانب عدة، وبعضها استوعبه بشكل جيد، إلا أنني أتناول منه مسألتين محددتين أركز عليهما وأخصهما بالبحث، على النحو المبين بخطة البحث.

### خطة البحث:

قسّمتُ البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين، ثم خاتمة بالنتائج، وثبتتُ بمراجع البحث يليه فهرس الموضوعات، وذلك على النحو التالي:

المقدمة، بينتُ فيها أهمية الموضوع والهدف من دراسته، وذكرتُ التساؤلات البحثية التي تمثل إشكالية البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

التمهيد: المراد بالمال الحرام.

المبحث الأول: حكم إنفاق من اكتسب مالا حراماً ثم تاب لهذا المال في وجوه البر.

المبحث الثاني: حكم إنفاق من اضطر لإيداع ماله بفائدة في البنوك الربوية لهذه الفوائد في وجوه

البر.

الخاتمة.

مراجع البحث.

منهج البحث وإجراءاته:

اعتمدتُ في بحثي على عدة مناهج للوصول إلى النتائج المرجوة، من أهمها المنهج الوصفي،

والمنهج الاستقرائي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج التحليلي.

وحاولتُ الرجوع للمصادر الأصيلة في الأعم الأغلب مكتفياً بالمذاهب الأربعة السنية، غير

مغفلٍ الدراسات المعاصرة مما استطعتُ الوقوفَ عليه، مع التزامي بعزو النقول لمصادرهما، ونسبة

الأقوال لقائلها، وعزو الآيات القرآنية إلى سورها ومواضعها، وتخريج الأحاديث النبوية من مظانها،

مكتفياً بالصحيحين إذا كان الحديث فيهما أو في أحدهما، وإلا خرجته من كتب السنن ومسند أحمد

ودواوين السنة المشهورة، مع نقل أقوال أهل الحديث فيه تصحيحاً وتضعيفاً ما أمكن، مبيناً ما أراه

راجحاً في كل خلاف أعرض له.

وبعد، فهذا البحث محاولةٌ لمزيد بيان لمسألة إنفاق المال الحرام في وجوه البر، أدلي فيها بدلوي؛

فإن حقق هدفه فتوفيق الله تعالى، وإن أخفق فحسبي شرف المحاولة والاجتهاد، والله المسئول أن ينفع

به؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

\* \* \*

### التمهيد: المراد بالمال الحرام:

المال الحرام مركبٌ وصفيٌّ لا بد لبيان المراد به من تحليل جزأيه أولاً. فالمال في اللغة: ما يملك من جميع الأشياء من متاع أو عروض تجارة أو عقار أو نقود أو حيوان. وجمعه: أموال. ونقل بعض اللغويين أنه يؤنث، فيقال: هذه المال. يقال: مال الرجل وتمول إذا صار ذا مال، وقد موّله غيره. ويقال: رجلٌ مالٌ: أي كثير المال<sup>(1)</sup>. قال ابن الأثير: «المال في الأصل: ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يُقتنى ويُملك من الأعيان»<sup>(2)</sup>.

وذكر في القرآن بهذا المعنى في أربعة مواضع، هي: قول الله تعالى: ﴿ وَأَتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّ ذَوِي الْقُرْبَىٰ ... ﴾<sup>(3)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴾<sup>(4)</sup>، وقوله عز وجل: ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾<sup>(5)</sup>، وقوله عز من قائل: ﴿ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾<sup>(6)</sup>. واصطلاحاً: تعددت تعريفات الفقهاء للمال، فعرّفه الحنفية بأنه «ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة»<sup>(7)</sup>. وورد عن المالكية أكثر من تعريف، فقال الشاطبي: «ما يقع عليه الملك،

(1) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (4/ 373)، ولسان العرب لابن منظور (11/ 635) مادة (مول)، والمعجم الوسيط لجمع اللغة العربية بالقاهرة ص(892) مادة (مول).

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر (4/ 373).

(3) سورة البقرة: آية رقم (177).

(4) سورة البقرة: آية رقم (247).

(5) سورة الكهف: آية رقم (46).

(6) سورة الفجر: آية رقم (20).

(7) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (5/ 277)، وحاشية ابن عابدين (4/ 501).



ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه<sup>(1)</sup>. وقال ابن العربي: «ما تتعلق به الأطماع، ويعتد للانتفاع»<sup>(2)</sup>.

وعرفه الزركشي من الشافعية بأنه «ما كان منتفعاً به»، أي: مستعداً لأن ينتفع به<sup>(3)</sup>. وحكى السيوطي عن الشافعي أنه قال: «لا يقع اسم مال إلا على ما له قيمة، يباع بها وتلزم متلفه وإن قلت، وما لا يطرحه الناس، مثل الفلس وما أشبه ذلك»<sup>(4)</sup>. وعرفه الحنابلة بأنه «ما يُباح نفعه مطلقاً، أي في كل الأحوال، أو يُباح اقتناؤه بلا حاجة»<sup>(5)</sup>.

وكل هذه التعريفات يلمس جانباً من جوانب المال، فالنفس تميل إليه، ويمكن ادخاره، ويقع الملك عليه، ويعد للانتفاع، وله قيمة، غير أن تعريف الحنابلة قيّد ذلك بأن يكون نفعه واقتناؤه مباحاً؛ ليخرج ما لا يجوز الانتفاع به من دائرة المال، وذلك كالنجاسات والدم والخمر والخنزير والميتة والكلب ونحوها مما لا يجوز الانتفاع بها في كل الأحوال بحسب أصل حكمها. وهو ما يطلق عليه الفقهاء المال غير المتقوم؛ لأن الشارع لا يعترف له بقيمة؛ إذ لا يبيح الانتفاع به في حال السعة والاختيار<sup>(6)</sup>. فهو نوع من المال، لكنه غير متقوم؛ ولذلك فإن قصر الحنابلة المال على المتقوم (مباح النفع مطلقاً) فقط فيه نظر؛ إذ يجعل حدّ المال غير مطرد؛ فالكلب مثلاً يكون في بعض الحالات مالاً، وفي بعضها الآخر ليس بمال. والتعريف لا بد أن يكون مطرداً. كما أن المال غير المتقوم له أحكام تخصّه، وقد يُباح الانتفاع به في بعض الحالات - كما سنرى في هذا البحث - فهو مال على كل حال، واختلاف أحكامه لا يخرج عن حد المال.

(1) الموافقات في أصول الشريعة (2/ 17).

(2) أحكام القرآن (1/ 497).

(3) المنشور في القواعد الفقهية (3/ 222).

(4) انظر: الأشباه والنظائر ص(327).

(5) انظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (2/ 7)، ومطالب أولي النهى للرحيبي (3/ 12).

(6) انظر: الملكية ونظرية العقد للشيخ محمد أبي زهرة ص(52-53).

ولذلك فإن أولى تعريفاته من وجهة نظري هو ما عرفه به الشيخ علي الخفيف رحمه الله بأنه «كل ما يمكن حيازته وإحرازه والانتفاع به انتفاعاً عادياً»<sup>(1)</sup>؛ حيث جعل حد المال مرتبطاً بأمرين: الحيازة والإحراز، وإمكان الانتفاع به في العادة؛ ولذلك فإن ما لا يحرز كضوء الشمس وحرارتها ليس بمال، وكذا ما لا ينتفع به عادةً كحفنة تراب أو قطرة ماء أو حبة أرز؛ لعدم جريان العادة بالانتفاع بمثلها لعدم قيمتها<sup>(2)</sup>.

أما ما يمكن الانتفاع به عادةً وإن كان محرماً كالخمر وسائر المخدرات المحرمة فهو مال، وإن كان ليس له قيمة معتبرة في نظر الشرع، «والمالية إنما تثبت بتمول الناس كافة أو بتمول البعض، والتقوّم يثبت بها وبإباحة الانتفاع به شرعاً، فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا يكون مالاً، كحبة حنطة، وما يكون مالاً بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوّمًا كالخمر، وإذا عدم الأمران لم يثبت واحد منهما كالدم»<sup>(3)</sup>.

ومن هنا فإني أختلف مع تعريف بعض المعاصرين للمال بأنه «ما كان له قيمة مادية بين الناس وجاز شرعاً الانتفاع به في حال السعة والاختيار»<sup>(4)</sup>؛ لأنه أخرج المال غير المتقوّم - كما بينت - من حيز المال؛ مما يرتب على ذلك أن كل ما لا يجوز الانتفاع به في حال السعة والاختيار ليس بمال، فالخمر ليست بمال، والمال الحرام ليس بمال.

وأياً ما كان الأمر فالمال - كما ترجح لديّ - هو كل ما يمكن إحرازه والانتفاع به عادةً.

(1) أحكام المعاملات الشرعية ص(28). واستحسنه أيضاً الدكتور/ محمد مصطفى شليبي في المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه وتاريخه ومذاهبه ونظرية الملكية والعقد ص(330).

(2) انظر: أحكام المعاملات الشرعية ص(28).

(3) البحر الرائق (5/ 277). وإن كان الدم الآن يمكن أن يكون مالاً؛ لإمكان الانتفاع به في حالات نقل الدم.

(4) هذا تعريف الدكتور/ عبدالسلام العبادي في دراسته القيمة عن «الملكية في الشريعة الإسلامية» (1/ 179)، ونقله عنه الدكتور/ محمد عثمان شبير في كتابه الماتع «المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي» ص(13).

وللمال تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة<sup>(1)</sup>.

والمال- كما هو مقرر- أحد الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة بحفظها<sup>(2)</sup>، وقصدت إلى إبعاد الضرر عنه، ومنع أكله بالباطل والاعتداء عليه وإضاعته، وتغيّت تحقيق الأمن له وقطع مادة النزاع فيه، ورواجه وتداوله، وثباته، وإقامة العدل فيه<sup>(لح)</sup>.

**أما الحرام فهو في اللغة:** هو الممنوع من فعله، وهو نقيض الحلال. وجمعه: حُرْم. وهو ما حَرَّمَهُ الله. يقال: حَرَّمَ فلاناً الشيءَ حَرْمًا: منعه منه، وحَرَّمَ الشيءَ حُرْمَةً: امتنع، وأحْرَمَ الرجلُ: دخل في الحَرَم، أو في البلد الحرام، أو في الشهر الحرام، الذي يمتنع لأجله عن أشياء كانت غير ممنوعة في غيره، ومنه أَحْرَمَ بالحج أو العمرة. ومنه أيضاً المسجد الحرام، والبلد الحرام، والشهر الحرام. والحَرَم: ما لا يحل انتهاكه، وجمعه: أَحْرَام. والحَرَم: الحَرَام. والحَرِيم: ما يحرم انتهاكه، كحريم الدار، وهو ما يلحق بها من مرافقها وحقوقها، وحريم البئر، وهو الموضع المحيط بها. وحُرْمُ الرجل: نساؤه وعياله وما يحميه، وهي المحارم، وواحدة: مَحْرَمَةٌ. وهي أيضاً حُرْمَةٌ. والمُحَرَّم: ذو الحُرْمَةِ، وهو الحرام، وهو أيضاً أول الشهور العربية. والمُحَرَّم: ذو الحُرْمَةِ أيضاً<sup>(4)</sup>.

(1) ليس لذكرها هنا كبير فائدة، وتراجع في مظانها. وتراجع مثلاً: المعاملات الشرعية المالية للشيخ أحمد إبراهيم بك ص(5-8)، وأحكام المعاملات الشرعية للشيخ الخفيف ص(34-40)، والملكية ونظرية العقد للشيخ أبي زهرة ص(53-69)، والمدخل في الفقه الإسلامي للدكتور/ مصطفى شليبي ص(333-338).

(2) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (2/10).

(3) تراجع: المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية للدكتور/ رياض منصور الخليفي، بحث بمجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، المجلد (17) العدد (1) ص(22-28)، ومقاصد الشريعة في المعاملات المالية للدكتور/ سلمى بنت محمد صالح هوساوي، بحث بمجلة البحوث والدراسات الشرعية، العدد (25) ص(271-273).

(4) تراجع: لسان العرب (12/119-129) مادة (حرم)، والمعجم الوسيط ص(168-169) مادة (حرم).

والحرام أحد الأحكام التكليفية الخمسة، ويطلقه الفقهاء على ما يُدْمُ فاعله شرعاً<sup>(1)</sup>، أو هو: ما يُثاب على تركه امتثالاً ويُعاقب على فعله<sup>(2)</sup>، أو كما يعرفه المعاصرون: ما طلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم والإلزام<sup>(3)</sup>.

وعلى ذلك فالمال الحرام هو المال المحظور على المسلم الانتفاع به لتملكه بسبب غير مشروع. وبهذا المعنى عرفه غير واحد من المعاصرين<sup>(4)</sup>.

والمال الحرام ينقسم إلى محرّم لذاته، ومحرّم لغيره، فالأول هو الذي حرّم لسبب قائم في عينه، أو هو المحرّم في أصله ووصفه؛ وذلك لضرر فيه أو خبث أو قذارة، كالخمر والمخدرات، والنجاسات، والميتة، ونحو ذلك.

والثاني هو المحرّم في وصفه دون أصله، فالحرمة ليست في عينه أو ذاته، وإنما اكتسبها بسبب خارجي، كالمال المسروق والمغصوب، والمال المكتسب من تجارة المخدرات والقمار، أو المأخوذ على سبيل الفائدة على القروض (الفوائد البنكية).

فهذا النوع جاءته الحرمة من طريق اكتسابه وتملكه؛ ولذلك يسمى بالحرام بسببه، أو الحرام لكسبه<sup>(5)</sup>.

(1) راجع: الذخيرة للقرافي (1/ 60)، ونفائس الأصول في شرح المحصول له أيضاً (1/ 236)، ونهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للإسنوي (1/ 79)، والبحر المحيط للزركشي (1/ 336)، وتحرير المنقول وتحذيب علم الأصول للمرداوي ص(113)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (1/ 386).

(2) انظر: معجم لغة الفقهاء للدكتور/ محمد رواس قلعه جي ص(156). وراجع: المقدمات المهمات لابن رشد (1/ 64).

(3) انظر: الوجيز في أصول الفقه للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(34)، وأيضاً: أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص(42).

(4) راجع: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي للدكتور/ عباس أحمد محمد الباز ص(39-40).

(5) راجع: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(40-44). وراجع أيضاً: الذخيرة (10/ 454)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (29/ 320)، وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص(42-45)، وأصول الفقه للدكتور/ محمد زكريا البرديسي ص(78-80)، والوجيز في أصول الفقه ص(35-37).

ولذلك فإنه تترتب عليه بعض الآثار<sup>(1)</sup>.

كما أن المال الحرام، وخاصة المحرّم لغيره ينقسم باعتبار صفة كسبه إلى مال حرام مأخوذ بغير رضا مالكة، كالمسروق والمغصوب، ومال حرام مأخوذ برضا مالكة، كالمال المكتسب من تجارة المخدرات والمحرّمات عامة، والقمار والميسر، والفوائد البنكية.

وهذا الأخير هو المراد في البحث.

وذلك لأن القسم الأول وهو المأخوذ بغير رضا مالكة تجب إعادته إلى صاحبه في كل حال، ولا تبرأ ذمة آخذه إلا برده أو رد مثله أو قيمته حال هلاكه<sup>(2)</sup>؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتَ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ»<sup>(لح)</sup>. وهو نص عام في كل مال مأخوذ من مالكة، سواء أكانت اليد الآخذة يد أمانة أم يد ضمان.

أما المال الحرام المأخوذ برضا مالكة كالمكتسب من التجارة في المحرمات، والمأخوذ فائدة على القروض أو الودائع البنكية بالبنوك التقليدية (الربوية)<sup>(4)</sup> فهذا هو محل البحث.

(1) راجع: الوجيز في أصول الفقه ص(36-37).

(2) راجع: بدائع الصنائع للكاساني (7/148)، والتاج والإكليل للمواق (7/306-311)، وتحفة المحتاج للهيتمي (6/2-9)، والمغني لابن قدامة (7/360-361)، وشرح منتهى الإرادات (2/296-298)، وسبل السلام للصنعاني (2/96).

(3) رواه أبو داود في البيوع، باب في تضمين العور، رقم (3561)، والترمذي في البيوع، باب ما جاء في أن العارية مؤداة، رقم (1266)، وابن ماجه في الأحكام، باب العارية، رقم (2400)، وأحمد (5/8، 13)، والنسائي في الكبرى: كتاب العارية، باب تضمين العارية، رقم (5783) كلهم من حديث الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعاً به. والحسن البصري قد اختلف في سماعه من سمرة، وقد صحح علي بن المديني والبخاري والترمذي سماعه منه. انظر: سبل السلام (2/96)، حديث رقم (837). والحديث قال فيه الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم أيضاً.

(4) كون الفوائد البنكية من الربا والمال الحرام هو ما ذهب إليه جماهير المعاصرين، وقررتّه الجامع الفقهيّة والهيئات العلمية، ولا يعتد بخلاف من خالف في ذلك. راجع على سبيل المثال: بحث الأستاذ/ مصطفى الزرقا «المصارف معاملاتاً، ودائعها، فوائدها» بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي برباطة العالم الإسلامي، العدد الأول سنة 1408هـ/1988م ص(135-162)، وبحث «فوائد البنوك هي الربا الحرام» للدكتور/ يوسف القرضاوي، والاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهيّة المعاصرة للدكتور/ علي السالوس (1/99-473). وانظر: قرار

## المبحث الأول: حكم إنفاق من اكتسب مالا حراماً ثم تاب لهذا المال في وجوه البر:

إذا اكتسب المسلم مالاً حراماً مما بيئته آنفاً، كأن يكون اكتسبه عن طريق التجارة في المحرمات كالخمر والمخدرات والسلاح الممنوع ونحوها، أو اكتسبته امرأة عن طريق العمل فيما لا يحل كالبلغاء والدعارة ونحو ذلك، ومنه أيضاً ما يتم اكتسابه من الفوائد البنكية التي هي صورة من صور الربا- كما سبقت الإشارة، ثم تاب؛ فكيف يتصرف في هذا المال الحرام؟

بدايةً لا خلاف في أنه لا يجوز للمسلم أن ينفق على نفسه ومن يعول من مال حرام، قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾<sup>(1)</sup>، وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إِنَّهُ لَا يَرْتَبُو لَحْمٍ تَبَّتْ مِنْ سُخْتِ إِلَّا كَانَتْ النَّارُ أَوْلَىٰ بِهِ»<sup>(2)</sup>.

## أما إذا كان الشخص فقيراً معوزاً فهل يجوز له أن يأكل هو وعياله من هذا المال؟

ذهب الجمهور من الحنفية والشافعية وقول مخرج عند الحنابلة إلى الجواز؛ باعتبار أنه فقير، فهو داخل في جملة الفقراء الذين أجازوا التصدق عليهم بهذا المال- كما سيأتي- بل هم أولى من يتصدق عليه<sup>(1)</sup>.

جمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف في مؤتمر الثاني بالقاهرة سنة 1385هـ/1965م، وقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية سنة 1406هـ/1985م رقم (2/10/10)، وقراره الآخر في دورته التاسعة سنة 1415هـ/1995م رقم (9/3/86)، وقرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته التاسعة سنة 1406هـ (القرار السادس).

(1) سورة البقرة: آية رقم (172).

(2) رواه الترمذي في باب ما ذكر في فضل الصلاة، رقم (614)، من حديث طويل لكعب بن عجرة، وقال: حسن غريب من هذا الوجه. واللفظ له. ورواه أيضاً أحمد في مسنده (3/321)، وابن حبان في صحيحه (5/9)، رقم (1723) من حديث جابر بن عبد الله، ورواه الحاكم في المستدرک (4/141-142، 468) من حديث جابر وعبدالرحمن بن سمرة وأبي بكر الصديق مرفوعاً، ومن حديث عمر موقوفاً. ورواه أيضاً البيهقي في شعب الإيمان (5/56، 7/47) من حديث أبي بكر وجابر. وانظر: التلخيص الحبير لان حجر (4/274).

واختار الحارث المحاسبي أن الأولى ألا يأكل منه، وأن يتصدق به كله إن وجد من نفسه قوة التوكل، ومنتظر لطف الله في الحلال، فإذا اضطر له استدان منه، فإذا حصل له مال حلال تصدق بمثل ما أنفقه من الحرام<sup>(2)</sup>.

ورأي المحاسبي مبني على الورع؛ وإلا فما ذهب إليه الجمهور هو الراجح؛ لأن مصرف المال الحرام هو التصدق به على الفقراء، وحيث إنه من جملة الفقراء فإذا تصدق به على نفسه وعياله لم يلزمه اعتباره ديناً، كسائر الفقراء.

ويمكن الاستئناس في ذلك بحديث الرجل الذي «جاء للنبي صلى الله عليه وسلم قال: يا رسول الله هلكت! قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم». فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا. فقال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا. قال: فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينما نحن على ذلك أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر، قال: أين السائل؟ فقال: أنا. قال: خذ هذا فتصدق به. فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟! فوالله ما بين لابتيها أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك<sup>(3)</sup>.

فهذا الرجل وجبت عليه الكفارة المغلظة بسبب جماعه زوجته في نهار رمضان، وتدرج معه النبي صلى الله عليه وسلم في الكفارة حتى وصل للإطعام لعجزه عن الرقبة والصيام، ثم لم يجد ما يطعم به،

(1) راجع: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (3/ 61)، والمجموع شرح المهذب للنووي (9/ 428)، والقواعد لابن رجب ص(129-130). وراجع كذلك: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(286).

(2) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (2/ 131).

(3) رواه البخاري في الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، رقم (1936)، ومسلم في الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، رقم (1111) من حديث أبي هريرة.

فتصدق عليه النبي صلى الله عليه وسلم بما يطعمه الفقراء، فذكر أنه من أفقرهم، فأذن له عليه الصلاة والسلام بأن يتصدق به على أهله.

### وهل يجوز له أداء الحج والكفارات المالية والزكاة منه؟

ذكر الغزالي أن من بيده مال حرام محض لا حج عليه، ولا زكاة، ولا كفارات مالية؛ لأن الواجب في هذا المال إما رده على مالكة إن كان معروفاً، وإما التصديق به على الفقراء إن لم يكن مالكة معروفاً؛ ومن ثم فهو مفلس، فلا تجب عليه العبادات المالية<sup>(1)</sup>.

لكن لو حج بهذا المال، هل يصح حجه؟

خلاف بين الفقهاء؛ حيث ذهب الحنفية والمالكية والشافعية إلى صحة الحج؛ باعتبار أن الحج في ذاته وما يتوقف عليه من أركان وشروط وواجبات قد تم أداءه، وإن كان آثماً بإنفاق المال الحرام، فالتحريم لمعنى خارج عن أفعال الحج التي يتوقف عليها صحته<sup>(2)</sup>.

حتى وإن قيل بأنه غير مقبول؛ لعدم المنافاة بين الحكم بالصحة وعدم القبول؛ لأن أثر القبول في ترتب الثواب، وأثر الصحة في سقوط الطلب<sup>(3)</sup>.

وذهب الحنابلة إلى عدم صحة الحج بمال حرام، كقولهم في الصلاة في الأرض المغصوبة<sup>(4)</sup>.

واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى ﴾<sup>(5)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿ إِذَا مَا يَقْبَلُ

اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾<sup>(1)</sup>، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا»<sup>(2)</sup>، وقوله: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: إحياء علوم الدين (2/ 133)، والمجموع (9/ 431).

(2) راجع: حاشية ابن عابدين (2/ 456)، ومواهب الجليل (2/ 528)، والمجموع (7/ 51)، وأسنى المطالب لتركيب الأنصاري (1/ 458).

(3) انظر: مواهب الجليل (2/ 528).

(4) راجع: كشف القناع للبهوتي (1/ 270)، ومطالب أولي النهى للرحبياني (1/ 334).

(5) سورة البقرة: آية رقم (197).



ولأن الحج قرينة وطاعة، وقيامه وعوده ومسيره بمحرم منهي عنه؛ فلا يكون متقرباً بما هو عاص به<sup>(4)</sup>.

والحق مع الحنابلة للنصوص التي استدلووا بها، ولأن الفعل الواحد لا يكون طاعة ومعصية في وقت واحد، وكيف تتأتى الطاعة بما هو عاص به، والحج عبادة بدنية مالية؛ فللمال دخل فيها<sup>(5)</sup>. والكلام في عدم المنافاة بين الصحة وعدم القبول غير وارد؛ فالقبول إنما هو إلى الله سبحانه، ولا سبيل لبشر إليه، إنما نحكم على الصحة. ولو سلمنا بذلك فما فائدة الصحة مع عدم القبول؟! وهذا الذي قرره إنما هو بشأن المال الحرام بصورة يقينية، أما المال الحرام بشبهة وليس بصورة يقينية؛ فهذا له أن يحج منه، وأن يزكي، ويخرج الكفارات المالية كذلك، وإذا كان حجه واجباً فعليه التحري أن يكون قوته في رحلة حجه من الحلال الطيب قدر الطاقة<sup>(6)</sup>؛ لأن المحرم بشبهة داخل في دائرة ملكه.

(1) سورة المائدة: آية رقم (27).

(2) رواه مسلم، وسبق تخريجه.

(3) رواه البخاري في البيوع، باب النجش تعليقاً، وكذا في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ، ووصله مسلم في الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، رقم (1718) من حديث عائشة.

(4) انظر: مطالب أولي النهى (1/ 334).

(5) أما الصلاة التي يبطلها الحنابلة في الموضوع المغضوب فلا أراها باطلة؛ لأنها عبادة بدنية فقط، وليست مالية؛ فالحرمة هنا ليست متعلقة بفعل الصلاة ولا بشيء من متعلقاتها. راجع: كتابي «أبو بكر الخلال وأثره في الفقه الحنبلي» (1/ 529-535).

(6) انظر: إحياء علوم الدين (2/ 133)، والمجموع (9/ 431).

## وهل يجوز أداء الضرائب (ب) التي تفرضها الدولة منه؟

الضرائب المفروضة من الدولة تكون حقاً لازماً على من فرضت عليهم؛ ومن ثم فإن دفع الضرائب من المال الحرام يكون نوعاً من الانتفاع به، حتى وإن كانت هذه الضرائب جائزة وظالمة ممن فرضها؛ لأنه لو لم يدفعها من هذا المال الحرام لكان ملزماً بدفعها من ماله الحلال، فيكون بدفعها من المال الحرام منتفعاً به أكلاً له<sup>(2)</sup>.

كما أنه بإنفاقه المال الحرام في دفع الضرائب يكون متعدياً على المصرف الشرعي الصحيح لهذا المال- وهو إنفاقه في وجوه البر- كما سيأتي.

فإن قيل: إن دفعه للدولة في صورة ضرائب يكون بمثابة إنفاقه في وجوه البر والمصالح العامة للدولة؛ قيل: إنه ليس بالضرورة- وبخاصة إذا كانت تلك الضرائب ظالمة أو تنفق في غير وجهها

(1) الضرائب هي: التزام مالي يفرضه القانون لصالح الدولة على الناس تبعاً لمقدرتهم المالية، تصرف حصيلتها في النفقات العامة وتحقيق أهداف الدولة الاقتصادية والاجتماعية. انظر: السياسة الشرعية في إعفاء أهل الزكاة من الضرائب الوضعية للدكتور/ محمد نعيم ياسين، بحث مقدم إلى بيت الزكاة ص(3).

وقد ذكر بعض الفقهاء شروطاً لجواز فرض الضرائب، يمكن إجمالها فيما يلي:

- 1- أن توجد حاجة حقيقية لفرض الضرائب، كسد عجز الموازنة اللازمة لرد عدوِّ والدفاع عن البلاد، أو سد نفقات المرافق العامة من التعليم والصحة ونحوهما، أو إزالة آثار جائحة عامة أملت بالمسلمين.
- 2- أن تخلو ميزانية الدولة مما يكفي لسد تلك الحاجات.
- 3- أن يكون فرض الضرائب بشكل استثنائي بسبب مما سبق، فإذا زال السبب تتوقف الضرائب.
- 4- أن يقتصر فرض الضرائب على الأغنياء دون الفقراء.
- 5- ألا يتم فرض الضرائب إلا بعد مشاورة الفقهاء وأهل الاختصاص.

انظر: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد عثمان شبير ص(226).

(2) راجع: المصارف: معاملاتهما ودائعها فوائدها للأستاذ/ مصطفى الزرقا، بحث بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الأول ص(157-158)، وأحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(329-332)، وأصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية للدكتور/ يوسف القرضاوي ص(166).

الصحيح - أن يثول هذا المال إلى المصالح العامة، كما أنه يحرم منه الفقراء والمساكين وغيرهم من ذوي الحاجات، وهم قسم أصيل في وجوه البر - كما سيأتي.

وعلى فرض جور الضرائب وخروجها عن الوجه الصحيح؛ فإن الخطأ لا يعالج بخطأ آخر، فالضرائب الجائرة لا تعالج بدفعها من المال الحرام<sup>(1)</sup>.

كما أن ذلك سيحمل صاحبها على عدم الإقلاع عن تعاطي المال الحرام بحجة دفعه في الضرائب الجائرة. وقد يتوهم المرء جور بعض الضرائب وهي ليست كذلك، وهذا باب لا ينضب، ويفتح المجال واسعاً للأهواء.

### إتلاف عين المال الحرام بخرقه أو إلقائه بالبحر ونحو ذلك:

لا يجوز إتلاف المال الحرام بخرقه أو فرمه أو إلقائه في البحر أو بغير ذلك من صور الإتلاف؛ لأنه من قبيل إضاعة المال التي نهى عنها النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قَيْلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ»<sup>(2)</sup>، وبخاصة إذا كنا نتحدث عن ملايين الريالات أو الدولارات.

ولم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بمثل ذلك في المال الحرام<sup>(3)</sup>.

وإن كان حكي عن الفضيل بن عياض أنه وقع في يده درهمان، فلما علم أنهما من غير وجههما رماه بين الحجارة، وقال: «لا أتصدق إلا بالطيب، ولا أرضى لغيري ما لا أرضاه لنفسي»<sup>(4)</sup> - فهذا يخالف ما دلت عليه النصوص.

(1) راجع: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(332-333).

(2) رواه البخاري في الزكاة، باب قول الله تعالى ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْتِافًا﴾، رقم (1477)، وفي الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب ما ينهى عن إضاعة المال رقم (2408)، ومسلم في الأفضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، رقم (1715) من حديث أبي هريرة والمغيرة بن شعبة.

(3) انظر: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(176).

(4) انظر: إحياء علوم الدين (2/130).

واعتبره ابن تيمية من أغلاط المتورعة، وإن وُجد منهم حسنُ القصد وصدقُ الورع؛ لأن الله خلق الخلق لعبادته، وخلق لهم الأموال ليستعينوا بها على عبادته<sup>(1)</sup>. كما أنه عمل أخرق، والشريعة حكمة كلها<sup>(2)</sup>.

### فلم يبق سوى إنفاقه في وجوه البر.

يدل على ذلك حديث الشاة التي أُخِذَتْ بغير إذن أهلها ودُعِيَ إليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه؛ فلم يجزها ولَفَظَهَا، ثم قال: «أطعموها الأسارى»<sup>(3)</sup>. وروي نحو هذا عن ابن مسعود والحسن<sup>(4)</sup>.

ويمكن قياسه على اللقطة التي لا يعرف مالكة؛ فإن المجهول كالمعدوم<sup>(5)</sup>.

وهو مقتضى مقاصد الشريعة؛ حيث إن هذا المال متردد بين أن يتم إتلافه ويضيع، وأن يصرف إلى وجوه البر والخير؛ إذ قد تملكه صاحبه بطريق محرم، ولا مالك له غيره فيرد إليه؛ فكان إنفاقه في وجوه البر أولى من إتلافه؛ لأننا لو أتلفناه فقد فوتناه على أنفسنا وعلى مالكة ولم تحصل منه فائدة، أما لو أنفقناه في وجوه البر فقد حصلت منه فائدة؛ فتعين إنفاقه في وجوه البر، ليس من قبيل التصدق وطلب الأجر، وإنما من قبيل التخلص منه ودفع الإثم بنفع الآخرين<sup>(6)</sup>.

(1) انظر: الفتاوى الكبرى (4/ 212-213).

(2) انظر: المصارف: معاملاتهما ودائعها فوائدها للأستاذ/ الزرقا، بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الأول ص(161).

(3) رواه أبو داود في البيوع، باب في اجتناب الشبهات، رقم (3332)، وأحمد في مسنده (5/ 293)، والدارقطني في سننه (4/ 285) من حديث رجل من الأنصار، ورواه الطبراني في المعجم الأوسط (2/ 168) من حديث أبي موسى الأشعري. وانظر: نصب الراية للزيلعي (5/ 403-406).

(4) راجع: السنن الكبرى للبيهقي (6/ 187)، وسنن سعيد بن منصور (2/ 271)، وأيضًا: إحياء علوم الدين (2/ 130).

(5) انظر: الأموال الربوية ومصارفها في العمل الخيري للدكتور/ إبراهيم الشال والأستاذ الدكتور/ محمود أبو الليل، بحث بمؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث بدي سنة 2008م ص(10).

(6) راجع: إحياء علوم الدين (2/ 130-131). وقريب من هذا المعنى كلام ابن تيمية. راجع: الفتاوى الكبرى (4/ 209-213).

وأيضاً فإن فيه ارتكاباً لأخف الضررين.

ولا تلازم بين عين المال ووسيلة اكتسابه المحرمة؛ فوجب الانتفاع به من غير مَنْ كان سبباً في حرمة كسبه؛ لثلا يكون في انتفاعه به إعانة له على الإثم والاستمرار في المعصية والكسب الحرام<sup>(1)</sup>.  
والأصلُ في إنفاق المال الحرام في وجوه البر إعطاؤه لأهل الحاجة من الفقراء والمساكين ومن في حكمهم من الأيتام والمعوزين، وصرّفه في المصالح العامة كالمدارس والمستشفيات والثغور ونحوها، تنزيلاً له منزلة الفيء<sup>(2)</sup>، الذي قال الله عز وجل فيه: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴾<sup>(3)</sup>.

وهل يُنفق في بناء المساجد وعمارتها؟

ذهب الحنفية<sup>(4)</sup>، وهو مذهب الشافعية فيما نقله النووي عن الغزالي وغيره من الشافعية<sup>(5)</sup>، ومذهب الحنابلة على ما يبدو من كلام ابن مفلح<sup>(6)</sup> - إلى أن المال الحرام الذي لا يعرف مالكه يُصرف في مصالح المسلمين العامة، ومنها المساجد.  
وذلك على اعتبار أن صفة الحرمة إنما تلحق الشخص المكتسب للمال بطريق غير مشروع، ولا تلحق عين المال<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: الانتفاع بالفوائد الربوية والأموال المشبوهة في العمل الخيري للدكتور/ عباس أحمد محمد الباز، بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، العدد (98) ص(355).

(2) الفيء لغة: الرجوع، واصطلاحاً يطلق على ما أخذ من أموال أهل الحرب صلحاً بغير قتال، كالخراج والجزية ونحو ذلك. وسمي فيئاً لأن الله أفاء به على المسلمين ففاء إليهم، أي رجع إليهم بغير قتال. انظر: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء للدكتور/ نزيه حماد ص(356).

(3) سورة الحشر: آية رقم (7).

(4) راجع: حاشية ابن عابدين (2/ 292).

(5) راجع: المجموع (9/ 428-429).

(6) راجع: الفروع (4/ 513-514)، وأيضاً: الإنصاف للمرداوي (6/ 213).

ولأنه يجري مجرى الفيء الذي يُصرف في المصالح العامة للمسلمين. وذهب المالكية إلى استحباب ترك الصلاة في المسجد المبني من المال الحرام<sup>(2)</sup>، وهذا يؤخذ منه كراهة إنفاق المال الحرام في بناء المساجد. لأنه مال خبيث؛ فيجب تنزيه المساجد عنه، كما أنه من حق الفقراء والمساكين في المقام الأول؛ لأنه من جملة الصدقات، وإن لم يُبتغَ به الأجر<sup>(3)</sup>.

وفي قول للمالكية أيضاً: إن سبيله سبيل الفيء<sup>(4)</sup>، أي ينفق في المصالح العامة، ومنها بناء المساجد.

والحق أن الأصل أن المال الحرام ينفق في وجوه البر كلها من سد حاجة المعوزين من الفقراء والمساكين، وكذلك المصالح العامة للدولة ليعود نفعه على عموم المسلمين، وبناء المساجد وعمارتهَا داخل في المصالح العامة. وهو كما قررت ليس من قبيل التصدق لحصول الثواب، وإنما من قبيل التخلص من المال الحرام لدفع الإثم والتوبة والانتحاح منه؛ ولذلك فهو أقرب للفيء وأحكامه. وحرمة ليست صفة ذاتية، وإنما متعلقة بطريقة اكتسابه ممن اكتسبه وباء بإثمه.

(1) انظر: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(309).

(2) انظر: البيان والتحصيل لابن رشد (565 / 18).

(3) راجع: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(309).

(4) انظر: البيان والتحصيل (565 / 18).

وما ذهب إليه البعض من عدم جواز بناء المساجد به اعتماداً على النصوص الواردة في وجوب أن يكون المال المنفق طيباً، وأنه لا يقاس على الفقير<sup>(1)</sup> يُرَدُّ عليه بأن هذا يقال في جميع وجوه البر، ولا فرق.

كما أن الجهات المعنية بالدولة هي غالباً من يحدد وجه الإنفاق فيما يتعلق بالمصالح العامة حسب أولوياتها.

والمال الحرام إذا خرج عن يد مكتسبه ووقع في يد آخذه بطريق شرعي زالت عنه صفة الحرمة، فـ «تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات»<sup>(2)</sup>.

كذلك فإن قياسه على بطلان الصلاة في الموضع المغصوب<sup>(3)</sup> غير مسلم؛ وهذه المسألة من مفردات الحنابلة خلافاً للجمهور، ولهم فيها كذلك تفصيلات حيث يجوزون صلاة الجمعة والعيد والجنائز ونحوها في الموضع المغصوب<sup>(4)</sup>.

والنهي عن الغصب لا يستلزم بطلان الصلاة في الموضع المغصوب، ونفس الغصب ليس فعل الصلاة<sup>(5)</sup>.

(1) راجع: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(310-313)، والأموال الربوية ومصارفها في العمل الخيري ص(20).

(2) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مادة رقم (98) مع شرحها درر الحكام (1/ 98)، وشرح القواعد الفقهية للزرقا ص(467).

(3) انظر: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(312).

(4) راجع: بدائع الصنائع (1/ 116)، وشرح الخرشي على مختصر خليل (1/ 253)، والمجموع (3/ 169)، والإنصاف (1/ 491)، وكشاف القناع (1/ 295-296).

(5) راجع: الفروع (1/ 332)، وراجع كذلك مسألة الصلاة في الموضع المغصوب في كتابي «أبو بكر الخلال وأثره في الفقه الحنبلي» (1/ 529-535).

أخلص من هذا إلى أن المال الحرام المكتسب عن طريق التجارة في المحرمات أو كان من قبيل الفوائد البنكية (الربوية) يتم التخلص منه بإنفاقه في وجوه البر من سد حاجة الفقراء والمساكين، والمصالح العامة للدولة ومنها بناء المساجد وعمارتها.

والأولى أن يخصص جزء منه للفقراء والمساكين، ويدفع الباقي إلى هيئة أو مؤسسة أو جمعية خيرية تعنى بمشاريع عامة ذات نفع عام<sup>(1)</sup>.

كذلك يجوز لمن اكتسبه أن ينفق منه على نفسه وعياله إذا كان فقيراً معوزاً محتاجاً إليه، لكن لا يجوز له أن يجمع منه ولا أن يدفع الزكاة المفروضة ولا الكفارات الواجبة منه.

كما لا يجوز له دفع الضرائب منه ولو كانت جائرة.

ولا يجوز إتلافه بأي وسيلة كانت؛ لما فيه من تفويت كافة المصالح مع إمكانية تحقيق بعضها.

\* \* \*

(1) انظر: الانتفاع بالفوائد الربوية والأموال المشبوهة في العمل الخيري للدكتور/ عباس الباز، بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (98) ص(357).



المبحث الثاني: حكم إنفاق من اضطر لإيداع ماله بفائدة في البنوك الربوية لهذه الفوائد في وجوه

البر:

قررتُ في المبحث الأول أن من اكتسب مالاً حراماً ثم تاب؛ فإن الواجب عليه أن يتخلص من هذا المال الحرام بإنفاقه في وجوه البر، بالكيفية التي ذكرتُ. وهذا أحد شروط توبته أن يقلع عن المعصية؛ فلا توبة مع المداومة، كما هو مقرر.

أما مسألة هذا المبحث فهي متفرعة عن المسألة السابقة ومبنية عليها، وهي تختص بحكم المضطر لإيداع ماله بفائدة في البنوك التجارية التقليدية (الربوية) والاستمرار في ذلك؛ هل يجوز له إنفاق هذه الفوائد في وجوه البر، كغير المضطر ممن تاب وأقلع عن ذلك؟

وهذا متصور فيمن يقيم ببلد ليس فيه بنوك إسلامية أو فروع معاملات إسلامية بالبنوك التجارية، ولديه أموال يخشى أن يحفظها في غير البنوك، فهو مضطر لإيداع ماله في تلك البنوك التي تتعامل بنظام الفائدة.

وعلى ذلك سيتم احتساب الفوائد لأمواله المودعة بشكل مستمر؛ فهل يتنازل للبنك الربوي عن الفوائد ويتفق معه على عدم احتسابها له ابتداءً؟ أم يأخذها ويتخلص منها بإنفاقها في وجوه البر بالكيفية التي قررتها آنفاً؟

ولذلك أبحث أولاً حكم التنازل للبنوك الربوية عن الفوائد، ثم أقرر حكم إنفاقها في وجوه البر.

### حكم التنازل للبنوك الربوية عن الفوائد:

سبق تقرير أن فوائد البنوك هي ربا محرم، بحسب ما ذهب إليه جماهير المعاصرين وقررتَه المجامع الفقهية والهيئات العلمية؛ ومن ثمَّ فإن من يودع ماله بينك تجاري ويتقاضى عليه فائدة فإنما يتعامل بالربا، الذي حرمه الله عز وجل وشدد في تحريمه في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ

الرَّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٦﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿١﴾، ثم قال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٦﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢﴾. وهذا تغليظ وتشديد لم يرد في غير الربا؛ لما هو معلوم من مضارّه الاقتصادية والاجتماعية الخطيرة التي تفتك بالمجتمعات التي يتفشى بها.

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلًا بمثل، يدا بيد، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى، الْأَخَذَ وَالْمُعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ»<sup>(٣)</sup>.

ولعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه<sup>(٤)</sup>.

والربا أحد السبع الموبقات التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم باجتنابها<sup>(٥)</sup>. والأحاديث المشددة في الربا أكثر من أن تحصى.

(1) سورة البقرة: الآيتان (275-276).

(2) سورة البقرة: الآيتان (278-279).

(3) رواه مسلم في باب الربا، رقم (1584)، وأحمد (3/49، 66، 97) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. وله شواهد عديدة من حديث عبادة بن الصامت وغيره في الصحيحين وغيرهما.

(4) رواه مسلم في باب لعن أكل الربا وموكله، رقم (1598) من حديث جابر رضي الله عنه.

(5) حديث السبع الموبقات رواه البخاري في الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾، رقم (2766)، وفي كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رمي المحصنات، رقم (6857)، ورواه مسلم في الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم (89).

والبنوك الربوية تتعامل بنظام الفائدة أحياناً وإعطاءً؛ فهي تقرض عملاءها بالربا، وتقترض منهم بالربا؛ حيث تلعب دور الوساطة بين مالك المال والمقرض، فتقوم بإقراض أموال المودعين لقاء نسبة محددة من الفوائد تتقاسمها مع أرباب المال<sup>(1)</sup>؛ ولذلك فإن التنازل عن احتساب الفوائد- وقد تبلغ الملايين- لتلك البنوك من قبل المودعين (المقرضين) ليس سائغاً، ولا يتفق مع مقاصد الشريعة، بل فيه تقوية وتشجيع لتلك البنوك لتستمر في سياستها الإقراضية الربوية، وقد يستعان بتلك الأموال على محاربة الإسلام والمسلمين بشتى أنواع المحاربة، وبخاصة إذا كان ذلك مع بنوك أجنبية؛ فهو من قبيل التعاون على الإثم والعدوان<sup>(2)</sup>.

وهذه الفوائد ليست مملوكة لتلك البنوك، لا بحسب أنظمتها ولا بحسب أحكام الشريعة؛ ومن ثم لا يجوز تركها لها<sup>(3)</sup>.

كما أن المودع هو المسئول عما أجراه مع تلك البنوك من عقود نتج عنها هذا المال؛ ولذلك فإن تركه للبنك لا يعفيه من المسؤولية، بل عليه أن يتخلص من هذا المال بإنفاقه في وجوهه الشرعية<sup>(4)</sup>.  
ومن هنا فإن المتعين على من اضطر لإيداع ماله في البنوك التجارية (التي تتعامل بنظام الفائدة) والاستمرار في ذلك لحاجته إلى ذلك الإيداع أن يأخذ هذه الفوائد الزائدة على رأس ماله ويتخلص منها بإنفاقها في وجوه البر.

(1) انظر: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(181).

(2) انظر: أصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية ص(166)، وأيضاً: المصارف: معاملاتنا ودائعها، بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الأول ص(160-161).

(3) انظر: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(175).

(4) انظر: المرجع السابق.

حيث إنها غير مملوكة له لتحصيلها بسبب غير مشروع، ولا مملوكة للبنك فيعيدها إليه؛ لأن البنك تحصل عليها من إقراضها لعملائه بفائدة. ومن ثمّ فهي مجهولة المالك<sup>(1)</sup>؛ فيكون مصيرها مصير الفيء، للمصالح العامة للمسلمين، ولأهل الحاجة من الفقراء والمساكين ونحوهم - كما سبق تقريره. وهذا الذي قرره هو ما قرره لجنة الرد على استفسارات البنك الإسلامي للتنمية من مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية المنعقدة بجمدة سنة 1406هـ/ 1985م، وأكدته المجمع في قرارات دورته الثالثة المنعقدة سنة 1407هـ/ 1986م<sup>(2)</sup>. وهو ما ذهب إليه كثير من المعاصرين<sup>(3)</sup>.

على أنه ينبغي التنبيه على أن الاستمرار في إيداع المال بفائدة في تلك البنوك إنما هو من قبيل الضرورة، فإذا زالت بأن وجدت مصارف إسلامية وجب الإقلاع عن ذلك لزوال سببه؛ ف«ما جاز لعذر بطل بزواله»<sup>(4)</sup>.

وما ذهب إليه بعض الباحثين من أن من اضطر لإيداع ماله بالبنوك الربوية فإن الواجب عليه أن يعقد عقدًا خاليًا من الربا، بأن يتفق مع إدارة البنك على عدم احتساب فوائد على أمواله المودعة<sup>(5)</sup> - فهذا قول بترك الفوائد للبنك، وقد سبق بيان أن هذا فيه تشجيع وتقوية للبنك على الاستمرار في سياسته في التعامل بالربا، ويدخل في التعاون على الإثم، وليس من قبيل تقدير الضرورة بقدرها؛ فإن

(1) انظر: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(181).

(2) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد الثاني (2/ 542-543)، والعدد الثالث (1/ 98-99).

(3) راجع: أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي ص(176-181)، وأصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية ص(116، 167-171).

(4) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مادة رقم (23) مع شرحها درر الحكام (1/ 39)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص(85)، والأشباه والنظائر لابن نجيم مع شرحه غمز عميون البصائر (1/ 278)، وشرح القواعد الفقهية للزرقا ص(189).

(5) انظر: المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الإسلام لسعد الدين محمد الكبي ص(291-293).

احتساب الفوائد على الأموال المودعة متلازم مع عملية الإيداع، فإذا قلنا بجواز الإيداع للضرورة فإن ذلك يتضمن احتساب الفوائد عليها بطبيعة الحال، باعتبار أن هذه هي سياسة البنك ونظامه؛ فليس هذا من قبيل الرضا بعقد الربا، وإنما من قبيل الاضطرار لإيداع المال بالبنك المتضمن للربا تبعاً. ولا شك أن أخذ الفوائد وإنفاقها في وجوه البر خيرٌ من تركها للبنك الذي يتعامل بنظام الفائدة.

### خاتمة البحث:

انتهى البحث إلى عدد من النتائج يمكن إجمالها فيما يلي:

**أولاً:** أن المال هو كل ما يمكن حيازته وإحرازه والانتفاع به انتفاعاً عادياً، ويدخل فيه المال غير المتقوم.

**ثانياً:** أن المال الحرام هو المال المحظور على المسلم الانتفاع به لتملكه بسبب غير مشروع.

**ثالثاً:** أن المال الحرام المكتسب عن طريق التجارة في المحرمات أو كان من قبيل الفوائد الربوية يتم التخلص منه بإنفاقه في وجوه البر من سد حاجة الفقراء والمساكين، والمصالح العامة للدولة، ومنها بناء المساجد وعمارتها.

**رابعاً:** يجوز لمن اكتسب المال الحرام برضا صاحبه أن ينفق منه على نفسه وعياله إذا كان فقيراً معوزاً محتاجاً إليه، لكن لا يجوز له أن يحج منه ولا أن يدفع الزكاة المفروضة ولا الكفارات الواجبة منه، كما لا يجوز له دفع الضرائب منه ولو كانت جائرة.

**خامساً:** لا يجوز إتلاف المال الحرام المأخوذ برضا صاحبه بأي وسيلة كانت.

**سادساً:** لا يجوز لمن اضطر لإيداع ماله في البنوك الربوية أن يتنازل عن احتساب الفوائد لتلك البنوك، وإنما الواجب عليه أن ينفقها في وجوه البر.

\* \* \*

## قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- 1- أبو بكر الخلال وأثره في الفقه الحنبلي للدكتور/ هشام العربي، رسالة ماجستير، ط. دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى 1434هـ/ 2013م.
- 2- أحكام القرآن لابن العربي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة، بدون تاريخ.
- 3- أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي للدكتور/ عباس أحمد محمد الباز، ط. دار النفائس بالأردن، الطبعة الأولى 1418هـ/ 1998م.
- 4- أحكام المعاملات الشرعية للشيخ علي الخفيف، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، 1429هـ/ 2008م.
- 5- إحياء علوم الدين للغزالي، بتقديم الدكتور/ بدوي طبانة، ط. مكتبة كرياتة فوترا، سماراغ باندونيسيا، بدون تاريخ.
- 6- الاختيار لتعليل المختار للموصلي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بدون تاريخ.
- 7- أسنى المطالب شرح روض الطالب، للشيخ زكريا الأنصاري، ومعه حاشية الرملي الكبير، ط. دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
- 8- الأشباه والنظائر للسيوطي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1990م.
- 9- الأشباه والنظائر لابن نجيم مع شرحه غمز عيون البصائر للحموي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1985م.
- 10- أصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية للدكتور/ يوسف القرضاوي، ط. دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الثانية 2008م.
- 11- أصول الفقه للدكتور/ محمد زكريا البرديسي، ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، بدون تاريخ.
- 12- أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.
- 13- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للدكتور/ علي السالوس، ط. دار الثقافة بالدوحة، ومؤسسة الريان ببيروت، 1418هـ/ 1998م.
- 14- الأموال الربوية ومصارفها في العمل الخيري للدكتور/ إبراهيم الشال والأستاذ الدكتور/ محمود أبو الليل، بحث بمؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث بدبي سنة 2008م.

- 15- الانتفاع بالفوائد الربوية والأموال المشبوهة في العمل الخيري للدكتور/ عباس أحمد محمد الباز، بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، العدد (98) ذو القعدة 1435هـ/ سبتمبر 2014م.
- 16- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد لعلي بن سليمان المرادوي، بتحقيق حامد الفقي، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت، بدون تاريخ.
- 17- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، ط. دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- 18- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ط. دار الكتبي، الطبعة الأولى 1414هـ/ 1994م.
- 19- بدائع الصنائع للكاساني، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية 1406هـ/ 1986م.
- 20- البيان والتحصيل لابن رشد الجدد، بتحقيق الدكتور/ محمد حجي، ط. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م.
- 21- التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بدون تاريخ.
- 22- تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول لعلاء الدين المرادوي الحنبلي، بتحقيق الدكتور/ هشام العربي، وعبدالله هاشم، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر، الطبعة الأولى 1434هـ/ 2013م.
- 23- تحفة المحتاج في شرح المنهاج لابن حجر الهيتمي الشافعي، وحاشية ابن قاسم العبادي عليه، ط. دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- 24- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني، ط. مؤسسة قرطبة بالقاهرة، بدون تاريخ.
- 25- حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ط. دار الكتب العلمية- بيروت 1412هـ/ 1992م.
- 26- الذخيرة للقرافي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1422هـ/ 2001م.
- 27- سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني، ط. دار الحديث بالقاهرة، بدون تاريخ.
- 28- سنن أبي داود، ط. دار الفكر، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ.
- 29- سنن الترمذي، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط. المكتبة الثقافية- بيروت، بدون تاريخ.
- 30- سنن الدارقطني، بتحقيق السيد عبدالله هاشم يماني، ط. دار المعرفة- بيروت 1386هـ/ 1966م.
- 31- سنن سعيد بن منصور، بتحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بدون تاريخ.

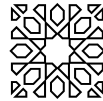
- 32- السنن الكبرى للبيهقي، بتحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط. مكتبة دار الباز- مكة المكرمة 1414هـ/1994م.
- 33- السنن الكبرى للنسائي، بتحقيق الدكتور/ عبدالغفار البنداري، وسيد كسروي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ/1991م.
- 34- سنن ابن ماجه، بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ط. دار إحياء الكتب العربية- القاهرة 1373هـ/1954م.
- 35- السياسة الشرعية في إعفاء أهل الزكاة من الضرائب الوضعية «حسم الزكاة من الضرائب» للدكتور/ محمد نعيم ياسين، بحث مقدم إلى بيت الزكاة، لجنة مراجعة مشروع القانون النموذجي للزكاة بالكويت سنة 2008م.
- 36- شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، بتعليق وتقديم وتذييل الأستاذ مصطفى الزرقا، ومراجعة الدكتور/ عبدالستار أبي غدة، ط. دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية 1409هـ/1989م.
- 37- شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحى، بتحقيق الدكتور/ محمد الزحيلي والدكتور/ نزيه حماد، ط. مكتبة العبيكان بالرياض، الطبعة الثانية 1418هـ/1997م.
- 38- شرح مختصر خليل للخرشي، وحاشية العدوي عليه، ط. دار صادر- بيروت، بدون تاريخ.
- 39- شرح منتهى الإرادات للبهوتي، بتحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى سنة 1421هـ/2000م.
- 40- شعب الإيمان للبيهقي، بتحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1410هـ.
- 41- صحيح البخاري، ط. دار طوق النجاة- بيروت، الطبعة الأولى 1422هـ، بعناية محمد زهير بن ناصر الناصر.
- 42- صحيح ابن حبان، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية 1414هـ/1993م.
- 43- صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة 1374هـ/1954م.
- 44- الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ط. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1408هـ/1987م.
- 45- الفروع لشمس الدين بن مفلح، راجعه عبدالستار أحمد فراج، ط. عالم الكتب- بيروت، الطبعة الرابعة 1405هـ/1985م.



- 46- فوائد البنوك هي الربا الحرام للدكتور/ يوسف القرضاوي، ط. دار الوفاء بالمنصورة- مصر، ودار الصحوة بالقاهرة، الطبعة الثالثة 1415هـ/ 1994م.
- 47- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي للدورات (1-10)، ط. دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية 1418هـ/ 1998م، ودورات أخرى.
- 48- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات من الأولى إلى السابعة عشرة، طبع المجمع، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- 49- القواعد في الفقه لابن رجب، ط. دار المعرفة- بيروت، بدون تاريخ.
- 50- كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي، ط. عالم الكتب سنة 1403هـ/ 1983م.
- 51- لسان العرب لابن منظور، ط. دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى.
- 52- مجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الحكام لعلي حيدر، ط. دار الجليل- بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1991م.
- 53- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، التابع لمنظمة التعاون الإسلامي (المؤتمر الإسلامي سابقاً)، العدد الثاني، والعدد الثالث، ط. المجمع.
- 54- المجموع شرح المذهب للنووي، وتكاملته لمحمد نجيب المطيعي، ط. مكتبة الإرشاد بجددة، بدون تاريخ.
- 55- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ط. مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، بدون تاريخ.
- 56- المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه وتاريخه ومذاهبه ونظرية الملكية والعقد للدكتور/ محمد مصطفى شلي، ط. الدار الجامعية- بيروت، الطبعة العاشرة 1405هـ/ 1985م.
- 57- المستدرک على الصحيحين للحاكم، بتحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1990م.
- 58- مسند الإمام أحمد، ط. مؤسسة قرطبة بالقاهرة، بدون تاريخ.
- 59- المصارف: معاملاتهما، ودائعها، فوائدها للأستاذ/ مصطفى الزرقا، بحث بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، العدد الأول سنة 1408هـ/ 1988م.
- 60- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للشيخ مصطفى الرحيباني، ط. المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الثانية 1415هـ/ 1994م.
- 61- المعاملات الشرعية المالية للأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم بك، ط. دار الأنصار بالقاهرة 1401هـ.

- 62- المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الإسلام لسعد الدين محمد الكبي، ط. المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى 1423هـ / 2002م.
- 63- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد عثمان شبير، ط. دار النفائس بالأردن، الطبعة السادسة 1427هـ / 2007م.
- 64- المعجم الأوسط للطبراني، بتحقيق طارق عوض الله وعبدالمحسن إبراهيم الحسيني، ط. دار الحرمين بالقاهرة سنة 1415هـ.
- 65- معجم لغة الفقهاء للدكتور/ محمد رواس قلعه جي، مع كشاف إنجليزي عربي فرنسي للمصطلحات الواردة في المعجم، ط. دار النفائس، الطبعة الأولى 1416هـ / 1996م.
- 66- معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء للدكتور/ نزيه حماد، ط. دار القلم - دمشق، الطبعة الثانية 1435هـ / 2014م.
- 67- المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية، ط. مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة 1425هـ / 2004م.
- 68- المغني شرح مختصر الخزقي لموفق الدين بن قدامة، بتحقيق د/ عبدالله التركي، ود/ عبدالفتاح الحلو، ط. دار عالم الكتب بالرياض، الطبعة الثالثة 1417هـ / 1997م.
- 69- المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية للدكتور/ رياض منصور الخليلي، بحث بمجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، المجلد (17) العدد (1) سنة 1425هـ / 2004م.
- 70- مقاصد الشريعة في المعاملات المالية للدكتورة/ سلمى بنت محمد صالح هوساوي، بحث بمجلة البحوث والدراسات الشرعية بالقاهرة، العدد الخامس والعشرون، سنة 2014م.
- 71- المقدمات الممهدة لابن رشد، ط. دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ / 1988م.
- 72- الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية للشيخ محمد أبي زهرة، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.
- 73- المنثور في القواعد للزركشي، ط. وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية 1405هـ / 1985م.
- 74- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، بتعليق الشيخ عبدالله دراز، وضبط الأستاذ محمد عبدالله دراز، ط. المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ.
- 75- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب، ط. دار الفكر - بيروت، الطبعة الثالثة 1412هـ / 1992م.

- 76- نصب الرأفة فف فخر فف أفاافف الهاءفة للزفلفف؁ ط. ار الاءفف بالقاءرة؁ الطباءة الأولى 1415هـ/ 1995م.
- 77- نفائس الأصول فف شرح الماصول للقرافف؁ بفءقفق الشفءفن عااءل عباءالمووء وعلف معوض؁ ط. مكباءة نزار الباز بمكة المكرمة؁ الطباءة الأولى 1416هـ/ 1995م.
- 78- نهاءة السول فف شرح منهاج الأصول للإسنوف؁ ومعه اءاشفة سلم الوصول للشفء محمد بفء المطاءعف؁ ط. عالم الكباء؁ بءون اءافء.
- 79- النهاءة فف غرب الاءف والأءر لابن الأءفر؁ بفءقفق الاءءور/ مأمود الطنااءف؁ والأساءا/ طاهر أحمد الزاوف؁ ط. ار إءفاء الأراء العربف- بفروء؁ بءون اءافء.
- 80- الواءف فف أصول الفقه للاءءور/ عباءالكرفم زفءان؁ ط. مؤسساء الرسالة ناشرن- بفروء؁ الطباءة الأولى لها؁ سنة 1430هـ/ 2009م.





إشكالية التصوير الإسلامي بين الإباحة والتحریم  
مفزمات الواسطي أمونجا

THE PROBLEMATIC OF ISLAMIC PHOTOGRAPHY  
BETWEEN PERMISSIBILITY AND PROHIBITION

Typical Of The Wasti Model

Rs. Safia MENAD الباحثة: صفية مناد

University of MOSTAGHANEM جامعة مستغانم

[menad.safia@gmail.com](mailto:menad.safia@gmail.com)

Pr. Cheref LATROUCHE الأستاذ الدكتور: الشارف لطروش

University of MOSTAGHANEM جامعة مستغانم

Accepted:	2018/02/03	قبل للنشر:	Received:	2018/02/09	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

ملخص:

تعد مسألة التصوير من أهم القضايا التي تشغل عقول الفقهاء والعلماء بين الإباحة أو التحريم، رغم عدم وجود أي نص قرآني حول منعه، إلا أن هذا الرفض كان بسبب ما روي عن كره الرسول صلى الله عليه وسلم، ونهيه عن تصوير الكائنات الحية خاصة، خوفاً على المسلمين من العودة إلى عبادة الأصنام لأنهم لم يبتعدوا فترة كبيرة عن عبادتها، لكن بعد مرور الزمن الكافي ورسوخ الدين الإسلامي في صدور المسلمين جاز استعمالها شرط ألا تكون لغاية العبادة والتعظيم وبعد أن خرجت الخلافة من شبه الجزيرة العربية وانتقل الحكم إلى بني أمية، بدأ الاهتمام بالتصوير خصوصاً في العصر العباسي حيث ظهرت أول مدارس التصوير الإسلامي وهي مدرسة بغداد التي عنيت بتزيين الكتب وتزييقها بالصور وكان يحيى بن محمود الواسطي رائد هذه المدرسة ومؤسسها، وتعتبر منمنمات ذات أهمية كبيرة، فمن خلالها تمكنا من معرفة أحوال العصر العباسي.

الكلمات المفتاحية: إشكالية؛ التصوير الإسلامي؛ منمنمات؛ الواسطي؛ يحيى بن محمود.

**Abstract:**

*The issue of photography is one of the most important issues that occupy the minds of jurists and scholars between permissibility and prohibition, even though there is no Qur'anic text about banning it. However, this rejection was because of the narration of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) Muslims must return to idolatry because they did not leave a long period of worship, but after the passage of time and the consolidation of the Islamic religion in the issuance of Muslims may be used as a condition not to be worship and maximize and after the Caliphate came out of the Arabian Peninsula and transferred to the rule of illiteracy, Interest in photography, especially in the Abbasid era h The first school of Islamic photography was the Baghdad School, which was designed to decorate books and decorate them with pictures. Yahya bin Mahmoud Al Wasiti was the pioneer and founder of this school. His works are of great importance, through which we were able to know the conditions of the Abbasid era.*

**Keywords:** *Problematic; Islamic photography; Minnemat; Wasti; Yahya Ben Mahmoud.*



## تمهيد:

رغم كل الأبحاث التي أجريت حول مسألة التصوير الإسلامي، إلا أنه بقي يشغل حيزا كبيرا في الفنون الإسلامية بسبب مسألة تخوف العلماء والفقهاء من شبهة الوقوع في مضاهاة خلق الله، لأنهم يرون أنّ صفة التصوير خاصة بقدرة الله وحده وهو القادر على نفخ الروح. وعليه ستتطرق لهذه المسألة بالتفصيل:

## 1- موقف السنة النبوية من فن التصوير

قبل التطرق إلى رسومات الواسطي لا بد لنا التحدث عن مسألة ضرورية في فن التصوير وهي موقف الإسلام منه، فلا زالت هذه المسألة تشغل عقول الكثير من الفقهاء والعلماء، ومصدر شك بين الإباحة والتحریم، حتى في الوقت الحالي الذي هو عصر الصورة، رغم أنه لا يوجد نص صريح في القرآن حول منع التصاوير، لكن وردت بعض الأحاديث في الصحيحين تمنع التصوير وتنهى عنه، من بينها: عن عائشة أنها قالت: « واعد الرسول صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام في ساعة يأتيه، فجاءت تلك الساعة ولم يأتيه، وفي يده عصا فألقاها من يده وقال ما يُخَلِّفُ الله وعده لرسله ثم التفت فإذا جرو كلب تحت سريره فقال يا عائشة متى دخل هذا الكلب ها هنا فقلت ما دريت فأمر به فأخرج فجاء جبريل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم واعدتني فجلست لك فلم تأت فقال منعني ذلك الكلب الذي كان في بيتك إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة.»<sup>(1)</sup>

و عن عائشة رضي الله عنها قالت: « أنها نصبت سترًا فيه تصاوير فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزعه قالت فقطعته وصادتين، فقالت كان الرسول صلى الله عليه وسلم يرتفق\* عليهما.»<sup>(2)</sup>

(1) أبو الحسن مسلم، صحيح مسلم، ج5، دار المعارف، لبنان، دت، ص 156.

(2) المرجع نفسه، ص 160.

عن ابن عمران أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «الذين يصنعون الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتكم.»<sup>(1)</sup>

ومما ورد في صحيح البخاري في قوله حدثنا أبو زرعة قال: دخلت مع أبي هريرة دارا بالمدينة فرأى أعلاها مصورا يصور قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة.»<sup>(2)</sup>

وعن عائشة رضي الله عنها قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من سفر وقد سترت بقرام لي على سهوة لي فيها تماثيل فلما رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم هتكه وقال «أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله قالت فجعلته وسادة أو وسادتين».

وعن عائشة رضي الله عنها أنها اشترت ثمرقة\* فيها تصاوير فقام النبي صلى الله عليه وسلم من الباب ولم يدخل فقلت أتوب إلى الله مم أذنبت؟ قال ما هذه الثمرقة؟ قلت لتجلس عليه وتوسدها قال: إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة يُقال لهم: أحيوا ما خلقتكم وإن الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة.»<sup>(3)</sup>

وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أنه دخل على أبي طلحة الأنصاري يعوده قال: فوجد عنده سهل بن حنيف فدعا أبو طلحة إنسانا، فنزع نمطا من تحته، فقال له سهلا بن حنيف: لم تنزعه؟ قال: لأن فيه تصاوير، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها ما علمت، فقال سهل، ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما كان رقما في ثوب؟ قال بلى، ولكنه أطيب لنفسى.»<sup>(4)</sup>

(1) المرجع نفسه، ص 161.

(2) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، البصائر الجديدة، د ت، ص 1131

(3) المرجع نفسه، ص 1132.

(4) الإمام الموطأ، دار الكتب، الجزائر، د ت، ص 554.



ونجد الإمام النووي يعتبر من رسم صورة تجاوزا للعقيدة مثلما هو الشأن لمرتكب الكبائر إذ يقول: « قال أصحابنا وغيرهم من العلماء، تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم، وهو من الكبائر لأن متوعد عليه الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث، وسواء صنعه بم يمتهن أو غيره فصنعه حرام بكل حال لأن فيه مضاهاة لخلق الله، وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها، وأما تصاوير الشجر والرحال والإبل ، وغير ذلك مم ليس فيه صورة حيوان فليس بحرام.»<sup>(1)</sup> وهنا نلاحظ الموقف المتشدد للإمام النووي حول ما يخص أمر الصور..

لكن بالنظر إلى تلك الجماليات التي وصلتنا من خلال عدة رسومات يتضح أن التصاویر كانت مكروهة في عصر الرسول و صدر الإسلام لغاية إبعادهم عن عبادة الأوثان، فالتقوم كانوا حديثي العهد به، وخوفا عليهم تم المنع. أما بعد ازدهار الفنون والزخارف والعمارة الإسلامية وبعد انتشار الإسلام تطورت فنون التصوير وامتزجت بفنون فارس والمغول والرومان.<sup>(2)</sup>

فعندما أخضع الإسلام البلدان التي كان لها تاريخ مع فنون التصوير لسلطانه امتزجت فنونها بفنونه، وكان هذا بعد استقرار الإسلام في قلوب المسلمين ، وسنعرض آراء بعض شيوخنا الكرام في مجال فن التصوير.

## 2- موقف العلماء من فن التصوير:

يقول الاستاذ «الشيخ شوايش: «إن تحريم التصوير ليس معمما على جميع العصور والأزمنة ، لأنه في رأيه سببا في حفظ حقوق شرعية ، كما هو الحال بالنسبة للغرقى والمجهولين ، كما يكون سببا في تحذير الأمة من اللصوص ، فتنشر صورهم للتعرف عليهم، كما هناك صور تعرف فيها أسرار الله في خلقته، كما هي في صور الحيوانات وأجزائها التي تحتويها كتب التاريخ ، وفوائد أخرى للتصوير

(1) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المرجع نفسه، ص 1131

(2) محمد عزيز نظمي، قراءات في علم الجمال، ج1، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996، ص 18.

كثيرة..، وإما كانت تتخذ للتعظيم والعبادة والتبرك ، فهي حرام قطعاً ، معذب صانعها ومعذب متخذها»<sup>(1)</sup>

أما المفكر الإسلامي محمد عمارة فإنه يربط تحريم التصاوير بوجود العلة فإذا انعدمت العلة إنعدم الحكم أو الكره وتحريم التصاوير ارتبط بعلّة العبادة والرجوع إلى الوثنية والشرك بالله ، فبعد استقرار الإسلام في نفوس المسلمين ، وبعدهم زمنياً عن عهد الوثنية جاز التصوير والرسم. فقال: « أما الفقهاء الذين وقف كثير منهم عند حرفية نص الأحاديث ولم يبصروا ارتباط تحريمها بعلّة هذا التحريم... ودوران هذا التحريم مع العلة وجوداً وعدمًا.. فإن آخرين منهم قد اتخذوا موقفاً مغايراً بجواز الصور والتماثيل طالما أن خوف الشرك والوثنية غير قائم»<sup>(2)</sup>

نختم قولنا أخيراً برأي وقول الشيخ محمد عبده حيث يرى الإمام «أن الراسم قد رسم والفائدة محققة لا نزاع فيها ، ومعنى العبادة والتعظيم للصورة والتمثال قد محي من الأذهان ، فإذا أوردنا الحديث « أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون » يرد الإمام « أن الحديث جاء في أيام الوثنية وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسبيين: الأول: اللهو. والثاني التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين ، والأول مما يبغضه الدين

و الثاني مما جاء الإسلام لمحوه ، والمصور في كلتا الحاتين شاغل عن الله أو ممهّد للشرك به ، فإذا زالا هذان الغرضان وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات»<sup>(3)</sup>

(1) أحمد تيمور باشا، التصوير عند العرب ، تع زكي محمد حسن، ط 2، هلا للنشر، الجيزة، 2002، ص 205 206.

(2) أحمد شوقي الفنجري، الإسلام و الفن، ط1 دار الأمين، مصر، 1998، ص124.

(3) سمير غريب، في تاريخ الفنون الجميلة، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1998، ص69.

ويواصل حديثه إلى أن الشريعة الإسلامية أبعد أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ، ولا من جهة العمل.<sup>(1)</sup> هذا ما يؤكد ما ذكرناه سابقا بشأن إباحة التصوير إذا كان في الأمور التي فيها إفادة للعلم والمجتمع ، دون الغاية للعب والعبادة.

#### خلاصة:

إن تحريم الصور في عهد الرسول كانت لغاية واضحة وفالرسول عليه الصلاة والسلام إنما قال تلك الأحاديث بسبب خوفه على المسلمين من الرجوع إلى عهد عبادة الأصنام ، ونسيان الخالق الأكبر ، فهؤلاء القوم كانوا على عهد حديث بالإسلام ولم يستقر بعد في نفوسهم ، فإن رأوا تلك التصاوير اشتاقت نفوسهم وحتت إلى الجاهلية، لأن في ذلك العصر كانت الصور منتشرة فيه بكثرة ، لكن بعد ثبات العقيدة الإسلامية وابتعادهم كثيرا عن عصر الوثنية فلا بأس به ، إن كانت غايته غير التعظيم والعبادة ، كاستعماله في العلم والمعرفة ، أو للعب والزينة ، فإذا اختفت علة التعظيم والتبرك جاز التصوير.

بعدها رأينا موقف الإسلام من التصوير سنتطرق الآن إلى الصورة (فن التصوير) في الإسلام ، فمن المعروف أن فن التصوير من الفنون الدخيلة على الإسلام وشبه الجزيرة العربية ، فهو كان موجودا في البلاد التي فتحها المسلمون من أمثال العراق وإيران والهند وغيرها ، إن « الجزيرة العربية لم تعرف التصوير أو النحت أو غيرها من الفنون التي كانت منتشرة في اليونان أو مصر ولم يهتم العرب بالفنون التشكيلية إلا بعد انتقال مركز الخلافة الإسلامية إلى خارج شبه الجزيرة العربية ، وكان ذلك في عهد خلفاء بني أمية الذين تقلدوا الحكم عند انتقال الخلافة إلى دمشق. »<sup>(2)</sup>

(1) المرجع نفسه، ص 70.

(2) دارس شهرزاد، منطلقات المنهج الفني الجمالي الإسلامي، (مجلة الكلمة)، ع 67، لبنان، 2012، ص 101.

التصوير لم يكن معروفا ومهتما به إلا في عهد بني أمية وقد تركوا تراثا في من خلال ما وجد من رسومات وتصاوير في قصورهم وحماماتهم، وكانت معظم جدرانهم مزينة بالصور الآدمية والحيوانية ومن بين هذه القصور نذكر قصر عمرة وقصر الطوب وخربة المفجر وغيرها، ومم يلاحظ من خلال هذه الرسومات بحسب قول محمد حسين جودي: « أن ميل الخلفاء والحكام الأمويين إتجاه المسائل الدنيوية وعدم التزامهم بكراهية التصوير.»<sup>(1)</sup> رغم أنهم العصر الأقرب لعصر الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد زينوا قصورهم بصور الحكام والنساء والموسقيين. ولم يعطوا بالا لأحاديث النهي حوله.

ثم جاء العصر العباسي وكان العصر الذهبي للتصاوير وبالأخص المنمنمات، فمن المعروف لدى الجميع أن هذا العصر لقب بالعصر الذهبي لما كان فيه من تطور في جميع المجالات العلمية والأدبية وترجمة الكتب من اليونانية والفارسية إلى العربية، ومع تشجيع الخلفاء الكتاب والخطاطين والعلماء زاد الإقبال على الكتب أن الفنان في ممارسته لرسم الصور على الورق يبقى أكثر دقة في التعبير عن مفهوم التصوير، ثم إن مهنة التصوير ترتبط بمهنة الكتابة، وهكذا يلتحم عنصران مهمان في عناصر التصوير العربي هما الخط والصورة...»<sup>(2)</sup>

وهي باختصار رسومات صغيرة تزين الكتب أو المخطوطات ويكون حجمها صغيرا جدا، ويمكن أن تحتوي على أكثر من مشهد وقد ساهمت في التعرف على عادات وتقاليد العصر الذي رسمت فيه » وقد اشتهرت بها المخطوطات البنزطية والفارسية والتركية والهندية، وقد أتاحت هذه الصور فرصة التعرف على عادات وتقاليد المجتمع الإسلامي العربي في تلك الحقبة من الزمن، واطلعنا على الحياة

(1) محمد حسين جودي، الفن العربي الإسلامي، دار المسيرة، عمان، ط1، 2007، ص 39

(2) عفيف بھنسي، جماليات الفن العربي، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص50.

اليومية التي لم تكن تؤرخ لها الكتب»<sup>(1)</sup> فللمنمنمات دور كبير في التعرف على حياة العصور السابقة خصوصا العصر العباسي بكل ما فيه من عادات وتقاليد الحياة اليومية للأفراد في ذلك العصر ، بسليباتها وإجابياتها وكل اضطراب فيها لأن العصر العباسي كان فترة ازدهار هذه الصور وقد أبدعوا فيها كثيرا. وهناك من يرى في المنمنمة « صورة خاصة لتمثيل ساطع عملية الخلق من دون أن تقع في مضهارة الإلهي... كما يعتمد الرسام في رسم المنمنمة على حشد من الأخيلة التكوينية وتنظيمها وهيكلتها معتمدا على النص وسرديته ، ومن ثم وضعها في طابع خاص يعتمد على أن الله هو مصدر الأشياء ومصدر مكان الإبداع»<sup>(2)</sup>

ومن أشهر المدارس التي ذاع صيتها في فترة بني العباس هي المدرسة العربية أو ما لقبت بمدرسة بغدادنشأت هذه المدرسة في بغداد ، وتعتبر أولى مدارس التصوير الإسلامي، أثبتت هذه المدرسة أن الإسلام لم يكن عائقا أمام الفنون التشكيلية بل كان مساعدا في تطورها وازدهارها على مر العصور ، مع خضوعها لتعاليمه ، وعدم مضهارة الله في خلقه ،

«لقد كانت بلاد الرافدين وإيران مزدهرة بالفن الساسيني منذ منتصف القرن الثالث إلى سقوط الدولة الساسانية في القرن السابع ميلادي ، ومع انتشار الفتوحات الإسلامية إلى أن وصلت إلى الشرق الأدنى ، فترجع الإسلام على حضارة هذا الشرق ، وورث الأساليب الفنية التي عرفتها بلاد ايران والرافدين والشام ومصر.»<sup>(3)</sup>

وأضاف المسلمون إلى هذه الفنون عناصر الحضارة الإسلامية وخصائص الدين الإسلامي ، من توحيد ، ونبذ للخرافات والأساطير ، فتطورت الفنون الإسلامية خصوصا في العصر العباسي ، فقد نشأت هذه المدرسة في هذا العصر متأثرة بالفن الساسيني ، والبنظي تأثرا ملحوظا ، ويقول الدكتور

(1) المهرجان الدولي الثقافي للمنمنمات و الزخرفة، وزارة الثقافة، الجزائر، 2010، ص 90.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

(3) ينظر سعاد ماهر محمد، الفنون الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، دت، ص 376

عيسى سليمان: « إن تصاویر المدرسة البغدادية هي صور توضيحية قصد بها مهمة تسهيل فهم النصوص الموضحة ، وفي ضوء الدقة في الرسوم وصغر المساحة التي تشغلها نسبيا اصطلاح على تسميتها بالمنمنمات.»<sup>(1)</sup> فرسومات مدرسة بغداد لم تكن هوائية ولم تكن فنا قائما بذاته ، إنما كان الغرض منها شرح المتن وتوضيحه ، لا إبراز المواهب. فلنتعرف على هذا الرسام صاحب الأسلوب الخاص والفريد. يحيى بن محمود بن يحيى بن أبي الحسن كور يها الملقب بالواسطي ، عاش في القرن الثالث عشر ميلادي من أشهر المصورين وخطاطي المخطوطات العربية ، من مواليد واسط ، وقد كتب ورسم تسعة وتسعين منمنمة في كتابه المشهور مقامات الحريري الموجودة في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم 5874. ذكر الواسطي اسمه في آخر صفحة من مخطوط المقامات «فرغ من نسخها العبد الفقير إلى رحمة ربه وغفرانه وعفوه ، يحيى بن محمود بن يحيى بن أبي الحسن كور يها الواسطي بخطه ، وصوره آخر نهار يوم السبت سادس شهر رمضان سنة أربع وثلاثين وستمائة ، حامدا لله تعالى... الخ»<sup>(2)</sup>.

يعتبر الواسطي من بين أهم المصورين الإسلاميين في العهد العباسي وتحديدًا في القرن الثالث عشر ميلادي وقد اشتهر بتصويره لمخطوط «مقامات الحريري» وهو زيادة على أنه رساما ومصورا كان خطاطا أيضا فهو من خطط وصور المقامات بنفسه وكان ذلك سنة ستمائة وأربع وثلاثين هجري. 634هـ / 1227م. و مخطوط المقامات أول مخطوط يصل إلينا ناضج من حيث الرسم والتلوين. عاش الواسطي في عصر نبغ فيه الكثير من الأدباء والعلماء نذكر منهم «ابن الأثير المتوفي 1225 صاحب كتاب «الكامل في التاريخ»، وفي الجغرافيا نبغ ياقوت حموي 1225، صاحب المعجمين «معجم البلدان ومعجم الأدباء» ، وكذلك ابن الرازي الجزري صاحب كتاب «العلم والعمل النافع في صناعة الجليل»،

(1) الفن العربي الإسلامي ، المنظمة العربية للتربية والثقافة، ج1، تونس 1994، ص 177.

(2) عفيف البهنسي ، جماليات الفن العربي، ص 54.

وإلى نفس الفترة ينسب كتاب «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي المتوفي سنة 1273، وكان من بينهم أيضا الخطاط العراقي المشهور ياقوت المعتصمي والمتوفي سنة 1258.<sup>(1)</sup>

«فقد استطاع الواسطي أن يخلق إتجاها لم تطله ريشة من قبل، فلقد استطاع بعبقريّة نادرة، تصوير الحياة اليومية بكل

ما تحويه من تراكيب والحديث عن الفن العربي بجملته<sup>(2)</sup>. فلم تكن أعمال هذا المصور تكرارا لمن سبقه بل أعطى لفن التصوير منهجا جديدا، لم تساير صورته القلوب التي كانت منتشرة في الفن البيزنطي والساسيني، هو جمع بين خصائص هاتين الحضارتين ومزجهما بخصائص الفن الإسلامي، فأعطى بذلك صورة جديدة لفن التصوير في الإسلام لم يعهدها قومه من قبل، ومغايرة تماما لما كان سائدا قبله. فقد استطاع الواسطي أن يستقرأ الواقع الاجتماعي في عصره، ويجوله إلى صور صادقة له، ومرآة عاكسة لكل مافيه من حقائق، ولقد وصفت صورته بأنها «أصدق تعبير وأوسع دراسة مباشرة للمجتمع الإسلامي آنذاك».<sup>(3)</sup>

#### الأهمية الفنية والحضارية والاجتماعية لمنمنمات الواسطي:

ذكرنا من قبل أن للمنمنمات أهمية كبيرة في التعرف على حياة السابقين من طريقة عيش وأسلوب حياة والأدوات والأثاث المستعمل في عصر من العصور وهي وضحت كل ذلك، فقد وجدنا فيها ما لم يذكر في كتب التاريخ والأدب والجغرافيا، ولنمنمات الواسطي نفس الأهمية فقد تمكنا من خلالها معرفة المجتمع العراقي في القرن الثالث عشر ميلادي، وكل وما احتوته تلك الفترة من نزاعات وخلافات لم يستطع الحريري قولها في نصوصه فجاءت هذه التصاوير معبرة بشكل مذهل فهي

(1) ينظر الفن العربي الإسلامي، المنظمة العربية للتربية والثقافة، ص 175.

(2) المهرجان الدولي الثقافي للمنمنمات والزخرفة، وزارة الثقافة، ص 108

(3) بلندر حيدر، زمن لكل الأزمنة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1971، ص 27.

كانت كما قال الدكتور حسن زكي في هذه الشأن: « صورة صادقة لحياة الطبقات المختلفة من حكام ورعية والتي تضم في زخارفها وسحاتها رسوم كثيرة من الأدوات المستعملة في ذلك العصر حتى ليتمكن أن نستخرج منها مادة غزيرة عن أنواع العمارات والآثاث وأدوات القتال ، والثياب والبنود ، فضلا عن عادات القوم في الوعظ والتقاضى ، والزواج... والندوات الأدبية.»<sup>(1)</sup> أما الدكتور عفيف البهنسي فيرى في هذه الصور التي رسمت بأسلوب رشيق بسيط أنها « كشفت عن مفهوم جمالي أصيل ، وعبرت عن ملامح الحياة والبيئة ، فكانت رسوم الواسطي دراسة لأصول فن التصوير البغدادي ، وأساس بعض الدراسات الاجتماعية والفولكلورية والتاريخية.»<sup>(2)</sup>

يرى فيها الدكتور علي سليمان « أنها مرآة ناصعة لواقع المجتمع العربي الإسلامي في العراق ، فهي وثائق تاريخية مهمة جدا تنقل لنا واقع الحياة وما بها من ملذات ومسرات وآلام وأحزان ومكائد ودسائس ووغيرها ، والتنوع فيها كبير وما فيها من آلات وأدوات وملابس وحيوانات وعناصر معمارية كثيرة.»<sup>(3)</sup>

أما بلندر حيدر فيرى أن الواسطي استطاع أن « يرسم لنا صورة دقيقة عن المجتمع البصري في العهد العباسي على مختلف طبقاته ، فيجمع بين ترف الأغنياء وشقاء الفقراء والكادحين ليخرج بك من خلال ذلك التناقض ، من تلميح الحريري كاتباً الذي تجنب الكتابة المباشرة ، عما ألفت تلك الفترة من نزاعات وصراعات سياسية واجتماعية إلى تصريح الرسام بالتعبير عن شتى مظاهر الحياة آنذاك.»<sup>(4)</sup>

(1) زكي محمد حسن، أطلس الفنون الزخرفية و التصاوير الإسلامية ، دار الراشد بيروت، 1981، ص 513

(2) عفيف بهنسي، المرجع نفسه، ص 53.

(3) الفن العربي الإسلامي، وزارة الثقافة، ص 185.

(4) بلندر حيدر، المرجع نفسه، ص 127.



وقد قال عنه «هنري كروبان»: «إن خير من نستطيع أن نحقق معه ونستجوب شهادته عن العصر هو الواسطي». «وقال عنه كونل: «إنه موهبة خلاقة ، ومقامانه محلاة بصور تعالج المشكلة التصويرية بدقة تفوق حتى صور الكتب الغربية»<sup>(1)</sup>

نستنتج من هذه الأقوال أن منمنمات الواسطي لها أهمية كبرى في التاريخ والمجتمع والحضارة فقد كشفت لنا عن أشياء كثيرة لم نكن نعرفها من قبل ولم تنقلها لنا كتب التاريخ بصريح العبارة، هذا كله مع عدم مخالفتها للشرع الإسلامي فلا إيهام للنظر فيها، ولا تجسيم إذ كانت منمنماته ترسم وفق بعدين فقط هما الطول والعرض، واستطاع الواسطي بعبقريته أن يستبدل العمق بالتلاعب بالألوان ويمكن إجمال أهم خصائص منمنمات الواسطي في النقاط التالية:

\*- تعتبر صورة صادقة ومرآة ناصعة وعاكسة لواقع المجتمع العربي في العراق في القرن الثالث عشر ميلادي.

\*- صورت الطبقات المختلفة للأشخاص من حكام ورعية ، ومدى التناقض الذي كان سائدا في ذلك العصر.

\*- بينت لنا الأدوات المستعملة من أواني وأثاث منزلية وكذلك أدوات القتال وأنواع العمارات ، والثياب ، والآلات والحيوانات.

\*- أوضحت عادات القوم وتقاليدهم في الأمور المختلفة من زواج وتشيع للجنازات ، الإحتفالات كما بينت عاداتهم في الوعظ والتقاضى، وأبرزت الندوات الأدبية التي كانت تقام في بغداد.

\*- تعتبر رسومات الواسطي دراسة لأصول فن التصوير البغدادي لما تحويه هذه المنمنمات من دقة في التعبير وخيال واسع ، ومميزات جديدة لم تكن تعرف من قبل.

(1) محمد حسين جودي، المرجع نفسه، ص 198.

\*- ساهمت هذه الصور في تغذية الدراسات الاجتماعية لما تحويه من ذكر للطبقات الاجتماعية المختلفة ، فالواسطي لم يترك شيئاً في ذلك العصر إلا وتحديث عنه ، وكذا ساهم في إغناء الدراسات فولكلورية من خلال تحديثه عن عادات وتقاليد عصره ، وساهم أيضاً في الدراسات التاريخية وما ساعد أكثر دقته في رسم عمارة المساجد والقصور.

\*- عبر الواسطي في تصاويره عن لذة الحياة ومسررتها ، وكذا أجزاها ومكائدها ودسائسها. من خلال التناقض الذي كان في ذلك العصر

\*- كما بينت هذه الصور تلك النزاعات والصراعات السياسية التي كانت في العصر العباسي ، والتي لم يستطيع الحريري كتابتها بل اقتصر على التلميح لها فقط ، متجنباً ذكرها بصريح العبارات ، لكن الواسطي عبر عنها بريشته دون خوف ، ودون تلميح فكانت هذه الصور حقاً مرآة صادقة لذلك العصر وبطبقاته المختلفة ، وساهمت في التعرف على المجتمع البغدادي في فترة مهمة لم تنقلها لنا كتب الأدب ولا كتب التاريخ.

فالواسطي أخرج الفن من حيز الحياة وذهب به إلى أبعد ما ذهب به من سبقوه ، أعطاه لونا جديداً من خلال استلهامه لتلك المعطيات السابقة واستلهامه أيضاً خصائص الفن الإسلامي ، فالواسطي « استطاع أن يخرج الفن إلى الحياة فيما يقوم بالولوج إلى عوالم لم تخطر ببال من سبقوه أو التقرب منها. »<sup>(1)</sup>

وتكمن الأهمية الفنية لمنمنمات الواسطي في استبدال البعد الثالث بعاملَي اللون والإضاءة ، فلم يسبق لأحد أن فكر هذا التفكير وإن كان من سبقه فإنه لم ينجز ما أنجزه الواسطي في ذلك ، فقد أبعده العمق والبروز لأن هذا من خصائص التصوير الإسلامي وجعل محله اللون والنور اللذان هما من وسائل السطح التصويري والذان يقومان بالدور الذي يلعبه العمق ، وهذا من خلال دراسة « شاعر حسن سعيد.

(1) المهرجان الدولي و الثقافي للمنمنمات، ص 108.

- لقد استعمل الواسطي الزخارف العربية بكل أنواعها ، حتى الكتابية فنها في الملابس وفي الأدوات وفي العمارات وقد ذكر ذلك عفيف البهنسي بقوله: « فقد برع الواسطي في رسم الزخارف الهندسية مندججة أو مشتركة مع الزخارف النباتية والحيوانية. والزخارف الكتابية فقد شملت الكتابة الكوفية المبسطة والمورقة والمزهرة المحفورة على أرضية من الزخارف النباتية.»<sup>(1)</sup> إلا أنه لم يسمح للزخرفة من أن تسيطر على عمله وجميع رسوماته كما كان سائدا في ذلك العصر فقد عرف بجنكته كيف يوظفها من دون أن تستغل لوحاته بالكامل يقول بلندر حيدر: « وأنه استعان بالزخرفة كطبيعة رديفة لفنون عصره إلا أنه لم يسمح لها أن تنال من عمله الفني كجهد تعبيري.»<sup>(2)</sup>

وأهم شيء هو تميز صوره بدقة في الواقعية والتعبيرية ، أما الأولى فتمثل في رسمه للعمارات من قصور ومساجد فنلاحظ أن الواسطي أعطى للعمارة أهمية كبرى في رسوماته وصورها بجميع أجزائها الداخلية والخارجية وكذلك الحال عند رسمه للحيوانات ، وأما الثانية فقد كانت في رسومات الواسطي الجزء الأكبر فيها إذ أنه استعان بالأصابع وحركات الجسم والوجه خصوصا في تعبيرية الأشخاص فنرى الرسم معبرا عن نفسه.

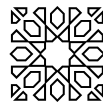
وبذلك حق له أن يكون شيخ المصورين العرب بامتياز.

(1) عفيف البهنسي، جماليات الفن العربي، ص 55.

(2) بلندر حيدر، زمن لكل الأزمنة، ص 127.

## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو الحسن مسلم، صحيح مسلم، ج 5، دار المعارف، لبنان، د ت.
- 2- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، البصائر الجديدة، د ت.
- 3- أحمد تيمور باشا، التصوير عند العرب ، تع زكي محمد حسن، ط 2، هلا للنشر، الجيزة، 2002
- 4 - أحمد شوقي الفنجرى، الإسلام والفن، ط1 دار الأمين، مصر، 1998.
- 5- الإمام مالك، الموطأ، دار الكتب، الجزائر، د ت
- 6- بلندر حيدر، زمن لكل الأزمنة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، 1971.
- 7- المهرجان الدولي الثقافي للمنمنمات والزخرفة، وزارة الثقافة، الجزائر، 2010.-
- 8- الفن العربي الإسلامي ، المنظمة العربية للتربية والثقافة، ج1، تونس، 1994.
- 9- كي محمد حسن، أطلس الفنون الزخرفية والتصاوير الإسلامية ، دار الرائد بيروت، 1981.
- 10- محمد عزيز نظمي، قراءات في علم الجمال، ج1، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996،
- 11- محمد حسين جودي، الفن العربي الإسلامي، دار المسيرة، عمان ط1، 2007.
- 12- سمير غريب، في تأريخ الفنون الجميلة، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1998.
- 13- سعاد ماهر محمد، الفنون الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، دت.
- 14- عفيف بهنسي، جماليات الفن العربي، عالم المعرفة، الكويت، 1978.
- 15- مجلة الكلمة، العدد 67، لبنان، 2012





## اختلاف الطرق عند المالكية

## DIFFERENT WAYS AT MAALIKIS

Dr. Ahemd HOUBAD الدكتور: أحمد حوباد

University of ORAN1 جامعة وهران 1

[houbad.ahmed@gmail.com](mailto:houbad.ahmed@gmail.com)

Accepted:	2018/03/12	قبل للنشر:	Received:	2018/02/19	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

## ملخص:

اختلاف الطرق أمر فرضته عدة أسباب، وهذا ما صنع في زمن متقدم من تاريخ المذهب اختلافا بين مدارس المالكية في طريقة حكاية المذهب، وفي زمن متأخر بين شيوخ دور التطور في فهم كلام متقدمي المذهب، مما دفع علماء المالكية على اختلاف أزمانهم وبيئاتهم إلى اعتماد قواعد ترجيحية بين الأقوال والروايات والطرق حال التعارض، بغية صنع قالب عام للمذهب المالكي يتمكن من خلاله طالب رأي المذهب في مسألة من المسائل من معرفتها دون كبير عناء.

الكلمات المفتاحية: الطرق؛ المالكية؛ اختلاف؛ الترجيح؛ الاستقرار؛ متأخري المذهب؛ اللخمي؛

ابن بشير

**Abstract:**

*The different ways that is referred this is imposed by several reasons. This back to an advanced time of the doctrine history making Differences between the different schools of the Maliki in terms of relating the story of the doctrine, and to a later period*

May 1<sup>st</sup>, 2019corresponding author: [houbad.ahmed@gmail.com](mailto:houbad.ahmed@gmail.com)

*among the elders of the role of evolution in understanding speech that are of more high denomination, prompting maaliki scholars on varying its times and their Environmmments to adopt rules of weighting between words. novels and methods in opposition to make a general template for maliki to enable a student see the doctrine in question of their knowledge without much trouble.*

**Keywords:** *Different; roads; the maalikis; weighing; stability; the lat doctrine; lakhm; i ibn bachir.*



## مقدمة:

يجد الناظر في فروع المذهب المالكي خلال دراسته لبعض مسائل الفقه، تنصيب بعض الفقهاء على لفظي «طريقة أو طرق»، فيجد مثلاً أن هذا القول «مبني على طريقة البغداديين أو على طريقة المغاربة أو المدنيين أو المصاروة»، أو قد يجد كذلك أن هذا القول يتخرج على طريقة اللخمي، أو طريقة ابن بشير، أو غيرهما من أصحاب الوجوه والطرق، فيشكل عليه فهم هذه الجزئية بالذات، ولا يدري ما مقصود فقهاء المالكية بهذا المصطلح، أي: مصطلح «الطرق».

وللإحاطة بهذه الجزئية، وفهم مقصود فقهاء المذهب بها، كان هذا البحث، بغية شرح المقصود منها، وبيان أسباب اختلاف فقهاء المذهب المالكي فيها، أي: اختلافهم في طرق حكاية المذهب. ولدراسة ما سبق، قمت بتقسيم هذا البحث إلى ثلاثة مباحث، خصصت الأول منها للتعريف بمصطلح «اختلاف الطرق» لغة واصطلاحاً، وقسمته إلى مطلبين، الأول منهما للتعريف بالخلاف لغة واصطلاحاً، والثاني للتعريف ب«الطرق» لغة واصطلاحاً، وأما المبحث الثاني فخصصته لاختلاف الطرق بين مدارس المالكية، وقسمته إلى ثلاثة مطالب، خصصت الأول منها لأسباب اختلاف الطرق بين مدارس المالكية، والثاني للتمثيل لذلك الاختلاف، والثالث لقواعد الترجيح بين طرق المدارس المالكية.

وأما المبحث الثالث، فخصصته «لاختلاف الطرق عند متأخري المذهب»، وقسمته إلى ثلاثة مطالب، خصصت الأول منها لأسباب اختلاف الطرق عند متأخري المذهب، والثاني للتمثيل لاختلاف الطرق عند متأخري المذهب، وأما الثالث فخصصته للقواعد الترجيحية لاختلاف الطرق عند متأخري المذهب، وختمت البحث بخاتمة لخصت فيها ما توصلت إليه من نتائج.





-المبحث الأول: تعريف «اختلاف الطرق» لغة واصطلاحاً

-المطلب الأول: الخلاف لغة واصطلاحاً:

أ-تعريف الخلاف لغة:<sup>(1)</sup>

خلف، الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة:

-أحدها: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، يقولون هو خَلَفَ صدق من أبيه، والخَلَفَ:

الولد الصالح يبقى بعد الإنسان والخَلَفَ والخالفة: الطالِح، قال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ﴾ [مريم: 59] ، والخَلَفَ: القرن بعد القرن يقال: هؤلاء خَلَفَ سَوْءَ لِنَاسٍ لَاحِقِينَ بِنَاسٍ أَكْثَرَ مِنْهُمْ، قال لبيد:

ذهب الذين يعاش في أكنافهم      وبقيت في خلف كجلد الأجر.

-الثاني: خلاف قَدَامَ

-الثالث: التَغْيِيرُ، فقولهم خَلَفَ فُوهُ، إذا تَغَيَّرَ وأخلف، وهو قوله ﷺ: «لِخُلُوفٍ فَمِ الصَّائِمِ

أَطِيبَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكَ»<sup>(2)</sup> وخلف اللَّبَنُ والمَاءُ: إذا تَغَيَّرَ طَعْمُهُ أو رَائِحَتُهُ، وبمعنى التغير قول ابن الأحرر:

(1) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، ط2، 1979م، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج2، ص210 / الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج1-6، ص1353 / لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، ط5، 1119هـ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص1234 / المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، تح: خضر الجواد، د.ط، 1987م، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ص69 / تاج العروس من جواهر القاموس، محمد المرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الستار أحمد فراج، د.ط، 1965م، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ج23، ص240.

(2) متفق عليه، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، 1422هـ، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، كتاب: الصوم، باب: فضل الصوم، رقم: 1894 /

بان الشباب وأخلفَ العُمُرُ وتَنكَّرَ الإخوان والدهر.

والخلف: الرديء من القول، يُقال: « سَكَتَ ألفاً، ونطق خلفاً»، أي سكت عن ألف كلمة، ثم تكلم بخطأ، والتخلف: التأخر.

والخلاف: المخالفة، وقوله تعالى: ﴿فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله﴾ [التوبة: 81]، أي: مخالفة رسول الله ﷺ، ويقال: خلف رسول الله ﷺ، وتخالف القوم واختلفوا: إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضد الاتفاق والاسم: الخُلف بضم الخاء، ومنه الحديث: « سوو صفوفكم، ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم»<sup>(1)</sup>، أي: إذا تقدّم بعضهم على بعض في الصفوف تأثرت قلوبهم، ونشأ بينهم اختلاف في الألفة والمودة.

ومن خلال التعاريف اللغوية يتبين ما يلي:

- 1- تشترك جميع التعاريف في أنّ معنى الخلاف: المخالفة، والمضادة، وعدم الاتفاق، وأن يذهب كل واحد على خلاف الآخر.
- 2- اتفقت التعاريف السابقة جميعها على أنّ الخلف بمعنى التغيّر، وبمعنى القرن بعد القرن، أو ما جاء بعد.

وأكثر المعاني التي ذكرتها التعاريف اللغوية يحويها المعنى الاصطلاحي، فالخلاف والمخالفة بمعناها الفقهي الاصطلاحي هي: ضد الاتفاق، ولا ريب أنّ المخالف يحاول تغيير رأي صاحب القول الأوّل، وإن كان رأي المخالف قويا، فإنه يخلفه من بعده ويحل مكانه.

المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1422هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، كتاب: الصيام، باب: فضل الصيام، رقم: 1151.

(1) صحيح مسلم، مسلم، كتاب: الصلاة، باب: تسوية الصفوف وإقامتها، رقم: 432.

## ب- تعريف الخلاف اصطلاحاً:

يستمد التعريف الاصطلاحي حقيقته من تعريفه اللغوي، فهو بمعنى عدم الاتفاق، وأن يذهب كل واحد خلاف الآخر في حاله أو قوله، قال الراغب: «ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة»<sup>(1)</sup>، وقد عرفه الجرجاني بأنه: «منازعة بين المتعارضين، لتحقيق حق أو لإبطال باطل»<sup>(2)</sup>، وتعريف الراغب للخلاف لغة لا يفرق بينه وبين الاختلاف، ويعتبرهما شيئاً واحداً، وهو ما عليه الجمهور من الفقهاء، كما يدلّ على ذلك واقع أبحاثهم في مصنفاتهم الخلافية حيث نجدهم في الفقرة الواحدة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظي الخلاف والاختلاف.

وذهب بعض أهل العلم إلى أنّ الاختلاف يستعمل في قول بني علي دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه<sup>(3)</sup>، وهو مردود بما سبق أي بأنّ المصنّفات الخلافية في شتى الفنون تستعمل لفظ الخلاف والاختلاف للمعنى الواحد، ومردود كذلك بمصطلح مراعاة الخلاف، وهو أصل من أصول المذهب المالكي، فكيف يراعى الخلاف، وهو عندهم ما بني على غير دليل؟



(1) المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، تح: محمد سيد كيلاي، د.ط، د.ت، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص156.

(2) التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، د.ت، د.ط، 1958م، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ص106.

(3) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تح: علي دحروج، ط1، 1996م، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ج1، ص116.

**-المطلب الثاني: الطرق لغة واصطلاحاً:****أ-تعريف الطرق لغة:<sup>(1)</sup>**

الطرق: جمع، مفرده: طريق وطريقة.

فالطريق لغة: السبيل، يذكر ويونث، فيقال: الطريق الأعظم، والطريق العظمى، والجمع: أطرقة وطرق، وسمي طريقاً لأنه: يطرق بالأرجل، أي: يضرب، وعنه استعير: كل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محمودا كان أو مذموماً.

وأما الطريقة، فجاءت بمعان كثيرة، منها:

-الطريقة: ما يكون بين السكتين من النخل، والطريقة: عمود المظلة والخباء، والطريقة: نسيجة من الصوف أو الشعر عرض الذراع أو أقل، والطريقة: الخط في الشيء، والطريقة: الحال، يقال: فلان على طريقة حسنة، وطريقة القوم: أمثالهم وخيارهم، وطريقة الرجل: مذهبه، يقال: ما زال فلان على طريقة واحدة، أي: حالة واحدة.

ولا ريب أن هذا الأخير، أي: الطريقة بمعنى المذهب، هو المقصود، لأنه هو الذي يرتبط بالتعريف الاصطلاحي.

**ب-تعريف الطريق اصطلاحاً:**

الطريق: مصطلح يختلف باختلاف الطائفة التي تستعمله، وقد استعمله فقهاء المالكية للتعبير عن فهم شيخ أو شيوخ المذهب للمذهب على ما نقلوه، هل هو على الوفاق أو الخلاف؟، وارتباطه بالتعريف اللغوي، هو من حيث كون الطريقة: هي مذهب الشخص.

(1) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج3، ص449 / الصحاح، الجوهري، ج1-6، ص1513 / لسان العرب، ابن منظور، ص2661 / المصباح المنير، الفيومي، ص141 / تاج العروس، الزبيدي، ج26، ص72 / المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص303.

وقد عرفه صاحب التوضيح بقوله: «الطريق عبارة عن شيخ أو شيوخ يرون المذهب كله على ما نقلوه»<sup>(1)</sup>، فهو عبارة عن اختلاف الشيوخ في كيفية نقل المذهب، هل هو على قول واحد أو قولين أو أكثر؟<sup>(2)</sup>

وعليه فيكون اختلاف الطرق: «تغاير فهوم شيوخ المذهب في حكاياتهم للمذهب، من حيث يرى كل شيخ أن المذهب على ما حكاه ونقله، لا على ما حكاه ونقله غيره. ويعامل اختلاف الطرق بما يعامل به اختلاف الروايات من ناحيتين:

-أولاً: من حيث كون الأولى الجمع بين الطرق ما أمكن، والطريق التي فيها زيادة راجحة على غيرها، لأنها زيادة ثقات، وأصحاب مالك وتلاميذه تفرقوا في الأمصار، فكانت الروايات عن طريقهم، وكان لكل بيئة طريقها، فبينما توسعت طريقة كطريقة البغداديين في استعمال الرأي والقياس والميل إلى المعقول، مالت الطريقة المغربية إلى البحث عن الحديث والرواية والاهتمام بالمنقول.

-ثانياً: من حيث كون مجتهد الترجيح هو الذي يجوز له أن يقول في طريق من الطرق أنها مذهب مالك، فالمجتهد العارف بقواعد المذهب، والعالم بمشهور القول فيه، والمتقن للقياس وللترجيح ورد المطلق إلى المقيد، هو الذي يجوز له أن يدعي في طريقة من الطرق أنها مذهب مالك، وكل هذا بعد بذل وسعه في النظر في قواعد المذهب وأقوال الإمام، وإلا منع من ذلك، ولم يكن فرضه إلا عزو

(1) ينظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (الخطاب)، ضبط: زكريا عميرات، ط1، 1995م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص53 / فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالفتن والحكام، أبي القاسم بن أحمد البلوي (البرزلي)، تح: محمد الحبيب الهيلة، ط1، 2002م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج1، ص107.

(2) ينظر: كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، إبراهيم بن علي بن فرحون، تح: حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف، ط1، 1990م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص147 / مصطلحات المذاهب الفقهية، مريم محمد صالح الظفيري، ط1، 2002م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص187 / الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين، محمد إبراهيم الحفناوي، د.ط، د.ت، د.د. دار نشر، ص83 / التفرع، أبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري، تح: حسين بن سالم الدهماني، ط1، 1997م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج1، ص96.

دعواه إلى مجتهدى الترجيح من أهل المذهب، وهم أصحاب الوجوه أو أصحاب الطرق، من مجتهدى المذهب المتمكنين من تخريج الأحكام على نصوص إمامهم.

-المبحث الثاني: اختلاف الطرق بين مدارس المذهب

-المطلب الأول: أسباب اختلاف الطرق بين مدارس المذهب:

إن البيئات التي انتقل إليها فقه الإمام مالك، والتي سميت لاحقاً بالمدارس الفقهية المالكية، كانت نتاج انتقال تلاميذ مالك

بروايات وأقوال وفتاوى شيخهم إلى أمصارهم، وامتزاج هذه الروايات والأقوال بالبيئة الحاضنة، وفق قدرات وملكات التلاميذ.

وقد شكّل هذا بمجموعه فهما لبعض مسائل المذهب وأقواله، قد يخالف فهم تلاميذ آخرين للإمام مالك انتقلوا إلى بيئات مالكية أخرى، فحكى كل أهل بيئة أقوال المذهب وفق ما ترجح لديهم أنه مذهب مالك رحمه الله.

فقد انتقل فقه مالك رحمه الله إلى إفريقية بواسطة علي بن زياد(183هـ) والبهلول بن راشد(183هـ)، وغيرهما من تلاميذ مالك المباشرين، وامتزج بالبيئة القيروانية البعيدة عن افتراض الآراء والمسائل.

وانتقل إلى مصر عن طريق تلاميذه الأوائل كعثمان بن الحكم الجذامي(163هـ) وعبد الرحيم بن خالد الجمحي(163هـ) وطليب بن كامل اللخمي(173هـ)، وعنهم وعن الإمام مالك رحمه الله أخذ المؤسسون الحقيقيون للمدرسة المصرية كابن القاسم(191هـ) وأشهب(203هـ) وغيرهما، وفهم

جل تلاميذ المدرسة المصرية أن منهج الإمام مالك رحمه الله قائم على العمل بالسنة الأثرية، أي: العمل بالسنة التي وافقها عمل أهل المدينة<sup>(1)</sup>

وحافظ تلاميذه المدنيون كعثمان بن كنانة(185هـ)، وعبد الله بن نافع الصائغ(186هـ)، والمغيرة بن عبد الرحمن(186هـ)، وبعدهم الأخوين، عبد الملك بن الماجشون(214هـ)، ومطرف بن عبد الله(220هـ) على المنهج المدني القائم على اعتماد السنة بعد القرآن، دون عرض موافقتها للعمل أو مخالفتها له، وهو فهمهم لما اعتقدوا أنه منهج الإمام مالك رحمه الله من خلال ما حفظوه واستقرأوه من مسائل، ومن خلال ما شاهدوا عليه الإمام مالك رحمه الله من كراهته للرأي، فأرأوا أن عرض السنة بعد ثبوتها على العمل، هو من الرأي الذي كان يكرهه شيخهم<sup>(2)</sup>

وأما البيئة العراقية فانقل إليها فقه مالك رحمه الله عن طريق تلاميذه المباشرين، كعبد الرحمن بن مهدي(198هـ)، وعبد الله بن مسلمة القعنبي(220هـ)، وامتزج هذا الفقه بالبيئة العراقية التي كانت مسرح الفقه الفرضي، نتاج ما نشر فيها الأحناف من جدل، مما حدا بفقهاء المدرسة المالكية العراقية أن يجعلوا « في مصطلحهم المدونة كالأساس، ويبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس<sup>(3)</sup>

ومن المعلوم في كل ما سبق أن الأقوال والروايات التي ورثها كل أهل بيئة قد تخالف ما ورثه تلاميذ بيئة أخرى، بل قد يصل الحد ببعضها إلى التعارض، وهذا نتاج أسباب كثيرة، منها شخصية الإمام مالك رحمه الله التي تبتعد عن الجدل وفرض الآراء والمسائل، يشهد لذلك موقفه من طلب أسد

(1) ينظر: اصطلاح المذهب عند المالكية، محمد إبراهيم علي، ط1، 200م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ص30.

(2) ينظر: المذهب المالكي مدارس ومؤلفاته وخصائصه وسماته، محمد المختار محمد المامي، ط1، 2002م، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، الإمارات العربية المتحدة، ص57.

(3) أزهار الرياض في أخبار عياض، شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، دط، 1978م، مطبعة فضالة، المحمدية، المملكة المغربية، ج3، ص22.

بن الفرات لما جاءه بأسئلة فرضية، نتيجة تأثره بشيخه علي بن زياد، المتأثر بدوره بفقهِ الرأي، فكان رد الإمام مالك: «سلسلة بنت سلسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق»<sup>(1)</sup> وأسهم في هذا الاختلاف والتباين أيضا طول عمر الإمام مالك رحمه الله، فمن المعلوم أن المجتهد قد يرجع عن فتواه لأمر استجد عنده، والحال هذه قد يكون بعض التلاميذ قد نقل إلى بيئته الفتوى السابقة، وبعضهم نقل الفتوى اللاحقة، مع أنه قد يوجد في البيئات المالكية قول للإمام مالك في المسألة فيكتفى به، وقد يتخلف في بيئة أخرى فيلجأ التلاميذ إلى استنباط حكم المسألة من أصوله المعتمدة لديه، والتي كان يراعيها في استنباطه، وقد يلجأ تلاميذ آخرون في بيئة أخرى إلى تحريج حكم هذه المسألة على حكم آخر لمسألة تشبهها نص عليها إمام المذهب، وفي هذه الحالات قد تختلف النتائج التي يتوصل إليها فقهاء مذهبه<sup>(2)</sup>

واستقراء مذهب مالك رحمه الله من خلال كل ما سبق في مسألة من المسائل سيكون محل خلاف لا محالة، وهو ما يعبر عنه باختلاف الطرق.

فاختلاف الطرق في حكاية المذهب كان نتاج جميع ما سبق، وكان نتاج اختصاص كل بيئة مالكية بما نقله شيوخها دون غيرهم، فقد اعتمدت المدرسة العراقية سماعات ابن عبد الحكم، واعتمدت المدرسة المصرية والمغربية سماعات ابن القاسم، وفي ذلك يقول ابن ناجي: «إن أهل بغداد اعتنوا بمختصر ابن عبد الحكم أكثر من غيره، فهم إذا وجدوا في المسألة قولين لمن ذكر قدّموا قول ابن عبد الحكم، ولكثرة اعتناء القرويين بابن القاسم جروا على العكس»<sup>(3)</sup>، وأما المدرسة المغربية فقد اعتمدت

(1) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، تح: محمد سالم هاشم، ط1 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، ص292.

(2) ينظر: الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي، عبد العزيز بن صالح الخليفي، ط1، 1993م، د. دار الحديث الحسنية، الرباط، المملكة المغربية، ص4 / محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، د. ط، د. ت، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ص202.

(3) المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، إشراف: محمد حجي، د. ط، 1401هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج1، ص211.



المدونة لسحنون بن سعيد (240هـ)، واعتمدها المدرسة الأندلسية إلى جانب الواضحة لابن حبيب، ومن بعدها العتبية للإمام محمد العتيبي، في فترة من تاريخها.

أدى جميع ما سبق إلى اختلاف ظاهر في حكاية المذهب نتيجة اختلاف الملكات والقدرات من تلاميذ الإمام مالك «وصار كل صاحب طريق يدعي أن المذهب المالكي فيما حفظه ورواه واستقرأه من نوازل مالك وفتاواه»<sup>(1)</sup>

### -المطلب الثاني: التمثيل لاختلاف الطرق بين مدارس المذهب:

يمكن التمثيل لاختلاف الطرق بين المدارس المالكية بالمسائل التالية، والتي يظهر من خلالها فهم كل بيئة فقهية مالكية لمذهب مالك رحمه الله على ضوء ما وصلها من روايات وأقوال، وبناء على مناهجها التي اعتمدها تلاميذها، واختصوا بها دون سواهم.

#### 1- طرق المذهب في: السلس الذي لا ينقض الموضوع:

اختلفت طريقة العراقيين والمغاربة في السلس هل لا ينقض مطلقاً أو بقيد الملازمة؟، قال الخطاب: «طريقة العراقيين من أصحابنا أن ما خرج على وجه السلس لا ينقض الموضوع مطلقاً، وإنما يستحب الموضوع منه، والمشهور من المذهب رواية المغاربة أن السلس على أربعة أقسام»<sup>(2)</sup>

فطريقة العراقيين عدم النقض بالسلس مطلقاً، وهو ما اعتمده صاحب التفرغ، بقوله: «ولا يجب الموضوع من سلس بول ولا مذي»<sup>(3)</sup>، ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا النقل أن المدرسة العراقية إلى زمن ابن الجلاب (378هـ) ظلت متمسكة بطرق شيوخها في فهم المذهب، بينما سارت المدرسة المغربية على طريقة شيوخ المذهب في تقسيم السلس إلى أربعة أقسام.

(1) فتاوى البرزلي، البرزلي، ج 1، ص 107.

(2) مواهب الجليل، الخطاب الرعيني، ج 1، ص 422.

(3) التفرغ، ابن الجلاب، ج 1، ص 195.

## 2- طرق المذهب في: مس الذكر الذي ينقض الوضوء:

اختلفت طريقة العراقيين وطريقة المغاربة في نقض الوضوء من مس الذكر، فطريقة العراقيين أن النقض يحصل للذة بأي عضو، وهذه قاعدة قياسية، فنقض الوضوء لمس الذكر، لكون المس للذة سبب في خروج المذي، والمذي حدث فوجب أن يكون ما هو سبب للحدث كالحديث، وأما طريقة المغاربة، فمس الذكر ينقض مطلقاً، ونقلوا عن ابن القاسم أن مس الذكر بباطن الكف أو باطن الأصابع يوجب الوضوء مطلقاً، حصلت اللذة أم لا بناء على الغالب، ونقض الوضوء من مجرد المس حكم غير معلل<sup>(1)</sup>

والطريقة العراقية كما نص ابن الجلاب اعتمدت القياس في ربط نقض الوضوء بحصول اللذة، بخلاف طريقة المغاربة التي اعتمدت الرواية عن مالك في أن مس الذكر ينقض الوضوء، ونصها عن مالك: «لا ينتقض وضوء من مس شرح...إلا من مس الذكر وحده بباطن الكف»<sup>(2)</sup>، وما سبق فهم للمذهب بتأثير البيئة الحاضنة له كما علمت.

## 3- طرق المذهب في: منع بيع الحيوان باللحم.

اختلفت طريقة العراقيين والمغاربة في بيع اللحم بالحيوان: قال المازري: «فإنه على طريقة البغداديين المنع من بيع اللحم بالحيوان إنما يتوجه إلى حيوان إنما يراد للحم، كالشاة المعلوفة التي تراد للذبح، والمدقوقة العنق والشارف، فأما إذا كان الحي لا يراد للذبح، فإنه يجوز بيعه باللحم الذي من جنسه، ذهب إلى هذا منهم أبو بكر الأبهري، وأما المغاربة فعلى المنع»<sup>(3)</sup>

(1) ينظر: شرح التلقين، أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، تح: محمد المختار السلامي، ط2، 2008م، دار الغرب الإسلامي، تونس، ج1-3، ص190.

(2) المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي، د.تح، ط1، 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص118.

(3) المرجع السابق، المازري، ج4، ص246.

فتمسك المغاربة في المسألة بالرواية عن مالك في منع بيع الحيوان باللحم، وهي نص حديث الموطأ، عن زيد بن أسلم عن سعيد بن المسيب «أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الحيوان باللحم»<sup>(1)</sup>، ورأى العراقيون أن المنع مذهب مالك إذا بيع اللحم بحي من جنس أصله مرتبطب بالمزبنة، وهي: بيع مجهول بمجهول من جنس واحد، فإن لم يرد الحيوان للحم بعدت التهمة إلى القصد في المزبنة، ووكل الناس إلى أمانتهم فيها<sup>(2)</sup>، وأنت ترى كيف أن المدرسة العراقية فهمت المذهب في ضوء مفرداتها المبنية على التعليل والقياس، بينما سارت المدرسة القيروانية على التمسك بالنص.

#### 4- طرق المذهب في: التلفيق بين العبادة من مذهبين.

اختلفت طريقة المصريين والمغاربة في التلفيق بين العبادة الواحدة من مذهبين: «ففي المذهب طريقتان المنع، وهي طريقة المصاروة، والجواز وهي طريقة المغاربة، ورجحت»<sup>(3)</sup> فالمصاروة فهموا أن مذهب مالك رحمه الله جواز تتبع رخص المذاهب لرفع مشقة التكليف باتباع كل سهل، من غير مخالفة للنص أو القياس، بينما فهم المغاربة أن مذهب مالك رحمه الله على المنع من ذلك.

وأنت ترى من خلال ما مثلت لك به من مسائل، أثر مناهج المدارس في تكوين الطرق التي سنها وتبناها شيوخ كل مدرسة، وترى أن المرجح دائماً فيما سبق هو منهج المغاربة، وهذا نتيجة قواعد ترجيحية سنها أرباب المذهب، بغية صنع قالب موحد للمذهب المالكي، وهو ما بحثته في المطلب الموالي.

(1) موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط، 1985م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، كتاب: البيوع، باب بيع الحيوان، ج2، ص183، رقم: 1912.

(2) ينظر: المرجع السابق، المازري، ج4، ص247.

(3) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، د.ت.ح، د.ط، د.ت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ج1، ص20.

### -المطلب الثالث: قواعد الترجيح بين طرق مدارس المذهب

سارت كل مدرسة من مدارس المالكية على المنهج الذي تبناه شيوخها، وتمسكت كل مدرسة بطريقة خاصة في فهم تلك المسائل، وفهم الخلاف فيها، بل والتخريج عليها، مما نتج عنه اختلاف بين مدارس المالكية في عديد المسائل.

واختلاف الأقوال والروايات والمناهج، وكذلك اختلاف القدرات والملكات، صنع في مدارس المالكية تنوعا كبيرا، «ولئن كان المذهب المالكي واحدا، فقد تعددت المدارس المالكية بأنحاء العالم الإسلامي، وتميزت كل واحدة بما يلائم الظروف التي نشأت فيها، والبيئة التي نمت فيها، والمجتمعات التي قامت عليها»<sup>(1)</sup> وخرّج تلاميذ كل مدرسة الفروع الفقهية وفق تلك المناهج، مما نتج عنه اختلاف في المسائل المخرجة كما سبق.

غير أن كثرة الروايات والأقوال، بل وتعارضها في بعض الأحيان، وتعدد الطرق، كان يحتم على شيوخ المذهب وفقهائه أن يجدوا صيغة لصنع قالب عام للفقه المالكي، بحيث يستطيع الناظر فيه معرفة ما عليه المذهب، أو بعبارة أخرى: قواعد ترجيحية للفصل في المقدم من الروايات والأقوال و الطرق حال التعارض.

فكان التواصل والتبادل العلمي الذي كان بين هذه المدارس أحد الأسباب التي ساهمت في تقريب الآراء، ومحاولة تقرير المقدم من الأقوال والروايات والطرق حال التعارض، وقد تمثل التواصل وتبادل الآراء والأفكار بين العلماء والفقهاء في الرحلات العلمية، لاسيما في القرن الرابع، فقد «كانت الرحلات العلمية إلى بغداد والشام ومكة والمدينة من المغرب والأندلس، كما رحل بعض أهل المشرق إلى القيروان والأندلس بعدما قرفوا من ضعف الخلافة العباسية، وتقسيمها إلى دويلات، وكثرة الانتفاضات المذهبية»<sup>(2)</sup>

(1) التفرغ، ابن الجلاب، ج1، ص92. مقدمة المؤلف.

(2) نفس المرجع، ج1، ص99. مقدمة المؤلف.

وكان بالإضافة إلى الرحلة، التبادل العلمي والمعرفي بين شيوخ المدارس، فرسالة ابن أبي زيد القيرواني مثلا، وجّه منها نسخة إلى أبي بكر الأبهري ببغداد، وأخرى إلى أبي بكر بن زرب (ت 381هـ) بالأندلس، فأفرد الأبهري للرسالة كتابا سماه: «مسلك الجلالة في مسند الرسالة» تتبّع فيه جميع مسائلها التي تبلغ أربعة آلاف، فرفع لفظها ومعناها إلى رسول الله عليه السلام، أو إلى أصحابه، وتناولها كذلك القاضي عبد الوهاب بشرح في نحو ألف ورقة منصوري، وقد اشتهرت، أي: الرسالة في سائر بلاد المسلمين، وبلغت العراق واليمن والحجاز والشام ومصر وبلاد التوبة وصقلية وجميع بلاد إفريقية والأندلس والمغرب وبلاد السودان وتنافس الناس في اقتنائها حتى كتبت بالذهب، وأول نسخة منها بيعت ببغداد في حلقة أبي بكر الأبهري بعشرين دينارا ذهباً<sup>(1)</sup>

فهذه الرحلات العلمية والتواصل العلمي بين المدارس جعلت هذا الزمن من تاريخ المذهب، أي القرن الرابع الهجري، بداية عودة المدارس جميعا إلى اعتماد السنة الأثرية، أي: السنة التي وافقها عمل أهل المدينة، وسرعان ما ارتفع الخلاف الذي كان بين المدارس في مجال ترتيب الرويات، وذلك باعتماد المدونة المصدر الأوّل في المذهب، وتقديم روايات ابن القاسم فيها على غيرها من روايات تلاميذ مالك، والحال أنّ تقديم مدونة سحنون وأقوال ابن القاسم فيها كان معتبرا في المغرب ومصر في زمان مبكر جدًا ثم التحقت المدرسة العراقية بهذا التقديم لرواية المدونة في زمن ابن الجلاب (ت. 378هـ) تدريجيا، فقد أورد التتائي أن مسائل الجلاب تبلغ ثمانية عشر ألف مسألة، منها اثنا عشر ألف مسألة موافقة لما في المدونة، وستة آلاف ليست فيها<sup>(2)</sup>، ويكون التحاق المدرسة العراقية ببقية المدارس في تقديم المدونة وقول ابن القاسم فيها في زمن القاضي عبد الوهاب.

(1) معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الدباغ، تح: أبو الفضل بن ناجي التنوخي، إبراهيم شوح ط2، 1968م، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ج3، ص112.

(2) ينظر: ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج4، ص112 / المرجع السابق، ابن الجلاب، ج1، ص125.

وهذا التقديم للمدونة لا يعني إمكانية الاستغناء عن غيرها من الأمهات، فإن هذه الأمهات يفسر بعضها بعضا، وهذا التقديم لرواية ولرواية ابن القاسم فيها لا يعني الاطراد الكلي في التقديم، فقد جرى العمل على تأخيرها أحيانا، إلا أنه يعني أن المصادر المقدمة حال التعارض قد ضبطت في المذهب في شكل قواعد معتمدة عند جميع المدارس، فقاعدة: «إذا اختلف أصحاب مالك رضي الله تعالى عنه، فالقول قول ابن القاسم في الذي ينقله عن مالك، وفيما يجتهد فيه على أصول المذهب»<sup>(1)</sup> والتي عزاها ابن فرحون في التبصرة إلى كتاب إقليد التقليد المؤدي إلى النظر السديد، لابن أبي جمرة (ت 599هـ)، هي قاعدة اعتمدها شيوخ الأندلس وإفريقية في زمان متقدم، وصارت هي المرجح عندهم في القضاء والفتوى، وعلى معناها تأسست المدرسة المصرية والتحققت بها المدرسة العراقية في زمن القاضي عبد الوهاب كما سبق ذكره<sup>(2)</sup>

ولاريب أن ما سبق من تقديم رواية المدونة على غيرها من الدواوين، وتقديم قول ابن القاسم فيها على غيره من تلاميذ مالك رحمه الله، كما يعتبر قاعدة ترجيحية بين لأقوال والروايات، يعتبر قاعدة ترجيحية بين طرق.

ومن القواعد الترجيحية أيضا بين المدارس، قاعدة: «إذا اختلف المصريون والمدنيون، قدم المصريون غالبا، والمغاربة والعراقيون قدم المغاربة»، وهذه القاعدة تعزى لسند بن عنان (541هـ)، قال الأجهوري: تقديم المصريين على من سواهم ظاهر، لأنهم أعلام المذهب، لأن منهم ابن وهب، وقد

(1) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن فرحون البعمري المالكي، تح: جمال مرعشلي، ط1، 1995م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص55.

(2) ينظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، د.ط، 1349هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص162 / ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج4، ص148، ج5، ص222 / فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب مالك، محمد أحمد عليش، د.تح، د.ط، د.ت، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج1، ص87 / الإشراف على نكت مسائل الخلاف، أبو محمد عبد الوهاب البغدادي المالكي، د.تح، ط1، 1999م، دار بن حزم، بيروت، لبنان، ص46.

علمت جلالته، وابن القاسم وأشهب، وكذا تقديم المدنيين على المغاربة إذ منهم الأخوان ويظهر تقديم المغاربة على العراقيين إذ منهم الشيخان<sup>(1)</sup>

فهذه القواعد شكلت الترتيب الذي سيستقر عليه المذهب لاحقاً، فالمدرسة المصرية ولا شك هي أكثر المدارس اعتماداً على رواية ابن القاسم، ثم المدرسة المغربية، إذ أنها أكثر المدارس اعتماداً على المدرسة المصرية، ثم يأتي من بعدهما المدرسة العراقية ثم المدنية، وعلى هذا صيغت القاعدة الترجيحية: وقدموا ماشهر المغاربة والشمس في المغرب ليست غاربة<sup>(2)</sup>

فسار متأخروا المذهب على تقديم ماشهر المغاربة والمصريون على ما شهره العراقيون، ثم تقديم ما شهره المصريون على ما شهره المغربيون، «وأما المدنيون فلم تذكر تشهيراتهم، ولعل ذلك يعود إلى أن المدنيين ليس مذهبهم المقارنة بين روايات المذهب»<sup>(3)</sup>

والناظر في فروع الفقه يجد هذا التقديم لطريقة المصاروة والمغاربة على طريقة العراقيين حال الترجيح، إلا أن هذه القاعدة تبقى قاعدة أغلبية، فقد تتخلف في بعض الصور بناءً على معانٍ ظهرت لشيوخ المذهب.



(1) ينظر: شرح مختصر خليل، أبي عبد الله الخرشبي، د.تح، ط2، 1317هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ج1، ص49 / الفتح المبين في فك رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين، محمد إبراهيم الحفناوي، ص71 / الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي، الخليلي، ص257.

(2) بوطليحية، محمد النابغة بن عمر الغلاوي، تح: يحيى بن البراء، ط2، 2004م، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ص79.

(3) المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته خصائصه وسماته، محمد المامي، ص124.

## -المبحث الثالث: اختلاف الطرق عند متأخري المذهب

## -المطلب الأول: أسباب اختلاف الطرق عند متأخري المذهب

حدّد أهل المذهب تاريخ وفاة الإمام ابن أبي زيد القيرواني<sup>(1)</sup> فيصلا بين متقدمي المذهب ومتأخريه، فهو أول طبقة المتأخرين، وأمّا من قبله فمتقدمون، واعتمد الإمام أبو محمد بن أبي زيد القيرواني (ت.386هـ) فيصلا بين جيل متقدمي ومتأخري المذهب، لما له من مكانة سامية في المذهب.

وربط بعضهم هذا التقسيم الاصطلاحي للمتقدمين والمتأخرين في المذهب تعلقاً بقوله ﷺ: « إن خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»<sup>(2)</sup>، وهذا التاريخ وإن كان في أواخر القرن الرابع (386هـ)، إلا أنّ إلغاء الكسر معلوم في كثير من موارد الشريعة المطهرة، وما قارب الشيء أعطي حكمه<sup>(3)</sup>

ويعتبر ابن أبي زيد القيرواني بحق نقطة فاصلة، ففي شخصه اجتمعت مدارس المالكية كلها، ساعد على ذلك «تخرجه على شيوخ إفريقية، وأخصهم أبو بكر بن اللباد، وشيوخ الأندلس، وأخصهم الأصيلي»<sup>(4)</sup>، وشيوخ فاس وأخصهم درّاس بن اسماعيل وشيوخ مصر وأخصهم ابن شعبان صاحب

- (1) أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني النفزي، كان إمام المالكية في وقته، حتى عرف بمالك الصغير، له كتاب النوادر والزيادات ومختصر المدونة والرسالة وتهديب العتبية، (ت.386هـ). ينظر: المرجع السابق، القاضي عياض، ج6، ص215.
- (2) متفق عليه، صحيح البخاري، البخاري، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، رقم: 6428 / صحيح مسلم، مسلم، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب: فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، رقم: 2535.
- (3) ينظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، د.ط، 1345هـ، المطبعة البلدية، فاس المغرب، ج3، ص120 / حاشية الدسوقي، الدسوقي، ج1، ص26 / اصطلاح المذهب عند المالكية، محمد إبراهيم علي، ص375.
- (4) أبو محمد الأصيلي، عبد الله بن إبراهيم الأصيلي أحد أئمة المالكية في الحديث والفقه، له رحلة إلى المشرق، لقي فيها الأبهري شيخ المالكية وابن أبي زيد، له كتاب الدلائل إلى أمهات المسائل شرح به الموطأ ذكرنا فيه حلاف مالك وأبي حنيفة والشافعي، (ت. 392هـ). ينظر: ترتيب المدارك، عياض، ج7، ص135.



الزاهي، وشيوخ العراق وأخصهم أبو بكر الأبهري والقاضي أحمد بن إبراهيم من آل حماد، فاجتمعت لديه نفائس الآثار، وتلاقى في كنفه متباعد الأفكار<sup>(1)</sup>، وهو بهذا بداية الامتزاج بين المدارس المالكية. ففي نهايات القرن الرابع الهجري كان المذهب المالكي قد أخذ شكلا وقلبا عاما، اعتمد رواية المدونة أساسا في المذهب مقدمة على غيرها حال التعارض، واعتبار قول ابن القاسم فيها مقدا على قول غيره من تلاميذ مالك رحمه الله، وامتزجت مدارس المالكية جميعها في المدرسة المغربية، واندثرت بقية المدارس، وضبط المقدم من طرق المدارس حال التعارض كما سبق إثباته.

إلا أنه استجد في المذهب طرق أخرى في فهم المذهب، فبعد أن كان فقه المذهب يدور على طريقة البغداديين والمغاربة والمصريين والمدنيين وأصحاب مالك، وتلاميذهم، زاد الفقه طرقا أخرى، هي طرق مشايخ الدور الثاني، وهو ما يطلق عليه اسم «دور التطور» من أمثال التونسي وأبي محمد عبد الحميد واللخمي وابن بشير وابن رشد وابن يونس والمازري، وغيرهم.

وهذه الطرق يعبر عنها خليل بن إسحاق في متنه بـ «التردد»، ومقصود التردد في مصطلحه أمران، نص عليهما في مقدمته بقوله: «وأشير بالتردد إلى تردد المتأخرين في النقل، أو لعدم نص المتقدمين»<sup>(2)</sup>، و«تردد المتأخرين في النقل»، هو المقصود باختلاف طرق الشيوخ في حكاية المذهب.

وما قام به أهل هذا الدور من إضافات عظيمة للمذهب، تمثلت أساسا في التهذيب والتنقيح والتصحيح للروايات والأقوال السابقة، والترجيح والتشهير بينها، لا سيما ما كان من صنيع المدرسة النقدية التي كان رائدها بدون منافس الإمام اللخمي رحمه الله، والذي سار على أثره تلاميذه المباشرون كابن بشير والمازري، أو غير المباشرين كالإمام ابن رشد رحم الله الجميع، كان سببا رئيسا في ظهور هذه الطرق الجديدة في المذهب، لأن فهوم أهل هذا الدور لكلام متقدميهم من علماء المذهب تختلف ولاشك.

(1) المرجع السابق، محمد إبراهيم علي، ص196.

(2) متن خليل، خليل بن إسحاق، تصحيح: أحمد نصر، ط: الأخيرة، 1981م، دار الفكر، دمشق، بيروت، ص9.

فالطرق التي أحدثها أهل هذا الدور، هي طبيعة حتمية لما ورث أهل هذه الفترة من أقوال وروايات بترجيحات وتشهيرات مختلفة، ومسائل تجري على طريقة البغداديين، و أخرى تجري على طريقة المغاربة أو المصريين.

أضف إلى ما سبق ما كان من اجتهادات واختيارات لسابقيهم، وتأويلات لنصوص المدونة عدت كلها لاحقا أقوالا في المذهب، وقد سئل الإمام ابن عرفة<sup>(1)</sup> عن «اختيارات المتأخرين من الفقهاء كاللخمي وابن بشير وغيرهما، هل تحكى أقوالا في المذهب؟»، قال: نعم، يحكى قول اللخمي وغيره قولا في المذهب كما يحكى قول من تقدم من الفقهاء قولا في المذهب»<sup>(2)</sup> فجميع ما سبق، واختلاف الملكات، وقدرات مشايخ المذهب على استيعاب مسائل المذهب، وإحاطتهم بمسائل المذهب، وفهمهم لحقيقة الخلاف داخل المذهب، هو الذي صنع تعدد الطرق عند متأخري المذهب.

#### -المطلب الثاني: التمثيل للاختلاف بسبب الطرق، عند المتأخرين «التردد» :

يمكن التمثيل لاختلاف الطرق عند المتأخرين في فهم كلام المتقدمين، أو ما يعبر عنه خليل بـ

«التردد» بالمسائل التالية:

#### 1- طرق المذهب في إجبار الزوجة على الاغتسال من الجنابة والحيض:

الطريقة الأولى أن في جبرها على الغسل من الحيض والجنابة ثلاثة أقوال، يفرق في الثالث بين الحيض فتجبر والجنابة فلا تجبر، والطريقة الثانية طريقة القاضي عبد الوهاب أنه لا خلاف بين الأصحاب أنه ليس له جبرها على الغسل من الجنابة<sup>(3)</sup>

(1) محمد بن عرفة الورغمي التونسي، المكنى أبا عبد الله، تفقه بآب عبد السلام وغيره من علماء عصره، كان حافظا للمذهب ضابطا لقواعده، له تأليف منها مختصره في الفقه والحدود في الفقه وتفسير للقرآن العظيم، (ت. 803هـ). ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن نور الدين (ابن فرحون)، تح: مأمون بن محي الدين الجنان، ط1 1996م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص419.

(2) اصطلاح المذهب عند المالكية، محمد إبراهيم علي، ص24.

(3) ينظر: مواهب الجليل، الخطاب الرعيبي، ج1، ص373.

## 2- طرق المذهب في ميتة ما لا نفس له سائلة:

«في ميتة ما لا نفس له سائلة طريقتان في المذهب: «الأولى أنها طاهرة باتفاق، وهذه طريقة ابن بشير، قال في العتبية وأما البري مما لا نفس له سائلة لا ينجس بالموت بلا خلاف، والطريقة الثانية أن فيها قولين، المشهور أنها طاهرة، قال في التوضيح:» نقل سند عن سحنون أنها نجسة، لكنها لا تنجس غيرها»<sup>(1)</sup>

وأنت ترى من خلال ما نقلت لك في هذه المسألة أن ابن بشير رحمه الله وهو من أصحاب الوجوه والطرق رأى أن المذهب على قول واحد في طهارة ميتة ما لا نفس له سائلة، بينما رأى غيره أن المذهب على قولين، المشهور منهما طهارتها.

## 3- طرق المذهب في أفضلية زمان ذبح الأضحية:

اختلف أرباب المذهب في أفضلية ذبح الأضحية في اليوم الثالث من فجره إلى زواله، على آخر الثاني من زواله إلى غروبه أو العكس، أي: أفضلية آخر الثاني على أول الثالث، وأشار خليل رحمه الله للخلاف المتقدم بقوله: «تردد»

فأشار بالتردد لاختلاف القابسي مع اللخمي وابن رشد في فهم الخلاف، هل هو فيما بين أول الثالث وآخر الثاني كما هو بين أول الثاني وآخر الأول أم لا؟، فهو من تردد المتأخرين في فهم كلام المتقدمين، فرأى القابسي واللخمي أن هذا الخلاف جار أيضا فيما بين آخر الثاني وأول الثالث، وقال ابن رشد: لا يختلف في رجحان أول اليوم الثالث على آخر الثاني<sup>(2)</sup>

## 4- طرق المذهب في كيفية قضاء المسبوق للأقوال والأفعال:

(1) نفس المرجع، ج1، ص87.

(2) ينظر: التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق الحندي، ضبط: أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط1، 2008م، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الإمارات العربية المتحدة، ج3، ص278 / منح الجليل، محمد عليش، د.تج، د.ط، د.ت، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، ج2، ص476.

اختلف المتأخرون في مقتضى المذهب على ثلاث طرق في القضاء والبناء للمسبوق في الصلاة، فالأولى طريقة أبي محمد وجل المتأخرين أن المذهب على قول واحد في البناء في الأفعال والقضاء في الأقوال، والثانية طريقة القرويين أن المذهب على قولين في القراءة خاصة، وعلى قول واحد في الجلوس، والثالثة طريقة اللخمي أن المذهب على ثلاثة أقوال: بان في الأفعال والأقوال وقاض فيهما، وقاض في القراءة فقط<sup>(1)</sup>

وقد بان لك من خلال هذه المسألة أن اختلاف الطرق هو فهم شيوخ المذهب لحقيقة الخلاف فيه، ففهم أبي محمد وجل متأخري المذهب أن المذهب على قول واحد، وفهم القرويون أن المذهب على قولين في القراءة، وعلى قول واحد في الجلوس وفهم اللخمي رحمه الله أن المذهب على ثلاثة أقوال.

#### 5- طرق المذهب في طلاق السكران بحرام:

المذهب على ثلاث طرق في طلاق السكران: طريقة ابن رشد أن الخلاف في لزوم الطلاق هو في المختلط الذي معه بقية تمييز، أما المطبق فلا يقع طلاقه اتفاقاً، وطريقة اللخمي أن الخلاف مطلق ولا فرق بين تمييز وعدمه، وطريقة ابن بشير أن الخلاف في المغمور لا في الذي معه بقية تمييز<sup>(2)</sup> وما سبق من أقوال أصحاب الوجوه هو نتيجة فهمهم لروايات وأقوال المذهب، فصاغ كل واحد من هؤلاء فهمه للخلاف في طلاق السكران على طريقة بان له أنها هي مذهب مالك رحمه الله دون سواها.

#### 6- طرق المذهب في: الصبي يتزوج، وتشرط عليه الشروط قبل البلوغ من غير أن يطلع وليه،

ثم يدخل بعد البلوغ:

(1) ينظر: الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تح: محمد حجي، ط1، 1994م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج3، ص278.

(2) ينظر: شرح الخرشي على مختصر خليل، الخرشي، ج4، ص32.

قال الخطاب: في ذلك طريقتان: الأولى: أن الشروط تلزمه، فإذا ادعى عدم العلم بها، ففي ذلك قولان، القول الأول لابن القاسم أن القول قوله يمين، والثاني لابن العطار أنه لا يقبل قوله، والطريقة الثانية لابن بشير أنه إن علم بالشروط ففي اللزوم ونفيه قولان، وإن لم يعلم فثلاثة أقوال، اللزوم ونفيه والتخير الآن<sup>(1)</sup>

وأنت ترى من خلال ما سبق أن فهم متأخري المذهب لكلام المتقدمين كان محل خلاف أيضا في فهم ذلك الخلاف بناء على استقراءاتهم لروايات وأقوال المذهب، وهو ما زاد من كثرة التفريعات في المذهب، بحيث صار للمتأخرين من أمثال اللخمي وابن بشير وابن شاس وابن رشد وغيرهم طرق أخرى في فهم كلام المتقدمين، مما زاد من توسيع دائرة الخلاف في المذهب.

هذا الأمر الذي زاد من تفريع المذهب، وصار من العسير بمكان رد طالب رأي المذهب في مسألة من المسائل التي اختلفت الطرق في حكاية خلافها، وهذا مما حدا بمن جاء بعدهم من علماء المذهب وشيوخه إلى تقرير قواعد ترجيحية لضبط المفتى به في المذهب، وهو ما خصصت لدراسته المطلب اللاحق.

#### -المطلب الثالث: القواعد الترجيحية بين الطرق عند متأخري المذهب.

بعد دورين مرا بالمذهب المالكي، تمثل الأول منهما وهو دور التأسيس، في جمع الروايات والسّماعات والأقوال عن مالك وتخریجات تلاميذه، وكان اختلاف الطرق فيه مدرسيا أو بين أصحاب مالك، وتمثل الثاني وهو دور التطور في شروح وتعاليق ومحاذاة لما خلفه أهل الدور الأول، لاسيما مدونة سحنون، وتشهير وترجيح الروايات والأقوال الموروثة، وبناء الفقه بناء تقديريا لما هو راجح في المذهب ولما هو أولى، مما نتج عنه اختلاف الطرق بين شيوخ المذهب بسبب اختلافهم في فهم كلام المتقدمين، جاء دور استقرار المذهب ليعنى أهل هذا الدور بعرض ما خلفه أسلافهم على القواعد الترجيحية لضبط المشهور والراجح والمعتمد لاسيما والمقام مقام اختصار للمذهب الذي صار يقصد

(1) مواهب الجليل، الخطاب الرعيني، ج3، ص455.

به: ما به الفتوى لا غير، وأما المذهب بمعناه الواسع، فإنه على حاله من الخلاف، لأن الأقوال الضعيفة والشاذة والمهجورة كلها أقوال مالكية، وإن صارت لا تدون في المؤلفات إلا بطريق الإشارة أو الرمز. ومن القواعد الترجيحية التي اعتمدها أهل هذا الدور للترجيح بين تشهيرات الشيوخ أيضا: «أن تشهير ابن رشد يقدم على كل من ابن بزيمة وابن يونس واللّخمي، وأن ابن رشد والمازري وعبد الوهاب متساوون في التشهير، وأن ابن يونس مقدّم على اللّخمي»<sup>(1)</sup> وترجيح تشهير شيخ من شيوخ المذهب السابقين هو بطبيعة الحال ترجيح لطريقته، أي: فهمه للخلاف داخل المذهب وهو تقديم أعلي كسائر القواعد الترجيحية في المذهب، لأنه يجري أحيانا تخلفه بناء على معان تأدت لأهل المذهب، حال ضبطهم للفروع، ككون القول جار على أصول المذهب أو مخالف لها، أو كون ماجرت به الفتيا وعمل الحكام على خلافه. ومن خلال الترتيب السابق فإن ابن رشد الأندلسي والمازري التونسي وعبد الوهاب العراقي تصدّروا قمة الاعتماد في التشهير للأقوال، وهذا يصور مدى الامتزاج بين المدارس المالكية الذي ابتداء في القرن الرابع كما سبق الإشارة إليه، ليلبغ أوجه في هذا الدور. وهذه القواعد سابقة الذكر، قواعد أغلبية، قد تعمل في مسائل وتتخلف في بعض المسائل، بناء على اعتبارات عند شيوخ المذهب.

وقد تمكن علماء المالكية في هذه المرحلة من تاريخ المذهب المالكي بواسطة هذه القواعد الترجيحية من صنع قالب عام للمذهب المالكي، ضبط واختصر في «مابه الفتوى» دون غيره من ضعيف الأقوال أو الروايات أو الطرق، وصار بإمكان الفقيه المالكي ضبط المفتى به في المذهب من راجح ومشهور، ولم يعد اختلاف الطرق مؤثرا، لأن المذهب اختزل في «مابه الفتوى»، وأما اختلاف الأقوال والروايات والطرق، فصار الاشتغال بها شأن المتخصصين الذين يشتغلون بجميع ما خلفه فقهاء المالكية من ذلك لضبط الفتاوى لنوازهم، وفق ما يخدم بيئاتهم الفقهية المالكية المختلفة.

(1) المرجع السابق، الخطاب الرعيبي، ج 1، ص 50.

## -الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث تبين للباحث أن مقصود المالكية باختلاف الطرق: «تغاير فهم شيوخ المذهب في حكاياتهم للمذهب، من حيث يرى كل شيخ أن المذهب على ما حكاه ونقله، لا على ما حكاه ونقله غيره»

وتبين أيضا أن تعدد الروايات والأقوال والبيئات المالكية كانت سببا في صنع الطرق داخل المذهب المالكي، بالإضافة إلى شخصية مالك رحمه الله، وملكات وقدرات تلاميذه رحمه الله في فهم المذهب.

وتبين للباحث أيضا أن اختلاف الطرق عند المتقدمين تمثل أساسا في اختلافها بين المدارس عموما، وأن كل مدرسة من مدارس المالكية ظلت على الطرق التي سار عليها شيوخها، وأنه بفضل الرحلات العلمية والتبادل العلمي استطاع أهل المذهب في القرن الرابع أن يتفقوا على قواعد ترجيحية لتخفيف حدة الخلاف داخل المذهب الواحد، ولتيسير فهم المذهب على الذي يطلب فقه المذهب. وأن الطرق عند المتأخرين من شيوخ المذهب تمثلت أساسا في فهمهم كلام المتقدمين مما زاد من هوة الخلاف داخل المذهب.

هذا مما حدا بمن جاء بعدهم في دور استقرار المذهب أن يشتغلوا على إبراز الراجح والمشهور والمفتى به، والترتيب بين الطرق حال التعارض، معتمدين على القواعد الترجيحية التي ورثوها عن سابقهم، بالإضافة إلى قواعد اتفقوا عليها منها قاعدة: «إذا اختلف تشهير شيوخ المذهب، أن تشهير ابن رشد يقدم على كل من ابن بزيمة وابن يونس واللّخمي، وأن ابن رشد والمازري وعبد الوهاب متساوون في التشهير وأنّ ابن يونس مقدّم على اللّخمي»

وهو ما يعني أن المالكية استطاعوا عبر تاريخ المذهب من خلال تواصلهم العلمي والمعرفي أن يصيغوا قواعد ترجيحية للتعامل مع الفهم المختلفة للمدارس الفقهية المالكية، والفهم المختلفة لشيوخ المذهب، فرتبوا مذهبهم ترتيبا حددوا من خلاله الراجح والمفتى به، وهو جهد غير يسير، يشهد للمالكية من شيوخ المذهب باختلاف مدارسهم وبيئاتهم بالنظر الواسع، كما يشهد لهم بقدرتهم

العلمية الفائقة على تقليل الخلاف من خلال صنع قالب عام للمذهب اشتركت فيه مدارس المالكية وشيوخها عبر تاريخ المذهب.

### قائمة المصادر والمراجع:

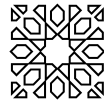
- 1- الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي، عبد العزيز بن صالح الخليلي، ط1، 1993م، دار الحديث الحسنية، الرباط، المملكة المغربية.
- 2- أزهار الرياض في أخبار عياض، شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، د.ط، 1978م، مطبعة فضالة، المحمدية، المملكة المغربية.
- 3- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، أبو محمد عبد الوهاب البغدادي المالكي، د.تح، ط1، 1999م، دار بن حزم، بيروت، لبنان.
- 4- اصطلاح المذهب عند المالكية، محمد إبراهيم علي، ط1، 200م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي.
- 5- بوطليحية، محمد النابغة بن عمر الغلاوي، تح: يحيى بن البراء، ط2، 2004م، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان.
- 6- تاج العروس من جوهر القاموس، محمد المرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الستار أحمد فراج، د.ط، 1965م، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
- 7- تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن فرحون اليعمري المالكي، تح: جمال مرعشلي، ط1، 1995م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 8- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، تح: محمد سالم هاشم، ط1، 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 9- التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، د.تح، د.ط، 1958م، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.
- 10- التفرع، أبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري، تح: حسين بن سالم الدهماني، ط1، 1997م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.



- 11- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق الجندي، ضبط: أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط1، 2008م، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الإمارات العربية المتحدة.
- 12- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، 1422هـ، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان.
- 13- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، د.تح، د.ط، د.ت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- 14- الديات المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن نور الدين (ابن فرحون)، تح: مأمون بن محي الدين الجنان، ط1 1996م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 15- الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تح: محمد حجي، ط1، 1994م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- 16- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، د.ط، 1349هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 17- شرح التلقين، أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، تح: محمد المختار السلامي، ط2، 2008م، دار الغرب الإسلامي، تونس.
- 18- شرح مختصر خليل، أبي عبد الله الخرشبي، د.تح، ط2، 1317هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر.
- 19- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- 20- فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالفتيتين والحكام، أبي القاسم بن أحمد البلوي (البرزلي)، تح: محمد الحبيب الهيلة، ط1، 2002م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- 21- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، محمد أحمد عليش، د.تح، د.ط، د.ت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 22- الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين، محمد إبراهيم الحفناوي، د.ط، د.ت، د. دار نشر.
- 23- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، د.ط، 1345هـ، المطبعة البلدية، فاس المغرب.

- 24- كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، إبراهيم بن علي بن فرحون، تح: حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف، ط1، 1990م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- 25- لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، ط5، 1119هـ، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- 26- متن خليل، خليل بن إسحاق، تصحيح: أحمد نصر، ط: الأحيوة، 1981م، دار الفكر، دمشق، بيروت.
- 27- محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، د.ط، د.ت، مطبعة المدني، القاهرة، مصر.
- 28- المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي، د.تح، ط1، 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 29- المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته خصائصه وسماته، محمد المختار محمد المامي، ط1، 2002م، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، الإمارات العربية المتحدة.
- 30- المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1422هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 31- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، تح: خضر الجواد، د.ط، 1987م، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.
- 32- مصطلحات المذاهب الفقهية، مريم محمد صالح الظفيري، ط1، 2002م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- 33- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الدباغ، تح: أبو الفضل بن ناجي التنوخي، إبراهيم شوبح ط2، 1968م، مطبعة السنة المحمدية.
- 34- معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، ط2، 1979م، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 35- المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، إشراف: محمد حجي، د.ط، 1401هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- 36- المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، تح: محمد سيد كيلاني، د.ط، د.ت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 37- منح الجليل، محمد عlish، د.تح، د.ط، د.ت، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا.
- 38- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (الخطاب)، ضبط: زكريا عميرات، ط1، 1995م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- 39- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تح: علي دحروج، ط1، 1996م، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.
- 40- موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط، 1985م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.





منهج المالكية في ضبط مراتب عمل أهل المدينة  
وأثره في تحديد مفهومه  
منهج الإمام الأبياري أنموذجاً

THE MAALIKIS'S APPROACH IN CONTROLLING THE DEGREES  
OF THE WORK AND ITS IMPACT IN DEFINING ITS CONCEPT  
IMAM ABIARI MODEL

St. Ahmed Houcemeddine HATTAB الباحث: أحمد حسام الدين خطاب

Univ. of ORANI 1 جامعة وهران 1

[hattabahmed48@gmail.com](mailto:hattabahmed48@gmail.com)

Pr. Mokhtar HAMHAMI الأستاذ الدكتور: مختار حمحامي

Univ. of ORANI 1 جامعة وهران 1

[mokhtarhamhami@gmail.com](mailto:mokhtarhamhami@gmail.com)

Accepted:	2018/10/20	قبل للنشر:	Received:	2018/04/15	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

ملخص:

يعدّ الإمام مالك (رحمه الله تعالى) أحدَ الأئمة الأعلام الذين كتب الله لمذاهبهم القبولَ والانتشار؛ وليس ذلك إلا لجودة الأصول التي كان يُصدر عنها في اجتهاده. وبالرغم من كون عمل أهل المدينة أشهرَ تلك الأصول على الإطلاق؛ إلّا أنّ مالكا (رحمه الله) لم ينصّ صراحة على قصده بالعمل؛ ممّا أدى إلى غموض هذا الأصل عند غيره من أعلام عصره وأتباعهم. وإنّ الناظر في مناهج المالكية في التطرّق إلى موضوع عمل أهل المدينة - كالإمام ابن القصار، والقاضي عبد الوهاب، والقاضي عياض، وابن رشد، وغيرهم -، يستجلي إثارَتهم لمبحث مراتب العمل، محاولة منهم لتقريب

معنى العمل الذي يحتج به مالك، فتدفع من خلال ذلك الكثير من الانتقادات التي وجهت له فيما يتعلق بهذا الأصل، ولعل الإمام الأبياري من أهم من اعتنى ببيان تلك المراتب وتفصيلها، وما هو منها حجة عند مالك تُبنى عليه الأحكام وما ليس كذلك؛ وذلك من شأنه أن يضبط حدود هذا الأصل ومعاله.

الكلمات المفتاحية: مالك؛ عمل أهل المدينة؛ منهج؛ مراتب؛ الأبياري.

### Abstract:

*El imam malek - blessings be upon him - is one of the most renowned Islamic scholars whose doctrines had been widely spread over the Muslim nation for the valuable origins by which he could publish subjects about the Islamic law depending on his personal diligence. Despite the fact that the Madina mounawara people's work was one of the most famous origins ever, Malek -blessings be upon him – did not mention what that origin (the work of people of Al Medina El Mounawara) means , something that made that origin unclear and mysterious to the scholars and the followers of his period. Besides , whoever takes a look over the approaches of El Malikiya ; the way they dealt with the subject of Al Madina El Mounawara people's work (such as El imam Ibn El kassar, El kadi Ayyad, El kadi Abd El Wahab , Ibn Rochd ,and others ) would notice their interest in researches about the status of this work trying to distance the meaning of the work that Malek used to defend his judgments which had been protested by other scholars about that origin. El Imam El Aybari was one of those scholars who were keen to clarify and give the full particulars of that work and decided what Imam Malek considered as a proof and what he did not. That could reshape the structure of that origin and its concepts*

**Keywords:** Malik; Medina mounawara people's work; curriculum; mattresses; Abiari.



## مقدمة:

يعدّ الإمام مالك (رحمه الله تعالى) أحدَ الأئمة الأعلام الذين كتب الله لمذاهبهم القبولَ والانتشار، وليس ذلك إلا لجودة الأصول التي كان يُصدر عنها في اجتهاده. ولم يختلف المتسبون لمذهب إمام دار الهجرة في أنّ إمامهم كان موفقاً في المنهج الاستنباطي الذي اعتمده، وأن الله تعالى خصّه بحسن الاختيار، ولطف الحكمة وجودة الاعتبار ما جعل اجتهاداته أقربَ إلى ينبوع التشريع<sup>(1)</sup>.

ويعدّ عمل أهل المدينة أشهرَ أصول مالك الفقهية التي بنى عليها اجتهاداته، وشيّد عليها صرح مذهبه، ولا عجب في ذلك؛ فقد عاش مالك في عصر أتباع التابعين، ولم يفصله عن الصحابة - عليهم الرضا والرضوان - إلّا طبقتان، أو طبقة في بعض الأحيان. ولا شك أنّ المدينة - وهي محلّة مالك - كانت موطن أكثر صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فكان من الطبيعي حيثنذ أن يرث مالك العلم الذي ورثه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأولئك الصّحب الكرام، ذلك العلم الذي جعله مالك (رحمه الله) تعالى أساساً في بناء الأحكام، وأصلاً من أصوله المعتمدة، ودليلاً من أدلّة التشريع الإسلامي التي لا ينبغي - لمن حقّق مفهومه - أن يختلف في وجوب الرجوع إليه في بناء الأحكام الشرعية<sup>(2)</sup>.

(1) بل ربما أشاد بها المنصفون من غير أتباع مذهب مالك، ومنه قول ابن تيمية: «فأصول مالك في البيوع أجود من أصول غيره، فإنه أخذ ذلك عن سعيد بن المسيب الذي كان يقال: هو أفقه الناس في البيوع»، ينظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: دط (1416هـ/1995م)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ج 29، ص 26، 27.

(2) يجدر التنبيه إلى أن عبارات الأصوليين اختلفت في التعبير عن هذا الأصل، فالبعض يسميه «عمل أهل المدينة»، بينما يُطلق عليه آخرون اسم «إجماع أهل المدينة»، ولعلّ هذا الاختلاف راجع إلى اختلاف الصيغ التي كان مالك نفسه يعبر بها عن هذا الأصل.

لقد ولد الإمام مالك ونشأ وترعرع في المكان الذي احتضن ذلك العمل، فعرف أصوله، وحقّق فصوله، واختصّ به دون غيره من الأئمة، قال ابن خلدون (رحمه الله تعالى) <sup>(1)</sup>: «وأما أهل الحجاز، فكان إمامهم مالكا بن أنس الأصبحي، إمام دار الهجرة (رحمه الله تعالى)، واختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتمدة عند غيره، وهو: عمل أهل المدينة» <sup>(2)</sup>.

ورغم شهرة هذا الأصل، إلّا أنّ محقّقي المالكية لم يضعوا رسماً - فيما وقف عليه البحث من مصادر ومراجع - يضبط حدوده ومعامله، ولعلّ عُدْرهم في ذلك أمران، أمّا الأول: فهو أنّ مالكا (رحمه الله) لم ينصّ على مقصوده صراحة بعمل أهل المدينة، وقد ورث ذلك انتقادات <sup>(3)</sup> طالت هذا الأصل الفقهيّ الذي يعتمده في عملية الاستنباط، حتى تُسب مالكا (رحمه الله) ما لا يقول به في بعض جزئيات ومسائل هذا الأصل <sup>(4)</sup>، وأمّا الثاني: فهو اكتفاء المالكية بذكر مراتب عمل أهل المدينة وصوره، وما يكون منها حجة وما لا يكون كذلك، أو بعبارة أخرى: اكتفاؤهم بالتقسيم عن التعريف، ولا شك أن التقسيم - باعتباره ضرباً من ضروب بيان الحقائق - من شأنه أن يعطي تصوّراً للموضوع كالحّدّ تماماً.

(1) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن ابن خلدون، تح: خليل شحادة، ط: 2 (1408 هـ 1988م)، دار الفكر: بيروت، لبنان، ص 565.

(2) يلاحظ أن عمل أهل المدينة في بعض في بعض صورته لا ينبغي أن يكون محل خلاف بين أهل العلم، وستشير المطالب اللاحقة إلى سبق بعض السلف لمالك في الاحتجاج بهذا الأصل.

(3) منها: ما أورده الإمام الجويني في كتابيه «التلخيص» و«البرهان»، ينظر: عبد الملك بن محمد الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، ط: دط (د س ط)، دار البشائر الإسلامية: بيروت، لبنان، ج 3، ص 113 وما بعدها. و: عبد الملك بن محمد الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط: 1 (1418 هـ/1997م)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ج 1، ص 278.

(4) من ذلك مثلاً قول الجويني عن أهل المدينة: «إذا أجمعوا على حكم، لم يساعدهم عليه علماء سائر الأمصار، فلا تقوم الحجة باتفاقهم، وإنما تقوم الحجة باتفاق علماء المسلمين قاطبة، حيث ما كانوا من بلاد الله»، وقد علم المحققون أن مالكا لا يجعل العمل بمنزلة إجماع الأمة. ينظر: عبد الملك بن محمد الجويني، المصدر السابق، ج 3، ص 113.



من وراء ذلك، يُعلم أن بيان مراتب العمل ليس من صنيع مالك (رحمه الله)، وإنما فعل ذلك بعض أتباعه وغيرهم<sup>(1)</sup> محاولة منهم لتقريب معنى العمل الذي يحتج به مالك، فتندفع من خلال ذلك الكثير من الانتقادات التي وجهت لمالك فيما يتعلّق بهذا الأصل، وحينئذ فإن من الأهمية بمكان الاعتناء بهذه الصور والمراتب ومناهج العلماء في بيانها.

وقد اختلفت مناهج المالكية في بيان مراتب العمل وصوره، وهذا البحث هو محاولة لإظهار هذه المناهج، وبيان القدر المشترك بينها، مع التركيز على مسلك الإمام الأبياري في بيان تلك المراتب، والمقارنة بين منهجه، ومنهج غيره من المالكية، وذكر ما تُسفر عنه تلك المقارنة من نتائج، ولتحقيق تلك المقاصد؛ اشتمل هذا البحث على المطالب التالية:

المطلب الأول: إشكالية مفهوم عمل أهل المدينة عند مالك.

المطلب الثاني: منهج المالكية في بيان مراتب عمل أهل المدينة.

المطلب الثالث: منهج الإمام الأبياري في بيان مراتب عمل أهل المدينة.

المطلب الرابع: أثر المنهج في ضبط مفهوم عمل أهل المدينة عند مالك.

الخاتمة: وتضمّنت أهمّ نتائج البحث.



(1) ممن تطرّق لمراتب العمل بنوع من التوسع من غير المالكية: ابن تيمية، ينظر: ابن تيمية، المصدر السابق، ج20، ص 303 وما بعدها.

## المطلب الأول: إشكالية مفهوم عمل أهل المدينة عند مالك.

لقد بين مالك (رحمه الله) اعتماده هذا الأصل في عملية بناء الأحكام صراحة، وذلك فيما نقله في «المدارك»<sup>(1)</sup>: «قال أبو يوسف<sup>(2)</sup>: تؤذنون بالترجيع وليس عندكم عن النبي (صلى الله عليه وسلم) فيه حديث، فالتفت مالك إليه وقال: يا سبحان الله، ما رأيت أمراً أعجب من هذا؛ يُنادى على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمسَ مرّات، يتوارثه الأبناء عن الآباء من لدن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى زماننا هذا، أَيْحتاج فيه إلى فلان عن فلان؟، هذا أصحّ عندنا من الحديث، وسأله عن الصّاع فقال: خمسة أرطال وثلاث، فقال: ومن أين قلتم ذلك؟، فقال مالك لبعض أصحابه: أحضروا ما عندكم من الصّاع، فأتى أهل المدينة أو عامّتهم من المهاجرين والأنصار، وتحت كلّ واحد منهم صاع، فقال: هذا صاع ورثته عن أبي عن جدي صاحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فقال مالك: هذا الخبر الشّائع عندنا أثبت من الحديث، فرجع أبو يوسف إلى قوله».

ومّا يجدر التّنبه إليه، أنّ الأخذ بالعمل ليس بدعا من مالك، وإنّما هو مذهب كثير من سلف هذه الأمّة، وقد عقد القاضي عياض في: «المدارك» فصلا في بيان ذلك، قال (رحمه الله)<sup>(3)</sup>: «روي أن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - قال على المنبر: احرّج بالله على رجل روى حديثاً، العمل على خلافه، قال ابن القاسم وابن وهب: رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث، قال مالك: وقد

(1) عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: ابن تاويت الطنجي، عبد القادر الصحراري، محمد بن شريفة، سعيد أحمد أعراب، ط: 1 (د س ط)، مطبعة فضالة: المحمدية، المغرب، ج2، ص124، 125.

(2) هو: القاضي أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حنيفة الأنصاري وسعد بن حنيفة أحد الصحابة رضي الله عنهم، كان فقيهاً عالماً حافظاً، سمع أبا إسحاق الشيباني وسليمان التيمي وغيرهم، كانت ولادته سنة ثلاث عشرة ومائة، وتوفي يوم الخميس أو لوقت الظهر لخمس خلون من شهر ربيع الأول سنة اثنتين وثمانين ومائة ببغداد. ينظر: أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، ط: دط (د س ط)، دار صادر: بيروت، ج6، ص378 وما بعدها.

(3) عياض بن موسى اليحصبي، المصدر السابق، ج1، ص45.

كان رجال من أهل العلم من التابعين يُحدِّثون بالأحاديث وتبلغهم عن غيرهم فيقولون: ما نجهل هذا، ولكن مضى العملُ على غيره».

وبالرغم من أن العمل من مدارك الأحكام التي سبق مالك في الاحتجاج بها، إلا أنه نوزع في أحقية هذا الأصل بالاحتجاج، ونهوضه دليلاً من أدلة التشريع، والسبب في ذلك: هو كون موضوع عمل أهل المدينة من الموضوعات الشائكة التي يكتنفها الغموض، وذلك راجع - من جهة - إلى عدم ورود نص عن مالك يبين فيه حقيقة العمل الذي يحتاج به، ويُصدر عنه في مقامات الإفتاء، كما يرجع من جهة أخرى إلى عزوف المحققين في المذهب المالكي عن ذكر وبيان تعريف جامع مانع لهذا الأصل النقليّ المعتمد عند مالك، كبيانهم وتعريفهم لأصوله الأخرى.

ولعلّ أقدم من وصف هذا الأصل بالغموض هو: الإمام الشافعيّ (رحمه الله) الذي قال في «الأم»<sup>(1)</sup>: «مع أنك أحلت على العمل، وما عرفنا ما تريد بالعمل إلى يومنا هذا وما أرانا نعرفه ما بقينا».

وإذا كان بعض من عاصر مالكا كالإمام الشافعيّ قد وصف العمل بالغموض، فإن هذا الأصل لا بد وأن يكون أكثر غموضاً لدى غيره من أهل العلم الذين نأى وبعُدَ زمنهم عن زمن مالك، ولذلك يقول الإمام الزركشي: «ولم تزل هذه المسألة موصوفة الإشكال»<sup>(2)</sup>.

ويبدو أنّ الإشكال الذي وصفت به هذه المسألة تجاوز غير المالكية إلى المالكية أنفسهم، ودليل ذلك هو: اختلافهم في مفهوم العمل عند مالك اختلافاً بيناً؛ «فإن متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون: إنه - أي العمل - من باب الإجماع، وذلك لا وجه له؛ فإن إجماع البعض لا يحتاج به، وكان

(1) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تح: د تح، ط: دط (1410هـ/1990م)، دار المعرفة: بيروت، لبنان، ج7، ص 244.

(2) محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيظ في أصول الفقه، تح: د تح، ط: 1 (1414هـ/1994م)، دار الكتبي، ج6، ص 447.

متأخروهم يقولون: إنه من باب نقل التواتر، ويحتجون في ذلك بالصّاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفاً عن سلف<sup>(1)</sup>.

ثم إنّ هذا الغموض الذي اكتنف هذا الأصل، دفع الكثير ممّن انتقد هذا الأصل إلى مجانية الصواب في نقده وردوده؛ إذ لم يجرّوا للخلاف محلّاً، فوقع نزاعهم في غير موضع نزاع، ومن أشهر هؤلاء: الإمام الجويني فقد قال في «البرهان»<sup>(2)</sup>: «نقل أصحاب المقالات عن مالك - رضي الله عنه - أنه كان يرى اتفاق أهل المدينة يعني علماءها حجّة، وهذا مشهور عنه، ولا حاجة إلى تكلف ردّ عليه؛ فإن صحّ النقل فإنّ البقاع لا تعصم ساكنيها، ولو اطّلع مطلع على ما يجري بين لآبتي المدينة من المجاري قضى العجب، فلا أثر إذا للبلاد، ولو فرض احتواء المدينة على جميع علماء الإسلام فلا أثر لها؛ فإنه لو اشتمل عليهم بلدة من بلاد الكفر ثم أجمعوا لأتبعوا، والظنّ بمالك - رحمه الله لعلوّ درجته - أنه لا يقول بما نقله الناقلون عنه».

لقد لخصّ الجويني رحمه الله في: «البرهان» ما فصلّه في «التلخيص»؛ حيث نقل فيه عن أصحاب مالك من اختلافهم في ضبط مفهوم العمل عند إمام دار الهجرة ما يطول المقام بذكره، إلا أنه قد أحسن (رحمه الله تعالى) إذ برأ الإمام مالكا مما نسب إليه أرباب المقالات؛ لأنّ مالكا لا يدعي العصمة لأهل المدينة، ولا ينزل العمل المدني منزلة الإجماع من الأمة الذي يلزم المصير إليه. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين قد حاول ضبط العمل في تعريف جامع مانع، وهي محاولات قيّمة، لكنها لا تخلوا من انتقادات<sup>(3)</sup>.

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح: د تح، ط: دط (1425هـ/2004م)، دار الحديث: القاهرة، ج1، ص184.

(2) الجويني، المصدر السابق، ج1، ص278.

(3) ولعلّ أوفقهم في ذلك الأستاذ الشعلان الذي عرّفه بقوله: «ما اتفق عليه العلماء والفضلاء بالمدينة، كلّهم أو أكثرهم في زمن مخصوص، سواء أكان سنده نقلاً أم اجتهاداً»، ينظر: عبد الرحمن الشعلان، أصول فقه الإمام مالك أدلته النقلية - ط: دط (د س ط)، الإدارة العامة للثقافة والنشر: السعودية، ص1042.

والحاصل : أن العمل - كأصل من أصول مالك - لم تتضح معالمه لدى كثير من العلماء، ولكن بياناً محققياً للمالكية لمراتب هذا الأصل، وحكم كلّ مرتبة عند مالك كفيل بإعطاء صورة جليّة عن هذا الأصل الفقهي، أو - على الأقل - إزالة الكثير من الإشكالات التي اكتنفت عمل أهل المدينة.

### المطلب الثاني: مناهج المالكية في بيان مراتب عمل أهل المدينة.

سبق أنّه نشأ عن إهمال تعريف العمل عند المتقدمين غموضٌ هذا الأصل لدى كثير من المتأخرين، إلا أنّ هذا الأمر يُمكن أن يُتدارك بإعادة النظر في مناهج المالكية في بيان مراتب العمل؛ إذ شأن تلك المراتب: الميزُ بين صور العمل، وما يكون منها حجةً وما لا يكون كذلك، فتظهر بذلك ملامح عمل أهل المدينة الذي يحتجّ به مالك.

ويبدو أنّ أقدم من رتب صور عمل أهل المدينة من المالكية هو: الإمام ابن القصار المالكي (رحمه الله تعالى)، فقد عقد باباً في الكلام عن إجماع أهل المدينة وعملهم في كتابه الموسوم بـ: «المقدمة»، يُفهم منه أنّ العمل على ضربين: ضرب طريقه التوقيف، وهو مرتبتان: مرتبة من العمل طريقها التوقيف من الرسول (صلى الله عليه وسلم) قطعاً، ومرتبة أخرى: الغالب منها أنّها توقيف، وذلك كترك أهل المدينة أخذَ الزكاة من الخضراوات، وأما الضرب الآخر: فعمل طريقه غيرُ التوقيف أي: طريقه الرأي والاجتهاد<sup>(1)</sup> وقد نسب ابن القصار في الباب المذكور لمالك الاحتجاج بالضرب الأوّل من عمل أهل المدينة برُتبته، ويبيّن أن حجة مالك في ذلك هي: أنّ أهل المدينة «أولى من غيرهم فيما طريقه التوقيف؛ لأنّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كانت هجرته إلى المدينة، ومُقامه بها، ونزول الوحي عليه فيها، واستقرار الأحكام والشرائع بها، وأهلها مشاهدون لذلك كلّ، عالمون به، لا يخفى عليهم شيء منه، وكانت حاله (صلى الله عليه وسلم) معهم إلى أن قبض على ثلاثة أوجه: إمّا أن

(1) ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، تح: مصطفى مخدوم، ط1 (1420هـ/1999م)، دار المعلمة للنشر والتوزيع، ص228 وما بعدها.

يأمرهم بالأمر فيفعلونه، وإما أن يفعل الأمر فيتبعونه، وإما أن يشاهدهم على أمر فيقرهم عليه؛ فلما كانت لهم هذه المنزلة منه (صلى الله عليه وسلم) حتى انقطع التنزيل، وقبض بينهم، فمحال أن يذهب عليهم وهم مع هذه الصفة ما سيدركه غيرهم؛ لأن غيرهم ممن ظعن منهم إلى المواضع هم الأقل، فالأخبار عنهم أخبار آحاد؛ لأن عددهم مضبوط، وأخبار أهل المدينة أخبار تواتر، فكانت أولى من أخبار الآحاد<sup>(1)</sup>.

لقد صرح ابن القصار أن العمل الذي يحتاج به مالك هو ما كان طريقه النقل المتواتر عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما بين أن الحجة في ذلك ليس ذات المدينة ولا أهلها، بل هي ما تهياً لأهل المدينة من مشاهدة الوحي، والقرب من النبي (صلى الله عليه وسلم)، فكانوا بذلك أقرب من غيرهم في النقل عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، كما لم يفت ابن القصار أن يشير إلى ما تمت الإشارة إليه في ديباجة هذه الورقات، من أن أهل المدينة ورثوا علم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فترجموه إلى عمل، ثم جاء مالك (رحمه الله) فجعل من عملهم أساساً تبنى عليه الأحكام باعتبار أن منشأ النقل عن النبي (صلى الله عليه وسلم).

ولم يتعرض ابن القصار للعمل الاجتهادي، ولعل ذلك لكونه لا يراه حجة عند مالك، كما لم يتعرض لقضية تعارض العمل والأقيسة، ولا لمسألة الترجيح بعمل أهل المدينة، إلا أنه يفهم من كلامه (رحمه الله تعالى) أن العمل التلقيني مقدم على أخبار الآحاد؛ لأنه نقل نقلاً متواتراً، فكان ترجيحُه على خبر الواحد كترجيح الخبر المتواتر عليه.

ثم جاء الإمام القاسم بن خلف الجبيري<sup>(2)</sup> فقسّم العمل إلى قسمين: أحدهما: استنباط، والثاني: توقيف، ثم قال عن القسم الأول: «لا فرق بينهم وبين سائر أهل الأمصار فيه»<sup>(1)</sup>؛ أي: أن

(1) ابن القصار، المصدر نفسه، ص 230 وما بعدها.

(2) هو: القاسم بن خان بن فتح بن عبد الله بن جبير الفقيه، أبو عبد الله الجبيري الطرطوشي، نزيل قرطبة، كان عالماً بالفقه والحديث نظاراً موفقاً في المسائل حسن، مات في المطبق في فتنه أحيى المستنصر هشام المؤيد سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة. ينظر: خليل بن أبيك بن عبد

الضرب الأوّل من ضربى العمل - وهو ما كان مستنده الاجتهاد لا التوقيف والتّقل - لا يختلف فيه أهل المدينة عن غيرهم في كون اجتهادهم هو اجتهادا لبعض الأمة لا كلّها، فلا يكون استنباطهم ملزما إلا لأصحابه من أهل المدينة، ولا يكون حجّة على غيرهم، بل يُحاكمون فيه إلى الأدلة، وهو ميدان تقارع فيه الحجاج بمثلها، وحينئذ قد يترجّح مذهبهم فيؤخذ به، وقد يكون مرجوحا فيصار لما رجّحته الأدلة، ثم يبيّن أنّ «الضرب الثاني: «المضاف إلى التوقيف: هو الذي يعول عليه، ويعترض على خبر الواحد به»<sup>(2)</sup>.

ويلاحظ أنّ الإمام الجبيري لم يبيّن دلائله فيما ذهب إليه من حجّة العمل النقلي دون الاجتهادي، ولعلّ السبب في ذلك: أن كلامه عن العمل ورد في مقدمة كتابه: «التوسّط»، وهو كتاب سيق أصالة لبيان اختلاف مالك وابن القاسم، وتنوع آرائهم في «المدونة»، ومع ذلك فقد صرّح أن العمل النقليّ يُعترض به على أخبار الآحاد.

وأما القاضي عبد الوهاب فقد قال في «المعونة»<sup>(3)</sup>: «إجماع أهل المدينة نقلا حجّه تحرّم مخالفتّه، ومن طريق الاجتهاد مختلف في كونه حجّه، والصّحيح عندنا أنه يرجّح به على غيره، ولا يحرم الذهاب

الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركّي مصطفى، ط: دط (1420هـ/2000م)، دار إحياء التراث: بيروت، ج 24، ص 90.

(1) القاسم بن خلف الجبيري، التوسّط بين مالك وابن القاسم في المسائل التي اختلفا فيها من مسائل المدونة، تح: باحو مصطفى، ط: 1: (1426هـ/2005م)، دار الضياء، مصر ص 17، 18.

(2) القاسم بن خلف الجبيري، المصدر نفسه، ص 18.

(3) عبد الوهاب بن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة، تح: حميش عبد الحق، ط: دط (د س ط)، المكتبة التجارية: مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، ج، ص 1743، 1744.

إلى خلافه، فأما إجماعهم من طريق النقل أو ما في معناه: فإنه ينقسم إلى نقل قول، ونقل فعل، ونقل إقرار، ونقل ترك، وعليه بنى أصحابنا الكلامَ في كثير من مسائلهم، واحتجوا به على مخالفتهم، وتركوا له أخبار الأحاد والمقاييس».

ويلاحظ أن القاضي عبد الوهاب لم يخرج عن سبقه من علماء المالكية في تقسيمه للعمل إلى القسمين المشهورين، إلا أنه فصل في العمل النقلي فقسّمه إلى أربعة أقسام، وذلك بحسب موضوع العمل: نقل قول النبي (صلى الله عليه وسلم)، ونقل فعله، ونقل تركه، ونقل إقراره، ولا شك أنّ هذا التفصيل من القاضي من شأنه أن يعطي صورة أكثر وضوحاً عن العمل النقلي.

واستدلّ القاضي لحجّة العمل النقلي بكون هذا الأخير نقل نقلاً متواتراً مفيداً للعلم القطعيّ، فلا فرق حينئذ بين عملهم النقلي، وبين نقلهم لموضع قبره ومنبره (صلى الله عليه وسلم) <sup>(1)</sup>، وبين أنّ من يرى أنّ عملهم الاجتهادي حجة، استدلّ «بأنّ لأهلها من المزيّة بمشاهدة خطاب رسول الله، وسماع كلامه، والمعرفة بأسباب خطابه وألفاظه ومخارج أقواله، ما ليس لغيرهم ممن نأى وبعد عنه، وقد ثبت أن من حملت له هذه المزيّة كان أعرف بطرق الاستنباط ووجوه الاجتهاد والاستخراج، فكانوا حجّه بما يجتهدون فيه؛ ولأنّ السنن والأحكام منها ابتدأت، وعنها انتشرت إلى غيرها من الآفاق؛ فإذا وجدناهم مجتمعين على ما لم يتبين نقله ولا اشتهر أنّه توقيف، حملوا فيه على أنهم عرفوا

(1) عبد الوهاب بن نصر، المصدر نفسه، ص 1744.



منه ما لم يعرف غيرهم»<sup>(1)</sup>، كما احتج لمن لا يرى العمل الاجتهادي حجة - ونسبه للقاضي الأبهري وعامة البغداديين - بأن «العصمة تثبت لجميع الأمة دون بعضها فلا يؤمن معهم الخطأ»<sup>(2)</sup>.

ويلاحظ أنّ الإمام حكى خلافا في حجية العمل الاجتهادي؛ إلا أنه عقد فصلا في الترجيح بعمل أهل المدينة، بين فيه أولوية اجتهادهم على اجتهاد غيرهم؛ لما لهم من «مزية المعينة، والرجحان بالمشاهدة، والمعرفة بمخارج الكلام وسبب الأحكام»<sup>(3)</sup>، ثمّ أيد رأيه في ذلك بدليلين: الأوّل: حديث «إنّ الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها»<sup>(4)</sup>، ووجه الاستدلال من الحديث أنّه: «يفيد أنّ اجتهادهم إلى الصواب أقرب وعن الخطأ أبعد، وبذلك احتج من رجّح اجتهاد عمر - رضي الله عنه - على اجتهاد غيره لقوله (صلى الله عليه وسلم): «إن الحق ينطق على لسان عمر وقلبه»<sup>(5)</sup>»<sup>(6)</sup>.

والثاني: أنّ «الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتوقفون عن الفتيا في الحادثة إذا نزلت بهم وهم غائبون عن المدينة، ويؤخرون ذلك إلى وقت عودهم إليها، وروي عن ابن مسعود وابن عمر، وأشار به عبد الرحمن على عمر، وذلك لأنّ اعتقادهم أن الاجتهاد بها أقوى، وأن النفوس بها أشرح، والصدور بها أرحب وأفصح، والتبين والتبصر بها أبهج وأوضح، وقد صرح بذلك عبد الرحمن بن عوف في قوله لعمر بن الخطاب: أمهل يا أمير المؤمنين لتقدم دار الهجرة وبها الصحابة»<sup>(7)</sup>.

(1) عبد الوهاب بن نصر، المصدر نفسه، ص1745.

(2) عبد الوهاب بن نصر، المصدر نفسه، ص1745.

(3) عبد الوهاب بن نصر، المصدر نفسه، ص1745.

(4) صحيح: أخرجه البخاري (1876)، ومسلم (147) من حديث أبي هريرة.

(5) رواه الترمذي تحت رقم: [6042]، بلفظ: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه»، عن محمد بن بشار، قال: حدّثنا أبو عامر، حدّثنا خارجه، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

(6) عبد الوهاب بن نصر، المصدر السابق، ص1746.

(7) عبد الوهاب بن نصر، المصدر نفسه، ص1746.

ولم يخالف القاضي عبد الوهاب ما أجمع عليه المالكية قبله من أنّ العمل النقليّ مقدّم على أخبار الآحاد حال التعادل، لأنّ هذا العمل طريقه طريق النقل المتواتر؛ ويحمل الخبر على غلط راويه، أو أنه منسوخ، أو على غير ذلك مما يجب إطّراح خبر الواحد له، ثم يشير القاضي إلى أنّ تقديم العمل النقليّ على الخبر لا يعني أن المالكيّة لا يعملون بالخبر حتّى يصحبه العمل؛ لأنّ الخبر مقبول إذا تعلق بمجادة لا نقل فيها عن أهل المدينة<sup>(1)</sup>.

وأما ما ورد في: «النوادر والزيادات» من كتاب ابن سحنون من قول مالك: «وليحكم بما في كتاب الله، فإن لم يكن فيه، فما جاء عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إذا صحبته الأعمال، فإذا كان خبراً صحبت غيره الأعمال، قُضي بما صحبته الأعمال»<sup>(2)</sup>، فلا يفيد أن الخبر لا يقبل إلا إذا عضده العمل، وإنما يفهم منه أنّ الخبرين إذا تعارضا وأيد العمل أحدهما، عمل بما أيده العمل، وأما عارض العمل من خبر، فقد قال عنه سحنون: وليدع الخبر الذي صحبت غيره الأعمال، غير مكذب به، ولا معمول به»<sup>(3)</sup>.

ولا ينبغي أن يغفل الناظر في كلام القاضي عن فائدة جليّة، وهي أن القول بحجّية العمل النقليّ يلزم منه تأييم المخالف لما أيده هذا النوع من العمل<sup>(4)</sup> باعتبار أن المخالف له مخالف لما لا ينبغي للمسلم مخالفته، ألا وهو السنّة النبوية المباركة، قد تواطأت النصوص الشرعية على وجوب اتّباعها وحرمة مخالفتها، ولذلك لم يسع تأييم المخالف للعمل الاجتهادي لأنّ مخالفته - المؤسسة على أدلة - لا يلزم منها الحذور المذكور، وفي كلام القاضي هذا إشارة إلى أن العمل - باعتباره حجّة يلزم المصير إليها

(1) عبد الوهاب بن نصر، المصدر نفسه، ص1746.

(2) ابن أبي زيد، النوادر والزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمهات، تح: محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:1 (1999م)، ج8، ص15.

(3) ابن أبي زيد، المصدر نفسه، ج8، ص15.

(4) عبد الوهاب بن نصر، المصدر السابق، ص1743.

- لا ينزل منزلة الإجماع الذي يكفر مخالفه ومنكره، وبذلك يظهر أن من ردّ العمل باعتبار أن ساكني المدينة بعض الأمة لا كلّها، وأن العصمة لا تثبت إلا لجميع الأمة لم يحقق مفهوم العمل في مذهب مالك (رحمه الله)، فخالف في غير موضع خلاف.

وأما القاضي عياض، فلم يخرج<sup>(1)</sup> من حيث الجملة عما ذكره القاضي عبد الوهاب، بل يكاد يجزم الناظر في كلاميهما بأنّ مصدر القاضي عياض في تأصيله لمراتب العمل هو: القاضي عبد الوهاب وإن لم يشر - رحمه الله - إلى ذلك.

ثم جاء الإمام الباجي فقسّم عمل المدينة إلى قسمين<sup>(2)</sup>: قسم طريقه النقل الذي يحمل معنى التواتر كمسألة الأذان، ومسألة الصاع، وترك إخراج الزكاة من الخضروات، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل، واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله، ونقل نقلاً يحج ويقطع العذر، وقسم نقل من طريق الاجتهاد، أو ما أدركوه بالاستنباط، وهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة، وعلماء غيرهم من أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح، ولذلك خالف مالك في مسائل عدة أقوال أهل المدينة.

ومّا سبق يتّضح أن كلمة المالكية اتّفقت على أن العمل المدني على ضربين: ضرب طريقه النقل عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وآخر طريقه الاجتهاد، وأن الأوّل حجة عند مالك باتّفاق، وأنّه مقدّم على أخبار الآحاد والأقيسة، وأنّ الضرب الثاني يستوي في غير أهل المدينة مع أهلها، إلا أن بعض المالكية اختار أن اجتهادهم أرجح لما تيسّر لهم من أسباب الاجتهاد، بل ربما نسب بعضهم إلى مالك الاحتجاج به، إلا أن ذلك يبقى أمراً غير مقطوع به.

(1) عياض بن موسى اليحصبي، المصدر السابق، ج1، ص47 وما بعدها.

(2) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تع: عبد المجيد تركي، ط: 1 (1401هـ/1981م)، دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان، ص480، 481.

## المطلب الثالث: منهج الإمام الأبياري في بيان مراتب العمل.

مدخل في التعريف بالإمام الأبياري: هو: شمس الدين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الصنهاجي الأبياري، أحد أئمة الإسلام المحققين الأعلام، الفقيه الأصولي المحدث، المجاب الدعوة، رحل الناس إليه، أخذ عن القاضي عبد الرحمن بن سلامة، وناب عنه في القضاء، وتفقه بجماعة منهم: أبو الطاهر بن عوف، وأخذ عنه جماعة منهم: ابن الحاجب، وعبد الكريم بن عطاء الله، له التصانيف الحسنة البديعة منها: شرح البرهان لأبي المعالي في الأصول، وسفينة التجارة على طريق الإحياء للغزالي في غاية الإتقان، وبعضهم يقول هو أكثر إتقاناً من الإحياء وأحسن منه، وشرح التهذيب، وله تكملة الكتاب الجامع بين التبصرة والجامع لابن يونس والتعليقة للتونسي، وبعض العلماء يفضلونه على الإمام الفخر الرازي في الأصول، مولده سنة: 557 هـ وتوفي سنة: 618 هـ<sup>(1)</sup>.

## منهج الإمام الأبياري في بيان مراتب عمل أهل المدينة:

لقد تناول الإمام الأبياري مسألة العمل في معرض شرحه لكلام الجويني عن عمل أهل المدينة، وافتتح تعليقه على النص المذكور بإشارة مهمة بين فيها معنى كون العمل حجة، فقال (رحمه الله): «هذا المذهب مشهور عن مالك في الاحتجاج بإجماع أهل المدينة، ولكنه عندي لا ينزل منزلة إجماع الأمة، حتى يُفسق المخالف، ويُنقض قضاؤه، ولكنه يقول: هو حجة على معنى أن المستند إليه مستند إلى مأخذ من مأخذ الشريعة، كما يستند إلى القياس وخبر الواحد، فأما المصير إلى التفسيق والتأثير، ونقض الحكم، فلا يقوله مالك بحال»<sup>(2)</sup>.

(1) محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تح: دت، ط: 1 (1424هـ/2003م)، مط: دار الكتب العلمية، لبنان، ج1، ص239.

(2) علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان في أصول الفقه، تح: علي بن عبد الرحمن بسام، ط: 1 (1434هـ/2013م)، مط: دار الضياء، الكويت (طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر)، ج2، ص917، 918.

لقد صرّح الإمام الأبياري بما اكتفى القاضي عبد الوهاب بالإشارة إليه من أن الاحتجاج بالعمل ليسا احتجاجا بالإجماع، ولذلك لا تترتب على مخالفته تلك الآثار المترتبة على مخالفة الإجماع من تفسيق المخالف، ونقض قضائه، ونسب ذلك لمالك صراحة، بل لا يعدوا أن يكون الاحتجاج بالعمل تمسكا بدليل من الأدلة الشرعية كالقياس وأخبار الآحاد.

ولا ينبغي أن يفهم مما ذكره الأبياري أن منزلة العمل عند مالك كمنزلة الأقيسة والأخبار، فالذي عليه مالك وأصحابه أنّ منزلة العمل أرفع، ولذلك قدّمه عليهما حال التعادل، وقد صرّح الإمام الأبياري بذلك.

وبعد هذه المقدمة المهمة شرع الأبياري في بيان مراتب العمل، ولم يخالف من سبقه من المالكية في التصدير بذكر العمل النقلي مبينا مأخذه فقال: «ثم الذي يظهر من مذهبه أن الأعمال التي نقلت عن أهل المدينة منقسمة: إلى ما نقل مستفيضا، نقله كابر عن كابر، فهذا لا يختلف مذهبه في أنه معتمد، وهذا بمثابة مسألة الأحباس، نُقل لمالك أن شريحا لا يجيز الأحباس، فقال: شريح تكلم في بلده، ولم يقدم المدينة فيرى أحباس الصّحابة والتابعين، وما ينبغي للإنسان أن يتكلم فيما لم يحط به خبرا، وكأنّ مذهبه في هذا يشير إلى أنّ هذه الأمور إنما استمرت بناء على سنّة مستقرّة عند القوم، ولهذا قال هو أو بعض أصحابه: كم من سنّة دارسة أحيها عملهم المستمرّ، وذلك كالمّد والصّاع وغير ذلك من الأشياء التي يتواتر نقلها عن الأوّلين من الصّحابة والتابعين»<sup>(1)</sup>.

وقد علم مما سبق أن المنهج الذي سطره المالكية في تناوله لمراتب العمل، يقتضي ذكر العمل الاجتهادي بعد ذكر العمل النقلي، والإشارة إلى تعارض الأعمال والأخبار في معرض الحديث عن العمل النقلي، إلا أن الأبياري ارتسم لنفسه منهجا مغايرا فجعل ذلك في مراتب مستقلة من مراتب العمل، فجعلها ثلاثة؛ لأنّ الأخبار التي تتعارض مع الأعمال إما أن تبلغ أهل المدينة تحقيقا، وإما ألا تبلغهم تحقيقا، وإما ألا يعرف ذلك من عدمه، فإذا بلغهم الخبر المعارض بعملهم سقط العمل بالخبر،

(1) علي بن إسماعيل الأبياري، المصدر نفسه، ج2، ص918، 919.

لأنّ عملهم يدلّ على وجود الناسخ، وأما إذا ثبت أنّ الخبر لم يبلغهم، فقد بيّن الأبياري أنّه: «لا يحلّ لأحد في مثل هذه الصّورة أن يترك الخبر، وهم لو بلغهم الخبر، لما خالفوه أصلاً»<sup>(1)</sup>، فإذا صودف خبر معارض لما عليه عملهم، ولم تتحقق بلوغا، ولا انتفاء، «فالظاهر من قول مالك - رحمه الله - أن الخبر متروك، بناء منه على أنّ الغالب أن الخبر لا يخفي عنهم، لقرب دراهم وزمانهم، وكثرة حثهم، وشدة اعتنائهم بحفظ أدلة الشريعة»<sup>(2)</sup>، واختار الأبياري لنفسه ما نسب لمالك من مذهب في حكم هذه الصورة من سقوط التمسك بالخبر، ولزوم التمسك بالعمل<sup>(3)</sup>.

ثم يثير الأبياري (رحمه الله) مسألة تعارض العمل والقياس في مرتبة مستقلة من مراتب العمل وفق منهجه فيقول: «الصورة الرابعة: أن لا ينقل خبر على خلاف قضائهم، ولكن يكون القياس على غير ذلك، فهذا موضع فيه نظر، فقد يقال: إنهم لم يخالفوا القياس مع معرفتهم به، وبكونه حجة في الشريعة، إلا لتوقيف منع من التمسك به، وقد يقال: قد ينظرون نظرا لا يوافقون عليه، لا جرم اختلف قول مالك في هذه الصورة»<sup>(4)</sup>.

ثم ختم الأبياري هذه المراتب بصورة خامسة وهي «أن يصادف قضاؤهم، لا على خلاف خبر منقول عنهم أو عن غيرهم، ولا على خلاف قياس، حتى يستدل به على خبر لأجل مخالفة القياس» واختار في مثل هذه الحالة أن لا يلتفت إلى العمل المنقول، وينبغي أن يرى الناظر رأيه في المسألة، إما موافقا أو مخالفا<sup>(5)</sup>.

(1) علي بن إسماعيل الأبياري، المصدر نفسه، ج2، ص276

(2) علي بن إسماعيل الأبياري، المصدر نفسه، ج2، ص277

(3) علي بن إسماعيل الأبياري، المصدر نفسه، ج2، ص277

(4) علي بن إسماعيل الأبياري، المصدر نفسه، ج2، ص920، 921.

(5) علي بن إسماعيل الأبياري، المصدر نفسه، ج2، ص921.

إن هذه المرتبة الأخيرة التي لم يقف البحث عليها عند غير الأبياري، من إضافاته (رحمه الله) على غيره، وهي تظهر بوضوح وجلالة أن العمل المدني إنما كان حجة لما أحاط به من معان رجحت حجته، فإذا زالت تلك المعاني زالت الحجية.

### المطلب الرابع: أثر المنهج في ضبط مفهوم عمل أهل المدينة

يتراءى للناظر في المناهج المسوقة أن العمل الذي عول عليه مالك في اجتهاداته واستنباطاته هو العمل النقلي، وهو يرجع في الحقيقة إلى السنة المتواترة التي نقلها أهل المدينة جيلا بعد جيل، ولا يختلف العلماء في العمل بها، بل لا ينبغي لهم ذلك، ولهذا رجح الإمام أبو يوسف لرأي مالك في مسائل باعتبار أن ذلك هو مقتضى السنن النبوية، ولعلّ مرور الأعوام وتوالي السنون أنسى بعض من لم يدرك الجذور التاريخية للعمل أصوله ومنشأه، فظن أن العمل هو ثمرة اجتهاد أهلها، وأن المدينة - عند أنصار العمل - تعصم ساكنيها، فنازع في غير موضع نزاع، وقول مالكا ما يقوله في باب العمل، ولو حقق مذهب مالك في العمل لما وسعه إلا أتباعه فيما أسسه من أحكام على أصل العمل، وقد وصف ابن تيمية العمل النقلي بأنه «حجة باتفاق العلماء، أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع كما هو حجة عند مالك، وذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه، قال أبو يوسف - رحمه الله وهو أجل أصحاب أبي حنيفة وأول من لقب قاضي القضاة - لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل وأجابته مالك بنقل أهل المدينة المتواتر رجح أبو يوسف إلى قوله وقال: لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت»<sup>(1)</sup> ولذلك فالقول بأن العمل هو من الأصول التي انفرد بها المذهب المالكي هو مجازفة، نعم قد يكون ذلك صحيحا تنظيرا، إلا أنه ليس كذلك تنزيلا.

إن تقديم مالك لعمل أهل المدينة على أخبار الآحاد والأقيسة ما هو إلا ركون للسنن المصطفوية الشريفة، وقد علم أن مالكا لم يكن يرى في استناده على عمل أهل المدينة إلا التمسك بسنة المصطفى

(1) ابن تيمية، المصدر السابق، ج 20، ص 304.

(صلى الله عليه وسلم)، ولذلك لم يكن (رحمه الله تعالى) يُفرد العمل بالذكر في معرض بيانه لأصوله التي بنى عليها فقهه في بعض المواطن، من ذلك: ما رواه ابن عبد البر في: «جامع بيان العلم وفضله» بسنده عن ابن وهب قال: قال لي مالك، «الحكم الذي يحكم به بين الناس حكمان، ما في كتاب الله أو ما أحكمته السنة، فذلك الحكم الواجب وذلك الصواب، والحكم الذي يجتهد فيه العالم رأيه فلعله»<sup>(1)</sup>. وقد عدّد بعض المحققين في المذهب المالكي الأصول التي كان مالك يستند عليها في بناء الأحكام، من دون ذكر لعمل أهل المدينة، مع إقرارهم بأنه أصل من أصوله، ولعل ذلك اكتفاء منهم بذكر السنة، ولا يخرج مفهوم العمل - عند مالك - عنها، أو بعبارة أخرى: إن العمل المدني النقلي الذي يحتجّ به مالك ما هو إلا شعبة من شعب الاحتجاج بالسنة، قال ابن القصار في معرض ذكره لأصول مالك: «الكتاب والسنة والإجماع والاستدلالات منها والقياس»<sup>(2)</sup> وجاء في «القبس» عن ابن العربي قوله: «فأصول الأحكام خمسة، منها أربعة متفق عليها من الأمة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والنظر والاجتهاد، والمصلحة وهو الأصل الخامس الذي انفرد به مالك دونهم»<sup>(3)</sup>.

إن العمل الاجتهادي باعتباره مرتبة رئيسة من مراتب عمل أهل المدينة لا يقطع بكونه حجة عند مالك، ولذلك اختلفت المالكية في حجّيته عند مالك، وقد نقل الأبياري من الفروع المالكية ما يؤيد الرأيين، ويسدّد الحيين.



(1) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط: 1 (1414 هـ 1994م)، مط: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ج 1، ص 757.

(2) ابن القصار، المصدر السابق، ص 180، 181.

(3) أبو بكر بن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تح: محمد عبد الله ولد كريم، ط: 1 (1992م)، مط: دار الغرب الإسلامي، ج 2، ص 683.



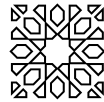
## خاتمة:

- إن أهم النتائج التي من الممكن أن نستشفها مما تم عرضه في فصول هذا البحث ما يلي:
- 1 - بيان مراتب العمل ليس من صنيع مالك (رحمه الله)، وإنما فعل ذلك بعض أتباعه وغيرهم، محاولة منهم لتقريب معنى العمل الذي يحتاج به مالك.
  - 2 - منهج عامة المالكية توزيع العمل على فئتين: توقيفي، واجتهادي، وذلك بحسب أصله ومنشئه.
  - 3 - إن العمل الذي يحتاج به مالك هو ما كان طريقه النقل المتواتر عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما بين أن الحجة في ذلك ليس ذات المدينة ولا أهلها، بل هي ما تهياً لأهل المدينة من مشاهدة الوحي، والقرب من النبي (صلى الله عليه وسلم).
  - 4 - معنى كون العمل حجة عند مالك: أن المستند إليه مستند إلى مأخذ من مأخذ الشريعة، كما يستند إلى القياس وخبر الواحد، فلا ينزل العمل منزلة إجماع الأمة، حتى يفسق المخالف، ويُنقض قضاؤه.
  - 5 - إن منشأ النزاع في أصل العمل عدم تحقيق العمل عند مالك.
  - 6 - يعدّ الإمام الأبياري من أبرز العلماء المالكية الذين تعرضوا لمراتب العمل -بتفاصيل وإضافات لم يسبق إليها- محاولة منه لضبط مفهومه عند مالك.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. الأبياري علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تح: علي بن عبد الرحمن بسلام، ط: 1 (1434 هـ/2013 م)، مط: دار الضياء، الكويت (طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر).
2. الباجي أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، ط: 1 (1401 هـ/1981 م)، دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان.
3. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: دط (1416 هـ/1995 م)، جمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
4. الجويني عبد الملك بن محمد، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط: 1 (1418 هـ/1997 م)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.
5. الجويني عبد الملك بن محمد، التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جومل النبالي، وبشير أحمد العمري، ط: دط (د س ط)، دار البشائر الإسلامية: بيروت، لبنان.
6. ابن خلدون عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، ط: 2 (1408 هـ-1988 م)، دار الفكر: بيروت، لبنان.
7. ابن خلكان أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، ط: دط (د س ط)، دار صادر: بيروت.
8. خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، ط: دط (1420 هـ/2000 م)، دار إحياء التراث: بيروت.
9. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح: د تح، ط: دط (1425 هـ/2004 م)، دار الحديث: القاهرة.
10. الزركشي محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: د تح، ط: 1 (1414 هـ/1994 م)، دار الكتبي.
11. زيد ابن أبي، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تح: محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1 (1999 م).
12. الشافعي محمد بن إدريس، الأم، تح: د تح، ط: دط (1410 هـ/1990 م)، دار المعرفة: بيروت، لبنان.

13. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط: 1 (1414 هـ - 1994 م)، مط: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
14. عبد الرحمن الشعلان، أصول فقه الإمام مالك - أدلته النقلية - ط: دط (د س ط)، الإدارة العامة للثقافة والنشر: السعودية.
15. عبد الوهاب بن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة، تح: حميش عبد الحق، ط: دط (د س ط)، المكتبة التجارية: مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة.
16. ابن العربي أبو بكر، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تح: محمد عبد الله ولد كريم، ط: 1 (1992 م)، مط: دار الغرب الإسلامي.
17. عياض بن موسى البحصي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: ابن تاويت الطنجي، عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد أعراب، ط: 1 (د س ط)، مطبعة فضالة: المحمدية، المغرب.
18. القاسم بن خلف الجبيري، التوسط بين مالك وابن القاسم في المسائل التي اختلفا فيها من مسائل المدونة، تح: باحو مصطفى، ط: 1 (1426 هـ/ 2005 م)، دار الضياء، مصر.
19. ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، تح: مصطفى مخدوم، ط: 1 (1420 هـ/ 1999 م)، دار المعلمة للنشر والتوزيع.
20. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تح: دت، ط: 1 (1424 هـ/ 2003 م)، مط: دار الكتب العلمية، لبنان.





الإشارات والضوابط الفقهية  
من كتاب "التنبيهات" للقاضي عياض  
REFERENCES AND DOCTRINAL CONTROLS  
FROM THE BOOK «ATTANBIHAT» BY JUDGE IYADH

الباحث: مصطفى مولى الخلوة  
Rs. Mustapha MOULELKHLLOUA

جامعة وهران 1  
Univ. of ORAN1

[mustapha.moulelkhalloua@gmail.com](mailto:mustapha.moulelkhalloua@gmail.com)

الأستاذ الدكتور: الهواري يوسي  
Pr. Lahouari YOUSSE

جامعة وهران 1  
Univ. of ORAN1

[youssi.lahouari@gmail.com](mailto:youssi.lahouari@gmail.com)

استلم:	2018/04/15	Received:	قُبِلَ للنشر:	2019/06/25	Accepted:
--------	------------	-----------	---------------	------------	-----------

### ملخص:

لقد اختار القاضي عياض -رحمه الله- أسلوباً خاصاً في الوضع والطرح والشرح، من أجل بناء الفكرة والمسألة، ثم الاستدلال لها من الأصول. ولكن بحكم استناده للمدونة وانطلاقه من مسائلها، يكتفي بإيراد المسألة من أصلها، إن لم نقل: إنه يختصرها ويعيد بناءها، ضاغطاً وملخصاً أسلوب «المدونة». ومن هنا يبدأ ليخلص لمعالجة المسائل، فيعرضها ويذكر ما فيها من آراء، ويستدل لذلك ويناقش ويرجح.

الكلمات المفتاحية: القاضي عياض؛ المدونة والمختلطة؛ كتاب «التنبيهات»؛ الإشارات؛ الضوابط

الفقهية.

### Abstract

*Judge Iyadh-God's mercy-has chosen a special method of status, presentation and explanation, in order to build the idea and issue, and then to infer her from the origins. However, by virtue of its reliance on the code and its starting point, the issue is merely the origin, if not the transfer: it is abbreviated and rebuilt, a compressor and a summary of the method «blog». Hence, it begins to be concluded to address the issues, exposing them and mentioning their opinions, and it is inferred, discussed and likely*

**Keywords :** *Judge Iyadh; blog and mixed; book «Alerts»; references; doctrinal controls*



## مقدمة:

الحمد لله الذي نبّه عباده لدراسة أصول المذهب، وأشرك عليهم من مشارق الأنوار ما تبيّنوا به صحاح الآثار. فاللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك. والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، القائل: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين». اللهم فقّهنا في ديننا، وعلمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، وزدنا علماً.

أمّا بعد:

يُعتبر الإمام الحافظ القاضي عياض، من العلماء العاملين. له دورٌ بارزٌ في ترسيخ المذهب المالكيّ بالمغرب، وتوطيد أصوله، كتبه كلها مبنية على التحقيق معروفة بذلك، كما حازت عند أهل العلم تقديمها على غيرها ممّا هو في غمطها. واهتمام القاضي عياض بالتحقيق له جانبان: نظري وتطبيقي. فمما تناوله في الجانب الأوّل، مايلي:

تحدّث في كتابه: «الاماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السّماع» عن علوم الحديث، وجمع فيه كلّ ما كتب في هذا الفنّ قبله، وأضاف إليه أشياء أخرى مع مزيد من الضبط والإتقان والتحرّي في السّماع والأداء، ولقد اعتمده من جاء بعده كابن الصّلاح، وابن كثير، وغيرهما.

كما يعتبر كتابه: «مشارق الأنوار على صحاح الآثار» أكثر دلالة على عظم مكانته في فنون الرواية، وموضوعه: «تحقيق نصوص» الموطأ والصّحيحين. ولقد بيّن مراده من تأليف هذا الكتاب، بقوله: «لم نضع كتابنا هذا لشرح لغة وتفسير معان، بل لتقويم ألفاظ وإتقان».

فإذا كان هذا عن الجانب النظريّ لفنّ التحقيق، فإنّ كتاب: «التنبيهات المستنبطة على كُتب المدوّنة والمختلطة» يعتبر المجال التطبيقي الذي طبّق فيه القاضي عياض هذه الدروس النظرية. ألفه القاضي عياض كمجموع على كتاب المدوّنة، ليحقّق رواياتها المختلفة، ويضبط أعلامها المهملة وأسانيد المضطربة، ويحلّ الغوامض الفقهية التي ارتجت على أهل حفظها ودرسها. والمدوّنة في حاجة حقاً إلى هذه التعاليق والطّور. وذلك لأسباب تعود إلى أهميتها بالنسبة لنشأة المذهب المالكيّ وتطوّره، وإلى ظروف تأليفها وتصنيفها. وما ترسّب فيها من اختلاط نتيجة تعدّد أصولها ومؤلفيها.

لقد درس القاضي عياض - رحمه الله - كتاب المدونة على أبي محمد بن عتاب عام 507 هـ وأخذ روايتها من عدة طرق. منها: طريق ابن وضاح عن سحنون، وله فيها عدة أسانيد. ودرس كذلك مختصرات المدونة. حيث أنه في تصحيح الروايات يردّد هذه العبارة: «وعلى هذا اختصرها المختصرون».

### أهمية الموضوع:

قصّدت من خلال هذا الموضوع؛ المشاركة في إحياء التراث المالكي، من خلال التعريف برجاله ومصادره، والتنبيه على نقطة مهمّة؛ ألا وهي: ضرورة الالتزام بالقواعد والضوابط الصارمة - التي أشار إليها القاضي عياض رحمه الله - في كتابة أي نصّ، أو عند تحقيق أيّ مخطوط.

### سبب اختيار الموضوع:

والسبب الذي جعلني أختار الكتابة في هذا الموضوع؛ هو الرغبة في جمع دراسة متكاملة، تخدم أهداف البحث، وإن كانت هناك إشارات، ولكنها تمجّي بالتنبيه على ما في التنبيهات.

### الإشكالية:

تتمثّل إشكالية هذا البحث في تساؤلات أثرها، وارتأيت صياغتها على النحو التالي:

- 1- هل التحقيق من عمل الناشرين، يتوقّف على عمل تقنيّ محدود، ينحصر في المقابلة الشكلية للنصّ، وأنّ أهميته دون أهمية البحث في موضوع ما، أم أنّ التحقيق يطرح مشاكل كثيرة؟.
- 2- هل للقاضي عياض منهج متميّز في تحقيق التصوص، يختلف عن مناهج المحقّقين الآخرين؟.
- 3- ما هي المنهجية التي اتّبعتها القاضي عياض في التنبيه على خبايا المدونة وغوامضها؟.
- 4- لماذا تأخّر تحقيق ونشر كتاب: «التنبيهات»؟.

قال الدكتور محمد المختار ولد باه الشنقيطي: «لقد سبق أن أشرنا إلى الاختلاط» المذكور في المدونة الناشئ عن إختلاف روايتها في شرحها وتردّد العلماء في وجوه تأويلها. وهذا ما حدا بالقاضي عياض أن يتناول في كتاب التنبيهات مجموعة من المسائل الفقهية الغامضة بغية إيضاح ما أسشكّل من طرحها وتفسيرها. كما أنّه إهتمّ بتصنيف مسائل الخلاف وعزو الأقوال فيها لكي يتسنى لأهل القضاء



والفتوى والترجيح أن يكونوا على بينة من أمرهم. وعنى كذلك بتبيين الأصول التي استند إليها مالك في بعض الأحكام، وناقش اعتراضات مخالفة في شأنها.

وأخيراً لم يفت أبا الفضل أن يشير إلى فروق دقيقة في التصوير التشريعي، وأن يستخلص قواعد فقهية في صيغة تعابير مختصرة جامعة. ولعل هذه الفروق وهذه القواعد أوحى لبعض المفكرين من بعده، أن يضعوا كتباً طريفة في «الفروق» مثل ما فعل القرافي، وفي علم «القواعد» مثل ما فعل المقرئ ومن نحا نحوه. ونورد باقتضاب أمثلة من هذه البيانات المشار إليها:

#### أ. توضيح النصوص:

ففي كتاب بيع الغرر؛ قال القاضي عياض: «ووقعت في الكتاب ألفاظ مشككة مختلفة في هذا

الباب.

منها: قوله: «وإذا اشترى سلعة غائبة» فأتى بها أو خرج إليها. وقول ابن شهاب: فقبض الوليدة

وذهب ليأتي بالغلام.

وقوله: «في الجارية التي بها ورم فبعث الرجل إلى الجارية فاتاه بها ولم تكن حاضرة فقال

المشتري: ليس على حال ما كنت رأيته». فقال فضل: في هذا دليل على أن على البائع أن يأتي به،

وأنه جائز أن يشترط ذلك المبتاع على البائع، خلاف ما روى أصبغ في سماعه عن ابن القاسم أن ذلك

لا يجوز اشتراطه، وإنما يخرج المشتري لأخذها، وصوب هذا أبو عمران، وأنكره غيره. وتأول بعضهم

قوله في الكتاب: إن البائع تطوع، وقال: إن شرط على البائع الإتيان به، وهو ضامن له حتى يقبضه

فهو بيع فاسد، وإن كان على أن ضمانه من المشتري في مجيئه فهو بيع جائز مع إجارة.

وقول ربيعة: «لا بأس أن يشتري غائب مضمون الصفة».

كذا عند ابن عتاب، ومعنى هذا الضمان أن المصيبة من أشرطت عليه الصفة.

وقيل: معناه ضمان العهدة ليس على أنه إن تلف أتى بمثله، هذا لا يجوز ولا يصح ضمان غائب على غير ما تقدم.

ونصّ كلام ربيعة في كتاب ابن عيسى: لا بأس بأن يشتري غائباً بالصفة؛ لم يذكر مضموناً<sup>(1)</sup>. «ففي هذا النصّ نبّه عياض على استنباط فضل بن سلمة من أقوال ابن شهاب؛ أنّ على بائع السلعة الغائبة إحضارها للمشتري، وأنّ للمشتري أن يشترط الإتيان بها. وفي تعليقه على هذا الخلاف بين قول فضل بن سلمة ورواية أصبغ عن ابن القاسم، يعطينا نموذجاً من طريقتة في استعراض الأقوال وترجيحها. ذكر أنّ أبا عمران وافق فضلاً بن سلمة، ثمّ أتى بكلام «بعضهم» (دون أن يذكره باسمه) متأولاً أنّ البائع تطوّع باتيان السلعة، وذلك لتمييز بين الشرط الذي يصاحبه الضمان وهو عنده يُفسد البيع. وبين ضمان إحضار السلعة على عهدة المشتري وهو بيع جائز. ثمّ صحّح الرواية التي لا توافق رأيه بحذف كلمة: «مضموناً» من كتاب ابن عيسى التميمي<sup>(2)</sup>.

#### ب-مسائل الخلاف:

قال الشنقيطي: «وحيثما تعترض القاضي بعض مسائل الخلاف في تعليقاته على المدونة يقف منها موقف المالكي المقلد<sup>(3)</sup>. فإذا كانت الأقوال المختلفة في الحكم جاءت في الكتاب، اجتهد في تلخيصها وإعطاء حوصلتها للقارئ، مع بيان الحجج الأصلية، ومحاولة الترجيح استناداً على الكتب المالكية الأخرى. وإذا كان الخلاف غير مذكور في المدونة، وكان بين المالكية وغيرهم من الفقهاء؛ فإنه في أغلب الأحيان لا يُعطيه أيّ عناية، حيث أنّه لا يسوغ الإفتاء بغير المشهور من مذهبه، واستطرد أقوال مخالفة قد يكون عنده نوعاً من تبرير آرائهم.

1- قاله القاضي عياض في التنبيهات (كتاب الغرر)، ص: 1735-1736.

2- قاله الشنقيطي في التدوة: 29/03-30.

3- يُبيّن هذا النصّ؛ بالتبعيض قبله، وإلا فكلام الشنقيطي ليس على إطلاقه.

ففي مسألة من صَلَّى النَّافِلَةَ ثلاثاً، وقول مالك أن يضيف لها رابعة، قال القاضي عياض جواباً على من تأول وفاق من يقول بأنَّ النَّافِلَةَ أربعاً: «ولست أرى هذا واضحاً لأنَّه لا يفتى أحد على مذهب غيره، إنما يفتى على مذهبه، أو على الاحتياط لمراعاة خلاف غيره عند عدم الترجيح... وأما أن يترك مذهبه ويفتي بمذهب غيره المضاد لمذهبه فمما لا يسوغ»<sup>(1)</sup>.

### وهاهي أمثلة من مواقف حول مسائل الخلاف:

لقد<sup>(2)</sup> بسط القول في جمع المغرب والعشاء، ليلة<sup>(3)</sup> المطر؛ فقال: «وقوله: «يجمع في الحضر إذا كان مطرٌ وطنٌ وظلمة»؛ كذا روايتنا عن يحيى في هذا الموضوع. وفي الرواية الأخرى: «إذا كان مطرٌ أو طينٌ وظلمة»، وهي أكثر الروايات، عليها اختصر أبو محمد.

يُستفاد من هذه الرواية الأخرى أن مجرد المطر يجمع فيه وإن كانت الليلة مقمرة إذا كان كثيراً، وأنه لا يجمع في الطين إلا مع قران الظلمة، وهو الذي قاله الشيوخ؛ قالوا: وهو ظاهر المذهب. وخرج بعضهم في العتبية الجمع بمجرد الطين وإن لم تكن ظلمة على ظاهر لفظها. ولم يذكر في المختصر الكبير الظلمة أيضاً.

وأما الرواية الأولى فلا إشكال في أن مجموعها يباح الجمع.

وفي بعض النسخ: «وإذا كان مطرٌ وطنٌ أو ظلمة» وكذا في أصل ابن عيسى، وهو يرجع إلى ما تقدم؛ أي: مطرٌ وطنٌ، أو مطرٌ وظلمة، فعلى هذه الرواية كأنه اشترط مع المطر الظلمة ليست بصحيحة.

قال بعض شيوخنا: يجمع بالمطر وحده ولا يجمع بالظلمة وحدها، ويختلف في الطين بانفراده.

1- التنبيهات؛ بتحقيق الدكتور نجيب، ص: 307-308.

2- حذف الواو قبلها؛ لأنها زائدة.

3- نسق الكلام بتطلب حذف الحرف (في) قبل كلمة (ليلة).

ولا خلاف بين الأمة في عدم الجمع في الظلمة وحدها؛ لأنّ نصف الشهر ظلمة، إلّا أن يكون معها ريح.

وفي حديث ابن قسيط في الأمّ «أن جمع المطر بالمدينة في ليلة المطر والطين، المغرب والعشاء، سنة» كذا في بعض الروايات، وسقطت لفظة «الطين» من روايتنا وأكثر الروايات وإثباتها على معنى: ليلة المطر وليلة الطين، [لا أنّه إلا يجمع إلا بمجموعهما]<sup>(1)</sup>.

وقوله: «سنة» كذا جاء بعد من قول سحنون في الباب الثاني: «وقد جمع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في المطر للرفق بالناس، وهي سنة من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وكذا قال مالك في المختصر: هي سنة.

وفي كتاب محمد أنّه في السفر رخصة وتوسعة لمن احتاج إليه وليس بسنة لازمة.

قيل: معنى قوله في الجمع للمطر: (سنة)؛ أي: أنّه ممّا عمل بها وسنّ لنا الترخّص بها، وقيل: معناه أنّ من أخذ برخصة الجمع فسنته أن يأتي بها على الهيئة المشروعة، لا أنّها بمنزلة السنن المأمور بامتثالها المندوب إلى فعلها...»<sup>(2)</sup>.

فلاحظ أنّه لم يُشر في هذا الكلام إلى رأي مخالفي مذهبه وهو معروف. ولم يتحدّث عن الخلاف في محلّ خطبة صلاة الاستسقاء، هل هي قبل الركعتين أو بعدهما، وفي المدونة أنّ الإمام يُصلي ركعتين يقرأ فيهما سورة سبح اسم ربك الأعلى، وسورة الشمس وضحاها، ثم يخطب خطبتين فإذا فرغ استقبل القبلة وحوّل رداءه».

وهذه من المسائل التي اعترض فيها الليث بن سعد على الإمام مالك، حيث أكّد أنّ الخطبة قبل الصلوة واستشهد بعمل عمر بن عبد العزيز، وأبي بكر بن عمرو بن حزم. كما لم يعط أيّ اهتمام للخلاف في عدد الأسهم التي أعطى النبيّ -صلى الله عليه وسلم- للزبير في الجهاد. مع أنّ الليث بن

1- هكذا رسمت في الأصل؛ أنظر التنبيهات، ص: 261.

2- قاله القاضي عياض في التنبيهات (كتاب الصلاة الثاني)، ص: 259-262.

سعد يقول أنّ النَّاسَ مجمعون أنّه أعطاه أربعة أسهم لفرسين ومنعه الثالث، ومالك يقول في المدونة بلغني أنّ الزبير شهد مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم حنين فلم يسهم له إلّا بسهم واحد. ونذكر منها ما يقول ابن حزم أنّ المالكيين رووا أنّ عمر بن الخطاب أشخص رجلاً من العراق واستحلفه على نيته في قوله لامرأته «حبلك على» وخالفوا قضاءه وقالوا أنّها ثلاث على كلّ حال وأنّه لا ينوي، فلم ير القاضي عياض ضرورة الردّ على ابن حزم في هذه المسألة.

ومنها ما روِيَ عن مالك في المدونة أنّ أرباب الماشية لا تجب عليهم زكاة الخلطة إلّا إذا كان<sup>(1)</sup> لكل واحد منهما نصابه، إذ قال:

«وإنّما يكونان خليطين إذا كان في ماشية كلّ واحد منهما ما تجب فيه الزكاة، فإن كان في ماشية أحدهما ما تجب فيه الزكاة ولم تكن في ماشية الآخر ما تجب فيه الزكاة فليسّا بخليطين». فلم يتعرّض القاضي لأصولها بقليل أو كثير، ولم يعتبر الخلاف لأنّه خلاف غير مذهبيّ ولم تتعرّض له المدونة.

وفي مسائل الخلاف المشهورة بين المالكيّة وغيرهم؛ القضاء بالشاهد الواحد في المسائل التي تؤول إلى الماليات، وقد كان من عمل أهل المدينة، وأنكرها بعض الأئمة. لكنّ سحنوناً في المدونة دافع عنها دفاعاً شديداً، وأخذ على رأيه فيها أكثر من شاهد، فقد قال أنّ القضاء باليمين، والشاهد العدل في الأموال والحقوق، مع أنّه لا يكون في الفرية والطلاق والعتاق، واستند إلى علماء المدينة وذكرهم بأسمائهم (ابن المسيّب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمّد وأبا بكر بن عبد الرّحمن وخارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار).

ولم يكتف سحنون بهؤلاء الأعلام، بل قال أنّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى عمّاله بهذا القضاء، وأنّ عليّاً بن أبي طالب، قضى باليمين مع الشاهد. ثمّ رفع ذلك إلى رسول الله -صلى الله عليه

1- رُصِّت: الاكان؛ وسياق الكلام يتطلّب ما أثبتّه. أنظر التدوّة: 32/03.

وسلم- ولم ينته سحنون عند الحجّة، وإن كانت كافية مّقنعة، ولكنّه مع ذلك زاد قائلاً: «قال النبيّ- صلى الله عليه وسلم: أتاني جبريل من عند الله يأمرني بالقضاء باليمين مع الشاهد».

ويظهر أنّ كلّ هذه الأحاديث والآثار، لم تُثر إهتمام القاضي عياض في التنبيهات فلم نر تعليقاً عليها أو محاولة لتصحيحها، وتبيين أسانيدها، بل يفهم من نقله في شأن توقيف السلعة التي شهد عليها شاهد واحد، أنّه يُسلم مبدئياً بقول المدوّنة دون البحث عن التّدقيق في أسانيد الحديث ووصله<sup>(1)</sup>.

### \*من مسائل الخلاف التي تناولها القاضي عياض في التنبيهات:

قال القاضي عياض-رحمه الله: «...ثمّ اختلف العلماء في الخيار إذا وقع اختلافاً كثيراً، والمتحصّل من الأقوال في مذهبنا فيها ستّة اقوال:

أشهرها مذهب الكتاب: وأنّ اختيار المرأة ثلاث؛ ولا منكرة للزوج، نوت المرأة الثلاث أم لا، وأنّ قضاءها بدون الثلاث لاحكم له.

ثمّ اختلف هل هو مسقط للخيار ولا قضاء لها بعد، أم لها القضاء ثانية؟  
الثاني: أنّها ثلاث بكلّ حال وإن نوت دونها أو لم تنو شيئاً، ولا تسأل عن شيء ولا منكرة للزوج، وهو قول عبد الملك.

الثالث: أنّها واحدة بائنة، ذكره ابن خويز منداد عن مالك، وهو أحد مذهبي عليّ بن أبي طالب-رضي الله عنه- وتأوله اللّخميّ عن حكاية ابن سحنون عن أكثر أصحابنا واختاره هو.

الرابع: أنّ للزوج المنكرة في الثلاث والطلقة بائنة، وهو قول ابن الجهم، وهو الظاهر عندي من معنى ما حكاه ابن سحنون عن أكثر أصحابنا، لا ماتأوله اللّخمي.

الخامس: له المنكرة، والطلقة رجعية، وهو ظاهر قول سحنون، وعليه تأوله اللّخمي كالتّمليك، وهو قول عمر، وعليّ أولاً.

1- قاله الشّنقيطي، في التّدوة: 30/03 - 33.

ومذهب أبي يوسف أنّ الخيار طلقة رجعية.  
 السادس: أنّها إن إختارت نفسها فهي ثلاث، وإن إختارت زوجها أو ردّت الخيار عليه فهي واحدة بائنة، وهو قول زيد بن ثابت، وحكاة النقاش عن مالك، والحسن والليث رأوا أنّ نفس الخيار طلاق.<sup>(1)</sup>

قال الشنقيطي: ولخص الخلاف في متعة المطلقة على خمسة أقوال:

- 1- واجبة لكلّ مطلقة، وهو قول عليّ وابن عباس والحسن.
- 2- استحبابها عموماً، وهو قول بن المسيب.
- 3- استحبابها في الجميع سوى المفروض لها قبل الدخول وهو قول مالك.
- 4- وجوبها في الجميع إلّا في هذه، [وهو]<sup>(2)</sup> قول محمد بن مسلمة والشافعي.
- 5- وإيجابها في غير المدخول بها التي لم يفرض لها وندب في الدخول بها وهو قول ابن عباس<sup>(3)</sup>

### ج-الفرق بين الحقوق والحدود، واستخلاص القواعد:

«...تعرض القاضي عياض للفرق بين «الحقوق» و«الحدود»، وذكر من نتائج هذا الفرق اختلاف الإجراءات في وسائل إثبات كلّ منهما وأعطى الطلاق كمثال للحقوق، فقال: «الطلاق حقّ من الحقوق، وليس حدّاً من الحدود، ومقتضاه حكم الشهادة بالنسبة للطلاق، فليست مثل الشهادة على الزّنا التي لا تمضي إلّا على فعل واحد، في وقت واحد، ولا تلفق. ومذهبه هنا أنّ تلفق الشهادات بالطلاق على الأفعال المختلفة، كشاهد على الحلف على دخول الدّار، وآخر على الحلف على كلام زيد. كذلك لا تلفق الأفعال مع الأقوال كشاهد على قوله أنت طالق، وآخر

1- التنبيهات؛ بتحقيق الدكتور نجيب (كتاب التّحخير والتّعليك)، ص: 1090-1091.

2- ساقطة من الأصل.

3- التّدوة: 34/03.

على حث في فعل، وتلفق عنده الأقوال بعضها إلى بعض، وإن اختلفت ألفاظها وأوطانها كشاهد على قوله في حرام، وآخر على البتة، وشاهد على الطلاق يوم الجمعة وآخر يوم الخميس. وتلفق الأفعال إن كانت من جنس واحد وإن اختلفت أزممتها. كالشاهد على الحالف بمكة أن لا يدخل دار عمر، وآخر على حلفه بالبصرة بمثل ذلك، وكذلك إن اتفقت اليمين واختلف الفعل<sup>(1)</sup>.

ولقد أتيح لأبي الفضل خلال تنبيهاته الفقهية، أن يستخلص قواعد عامة، صاغها في أسلوب مقتضب من شأنها أن تساعد في تنمية قياس الفروع، وتسهل استنباط الأحكام التي تدخل في نطاقها؛ منها قوله:

- كل ما يضمّ منها (الأصناف) في الزكاة بعضه إلى بعض لا يسلم الجنس منه في جنس آخر.
  - حينما وجب الصّدق وجب السكنى.
  - من خيف عليه الموت من الحدّ لم يقيم عليه إلّا لحرابة.
  - الأمراض التي لا يُعاد منها هي التي لا يلازم أهلها الفراش<sup>(2)</sup>.
- د- المسائل الأصولية:

«ومن التنبيهات الفقهية نجد عدّة تعليقات تعالج القضايا الأصولية، منها ما هو تعليل للحكم، ومنها ما يرمي إلى بيان وجه الحجّة الأصلية التي استند إليها الحكم، ولقد كان في المدونة مجال خصب لتقرير أصول أحكامها، وطرق استنباطها، وبما أنّ القاضي عياضاً لم يكن فقيهاً فحسب؛ وإنما أيضاً محدثاً وأصولياً، فليس بدعاً أن يُولي عنايته للحجج الأصلية الموجودة في المدونة، ويُقوم استدلالاتها بالقرآن والحديث والقياس، وقد تناول أمّهات هذه المسائل في مواضع متفرقة. ففي مباحث الاستدلال بالقرآن، نبّه على أنّ احتجاج مالك في عدّة الوفاة على الصّغيرة يستند إلى قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم...﴾ [البقرة 234]»، وهو على مذهبه بالقول بالعموم في القرآن.

1- نقله الشنقيطي، في التدوّة: 34-35/03.

2- ذكره الشنقيطي في التدوّة، 34-35/03.



وناقش مسألة القراءة التي لم تثبت بالتواتر، وذلك في معرض قراءة ابن عمر: «فطلقوهن» لقبل «عدتهن» وقال إنها: قراءة على طريق التفسير نحو ما يذكر من قراءة ابن مسعود، وقد تكون من شأن القراءة التي لم يجمع عليها، وقد اختلف العلماء في إقامة الحجّة بها، وهل تنزل منزلة خبر الواحد الذي يجب به العمل، وإن لم يقطع بصحة متنه، أو لا يجب بذلك عمل لإسنادها إلى القرآن، ولا تثبت عندنا إلا بالقطع.

وفيما يخص الاستدلال بالحديث إهتم أبو الفضل بمسائل معروفة عند المالكية، مثل التي تؤول إلى تقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد، كما قد وردت في المدونة عدّة أحاديث ترك المالكية العمل بظاهرها، إمّا متأولين بعدم الإلزام، أو بالتقييد، مثال ذلك قولهم في المدونة:

- حديث «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبه في داره» قال مالك: لا أرى أن يقضى بهذا الحديث، لأنه إمّا كان من النبي -صلى الله عليه وسلم- على وجه المعروف، وهذا التعليل يبيّن ما ذهب إليه في تفسير وجوب المتعة وقوله إنها «حقّ على المحسنين» وإنّ تخصيص المحسنين يقتضي عدم الإلزام للجميع.

- حديث رافع بن خديج: «أنّ من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها بالثلث أو الربع ولا بطعام» ثمّ جوز الفقهاء كراءها بالفضّة وقيدوا النهي بكرائها بما ينبت منها. ومن الأمثلة التي أثارت إهتمام أبي الفضل مسألة العمل بحديث «البيعان بالخيار ما لم يفترقا، وتعليق المدونة عليه؛ فقال في التنبيهات: «وقوله: (في حديث: «البيعان بالخيار...» الحديث: ليس لهذا عندنا حدّ معروف ولا أمر معمول به».

حمله أكثرهم على أنّه تكلم على ما جاء في الحديث، واحتجّوا به على ردّه الحديث الصّحيح بعمل أهل المدينة وإن لم يكن طريقه التقل، وهذا تأويل أكثر أصحابنا المغاربة وبعض البغداديين عن مالك في المسألة، ومذهبهم في الحجّة بإجماع أهل المدينة، وبهذا شتّع عليه المخالف.

وأما القاضي أبو الحسن بن القصار وحدّاق البغداديين من أصحابنا ومُتقدّمو مشايخهم فتأولوا أنّ قوله هذا راجع إلى قوله آخر الحديث: «إلّا بيع الخيار» وأنّه ليس لبيع الخيار حدّ محدود وإنّما هو

بحسب ما تختبر فيه السلعة. ومقتضى ما جعل له الخيار من إختبار أو مشورة - خلافاً لقول الشافعي والحنفي: إنه ثلاثة أيام في كل شيء، وقد جاء ذلك في بعض روايات الحديث. وحقيقة مذهب هؤلاء في الحجّة بعمل أهل المدينة أنّه ممّا طريقه النقل المتواتر عن العمل بمحضر النبيّ -صلى الله عليه وسلّم- وفي زمانه؛ كالأذان، والصّاع، والمدّ، والأحباس، وترك زكاة الخضروات، وشبه هذا.

قالوا: وإثما ترك مالك الأخذ بهذا الحديث لأنه تأوّل على الإفتراق بالأقوال لا بالأبدان، وأنّ معنى المتباعين هنا بمعنى المتساومين<sup>(1)</sup>.

وتابع الشنقيطي كلامه؛ قائلاً: «ونرى في هذا التعليق توضيحاً لرأي القاضي عياض فيما يخصّ أهل المدينة، وهذا يؤيده ما نراه من أنّ إجماع أهل المدينة يعتبر من باب السنّة التطبيقية لا من باب الإجماع. ولقد نبّه القاضي كذلك على بعض الأحكام التي يؤثر العرف في الترجيح فيها في حالة الإختلاف في الحكم؛ ومن ذلك ما ذكره في باب السّلم الثّاني حين قال: «وقوله: «إذا قال الذي له السّلم: ضربنا له أجل شهرين، وقال الآخر: لم نضرب أجلاً، القول قول مدّعي الصّحة». أشار بعضهم إلى أنّ هذا على مراعاة الأشبه قبل الفوت حتّى لو كان العرف في البلد الفساد كان القول قول مدّعيه»<sup>(2)</sup>»<sup>(3)</sup>.

**مقارنة بين منهج القاضي عياض واختياره؛ مع طريقة ابن رشد في كتابه: «المقدّمات»:**

«لقد سبق لابن رشد، أن كتب قبل القاضي عياض كتاباً عن مشكلات مسائل المدوّنة، وهو كتابه المعروف، المسمّى: «بالمقدّمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيّات، والتحصيلات المحكمات لأهمّات مسائلها المشكلات». المقارنة بين الكتابين، تعين على تفهّم منهجية

1- التنبيهات؛ بتحقيق الدكتور نجيب (كتاب بيع الخيار)، ص: 1637-1638.

2- قاله القاضي عياض في التنبيهات، (كتاب السّلم الثّاني)، ص: 1427.

3- ذكر ذلك الشنقيطي، في التّدوة: 37-35/03.

القاضي عياض في التنبيهات. فلقد اشتركا (الكتابان) <sup>(1)</sup> في موضوع واحد؛ ألا وهو «مشكلات المدونة» واشترك المؤلفان في «مدرسة» واحدة، ألا وهي مدرسة الثقافة المغربية. فالتقيا في أسس التكوين الفكري والمنهجي. واجتمع الرجال كثيرًا وتدارسا «اختصار الكتب المبسطة». ويقول القاضي عياض أنه قرأ على ابن رشد وسائله واستفاد منه، واعترف له بصحة النظر، وجودة التأليف ودقة الفقه، وأنه المفزع في المشكلات، بصيرًا بالأصول والفروع والتفتن في العلوم. وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية <sup>(2)</sup>.

ولقد كان تأثير القاضي ببن رشد واضحاً في كتاب التنبيهات فيما يخص شرح الألفاظ الشرعية وتلخيص المسائل الفقهية، لكن الفرق بين العالمين من الناحية المنهجية، كان واضحاً أيضاً. فابن رشد كفقيه ممتن، تغلب عليه الدراية، بدأ كتابه بمقدمة أصولية تمهيداً لتعالقه الفقهية، فأوجز فيها مباحث عن وجوب التفقه وطلب العلم، وبيان الطرق إلى معرفة أحكام الشرائع، وتعرض لمسائل الاستدلال ووجوب الحكم بالقياس، ثم تتبّع أمّهات مشاكل المدونة، فأشبعها بحثاً وتدقيقاً، وصنّف ما فيها من خلاف، وبيّن ما هو الأظهر في رأيه...

ثم قال: فالذي لا يريد من كتاب المدونة سوى تحرير مسائلها الفقهية، فسيجد في مقدمات ابن رشد ضالته المنشودة...

والقاضي عياض فقيه ومحدّث ولغوي، تغلب عليه الرواية، فلم يقتصر على الجانب الفقهيّ فشملت أبحاثه كلّ ما يعني به المدرّس الموسوعيّ من تحقيق النصّ وتصويبه، ومن تصحيح الأسانيد وضبط رواياتها وتقويمها، ومن شرح الألفاظ والعبارات المشكّلة والغريبة مع التعاليق الفقهية الضرورية، فجاء كمجموعة من الدروس الشاملة، لا غنى عنها لمن يرغب في إستجلاء ذخائر أم المذهب المالكيّ.

1- هكذا رُسمت في الأصل، بدون أقواس؛ والأولى حذف الكلمة؛ أو حذف ألف التثنية قبلها. اهـ

2- أنظر: الغنية، ص: 54.

وهذا ما جعلنا نأسف لكون كتاب التنبيهات لم يوضع إلى الآن في مكانه الطبيعي؛ ألا وهو إثباته مع كتاب المدونة في طبعة واحدة<sup>(1)</sup>.

### الخاتمة:

ختاماً لهذا البحث؛ يجدر الإشارة إلى مايلي:

- وضع الفقهاء على المدونة عشرات الكتب، وكتبهم في هذا الباب على ثلاثة أضرب؛ شروح وتعليقات، واختصارات. و كتاب «التنبيهات» يكاد يكون نسيجا وحده.
- ذكر القاضي عياض رحمه الله، أنّ كتابه يحتوي على:
  - \* شرح كلمات مشكلة وألفاظ مغلظة، مما اشتملت عليه الكتب المدونة والمختلطة.
  - \* ضبط حروف مشكلة على من لم يعتن بعلم العربية والغريب.
  - \* ضبط أسماء رجال مهملة لا يعلم تقييدها إلّا من تهتم بعلم الرجال والحديث.
  - \* بيان معاني الألفاظ الفقهية الواقعة في هذه الكتب، وكيفية تجوّزها عن موضوعها، وأصل اشتقاق أصولها وفروعها.
  - \* نكت منثورة من كلام المشايخ والحدّاق وتعليقاتهم.
- قال الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب: «..تحت العنصر الأخير من هذه العناصر أدرج القاضي عياض رحمه الله فوائد كثيرة لم يعدّها في خطبته مع أهمّيتها، ومنها روايات المدونة وأسانيدها وعلاقتها بأصلها (الأسدية والمختلطة)، واختلاف نسخها وألفاظها، والسقط والإضافة الواقعين فيها، واختيارات شراحها ومختصرها، فضلا عن تعليقات العلماء- التي فقدت أصول الكثير منها- على المدونة»<sup>(2)</sup>.

1- قاله الدكتور محمد المختار وُلد بآه الشنقيطي؛ في مداخلته (منهجية القاضي عياض في كتاب التنبيهات)، التّدوة: 38/03-39.

2- التنبيهات؛ بتحقيق الدكتور نجيب، ص: 33م.

- أما ترى أنّ كتابَ التَّنبيهِاتِ قد تأخَّرَ تحقيقه! ولعلَّ إهماله يعود إلى كون بعض الدّارسين استبدلوا أمّهات المذهب بدراسة كتب أخرى أقلّ درجة، إتي لأدعو لإعادة إحياء ثرائنا؛ لعلّ في إحيائه تقوية لهمم قد ضعُفت.
- أرجو من المحقّقين ودور الطّبع المعتمدة؛ أن يعمدوا إلى طبع التَّنبيهِاتِ على هامش المدوّنّة؛ طبعةً واحدةً مَحَقَّقةً مَعْتَمَدةً، لأنّ المدوّنّة لا يمكن أن تعطيَ خباياها إلّا مع التَّنبيهِاتِ، وكتاب التَّنبيهِاتِ لا يمكن أن يعطيَ ثماره إلّا مع المدوّنّة.
- والحمد لله ربّ العلمين.

## قائمة المصادر والمراجع:

## القرآن الكريم.

- 1- أبو الفضل القاضي عياض السبتي (ثبت بيليجرافي)، للدكتور حسن الوراكلي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، طبعة: 1994م.
- 2- كتاب الإيمان من إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم، للقاضي عياض، تحقيق الدكتور الحسين بن محمد شواط، دار الوطن - الرياض، الطبعة الأولى: 1417هـ.
- 3- إجماعات القاضي عياض في الفقه الإسلامي جمعاً و توثيقاً و دراسةً، للدكتور صالح بن عثمان بن محمد العمري (أطروحة مقدّمة لنيل درجة: الدكتوراه في تخصص: الفقه و أصوله، سنة: 1419هـ)، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.
- 4- الإحاطة في أخبار غرناطة، لذي الوزارتين؛ لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى: 1397هـ - 1977م.
- 5- أزهار الرياض في أخبار عياض، للمقري، ضبطه وحقّقه وعلّق عليه: مصطفى السقا، ابراهيم الاياري، عبد الحفيظ شلي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - المعهد الخلفي للأبحاث المغربية - بيت المغرب: 1358هـ - 1939م.
- 6- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ومعه كتاب: الغنية فهرستُ شيوخ القاضي عياض، للقاضي عياض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1427هـ - 2006م.
- 7- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، تحقيق السيد: أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة، الطبعة الثالثة: 1425هـ - 2004م.
- 8- الإعلام بحدود [و] قواعد الإسلام، للقاضي عياض، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة - القاهرة.
- 9- كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأحمد بن خالد التّاصري، منشورات وزارة الثقافة و الإتصال - المملكة المغربية - 2001
- 10- الإشراف على أعلى شرف في التعريف برجال سند البخاري من طريق الشريف أبي علي بن أبي الشرف، لابن الشّاط، دراسة و تحقيق: إسماعيل الخطيب، مطابع الشويخ - تطوان - المملكة المغربية، الطبعة الثانية: 1432هـ - 2011م.

- 11- بُغية الرائد لما تضمنته حديث أمّ زرع من الفوائد، للقاضي عياض، تحقيق: صلاح الدين بن أحمد الإدليبي، محمد الحسن أجانف، محمد عبد السلام الشرقاوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية: 1395هـ - 1975م.
- 12- كتاب التنبيه على حدوث التصحيف، لحمزة بن الحسن الأصفهاني، تحقيق: محمد أسعد طلّس، دار صادر - بيروت، الطبعة الثانية: بيروت: 1412هـ - 1992م.
- 13- ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، عبد القادر الصّحراوي، سعيد أحمد أعراب، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2: 1403هـ - 1983م.
- 14- التكملة، لابن الأبار.
- 15- التنبيهات المستنبطة على الكُتُبِ المُدَوَّنَةِ وَ المُخْتَلَطَةِ، للقاضي عياض، تحقيق: الدكتور محمد الوثيق، وَ الدكتور عبد التّعيم حميتي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1432هـ - 2011م.
- 16- التنبيهات المستنبطة على كُتُبِ المُدَوَّنَةِ وَ المُخْتَلَطَةِ، للقاضي عياض، تحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، المكتبة التوفيقية، الطبعة الأولى: 1433هـ - 2012م.
- 17- التّنويه وَ الإشادة بمقام رواية ابن سعادة (لصحيح البخاري)، لعبد الحّيّ الكتاني الحسيني الإدريسي، تحقيق الدكتور عبد المجيد خيّالي، منشورات مركز نجيبويه للمخطوطات وَ خدمة التراث، الطبعة الأولى: 1429هـ - 2008م.
- 18- تصحيح الكُتُبِ وَ صُنع الفهارس المعجمة وَ كَيْفِيَّة ضبط الكتاب وَ سبق المسلمين الإفرنج في ذلك، بقلم الشيخ أحمد شاكر، شركة دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الثالثة - بيروت: 1428هـ - 2007م.
- 19- التعريف بالقاضي عياض، لولده أبي عبد الله محمد، تقديم وَ تحقيق: الدكتور محمد بن شريف، منشورات جامعة القاضي عياض - سلسلة أعمال الذكرى الثلاثين، رقم: 02، المطبعة وَ الوراقة الوطنية الدّاوديات - مَرَّاكش، الطبعة الأولى: 2009.
- 20- تقييد المهمل وَ تمييز المشكل، للحافظ أبي عليّ الحسين بن محمد الغسّاني الجيّاني، اعتنى به: علي بن محمد العمران وَ محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد - المملكة العربية السّعودية، الطبعة الأولى: 1421هـ - 2000م.
- 21- كِتَابُ التَّوَسُّطِ بَيْنَ مَالِكٍ وَ ابْنِ الْقَاسِمِ، فِي الْمَسَائِلِ الَّتِي اخْتَلَفَا فِيهَا مِنْ مَسَائِلِ الْمَدُونَةِ، للفقهاء أبي عبيد القاسم بن خلف الجبيري المالكي، تقديم وَ تحقيق: الدكتور الحسن حمدوشي، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 1428هـ - 2007م (رسالة دكتوراه).

- 22- جامع شروح مقدّمة ابن الصّلاح، جمع و تحقيق: رضوان جامع رضوان، دار الغد الجديد، الطّبعة الأولى: 1432هـ - 2011م.
- 23- جدوّهُ الإقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، لابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة و الوراقة - الرباط، ط: 1973م.
- 24- الكفاية في معرفة أصول علم الرّواية، للخطيب البغدادي، دار الهدى، ميت غمر - مصر، الطّبعة الأولى: 1423هـ - 2003م.
- 25- المحدث الفاصل بين الرّاي و الوعي، للرّمهرميّ، تحقيق: الدكتور محمّد عجّاج الخطيب، دار الفكر، الطّبعة الأولى: 1391هـ - 1971م.
- 26- مطالع الأنوار على صحاح الآثار، لابن فَرْقُول، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلميّ و تحقيق التّراث - مصر، الطّبعة الأولى: 1433هـ - 2012م.
- 27- مناهج تحقيق التّراث بين القُدّامي و المحدثين، للدكتور رمضان عبد التّوّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطّبعة الأولى: 1406هـ - 1985م.
- 28- مُنتخب الأحكام، لابن أبي زَمِين، دراسة و تحقيق الدكتور محمّد حماد، منشورات مركز الدّراسات و الأبحاث و إحياء التّراث، سلسلة نواذر التّراث(05) - الرّابطة المحمّديّة للعلماء - المملكة المغربية، الطّبعة الأولى: 1430هـ - 2009م.
- 29- منهجيّة فقه الحديث عند القاضي عياض في إكمال المعلم بفوائد مسلم، تأليف الدكتور الحسين بن محمّد شوّاط، دار ابن عمّان - المملكة العربيّة السّعوديّة، الطّبعة الأولى: 1414هـ - 1993م.
- 30- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، لعبد الواحد المرّاكشي، تقديم و تحقيق و تعليق الدكتور محمّد زينهم محمّد عزب، دار الفرجاني للنشر و التّوزيع.
- 31- المُعجم في أصحاب القاضي الصّدي، لابن الأَبّار، تحقيق: إبراهيم الأبيّاري، دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللّبناني - بيروت، الطّبعة الأولى: 1410هـ - 1989م.
- 32- المعيار المغرب و الجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيّة و الأندلس و المغرب، لأبي العباس الونشريسي، نشر وزارة الأوقاف و الشّؤون الإسلاميّة للملكة المغربيّة: 1401هـ - 1981م.
- 33- المعيد في أدب المفيد و المستفيد، للعلّموي، المكتبة العربيّة في دمشق.
- 34- المقدمّات الممهّدت، لابن رشد (الجدّ)، دار صّادر - بيروت.

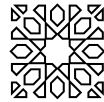


- 35- المستشرقون لنجيب العقيقي، دار المعارف - القاهرة.
- 36- المُسْتَوْعِبُ لتاريخ الخلاف العالي وَ مَنَاهِجِهِ عند المالكيّة، للدكتور مُحَمَّد الْعَلَمِي، مركز الدّراسات وَ الأبحاث وَ إحياء التّراث، سلسلة: دراسات وَ أبحاث(5)، الرّابطة المحمّديّة للعلماء - المملكة المغربيّة، دار الأمان للنشر وَ التّوزيع - الرّباط، الطّبعة الأولى: 1431هـ - 2010م.
- 37- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي عياض، تحقيق: اليلعمشي أحمد يكن، نشر وزارة الأوقاف - الرّباط.
- 38- مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض، طبعة فاس: 1328هـ.
- 39- مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض، المكتبة العتيقة - تونس، دار التّراث - القاهرة.
- 40- نفع الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب، للمقري التلمسانيّ، تحقيق: الدكتور إحسان عبّاس، دار صادر - بيروت: 1408هـ - 1988م.
- 41- نسيم الرّياض في شرح شفاء القاضي عياض، لشهاب الدّين أحمد بن محمّد بن عمر الخفاجي المصريّ، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطّبعة الأولى: 1421هـ - 2001م.
- 42- الصّلة لابن بشكوّال، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصريّ - اللّبناني، ط1: 1410هـ - 1989م.
- 43- الغنيّة فهرست شيوخ القاضي عياض، تحقيق: ماهر زهير جزّار، دار الغرب الإسلاميّ - بيروت - لبنان، ط1: 1402هـ - 1982م.
- 44- القاضي عياض سيرة مَوْجزة، للدكتور محمّد بنشريفه، منشورات جامعة القاضي عياض - سلسلة أعمال الدّكرى الثّلاثين-1- المطبعة وَ الوراقة الوطنيّة الدّاوديات - مراكش، الطّبعة الأولى: 2009.
- 45- القاضي عياض وَ جُهوده في عِلْمِي الحديثِ رِوايةً وَ دِرايةً، للأستاذ الدكتور البشير علي حمّد التّرابي، دار ابن حزم، ط1: 1418هـ - 1997م.
- 46- قواعد تحقيق المخطوطات، للدكتور صلاح الدّين المنجد، دار الكتاب الجديد - بيروت، الطّبعة السّابعة: 1987م.
- 47- السّعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشيّة، لابن الموقت المراكشيّ، مراجعة وَ تعليق: أحمد متفكر، المطبعة وَ الوراقة الوطنيّة - مراكش، الطّبعة الثّالثة: 1432هـ - 2011م.

48- شرح الشفا للقاضي عياض، شرّحه الملا علي القاري الهروي الحنفي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة: 2012م.  
المجلدات؛ والتدوات:

- 1- «أبو عمران الفاسي، حافظ المذهب المالكي»، بحوث التدوة العلميّة التي نظّمها مركز الدراسات و الأبحاث و إحياء التراث بالرابطة المحمّديّة للعلماء: 30- أبريل- 2009 - الرباط، الطبعة الأولى: 1431هـ - 2010م.
- 2- «إجازات السماع في المخطوطات القديمة»، للدكتور صلاح الدين المنجد، مجلّة معهد المخطوطات، المجلّد الأول - الجزء الثاني: ربيع الأول 1375هـ - نوفمبر 1955م.
- 3- «الاستشراق» - سلسلة كتب الثقافة المقارنة، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد - العراق، العددان: الأول والثاني، كانون الثاني، شباط- 1987م.
- 4- «تحقيقات في مُنتهى رحلة القاضي عياض، و هل حجّ حقاً؟ ولقي الإمام الرّخشيّ و ناظره؟» للدكتور عبد الهادي حميتو، مجلّة مرآة التراث المغربيّة، العدد الأول: جمادى الثانية 1432هـ - يونيو 2011م.
- 5- «تعليقات أبي عليّ الصّدي في على نسخته المخطوطة من الجامع الصّحيح»، للدكتور محمّد بن زين العابدين رستم - المغرب، مجلّة آفاق الثقافة و التراث - السنة العاشرة: العدد التاسع والثلاثون- رجب 1423هـ- أكتوبر (تشرين الأول) 2002م.
- 6- «خصائص المدرسة الحديثيّة المغربيّة»، للأستاذ: حسن السّايح، مجلّة دعوة الحقّ المغربيّة، العدد الأول- السنة الثامنة - نوفمبر 1964م، الموافق رجب 1384هـ.
- 7- «لماذا أُحرق الإحياء؟» للأستاذ عبد القادر العافية، مجلّة دعوة الحقّ المغربيّة، العدد السابع- السنة السادسة عشرة، رجب 1394هـ - غشت 1974م.
- 8- مجلّة معهد المخطوطات العربيّة، المجلّد 10 / الجزء الأول: محرم 1384هـ- مايو 1964م.
- 9- «مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة» - المنظّمة العربيّة للتّربية و الثقافة و العلوم، صدر في إطار الإحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري.
- 10- «ندوة الإمام مالك، دورة القاضي عياض»، مُرآكش: 13-14-15 جمادى الأولى 1401هـ/ 20-21-22 مارس 1981، مطبعة فضالة - المحمّديّة (المغرب) 1404هـ - 1984م.

- 11- «صحيح البخاري بالغرب الإسلامي» - للأستاذ سعيد أعراب، مجلة دعوة الحق المغربية، العدد الأول: السنة السابعة عشر، ربيع الثاني 1395 - ماي 1975م.
- 12- «صحيح البخاري في الدراسات المغربية من خلال روايته الأولين و رواياته و أصوله»، لمحمد المنوني، مجلة دعوة الحق المغربية، العدد الأول: السنة السابعة عشر، ربيع الثاني 1395 - ماي 1975م.
- 13- «في أصول البحث العلمي و تحقيق النصوص»، للدكتور رمضان عبد التّوّاب. مقال بالمجلد الأول من مجلّة «المورد» العراقية - بغداد، سنة: 1972م.
- 14- « الفتوى في المذهب المالكي» للدكتور عُمر الجيدي: مقال بمجلة دعوة الحق المغربية - العدد: 234، مارس 1984م.
- 15- «قواعد تحقيق النصوص»، للدكتور صلاح الدين المنجد، مقال بالمجلد الأول من مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، ط1/ سنة 1955م.
- 16- «الشروح المغربية لصحيح البخاري»، للدكتور يوسف الكتاني، مجلة دعوة الحق المغربية، العدد: 224: شوال/ ذو القعدة 1402 - غشت/ شتنبر 1982م.





قواعد وضوابط فقهية ميراثية  
THE RULES AND DISCIPLINES OF FIKH IN THE  
INHERITANCE

Pr. Boukhari BOUHARRA الأستاذ: بخاري بوهرة

Univ. of TLEMCEM جامعة تلمسان

[bouharra.boukh@gmail.com](mailto:bouharra.boukh@gmail.com)

Accepted:	2019/04/18	قبل للنشر:	Received :	2018/02/17	استلم:
-----------	------------	------------	------------	------------	--------

### ملخص:

تدور فكرة هذا المقال حول إبراز أهمية القواعد والضوابط الفقهية في تقريب الفقه إلى المتعلم؛ بأسلوب سهل وبسيط يعطي صورة شمولية لمادة الفقه؛ من خلال الاقتصار على ذكر القاعدة أو الضابط الفقهي الذين يمثلان بدورهما وجهة نظر الفقيه أو المذهب في الباب دون الحاجة إلى الخوض في الأقوال ووجهات النظر المختلفة؛ فالقواعد والضوابط الفقهية مزيلة للإسهاب والتشويش؛ وكان للميراث كغيره من الأبواب الفقهية الأخرى الحظ الكبير في هذا الميدان؛ وهو ما يعبر عن العناية البالغة التي أولاها الفقهاء له، وكذا اهتمامهم بعلم القواعد والضوابط الفقهية.

الكلمات المفتاحية: قواعد؛ ضوابط فقهية؛ الفرائض؛ الموارث؛ الإرث.

**Abstract:**

*This article is to describe importance The rules and disciplines of fikh in The education ‘So it simplifies and levels for the educated fikh Without the increasing from the different statements‘ we will sees that in this article.*

**Keywords :** *The rules; disciplines of fikh; the inheritance.*



## مقدمة:

إن علم القواعد الفقهية إلى جانب ما بذل فيه من جهود قيّمة لا يزال بحاجة إلى مزيد خدمة وعناية فكتب الفقه قد ضمت الكثير من القواعد والضوابط الفقهية المتناثرة والمبثوثة في طياتها، والتي قد يغفل عنها كثير من الباحثين وخاصة ما تعلق منها بفقهاء الفرائض فكانت الحاجة ملحة إلى إظهارها وإبرازها، وهذه فكرة هذا المقال إلى جانب أهداف آخر أبرزها:

- 1 - إن علم الفرائض من العلوم الشرعية التي ينبغي لطالب العلم أن يوليها اهتماما وذلك لأهميتها الكبيرة التي لا تحفى، وكذا لقلّة المشتغلين به من العلماء فضلا عن طلبه العلم.
- 2 - المساهمة في تبسيط وتسهيل علم الفرائض حتى يكون سهل الفهم والمأخذ، فجمع قواعده وضوابطه الفقهية يعطي لطالب العلم تصوراً وإماماً شمولياً بمسائل الميراث.
- 3 - إن كثيرا من الحكومات الإسلامية في وقتنا الحالي استتقت قانون الأسرة من الشريعة الإسلامية، وجمع قواعد وضوابط الميراث يساهم بلا شك في المساعدة على صياغة قوانين تتلاءم وروح الشريعة الإسلامية.

وأما إشكالية هذا المقال فيمكن تلخيصها فيما يلي: إذا كانت مسائل الفرائض هي أقل المسائل الفقهية اختلافاً بين المذاهب، فهل يصدق هذا الكلام أيضاً على قواعده وضوابطه الفقهية؟ أم أنّ أغلبها مذهبيّ بحت؟ وما مدى شمولية هذه القواعد والضوابط الفقهية لفروعها المختلفة؟ هل هي مستقاة من أدلة شرعية؟ أم إنّها مجرد استقراء لأقوال الفقهاء؟ وهل يمكن الاقتصار على القواعد والضوابط الفقهية في فهم مسائل الفقه؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن تجديد طريقة دراسة الفقه وفق هذا الأسلوب؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، وتحقيقاً للأهداف المرجوة اعتمدت على ثلاثة مناهج، وهي المنهج الاستقرائي في تتبع القواعد والضوابط الفقهية من كتب الفقه والتراث، المنهج التحليلي في شرح هذه القواعد والضوابط الفقهية، والمنهج المقارن في استخلاص الراجح من الآراء المختلفة، وفق الخطة التالية:

المقدمة: وفيها بيان ما سبق.

المطلب التمهيدي: تمهيد للموضوع، وفيه تعريف الإرث وتعريف القاعدة والضابط الفقهيين.

المطلب الأول: وفيه قواعد وضوابط الأمور التي يتحقق بها الميراث في الإسلام، وفيه عشرة ضوابط فقهية.

المطلب الثاني: قواعد وضوابط أقسام الميراث، وفيه قاعدتان فقهيّتان، وأربعة عشر ضابطاً. المطلب الثالث: قواعد وضوابط مباحث متفرقة من الموارث، وفيه قاعدة فقهية وإحدى عشر ضابطاً.

المطلب الرابع: قواعد وضوابط فقهية تدخل في أكثر من باب من أبواب الإرث، وفيه أربع قواعد فقهية وثلاثة ضوابط.

الخاتمة: وضممتها أهم النتائج وبعض التوصيات.

مطلب تمهيدي: تعريف الإرث والقاعدة والضابط الفقهيين.

الفرع الأول: تعريف الإرث اصطلاحاً.

عرّف ب: «معرفة ما يتعلق بالتركة من الحقوق، وما يمنع منه، ومعرفة أصحابها، وكيفية استحقاقهم لها، وقسمتها عليهم.»<sup>(1)</sup>، وقيل هو: «علم بأصول من فقه، وحساب، تعرف حق كل من التركة.»<sup>(2)</sup>، وعرّف ب: «العلم بقسمة الموارث.»<sup>(3)</sup>، وقيل هو: «علم يعرف به من يرث، ومن لا يرث، ونصيب كل وارث»<sup>(4)</sup>.

(1) حاشية الطحطاوي على الدر المختار: أحمد الطحطاوي، (د، ط، ت). ج 4، ص 364

(2) رد المختار على الدر المختار: محمد أمين ابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، (1415هـ/1994م)، ج 10 ص 489.

(3) كشاف القناع على متن الإقناع: منصور البهوتي؛ تحقيق: محمد أمين الضناوي، بيروت لبنان، دار عالم الكتاب، ط 1، 1417هـ / 1997م. ج 3 ص 587.

(4) الموارث والوصايا: أبو فارس حمزة، منشورات ELGA، ط 3، سنة 2003 م، ص 4.



### الفرع الثاني: تعريف القاعدة والضابط الفقهيين اصطلاحا.

عرّفت القاعدة الفقهية بتعريفات عدة أبرزها: «كل كلي هو أخص من الأصول، وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة.»<sup>(1)</sup>، وعرفها في المدخل الفقهي: «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحتها.»<sup>(2)</sup> ومن الفقهاء من عرفها ب:

«قضية كلية شرعية عملية، جزئياتها قضايا كلية شرعية عملية، أو: قضية فقهية كلية جزئياتها قضايا فقهية كلية.»<sup>(3)</sup>، وبعد النظر في كتب القواعد الفقهية<sup>(4)</sup>؛ وجمعا بين التعريفات المختلفة واحترازا من الانتقادات التي وجهت لها، حاولت أن أضع لها تعريفا فعرفتُها ب: «قضية فقهية كلية، تتضمن حكما شرعيا عمليا، ينطبق على فروع شتى، من أكثر من باب.».

وأما الضابط الفقهي فهو قسيم القاعدة الفقهية، و بالنظر إلى أبرز الاختلافات التي ذكرها الفقهاء بينه وبين القاعدة الفقهية ودون الخوض في أبرز وجهات النظر حول الضابط الفقهي التي تشبه كثيرا وجهات النظر المختلفة في القاعدة الفقهية وحتى لا أطيل؛ حاولت تعريفه انطلاقا من تعريف القاعدة الفقهية معتمدا على من جعل الضابط الفقهي داخلا في القاعدة الفقهية ب: «قضية فقهية كلية، تتضمن حكما شرعيا عمليا، ينطبق على فروع شتى، من باب واحد.».

وسأشرع فيما يأتي من مطالب في بيان قواعد وضوابط الميراث؛ وقد قسمتها إلى أربع مجموعات، وفق ترتيب مباحثها في كتب الفقه والميراث، فكانت على النسق الآتي: قواعد وضوابط الأمور التي يتحقق بها الميراث في الإسلام، ثم تلوتها بقواعد وضوابط أقسام الميراث، ثم قواعد

(1) القواعد: أبو عبد الله المقرئ، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، (د، ط)، ج1، ص212.

(2) المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقا، دمشق سوريا، دار القلم، ط 1، 1418هـ / 1998م، ج2، ص 965.

(3) القواعد الفقهية: يعقوب الباحسين، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط 1، 1418هـ/1998م، ص 54.

(4) المرجع نفسه.

وضوابط مباحث متفرقة من الموارث، وختمتها بقواعد وضوابط فقهية تدخل في أكثر من باب من أبواب الإرث.

### المطلب الأول: قواعد وضوابط الأمور التي يتحقق بها الميراث في الإسلام

وفيه ضوابط: الحقوق المتعلقة بالتركة؛ أركان الإرث، أسباب الإرث، موانع الإرث، شروط الإرث، الوارثون من الرجال والوارثات من النساء، وأقسام الناس في الميراث؛ وهي عشرة ضوابط فقهية.

### الفرع الأول: الحقوق المتعلقة بالتركة.

ضابطها: الحقوق المتعلقة بالتركة خمسة؛ مؤنة التجهيز، الديون المتعلقة بعين التركة، الديون المرسلة، الوصية بالثلث فأقل لغير وارث، الإرث<sup>(1)</sup>.

1 - من صيغ الضابط: «الحقوق المتعلقة بالتركة وغايتها خمسة: حق تعلق بعين، وحق تعلق بالميت، وحق تعلق بالذمة، وحق تعلق بالغير، وحق تعلق بالوارث.»<sup>(2)</sup>

2 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط متعلق بكيفية التعامل مع التركة بعد وفاة صاحبها، وما هي الحقوق المتعلقة بها، والفقهاء متفقون على تقديم تجهيز الميت على سائر الحقوق الأخرى، وإنما اختلفوا في الديون العينية المتعلقة بعين من أعيان التركة كالرهن، فذهب الجمهور إلى تقديم الحقوق العينية على تجهيز الميت، وأما الحنابلة فقدموا التجهيز على الحقوق العينية، والسبب في تقديم

(1) بداية المتفقه: وحيد بن عبد السلام بالي، الشارقة الإمارات، مكتبة الصحابة، ط 1، 1420هـ/1999م، ص 96.

(2) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: شمس الدين الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، (د، ط، ت)، ج 4، ص 457.

الحقوق العينية على تجهيز الميت عند الجمهور أن تلك الحقوق هي لصاحب الحق المتعلق بالعين حال حياة مالكةا، فكذاك يكون أحق بها بعد وفاته<sup>(1)</sup>.

### الفرع الثاني: أركان الإرث.

وضابطها: أركان الإرث ثلاثة ؛ وارث، مؤرث، وحق موروث<sup>(2)</sup>.

1 - من صيغ هذا الضابط: «أركان الإرث ثلاثة: المورث، الوارث، التركة»<sup>(3)</sup>.

2- المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان لأركان الإرث، وهي ثلاثة: الوارث وهو:

الشخص الذي يرث المال، والمورث، وهو: الميت الذي ترك المال، وحق موروث، وهو: المال، أو التركة التي خلفها الشخص الميت.

### الفرع الثالث: أسباب الإرث.

ضابطها: أسباب الإرث ثلاثة ؛ نسب، نكاح وولاء<sup>(4)</sup>.

1 - من صيغ هذا الضابط: «أسباب الإرث: رحم، ونكاح، وولاء»<sup>(5)</sup>، «أسباب الإرث:

القربة، والنكاح، والولاء، والإسلام»<sup>(1)</sup>، «فأما الأسباب فأربعة: قربة، ونكاح، وولاء، وجهة إسلام»<sup>(2)</sup>، «أسباب التوارث ثلاثة: رحم، وولاء، ونكاح»<sup>(3)</sup>.

(1) الموارث في الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة: مرثم أحمد الداغستاني، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، طبعة: 1422 هـ / 2001م، ص 19، الميراث في الشريعة الإسلامية: محمد الشحات الجندي، القاهرة مصر، دار الفكر العربي، (د، ط، ت)، ص 23.

(2) كتاب التلخيص في علم الفرائض: أبو حكيم الخيري، تحقيق: ناصر بن فنخير الفريدي، المدينة المنورة السعودية، مكتبة العلوم والحكم، (د، ط، ت). ج 2، ص 48.

(3) قواعد وضوابط في فقه وحساب الفرائض، أحمد بازمول، ص 11.

(4) مواهب الجليل: الخطاب أبو عبد الله محمد المغربي، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416 هـ / 1995م، ج 8، ص 614.

(5) زاد المستقنع: أبو النجا شرف الدين، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 2، 1414 هـ / 1994م، ص 67.

2 - المعنى الإجمالي: ومفاد هذا الضابط: أن أسباب الإرث ثلاثة، وهي: الرحم أو النسب، كميراث الابن من أبيه وميراث الأخ من أخيه، والسبب الثاني: النكاح، وهو: عقد الزوجية الصحيح بين الزوجين، فبمقتضى هذا العقد يرث كل طرف منهما من الآخر، و الثالث من الأسباب، وهو: الولاء، فيرث المولى الأعلى من المولى الأسفل إن لم يكن له ورثة، وهذه الأسباب الثلاثة باتفاق الفقهاء، وهناك سبب رابع اختلف فيه الفقهاء، وهو: بيت مال المسلمين<sup>(4)</sup>؛ وفي أسباب الميراث ضابط آخر ذكره في الأشباه والنظائر، فقال: «يقع التوارث من الطرفين في النسب.»<sup>(5)</sup>

، ولم أجد له صيغا أخرى فيما اطلعت عليه من مصادر؛ ومفاده: أن كل شخصين تجمعهما رابطة النسب فالأصل فيهما أن يقع التوارث بينهما، إلا في حالات<sup>(6)</sup>.

الفرع الرابع: موانع الميراث.

ضابطها: موانع الإرث ثلاثة؛ رق، قتل، واختلاف الدين<sup>(7)</sup>.

- (1) حاشية عميرة على منهاج الطالبين: شهاب الدين عميرة، مطبعة مصطفى الحلبي، ط 3، 1375 هـ / 1956 م، ج 3، ص 336.
- (2) تحفة الحبيب على شرح الخطيب: سليمان البجيرمي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1417 هـ / 1996 م، ج 4، ص 8.
- (3) التلقين: القاضي عبد الوهاب، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، 1405 هـ / 1985 م، ج 2، ص 585.
- (4) الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، ط 2، 1404 هـ / 1983 م، ج 3، ص 22.
- (5) الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط 2، 1418 هـ / 1997 م، ج 2، ص 227.
- (6) المصدر نفسه: ج 2، ص 227.
- (7) بداية المتفقه: وحيد بالي، ص 96، قواعد وضوابط في فقه الفرائض والموارث: أحمد بازمول، ص 12.

- 1 - من صيغ الضابط: «ما يندفع به الميراث ستة أمور»<sup>(1)</sup>، «موانعه خمسة»<sup>(2)</sup>، «الموانع الحقيقية أربعة: القتل، والرق، واختلاف الدين، والدور»<sup>(3)</sup>.
- 2 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان لموانع الميراث، فمنها ثلاثة متفق عليها، وهي: الرق، القتل، واختلاف الدين<sup>(4)</sup>، والأخرى مختلف فيها، كاللعان و الشك. وللموانع ضابط آخر تابع وهو: لا يرث أحدٌ أحداً بالشك<sup>(5)</sup>.
- 1 - من صيغ الضابط: «لا يثبت التوريث مع الشك»<sup>(6)</sup>.
- 2 المعنى الإجمالي: من شروط الإرث تقدم موت الموروث، واستقرار حياة الوارث بعد موت الموروث، والعلم بجهة الإرث<sup>(7)</sup>، والشك فيها من الموانع عند البعض<sup>(8)</sup>، فإذا وقع الشك في

- (1) الوجيز في فقه الشافعي: الغزالي أبو حامد، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1425هـ / 2004م، ص 249.
- (2) شرح منح الجليل: محمد عليش، طرابلس ليبيا، مكتبة النجاح، (د، ط، ت). ج4، ص 697.
- (3) مغني المحتاج: شمس الدين الشربيني، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، بيروت لبنان، دار المعرفة، ط 1، 1418هـ / 1997م. ج3، ص 37.
- (4) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، دمشق سوريا، دار الفكر، ط2، 1405هـ / 1985م. ج08، ص 255.
- (5) المدونة الكبرى: سحنون التنوخي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، سنة: 1415هـ / 1994م. ج2، ص 33، المغني: موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، الرياض السعودية، دار عالم الكتاب، ط03، 1997/1417م. ج9، ص 172.
- (6) المصدر نفسه: ج 9، ص 172.
- (7) الذخيرة: أبو العباس القرافي، تحقيق: محمد حجي، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م. ج 13، ص 16.
- (8) القوانين الفقهية: ابن جزى الغرناطي، تحقيق: عبد الكرم الفضيلي، بيروت لبنان، المكتبة العصرية، طبعة: 1426 / 2005م. ص 411.

ذلك، بأن توفياً معاً، أعني: الوارث والموروث، ولم يعلم أيهما مات أولاً، فلا توارث بينهما، ويدفع مال كل واحد منهما إلى غير من هلك معه من ورثته<sup>(1)</sup>.

### الفرع الخامس: شروط الإرث.

**ضابطها:** شروط - الإرث - ثلاثة: تقدم موت الموروث على الوارث، استقرار حياة الوارث بعده، كالجنين، العلم بالقرب، والدرجة التي اجتمع فيها<sup>(2)</sup>.

**1 - من صيغ الضابط:** «شروطه ثلاثة: تحقق حياة الوارث، وتحقيق موت المورث والعلم بالجهة»<sup>(3)</sup>، «شروط الإرث ثلاثة: تحقق موت المورث حقيقة أو حكماً، تحقق حياة الوارث حقيقة أو حكماً، العلم بسبب الإرث وما يتبعه»<sup>(4)</sup>.

**2- المعنى الإجمالي:** جاء في الذخيرة: «وهذا الباب لم ينص عليه باسم الشروط أحدٌ ممن رأيت، بل يذكرون الأسباب والموانع دون الشروط»<sup>(5)</sup>، وفيها أيضاً: «الشروط ثلاثة: تقدم موت الموروث على الوارث، واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين، والعلم بالقرب والجهة التي اجتمعا فيها»<sup>(6)</sup>، ومفاد هذا الضابط: أن الإرث لا يحصل إلا إذا اجتمعت فيه شروط ثلاثة.

### الفرع السادس: الوارثون من الرجال والنساء.

(1) الحاوي الكبير: أبو الحسن الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1414 هـ / 1994 م، ج 8، ص 87.

(2) الذخيرة، القراني: ج 13، ص 16، مع التصرف اليسير.

(3) بلغة السالك لأقرب المسالك: أحمد الصاوي، ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ / 1995 م، ج 4، ص 400.

(4) قواعد وضوابط في فقه وحساب الفرائض: أحمد بازمول، ص 11.

(5) الذخيرة، القراني، ج 13، ص 16.

(6) المصدر نفسه، ج 13، ص 16.

### الضابط الأول: الوارثون من الرجال عشرة إجمالاً<sup>(1)</sup>.

1 - من صيغ الضابط: «الوارثون من الرجال خمسة عشر»<sup>(2)</sup>، «المجمع على توريثهم من الرجال عشرة»<sup>(3)</sup>.

2- المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان للوارثين من الرجال، وهم عشرة على سبيل الاختصار: الابن، وابن الابن وإن نزل، والأب، والجد أبو الأب وإن علا، والأخ سواء كان شقيقاً أو لأب أو لأم، وابن الأخ الشقيق أو ابن الأخ لأب، والعم الشقيق ولأب، وابن العم، والزوج، والمعترق<sup>(4)</sup>.

### الضابط الثاني: الوارثات من النساء سبعة إجمالاً<sup>(5)</sup>.

1 - من صيغ هذا الضابط: «الوارثات من النساء عشرة»<sup>(6)</sup>، «الوارثات من النساء على سبيل البسط إحدى عشر»<sup>(7)</sup>، «الوارثات من النساء المجمع على توريثهن سبعة»<sup>(8)</sup>.

(1) كفاية الأختيار: تقي الدين الحصني، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية. ص 500، التلقين: القاضي عبد الوهاب، ج2، ص 590.

(2) تحفة الحبيب: البجيرمي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1: 01: 1417 هـ / 1996 م، ج4، ص 11، قواعد وضوابط في فقه الفرائض والموارث: ص 13.

(3) جواهر العقود: شمس الدين الأسيوطي، الطبعة الثانية، طبعة مصورة على الطبعة الأولى على نفقة الأديب الكبير محمد سرور، ص 424.

(4) المصدر نفسه: ج1، ص 424.

(5) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: جلال الدين ابن شاس، تحقيق: محمد أبو الأحفان وعبد الحفيظ منصور، بيروت لبنان، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1415 / 1995 م. ج3، ص 437، جواهر العقود: الأسيوطي، ج2، ص 424.

(6) تحفة الحبيب، البجيرمي: ج4، ص 12.

(7) الفوائد الجليلة في المباحث الفرضية: عبد العزيز ابن باز، الرياض السعودية، الإدارة العامة للطبع والترجمة، طبعة: 1409 هـ / 1989 م. ص 29.

(8) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، بيروت لبنان، دار الفكر ط2: 02: 1405 هـ / 1985 م، ج8، ص 282.

2 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان للوراثات من النساء، وهن سبعة على سبيل الاختصار: البنت، وبنت الابن والأم، والجدة، والأخت، والزوجة، ومولاة النعمة<sup>(1)</sup>.  
الضابط الثالث: الناس في الميراث أقسام<sup>(2)</sup>.

1 - من صيغ الضابط: «كل إنسان يرث ويورث إلا ثلاثة: الأنبياء عليهم السلام لا يرثون ولا يورثون، ... والمرتد لا يرث، وترثه ورثته المسلمون، الجنين يرث ولا يورث، ...»<sup>(3)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان لأقسام الناس في الميراث، فقد قسمهم صاحب الأشباه والنظائر إلى أربعة أقسام: الأول وهو: قسم من لا يرث ولا يورث، وهو العبد والمرتد<sup>(4)</sup>؛ والثاني وهو: قسم من يورث ولا يرث، وهو المبعوض<sup>(5)</sup>، ومن العلماء من أضاف: المكاتب والزندق؛ والثالث: قسم من يرث ولا يورث، وهم: الأنبياء عليهم السلام، وفي هذا القسم أيضاً نجد الجدة للأُم، والمعق الأعلى<sup>(6)</sup>، وكذا المكاتب والزندق<sup>(7)</sup>؛ والرابع: قسم من يرث ويورث، وهو من ليس به مانع مما ذكر.

المطلب الثاني: قواعد وضوابط أقسام الميراث.

الفرع الأول: قواعد وضوابط الإرث بالفرض.

(1) الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418/1997م، ج2، ص 407.

(2) الأشباه والنظائر، السيوطي: ج2، ص 225؛ بشيء من التصرف.

(3) الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 355.

(4) المصدر نفسه: ج9، ص 159.

(5) الذخيرة، القرافي: ج13، ص 67.

(6) المصدر نفسه: ج13، ص 67.

(7) الكليات الفقهية: أبو عبد الله المقرئ، تحقيق: محمد بن عبد الهادي أبو الأحناف، الدار العربية للكتاب، طبعة: 1997م، ج2، ص 200.



وفيه ضابطان هما:

**الضابط الأول:** جنس أهل الفروض مقدمون على جنس العصبه<sup>(1)</sup>.

1 - من صيغ هذا الضابط: «من القواعد المقررة في الميراث أن العاصب لا يرث إلا بعد

استيفاء أصحاب الفروض غير المحجوبين فروضهم»<sup>(2)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط مفاده أنّ أهل الفروض يقدمون في الفرائض عند قسمة

التركة على العصبه، والعصبه هم الذين يرثون ما بقي من التركة بعد أصحاب الفروض، فنبداً بمن له فرض مقدر في التركة أولاً، ومن ثمّ نعطي الباقي منها لمن يستحقه من العصبه، فإذا بقي لهم شيء أخذوه، وإلا سقطوا ولا ميراث لهم، وهذا باتفاق العلماء<sup>(3)</sup>.

**الضابط الثاني:** كل من لهما فرض واحد، فهما في درجة واحدة<sup>(4)</sup>.

1 - من صيغ هذا الضابط: «كل شخصين يفرض لهما فرض واحد، فهما في درجة

واحدة»<sup>(5)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: كل شخصين يفرض لهما فرض واحد، فهما في منزلة واحدة من الميث،

كالإخوة لأم، فإنه يفرض لهم فرض الثلث، والأخوات أو البنات إذا تعددن يفرض لهن فرض الثلثين، والزوجات يفرض لهن فرض الربع أو الثمن، وهكذا، فهؤلاء يشترط فيهم أن يكونوا في درجة واحدة بالنسبة للميث.

(1) إعلام الموقعين: ابن القيم، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ، ج3، ص146، المجموع شرح المهذب: شرف الدين النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، جدة السعودية، مكتبة الإرشاد، (د، ط، ت). ج17، ص165.

(2) المصدر نفسه: ج17، ص165.

(3) المصدر السابق نفسه: ج17، ص165.

(4) الكليات الفقهية، المقري: ج2، ص203.

(5) الذخيرة، القرافي: ج13، ص68.

## الفرع الثاني: قواعد وضوابط الإرث بالتعصيب.

وفيه قاعدة فقهية واثنا عشر ضابطا.

أولا - القاعدة الفقهية ؛ قاعدة: أحكام النساء على النصف من أحكام الرجال في مواضع<sup>(1)</sup>.

1 - المعنى الإجمالي: هذه القاعدة من القواعد المهمة في الفقه، وتدخل في أبواب كثيرة منها:

الميراث، والدية، والعقيقة، والشهادة، والعتق، وعطية الأولاد، والصلاة، وغيرها من الأبواب<sup>(2)</sup> ؛  
وفي الميراث كل اثنين اجتماعا في درجة واحدة ذكر وأنثى، فللذكر ضعف حظ الأنثى ؛  
ويعبر عنها ضابط: كل اثنين اجتماعا في درجة واحدة ذكر وأنثى، فللذكر مثل حظ الأنثيين<sup>(3)</sup>.

3 - ما يستثنى من القاعدة:

- الإخوة الأشقاء في المسألة المشتركة<sup>(4)</sup>، يرث الذكر مثل الأنثى ؛ وضابطها: لا يساوي الذكر

الأنثى من الأخوة الأشقاء إلا في المشتركة<sup>(5)</sup>.

- الإخوة لأم يرث ذكرهم مثل أنثاهم ؛ وضابطهم: الإخوة للأم خالفوا غيرهم في أشياء<sup>(6)</sup>.

ثانيا- الضوابط الفقهية.

(1) تقرير القواعد وتحرير الفوائد: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، عمان الأردن، دار الحسن للنشر والتوزيع، (د، ط، ت)، ج3، ص 93.

(2) المصدر نفسه: ج3، ص 93.

(3) الذخيرة، القرابي: ج13، ص67، الكليات الفقهية، المقري: ص139، حاشية الدسوقي: ج4، ص462، بلغة السالك لأقرب المسالك: أحمد الصاوي، ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ /1995م. ج4، ص344، إعلام الموقعين، ابن القيم: ج3، ص136 الفواكه الدواني، النفراوي: ج2، ص410، المجموع، النووي: ج17، ص84.

(4) الأشباه والنظائر، السيوطي: ج2، ص227، وسيأتي لاحقا شرحه.

(5) المصدر نفسه: ج2، ص227.

(6) المصدر نفسه: ج2، ص227، وسيأتي شرح هذا الضابط لاحقا.

الضابط الأول: أولاد الإخوة بمنزلة آبائهم، إلا في مسائل<sup>(1)</sup>.

1 - المعنى الإجمالي: إن أولاد الإخوة سواء كانوا إخوة أشقاء أو إخوة لأب، فإنهم ينزلون بمنزلة آبائهم في الميراث، والمقصود بأولاد الإخوة هم: ابن الأخ الشقيق، وابن الأخ لأب لا غير، فهما من الورثة<sup>(2)</sup>، أما ابن الأخ لأم، و بنت الأخ الشقيق، و بنت الأخ لأب، و بنت الأخ لأم، فإنهم لا يدخلون تحت هذا الضابط لأنهم من ذوي الأرحام<sup>(3)</sup>، وليسوا من الورثة.

الضابط الثاني: البعيد من العصبات يُعصَبُ من هو أقرب منه إذا لم يكن له فرض<sup>(4)</sup>.

المعنى الإجمالي: البعيد من العصبات كابن ابن الابن يعصب من هو أقرب للميت بشرط أن لا يكون هذا القريب ممن له فرض في التركة، كبنت الابن حال استغراق البنات الصليات فرض الثلثين.

الضابط الثالث: كل بني أب أدنى، وإن بعدوا عن الميت يقدمون في التعصيب على بني الأب

الأعلى، وإن كانوا أقرب إلى الميت<sup>(5)</sup>.

1 - من صيغ هذا الضابط: «لا يرث بنو أب أعلى مع بني أب أقرب منه»<sup>(6)</sup>، «لا يرث بنو

أب أعلى مع بني أب أقرب منهم وإن نزلت درجاتهم»<sup>(1)</sup>، «البعيد من الجهة المقدمة، يقدم على القريب من الجهة المؤخرة»<sup>(2)</sup>.

(1) المصدر نفسه: ج 2 ص 228.

(2) الفواكه الدواني، النفراوي: ج 2، ص 407.

(3) المقصود بذوي الأرحام هم: الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب. [ ابن قدامة، المغني: ج 9، ص 82 ].

(4) إعلام الموقعين، ابن القيم: ج 3، ص 146.

(5) إعلام الموقعين، ابن القيم: ج 3، ص 155.

(6) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علاء الدين المرادوي، تحقيق: حامد الفقي، ط 1، 1374 هـ / 1955 م، ج 7، ص

2 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط يتناول العصابات، وفيه بيانٌ لأيهمُ يقدم في التعصيب، فمن كان منهم من بني أب أدنى قدم على من كان من بني أب أعلى، ولو كان أقرب إلى الميت، وفي ذلك يقول في إعلام الموقعين: «كل بني أب أدنى، وإن بعدوا عن الميت يقدمون في التعصيب على بني الأب الأعلى، وإن كانوا أقرب إلى الميت، فابن ابن الأخ يقدم على العم القريب، وابن ابن العم، وإن نزل يقدم على عم الأب»<sup>(3)</sup>.

الضابط الرابع: كل من انفرد من الذكور حاز جميع التركة<sup>(4)</sup>.

المعنى الإجمالي: كل ذكر من العصابة يمكن أن يحوز جميع التركة حال انفراده بالتركة دون سائر الورثة، وهذه حالةٌ من حالات ثلاث يمكن تصورها في ميراث العصابة، أعني: حيازة جميع التركة حال الانفرد، وذلك أن العاصب هو: من يرث بلا تقدير، فيأخذ كل المال، أو ما أبقى الفروض<sup>(5)</sup>، ويقابل هذا الضابط، ضابط: كل من انفرد من الإناث لا يحوز جميع المال إلا المعتقة، ومن قال بالرد لا يستثنى من حوز جميع المال إلا الزوجة<sup>(6)</sup>، فالبنت مثلاً إذا انفردت أخذت نصف المال فرضاً، وأخذت النصف الآخر بالرد.

(1) شرح منتهى الإرادات: منصور البهوتي، تحقيق: عبد المحسن التركي، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، 1421هـ / 2000م. ج4، ص 563.

(2) روضة الطالبين: شرف الدين النووي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، الرياض السعودية، دار عالم الكتب، طبعة: 1423هـ / 2003م، ج5، ص20.

(3) إعلام الموقعين: ج 3، ص 155.

(4) مغني المحتاج: شمس الدين الشربيني، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، بيروت لبنان، دار المعرفة، ط 1، 1418هـ / 1997م. ج3، ص11، كفاية الأخيار، الحصني: ص440.

(5) شرح منتهى الإرادات، البهوتي: ج4 ص562.

(6) مغني المحتاج، الشربيني: ج3 ص11.

الضابط الخامس: كل من كان أنثى، أو يدلي بأنثى لا يعصب<sup>(1)</sup>.

1 - من صيغ الضابط: ورد هذا الضابط بصيغ أخرى منها: «كل أنثى، أو مدل بها لا يعصب، إلا الأخوات للبنات»<sup>(2)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط من ضوابط العصبه، و مفاده: أن كل عاصب يشترط فيه أمران: الأول؛ أن لا يكون أنثى، ويدخل فيه كل الذكور الوارثين إلا الزوج، وولد الأم<sup>(3)</sup>. الثاني؛ أن لا يدلي بأنثى، أي: لا يتوسط بينه وبين الميت أنثى، «كولد الأم فإنه ذو فرض، وكأبي الأم وابن البنت فإنهما من ذوي الأرحام»<sup>(4)</sup>.

الضابط السادس: كل ذكر يعصب أنثى من نوعه فهو في درجتها<sup>(5)</sup>.

1 - من صيغ الضابط: «كل ذكر عاصب أنثى من نوعه لا بد أن يكون في درجتها»<sup>(6)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: ما يقتضيه هذا الضابط أن كل ذكر يعصب أنثى من نوعه لا غير، لا بد أن يكون في درجتها كالبنات مع الابن، والأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق، والأخت لأب مع الأخ لأب، وبنات الابن مع ابن الابن، ف«هؤلاء الأربع، أعني: البنات وبنات الابن والأخوات الشقيقات والأخوات لأب إذا وجد ذكر مماثل لهن درجة، ووصفا عصبهن بكل حال»<sup>(7)</sup>.

(1) الذخيرة، القرائي: ج 13، ص 68.

(2) الكليات الفقهية، المقرئ: ج 2، ص 201.

(3) منار السبيل في شرح الدليل: إبراهيم بن ضويان. تحقيق: زهير الشاويش، بيروت لبنان، المكتب الإسلامي، ط 5، 1402/1982 م. ج 2، ص 71.

(4) رد المحتار، ابن عابدين: ج 10، ص 517.

(5) الكليات الفقهية، المقرئ: ج 2، ص 201.

(6) الذخيرة، القرائي: ج 13، ص 67.

(7) المرجع نفسه: ص 41.

- الضابط السابع:** منزلة ولد الأبناء الذكور إذا لم يكن دونهم ولد كمنزلة الولد سواء<sup>(1)</sup>.
- 1 - من صيغ هذا الضابط:** «ولد الأبناء بمنزلة الولد إذا لم يكن دونهم ولد ذكر، ذكرهم كذكرهم، وأناهم كأناهم، يرثون كما يرثون، ويحجبون كما يحجبون، ولا يرث ولد الابن مع الابن»<sup>(2)</sup>، «ولد الابن بمنزلة ولد الصلب في كل إذا لم يكن ولد صلب»<sup>(3)</sup>.
- 2 - المعنى الإجمالي:** ومفاده: أن أبناء البنين يقومون مقام الأبناء الصليبين عند فقدانهم، فيرثون كما يرث الأبناء، ويحجبون كما يحجب الأبناء بخلاف أبناء البنات، قال في بداية المجتهد: «وأجمعوا من هذا الباب على أن بني البنين يقومون مقام البنين عند فقد البنين، يرثون كما يرثون، ويحجبون كما يحجبون...»<sup>(4)</sup>، وهذا الضابط باتفاق الفقهاء، ولم يخالف فيه إلا البعض<sup>(5)</sup>.
- الضابط الثامن:** متى اجتمع ذكر وأنثى يدلان بجهة واحدة، فللذكر مثل حظ الأنثيين<sup>(6)</sup>.
- 1 - من صيغ هذا الضابط:** «كل اثنين اجتماعاً في درجة واحدة ذكر وأنثى، فللذكر مثل حظ الأنثيين، إلا الإخوة للأم للذكر مثل حظ الأنثيين»<sup>(7)</sup>، «كل ذكر وأنثى في درجة واحدة فللذكر منهما مثل حظ الأنثيين، إلا الإخوة للأم، فالسدس لكل واحد، ولا يزدادون على الثلث ويتساوون

(1) الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي: مالك ابن أنس، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1417هـ / 1997م. ج 2، ص 5.

(2) صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، الرياض السعودية، بيت الأفكار، طبعة: 1419هـ / 1998م، كتاب الفرائض، باب ميراث ابن الابن إذا لم يكن عن زيد ابن ثابت رضي الله عنه. ص 1286.

(3) الحاوي، الماوردي: ج 8، ص 102.

(4) ابن رشد، بداية المجتهد: ج 2، ص 340.

(5) المصدر نفسه: ج 2، ص 341.

(6) حاشية الدسوقي: ج 4، ص 462، بلغة السالك، الصاوي: ج 4، ص 344.

(7) الذخيرة، القرافي: ج 13، ص 67.

فيه.<sup>(1)</sup> «إذا اجتمع ذكر وأنثى في طبقة واحدة،...فإنما أن يأخذ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى، أو يساويها.»<sup>(2)</sup> «كل ذكر وأنثى في درجة واحدة يجب أن يفضل الذكر على الأنثى.»<sup>(3)</sup> «نصيب الأنثى على النصف من الذكر الذي في درجتها.»<sup>(4)</sup>

2- **المعنى الإجمالي:** معنى هذا الضابط أن كل ذكر وأنثى من جنس واحد اجتماعاً في درجة واحدة بالنسبة للميت فللذكر ضعف ما للأنثى، كاجتماع البنين والبنات، و كاجتماع الإخوة والأخوات الأشقاء، و كاجتماع الإخوة والأخوات لأب.

**الضابط التاسع:** العصبية لا يرثون في المسألة، إلا إذا كانوا من جنس واحد<sup>(5)</sup>.

**المعنى الإجمالي:** من شروط ميراث العصبية في المسألة الواحدة أن يكونوا من جنس واحد، كجنس الأبناء الصليين، و جنس أبناء البنين، و جنس الإخوة الأشقاء، و جنس الإخوة لأب، و جنس أبناء الإخوة الأشقاء وهكذا، فهؤلاء يرثون بالتعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين<sup>(6)</sup>.

**الفرع الثالث:** قواعد وضوابط الإرث بالفرض والتعصيب معا.

وفيه قاعدة واحدة ؛ ولم أجد له ضوابط فيما اطلعت عليه.

**قاعدة:** اعتبار جهتي الواحد، فيقدر اثنين<sup>(7)</sup>.

(1) الكليات الفقهية، المقرئ: ج2، ص 199.

(2) إعلام الموقعين، ابن القيم: ج3، ص 136.

(3) الفواكه الدواني، النفراوي: ج2، ص 410.

(4) المجموع، النووي: ج17، ص 84.

(5) إعلام الموقعين، ابن القيم: ج3، ص 162.

(6) المصدر نفسه: ج3، ص 162.

(7) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 112.

1 - صيغ القاعدة: من صيغ القاعدة: «فيما يقع غالباً من شخصين، هل يكتفى به من واحد؟»<sup>(1)</sup>، «أصل مالك اعتبار جهتي الواحد فيقدر اثنين.»<sup>(2)</sup>، «اليد الواحدة هل تكون قابضةً دافعةً، أم لا؟»<sup>(3)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: قاعدة: «اعتبار جهتي الواحد، فيقدر اثنين»، هي من القواعد المعتد بها عند المالكية<sup>(4)</sup>، ومفادها: أن الشخص الواحد يعطى في بعض الحالات حكم الشخصين، فيلي طرفي العقد في النكاح وفي البيع وفي الزكاة، فيؤخذ من الشخص الواحد باعتبار غناه ويرد عليه باعتبار فقره، والإمام الأعظم في النكاح إذا تزوج من لا ولي لها، فإنه يلي طرفي العقد في النكاح، وغيرها من الصور الفقهية<sup>(5)</sup>، ويرى بعضهم أن هذه القاعدة لا تتحقق إلا في صور محدودة لا غير<sup>(6)</sup>، وفي الميراث: ابن العم إذا كان زوجاً للميتة، وليس لها من يرثها، فإنه يرث باعتبار زوجة النصف، ويرث النصف الآخر تعصياً باعتباره ابناً للعم.

### المطلب الثالث: قواعد وضوابط مباحث متفرقة من الموارث

#### الفرع الأول: قواعد وضوابط الحجب.

وفيه خمسة ضوابط، ولم أجد له قواعد.

#### الضابط الأول: يقدم الأقرب على الأبعد في الميراث<sup>(7)</sup>.

(1) كتاب القواعد، الحصني: ج2، ص 154.

(2) القواعد، المقرئ: ج2، ص 538.

(3) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 112.

(4) يقول المقرئ رحمه الله في قواعده: «أصل مالك اعتبار جهتي الواحد فيقدر اثنين» [القواعد: ج2، ص 538].

(5) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 112، القواعد، المقرئ: ج2، ص 538، الأشباه والنظائر، السيوطي: ج2 ص 25.

(6) المنشور في القواعد: بدر الدين الزركشي، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، دار الكويت للصحافة، ط02، 1405هـ / 1985م،

ج1، ص 88، الأشباه والنظائر، السيوطي: ج2، ص 25.

(7) إعلام الموقعين، ابن القيم: ج3، ص 141، بتصرف يسير.



1 - من صيغ الضابط: «الأقرب يجب الأبعد»<sup>(1)</sup>، «يسقط البعيد بالقریب»<sup>(2)</sup>، «الأقرب درجة يجب الأبعد»<sup>(3)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: إسقاط الوارث البعيد بالوارث القريب كإسقاط الجد بالأب، وذلك أن الأب أقرب إلى الميت من الجد؛ وهذا الضابط محل إجماع بين الفقهاء<sup>(4)</sup>.  
الضابط الثاني: كل من أدلى بواسطة حجبه تلك الواسطة<sup>(5)</sup>.

1- من صيغ هذا الضابط: «كل من يدلي بشخص لا يرث مع وجوده، إلا الإخوة للأم مع الأم»<sup>(6)</sup>، «من أدلى بوارث وقام مقامه في استحقاق إرثه، سقط به، وإن أدلى به ولم يرث ميراثه، لم يسقط به»<sup>(7)</sup>، «كل من أدلى بواسطة حجبه تلك الواسطة، إلا أم الأب والجد، والإخوة للأم»<sup>(8)</sup>، «كل من يدلي إلى الميت بشخص، فإنه لا يرث مع وجود ذلك الشخص»<sup>(9)</sup>.

2 المعنى الإجمالي: ورد هذا الضابط بعبارات عدة ومتفاوتة، وكلها تصب في معنى واحد وهو: أن كل من توسط بينه وبين الميت شخص لم يرث مع وجوده وسقط به، كتوسط الأم بين الجدة والميت، وتوسط الأخ بين ابنه وأخيه الميت، وغيرها من الصور الفقهية، فالأخ لا يرث مع

(1) الاستذكار، ابن عبد البر: ج15، ص 477.

(2) منتهى الإرادات: تقي الدين ابن النجار، تحقيق: عبد المحسن التركي، الرياض السعودية، مؤسسة الرسالة، (د، ت، ط). ج3، ص 518.

(3) المجموع، النووي: ج17، ص 132.

(4) موسوعة الإجماع: سعدي أبو حبيب، دمشق سوريا، دار الجمهورية ودار المختار، ط 3، 1416 هـ/1996م، ج3، ص 1125.

(5) شرح منتهى الإرادات، البهوتي: ج04، ص 561.

(6) الذخيرة، القرافي: ج13، ص 67.

(7) تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب: ج3، ص 96.

(8) السلسيل في معرفة الدليل: البليهي، جدة السعودية، مكتبة جدة، ط4، 1406هـ، ج2، ص 647.

(9) المجموع، النووي: ج17، ص 132.

وجود الأب، والجدة لا ترث مع وجود الأم، وابن الابن لا يرث مع وجود الابن، وهكذا في سائر الصور الأخرى.

والصواب أن هذا الضابط لا بد أن يقيد، فيقال: «من أدلى بواسطة، وكان يقوم مقام هذه الوساطة عند عدمها فإنه يسقط بها، وإلا فلا»<sup>(1)</sup>، ويستثنى من هذا الضابط بنت الابن، فإنها تحجب بالابن مع أنها لا تقوم مقامه عند عدمه، إذ لو عدم الابن لورثت النصف<sup>(2)</sup>.  
الضابط الثالث: كل من لا يرث لا يحجب وارثا<sup>(3)</sup>.

1- من صيغ هذا الضابط: «كل من لا يرث لا يحجب، إلا الإخوة للأم ولا يرثون، والإخوة للأب يحجبون الجد مع الأشقاء والأم ولا يرثون»<sup>(4)</sup>، «كل من لا يرث لا يحجب وارثا، إلا أن تعدد الإخوة يرد الأم إلى السدس كالولد، والإخوة للأب ينقصون الجد للشقائق في العادة»<sup>(5)</sup>، «كل من لا يرث بحال لا يحجب وارثا»<sup>(6)</sup>، «من لم يرث لم يحجب»<sup>(7)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: إن كل شخص لا يرث لمانع من الموانع لا يحجبُ شخصا وارثا، لا حجب حرمان، ولا حجب نقصان<sup>(8)</sup>.

(1) الشرح الممتع على زاد المستقنع: محمد ابن صالح العثيمين، خرج أحاديثه: عمر بن سليمان الحفيان، الدمام السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ، ج11، ص225.

(2) شرح منظومة القلائد البرهانية: م حمد بن صالح العثيمين، الرياض السعودية، دار الوطن للنشر، ط1، 1429هـ/2008م.: ص144.

(3) حاشية الدسوقي، الدسوقي: ج4 ص461.

(4) الذخيرة، القرافي: ج13، ص67.

(5) الكليات الفقهية، المقرئ: ج2، ص139.

(6) الفواكه الدواني، النفراوي: ج2، ص324.

(7) المغني، ابن قدامة: ج9، ص175.

(8) شرح منتهى الإرادات، البهوتي: ج4، ص560.

الضابط الرابع: كل من لا يتوسط بينه وبين الميت لا يسقط إرثه مجال<sup>(1)</sup>.

1 - من صيغ الضابط: «من أدلى إلى الميت بنفسه، غير المولى لا يسقط إرثه»<sup>(2)</sup>، «كل من أدلى إلى الميت بنفسه، إلا المعتق، والمعتقة لا يسقط في الميراث»<sup>(3)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: كل شخص اتصل بالميت مباشرة ولم يدلي إليه بواسطة فإن إرثه لا يسقط أبداً إذا انتفت الموانع، أي: أنه لا يجب حجب حرمان<sup>(4)</sup>، وقد يجب حجب نقصان، ولكنه لا يجرم من الميراث بالكلية.

الضابط الخامس: بالجهة التقديم، ثم بالقرب، ثم بالقوة<sup>(5)</sup>.

1 - من صيغ هذا الضابط: «والقاعدة أنه يقدم بالجهة، ثم إذا اتحدت قدم بالقرب، فإذا اتحدت في القرب قدم بالقوة»<sup>(6)</sup>، «إذا اتحدت الجهة، قدم الأقرب، فإن استويا في القرب، قدم من يدلي بالأبوين على من يدلي بالأب»<sup>(7)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: هذه القاعدة متعلقة بالورثة عند اجتماعهم، فالمعتبر في تقديمهم أولاً الجهة، فجهة البنوة مقدمة على جهة الأبوة، وجهة الأبوة مقدمة على جهة الأخوة، فإذا استوى

(1) الذخيرة، القرائي: ج3، ص 67.

(2) كشاف القناع على متن الإقناع: منصور البهوتي، تحقيق: محمد أمين الضناوي، بيروت لبنان، دار عالم الكتاب، ط1، 1417هـ/ 1997م. ج3، ص605، بشيء من التصرف مني.

(3) مغني المحتاج، الشربيني: ج3، ص 19؛ بتصرف يسير.

(4) قال ابن الخطيب الشربيني: «ضابط من لا يدخل عليه الحجب بالشخص حجب حرمان كل من أدلى إلى الميت بنفسه، إلا المعتق والمعتقة.» [مغني المحتاج: ج3، ص 19].

(5) ذكر هذه القاعدة كثير من الفقهاء، ونسبها إلى الجعيري رحمه الله. [رد المحتار، ابن عابدين: ج10، ص518، بلغة السالك، الصاوي: ج4، ص348، تحفة الحبيب، البحريني: ج4، ص17]. ؛ والصياغة لي حتى تستقيم مع صياغة الضابط.

(6) تحفة الحبيب، البحريني: ج4، ص41.

(7) روضة الطالبين، النووي: ج5، ص20.

الورثة في الجهة بأن كانوا كلهم من جهة البنوة، أو كلهم من جهة الأخوة انتقلنا إلى الترجيح بالقرب، فننظر إلى الوسائط، فكلما قلت الوسائط بين الوارث والميت زاد القرب، والعكس فكلما زادت الوسائط قل القرب<sup>(1)</sup>.

### الفرع الثاني: قواعد وضوابط مسائل الجد.

وفيه أربعة ضوابط فقهية ؛ ولم أعر على قاعدة فقهية.

#### الضابط الأول: الجد كالأب في الميراث إلا في مسائل<sup>(2)</sup>.

المعنى الإجمالي: الجد يقوم مقام الأب في كل شيء إلا في إحدى عشر مسألة، وقيل: في اثنتي عشرة مسألة<sup>(3)</sup> وفي الميراث عند بعض أهل العلم<sup>(4)</sup>، إذ هذه القاعدة حاکمة وضابطة لكثير من مسائل الميراث التي للجد فيها مدخل.

#### الضابط الثاني: كل ذكر يعصب أنثى لا بد أن يكون من نوعها، إلا الجد مع الأخت<sup>(5)</sup>.

المعنى الإجمالي: كل ذكر يعصب أنثى، أي: يرثان بالتعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين لا بد أن يكون من نوعها، كالابن مع البنت والأخ الشقيق مع الأخت الشقيقة والأخ للأب مع الأخت للأب، وهكذا، إلا أنه خرج عن هذه الأصل الجد مع الأخت، فبرغم من اختلافهما في النوع إلا أن الجد يعصب الأخت كما هو معلوم في مسائل الجد والإخوة.

#### الضابط الثالث: كل مسألة لا يفرض فيها للأخت مع الجد شيء، إلا الأكدرية<sup>(6)</sup>.

(1) رد المختار: ج10، ص 518.

(2) الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 356، روضة الطالبين، النووي: ج5، ص 14، المغني، ابن قدامة: ج9، ص 20.

(3) الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 395.

(4) المصدر نفسه: ص 395، الاستذكار، ابن عبد البر: ج15، ص 436، إعلام الموقعين، ابن القيم: ج3، ص 162.

(5) الذخيرة، القرافي: ج13، ص 68.

(6) المصدر نفسه: ج13، ص 67.

1 - من صيغ هذا الضابط: «كل ما سوى الأكدرية من المسائل، فلا يفرض فيها للأخت مع الجدد»<sup>(1)</sup>

2 - المعنى الإجمالي: الأصل في الأخت أن لا يفرض لها فرض مع الجد إلا في المسألة الأكدرية ففيها يفرض للأخت فرض النصف مع الجد، وصورتها: أن تموت امرأة عن: زوج وأم وجد وأخت شقيقة أو لأب<sup>(2)</sup> فيكون أصل المسألة من سبعة وعشرين، للزوج تسعة أسهم وللأم ستة أسهم وللجد ثمانية أسهم وللأخت أربعة أسهم<sup>(3)</sup>.

الضابط الثالث: لا ينقلب إلى أحد النصيب بعد أن يفرض له، إلا الجد في الأكدرية<sup>(4)</sup>.  
المعنى الإجمالي: في الفرائض لا ينقلب إلى أحد النصيب بعد أن يفرض له إلا الجد في المسألة الأكدرية، وذلك أن الجد في المرحلة الأولى من المسألة الأكدرية يفرض له سدس المال ويفرض للأخت النصف، فيكون للجد سهم واحد وللأخت ثلاثة أسهم؛ ثم يجمع نصيب الجد ونصيب الأخت ليقسم بينهما تعصياً للذكر مثل حظ الأنثيين، وهذا في المرحلة الثانية من المسألة الأكدرية، فينقلب نصيب الجد من سهم واحد من أصل ستة أسهم إلى ثمانية أسهم من أصل سبعة وعشرين سهماً.

الفرع الثالث: ضوابط مسائل مشهورة في المواريث.

ضابط المسألة المشتركة: لا يساوي الذكر الأنثى من الأخوة الأشقاء إلا في المشتركة<sup>(5)</sup>.

(1) الكليات الفقهية، المقري: ج2، ص202.

(2) تسهيل الفرائض: ابن عثيمين، الرياض السعودية، دار طيبة، ط01، 1404هـ / 1983م، ص31.

(3) المرجع نفسه: ص31.

(4) الأشباه والنظائر، السيوطي: ج2، ص228.

(5) المصدر نفسه: ج2، ص227.

المعنى الإجمالي: الإخوة الأشقاء لا يرث ذكركم مثل أئناهم إلا في حالة واحدة، وهي: المسألة المشتركة، ففيها يرث الأخ الشقيق مثل الأخت الشقيقة على أنهم إخوة لأم لا إخوة أشقاء<sup>(1)</sup>.

ضابط الإخوة لأم: الإخوة للأم خالفوا غيرهم في أشياء<sup>(2)</sup>.

المعنى الإجمالي: الإخوة لأم خالفوا الورثة في عدة أشياء، قال في الأشباه: «الإخوة للأم خالفوا غيرهم في أشياء: يرثون مع من يدلون به، وهي الأم يجبونها من الثلث إلى السدس، ويرث ذكركم المنفرد كأئناهم المنفردة، ويستويان عند الاجتماع، ويشاركهم الأشقاء في المشتركة، وذكركم يدلي بمحض أنثى ويرث.»<sup>(3)</sup>.

ضابط الجدة الوارثة: كل من أدلت بوارث فهي وارثة<sup>(4)</sup>.

1 - من صيغ الضابط: ورد هذا الضابط بصيغ عدة أبرزها: «كل جدة أدلت بوارث فهي وارثة»<sup>(5)</sup>، «كل جدة فهي وارثة، إلا مدلية بذكر بين أنثيين»<sup>(6)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: كل أنثى أدلت بوارث وإن بعدت عن الميت فهي وارثة، كأم الأب، وأم أب الأب، وأم أب الجد وهكذا، بخلاف تلك المدلية بشخص غير وارث كأم أبي الأم، فهي غير وارثة لأنها تدلي بغير وارث، وهو الجد من جهة الأم، وهذا الضابط مختلف فيه بين الفقهاء،

(1) الاستذكار، ابن عبد البر: ج15، ص 424.

(2) الأشباه والنظائر، السيوطي: ج 2، ص 227.

(3) المصدر نفسه: ج2، ص 227.

(4) الشرح الممتع، ابن عثيمين: ج11، ص 223، التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية: إبراهيم الباجوري، القاهرة مصر، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، طبعة: 1355هـ / 1936م، ص 70.

(5) تسهيل الفرائض، العثيمين: ص 35.

(6) الأشباه والنظائر، السيوطي: ج2، ص 227.

فليسوا كلهم يقولون به<sup>(1)</sup>، «والصحيح أن كل جدة أدلت بوارث فهي وارثة، وإن أدلت بأب أعلى من الجد»<sup>(2)</sup>.

**المطلب الرابع: قواعد وضوابط فقهية تدخل في مسائل ميراثية عدة.**

**الفرع الأول: القواعد الفقهية.**

وفيه أربعة قواعد فقهية.

**القاعدة الأولى:** يعطى الموجود حكم المعدوم، والمعدوم حكم الموجود في حالات<sup>(3)</sup>.

**1 - صيغ القاعدة:** من صيغ هذه القاعدة: «المقدرات لا تنافي المحققات»<sup>(4)</sup>، «التقدير على خلاف التحقيق»<sup>(5)</sup>.

**2 - المعنى الإجمالي:** كثيرا ما يعتبر الشيء الموجود كالمعدوم، كحكم الغرر اليسير في البيع،

وكل ما يعفى عنه من النجاسات لتعذر الاحتراز منها، ويقدر المعدوم موجودا في مثل تقدير دوران

الحول في الربح و السّخال في الزكاة، وكحكم الجماعة للإمام إذا صلى وحده، وغيرها كثير<sup>(6)</sup>

**ومن صور إعطاء الموجود حكم المعدوم في الميراث:**

(1) بداية المجتهد، ابن رشد: ج2، ص350.

(2) تسهيل الفرائض، ابن عثيمين: ص 35.

(3) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 100، عمل من طب لمن حب، أبو عبد الله المقرئ، تحقيق: أبو الفضل الطنجي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1424 هـ/2002م. ص 149؛ بتصرف يسير.

(4) أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس القرابي، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط 1، 1424 هـ، 2003م: ج1، ص 169.

(5) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز بن عبد السلام، تحقيق: نزيه حماد و عثمان ضميرية، دمشق سوريا، دار القلم، ط 1، 1421 هـ/2000م. ج2، ص 205.

(6) إيضاح المسالك: ص 100

- 1 - العبد والكافر لا يَحْبُبان غيرهما، فوجودهما مع الورثة كعدمهما<sup>(1)</sup>، وكذلك القاتل يعد وجوده مع الورثة كعدمه فهو لا يحجب وارثا<sup>(2)</sup>.
- 2 - منفوذ المقاتل لا يرث من مات بعده بل هو الموروث، فحياته بعد موت الموروث كعدمها، ويعد في حكم الموتى<sup>(3)</sup>.
- 3 - تقدير عدم حصول الطلاق من المطلق في مرض الموت، حتى ترث الزوجة<sup>(4)</sup>.
- وإعطاء المعدوم حكم الموجود في الميراث مثل:
- 1- الحمل في الميراث، فيقدر الجنين موجودا ويوقف الميراث حتى يولد<sup>(5)</sup>.
- 2 - تقدير ملك الدية من قبل الموروث وهو الشخص المقتول، حتى تورث عنه<sup>(6)</sup>.
- القاعدة الثانية: لا يثبت الفرع والأصل باطل، ولا يحصل المسبب والمسبب غير حاصل<sup>(7)</sup>.
- 1 - من صيغ القاعدة: «إذا سقط الأصل سقط الباطل»<sup>(8)</sup>، «الفرع الأصل فيه أنه يسقط إذا سقط الأصل»<sup>(9)</sup>، «الفرع يسقط إذا سقط الأصل»<sup>(10)</sup>، «يسقط الفرع إذا سقط الأصل»<sup>(11)</sup>.

(1) الفروق، القراني: ج3، ص 987.

(2) الفواكه الدواني، النفراوي: ج2، ص 325.

(3) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 100.

(4) شرح تنقيح الفصول: أبو العباس القراني، بيروت لبنان، مكتب البحوث، والدراسات بدار الفكر، طبعة: 1424 هـ / 2004 م. ص 61.

(5) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 101.

(6) الفروق، القراني: ج1، ص 170.

(7) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 109.

(8) شرح القواعد الفقهية: مصطفى الزرقا، دمشق سوريا، دار القلم، ط2، 1409 هـ / 1989 م، ص 263.

(9) المنثور في القواعد، الزركشي: ج3 ص 22.

(10) الأشباه والنظائر، السيوطي: ج1 ص 199.

(11) الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 134.



2- المعنى الإجمالي: أن المعتبر في الأشياء في غالب أحوالها الأصل لا الفرع، فلو أبرأ الدائن الأصل عن الدين برئ الكفيل بالمال عن الكفالة بخلاف ما لو أبرئ الكفيل، وغيرها من الأمثلة<sup>(1)</sup>؛ ومن أمثلة الميراث:

1- من أقر بزوجة في صحته - وهو مقيم في بلده معروف بين أهله - ثم مات، فإنها لا تراث منه، وكذلك إذا أقر بوارث وليس له وارث معروف<sup>(2)</sup>.

2 - إذا انتفت الأبوة انتفت البنوة، وذلك أن البنوة فرع الأبوة<sup>(3)</sup>، فيصير الابن كمن لا أب له، فلا يرث أباه ولا يرثه أبوه.

القاعدة الثالثة: المطلوب بالشيء غير طالب له<sup>(4)</sup>.

المعنى الإجمالي: فلا تحل الصدقة لغني وجبت عليه، ولا وقف الحائط على من يستحق أخذه، وغيرها من الصور الفقهية؛ وفي الميراث، في القتل الخطأ لا يرث القاتل من دية الشخص المقتول لأنه مطلوب بديته، والأصل أن المطلوب بالشيء غير طالب له<sup>(5)</sup>.  
القاعدة الرابعة: من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب مجرماته<sup>(6)</sup>.

(1) شرح القواعد الفقهية، الزرقا: 263 وما بعدها

(2) إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 109، وهذه مسألة مختلف فيها، والذي رجحه الونشريسي رحمه الله في كتابه هذا قول أشهب وهو عدم التوريث.

(3) موسوعة القواعد الفقهية: محمد صدقي البورنو، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1424هـ / 2003م، ج8، ص 964.

(4) القواعد، المقرئ: ج2، ص 536.

(5) المصدر نفسه: ج2، ص 536.

(6) الأشباه والنظائر، السيوطي: ج1، ص 248، الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 184.

1 - صبيغ القاعدة: من صبيغ القاعدة: «من تعجل حقه، أو ما أبيح له قبل وقته على وجه محرم، عوقب بجرمانه»<sup>(1)</sup>، «من تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بجرمانه»<sup>(2)</sup>، «المعارضة بنقيض المقصود»<sup>(3)</sup>.

2 - المعنى الإجمالي: فلو أن شخصا فر من الزكاة قبل تمام الحول بتنقيص النصاب ونحوه، فإنه يعامل بنقيض مقصوده فتخرج الزكاة من ماله، ولو قتل الموصى له الموصي بعد الوصية فإنه يبطل بفعله هذا الوصية، وغيرها كثير<sup>(4)</sup>، ومن الفروع الميراثية المتعلقة بهما يأتي:

1 - حرمان القاتل من ميراث المقتول، وفي الذخيرة: «كل قاتل لا يرث، إلا القاتل عمداً غير عدوان لحق من حقوق الله تعالى بأمر الإمام ونحوه فإنه يرث، وقاتل الخطأ يرث من المال دون الدية»<sup>(5)</sup>.

2- توريث المطلقة في مرض الموت، قال في الكليات الفقهية: «كل بائن لا ترث، إلا البائن في مرض الموت».

### الفرع الثاني: الضوابط الفقهية.

وفيه ثلاثة ضوابط.

الضابط الأول: كل حكم اختص به الجماعة عن الواحد اشترك فيه الاثنان وما فوقهما<sup>(6)</sup>.  
المعنى الإجمالي: لفظ الجمع في الفرائض يشترك فيه الاثنان وما فوقهما، وأن صيغة الجمع فيها تشمل العدد الزائد على الواحد مطلقاً<sup>(1)</sup>، وفي هذا يقول في الإعلام: «قاعدة الفرائض أن كل

(1) تقرير القواعد، ابن رجب: ج2، ص 401.

(2) المنشور في القواعد، الزركشي: ج03، ص 205.

(3) المصدر نفسه: ج3، ص 183.

(4) تقرير القواعد، ابن رجب: ج2، ص 401، وما بعدها.

(5) الذخيرة، القرافي: ج13، ص 67، الكليات الفقهية، المقري: ص 139.

(6) إعلام الموقعين، ابن القيم: ج3، ص134، المجموع، النووي: ج17، ص 82.

حكم اختص به الجماعة عن الواحد اشترك فيه الاثنان، وما فوقهما كولد الأم والبنات وبنات الابن والأخوات للأبوين أو للأب<sup>(2)</sup>»

**الضابط الثاني:** كل ذكر قرب من الميت بأنثى فإنه لا يرث.<sup>(3)</sup>

**المعنى الإجمالي:** كل من كانت الوسطة بينه وبين الميت أنثى، فإنه لا يرث، كالجد من جهة الأم، فهو لا يرث لأنه يدلي بأنثى وهي الأم، و كابن البنت، فلا يرث أيضاً، لأنه يدلي بأنثى، وهي البنت

**الضابط الثالث:** الفرع الوارث كل من لم يدل بأنثى<sup>(4)</sup>.

**المعنى الإجمالي:** هذا الضابط يدخل تحت ضابط «كل من أدلى بأنثى لا يرث»، والذي يشمل الفرع الوارث وغيره من الورثة، وهذا الضابط فيه بيان للفرع الوارث، ومفاده: أن شرط الفرع الوارث أن لا يحول بينه وبين الميت أنثى، كالابن وابن الابن، و بنت ابن الابن وهكذا، بخلاف ما إذا حال بينهما أنثى، فذلك الفرع عندئذ لا يرث كبنت البنت، وابن البنت، وغيرهما<sup>(5)</sup>.



(1) إعلام الموقعين: ج3، ص 136.

(2) المصدر نفسه: ج3، ص 134.

(3) قواعد وضوابط في فقه الفرائض والموارث، بازمول: ص 43.

(4) الشرح الممتع، ابن عثيمين: ج11، ص 219.

(5) المرجع نفسه: ج11، ص 206.

## الخاتمة

وفي نهاية هذا البحث، وبعد هذه الرحلة العلمية الشيقة والمتعة في ثنايا الكتب الفقهية المختلفة سأورد فيما يأتي أبرز وأهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا الموضوع، وهي كالآتي:

1- ما يميز ضوابط الإرث أن أغلبها متفق عليه بين فقهاء المذاهب بخلاف ضوابط الأبواب الفقهية الأخرى فقد تكون وجهة نظر فقيه واحد ويخالفه فيها فقيه آخر ومن نفس المذهب.

2- إنَّ أغلب الضوابط الفقهية التي وجدتها كانت تدور حول أبواب: الحجب، الإرث بالتعصيب، والإرث بالفرض.

3- أركان الإرث ثلاثة وهي: المورث والوارث والتركة، وأسبابه ثلاثة وهي: النسب والنكاح والولاء، ولا يحصل الميراث إلا بتوفرها وانتفاء موانعه الستة: الرق والقتل واختلاف الدين واللعان والشك والدور الحكمي.

4- الموانع ثلاثة متفق عليها وهي: الرق، القتل واختلاف الدين، وثلاثة مختلف فيها وهي: اللعان، الشك، والدور.

5- إنَّ قواعد وضوابط الميراث متنوعة وكثيرة، وتدخل في جل مسائله، وتعين في فهم موضوعاته؛ وهي مذكورة لكثير من الصعاب.

## التوصيات والاقتراحات:

1- أدعوا طلبة العلم إلى أن يعطوا لهذا العلم أهمية كبيرة، ويتابعوا البحث في هذا الموضوع بالذات ويستخرجوا ما تبقى فيه من قواعد وضوابط فقهية وهي بلا شك كثيرة، وجمعها يحتاج إلى جهد أكثر من باحث.

2- أن يفردوا مجوثا خاصة في ضوابط الإرث عند كل مذهب.

3- أن يهتم الباحثون بجمع القواعد والضوابط الفقهية ويوبوها على حسب أبواب الفقه حتى تسهل لطلاب العلم دراسة مسائل الفقه.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد الداغستاني م. (2001). الموارث في الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة : ، طبعة : 1422هـ / 2001م ، ، جامعة الأزهر ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية.
2. ابن جزري ا. (2005). القوانين الفقهية تحقيق : عبد الكريم الفضيلي ، ، طبعة : 1426 / 2005م . بيروت . لبنان : المكتبة العصرية ، .
3. الحنبلي ا. ر. (2000). تقرير القواعد وتحرير الفوائد : ، تحقيق : مشهور بن حسن آل سلمان ، . عمان . الأردن ، : دار الحسن للنشر والتوزيع ، ( د ، ط ، ت ) .
4. الخبيري، أ. ح. (1990). كتاب التلخيص في علم الفرائض : تحقيق : ناصر بن فنخير الفريدي ، . لمدينة المنورة . السعودية ، : مكتبة العلوم والحكم ، ( د ، ط ، ت ) . .
5. الزحيلي : و. (1985). الفقه الإسلامي وأدلته ، ط2 ، 1405هـ / 1985م . دمشق، سوريا: دار الفكر.
6. الزرقام. (1998). المدخل الفقهي العام : ، ط 1 ، 1418هـ / 1998م. دمشق. سوريا ، : دار القلم .
7. السيوطي ج. ا. (1997). الأشباه والنظائر ، ط2 ، 1418هـ / 1997م . . السعودية : مكتبة نزار مصطفى الباز.
8. الشحات الجندي، م. (1990). الميراث في الشريعة الإسلامية، القاهرة مصر: دار الفكر العربي، (د،ط،ت).
9. العثيمين، م. ب. ص. (2008). شرح منظومة القلائد البرهانية: ط 1، 1429هـ / 2008م . . الرياض - السعودية ، : دار الوطن للنشر.
10. فارس ح أبو. (2003). الموارث والوصايا: ، ط 3 ، . اسبانيا: منشورات ELGA.
11. فريق الموسوعة ا. (1983). الموسوعة الفقهية الكويتية : ، ط 2 ، 1404هـ / 1983م ، . دولة الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، .
12. القرافي أ. ا. (2000). الذخيرة : ، تحقيق : محمد حجي ، ، بيروت . لبنان ، : دار الغرب الإسلامي.
13. القيم ابن ا. (1423). إعلام الموقعين : تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان ، . لرياض - السعودية ، : دار ابن الجوزي ، ط 1 ، 1423هـ.

14. المقرئ، أ. ع. ا. (1990). القواعد : تحقيق : أحمد بن عبد الله بن حميد ، ج1، ص212. . مركز إحياء التراث الإسلامي ، ( د ، ط ، ت ) .: مركز إحياء التراث الإسلامي ، ( د ، ط ، ت ) .
15. المقرئ أ. ع. ا. (1997). الكليات الفقهية: ، تحقيق :محمد بن عبد الهادي أبو الأجنان ، . مصر: الدار العربية للكتاب ، طبعة : 1997 م .
16. وحيد بن عبد السلام ب. (1999). بداية المتفقه : ط 1 ، 1420هـ/1999م ، . مكتبة الصحابة ،: الشارقة - الإمارات.





كتاب المعيار المعرب للونشريسي  
بين الدراسات الأكاديمية والاستعمال الفقهي

AL-WONSHRISSI'S BOOK: AL-MIAYAR AL-MOARIB  
BETWEEN ACADEMIC STUDIES AND THE USE OF  
JURISPRUDENCE

Pr. Abderrahim MAZARI الأستاذ: عبد الرحيم مزاري

Laboratory Of Grammatical Studies  
Between Heritage And Modernity In  
Algeria; Univ. of TIARET

مخبر الدراسات النحوية بين التراث والحداثة  
في الجزائر، جامعة تيارت

[maz.abdou@yahoo.fr](mailto:maz.abdou@yahoo.fr)

Accepted:	2018/12/25	قُبِلَ للنشر:	Received :	2018/06/07	استلم:
-----------	------------	---------------	------------	------------	--------

ملخص:

سأحاول من خلال هذا البحث أن أتطرق إلى أحد أشهر كتب العالم أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي وهو كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، وأتناول فيه الدراسات الأكاديمية التي عنيت بهذا الكتاب من رسائل جامعية وكتب وبعض ما توصلت إليه من نتائج ، وكذا الاستعمال الفقهي لهذا الكتاب الذي يعد أحد أهم الكتب في الفقه المالكي.

الكلمات المفتاحية: كتاب المعيار المعرب؛ العباس بن يحيى؛ الدراسات الأكاديمية؛ الاستعمال

الفقهي.



### Abstract

*I will try through this research to touch on one of the most famous books of the world, Abu Abbas Ahmad bin Yahya al-Wonshri*

*And I deal with the academic studies that I meant this book of theses and books and some of the findings of the results*

*As well as the use of jurisprudence of this book, which is one of the most important books in Maliki's jurisprudence.*

**Keywords :** *Al-miayar al-moari; abbas bin yahya; academic studies; the use of jurisprudence.*



## مقدمة:

سأحاول من خلال هذا البحث أن أتطرق إلى أحد أشهر كتب العالم أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي وهو كتاب المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، وأتناول فيه الدراسات الأكاديمية التي عنيت بهذا الكتاب من رسائل جامعية وكتب وبعض ما توصلت إليه من نتائج ، وكذا الاستعمال الفقهي لهذا الكتاب الذي يعد أحد أهم الكتب في الفقه المالكي. وكانت خطة البحث أن أعرف أولا بكتاب المعيار العرب من حيث «عنوانه، تاريخ تأليفه، الغرض من تأليفه، مكانة الكتاب وقيمه العلمية، كيفية تأليفه، والمصادر المعتمدة في تأليفه»، ثم تطرقت إلى الدراسات الأكاديمية التي عنت بهذا الكتاب وبعض نتائجها، ثم ذكرت جانبا من الاستعمال الفقهي للكتاب وختمت البحث بخاتمة حوصلت فيها نتائج هذا البحث المتواضع، وكان المنهج المعتمد في هذا البحث هو مزيج بين المنهج الوصفي، وأليات المنهج التاريخي، وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنه يبحث في كتاب فقهي من أجل كتب المالكية، فقد حظي هذا الكتاب باهتمام فقهاء الأمصار لما حواه من مادة علمية، ولما حوته من فتاوى ونوازل، ومن الصعوبات التي وجدناها قلة المصادر والمراجع في هذا الموضوع.

## توطئة:

إن المطلع على المدونات الفقهية ومجامع النوازل وكتب الفتاوى، يجد نفسه أمام بحر زاخر متلاطم الأمواج، خصوصا إذا علمنا أن اغلبها لم يكن مقصودا للتأليف، ومن ثم يجد الباحث نفسه أمام موسوعات نوازلية كانت نتاج لحركة التأليف، ومن أهمها المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، للعالم أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، والذي جمع من خلاله جملة من الفتاوى الشرعية لفقهاء وعلماء تناولت نوازل وقضايا عرضت فيما بين القرنين الثالث والتاسع هجري، وصدرت من الأقطار المغربية الأربعة: الأندلس والمغرب الأقصى والمغرب الأوسط وافريقية.



### التعريف بكتاب المعيار المغرب:

يعد كتاب المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب من أشهر الكتب للعالم أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي والذي يعتبر من أحد رجال المالكية الكبار، وأخص بالدراسة هذا الكتاب لأن شموله المكاني والزمني أعطاه ميزة قد لا توجد في غيره من كتب النوازل المغربية، وقد أشار الونشريسي الى ذلك حيث قال فهذا كتاب سميته بالمعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراج مكانه، لتبدهه وتفريقه، وانبهاهم محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه، ورتبته على الأبواب الفقهية ليسهل الأمر فيه على الناظر، وصرحت بأسماء المفتين الا في اليسير النادر<sup>(1)</sup>، من خلال قول الونشريسي نجد ان الغاية من وضع الكتاب هو جمع أكبر قدر من المادة في الفتاوى لانتقاء الصحيح منها أو المشهور، وهذا منطلق صحيح حيث نجد بعض الفتاوى اليوم تكون غير معتمدة ولا مشهورة وغدا يأتي ما يناسبها فتعتمد ويعمل بها، فقد سهل الكتاب على الباحثين يجمعه للفتاوى المعتمدة وغير المعتمدة في كتاب واحد.

### عنوان الكتاب:

عنوان الكتاب هو كما ذكره المؤلف نفسه في مقدمة كتابه، بأنه سماه بالمعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب ، وبعض العلماء يختصرون اسمه فيقولون المعيار المغرب أو المعيار المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب ، والفتاوى هي النوازل، ولكن

(1) المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تح شريف المرسي، دار الافاق العربية، القاهرة مصر، ط 1، 2011م، ج 1، ص 1

اختلف الأمر على بعضهم فظن أن للونشريسي كتابا آخر اسمه نوازل المعيار أو جامع المعيار ، وإنما هو كتاب واحد وهو المعيار العربي والجامع المغربي عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب(1).

### تاريخ تأليفه:

لم يذكر الونشريسي في كتابه المعيار تاريخ البدء في كتابته، لكن ذكر تاريخ الانتهاء منه حيث قال: وكان تاريخ الفراغ من تقييده مع مزاحمة الأشغال، وتغير الأحوال يوم الأحد الثامن والعشرين لشوال عام واحد وتسعمائة<sup>(2)</sup>، لكن الونشريسي كان يتعاهد كتابه بالتنقيح والزيادة، وقد صرح هو بنفسه بهذه اللاحقات في فتاوى أضافها ببعض الأبواب، ونص على أن ذلك في عام 911هـ، وقد افترض محمد حجي أن تأليفه وتنقيحه وتوسيعه استغرق حوالي ربع قرن من 890هـ إلى 914هـ<sup>(3)</sup>

### الغرض من تأليف كتاب المعيار العربي:

ذكر المؤلف الغرض من تأليفه فقال: جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراج مكانه، لتبدده وتفريقه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه<sup>(4)</sup> فيكون الغرض منصبا في تجميع أكبر مادة علمية في الفتوى، وليس انتقاء الصحيح والمعتمد من الآراء، ولذلك فهو جامع مغرب كما سماه. ومع ذلك ضمنه فتاويه، التي تارة ما تكون صغيرة في سطر أو سطرين وتارة تكون كبيرة تأخذ عدة صفحات، كما نجده يعقب كثيرا على الفتاوى التي ينقلها، حيث يقول قلت أو ربما يعقب مباشرة على الفتوى دون فاصل.

(1) ينظر، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي، تقدم عبد الحميد عبد الله، دار الكاتب، طرابلس ليبيا، 2000م، ج2، ص205.

(2) المرجع نفسه، ج12، ص395

(3) ينظر، المرجع نفسه، ج12، ص396

(4) المعيار العربي، الونشريسي، ج1، ص1

## مكانة كتاب المعيار وقيمه العلمية:

لكتاب المعيار مكانة علمية كبيرة من حيث أنه يعتبر مرجعا مهما لكتب الفقه ولكتب النوازل خاصة، فكتب الفقه كثيرا ما تذكر نقولاً موجودة في المعيار، وخصوصا للمالكية المتأخرة عن الونشريسي، حيث لا يكاد يخلو كتاب إلا وفيه جانب من المعيار، هذا بالنسبة للكتب المتقدمة، أما الكتب المعاصرة فهي أيضا غنية بالنقولات عن المعيار.

كما يعتبر الكتاب أضخم جامع لفتاوى أهل الجناح الغربي من العالم الإسلامي، فهو يشتمل الى جانب غزارته العلمية والفقهية، وقيمه التاريخية والحضارية، على ذكر الكثير من علماء المذهب وآثارهم، ويشير المؤرخ محمد المنوني الى الأهمية المصدرية لهذا الكتاب الثمين، الذي يحتزن مستندات تسد فراغات في تاريخ المغرب الوسيط، فيحتفظ بأسماء مجموعة من الأعلام المفتين وغيرهم، ممن لا يعرف إلا من خلال المعيار، ومنه فالمعيار يتضمن النقص الكبير في المصادر الموضوعية للمغرب العربي<sup>(1)</sup>.

أما كتب النوازل فانه يعتبر مصدرا مهما في النصوص التي يوردها، حيث يوجد فيه من الفتاوى ما لا يوجد في مخطوطات بعض كتب النوازل، كما يعتبر مصدرا معتمدا في تحقيق نصوص الفتاوى في تلك الكتب أيضا.

هذا بالاضافة الى أن المعيار يشتمل على نصوص من كتب فقهية أصيلة ضاعت فيما بعد من كتب التراث في القرون الاخيرة<sup>(2)</sup>.

(1) ينظر، مجلة علوم الانسان والمجتمع، كتب النوازل بين الاستعمال الفقهي والتوظيف التاريخي - المعيار المعرب للونشريسي أمودجا، سعيد كربوع، ع9، مارس 2014م، ص59

(2) ينظر، فتاوى ابن رشد، ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي، تح المخطار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1407هـ، 1987م، بيروت لبنان ج1، ص15

هذه الإضافات أكسبت المعيار قيمة مرجعية عظيمة جعلته معتمدا بعد صاحبه عدة قرون، فقد تحول الى أداة عمل قيمة يعول عليها العلماء في نشاطهم العلمي والقضائي، انه أثر فقهي يغطي انتاجا معرفيا ممتدا على مدى ستة قرون، يبرز جانبا من الخصائص العلمية للمذهب المالكي.

### كيفية تأليفه:

يورد الونشريسي في المعيار أسماء المفتين ونصوص الأسئلة كما هي، إلا في حالات قليلة فيقول: سئل بعض الفقهاء ونحو ذلك، فان لم يقف على السؤال فيقول سئل فلان عن مسألة تظهر من الجواب، ويأتي بنصوص الأسئلة على حالها من غير تغيير، وقد تتكرر الفتوى في المعيار بنص الجواب والسؤال(1).

### مصادر كتاب المعيار العرب:

لقد تنوعت المصادر التي أخذ عنها الونشريسي في كتابه المعيار، ويذكر من ترجم للونشريسي أو من تكلم عن كتابه المعيار أن مكتبة آل الغرديس التي فتحها له تلميذه محمد الغرديس هي المصدر الأساسي للمعيار فيما يتعلق بنوازل الأندلس والمغرب الأقصى، وأضاف إلى ذلك فتاوى شيوخه كأبي الفضل قاسم العقباني وابن مرزوق وغيرهما(2).

وبالنسبة لكتب الفقه المعتادة، فقد نقل منها الشيء الكثير، وفي مقدمة ذلك المدونة، والموازية والعينية، والبيان والتحصيل لابن رشد والنوادر والزيادات، وشرح التلقين للمازري وغيرها، مما يدل على غزارة علم الونشريسي وسعة اطلاعه.

### الدراسات الأكاديمية التي اهتمت بكتاب المعيار:

لقد اهتم الباحثون بكتاب المعيار العرب للونشريسي وسعوا الى دراسته واستقرائه نظرا لأهميته

البالغة

(1) ينظر، المعيار العرب، ج5، ص 49

(2) ينظر، المعيار العرب، الونشريسي، ج5، ص 102-103.

ومن العناوين التي اهتمت بالكتاب:

- النوازل الفقهية المالية من خلال كتاب المعيار «دراسة نظرية وتطبيقية»، ل محمد بن مطلق الرميح، رسالة مقدمة إلى قسم الشريعة، جامعة أم القرى؛ لنيل درجة الماجستير بتاريخ 1432هـ - 2011م.
- فقه المقاصد في نوازل وقضايا المعيار للونشريسي «دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة»، لخالد ميلود عبد القادر، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، من كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، عام 1427هـ - 2006م.
- المقاصد الشرعية للفتاوى الفقهية في نوازل ضرر البنیان، من خلال كتاب المعيار للونشريسي، لحسني خيرى طه حسن، رسالة مقدمة لقسم الدراسات الإسلامية، بكلية الآداب، جامعة سوهاج، بتاريخ 1431هـ - 2010م.
- آراء الإمام الداودي في باب المعاملات من خلال المعيار المغرب «جمع ودراسة»، لحميم عمران، رسالة مقدمة لنيل درجة المجستير في الفقه والأصول، ب قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر - باتنة - بتاريخ 2009م - 2010م.
- أصول أبي العباس الونشريسي من خلال المعيار المغرب، لعفيفة خروبي، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، مطبوعة بدار البصائر، بالجزائر عام 2011م.
- وكذلك تمت دراسة هذا الكتاب من نواحي تاريخية ومن تلك الدراسات:
- جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي، من خلال نوازل وفتاوى المعيار المغرب للونشريسي، لكمال السيد أبي مصطفى، تم نشر هذا الكتاب بتاريخ 1996م.

- جوانب من حضارة المغرب الإسلامي من خلال نوازل الونشريسي، لكمال السيد أبي مصطفى كذلك.<sup>(1)</sup>

- الضوابط الفقهية المستخرجة من كتاب المعيار المغرب للونشريسي المالكي، رسالة ماجستير، الطالبة: علي غلفان دغريري، جامعة ام القرى، 1435هـ، 1436هـ. بالإضافة الى بعض المقالات والحوليات، لكن ما يلاحظ على هذه الدراسات أنها قليلة نوعا ما بالمقارنة مع أهمية الكتاب وسعته العلمية والمعرفية،

### نتائج بعض الدراسات الأكاديمية حول كتاب المعيار:

لقد تعددت النتائج التي توصل إليها الباحثون الذين اهتموا بكتاب المعيار المغرب ودرسوه وحلوه، وقد خلصت هذه الدراسات الأكاديمية الى مجموعة من النتائج من بينها:

- جهود العلماء المغاربة في خدمة الفقه المالكي، والاهتمام بمصادره الأولية قد أدت الى الانفجار الفقهي في ميدان التأليف الموسوعي، وإقامة الدليل على أن الفكر المغربي كان يتحرك بخطى ثابتة نحو نشر هذا المذهب والتمكين له، والمهم في هذا الانفجار هو كثرة التأليف الفقهية في مختلف فروع الفقه المالكي، ومنها كتب الفتاوى أو النوازل، والتي أصبحت بدورها مصدرا رئيسا لما جاء بعدها من موسوعات فقهية أعتمد عليها كمصادر رئيسة للإفتاء بالغرب الإسلامي، كانت في أغلبها مما اعتمد عليه الونشريسي في تأليف موسوعته النوازلية المعيار المغرب<sup>(2)</sup>.

(1) ينظر، الضوابط الفقهية المستخرجة من كتاب المعيار المغرب للونشريسي المالكي، (رسالة ماجستير)، الطالبة: علي غلفان دغريري، جامعة ام القرى، 1435هـ، 1436هـ، ص3.

(2) ينظر، مجلة علوم الانسان والمجتمع، كتب النوازل بين الاستعمال الفقهي والتوظيف التاريخي - المعيار المغرب للونشريسي أنموذجا، سعيد كربوع، ص 67.



- الاطلاع على كتاب المعيار المغرب يسمح بالتعرف على مظاهر الحياة الدينية بالمغرب العربي ودورها في تأطير المجتمع.<sup>(1)</sup>

- ان للمعيار المغرب مكانة عالية وقيمة علمية عظيمة نابغة مما حواه بين دفتيه من العلم، ومؤلفه له المكانة العلمية والقدم الراسخة في التأليف، صاحب المصنفات والمكمل لسلسلة من العلماء ابتداء بشيوخه وانتهاء بتلاميذه.<sup>(2)</sup>

- في كتاب المعيار معلومات عن الحياة التربوية في المغرب الإسلامي، حيث ظل الكتاب والجامع ومنزل المدرس مؤثلا للحياة العلمية في مختلف مراحلها ومستوياتها، حتى منتصف القرن السادس للهجرة والثاني عشر ميلادي<sup>(3)</sup>، حيث تشير الباحثة وداد قاضي في هذا المجال: لو أننا اعتمدنا على نوازل المعيار في تصور نشوء المدرسة لوجدنا صمتا تاما عن ذكر المدارس حتى القرن السابع للهجرة<sup>(4)</sup>.

- يتطرق كتاب المعيار إلى بعض المسائل الحربية التي ترد ضمن بعض النوازل، فهي تتضمن معلومات قيمة تضاف الى تلك التي تزخر بها كتب التاريخ.<sup>(5)</sup>

(1) ينظر، م ن، ص ن.

(2) ينظر، النوازل الفقهية المالية من خلال كتاب المعيار المغرب للامام الونشريسي (ت914هـ)، دراسة نظرية تطبيقية (رسالة ماجستير)، الطالب: محمد بن مطلق الرميح، جامعة أم القرى، 1432هـ 2011م، ص 582.

(3) دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها، ذنون طه، دار المدار الاسلامي للتوزيع، 2004م، ص 113

(4) نبذة عن المدرسة في المغرب حتى أواخر ق 9هـ في ضوء كتاب المعيار للونشريسي، مجلة الفكر العربي، بيروت، ع 21، 1981م، ص 65.

(5) ينظر، مجلة علوم الانسان والمجتمع، كتب النوازل بين الاستعمال الفقهي والتوظيف التاريخي - المعيار المغرب للونشريسي أنموذجا، سعيد كربول، ص 64

- يحتوي كتاب المعيار على كثير من أصول المعاملات والبيوع التي كانت تجري بالمغرب والأندلس في مختلف العصور، من شروط البيع والعيوب في المادة المباعة وتوثيق البيع بحضور اختصاصيين.<sup>(1)</sup>

- كتاب المعيار يقدم حصيلة خبرة المفتي أو القاضي النظرية منقولة الى مواقع العمل في المجتمع تطبيقا وتنفيذا، فهو بذلك يتم النقص الكبير الموجود في المصادر الموضوعية لتاريخ المغرب.<sup>(2)</sup>

### الاستعمال الفقهي لكتاب المعيار العربي:

أما فيما يخص الاستعمال الفقهي لكتاب المعيار العربي باعتباره أضخم جامع لفتاوى أهل الجناح الغربي من العالم الإسلامي، وأشهر المصادر الفقهية في المذهب المالكي المعتمدة في المغرب الإسلامي لقرون متوالية، فالونشريسي لم يقتصر في كتابه هذا على جمع ألفين ومائة وخمس وثلاثين فتوى أصدرها رجال معاصرون له، وآخرين متقدمون عليه، بل تجاوز ذلك الى تصنيفها والتعليق عليها وإثرائها بالاستشهاد والتأصيل بحسب ملتدعو اليه الحاجة أو ما يقتضيه المقام، وبهذا أصبح الكتاب أداة عمل قيمة يعول عليها الفقهاء والعلماء المغاربة في نشاطهم العلمي والقضائي، فهو أثر فقهي يغطي إنتاجا معرفيا ممتدا على ستة قرون يبرز جانبا من الخصائص العلمية للمذهب المالكي.

فقد جمع كتاب المعيار الفتاوى في مجلداته الثلاثة عشر وصنفت الى ما يلي<sup>(3)</sup>:

المجلد الأول: الطهارة والحج

المجلد الثاني: الصيد، التعزيرات.

المجلد الثالث: النكاح.

المجلد الرابع: الخلع، الاستبراء.

(1) ينظر المصدر السابق، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

(3) المعيار العربي، الونشريسي، كل الاجزاء.

المجلد الخامس: المفاوضات والبيوع.

المجلد السادس: تابع المفاوضات والبيوع، الصلح.

المجلد السابع: الأحباس.

المجلد الثامن: المياه، البنيان.

المجلد التاسع: نوازل الضرر، الاستحقاق.

المجلد العاشر: الأفضية، المديان

المجلد الحادي عشر: الجامع.

المجلد الثاني عشر: تابع الجامع.

المجلد الثالث عشر والأخير: الفهارس.

#### خاتمة:

من خلال هذا البحث نتوصل الى النتائج الآتية:

- كتاب المعيار المعرب ليس كتابا في الفقه فحسب، مس بطريقة غير مباشرة الجانب التاريخي والتربوي والسياسي والاجتماعي والديني للمغرب العربي.
- كتاب المعيار هو قبلة لكل باحث سواء في الفقه المالكي أو للباحثين في المجالات الأخرى للمغرب العربي.
- تناولت بعض الدراسات كتاب المعيار واستخلصت منه مادة علمية لا بأس بها لكنه مزال محتاجا الى دراسات أخرى متعمقة ومتفحصة.
- أسس كتاب المعيار لجانب من الفقه المالكي وعينت به الدراسات الحديثة فزادت هذه الأخيرة من المادة العلمية المستخرجة من الكتاب وأضافت الى المكتبة الفقهية الشيء الكثير.
- ان للمعيار المعرب مكانة عالية وقيمة علمية عظيمة نابعة مما حواه بين دفتيه من العلم، ومؤلفه له المكانة العلمية والقدم الراسخة في التأليف، صاحب المصنفات والمكمل لسلسلة من العلماء ابتداء بشيوخه وانتهاء بتلاميذه.

- الاطلاع على كتاب المعيار المغربي يسمح بالتعرف على مظاهر الحياة الدينية بالمغرب العربي ودورها في تأطير المجتمع.
- في كتاب المعيار معلومات عن الحياة التربوية في المغرب الاسلامي، حيث ظل الكتاب والجامع ومنزل المدرس مؤثلا للحياة العلمية في مختلف مراحلها ومستوياتها، حتى منتصف القرن السادس للهجرة والثاني عشر ميلادي.
- لقد تعددت النتائج التي توصل إليها الباحثون الذين اهتموا بكتاب المعيار المغربي ودرسوه وحلوه، وقد خلصت هذه الدراسات الأكاديمية الى مجموعة من النتائج من بينها:
- الاطلاع على كتاب المعيار المغربي يسمح بالتعرف على مظاهر الحياة الدينية بالمغرب العربي ودورها في تأطير المجتمع.
- يتطرق كتاب المعيار الى بعض المسائل الحربية التي ترد ضمن بعض النوازل، فهي تتضمن معلومات قيمة تضاف الى تلك التي تزخر بها كتب التاريخ.
- يحتوي كتاب المعيار على كثير من أصول المعاملات والبيوع التي كانت تجري بالمغرب والأندلس في مختلف العصور، من شروط البيع والعيوب في المادة المباعة وتوثيق البيع بحضور اختصاصيين.
- كتاب المعيار يقدم حصيلة خبرة المفتي أو القاضي النظرية منقولة الى مواقع العمل في المجتمع تطبيقا وتنفيذا، فهو بذلك يتم النقص الكبير الموجود في المصادر الموضوعية لتاريخ المغرب.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد بن يحيى الونشريسي أ. ا. (2011). المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس، (1st ed). مصر: شريف المرسي، دار الافاق العربية، القاهرة مصر، ط 1، 2011م.
2. التنبكتي أ. ب. (2000). نيل الابتهاج بتطريز الديباج . طرابلس ليبيا: دار الكاتب.
3. دغريري ع. غ. (1436). الضوابط الفقهية المستخرجة من كتاب المعيار العرب للونشريسي المالكي. In الضوابط الفقهية المستخرجة من كتاب المعيار العرب للونشريسي المالكي.
4. ذنون ط. (2004). دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها. مصر: دار المدار الاسلامي للتوزيع .
5. رشد أ. ا. (1987). فتاوى ابن رشد. بيروت لبنان: دار الغرب الاسلامي.
6. الرميح محمد بن مطلق ، النوازل الفقهية المالية من خلال كتاب المعيار العرب للامام الونشريسي (ت914هـ)، دراسة نظرية تطبيقية (رسالة ماجستير)، جامعة أم القرى، 1432هـ 2011م،
7. كربوع س. (2004). كتب النوازل بين الاستعمال الفقهي والتوظيف التاريخي - المعيار العرب للونشريسي أنموذجا. مجلة علوم الانسان والمجتمع.
8. كربوع س. (2006). ، كتب النوازل بين الاستعمال الفقهي والتوظيف التاريخي - المعيار العرب للونشريسي أنموذجا. مجلة علوم الانسان والمجتمع.





الفقيه والسلطان وفق الأصول النظرية السنية  
نظرية الصاعقة السياسية نموذجا

FAQIH AND SULTAN ACCORDING TO SUNNI THEORY.  
"The theory of political obedience us a model"

Dr. Hicham ELMOUTAOUAKIL الدكتور: هشام المتوكل

Ministry of National Education, وزارة التربية الوطنية، المغرب  
Morocco

[elmoutaouakilhicham@gmail.com](mailto:elmoutaouakilhicham@gmail.com)

Accepted:	2019/03/23	قبل للنشر:	Received:	2018/06/24	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

ملخص:

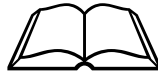
يكتسي موضوع الشرعية السياسية أهمية كبرى في الفكر الإسلامي، إذ يصنف ضمن أبرز المواضيع التي أثارت الجدل والنقاش في الوسطين السياسي والفقهي، لذا ستكون إشكالية الطاعة ضمن نسق الفكر الشرعي الإسلامي السني، القضية المحورية، التي ستدور حولها هذه المشاركة. يعتبر الخوض في هذا الموضوع، ذا حساسية بالغة، وذلك لارتباطه بأطراف تحتكر مجال السلطة، وتمارس الرقابة عليها، ومن ثم كان الانتاج الفكري، المتعلق بهذا الموضوع، ملتبسا فكريا، ملتفا بالغموض، يتأرجح بين التجلي والاختفاء.

الكلمات المفتاحية: الفقه؛ السلطة؛ الطاعة؛ المعارضة.

**Abstract:**

*The issue of political legitimacy is of great importance in Islamic thought. It is considered one of the most controversial topics in the political and jurisprudential circles, Hence, the problem of obedience will be within the framework of Sunni Islamic religious thought, in which this participation will take place. Dealing with this subject is very sensitive simply because it is linked to parties that monopolize the sphere of power and exercise control over it. Thus, the intellectual production, on this subject, is intellectually ambiguous, swinging between manifestation and disappearance*

**Keywords :** *Jurisprudence; power; obedience; opposition.*





## مقدمة:

إن التطرق لموضوع المعرفة والسلطة ضمن النسق الشرعي السني، تحكمه في غالب الأحيان، سياقات موحدة، تماشيا والضوابط الشرعية التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية<sup>(1)</sup>. وهذا تجل واضح لنظام التوازن، الذي يقوم عليه الفكر السياسي الإسلامي السني<sup>(2)</sup>.

وما يبدو جليا وواضحا، هو أن التطرق إلى هذا الموضوع، يعكس وضعاً تاريخياً، وفقهياً معيناً، ارتبط أشد الارتباط بجملة من التحولات التاريخية والفكرية وتعود محورية فكرة الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي السني إلى الوظيفة الحضارية التي تقوم بها، لا على مستوى الدولة فحسب، وإنما على مستوى المجتمع بأسره، وتاريخياً لم ينظر لمسألة الطاعة بكونها مصدراً لشرعية الأنظمة السياسية فحسب، وإنما باعتبارها مظهراً لتماسك الأمة، وذلك من خلال تأكيد تحقيق انسجام المجتمع مع الدولة، وانسجام الدولة مع الشريعة<sup>(3)</sup>.

وعليه، سنتناول هنا قضية الفقيه وتأسيس مفهوم الطاعة السياسية، ثم الفقيه ومشروعية المعارضة، نظراً لكون العلاقة بين الفقيه والسلطان حكم عليها بالإزدواجية على طول المسافة التاريخية

(1) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، لمحمد مهدي شمس الدين، ص 169.

(2) الخلافة والملك، للمودودي أبي الأعلى، ص 35.

(3) الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي النص والاجتهاد والممارسة، للمجلس هاني عبادي محمد سيف، ص 65، 66.

I: الفقيه وتأسيس مفهوم الطاعة السياسية<sup>(1)</sup>

من الأصول النظرية، المجمع عليها عند أهل السنة، أن فكرة العقد الضمني بين الحاكم والمحكوم، حاضرة ضمن التقاليد الإسلامية<sup>(2)</sup>، وقد ذهب ابن حزم إلى أن التأسيس الفقهي لمفهوم الطاعة السياسية منسوب إلى بعض الصحابة، الذين اعتزلوا الفتنة<sup>(3)</sup>. وهو مذهب عامة أهل الحديث، كما يرى ابن تيمية<sup>(4)</sup>. ومذهب أهل السنة جميعا كما نقل محمد ضياء الدين<sup>(5)</sup>، يقول القزويني: «إعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة، لا يجوز الخروج على السلطان ... بكل حال، بل يجب على الرعية طاعته»<sup>(6)</sup>. وقد أكد أبو يعلى الفراء على ذلك، فقال: «لا يجل لأحد يؤمن بالله، واليوم الآخر، أن يبيت ولا يراه إماما»<sup>(7)</sup>. إذ حث فقهاء السنة في أكثر من موقف، على محورية شخصية السلطان وضرورة الطاعة له.

لهذا بالغ بعض أهل السنة في توقيير السلطان، والرفع من مكانته، «وأنه من لم ير على نفسه سلطانا ... فهو على خلاف السنة»<sup>(8)</sup>، قال عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ٥٩﴾ [النساء: الآية: 59]. وعلى الرغم من أن العلماء فسروا هذه الآية تفسيرات عديدة، فإنها تحوم في مجملها حول طاعة السلطان وكان السلف، رضوان الله عليهم، لا يشترطون في

(1) عرف ابن العربي مفهوم الطاعة، على أنه امتثال للأمر، وبأن المعصية ضدها وهي مخالفة الأمر، أحكام القرآن، لابن العربي المعافري، ق/1ص573.

(2) البيعة في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة، لأحمد صديق عبد الرحمان، ص 47.

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج5/ص19.

(4) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، ج4/ص444.

(5) - النظريات السياسية الإسلامية، للريس محمد ضياء الدين، دار التراث، 1952، القاهرة، ص 352.

(6) مفيد العلوم ومبيد الهموم، للقزويني زكريا بن محمد بن محمود، ص327.

(7) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى، محمد الفراء، ص 23.

(8) أصول السنة، لابن أبي زمنين، ص 78.

طاعة أولياء الأمر، تأديتهم الواجب عليهم، فعليهم ما حملوا من الفعل، وعلى رعاياهم ما حملوا من السمع والطاعة روى ابن أبي شيبه عن سماك، عن علقمة بن وائل الحضرمي، عن أبيه قال: «سأل يزيد بن سلمة الجعفي، رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله: أرأيت لو كانت علينا أمراء يسألونا حقهم، ويمنعونا حقنا، فماذا تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله، فأعرض عنه، فجذبه الأشعث بن قيس، في الثالثة أو في الثانية، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا، إنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم»<sup>(1)</sup>. كما روى ابن مهدي، قال حدثنا إسرائيل بن يونس، عن إبراهيم بن عبد الأعلى، عن سويد بن غفلة، قال: أخذ عمر بيدي فقال: «يا أبا أمية. إنني لا أدري لعلنا لا نلتقي بعد يومنا هذا. اتق الله ربك إلى يوم تلقاه كأنك تراه. وأطع الإمام، وإن كان عبدا حبشيا متجدعا. إن ضربك فاصبر، وإن أهانك فاصبر، وإن أمرك بأمر ينقص دينك، فقل طاعة. دمي دون ديني. ولا تفارق الجماعة»<sup>(2)</sup>.

لقد نظر فقهاء السنة لمفهوم الطاعة السياسية ضمانا لوحدة الأمة في جميع قضاياها الدينية والدينية قال ابن أبي زمنين المالكي: «ومن قول أهل السنة إن صلاة الجمعة، والعيدين وعرفة، مع كل أمير... من السنة والحق. وإن من صلى معهم، ثم أعادها، فقد خرج من جماعة من مضى، من صالح سلف هذه الأمة»<sup>(3)</sup>، وهذا الترغيب الإلهي، المؤسس لفكرة الطاعة السياسية يذهب إلى الربط بين الإلتزام بالواجبات الدينية والطاعة السلطانية وفي ذلك يقول ابن أبي زمنين: «حدثني أبي، عن سعيد بن فحلون، عن يوسف بن يحيى العناتي، عن عبد الملك، رحمه الله، أنه قال في تفسير ما جاءت به الآثار: وإن الصلاة جائزة وراء كل بر وفاجر: إنما يراد بذلك الإمام الذي تؤدي إليه الطاعة»<sup>(4)</sup>.

(1) - صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم النايسابوري، ج2/ص896، رقم الحديث(1846).

(2) - أصول السنة، م، س، ص 80.

(3) أصول السنة، م، س، ص 80.

(4) أصول السنة، م، س، ص 81.

وقد أكد محمد أبو زهرة، في المذاهب الإسلامية، أن ذلك هو الرأي المنقول عن أئمة أهل السنة؛ مالك والشافعي وأحمد، إذ يشار إلى أن الإمام أحمد، صرح بوجوب الطاعة، فقد نقل عنه مذهبه في: «الصبر تحت لواء السلطان»<sup>(1)</sup>.

أما وجه الاستدلال الذي رجح به هؤلاء صحة مذهبهم، فهو تلك الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث الماثورة عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، والأمره بلزوم الجماعة، والطاعة السلطانية<sup>(2)</sup>. فمعنى طاعة السلطان، أن يسلم له في أوامره ونواهيه، ما لم يكن في معصية<sup>(3)</sup>، لذلك نجد الجزء السادس من صحيح مسلم معنوناً بـ«وجوب طاعة الأمراء في غير معصية»، حتى صار ذلك تقليداً بين المحدثين كما رأى محمد ضياء الدين<sup>(4)</sup>. وذلك بناءً على ما روى عبادة بن الصامت، إذ قال: «بايعنا رسول الله، على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره.. وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم من الله فيه برهان»<sup>(5)</sup>. وبناءً على ما روى البخاري عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى، قد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني»<sup>(6)</sup>.

(1) البيعة في النظام السياسي، م، س، ص 139.

(2) أنظر الآية 59 من سورة النساء. والتي سبق أن وردت في الصفحة الثالثة من المقال.

(3) نصيحة الملوك، للماوردي، ص 80.

(4) - النظريات السياسية الإسلامية، م، س، ص 100.

(5) صحيح البخاري، للبخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، كتاب الأحكام، ج 9/ص 77، رقم (7199)، صحيح مسلم، م، س، كتاب الإمارة، ج 3/ص 1470، رقم (1709). فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، كتاب الفتن، ج 14/ص 494.

(6) صحيح البخاري، م، س، كتاب الأحكام، ج 9/ص 61، رقم (7137)، صحيح مسلم، م، س، كتاب الإمارة، ج 3/ص 1466، رقم (1835)، فتح الباري، م، س، كتاب الأحكام، ج 15/ص 3.

فالنصوص الشرعية، واضحة أيما وضوح، في وجوب التزام الطاعة الضامنة لوحدة الجماعة وهو ما جعل الباقلاني يفيد، أنه متى انعقدت الإمامة للسلطان، فإن الرعية لا تملك سلطة منازعته، «من دون حدث يوجب خلعه»<sup>(1)</sup>، والتي تحدد في «الكفر بعد الإيمان، وفسقه وظلمه»<sup>(2)</sup>. وبذلك يفرض الباقلاني على الرعية، الالتزام بطاعة السلطان الذي بايعته فهذا ابن عبد البر، يوسع مفهوم طائفة الخوارج ليشمل كل «خارجة على الإمام، باغية لا حجة لها»<sup>(3)</sup>. ولذلك تميز أسلوب ابن عبد البر، من الناحية الفكرية والعقدية، بأمرين الأول، التشديد على لزوم الجماعة، والترهيب من أمر مفارقتها، والثاني، تيسير أسباب إدماج الطائفة الخارجة، في نسج المجتمع الإسلامي<sup>(4)</sup>.

وهذا التأسيس الفقهي لمفهوم الطاعة كان بمسوغ الحفاظ على جماعة المسلمين، ودرءا للفتنة، بناء على الحديث الذي رواه حذيفة بن اليمان، إذ أوصاه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عند حدوث الفتن، «بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم»<sup>(5)</sup>.

وها هو ذا ابن بطال، ينفرد بتقديم تعريف دقيق وفريد لمفهوم الفتنة من الناحية السياسية، لم نجده عند معظم معاصريه، فالفتنة عنده «الاختلاف، الذي يكون بين أهل الإسلام، ولا إمام لهم، مجتمع على الرضا بإمامته، لما استنكر من سيرته في الرعية، فافتقرت رعيته، حتى صار افتراقهم إلى القتال، بأن نصبت منهم فرقة إماما غيره، وأقامت فرقة على الرضا به»<sup>(6)</sup>.

(1) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب، ص 179

(2) التمهيد، م، س، ص 186.

(3) كتاب الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر أبو عمر يوسف، ج 1/ ص 468.

(4) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، لابن عبد البر أبو عمر يوسف، ج 1/ ص 103، 245.

(5) فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، م، س: ج 14/ ص 532.

(6) شرح صحيح البخاري من أول كتاب التعبير إلى نهاية كتاب الدعاء، لابن بطال، ص 188.

وتأكيدا لأمر لزوم الجماعة في حال الفتن، نجد ابن بطال في معرض شرحه، لصحيح البخاري يقول: «والذي عليه جمهور الأمة، أنه لا يجب القيام عليهم، ولا خلعهم، إلا بكفرهم بعد الإيمان، وتركهم إقامة الصلوات. وأما دون ذلك من الجور، فلا يجوز...»<sup>(1)</sup>. فهو يعتبر الجماعة ذاتا مقدسة، لا يجوز المساس بها وعلى هذا، قام موقفه من مسألة طاعة السلطان وما جاء في باب «كيف الأمر إذا لم تكن جماعة»، انطلاقا من حديث حذيفة قال ابن بطال الأندلسي «وفيه حجة لجماعة الفقهاء، في وجوب لزوم جماعة المسلمين»<sup>(2)</sup>. ويبين الحكمة من ذلك بقوله أن في ذلك «تحصين الفروج والأموال، وحقن الدماء، وفي القيام عليهم تفرق الكلمة، وتشتت الألفة»<sup>(3)</sup>. ولعل في هذا دليلا واضحا، على مقام وأولوية الجماعة، في الفكر السياسي الإسلامي السني.

قد نلاحظ أن هنالك نوعا من التعامل مع مفهوم «الطاعة»، باعتبارها مفهوما مطلقا غير مقيد، وإذا كانت الطاعة والولاء أبرز وأهم واجبات الرعية، نحو حاكمها، فإن الطاعة في «سراج الملوك»، ترتفع إلى مستوى الواجب الأكبر فطاعة السلطان مقرونة بطاعة الله تعالى وحيث إن هذه الطاعة قد أنيط بها هذا الحكم<sup>(4)</sup>، فلن تكون في جوهرها إلا طاعة مطلقة، غير مقيدة بشرط ولا استثناء، إذ «من إجلال الله، إجلال السلطان، عادلا كان أو جائرا، فالطاعة تؤلف شمل الدين، وتنظم أمر المسلمين»<sup>(5)</sup>.

(1) الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، في تشكيل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس، لجبرون محمد، ص 233.

(2) شرح صحيح البخاري، م، س، ص 204.

(3) الفكر السياسي في المغرب والأندلس، م، س، ص 296.

(4) هذا الربط ما بين ذات الله، وماهية السلطان، يدخل في باب الشعور السياسي عند الفقيه، الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، للعلام عز الدين، ص 103.

(5) سراج الملوك، للطروشوي أبي بكر محمد بن الوليد الفهري، الباب 15/ص 244.

وهذا الإقرار اللامشروط، بوجوب الطاعة على المحكومين، يعني من جهة أخرى مصادرة حق الرعية في الاعتراض<sup>(1)</sup>، فليس لها «أن تعترض على الأئمة في تدبيرها، بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهاد»<sup>(2)</sup>، فالنصيحة التي تقدمها هنا، تتمثل في ضرورة الخضوع المطلق، بعد أن قدم لها ملتزم تسويغي مفاده أن أي نقض للطاعة، سيؤدي إلى هدم أركان الدولة ووحدة المجتمع<sup>(3)</sup>.

فهذه الطائفة من الفقهاء، استدلت بالواقع التاريخي والسياسي، ورأت أن أغلب حالات منابذة السلطان، التي حدثت عبر التاريخ الإسلامي، انتهت بمزيد من إراقة الدماء، وتسببت بفتن أثرت على الدولة الإسلامية، وساهمت في إضعافها وتقسيمها<sup>(4)</sup>.

كما سبق، يظهر أن علة تأسيس فكرة طاعة السلطان عند الفقهاء، هي غلبة الظن بمحصول الفتنة، وفقدان النظام الإسلامي لسلامه السياسي والاجتماعي<sup>(5)</sup>، يقول القلقشندي حول طاعة السلطان: «فإذا كان الإمام، مستقيم الحال، فليس لهم ذلك، لأننا لو جوزنا ذلك، لأدى إلى الفساد، ولأن الأدمي ذو بدرات، فلا بد من تغيير الأحوال... وفي كثرة العزل والتولية، زوال الهبة، وفوات الغرض من انتظام الأمر»<sup>(6)</sup>. ولهذا وضع الفقهاء له قيودا وضوابط كثيرة<sup>(7)</sup>. وذلك حتى لا يستند الناس في ذلك إلى مجرد الظن والتأويل وبهذا، فإن المصلحة تقتضي طاعة السلطان<sup>(8)</sup>.

(1) الآداب السلطانية، م، س، ص 21-198.

(2) سراج الملوك، م، س، الباب 15/ص 244.

(3) الآداب السلطانية، م، س، ص 187.

(4) شرح كتاب السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، للعثيمين محمد صالح، ص 129-130-446-447-448.

(5) النظام السياسي في الإسلام، لبرهان غليون و محمد سليم العوا، ص 67، 68.

(6) مآثر الإنفاة، في معالم الخلافة، للقلقشندي أحمد بن عبد الله، ج 1/ص 66.

(7) نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، لمصطفى حلمي، ص 445.

(8) المعيار المعرب، والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، للونشريسي أبي العباس، ج 11/ص 80-217. أنظر الرسالة

الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات، للداني أبي عمر عثمان بن سعيد، ص 53، 54.

ولعل ذلك، يرجع لأسلوب بعض فقهاء السنة من الذين امتازوا بتشددهم في مسألة الطاعة وضرورة ملازمة الجماعة<sup>(1)</sup>، حيث أن أبو الوليد الباجي أكد على أن السمع والطاعة لازمة للمبايع، طائعا كان أو مكرها<sup>(2)</sup>.

وفي هذا المنحى، ألح الباجي على طاعة أولي الأمر، فقد جاء في ضمن وصيته لولديه: «عليكما بطاعة من ولاه الله أمركما، فيما لا معصية فيه لله تعالى، فإن طاعته من أفضل ما تتمسكان به، وتعتصمان به ... وإياكما والتعريض للخلاف لهم، والقيام عليهم، فإن هذا فيه العطب العاجل، والخزي الأجل...، فالتزما الطاعة، وملازمة الجماعة، فإن السلطان الجائر الظالم، أرفق بالناس من الفتنة، وانطلاق الأيدي والألسنة»<sup>(3)</sup>. كما نقل عن أبي الحجاج، يوسف الكلبي الضرير، في باب العقيدة، من كتابه «التنبيه والإرشاد» أنه قال بخصوص منابذة السلطان: «إن القيام عليه يصبح حراما»<sup>(4)</sup>، الأمر الذي يستفاد منه، المكانة الرفيعة للجماعة عند الفقهاء، حتى إنه شكل سمة بارزة في الخطاب السياسي الإسلامي السني

إن الفقيه السياسي هنا، لا يجد مسوغا غير استناده إلى المفاهيم السلطانية، فالسلطان تجب طاعته، اعتبارا لما ينطوي عمله، من تداخل بين المصرة والمنفعة و«هكذا كل جسيم من أمور الدنيا، يكون ضرره خاصا ونفعه عاما، فهو نعمة...»<sup>(5)</sup>.

(1) رأى في هذا عدد من الباحثين، مظهرا سلبيا للمذهب المالكي في الأندلس، إلى حد وصفه بالمذهب الجامد، وعلى رأس هؤلاء، ليفي بروفنسال. أنظر مناقشة أحمد بن عبود لهذا الرأي، في جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، لابن عبود محمد، ص145.

(2) كتاب المنتقى، شرح موطئ دار الهجرة، للباجي أبي الوليد، ج7/ص307.

(3) "رسالة الباجي لولديه"، للباجي أبي الوليد، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية. مدريد مج1. 1955م، ع3، ص43.

(4) النص في التنبيه والإرشاد، ورد ضمن تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، لأحنانة يوسف، ص88.

(5) سراج الملوك، م، س، الباب 8/ص204.



وبناء على هذه الرؤية المقاصدية، لم يبق أمام الفقيه السياسي خيار، سوى الدعوة إلى الاستمسك بالطاعة، أخذًا بالقواعد الفقهية، ومراعاة لمقاصد الشريعة الإسلامية<sup>(1)</sup>.

هذا الاتجاه، ساهم فقهاء السنة في تكريسه، عن طريق نشاطهم، في مجال الأدب السلطاني، تحديداً لمكانة الدولة في الوجود الاجتماعي وتعليلاً لـ «سياسة الأمر الواقع»، وتسويغها دينياً، فالسلطان «ظل الله في أرضه، وينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله في أرضه، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته»<sup>(2)</sup>.

عموماً فقد انتظم خطاب «فقه السياسة»، حول فكرة مفادها، اعتبار السلطان، ظل الله في الأرض، وتجسيدها لحكمه عليها، فأضفى عليه صفة القدسية، باعتبار ذلك انكشافاً لإرادة الله، وتعبيراً عن سنة رسوله<sup>(3)</sup>.

ضمن هذه المعطيات التي سقناها، وخاصة ما تعلق بطبيعة المعالجة السياسية، لإشكالية الطاعة في المنظومة الفكرية الإسلامية، تبدو لنا تلك القفزة النوعية، التي حققها التنظير الفقهي السني في معالجة هذه المسألة السياسية، حيث إن الفقيه السني، لم يظل حبيساً لمفاهيم نظرية مبدئية، عديمة الصلة بالواقع السياسي ونوازله، بل كان شديد الصلة بواقعه، حيث تعامل معه، وسخر كل إمكانياته وآلياته الاجتهادية، قصد استيعابه وتطويقه. فكان العمل الفقهي، وهو يواكب جملة من المتغيرات، يتجه شطر التنظير للواقع السياسي الفعلي، قصد استيعابه وتصحيحه، فهو موقف سياسي، يحكمه منطق الضرورة، وفكرة المقاصد، وميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد.

(1) المعيار المعرب، م، س، ج 11/ص 217.

(2) "الفقهاء والسلطين تحالف ضد الرعية"، لمحمود إسماعيل، مجلة العصور الجديدة،، 2000م ع 7. ص 112.

(3) المغرب، الإسلام والحداثة، للحيمر عبد السلام، ص 8. 9.

## II: الفقيه ومشروعية المعارضة السياسية

لعل الاختلاف هو السمة المميزة للفقه الإسلامي، حيث إن الاستدلال الفقهي يعتبر المرجعية المفسرة لتعدد المذاهب الإسلامية، وفي ارتباط بموضوع الطاعة ونقضها نعر على اتجاه مخالف أسس مرجعيته الفكرية على النقيض، من مذهب القائلين بلزوم الطاعة في المعروف وعدم الخروج عليه، وهذا ما تدل عليه نصوص الفقهاء عند أصحابه يقول أبو حامد الغزالي: «إن السلطان الظالم، عليه أن يكف عن ولايته... وهو على التحقيق، ليس بسلطان»<sup>(1)</sup>. وأضاف أبو الحسن الأشعري مؤكداً، بأن جماهير أهل السنة، والخوارج والمعتزلة، والزيدية، وكثير من المرجئة، يرون وجوب ذلك<sup>(2)</sup>، ومرجعهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْكُوا إِلَيَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود الآية: 113] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ الشعراء الآية: 151، 152].

وهذا المذهب منسوب حسب ابن حزم إلى بعض الصحابة، والتابعين وتابعيهم قال: «وهذا قول علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين، عائشة، رضي الله عنها، وطلحة والزبير،... وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء، كأبي حنيفة والحسن بن يحيى، وشريك ومالك، والشافعي وداود، وأصحابهم، فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث، إما ناطق بذلك في فتواه، وإما فاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رأوه منكراً»<sup>(3)</sup>، وهذا الكلام من ابن حزم يحتاج إلى تحقيق وتدقيق لإثبات هذا المذهب للأشخاص المذكورين في هذا النص ولكن الذي يشفع لابن حزم ويجعل كلامه مقبولاً نسبياً غزارة علمه وصحة نقولاته غالباً.

(1) إحياء علوم الدين، للغزالي أبي حامد، ج2/ص140.

(2) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق، ج2/ص140.

(3) الفصل، م، س، ج5/ص20، 21.

فالظاهر إذا حسب قول ابن حزم، أن مجموعة من الصحابة والتابعين، بالإضافة إلى كبار الفقهاء من أهل السنة، كانوا يقولون بنسبية الطاعة وفي ذلك ينقل لنا عن مذهب أبي حنيفة: «أنه كان مشهوراً، في قتال الظلمة، وأئمة الجور. ولذلك قال الأوزاعي: احتملنا أبا حنيفة على كل شيء، حتى جاءنا بالسيف، يعني قتال الظلمة، فلم نحتمله، وكان من قوله وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر»<sup>(1)</sup>.

أما الإمام مالك رحمه الله، فقد جاء في كتاب أحكام القرآن لابن العربي أن ابن القاسم رحمه الله روى عنه أنه كان يقول: «إذا خرج على الإمام العدل خارج، وجب الدفع عنه... فأما غيره، فدعه ينتقم الله من ظالم بمثله، ثم ينتقم من كليهما»<sup>(2)</sup>. فالإمام مالك، حسب هذه الرواية، كان يرى الحياد في وجه الإمام الجائر.

ولكن هناك روايات تدل أنه كان يرى معارضة السلطان فقد روى عنه ابن جرير، أنه أفتى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله بن الحسن، الذي خرج سنة 135 هـ، فقيل له: إن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: «إنما كتتم مكرهين، وليس لمكره يمين»<sup>(3)</sup>. ولعل فتوى «طلاق المكره»، يستنبط منها إحالة على من أكره الناس على بيعته وهو ما أفصحت عنه عبارات فقهاء المالكية<sup>(4)</sup>. وقد رأى البعض أن الإمام مالكا، كان يرى أن مشروعية المعارضة تتطلب تحقق شرطي القدرة والاستطاعة، وأن عدم منابذته، مرده عدم توفر هذين الشرطين<sup>(5)</sup>.

(1) أحكام القرآن للحصاص، للحصاص أبي بكر، ج1/ص81.

(2) أحكام القرآن لابن العربي، ج 4/ص154، وينظر كذلك لفتح العليم الخلاق، في شرح لامية الرزاق، للفاسي أبي عبد الله ميارة، ص163.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية، لأبو زهرة محمد، ج1/ص416.

(4) طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، لكابيد يوسف قرعوش، ص515.

(5) طرق انتهاء ولاية الحكام، م، س، ص517.

ومن دعاة هذا الاتجاه، ابن حزم الذي قال: «إذا وقع جور من الإمام، وإن قل، فيجب أن يكلم في ذلك، ويمنع منه»<sup>(1)</sup>.

فظاهر كلام ابن حزم، أن الراجح عنده بخصوص السلطان الذي ظهرت منه علامات الرجوع للعدالة، أنه لا ينعزل، لأن السلطان بشر غير معصوم وهو ما أكده الجويني فقطع: «بأن الفسق الصادر من الإمام، لا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويثوب. وقد قررنا بكل عبارة، أن في الذهاب إلى خلعه، والمخلاعه بكل عبارة، رفض للإمامة، ونقضها واستئصال فائدتها، ورفع عائدتها، وإسقاط الثقة بها، واستحاثات الناس على سل الأيدي عن ربة الطاعة»<sup>(2)</sup>.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حسب ابن حزم، فرض على المسلمين جميعاً<sup>(3)</sup>. وهذا الأمر، وهذا النهي، غير محدد أو مقيد بالوسائل<sup>(4)</sup>.

لقد رفض ابن حزم في إطار تنظيره للطاعة نظرية الصبر، وفند حجج المدافعين عنها، المستندة أساساً إلى حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الذي قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بسنتي. فيهم رجال لهم قلوب الشياطين، في جثمان إنس». قال (الراوي حذيفة): كيف أصنع، يا رسول الله، إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع»<sup>(5)</sup>. فتأول ابن حزم، أمر الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالصبر على أخذ المال، وضرب الظهر، إذا تولى ذلك الإمام بحق وأما إن كان بباطل، فإن الرسول، عليه الصلاة والسلام، لا يأمر بالصبر على ذلك<sup>(6)</sup>. واستدل بأقوال الله تعالى التالية: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ

(1) الفصل، م، س، ج 5/ص 28.

(2) غياث الأمم، في التياث الظلم، للجويني أبي المعالي، ص 53.

(3) الفصل، م، س، ج 5/ص 20.

(4) الفصل، م، س، ج 5/ص 20، الفكر السياسي في المغرب والأندلس، م، س، ص 142-143.

(5) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ج 3/1476، رقم الحديث (1847).

(6) الفصل، م، س، ج 5/ص 25.

إِلَائِمٍ وَالْعُدْوَانِ ۖ وَأَتَقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿ [المائدة: الآية: 2]، وكذلك قوله ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۗ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۗ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿ [البقرة الآية: 124].

وقد استدل أرباب جواز المعارضة السياسية بقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «إن الناس إذا رأوا الظالم، فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»<sup>(1)</sup>، واستدلوا أيضا بأحاديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده. فإن لم يستطع، فبلسانه، فإن لم يستطع، فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»<sup>(2)</sup>، وقوله، صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف. وعلى أحدكم السمع والطاعة، ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»<sup>(3)</sup>.

فالطاعة في حال المعصية، لا قيمة لها من الناحية الإلزامية بل إن مثل هذا التعهد محرم، لأن أي تعاقب على أمر غير جائز، لا قيمة له من الناحية الشرعية. قال الإمام الغزالي في «فضائح الباطنية»: «إن الطاعة للإمام، لا تجب على الخلق، إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع»<sup>(4)</sup>. فالطابع المميز لفكرة الطاعة، في النظام الشرعي الإسلامي السني، يتجلى في النظرة إلى الشريعة ولكن، كيف أمكن لابن حزم الخروج من مأزق التعارض، بين الأحاديث والآيات القرآنية، في مسألة الطاعة السياسية؟ لقد اجتهد ابن حزم رأيه، فقدم طرحا توفيقيا في المسألة، فخرج بنظرية النسخ ذلك أنه، نظرا للتعارض، فلا بد أن بعض الأحاديث ناسخ لبعضها، والمنسوخ هنا، هي الأحاديث الدالة على الطاعة المطلقة، قال: «فوجدنا تلك الأحاديث، التي منها أحاديث النهي عن

(1) سنن الترمذي، للترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى . كتاب الفتن، ج4/ص427، رقم الحديث (2168)

(2) . صحيح مسلم، م، س كتاب الإيمان، ج1/ص69، رقم، (78).

(3) رواه البخاري في صحيحه، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق ج9/ ص 88/ رقم الحديث 7257..

(4). فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية في الرد على الباطنية، للغزالي أبي حامد، ص 206.

القتال، موافقة لمعهد الأصيل، ولما كانت الحال عليه، في أول الإسلام بلا شك، وكانت هذه الأحاديث الأخرى، واردة بشريعة زائد... وهذا لا شك فيه. فقد صح نسخ معنى تلك الأحاديث، ورفع حكمها<sup>(1)</sup>. وزاد أيضا في الاستدلال على النسخ، بقوله تعالى:

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتِلُوا فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تُبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات الآية: 9]. إن هذه الآية في نظره، محكمة غير منسوخة<sup>(2)</sup>.

واستدل ابن حزم لإثبات مسألة النسخ هاته، كما هو واضح من قوله، بما يلي:

<sup>1</sup> - الأحاديث المنسوخة، جاءت في أول الإسلام، لأن الظرفية السياسية العامة، في ذلك الوقت، كانت في حاجة إلى ذلك في حين جاءت الأحاديث الناسخة لتشريع منهجا في السمع والطاعة، يلائم ضعف الوازع الديني

<sup>2</sup> - أمر الله عز وجل، بقتال الفئة الباغية وهي آية محكمة غير منسوخة وما وافق الحكم من القرآن، فهو ناسخ، وما عارضه فهو المنسوخ

وقد أثارَت هذه الاستدلالات مجموعة من الملاحظات هي الآتية:

أ - إن الاستدلال بالناسخ والمنسوخ استدلال غير مسلم به شرعا ولا عقلا وابن حزم نفسه، لم يقدم دليلا قويا على كون الأحاديث التي استشهد بها، ناسخة لما قبلها

ب - أما صبر المسلم، على الظلم والعدوان، الواقع على نفسه وماله، وهو قادر على منع ذلك وصدّه، فليس من قبيل التعاون على الإثم والعدوان، بل هو من قبيل التزام الضرر الأدنى، تجنباً للضرر الأعظم

(1) الفصل، م، س، ج 5/ص 25.

(2) الفصل، م، س، ج 5/ص 26.

ج - أما حديث تغيير المنكر، فهو مشروط بالاستطاعة لأن الاستطاعة شرط أساسي لوجوب تغيير المنكر يقول ابن العربي المعافري: «والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، أصل في الدين، وعمدة من عمد المسلمين، ... وهو فرض على جميع المسلمين، مثنى وفردى، بشرط القدرة عليه»<sup>(1)</sup>. وقد جمع الونشريسي الشروط الواجب توفرها في حالة تغيير المنكر، وهي:

أ - العلم بالمعروف والمنكر

ب - الأمن من أن يؤدي إنكار المنكر، إلى منكر أكبر منه

ج - أن يغلب على ظنه أن إنكاره للمنكر، مزيل له<sup>(2)</sup>.

ففقهاء السنة حينما قالوا إن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فرض، كانوا يرومون بذلك المعروف، الذي لا خلاف في كونه معروفاً، والمنكر، الذي لا خلاف في كونه منكراً، لا المختلف فيه<sup>(3)</sup>، ولا ما أسبغ الفقهاء عليه حكم المندوب أو المكروه فالأمر والنهي فيهما ليس بالواجب، لأن المسلم لا يأثم بترك المندوب، أو فعل المكروه لهذا قال الفقهاء: إن النهي عن المنكر يتبع المنكر فإن كان المنكر محظوراً، كان النهي واجباً وإن كان مكروهاً كان النهي عنه مندوباً<sup>(4)</sup>.

لذلك نرى أن جمهور الفقهاء يرون أولوية العمل بالموازنة، فإذا غلبت المصالح، وجبت المعارضة، وإذا غلبت المفاسد، وجبت الطاعة، احتمالاً لأخف الضررين، واجتناباً لمفسدة أعظم حسب القاعدة الشرعية المعمول بها عند أهل السنة: «إن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب»، قصد

(1) عارضة الأحوذى، بشرح صحيح الترمذي، للمعافري ابن العربي، ج 9/ص 13.

(2) المعيار العرب، م، س، ج 2/ص 223-224.

(3) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي محمد أمين بن محمد بن المختار، ج 1/ص 464.

(4) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للنجفي محمد حسن. تح. عباس القونجي، ج 12/ص 365.

تجنب التلاعب بالجماعة وكيونتها سياسيا وإجتماعيا، مع الحرص على الاعتراف بأن هذه الحالة حالة اضطرار<sup>(1)</sup>.

في ضوء ما تقدم، يمكن رد الأحاديث الداعية إلى الطاعة، إلى حالة عدم الاستطاعة، والخشية من الفتنة يقول ابن حجر العسقلاني<sup>(2)</sup> «إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته. بل يجب مجاهدته، لمن قدر عليها»<sup>(2)</sup>. وهو ما سبق إليه الإمام الجويني، وابن حزم، اللذان رأيا أنه لا يجوز لأحد من الرعية منابذة السلطان، لما ينتج عن ذلك من إثارة للفتن ولكنهما جوزا ذلك مع رجل له شوكة، مع مراعاة المصالح، والنظر في مآلات الأمور، والموازنة بين كفة المصالح والمفاسد وهذا نص قول الجويني: «وما يتصل بإتمام الغرض في ذلك... فلا نطلق للأحاديث في أطراف البلاد أن يثوروا. فإنهم، لو فعلوا ذلك، لاضلّموا وأبشروا، وكان ذلك سببا في زيادة المحن، وإثارة الفتن. ولكن، إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياء، ويقوم محتسبا، أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دفعوا إليه، فليمض في ذلك قدما. والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح»<sup>(3)</sup>. أما ابن حزم فيزيد موضحا «إذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع، ولا يياسون من الظفر، ففرض عليهم ذلك. وإذا كانوا في عدد لا يرجون لقتلهم وضعفهم بظفر، كانوا في سعة من ترك التغيير باليد»<sup>(4)</sup>، ولعل تأول ابن حزم هذا كان قصد الحفاظ على مقصود الإمامة «حراسة الدين، وسياسة الدنيا»<sup>(5)</sup>.

(1) كتاب التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام والمختار من الوجهين من أصحاب العراقيين الكرام، للفراء أبي يعلى، ج2/ص254، أنظر كذلك النظريات السياسية الإسلامية، م، س، ص 151، 348.

(2) فتح الباري، م، س، كتاب الفتن، ج14/ص496.

(3) غياث الأمم، م، س، ص 57.

(4) الفصل، م، س، ج5/ص20.

(5) - الأحكام السلطانية، م، س، ص 19.



فطاعة السلطان المطلقة تؤدي إلى إصباغ صفة المشروعية عليه وهذا عدوان على الحقوق السياسية للمسلمين ويعقب ابن حزم على ذلك بالقول: «فلو كان خوف ما ذكرنا مانعا من تغيير المنكر، والأمر بالمعروف، لكان هذا مانعا من جهاد أهل الحرب. وهذا ما لا يقوله مسلم... ولا خلاف بين المسلمين في أن الجهاد واجب، مع وجود هذا كله، ولا فرق بين الأمرين. وكل ذلك جهاد»<sup>(1)</sup>.

وحول تنظيم معارضة السلطان، فقد رأى بعض فقهاء السياسة الشرعية من أهل السنة، أن هذه المسألة، تدخل في نطاق مهام أهل الحل والعقد، لأن عقد الإمامة عقد وكالة، فهم الذين عقدوا له، وهم الذين لهم الحق في مراجعته، إن خرج عما اتفق عليه<sup>(2)</sup>، بما هي ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبما هو واجب لها من حق الشورى<sup>(3)</sup>، وهذه الفكرة هي الأساس حسب ما تصوره الفقهاء<sup>(4)</sup>، وذلك تماشيا مع حالة المسلمين وأحوالهم العامة<sup>(5)</sup>.

نخلص مما سبق، إلى أنه، بالرغم من اعتراف الفقهاء، بحق الرعية في معارضة السلطان، إلا أنهم قيدوا هذا الإجراء، وجعلوه استثنائيا، لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة القصوى وذلك سدا منهم للذرائع<sup>(6)</sup>، وهكذا لا تجري محاكمة الظلم إلا في ظروف جد خاصة<sup>(7)</sup>.

(1) الفصل، م، س، ج 5/ص 27.

(2) الخلافة وشروط الرعامة، عند أهل السنة والجماعة، لايش يوسف، ص 119. نظرية العقد السياسي دراسة مقارنة بين الأنظمة السياسية المعاصرة والفقهاء الإسلاميين، للشهاوي طارق عبد الحميد، ص 183.

(3) - النظريات السياسية الإسلامية، م، س، ص 339.

(4) - نفسه، ص 222.

(5) البيعة في النظام السياسي الإسلامي، م، س، ص 80.

(6) الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا دراسة ونصوص، لرشيد رضا علي عبد الرزاق عبد الرحمان الشهنندر، ص 65.

(7) "في السلطة العادلة"، لجان لوي تريبو. مجلة أبحاث للعلوم الاجتماعية. 1993م، ع 30، ص 91.

ومن خلال كل هذا، تتضح الطبيعة الفريدة للفكر الشرعي الإسلامي السني، ولتراثه السياسي، باعتبارها وحدة سياسية، دينية ودينية فالشريعة ملزمة للحاكم والمحكوم فإذا أراد الحاكم أن يستقر حكمه ويستمر، دون قلاقل أو فتن، لم يسعه أن يتجاهل المبدأ الأساسي، الذي يقر بأن السلطة التي منحه الشرع إياها، هي السلطة الوحيدة، التي على المسلم أن يخضع لها في نظامه السياسي

## قائمة المصادر والمراجع:

## القرآن الكريم

1. الأحكام السلطانية، للفراء أبي يعلى، محمد. باعتناء محمد حامد الفقي. 2006م. دار الكتب العلمية. بيروت.
2. أحكام القرآن للحصاص، للحصاص أبي بكر. 1347هـ. البهية. مصر.
3. أحكام القرآن، للمعافري ابن العربي. باعتناء محمد عبد القادر عطا. (د.ت) دار الكتب العلمية. بيروت.
4. إحياء علوم الدين، للغزالي أبي حامد. (د.ت) دار المعرفة. بيروت.
5. الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، للعلام عز الدين. 1427هـ/2006م. مجلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ع. 324.
6. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، لابن عبد البر أبو عمر يوسف. تح. علي النجدي ناصف. 1971م. الناشر نخبة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة.
7. أصول السنة، لابن أبي زمنين. دار الفرقان للنشر والتوزيع. 1428هـ/2008م القاهرة.
8. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي محمد أمين بن محمد بن المختار. 1995م. دار الفكر. بيروت.
9. البيعة في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة، لأحمد صديق عبد الرحمان. 1408هـ/1988م. دار التوفيق للطباعة. القاهرة.
10. تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية، لأبو زهرة محمد. (د.ت) دار الفكر العربي، القاهرة.
11. تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، لأحسانة يوسف. 2003م. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية.

12. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب. تح. محمود محمد الخضير. ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. 1947م. دار الفكر. القاهرة.
13. جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، لابن عبود محمد. 1987م. مطبعة النور. تطوان.
14. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للنجفي محمد حسن. تح. عباس القونجي. (د.ت) دار إحياء التراث العربي. بيروت.
15. الخلافة والملك، للمودودي أبي الأعلى. تعريب أحمد أورييس. 1398هـ/1978م. دار القلم. الكويت.
16. الخلافة وشروط الزعامة، عند أهل السنة والجماعة، لاييش يوسف. 1423هـ/2003م. دار الحمراء للطباعة والنشر والتوثيق والتوزيع. بيروت.
17. الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا دراسة ونصوص، لرشيد رضا علي عبد الرزاق عبد الرحمان الشهبندر. 1996م. دار الطليعة. بيروت.
18. رسالة الباجي لولديه"، للباقي أبي الوليد. تح. عبد الرحمان هلال. صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية. مدريد مج 1. ع 3. 1955م.
19. الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات، للداني أبي عمر عثمان بن سعيد. 2001م. المكتبة الإسلامية. القاهرة.
20. سراج الملوك، للطروشني أبي بكر محمد بن الوليد الفهري. تح محمد فتحي أبو بكر. 1414هـ/1994م. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة.
21. سنن الترمذي، للترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تح. إبراهيم عطوة عوض. 1382هـ. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر.
22. شرح صحيح البخاري من أول كتاب التعبير إلى نهاية كتاب الدعاء"، لابن بطال. تح. محمد القاسمي. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا. مكتبة كلية الآداب الرباط مرقون، الموسم الجامعي. 99. 2000م.

23. شرح كتاب السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، للعثيمين محمد صالح. مراجعة وإشرف محمد حسان. 1426هـ/2005م. مكتبة فياض. الرياض.
24. صحيح البخاري، للبخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. تح، محمد زهير بن ناصر الناصر. 1422هـ. دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).
25. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم النايسابوري. تح. نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة. 1427هـ/2006م. دار طيبة. الرياض.
26. الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي النص والاجتهاد والممارسة، للمجلس هاني عبادي محمد سيف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1435هـ/2014م، هزندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
27. طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، 1987م. لكاييد يوسف قرعوش. دار الكتب العلمية، بيروت.
28. عارضة الأحوذى، بشرح صحيح الترمذى، للمعافري ابن العربي. (د.ت) دار الفكر. بيروت.
29. غياث الأمم، في التياث الظلم، للحويبي أبي المعالي. وضع حواشيه، خليل المنصور، 1424هـ/2002م. دار الكتب العلمية. بيروت.
30. فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني. تحقيق عبد العزيز بن باز. 1993م. دار الفكر. بيروت.
31. فتح العليم الخلاق، في شرح لامية الرقاق، للفاسي أبي عبد الله ميارة. تحقيق رشيد البكاري. 1469هـ/2008م. دار الرشاد الحديثة. البيضاء.
32. الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم. تح. أحمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمان عميرة. 1996م. دار الجيل. بيروت.
33. فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية في الرد على الباطنية، للغزالي أبي حامد. تح. عبد الرحمان بدوي. 1964م. دار الكتب الثقافية. الكويت.

34. الفقهاء والسلطين تحالف ضد الرعية"، لمحمد إسماعيل. مجلة العصور الجديدة. ع7. 2000م.
35. الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، في تشكيل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس، لجبرون محمد. 2008م. دار أبي رقرق للطباعة والنشر. الرباط.
36. في السلطة العادلة"، لجان لوي تريو. مجلة أبحاث للعلوم الاجتماعية. ع30. 1993م.
37. كتاب التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام والمختار من الوجهين من أصحاب العراقيين الكرام، للفراء أبي يعلى. تح. عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، وعبد العزيز بن محمد بن عبد الله. 1414هـ. دار العاصمة. الرياض.
38. كتاب الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر أبو عمر يوسف.. تح. ولد مادريك الموريتاني. 1980م. مكتبة الرياض الحديثة. الرياض.
39. كتاب المنتقى، شرح موطئ دار الهجرة، للباقي أبي الوليد. 1332هـ/1914م. دار الكتاب العربي. بيروت.
40. مآثر الإنافة، في معالم الخلافة، للقلقشندي أحمد بن عبد الله. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. 1985م. مطبعة حكومة الكويت.
41. مجموع الفتاوى، لابن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد القاسم. 1984م. مكتبة النهضة الحديثة. القاهرة.
42. المعيار المعرب، والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، للونشريسي أبي العباس. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي. 1401هـ/1981م. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط.
43. المغرب، الإسلام والحداثة، للحيمر عبد السلام. 1997م. مطبعة سندي. مكناس.
44. مفيد العلوم ومبيد الهموم، للقزويني زكرياء بن محمد بن محمود. تح محمد عبد القادر عطا. 1987م. دار الكتب العلمية. بيروت.
45. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق. تح. محمد محيي الدين عبد الحميد. 1950-1954. دار النهضة المصرية. القاهرة.

46. نصيحة الملوك، للماوردي. تح. محمد جاسم الحديثي. 1986م. دار الشؤون الثقافية. بغداد.
47. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، محمد مهدي شمس الدين. (د.ت) المؤسسة الدولية للدراسات والنشر. بيروت.
48. نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، لمصطفى حلمي. 1977م. دار الأنصار. الرياض.
49. النظام السياسي في الإسلام، لبرهان غليون و محمد سليم العوا. 2004م. دار الفكر. دمشق.
50. النظريات السياسية الإسلامية، للريس محمد ضياء الدين، دار التراث، 1952، القاهرة.
51. نظرية العقد السياسي دراسة مقارنة بين الأنظمة السياسية المعاصرة والفقهاء الإسلاميين، للشهاوي طارق عبد الحميد. 2009م. دار الفكر الجامعي. مصر.







تنوع الضرائب وتنظيماتها في عهد الدولة العثمانية  
وتأثيراتها الاقتصادية "دراسة تاريخية شرعية"

DIVERSITY, REGULATIONS AND ECONOMIC IMPACTS OF  
TEXAS DURING THE OTTOMAN EMPIRE.

"A Historical And Legal (Sharia) Study"

Rs. Fares ZAHER الباحث: فارس زاهر

Univ. of SAKARYA, TURKEY جامعة سكاريا، تركيا

[eufiras@gmail.com](mailto:eufiras@gmail.com)

Accepted:	2019/02/03	قبل للنشر:	Received:	2018/01/02	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

ملخص:

إن للدولة الحق الكامل في فرض الواجبات على مواطنيها وفقاً لما تقتضيه المصلحة العامة، ومن أهم هذه الواجبات الضريبة التي تمول جزءاً كبيراً من النفقات العامة وتمكن الدولة من تحقيق أهدافها التنموية، لذلك ارتأينا التعرف على معنى الضرائب من خلال أخذ صورة عامة عن تاريخها وتطورها على مر العصور، وبالأخص في عهد الدولة العثمانية لما عرفته من طفرة وتوسع في الأخذ بالضرائب، ومنها أيضاً التعرف على حكم الشريعة من تكليف الأفراد بواجبات مالية أخرى غير التي حددت في الكتاب والسنة، فكان إلزامياً معرفة أنواع تلك الضرائب والشيء الجديد الذي أضافته عما سبقها من الأنظمة قبل العهد العثماني، ومدى قدرتها على التوفيق بين مصلحتي إلزامية حصول الدولة على الموارد المالية وبين مصلحة الأفراد في حماية أموالهم، ومن جهة أخرى إظهار الفعالية الاقتصادية للضرائب في عصر الخلافة العثمانية بالنظر إلى قدرة المواطن على التسديد ومهارة الدولة في الجمع والتوزيع.

الكلمات المفتاحية: الضرائب في الإسلام؛ تاريخ الضرائب؛ اقتصاد الدولة العثمانية؛ حكم الضرائب؛ العوارض الديوانية؛ التكاليف الشرعية؛ تأثيرات الضرائب الاقتصادية.

### Abstract

*The state retains the absolute right to impose duties on its citizens in accordance with the public interest. Among these duties is tax, which finances a large part of public expenditure and enables the state to achieve its development goals. It is therefore necessary to pinpoint the meaning of tax by taking a general picture of its history through the ages. Especially in the era of the Ottoman Empire because of its successful and systematic introduction of taxes. This also includes knowledge of sharia injunctions regarding imposing financial obligations on individuals other than those identified in the Quran and the sunnah. It is also requisite to know the types of these taxes, what distinguished it from the other regulations and the extent to which these taxes can reconcile between the interests of the obligation of the State to financial resources and the interest of individuals in the protection of their funds. And it is also paramount to shed more light on the extent of its economic effectiveness in view of the citizen's ability to pay and the proficiency of the state to collect and distribute these taxes.*

**Keywords :** *Taxes in Islam; History of taxes; The Economy of the Ottoman Empire; Rulings regarding taxes; Diwaniya symptoms; Sharia responsibilities; Economic effect of taxes.*



## مقدمة:

مع اتساع السلطات المختلفة للدولة العثمانية وتوسع مساحتها، وظهور احتياجات مالية أكبر، ظهرت نوازل عديدة كان من أبرزها الضرائب، فكان من الواجب علينا نحن كباحثين تبيين معنى الضرائب وتاريخها ومعرفة حكم الشريعة فيها، وبالخصوص في عهد الدولة العثمانية لما عرفته من طفرة وتوسع في الأخذ بالضرائب فأنت هذه الدراسة لتكشف عن ذلك وتوضحه، وتتمحور مشكلة بحثنا هذا حول الكشف عن مدى تنوع الضرائب وتنظيمها في عهد الخلافة العثمانية، وأيضا إبراز تأثيراتها وفعاليتها الاقتصادية من خلال إلقاء نظرة على وضع النظام الضريبي قبل عهد الدولة العثمانية.

وتهدف هذه الدراسة للتعرف على النظام الضريبي أثناء الخلافة العثمانية ومدى فعاليته الاقتصادية بالنظر إلى قدرة المواطن على التسديد ومهارة الدولة في الجمع والتوزيع، وتتمثل أهمية موضوع الضرائب في التعرف على الأساس الذي يبرر حق الدولة في فرض الضريبة على مختلف أشكالها، بما يجعلها فريضة مقبولة لدى الناس ويعطيها دافعا أكبر لتكون ذات فعالية في تنمية الاقتصاد والرقى به؛ وهو ما يُظهر في نفس الوقت مدى إلتزام الدول الإسلامية بما يقرره الشرع ويفتي فيه من النوازل خاصة في أوج عهد الخلافة العثمانية، مما يساهم في الربط بين التراث والحياة المعاصرة ومد جسور التواصل بينهما عن طريق التعرف على النظام الضريبي في القديم؛ ومن أجل تحقيق أهداف هذا البحث تمت صياغة الأسئلة التالية: ما الشيء الجديد الذي أضافه النظام الضريبي العثماني عما سبقه من الأنظمة ومدى فعاليته الاقتصادية؟ وما هو حكم الشريعة من تكليف الأفراد بواجبات مالية أخرى غير التي حددت في الكتاب والسنة؟، ومن أجل بحث هذا الموضوع والتعمق فيه قمت بالاطلاع على مختلف ما تم كتابته حول هذا الموضوع ومن بينها بحث عُمل في مجلة الملك سعود تحت عنوان: «إلتزام الضرائب في الدولة العثمانية»، إلا أن هذا البحث كان مقتصرًا على جزئية الإلتزام في العهد العثماني، دون التطرق لجزئيات الضرائب وأنواعها ومحتواها وتسمياتها وأشكالها، لذلك حرصت على الأخذ مباشرة من المصادر المكتوبة باللُغة التركية، وإعطاء الصورة الواضحة والمفصلة عن ماهية وتفصيلات الضرائب في العهد العثماني وفعاليتها في بناء اقتصاد الدولة، كما اعتمدت في المرتبة الثانية على المراجع المترجمة من اللغة التركية، كما أود أن أُنبه حول كتابتي للمصطلحات الضريبية باللغة التركية

وذلك من أجل تيسير وصول الباحثين والقراء لها، أما في تخريج الأحاديث فقد استخدمت برنامج جوامع الكلم؛ وقد سرت في بحثي لهذا الموضوع بالاعتماد على الخطة التالية:

#### المبحث الأول: تعريف الضرائب ومراحل نشأتها:

المطلب الأول: تعريف الضريبة وأبرز خصائصها وأهدافها.

المطلب الثاني: نبذة عن مراحل الضرائب على مر التاريخ الإسلامي والغربي.

المبحث الثاني: حكم فرض الضرائب في الفقه الإسلامي ومواردها قبل العهد العثماني:

المطلب الأول: حكم فرض الضريبة في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: بيت المال وموارده من الأموال والضرائب قبل عهد الدولة العثمانية.

المبحث الثالث: الضرائب وتنظيماتها في عهد الدولة العثمانية وتأثيراتها الاقتصادية:

المطلب الأول: نظام الضرائب المفروضة في عهد الدولة العثمانية وأنواعها.

المطلب الثاني: طرق جباية الضرائب في عهد الدولة العثمانية.

المطلب الثالث: كيفية توزيع عائدات الضرائب في عهد الدولة العثمانية ومدى التأثير

الاقتصادي لها.

#### -المبحث الأول: تعريف الضرائب ومراحل نشأتها:

المطلب الأول: تعريف الضريبة وأبرز خصائصها وأهدافها:

#### الفرع الأول تعريف الضريبة:

أولا لغة: وهي مشتقة من الفعل ضرب، جاء في لسان العرب: «والضريبة واحدة الضرائب التي

تؤخذ في الأرصاء والجزية ونحوها، ومنه ضريبة العبد وهي غلته وفي حديث الحجام: «كم

ضريبتك...»<sup>(1)</sup>، والضرائب ضرائب الأرضين وهي وظائف الخراج عليها، وضرب على العبد الإتاوة ضرباً، أوجبها عليه بالتأجيل، وضربت عليه خراجاً إذا جعلته وظيفة، والإسم الضريبة والجمع ضرائب، وهي فعيلة بمعنى مفعولة وتجمع على ضرائب، ومنه حديث الإمام اللّاتي كان عليهن لمواليهن ضرائب يقال: «كم ضريبة عبدك في كل شهر؟»<sup>(2)</sup>،<sup>(3)</sup> وقد ترجم لذلك الإمام البخاري في صحيحه بقوله: «ضريبة العبد وتعاهد ضرائب الإمام»<sup>(4)</sup>.

**ثانياً إصطلاحاً:** أ- في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية: لقد اختلف العلماء في تعريفهم

للضريبة على الشكل التالي:

1- عرفها الإمام الغزالي بأنها: «ما يوظفه الإمام على الاغنياء بما يراه كافياً عند خلو بيت المال من المال»<sup>(5)</sup>.

2- عرفها الإمام الجويني: «ما يأخذه الإمام من مياسير البلاد والمثريين (الأغنياء) من طبقات العباد بما يراه ساداً للحاجة»<sup>(1)</sup>.

(1) فعن جابر بن عبد الله، قال: «دعا النبي صلى الله عليه وسلم أبا طيبة، فحجمه، قال: فسأله " كم ضريبتك؟ "، قال: ثلاثة أصع، قال: فوضع عنه صاعاً»، مسند أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، باقي مسند المكثرين من الصحابة "أنس بن مالك"، حديث رقم (14395)، الحديث صحيح.

(2) سبق تخريجه ينظر الهامش رقم (1) من الصفحة السابقة.

(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ط1 (دار صادر، بيروت، لبنان)، ج1، ص547. أحمد الفيومي، المصباح المنير، (المكتبة العلمية، بيروت، لبنان)، ج2، ص359، محمد الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث، ط8، (مؤسسة الرسالة، بيروت: 2005م)، ج1، ص108.

(4) ينظر: البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج15، ط1 (دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ)، ج3، ص93.

(5) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، المحقق: حمد الكبيسي، ط1، (مطبعة الإرشاد، بغداد: 1971م)، ص236.

3- أحمد شلبي: «هي نظير خدمات والتزامات تقوم بها الدولة لصالح المجموع كالدفاع، والشرطة والتعليم والمستشفيات..»<sup>(2)</sup>.

نلاحظ تنوع تعريفات الضرائب عند الفقهاء بين اختصاصها بالظروف الطارئة وبين القائل بسد الحاجة، ولكن اتفقوا في إلزاميتها.

### ب- في اصطلاح علماء الفكر الاقتصادي كمصطلح حديث:

1- هي «فريضة نقدية تقتطعها الدولة، أو من ينوب عنها من أشخاص القانون العام من أموال الأفراد جبرا، وبصفة نهائية، وبدون مقابل عنها»<sup>(3)</sup>، ونستج هنا أن الضريبة تقوم على أساس سيادة الدولة عند بعض علماء الاقتصاد.

2- «هو اقتطاع نقدي جبري نهائي يتحمله الممول ويقوم بدفعه بلا مقابل وفقا لمقدرته التكليفية مساهمة في الأعباء العامة، أو لتدخل السلطة لتحقيق أهداف معينة»<sup>(4)</sup>، أي بمعنى تقوم فرضيتها على أساس النظرية التعاقدية بين الدولة والشعب.

(1) ينظر: الإمام عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد المنعم الديب، ط 2، (مكتبة إمام الحرمين: 1401هـ)، ص 274.

(2) ينظر: أحمد شلبي، الاقتصاد في الفكر الإسلامي، ط 6، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8: 1990م)، ص 174.

(3) ينظر: ولجة مسعود، عيسات، دراسة مقارنة بين الضريبة والزكاة، (رسالة ماجستير، معهد العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة يحيى فارس، المدينة، الجزائر: 2006م)، ص 56، نقلا عن: (غازي عناية، "المالية العامة والتشريع الضريبي"، ص 72).

(4) ينظر: محمد علي القرعة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، (دار البشائر الاسلامية، بيروت، لبنان، ط 2010: 1م)، ج 6، ص 11.

من خلال التعريفات السابقة يمكن الخروج بمفهوم عام مفاده بأنّ الضريبة هي ما تفرضه الدولة في أموال المكلفين لظروف معينة خاصة وطارئة، تقتطعه الدولة قسراً وجبراً وبصفة نهائية لا رجعة فيها وذلك دون نفع معين أو محدد يعود على الممول لمواجهة تلك الظروف.

### الفرع الثاني خصائص الضرائب وأهدافها<sup>(1)</sup>: فمن التعاريف السابقة

يمكن استنتاج الخصائص التي تتميز بها الضريبة وهي:

✓ الضريبة ذات شكل نقدي: أي تجبى بصورة نقدية، وليست عيناً كما كان سائداً في الماضي.  
✓ الضريبة فريضة حكومية: فالدولة تفرض على المكلفين أدائها، ولكن بشرط موافقة السلطة التشريعية.

✓ الضريبة جبرية: فتفرض أو تجبى من الأفراد على سبيل الجبر، أو الإلزام.  
✓ الضريبة نهائية: بمعنى أنها لا تسترد، ولا تحق المطالبة بها، ولكن يجوز إلغاؤها عند زوال شروطها.

✓ الضريبة بلا مقابل: أي تدفع إلى الدولة دون اشتراط الحصول على مقابل ومنافع، أو خدمات.

أما بالنسبة لأهداف الضرائب فقد تنوعت بين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والمالية ويمكن تلخيصها فيما يلي:

- تغطية الأعباء والنفقات العمومية.
- تحقيق التوازن في الميزانية العامة للدولة.
- تعتبر وسيلة لتشجيع الصناعات المحلية والنشاط الاقتصادي «استثماراً وادخاراً».

(1) ينظر: ولجة مسعود، عيسات فاطمة، دراسة مقارنة بين الضريبة والزكاة، (بتصرف)، ص57، 63. محمد القرّة الداغي، الحقيقية الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص20، 21، واكواك عبد السلام، فعالية النظام الضريبي في الجزائر، (رسالة ماجستير، معهد العلوم الاقتصادية والتجارية والتسيير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر: 2012م)، ص15، 18.

- قدرة الضرائب على تحسين المستوى المعيشي لطبقات المجتمع خاصة الفئات الفقيرة أصحاب الدخل المحدود والضعيف.

- تعتبر الضريبة كأداة في يد السلطة الحاكمة لممارسة نفوذها في المجتمع، وهي أداة لتسهيل المعاملات التجارية مع بعض الدول عن طريق منح تسهيلات، كما يمكن أن تستعملها الدول للحد أو لمقاطعة منتجات وسلع دول أخرى.

**المطلب الثاني: نبذة عن مراحل الضرائب على مر التاريخ الإسلامي والغربي:**

**الفرع الأول الضرائب من قبل العصر الإسلامي إلى نهاية عهد الخلفاء والراشدين:**

**أولاً- الضريبة قبل العهد الإسلامي:** كانت الضريبة في العصور القديمة تتمثل في صورة جزية يفرضها المنتصر على المهزوم كما كان عليه الحال في ظل الإمبراطورية الرومانية، حيث أقدمت الدولة حينها على فرض الضرائب على المحاصيل الزراعية والسلع التجارية، كما أنّ الأوضاع المنتشرة آنذاك كانت تتميز بالحروب والنكبات، مما جعل الطابع العيني يغلب على الضرائب الموجهة للخزينة، وتميزت الضرائب أيضاً بكونها سنوية ومن أعمال السيادة تفرضها السلطة على: (الأرض، الرؤوس، المهن والفلاحين)، بقصد تغطية نفقات الحرب والدفاع والخدمات العامة<sup>(1)</sup>.

**ثانياً- الضريبة في عهد النبوة والخلفاء الراشدين:** وفي القرن السابع ميلادي تم تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة والتي بيّن فيها النبي عليه الصلاة والسلام نظام العدل وحفظ الحقوق وعدم الظلم وتنظيم شؤون الأفراد المالية، فاعتبرت الزكاة ركن من أركان الإسلام بنص الكتاب والسنة المطهرة لذا يجب تأديتها وعقاب مانعها لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، [سورة البقرة الآية 109]؛ وفرضت الزكاة على ثلاثة أصناف من المحاصيل والمنتجات وهي: «المحاصيل الزراعية والفواكه والأغنام ورؤوس الأموال»، ووضعت لكل صنف نسبة الزكاة الخاصة به، وبالإضافة إلى الزكاة

(1) ينظر: رفعت المجدب، المالية العامة، (دار النهضة القاهرة، ط 2: 1971م)، ج 2، ص 27، القرّة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج 6، ص 20، 21.



وجدت ضرائب أخرى كالفيء، والخراج، والجزية، وضريبة «العشور» وهي ضريبة اقتضتها الظروف والتطورات تفرض على البضائع الداخلة أو العابرة بأرض الدولة<sup>(1)</sup>.

### الفرع الثاني: الضرائب في عصر الخلافة الإسلامية «الأموية، العباسية، العثمانية»:

أولاً-الضريبة في العهد الأموي والعباسي: لقد تنوعت تفاصيل قبض الأموال وصرفها بعد عهد الخلفاء الراشدين كما بينه ابن تيمية على الشكل التالي:1-فمنها ما كان منصوباً عليه في الكتاب والسنة أو ما سنه الخلفاء الراشدين، 2-ومنها ما هو اجتهاد يسوغ بين العلماء، 3-ومنها ما هو اجتهاد لكن صدوره بسبب العدوان من المجتهد وتقصير منه شاب الرأي فيه الهوى، فاجتمعت فيه حسنة وسيئة وهذا النوع كثير جداً، 4-ومنه ما هو معصية محضة لا شبهة فيه، بترك واجب أو فعل محرّم، وهذه الأنواع الأربعة موجودة في عامة تصرفات الدولة المالية من الحكم والقسم والعقوبات. ويؤكد ابن تيمية على أنه لم يعلم غير هذه التصرفات الأربعة التي ذكرها فيقول في ذلك:«ولم أعلم أنّ في الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية وظفوا على الناس وظائف تؤخذ منهم غير الوظائف التي هي مشروعة في الأصل، وإن كان التغيير قد وقع في أنواعها وصفاتها ومصارفها، نعم كان السواد مخارجه عليه الخراج العمري، فلما كان في دولة المنصور<sup>(2)</sup> - فيما أظن - نقله إلى المقاسمة ودخل المقاسمة بعدل المخارجه، كما فعل النبي عليه السلام- بخير، وهذا من الاجتهادات السائغة، وأما استثثار ولاية الأمور بالأموال والحباية بها، فهذا قديم...ولهم عمال ونواب...على الأموال...إلى

(1) ينظر: سمر الدحلة، النظم الضريبية بين الفكر المالي المعاصر والفكر المالي الإسلامي، (رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا- التجارة، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين: 2003م)، ص15، 18، صالح رويلي، اقتصاديات المالية العامة، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: 1982م)، ص102، ابن ، قاعدة الأموال السلطانية أو قاعدة الأموال المشتركة، تح: عبد الرحمن الأمير، (دار أضواء السلف، الرياض: 2002م)، ص32 وما بعدها.

(2) أبو جعفر عبد الله المنصور، أخو السفاح، خلافته من 136-158هـ، ينظر: حاشية، قاعدة الأموال السلطانية، تح: عبد الرحمن الأمير، ص33.

أثناء الدولة العباسية بعد المائة الثالثة، فإنه ضعف أمر خلافة بني العباس وأمر وزرائهم، بأسباب جرت وضيّعت بعض الأموال، وعصى عليهم قوم من النواب بتفريط جرى في الرجال والأموال»<sup>(1)</sup>.

**ثانياً-الضريبة في العهد العثماني:** تنوعت واختلقت الضرائب في العهد العثماني صفة واسما من مكان إلى آخر بحسب الاختلاف في المتوجات المحلية، ففي دمشق وحدها قدّر عدد الرسوم والضرائب في مطلع العهد العثماني بسبعة وتسعين رسماً وضريبة، ومن أبرزها ضريبة الباج، وضرائب المهنة، والرسم والباد؛ وعرفت الضريبة في العهد العثماني باسم خاص وهو: «نظام الالتزام»، وهو نظام يسمح بموجبه السلطان بتقديم مصادر الدخل الحكومي لحاكم منطقة معينة أو للمتعهدين، مقابل مبالغ مالية مقطوعة كل سنة من طرف الدولة وبشكل مسبق، لذلك خلق هذه النظام إجحاف في حق الفلاحين لما يؤدي بالملتزمين من إسترجاعهم لتلك الأموال بشكل مضاعف عما دفعوه للعثمانيين، وقد بدأ العمل بنظام الالتزام في القرن السابع عشر، ثم منح للملتزمين حق الالتزام مدى الحياة بعد أن كان عن طريق المزايدة بين الملتزمين، لتقوم بعدها الدولة العثمانية بإصلاحات عامة في القرن التاسع عشر بالتحديد سنة 1856م فأناطت أمر جباية الضرائب بالخرينة العمومية، وهدفها من ذلك هو التخلص من الأسلوب الإقطاعي وإلغاء نظام الإلتزام الذي كان سائداً؛ وعلى العموم فالتأمل في النظام الضريبي العثماني آنذاك يلاحظ نوعين من الضرائب، أولها التكاليف الشرعية الموجودة في نصوص الكتاب والسنة، وثانيها العوارض الديوانية التي كان يفرضها السلطان وقت الحاجة<sup>(2)</sup>.

(1) ينظر: ابن تيمية، قاعدة الأموال السلطانية أو قاعدة الأموال المشتركة، مصدر سابق، ص32، 34.

(2) سيأتي الحديث عن كل هذا بشكل مفصل، ينظر: سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (مطبعة الملك فهد، الرياض: 2000م)، ص(35)، أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة: صالح سعدوي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، (مركز الأبحاث والفنون والثقافة الإسلامية، استانبول: 1999م)، ج1، ص639، فؤاد طارق العميدي، محاضرة حول الوضع الاقتصادي

### الفرع الثالث: الضرائب في العصور الوسطى والحديثة:

أولاً-الضريبة في العصور الوسطى في أوروبا: أما بالنسبة للطرف المقابل للنظام الإسلامي وهو النظام الأوروبي الغربي فقد عرف هو الآخر مع سقوط الإمبراطورية الرومانية إلى غاية سقوط القسطنطينية «اسطنبول» سنة 1453م قساوة شديدة في جمع الضرائب وتجسدت هذه القساوة في عدة نقاط منها: «التفرقة الواضحة بين ملاك الأراضي والطبقة العامة، تعزز نفوذ وممتلكات الكنيسة، ظهور بوادر النظام الإقطاعي، وتركز الضرائب على عامة الشعب مع ازدياد الحاجة إلى موارد إضافية»، ولكن في القرن الخامس عشر عرفت أوروبا تحولات كبرى في المجال الضريبي، ابتداء بإقرار حق فرض الضريبة على الملكية الدائمة للشعب دون رجال الدين، ثم الانتقال لحق فرض الضريبة على الملكية الخاصة، ومن أبرز تلك التحولات ما عرفته سلطة الكنيسة في فرض الضرائب من التراجع والتقهقر والسقوط وكان من أبرز أسباب تقهقرها هو: «انشاء واتساع الأسواق، وتنامي حركة التبادل التجاري في أواخر العصور الوسطى»، لتجد السلطة نفسها في ذلك الوقت في مواجهة التيارات الرأسمالية المتصاعدة، فاعتمدت نظاما اقتصاديا جديدا عُرف بـ: «النظام الاقتصادي الحر» وهو نظام أساسه الدعوى إلى التخلص من نظام الامتيازات التعسفي<sup>(1)</sup>.

ثانياً-الضريبة في العصر الحديث: لقد شهد اقتصاد الدول الإسلامية نظاما ماليا متقدما نوعا ما على نظرائه الغربيين الذين كانوا يعانون من أنظمة ضريبية مجحفة وغير عادلة، وذلك منذ سنة 632م إلى غاية القرن التاسع عشر ميلادي، وذلك للمميزات الفريدة التي امتاز بها نظامها الضريبي بشكل عام كالعدالة والتكافل الاجتماعي، ومع مطلع القرن 18م ظهرت أفكار جديدة من المدرسة الطبيعية هذه

والاجتماعي في عهد الدولة العثمانية، الموقع الالكـتروني قسم التاريخ، جامعة بابل: 20-11

2017م/23:47. <http://www.uobabylon.edu.iq/>

(1) ينظر: قحطان السيوقي، اقتصاديات المالية العامة، (دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، دمشق، سوريا: 1998م)، ص28.

المدرسة التي تربط الإقطاع الضريبي بالفائض أي بالنتاج الصافي، والتي تعتبر أيضا أنّ الزراعة هي مصدر الثروة فهي تحقق فائض على عكس القطاعات الأخرى، وفي أوائل القرن 19م برزت الرأسمالية كنمط إنتاجي يعتمد على تراكم رأس المال، وقد أيد كل من «آدم سميث» و«ريكاردو» و«جورج هنري» وجهة نظر الطبيعيين لإلغاء جميع الضرائب، وإتخاذ الضريبة على ربع الأرض من أجل التشجيع تكوين رؤوس الأموال والقضاء على ما يعرقل نشاط أرباب العمل، وقد وضع آدم سميث مبادئ أساسية للضريبة تمثلت في: «العدالة والاقتصاد، واليقين، والملاءمة»<sup>(1)</sup>.

فمن خلال هذه النبذة التاريخية يتبين أنّ الضريبة عرفت البشرية منذ القدم، بأشكال عديدة ومختلفة من منطقة لأخرى.

**المبحث الثاني: حكم فرض الضرائب في الفقه الإسلامي ومواردها قبل العهد العثماني:**

**المطلب الأول: حكم فرض الضريبة في الفقه الإسلامي<sup>(2)</sup>:**

لقد مرّ بنا في أول هذه المقالة بأن الضريبة عبارة عن ما تفرضه الدولة في أموال المكلفين لظروف خاصة طارئة، تقتطعها الدولة قسراً وبصفة نهائية، فما حكم فرض مثل هذه الضرائب؟ وهل يوجد في المال حق سوى الزكاة أم لا؟.

انقسم الفقهاء حيال هذه المسألة إلى فريقين، **الفريق الأول** قال بالجواز ولكن ليس على الإطلاق، فقالوا بوجود حق في المال سوى الزكاة، وعليه فيجوز فرض ضرائب ولكن يجب أن تكون ضمن شروط محددة وليس بإطلاق تام، و**الفريق الثاني** منع فرض الضريبة مطلقاً، وقال أنّه يوجد حق وحيد في المال وهو الزكاة وغيرها إنما هو تطوع وصدقة، ولكل أدلته ووجهة نظره، ونحن بدورنا نذكرها أيضا من خلال نبذة يسيرة مجملّة نتيجة لكثرة الدراسات المتوفرة حولها.

(1) ينظر: القرة داغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص9، 11، صالح رويلي، اقتصاديات المالية العامة، مصدر سابق، ص102.

(2) لتفصيل أكثر ينظر: القرة داغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص45، 50.

**الفرع الأول: آراء المجوزين للضرائب:** يرى الحنفية جواز فرض الضرائب على الناس، إذا كانت هناك حاجة تدعو إليها وسموها بـ: «النواب»، والمالكية جوزوها في حالة الظروف خاصة، أما الشافعية فيقرون بشرعيتها على الأغنياء من أجل المصلحة العامة، أما فقهاء الحنابلة فقد أجازوا فرضيتها وسموها الكلف السلطانية واعتبروها من الجهاد بالمال، ويرى ابن حزم الظاهري كذلك جواز فرض الضرائب العامة إن كان هناك مصلحة وضرورة<sup>(1)</sup>، واستدلوا بما يلي:

أولاً- استدلالهم بالقرآن الكريم: استدل هذا الفريق بقول الله عز وجل: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ وَعَاهَدُوا إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّائِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 177]، وجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى نص على إيتاء الزكاة كما نص على إيتاء المال لذوي القربى واليتامى والمساكين، مما يدل على أن المراد بإيتاء المال في الآية غير الزكاة، وأن في المال حقاً سوى الزكاة، كما أن في هذه الآية دلالة على تقرير حكم التضامن والتكافل الاجتماعي وهو أمر مطلوب وصت عليه الشريعة الإسلامية<sup>(2)</sup>، يقول الفخر الرازي: «واختلفوا في المراد من هذا الإيتاء فقال قوم: إنها الزكاة وهذا ضعيف، وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله: ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن

(1) ينظر: محمد ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1992م)، ج5، ص330، إبراهيم الشاطبي، الاعتصام، (دار ابن عفا، السعودية 1992م)، ج2، ص619، الغزالي، المستصفي، تح: عبد السلام عبد الشافي، ط1 (دار الكتب العلمية، بيروت: 1993م)، ص177، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة: 1995م)، ج30، ص337، ابن حزم، المحلى بالآثار، 12 ج، (دار الفكر، بيروت، لبنان)، ج4، ص281، محمد العمري، الضرائب وحكم توظيفها: <http://fiqh.islammmessage.com/01:25/م2017-10-09/>

(2) ينظر: بشير حسين العجل، الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي المعاصر، إشراف: الأستاذ الدكتور: وهبة الزحيلي، (جامعة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية شريعة، لبنان: 2006م - 1427هـ)، ص201.

يتغيرا، فثبت أن المراد به غير الزكاة.. وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات»<sup>(1)</sup>، ويقول ابن العربي بعد أن شرح المراد بإيتاء المال: «والصحيح عندي أنّهما فائدتان: الإيتاء الأول في وجوهه، فتراه يكون ندباً وتارة يكون فرضاً، والإيتاء الثاني هو الزكاة المفروضة»<sup>(2)</sup>.

ثانياً- استدلالهم من السنة النبوية: استدلوها بما يلي:

1- عن فاطمة بنت قيس قالت: سئل النبي هعن الزكاة فقال: «إن في المال لحقاً سوى الزكاة ثم تلا هذه الآية من سورة البقرة: (أَلَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ)»<sup>(3)</sup>، قال القرطبي: «قلت: والحديث وإن كان فيه مقال فقد دل على صحته معنى ما في الآية نفسها من قوله تعالى: «أُوقَامَ الصَّلَاةِ وَأَتَى الزَّكَاةَ فَذَكَرَ الزَّكَاةَ مَعَ الصَّلَاةِ، وذلك دليل على أنّ المراد بقوله: (وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى)، ليس الزكاة المفروضة، فإن ذلك كان يكون تكراراً والله أعلم، واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنّه يجب صرف المال إليها»<sup>(4)</sup>.

- واستدلوا أيضاً بالآثار الواردة عن الصحابة ومن ذلك ما ورد عن الفاروق عمر- قال الإمام ابن حزم: «...عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال: قال عمر بن الخطاب - أ-: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين»، هذا إسناد في غاية الصحة والجلالة... وعن ابن عمر أنه قال: «في مالك حق سوى الزكاة»... وصح عن الشعبي، ومجاهد، وطاوس، وغيرهم، كلهم يقول: «في المال حق سوى الزكاة»...»<sup>(5)</sup>.

(1) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، 12 ج، (دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان: 1420هـ) ج5، ص216.

(2) ينظر: أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن لابن العربي، تحقيق: محمد عطا، (دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان: 1420هـ)، ج1، ص89.

(3) الجامع الصحيح سنن الترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء أنّ في المال حقاً سوى الزكاة، حديث رقم (659) حديث ضعيف.

(4) ينظر: محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، (دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2: 1964م)، ج2، ص242.

(5) ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار لابن حزم، مصدر سابق، ج4، ص283.

**الفرع الثاني: آراء المانعين لفرض الضرائب<sup>(1)</sup>:** يرى هذا الفريق أن الحق الوحيد في المال هو

الزكاة، فمن أخرج زكاة ماله فقد برئت ذمته، ولا يجوز بعد ذلك التعرض لما في يده من أموال إلا أن يتطوع رغبة في الأجر من الله، واحتجوا لهذا الرأي بأحاديث أهمها:

أولاً- ما رواه أبو هريرة أنّ أعرابياً أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال له: «دلي على عمل إذا عملته دخلت الجنة» فقال: «تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان»، قال: «والذي نفسي بيده، لا أزيد على هذا»، فلما ولى قال رسول الله: «من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا»<sup>(2)</sup>، ففي هذا الحديث أعلن الرجل أنه لا يزيد على الزكاة المفروضة ولا ينقص، فرضي رسول الله وأخبر أنه من أهل الجنة<sup>(3)</sup>.

ثانياً- الأحاديث الواردة بدم المكس، ومنع العشور: فلقد جاءت الأحاديث النبوية بدم المكوس والقائمين عليها وتوعدهم بالنار والحرمات من الجنة، فعن رويغ بن ثابت قال: سمعت رسول الله يقول: «إن صاحب المكس في النار»، وعن عقبة بن عامر أنه سمع رسول الله يقول: «لا يدخل الجنة صاحب مكس»<sup>(4)</sup>، وعدّه الذهبي من الكبائر وقال: «المكاس من أكبر أعوان الظلمة، بل هو من الظلمة أنفسهم، فإنه يأخذ ما لا يستحق، ويعطيه من لا يستحق»<sup>(5)</sup>.

(1) ينظر الردود على المانعين في كتاب: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ط2، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان: 1973م)، ص1089، 1102.

(2) ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، حديث رقم: (1395).

(3) ينظر: بشير حسين العجل، الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص198.

(4) ينظر الحديثين على الترتيب: مسند أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند الشاميين، حديث رويغ بن ثابت الأنصاري، حديث رقم (16553)، حديث ضعيف، الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، رقم الحديث (2937) وقال أنه ضعيف.

(5) ينظر: الذهبي، الكبائر، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ج4، ط1، (دار الندوة الجديدة - بيروت)، ج1، ص115.

ثالثاً- أنّ الإسلام احترم الملكية الخاصة وصانها من الاعتداء، وجعل كل إنسان أحقّ بماله وقد دلت على ذلك نصوص كثيرة<sup>(1)</sup>.

**الفرع الثالث: الترجيح:** بعد مناقشة العلماء لأدلة الفريقين (المجيزين والمانعين) في المسألة رأوا أن المجيزين من الفريق الأول لفرض الضريبة أدلتهم أقوى ورأيهم يتفق مع قواعد الشريعة ومقاصدها العامة، نظراً لنزول الحاجة وقلة موارد الدولة الإسلامية في العصور الحديثة، فالأصل عدم جواز فرض ضرائب لكن يستثنى من هذا الأصل حالات الضرورة والحاجة الملحة للدولة المسلمة ولكن ضمن شروط معينة، وقدّ أيد هذا القول كثير من العلماء المعاصرين وأثبتوا أن في المال حقاً سوى الزكاة، وأنه يجوز فرض ضرائب عند الحاجة والنوازل وقد قرر هذا الحكم مجمع البحوث الإسلامية في دورته الأولى سنة 1383هـ الموافق لـ: 1964م حيث جاء في القرار ما يلي: «إن لأولياء الأمور أن يفرضوا من الضرائب على الأموال الخاصة مما يفيد تحقيق المصالح العامة، وأن المال الطيب الذي أدي ما عليه من الحقوق المشروعة إذا احتاجت المصلحة العامة إلى شيء منه أخذ من صاحبه نظير قيمته يوم أخذه، وأن تقدير المصلحة وما تقتضيه هو من حق أولياء الأمر، وعلى المسلمين أن يسدوا إليهم النصيحة إن رأوا في تقديرهم غير ما يرون»<sup>(2)</sup>، كما أكد أيضاً مجمع البحوث الإسلامية في دورته الثانية والمنعقد سنة 1965م، أن ما

(1) ينظر: بشير حسين العجل، الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 199.

(2) ينظر: على أحمد السالوس، كتاب الاقتصاد الإسلامي والقضايا المعاصرة، دار الثقافة الدوحة: 1416هـ-1996م، ج2، ص694.



يفرض من الضرائب لمصلحة الدولة لا يغني القيام به عن أداء الزكاة المفروضة<sup>(1)</sup>، وفي نفس الوقت أكد مجمع البحوث على جواز الضرائب في حالات استثنائية وبضوابط معينة منها<sup>(2)</sup>:

1- أن تكون عادلة، بحيث توزع على الناس بالعدل، فلا تُرْهق بها طائفة دون طائفة، بل تكون على الأغنياء حسب غناهم.

2- أن تكون خزينة الدولة فارغة، أما إذا كانت الدولة غنية بمواردها، فهي حينئذ تعتبر من المكوس المحرمة ومن كبائر الذنوب.

3- أن يكون ذلك في حالات استثنائية لمواجهة ضرورة ما، ولا يجوز أن يكون ذلك نظاماً مستمراً دائماً.

4- أن تنفق عائدات الضرائب في المصالح الحقيقية للأمة، فلا ينفق منها شيء في معصية الله أو في غير مصلحة.

5- وأضاف الدكتور يوسف القرضاوي موافقة أهل الرأي والشورى في الأمة، وأن لا ينفرد بذلك رئيس الدولة فقط.

**المطلب الثاني: بيت المال وموارده من الأموال والضرائب قبل عهد الدولة العثمانية:**

**الفرع الأول: تعريف بيت المال ونشأته:**

أولاً تعريف بيت المال: لُغَةً: هو المكان المعد لحفظ الأموال سواء كان خاصاً أو عاماً، أما إصطلاحاً: فهو ذلك المكان الذي تحفظ فيه الأموال العامة للدولة الإسلامية من المنقولات، كالفيء وخمس الغنائم ونحوها، إلى أن تصرف في وجوهها المتعددة<sup>(1)</sup>.

(1) ينظر: المصدر نفسه؛ محمد علي القرّة الداغي، الحقيقة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص54.

(2) ينظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ص1079، 1088، بشرير العجل، الخراج والضريبة المعاصرة، مصدر سابق، ص209،

211 وما بعدها.

ثانيا نشأة بيت المال في الإسلام: (2) أما في عهد النبوة فلا تذكر المصادر استعمالاً لتسمية «بيت المال» ولكن الناظر في ظاهر كثير من الأحاديث الواردة يستنتج بالضرورة أنّ بعض وظائف بيت المال كانت قائمة، كجمع: «الفيء»، وأخماس الغنائم، وما يهياً للجيش من السلاح والعتاد ونحو ذلك»، وبالطبع كل ذلك كان لا بد له من ضبط وتخزين إلى أن يحين موعد إخراجه، أما في عهد الخليفة أبو بكر-رضي الله عنه- فقد كان له بيت مال بالسنح (من ضواحي المدينة) وكان يسكنه، ثم جعل بيت المال في داره، ولكن كان عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- هو أول من نظم بيت المال واتخذ الدواوين.

الفرع الثاني: موارد بيت المال: يقول علي القرّة الداغي بأنّه من عصر الرسول إلى يومنا هذا كانت هناك فرائض مالية أو ما يسمى في وقتنا الحالي بـ: «الضرائب» كـ: (الجزية، والخراج والعشور على التجار غير المسلمين، وكذلك الأمر في الخمس المفروض على الركاز الشامل للمعادن والكنوز إضافة إلى الفيء والغنائم)، وهو يجد ذاته الذي كان بينه ابن تيمية في كتابه قاعدة الأموال السلطانية (3)، وتبعاً لذلك فإنّ موارد بيت المال في الدولة المسلمة تنقسم إلى عدة موارد ومصادر، وهذه الموارد كما يلي: (4)

### أولاً-الزكاة:

(1) ينظر التعريفين في: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 45 ج، (الكويت دار السلاسل، الكويت، ط2)، ج8، ص242.

(2) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج4، ص149، 150؛ أحمد شلبي، الإقتصاد في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص163.

(3) ينظر: القرّة الداغي، الحقيية الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص39، ابن تيمية، قاعدة الأموال السلطانية، مصدر سابق: ص20، 24.

(4) ينظر: أحمد شلبي، الإقتصاد في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص163 وما بعدها، راغب السرجاني، النظام الاقتصادي في الحضارة الإسلامية، الموقع الإلكتروني مفكرة الإسلام: <http://islamstory.com/ar01:25/2017-10-09>

أ- تعريف الزكاة: لغة: وأصل الزكاة في اللغة الطهارة والنماء والزيادة والبركة والمدح<sup>(1)</sup>.  
اصطلاحاً: قال الجرجاني: «عبارة عن إيجاب طائفة من المال في مال مخصوص للملك مخصوص»<sup>(2)</sup>، وعرفها التمرثاشي الحنفي: «تمليك جزء مال عينه الشارع من مسلم لفقير غير هاشمي ولا مولاه، مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى»<sup>(3)</sup>.  
وينقسم مال الزكاة إلى نوعين: ظاهر، وهو المواشي والزروع والمال الذي يمر به التاجر على العاشر، وباطن: وهو الذهب والفضة، وأموال التجارة في مواضعها؛ والزكاة بنوعيهما الظاهرة والباطنة يأخذها الإمام عن طريق إرسال الساعي، ودليل ذلك قول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [سورة التوبة: 103]، والذي عليه عامة أهل التأويل أن المراد بالصدقة الزكاة<sup>(4)</sup>.  
ب- أوجه الاتفاق بين الزكاة والضريبة:<sup>(5)</sup>

1- الإلزامية: فالزكاة واجبة بحكم الكتاب والسنة ويُقاتل الممتنع عنها، فعن أبي هريرة-أ- قال: قال أبو بكر-أ-: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة...»<sup>(6)</sup>، وعنصر الإلزامية موجود أيضاً في الضريبة، فهي مفروضة من من طرف سلطة الدولة.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج 14، ص 358، محمد ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مصدر سابق، ج 2، ص 256.

(2) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ضبطه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط 1، (دار الفكر-بيروت: 1983م)، ص 114.

(3) ينظر: المصدر ذاته، ج 2، ص 256، 258.

(4) ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصدر سابق، ج 4، ص 149، 150.

(5) ينظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مصدر سابق، ص 997، ولجة مسعود، عيسات فاطمة، دراسة مقارنة بين الضريبة والزكاة، مصدر سابق، (بتصرف) ص 98، 99، محمد علي القرعة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج 6، ص 15، 16 وما بعدها

(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم الحديث (1400)، وينظر أيضاً: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، (دار الحديث، مصر: 1993م)، ج 1، ص 358.

- (2) - مسؤولية السلطة: فكل منهما يدفع إلى الدولة وهي المسئولة عن التحصيل والتوزيع.
- (3) - الأهداف: فللضريبة أهداف اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، وتلك الأهداف موجودة في الزكاة أصلاً.
- (5) - الوعاء: هو المادة الخاضعة للزكاة أو الضريبة، والشريعة أخذت بنظام الأوعية المتعددة (النوعية)، وتنوعت الضرائب الحالية إلى: الضرائب على رأس المال، وعلى الدخل، وعلى الأشخاص، وعلى الاستهلاك<sup>(1)</sup>.
- (6) - مراعاة المبادئ الاقتصادية الحديثة (العدالة، اليقين، الملائمة)، وللإسلام قدم سبق بتنظيم وتطبيق هذه المبادئ منذ أمد بعيد.

### ج- أوجه الاختلاف بين الزكاة والضريبة:<sup>(2)</sup>

- 1/ من حيث التسمية: فإنّ الزكاة في اللغة تدل على النماء والزيادة، أمّا الضريبة فيُنظر لها باعتبارها مغرمًا وإصرًا ثقيلًا.
- 2/ الماهية: فالضريبة هي تكليف دنيوي خال عن معاني العبودية والقربة تجب على المسلم وغيره، بخلاف الزكاة.
- 3/ الأنصبة والمقادير بين الثبات والاستمرارية: كون الزكاة فريضة ثابتة وأحكامها قطعية، أمّا الضريبة فهي تخضع لاجتهاد السلطة وتقديرها وتختلف من سلطة لأخرى، وتفرض حسب الحاجة وتزول بزوالها.

(1) للمزيد حول وعاء الزكاة والضريبة ينظر: محمد علي القرّة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص25 وما بعدها.

(2) ينظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مصدر سابق، ص998، وجلة مسعود، عيسات فاطمة، دراسة مقارنة بين الضريبة والزكاة، مصدر سابق، ص99، 101 (بتصرف)، محمد علي القرّة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص15، 16.

- 4/ المصرف: فللزكاة ثمانية مصارف نزلت في الآية 60 من سورة التوبة، أما الضريبة فمصارفها غير محددة وتحكم فرضيتها المشاركة في تحمل الأعباء العامة، وتغطية أوجه الإنفاق العام المحدد والمرسوم.
- 5/ الأهداف الروحية الخلقية: فللزكاة أهداف خلقية وروحية لم تستطع الضريبة أن تصل إليها أو حتى أن تقرب منها.
- 7/ الأساس النظري: تشترك الزكاة والضريبة في أن كلاً منهما يقوم على أساس نظري تحققيق التكافل الاجتماعي والنظرية العامة للتكليف، إلا أنّ الزكاة تقوم على أسس نظرية أخرى أهمها: النظرية الاستخلافية، ونظرية الإخاء<sup>(1)</sup>.
- 8/ طريقة الدفع: غالباً ما تحصل الدول الحديثة الضريبة في صورة نقدية، أمّا الأصل في الزكاة فهو أدائها من جنس المال.
- 9/ الضمانات: فالزكاة تعتبر علاقة بين المسلم وبين ربه، وهذه العلاقة لا توجد في الضريبة لذلك يُسعى إلى التخلص منها جزئياً أو كلياً.
- 10/ النسبية والتصاعد: الضريبة غالباً ما تفرض بنسبة ثم ترتفع مع زيادة الثروة، والزكاة نسبية ثابتة.
- ثانياً- الخمس: لغة: الجمع أخماس، وهو أخذك واحداً من خمسة سواء من مال أو غيره، وفي حديث عدي بن حاتم: «ربعت في الجاهلية وخمست في الإسلام»<sup>(2)</sup>، ففي الجاهلية كان يأخذ الربع من الغنيمة، وجاء الإسلام فجعله الخمس<sup>(3)</sup>، وتتنوع هذه الأخماس إلى:

(1) ينظر: محمد علي القرعة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص22، 23.

(2) ينظر: القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، تج: حسين شرف، عبد السلام هارون، (الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1: 1984م)، ج2، ص464.

(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج6، ص70.

أ- «خمس الغنائم المنقولة: والغنيمة هي كل مال أخذ من الكفار بالقتال، ما عدا الأراضي والعقارات، فيورد خمسها لبيت المال، ليصرف في مصارفه، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ [سورة الأنفال: 41].

ب- خمس الخارج من الأرض: من المعادن من الذهب والفضة والحديد وغيرها.

ج- خمس الركاز (الكنوز): وهو كل مال دفن في الأرض بفعل الإنسان، والمراد هنا كنوز أهل الجاهلية والكفر إذا وجده مسلم، فخمسه لبيت المال، وباقيه بعد الخمس لواجده وقاله: «وفي الركاز الخمس»<sup>(1)</sup>،<sup>(2)</sup>.

ثالثاً- الجزية: «لغة: اسم للمال المأخوذ من أهل الذمة، واصطلاحاً:» هي المال الذي تعقد عليه الذمة لغير المسلم لأمنه واستقراره، تحت حكم الإسلام وصونه، وتتخذ كل سنة من العاقل البالغ الذكر»<sup>(3)</sup>، قال تعالى: ﴿...حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [سورة التوبة: 29]، وهي لا تجب على الصبيان والنساء والمجانين اتفاقاً، كما يشترط في وجوبها السلامة من الزمانة والعمى والكبر عند جمهور الفقهاء، وفي وقت وجوبها وما تسقط به تفصيل وخلاف ينظر في الموسوعة الفقهية<sup>(4)</sup>.

وأما مقدارها فيختلف من حالة لأخرى، فيجتهد فيه الإمام حسب حالة الناس المادية وظروفهم، وقد ذكر أبو يوسف في كتابه الخراج ثلاثة فئات يأخذ منها مقدار معين: يأخذ من كل رأس موسر 58 درهماً، ومن الوسط 24 درهماً، ومن الفقير 12 درهماً.

(1) ينظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار، رقم الحديث (1711).

(2) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مصدر سابق، ج8، ص246، القرّة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص44، 45.

(3) ينظر: الموسوعة الفقهية، مصدر سابق، ج7، ص134، ج15، ص95، القرّة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص39.

(4) ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصدر سابق، ج7، ص134.

والجزية لا تسقط عن الذمي إلّا في حالة واحدة وهي إسلامه «بمخلاف الخراج»<sup>(1)</sup>، ولقد عرفت الأمم السابقة الجزية واستعملتها، فلقد فرض اليونان القدامى على سكان سواحل آسيا الصغرى في القرن الخامس قبل الميلاد ضريبة أشبه بالجزية مقابل حمايتهم من هجمات الفينيقين، كما فرضها الروم من بعدهم وتبعهم الفرس، وكانت الجزية في عهد النبوة وأبي بكر الصديق على اليهود والنصارى، وألحق عمر بن الخطاب الجوس باليهود والنصارى، فلما كان عهد المأمون العباسي ألحق بهم الصابئة<sup>(2)</sup>.

رابعاً- الخراج: لغة: والخرج والخراج واحد: وهو شيء يخرج القوم في السنة من مالهم بقدر معلوم، قال الأزهري: والخرج أن يؤدي إليك العبد خراجه أي غلته، والرعية تؤدي الخرج إلى الولاية، وروي في الحديث عن النبي-ص، أنه قال: «الخراج بالضمان»<sup>(3)</sup>.

اصطلاحاً: ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدي عنها<sup>(4)</sup>، وتفرض هذه الضريبة على أراضي أهل الذمة بعد فتحها عنوة، لانتفاعهم برقبة الأرض بعد أن أصبحت للمسلمين عقب الفتح على أن يخرجهم المسلمون منها متى شاءوا، كما فعل رسول الله -ه- مع أهل خيبر، والخراج لا يسقط عن الأرض أبداً حتى ولو أسلم أصحابها كما قال الحنفية ولكن لا تُدفع الزكاة، وقال الجمهور يجوز اجتماع الخراج والزكاة<sup>(5)</sup>؛ أمّا مقدار الخراج فهو جزء معين من الخراج منها كالربع والثلث ونحوهما،

- (1) أبو يوسف، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، (المكتبة الأزهرية للتراث)، ص49، موفق الدين ابن قدامة، المغني، (مكتبة القاهرة، مصر: 1968م)، ج9، ص334 وما بعدها.
- (2) ينظر: راغب السرجاني، النظام الاقتصادي في الإسلام، مصدر سابق.
- (3) ينظر: سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، حديث رقم (3508)، حديث حسن.
- (4) ينظر: أبو الحسن الماوردي (المتوفى: 450هـ)، الأحكام السلطانية، (دار الحديث، القاهرة، مصر)، ص227.
- (5) ينظر: محمد عيسى العمري، الضرائب وحكم توظيفها، مصدر سابق، القرة الداغي، الحقيبة الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص41، 42.

وقد يكون نصف الخارج في صورة مال أو حاصلات زراعية، وتنقسم الأرض الخراجية إلى أربعة أنواع وهي:<sup>(1)</sup>

أ-الأراضي التي فتحت عنوة وقهرا ووقفها الإمام فهي أرض خراجية كما صنع عمر في العراق والشام ومصر.

ب-الأراضي التي فتحت صلحا واتفق على أداء خراجها مقابل أن تبقى في أيديهم يتوارثونها طالما يدفعون خراجها.

ج-الأراضي التي فتحت صلحا واتفق المسلمون مع أهلها على أداء خراجها مقابل أن تصبح هذه الأراضي تحت سلطة الدولة.

د-الأراضي التي جلا عنها أهلها خوفا وفعزا فإنها تكون وقفا ويضرب عليها الخراج.

خامسا- الغنائم: في اللغة: جمع غنيمة مأخوذة من العُثم بالضم، والغنيمة، والغنائم، وهو ما أصيب من أموال أهل الحرب، وأوجف عليه المسلمون بالخيال والركاب، يقال: غنم القوم غنما، ومنه الحديث: «الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة»<sup>(2)</sup> لما فيه من الأجر والثواب، وتأتي الغنيمة كذلك بمعنى الزيادة والنماء، كما في الحديث: «الرهن لمن رهنه، له غنمه وعليه غرمه»<sup>(3)</sup>، غنمه: زيادته ونماؤه وفاضل قيمته<sup>(4)</sup>.

(1) ينظر: بشير حسين العجل، الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 53.

(2) ينظر: مسند أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، تمة مسند الكوفيين، حديث عامر بن مسعود الجمحي، حديث رقم (18479)، حديث ضعيف، ينظر أيضا: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، المحقق: كمال يوسف الحوت (مكتبة الرشد، الرياض، ط1: 1409هـ)، ج2، ص344.

(3) ينظر: الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، كتاب البيوع، رقم حديث رقم: «2253»، ضعيف.

(4) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، (المكتبة العلمية، بيروت: 1979م)، ج3، ص389، 390.



اصطلاحاً: هي «ما أخذ من أموال الكفار عنوة بطريق القهر والغلبة»<sup>(1)</sup>، وهذه الغنائم عبارة عن المتاع والسلاح والخيول والأموال المنقولة من ذهب وفضة وغير ذلك، ولا يُستثنى إلا الأرض عملاً بمذهب عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في جعلها وقفاً لعموم المسلمين، وتقدر الغنائم بالخمس  $(\frac{1}{5})$ ، ولا يدخل في بيت المال إلا مقدار الخمس منها أما باقي الأثمان الأخرى فهو مذكور في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾، [سورة الأنفال، الآية: 41] وهي توزع على الشكل التالي:

- سهم النبي ه ينفق منه على نفسه وأزواجه وفي صالح المسلمين، وألغاه أبو بكر بعد وفاة الرسول ه.

- سهم ذي القربى، وهم قرابة النبي ه ، وقد أسقط أبو بكر أيضاً هذا السهم، وعندما جاء عمر اتفق مع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين على جعل سهم الرسول وسهم قرابته في السلاح ومصالح المسلمين<sup>(2)</sup>.

- سهم اليتامى، سهم المساكين، سهم أبناء السبيل.

سادساً- العشور في التجارات أو «التعشير»: لغة: قال ابن منظور: «وَعَشَرَ الْقَوْمَ يَعَشُرُهُمْ عَشْرًا، بِالضَّمِّ، وَعَشُورًا وَعَشْرَهُمْ، أَخَذَ عَشْرَ أَمْوَالِهِمْ؛ وَعَشَرَ الْمَالَ نَفْسَهُ وَعَشْرَهُ: كَذَلِكَ، وَيَه سُمِّيَ الْعَشَارُ؛ وَمِنْهُ الْعَاشِرُ، وَالْعَشَارُ: قَائِضُ الْعَشْرِ...»<sup>(3)</sup>.

إصطلاحاً: «هو المعدل المفروض في التكاليف المالية سواء كان عشراً لغويًا أو نصفه أو ربعه أو ما تأخذه الدولة ممن يجتاز بلده إلى غيره من التجار»، وكانت تُفرض العشور على غير المسلمين فقط

(1) ينظر: بشير حسين العجل، الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 490.

(2) ينظر: راغب السرجاني، النظام الاقتصادي في الإسلام، مصدر سابق.

(3) ينظر: جمال الدين ابن منظور (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، مصدر سابق، ج 2، ص 251.

ومنهم أهل الذمة<sup>(1)</sup>، وهذه النسبة العشرية قابلة للزيادة والنقصان وهو ما ذكر في روضة الطالبين: «ولو رأى أن يحط الضريبة عن العشر، ويردها إلى نصف العشر فما دونه فله ذلك، وله أن يشرط في نوع من تجارتهم نصف العشر، وفي غيره العشر، ولو رأى أن يأذن لهم بغير شيء، جاز على الأصح، وبه قطع الجمهور، لأن الحاجة تدعو إليه لاتساع المكاسب وغيره»<sup>(2)</sup>.

ولم تكن عشور التجارة من الموارد التي ذكرها القرآن الكريم ولا مما بينه النبي في تعاملاته، ولكنها أحدثت في عهد عمر بن الخطاب بناء على المعاملة بالمثل فهي ضريبة تؤخذ منهم عن أموالهم التي يترددون بها متاجرين إلى دار الحرب، أو يدخلون بها من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو ينتقلون بها من بلد في دار الإسلام إلى بلد آخر، وتؤخذ منهم في السنة مرة ما لم يخرجوا من دار الإسلام ثم يعودوا إليها، فقد روي أن أبا موسى الأشعري كتب إليه عمر بن الخطاب أن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر فكتب إليهم عمر: «وخذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين»<sup>(3)</sup>؛ ولا تؤخذ إلا من غير المسلمين على رأي بعض العلماء على اعتبار أنها كانت من الأموال الباطنة وظهرت بعدما مرت على الثغور فأخذ منها العشر من قبيل الزكاة على عروض التجارة، وبالتالي فلا يؤخذ منهم إلا ربع العشر وهو مقدار الزكاة المفروضة<sup>(4)</sup>.

سابعاً-العشور: وليست كل أراضي الدولة الإسلامية المفتوحة تعتبر أرضاً خراجية، بل هناك

(1) ينظر: القرّة الداغي، الحقيية الاقتصادية والمالية، مصدر سابق، ج6، ص43، 44.

(2) ينظر: يحيى النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المؤلف: تحقيق: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، ط3: 1991م)، ج10، 319، أبو غييد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، المحقق: خليل محمد هراس، (دار الفكر، بيروت)، ص640.

(3) ينظر: أبو يوسف، الخراج، مصدر سابق، ص148.

(4) ينظر: رفيق المصري، الزكاة والضرائب على المسلمين وعلى غير المسلمين، (مجلة جامعة الملك عبد العزيز، كلية الإقتصاد)، ج19/ع1، 2006م، ص59، 60، صلاح الدين خضير، "ضريبة عشور التجارة وآراء العلماء في أحكامها ومقاديرها"، (مجلة جامعة سامراء، العراق)، ج6/ع3، ص149.

نوع آخر من الأراضي لا يفرض عليها الخراج، وهي التي يفرض عليها عشر غلتها ( $\frac{1}{10}$ ) واسمها: «الأرض العشرية»، وهي ثلاثة أنواع: (الأرض التي أسلم أهلها وهم عليها من غير قتال ولا حرب، والأرض التي لم يعرف لها صاحب ووزعت على الفاتحين بإذن الإمام، والأرض البور أو الموات التي فتحها المسلمون وقاموا باستصلاحها)<sup>(1)</sup>.

**ثامنا-الفيء:** لغة: من معاني الفيء في اللغة: الظل، والجمع أفياء وفُيوء، ونفيأ فيه: تظلل، ومنها: الرجوع، يقال: فاء إلى الأمر، أي رجع إليه، ومنها: الغنيمة والخراج، وما رد الله تعالى على أهل دينه من أموال من خالف دينه بلا قتال<sup>(2)</sup>.

**إصطلاحاً:** الفيء هو ما حصل للمسلمين من أموال الكفار من غير حرب ولا جهاد، فهو إذا سم لما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، نحو الأموال المبعوثة بالرسالة إلى إمام المسلمين أو المأخوذة على موادة أهل الحرب<sup>(3)</sup>، وقد دل على مشروعيته الكتاب والسنة أمّا الكتاب فقولته تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رَسُولَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الحشر، الآية: 06]، وَقَوْلُهُ عز وجل: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر، الآية: 07].

(1) ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصدر سابق، ج3، ص119.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج32، ص227.

(3) ينظر: المصدر نفسه؛ محمد آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1415 هـ)، ج8، ص119.

وأما الأثر فما ورد عن عمر-أ- أنه قال: « كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله، وكانت للنبي خاصة، فكان ينفق على أهله نفقة سنة وما بقي يجعله في الكراع والسلاح»<sup>(1)</sup>، والفنيء له موارد كثيرة تشمل حتى بعض ما سبق وأن ذكرناه في التعريف ومنها أيضا:<sup>(2)</sup>

- ما تركه الكفار وجلوا عنه من المنقولات والعقارات؛ والجزية؛ وعشور التجارات؛ وما صولح عليه الحربيون مقابل مال يؤديه إلى الدولة.

- الأراضي الزراعية المغنومة بالقتال عند من يرى عدم تقسيمها بين الغانمين، وغللات أراضي بيت المال وأملاكه ونتاج المتاجرة والمعاملة.

- ما أخذ من الكفار أو أهل الذمة من خراج أو أجرة عن الأراضي التي ملكها المسلمون ودفعت بالإجارة لمسلم أو ذمي.

- مال المرتد، ومال الزنديق إن قتل أو مات، مال الذمي إن مات ولا وارث له، وما فضل من ماله عن وارثه فهو فيء.

تاسعا- الهبات والتبرعات والوصايا: التي تقدم لبيت المال للجهاد أو غيره من المصالح العامة.

عاشرا- الهدايا التي تقدم إلى القضاة أو الإمام وعمال الدولة ممن لم يكن يهدى لهم قبل الولاية.

حادي عشر- الضرائب الموظفة على الرعية لمصلحتهم: ولا تضرب عليهم إلّا للضرورة كما سيأتي، وإلّا كانت موردا غير شرعي

ثاني عشر- الأموال الضائعة: من لقطة أو ودیعة أو رهن أو ما يوجد مع اللصوص مما لا طالب له، فيورد إلى بيت المال.

ثالث عشر- موارد من مات من المسلمين بلا وارث: أو له وارث ولا يرث جميعه، ومن قتل

(1) ينظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفبيء، رقم الحديث (1759)، محمد بن إدريس الشافعي، المسند، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان: 1400هـ)، 322.

(2) ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصدر سابق، ج32، ص230، وج8، 247.

وكان بلا وارث فإنّ ديته تورّد إلى بيت المال.

رابع عشر- الغرامات والمصادرات: وقد ورد في السنة تغريم مانع الزكاة بأخذ شطر ماله، وورد تغريم من أخذ من الثمر المعلق وخرج به ضعف قيمته، وكان عمر-رضي الله عنه- صادر شطر أموال بعض الولاة إلى بيت المال لما ظهر عليهم الإثراء<sup>(1)</sup>.

المبحث الثالث: الضرائب وتنظيماتها في عهد الدولة العثمانية وتأثيراتها الاقتصادية:

المطلب الأول: نظام الضرائب المفروضة في عهد الدولة العثمانية وأنواعها:

الفرع الأول نظام الضرائب: لم يكن للضرائب العثمانية في بداية أمرها نظام معين أو حجم معين، بل كانت تفرض من الملتزمين الذين يأخذون الجزية بشكل غير منظم شكليا، بالإضافة إلى أنّ هذه الضرائب كانت تختلف بالصفة والاسم من مكان إلى آخر بحسب الاختلاف في المنتجات والعادات والتقاليد كما عرفنا سابقا في النبذة التاريخية حول الضرائب في العهد العثماني، وعُرفت الضريبة في العهد العثماني باسم خاص وهو: «نظام الالتزام أو نظام التكاليف»، وهو نظام يسمح بموجبه السلطان لحاكم منطقة معينة بجباية الضرائب لفائدة منطقتها التي يتولاها، ومقابل ذلك يدفع مبلغا ماليا مسبقا كل سنة، ثم تطور هذا النظام فمنح للملتزمين حق الإلتزام مدى الحياة بعد أن كان عن طريق المزايدة بين الملتزمين، لتقوم بعدها الدولة العثمانية بإصلاحات عامة في القرن التاسع عشر فأناطت أمر جباية الضرائب بالجزية العمومية وهدفها من ذلك هو التخلص من الأسلوب الإقطاعي وإلغاء نظام الإلتزام الذي كان سائدا، وينقسم نظام الإلتزام «التكاليف» بشكل عام في العهد العثماني إلى قسمين<sup>(2)</sup>:

(1) ينظر هذه العناصر الأخيرة في: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصدر سابق، ج8، ص247، ص248.

(2) ينظر: إحسان أوغلي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ج1، ص639، فؤاد العميدي، الوضع الاقتصادي في عهد الدولة العثمانية، مصدر سابق.

**01) التكاليف الشرعية:** وهي التي أقرها الفقهاء والموجودة في نصوص الكتاب والسنة أصلاً، وهي كانت مطبقة أصلاً من قبل عهد الدولة العثمانية، وأبرز هذه الضرائب هي: «الزكاة والجزية والخراج»<sup>(1)</sup>.

**02) التكاليف العرفية:** وهي التي كان يفرضها السلطان وقت الحاجة مستندا إلى سلطاته العرفية، ويتم ذلك في إطار مراعاة المصلحة العامة للمسلمين وعدم كفاية التكاليف الشرعية في تغطية الإحتياجات الطارئة للدولة، كالحروب وحفظ أمن واستقرار الدولة وبناء المرافق والمنشآت العامة، وعلى الرغم من أنها لا تفرض إلّا أثناء الحاجة أي عند تعرض الدولة لضائقة مالية إلا أنها اتسمت بالدوام والاستمرارية فيما بعد، ومن هذا المنطلق فرضت ضرائب إضافية على الأشخاص والأراضي والتجارة والحيوانات والمنتجات المختلفة، وفي ضمن هذه التكاليف كانت تجمع رسوم معينة تهدف إلى تغطية أجور بعض الموظفين، أو عن طريق فرض الخدمات على بعض الأفراد والجماعات مقابل إعفائهم من الضرائب الإضافية، وقد نظر بعض الفقهاء إلى هذه الضرائب نظرة استياء وعدوها غير شرعية، وهي تنقسم إلى نوعين: (الرسوم العرفية، الضرائب الديوانية)<sup>(2)</sup>.

أ- الرسوم العرفية «التكاليف»: وهي الضرائب التي شاعت في مختلف الولايات العثمانية، وكانت توضع على أساس القوانين والعادات والتقاليد والمنتجات المحلية في كل ولاية ك: «جوابي (Cevabi)، الباج (Bac)، بادِي هوأ (Bad-i hava)، المَكْس (Meks)... إلخ)، وستعرف على كل هذه الضرائب بالتفصيل إن شاء الله<sup>(3)</sup>.

(1) ينظر: سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مصدر سابق، ص126.

(2) ينظر مصطلح "vergi" في: "vergi", XLII, 579-581، diyanet islam ansiklopedis، فؤاد العميدي، محاضرة حول الوضع الاقتصادي والإجتماعي، مصدر سابق، سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية، مصدر سابق، ص127.

(3) ينظر: سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية، مصدر سابق، ص(127).

ب- *العوارض الديوانية*: وهي من الضرائب التي كانت تجمع في حالات الطوارئ والظروف وبأمر من السلطان، وكانت في البداية موجهة لمواجهة ظروف الحرب واحتياجاته، ثم أصبحت مع الوقت كمصدر لتخفيف العبء على الخزينة العمومية للدولة فقد جمعتها الدولة العثمانية من أجل توزيع العلوفاة مثلا، ولم تقتصر العوارض على الشكل العيني أو النقدي فقط بل قد تجاوزت حتى إلى تقديم خدمات بدنية للدولة أيضا كمهمة التجديف في الأسطول العثماني<sup>(1)</sup>.

**الفرع الثاني أنواع الضرائب**: لقد مست الضرائب في العهد العثماني جميع مجالات الحياة الاقتصادية واختلفت صفة وإسما من منطقة إلى أخرى بالنظر إلى منتوجات المنطقة، وبخاصة منها الضرائب على التجارة، كما وجدت أصناف أخرى من الضرائب فرضت على البساتين والموانئ، والمعادن، ودفن الموتى، والأسواق وأصحاب الحرف فيها، وستعرف على تفصيلاتها بقسميها التاليين:

**أولا- أهم الضرائب الشرعية**: وهي التي أقرها الفقهاء على مدى الأزمنة ومنها الخراج والعشر والجزية، وقد كنا ذكرناها وفصلناها في موارد بيت المال السابق فلا مجال لتكرارها هنا: «1- الزكاة (Zekat)، 2- الجزية (Cizye)، 3- الخراج (Haraç)، 4- العشر (Öşür)، 5- الفيء (Fey)»<sup>(2)</sup>.

**ثانيا- أهم الضرائب الديوانية**: وهي التي تصدر بقرار من الديوان بالاستناد إلى السلطة العرفية للسلطان وهذه الضرائب هي:

**01/ الوظيفة (Vezifa)**: وتسمى بضريبة الأرض، وفي معناها الواسع هي مثل الخراج أو العشور حيث تأخذ من الأرض أو من كل المحاصيل الزراعية الناتجة عن الأرض، كما كانت لها معان أخرى ضيقة حيث كانت تعني خراج الوظيفة أو الموظف (harâc-ı vazîfe, harâc-ı muvazzaf)

(1) ينظر: المصدر نفسه؛ أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة: صالح سعداوي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، مصدر سابق، ج1، ص646.

(2) ينظر تفصيلها عنصر موارد بيت المال ص09 من هذا البحث.

(1).

**02/الباج(Bac):** وهي كلمة فارسية مستخدمة في اللغة التركية ومعناها رسوم المبيعات أو الرسوم المدفوعة أو الهدايا المقدمة من أفراد الشعب إلى الحاكم أو السلطان، ويذكر أن أول من وضع هذه الضريبة من العثمانيين عثمان بيك الأول حيث فرض أقجتين اثنتين (العملة العثمانية) على كل حمل من المبيعات في سوق (قارا حصار)، كما تدفع على بيع أية سلعة حملت إلى السوق من الإقليم المجاور، وتختلف كمية الضريبة بحسب طبيعة البضاعة ونوعها، ولذا فإنها قد ثبتت بتعريفه خاصة ومفصلة، وتؤخذ هذه الضريبة من البائع ولا يشترك المشتري معه فيها إلا في حالات نادرة معينة<sup>(2)</sup>.

**03/جَوَالِي(Cevali):** هو تعبير اصطلح على استخدامه في مصر وسوريا والعراق للدلالة على الجزية، كما كان يطلق على الرسوم التي يتم تحصيلها من الجماعات المقيمة فيها، وقيل هي جمع جالية ويقصد بها غير المسلمين، ورغم كثرة النصرانيين بالولايات البلقانية فقد عرفوا بهذا الاسم أيضاً<sup>(3)</sup>.

**04/جَوَابِي(Cevabi):** الضريبة المفروضة على الأقباط الذين أعلنوا إسلامهم في الظاهر وهم لم يكونوا كذلك، حيث فرضت عليهم تلك الضريبة من لدن السلطان سليمان القانوني مقابل الجزية، وكانت تلك الضريبة ترسل إلى الفقراء في مصر ومكة المكرمة والمدينة المنورة والشام ولم تكن تدخل خزينة الدولة<sup>(4)</sup>.

(1) ينظر مصطلح وظيفة في: "Vazife", XLII, 579-581, diyanet islam ansiklopedis,

(2) ينظر: صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية، مصدر سابق، ص(50) - diyanet islam- , ansiklopedis , "Bâc", IV, 411-413.

(3) ينظر: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية، ص87، 88، ( )، "Cevâli", VII, diyanet islam ansiklopedis, (436-437)

(4) ينظر: سهيل صابان، المصدر ذاته، ص88.



**05/ رَسِمٌ (Resim):** وتعني في القاموس الإشارة العلامة الأثر أو الضريبة، وهي الضريبة التي يتم جمعها باسم الحكومة واستخدمت بهذا المعنى في عهد الدولة العثمانية، وفي القانون الحديث تطلق الرسوم على الضرائب المأخوذة مقابل الخدمات التي تقدمها الدولة<sup>(1)</sup>، وتوجد رسوم كثيرة جدا كرسوم طاحونة، والبستان، والأغنام، والجرم والجنايات، والدونم والطابع والرسم العرفي<sup>(2)</sup>.

**06/ بَادِي هَوَا (Bad-i hava):** وكانت موجودة هذه الكلمة في اللغة الفارسية والعربية بحيث ركبت من كلا الكلمتين فأخذت من الفارسية كلمة باد ومن العربية هواء، وهي التكاليف العرفية التي هي قسم من الرسوم العرفية، وكان يتم تحصيل هذه الضريبة من لدن صاحب الأرض نقدا كل سنة حسب الأعراف والقوانين المرعية في المنطقة<sup>(3)</sup>.

**07/ إِعَانَةٌ (İane):** هي نوع من الضرائب التي كان يتم تحصيلها من طرف المواطنين في أوقات الحروب حسب المقدرة لتغطية النفقات الطارئة وتسمى الإعانة الجهادية (iane-i cihadiye)، أو هي المبالغ التي جمعها من الموظفين والتجار سنة 1852م بغية رفع الأوراق النقدية من التداول فقد خصمت آنذاك 5 بالمائة من رواتب الموظفين، و10 بالمائة من إجازات أصحاب العقارات والدكاكين السنوي، فبلغ مجموع ما جمع 1.5 مليون ليرة عثمانية وكانت تسمى الإعانة العمومية (iane-i umumiye)<sup>(4)</sup>.

**08/ النَّوَابِ (Nevaib):** وهي تعني الأموال الغير المنتظمة الموضوعة في الظروف الطارئة،

(1) ينظر: سهيل صابان، المصدر ذاته، ص123، (XXXIV، 582-، "Resim"، diyanet islam ansiklopedis، 584).

(2) ينظر: سهيل صابان، المصدر ذاته، ص123 وما بعدها.

(3) ينظر: سهيل صابان، المصدر ذاته، ص51، (IV، 416-، "Bad-ı Hevâ"، diyanet islam ansiklopedis، 418).

(4) ينظر: سهيل صابان، المصدر ذاته، ص33، (XIX، 228-232، "İâne"، diyanet islam ansiklopedis).

وتتضمن الضرائب المؤقتة العرفية المأخوذة بحق أو بغير حق في الحالات الطارئة عندما لا تكفي الخزينة لسد الإحتياجات، وهو مصطلح خاص بالمذهب الحنفي<sup>(1)</sup>.

**09/ العَوَارِضُ (Avariz):** هي إحدى الرسوم العرفية، وكان اسمها الرسمي عوارض ديوانية وهي الضريبة المالية والعينية والبدنية المفروضة على المجتمع في الحالات الطارئة، وكانت تأخذ على شكل قمح أو طحين أو الزيت في بعض الأحيان، ثم استمر وجودها حتى تحولت في القرن السادس عشر ميلادي إلى ضريبة مادية معينة عرفت بـ: «*آقجة العوارض*»، فألغيت بذلك الإلتزامات العينية والبدنية، ولا سيما في القرن التاسع عشر ميلادي ومع التنظيمات العثمانية ألغي هذا النوع من الضرائب<sup>(2)</sup>.

**10/ الإِطْطَاعُ (İkta) أو الإِلتِزَامُ (İltizam):** وهو تقديم مصادر الدخل الحكومي للمتعهدين مقابل مبالغ مالية مقطوعة، بحيث يدفعها المتعهد الملتزم مقدماً للدولة، ثم يحصلها مع أضعاف مضاعفة من المجتمع بالإستناد إلى قوات حكومية، وقد بدأ هذا النظام منذ القرن السابع عشر للميلاد وكان له تأثير سيء على المجتمع العثماني، ولكن تأثيره على الحكومة كان إيجابياً، نظراً لحصولها على الأموال عن مصادر دخل قومها مقدما، وقد ألغي هذا النظام في 18 فبراير 1856م<sup>(3)</sup>.

**11/ العُشُورُ أو الجُمُرُكُ (Öşür -Gümrük):** وتفرض على السلع والبضائع المستوردة والمصدرة على حد سواء، وتؤخذ ضريبة الجمرك على أساس مئوي من سعر البيع المحلي أحيانا، أو بحسب وزن البضاعة أو حجمها أو نوعية تغليفها ( علبة أو بالة )، وكان هناك رسوم جمرك خاصة

(1) ينظر: (Nevâib", XXXIII, 33-34)، diyanet islam ansiklopedis

(2) ينظر: صبان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية، مصدر سابق، ص156، ( diyanet islam ansiklopedis "Avârız", IV, 108-109..).

(3) ينظر: صبان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية، ص35، ( diyanet islam ansiklopedis "İktâ", XXII, 43-52).

بالأوروبيين الأجانب، وقد حدد هذا الرسم في الاتفاقات التجارية بين الدولة العثمانية والدول الأوربية بـ: 5 ■ مبدئياً ثم انقص إلى 3 ■ عندما وقع الانكليز اتفاقهم التجاري مع الدولة العثمانية سنة 1599م<sup>(1)</sup>.

**12/ المكس (Meks):** وهو انتقاص الثمن في البياعة وهو ما يأخذه الماكس ممن يدخلون البلد من التجار، أو ممن يعرضون سلعهم في الأسواق فيأخذون منهم ضريبة حق عرض تلك السلعة في السوق، وتأخذها إدارة كل إقليم يخضع لها ذلك الإقليم، كما يحمل صاحب المكس على الموظف العامل الذي يجبي الزكاة فيظلم في عمله، ويتعدى على أرباب الأموال فيأخذ منهم ما ليس من حقه، أو ينقص من المال الذي جمعه مما هو حق للفقراء وسائر المستحقين، وقد يدل لذلك ما جاء عن بعض الرواة من تفسير العاشر بالذي يأخذ الصدقة على غير حقها، وقد أخرج أبو داود الحديث في باب السعاية على الصدقة<sup>(2)</sup>.

**13/ البدل (Bedel):** استخدم في عهد الدولة العثمانية للدلالة على إلغاء ضريبة معينة على المواطنين مقابل تقديم خدمة أخرى أو دفع مبلغ من المال، كالذي يدفع مالا عن الخدمة العسكرية، أو الذي يدفع عددا من الإبل بدلا من تلك الخدمة... إلخ<sup>(3)</sup>.

من خلال هذه النظرة السريعة على أنواع الضرائب الموجودة في عهد الخلافة العثمانية يمكن القول أن التشريع الضريبي العثماني يستند في أسسه العامة إلى الشريعة الإسلامية وذلك ظاهر في القسم الأول خاصة والمسمى بالضرائب الشرعية، وهذا لم يكن مانعا أيضا من أن تستفيد الدولة

(1) ينظر: فؤاد العميدي، الوضع الاقتصادي والاجتماعي في عهد الدولة العثمانية، مصدر سابق، (diyanet islam)، 263-260، XIV، "Gümruk" ansiklopedis.

(2) ينظر: القرضاوي، فقه الزكاة، مصدر سابق، ص1094، (583-XXVIII، "Meks" diyanet islam ansiklopedis)، 588.

(3) ينظر: سهيل صبان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مصدر سابق، ص59.

العثمانية من التنظيمات الإدارية التي سبقتها في مجال جباية وتوزيع الضرائب، سواء كانت دولا إسلامية أو غير إسلامية، ويظهر مصداق ذلك في أنواع الضرائب وأسمائها وحتى طرق جبايتها وتوزيعها كما سنراه في المطلب الثاني، فالغالب إذا من أنواع الضرائب العثمانية أنها كانت لا تخرج عما ذكره الفقهاء في كتبهم كالزكاة والخراج والجزية والنوائب «العوارض» إلا بعض الصيغ الأخرى القليلة التي لقيت معارضة وزجرا من عهد النبي عليه السلام كالمكس مثلا؛ كما أن طرق الجباية الثلاث: الإقطاع والالتزام والأمانة، لم تخترعها الإدارة العثمانية، بل كان أصلها موجودا في الدول الإسلامية السابقة، ف نظام الالتزام مثلا كان معروفا منذ عهد العباسيين مع بعض الاختلافات (وكان يسمى القبالة والضمان)<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: طرق جباية الضرائب في عهد الدولة العثمانية:

لقد كان من أكبر ما عانت منه الدولة العثمانية طيلة حكمها هو مشكلة تحصيل الضرائب والموارد المالية للدولة، وكان يشكل لها ذلك تحديا كبيرا بالنسبة إليها، فكانت تسعى السلطة العثمانية دائما وفي كل مرة إلى تجريب نظام معين أو تطويره حتى يتمكنوا من جمع الضرائب بشكل سلس ثم إعادة توزيعها، ولقد عرفت الدولة العثمانية طرقا متعددة في جمعها ومن أهم هذه الطرق<sup>(2)</sup>:

1- الطريقة الأولى وهي نظام تيمار (*timar*) «الإقطاع»: وهو نظام يعتمد على إعطاء العسكريين أو من تريد الدولة مكافئتهم على خدماتهم حق القيام باسمهم ولحسابهم بجمع بعض أنواع الضرائب كرسوم البادهوا والطابو والعشر... إلخ، ويعتبر كعوض وبدل عن الحصول على الراتب

(1) ينظر: معاذ عابدين، قاسم العموري، إلتزام الضرائب في الدولة العثمانية-دراسة تاريخية شرعية-، (مجلة جامعة الملك عبد العزيز، قسم الإقتصاد الإسلامي، الرياض)، م39، ع03، أكتوبر: 2016م، ص271.

(2) ينظر هذه الطرق في: أكمل الدين إحسان أوغلي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، مصدر سابق، ج1، ص650، 653، سهيل صبان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مصدر سابق، ص76-213-ص، معاذ عابدين، قاسم العموري، إلتزام الضرائب في الدولة العثمانية-دراسة تاريخية شرعية-، مصدر سابق، م39، ع03، أكتوبر: 2016م، ص261.

الشهري، واعتمد هذا النظام حفاظا على الأموال من القرصنة وخطورة نقلها إلى المركز، وعدم وجود الوسائل السريعة الخاصة بالنقل أيضا، وكان القائم على جمع تلك الضرائب يُمكن من صرف تلك الضرائب على الأمور العسكرية والإدارية دون الرجوع إلى السلطة العثمانية المركزية في تفصيلاتها وحيثياتها مما خلق بعضا من الظلم والتعسف من جامعيتها، وكان أيضا نظام تيمار يعتمد على إعطاء أراضي مقابل شراكة خاصة بشروط معينة، وانقسمت هذه الأراضي الإقطاعية إلى ثلاثة أنواع: 1- تيمار وهي التي تقل وارداتها عن 20.000 آقجة عثمانية، 2- زعامة: وهي التي تقل وارداتها عن 100.000 آقجة، 3- خاص: وهي التي تتجاوز وارداتها 100.000 آقجة، لكن تم إلغاء نظام التيمار رسميا عام 1831م.

2- الطريقة الثانية نظام المقاطعة «*mukataa*» أو الأمانات «*emanet*»: استخدم هذا المصطلح للتعبير عن منح أي استثمار تابع للخزينة إلى الغير عن طريق نظام الإلتزام<sup>(1)</sup> ويُختار الملتزمون عن طريق المزايدة؛ أو يعنى به نظام الأمانات فتعين الدولة عددا من الموظفين مقابل راتب شهري، و«أمانات» تعني المكان أو المؤسسة التي تجلب دخلا نقديا معيناً، كالمناجم والجمارك والملاحات، وهي نوعان: المقاطعة الميرية وكانت تمنح مرة كل ثلاث سنوات أو سنة أو سنتين، مقاطعة المملك: وكانت تمنح مدى الحياة، ومن مميزات هذا التنظيم هو المرونة الملاحظة خاصة أثناء مساعدته في سد عجز بيوتات الضرائب الأخرى في الأفضية، أي عند حدوث طارئ ما.

3- الطريقة الثالثة وهي نظام مالكانه (*malkane*): هو عبارة عن بيع مقاطعات الإلتزام للأشخاص مدى حياتهم وكانت تبدأ المزايدة بمبالغ ضعف التي يجنيها الملتزم في العادة، وهو نظام ظهر لظروف طارئة اقتضت ظهوره بسبب الحروب الطويلة والكبيرة التي انهكت القوة المالية للدولة العثمانية، وكان أول ظهور له في بدايات القرن السابع عشر في شرق الأناضول وجنوبه الشرقي وفي

(1) ينظر الصفحة 10 من هذا البحث.

سوريا ولكن بعد الحصار الثاني لفيينا سنة 1695م أقر كسياسة مالية وتم تعميم تطبيقه، وتتخلى الدولة عن حقوقها المالية والإدارية بموجب بيع مقاطعات الإلتزام فلا تتدخل في شؤونهم الخاصة بذلك، ولكن عرف هذا النظام فشلا ذريعا فقد كان من المفروض أن تسترجع الدولة تلك الأراضي فور وفاة صاحبها مباشرة وتعرض للمزاد مرة أخرى، ولكن أصحاب تلك الأراضي كانوا يبيعونها وهم على قيد الحياة.

المطلب الثالث: كيفية توزيع عائدات الضرائب في عهد الدولة العثمانية ومدى التأثير

الاقتصادي لها: (1)

الفرع الأول: علاقة النظام الضريبي بالنظام الاقتصادي: هو يعتبر كالجزم من الكل، لأنّ النظام الضريبي جزء من النظام المالي الذي هو جزء من النظام الاقتصادي والاجتماعي المؤثر في النظام الضريبي من دولة إلى أخرى، أو المغير لها في الدولة الواحدة عبر الزمن، لذلك عادة ما تستعملها الدولة كأداة للمساهمة في تحقيق أهداف النظام الاقتصادي وكأداة للضبط الاقتصادي؛ مما يتطلب ضرورة انسجام وتنسيق بين السياسة الضريبية ومختلف أشكال السياسات الاقتصادية (نقدية، صرف، أجور)؛ وهذا كله ذو دلالة كبيرة على وجود علاقة عضوية بين النظام الاقتصادي والنظام الضريبي، لذا فإنّ أي مراجعة في النظام الاقتصادي تستدعي بالضرورة مراجعة في النظام الضريبي في حد ذاته، بالحرص على تصحيح الهيكل التنظيمي من أجل تدعيم الفعالية الاقتصادية والحد من طغيان الضرائب غير المباشرة على الحصيلة العامة لها، وذلك لا يكون إلا بالقيام بالمشاريع الكبرى التي تمس جميع القطاعات، بالتحديد القطاعات التي هي خارج المجال الزراعي حتى يتم القضاء على ضعف الضرائب المباشرة، والحد من النهرب الضريبي ورفع الكفاءة الإدارية الضريبية في مجالي التحصيل والتوزيع، كل هذا سيؤدي إلى تزايد مستوى الدخل القومي المؤدي إلى رفع معدل الاقتطاع الضريبي الذي هو حلقة

(1) ينظر: أكمل الدين إحسان أوغلي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، مصدر سابق، ج1، ص155، 188 (بتصرف).

الوصول للوصول إلى مستوى عالي من التقدم الاقتصادي مما يوفر الأمن والاستقرار، ويعطي فرصة للدولة من أجل تحسين خدماتها وتطوير نفسها<sup>(1)</sup>.

### الفرع الثاني: كيفية توزيع عائدات الضرائب في عهد الدولة العثمانية وتأثيرها الاقتصادي: ولأن

النظام الاقتصادي العثماني كان نظاما زراعيا بامتياز وكان غالبية السكان يمتنون الفلاحة، فمن الطبيعي أن يكون المصدر الأول والأخير للخزينة العثمانية هو الفلاحة مما أدى إلى خفض الكفاءة الإدارية الضريبية<sup>(2)</sup>، تبعا لذلك فقد كان يتم توزيع الضرائب في الغالب عن طريق نظام التيمار (timar) الذي رأيناه سابقا، فهو نظام لجمع للضرائب وتوزيعها أيضا، وهو نظام قديم جدا عُرف عند الدول الإسلامية في الشرق الأدنى ويعتمد على إعطاء العسكريين أو من تريد الدولة مكافئتهم على خدماتهم حق القيام باسمهم ولحسابهم بجمع بعض أنواع الضرائب دون إعطائهم راتب شهري، وكان غالب هذه الضرائب تحصل من المحاصيل الزراعية، فكان الفارس أو الجندي يقيم في القرية التي هي محل دخله فيجمع العشور على المحاصيل التي تدفع عينا ثم يتحمل مسؤولية تحويلها نقدا، وهو ما شجع طغيان الضرائب غير المباشرة على الحصيلة العامة لها.

أما بالنسبة لدور السلطة المركزية التي كانت تصارع من أجل تصحيح الهيكل التنظيمي لزيادة مستوى الرقابة على الإدارة التنفيذية المتمثلة في التيمار هناك، فقد كانت تحدد السلطة المركزية جميع مصادر الدخل في الولايات، ثم تضع سجلات توضح كيف يتم توزيع هذه المصادر، فكانت ترسل مفتش يقوم بعملية الإحصاء للضرائب وبيّن كيفية توزيعها، وتعاد هذه العملية كل 20 أو 30 سنة، فيدون المفتش في دفتر تفصيلي خاص اسم رب كل أسرة، والقرية التي يسكن فيها، والمقدار التقريبي للأرض التي يتصرف فيها، وفي آخر الدفتر يسجل المبلغ الإجمالي الذي يجب جمعه من العشر وضريبة الجزاء والزواج... وغيرها، أما مقدمة السجل فتحتوي على شروط وقوانين النقود والضرائب التي

(1) ينظر: واكوك عبد السلام، فعالية النظام الضريبي في الجزائر، مصدر سابق، ص19، 20.

(2) ينظر معاذ عابدين، قاسم العموري، إلتزام الضرائب في الدولة العثمانية، مصدر سابق، م39، ع03، أكتوبر: 2016م، ص261.

كانوا يجمعونها، ويدفع الفلاحون ضرائبهم بما يوافق هذه القوانين وعندما يكتمل هذا الإحصاء الإجمالي كان الدخل يوزع على خزينة الدولة والوزراء ثم على (الإقطاعات الثلاث: تيمار زعامة وخاص).

أما بالنسبة للفلاحين فكانوا يعتبرون عاملين في هذه الأراضي التي تتبع للدولة، وبالتالي فلا يستطيعون بيعها ولكن يمكن أن يتوارثوها، وهنا نجد ذلك الفرق الذي ميزت به الدولة العثمانية بين التيمار وطبقة الفلاحين وهذا فيه تعزيز لقوة الطبقة العسكرية، فمثلا كانت تنتزع الأراضي من الفلاحين الذين تركوا العمل فيها لمدة ثلاث سنوات، أو تأخذ ضريبة ممن ذهب للمدينة لممارسة حرفة معينة وترك الأرض؛ كل هذا وغيره أوصل بعض السكان لضيق شديد وتدمر من الضرائب التي كانت تجمع من عندهم دون استفادتهم، خاصة وأن الدولة المركزية لم تستطع القيام بدور الرقيب على أكمل وجه نظرا لشساعة مساحة الدولة وحجمها، لذلك قام السلطان سليمان القانوني بإلغاء الكثير من تلك الممارسات السيئة.

وقد لاحظ الرحالة الإنكليزي بلونت H. Blount أن الهدف من نظام تيمار هو ترويع الولايات لكي تُستثمر الأراضي فيها بشكل أفضل<sup>(1)</sup>، ومن جهة أخرى الإحتفاظ بجيش قوي وكبير تحت يد الإدارة المركزية، وهذا ما فتح المجال أكثر أمام استخدام الرشوة من أجل الحصول على منصب تيمار، فهو ليس مجرد منصب عسكري فهو منصب عسري ذو مهام إدارية نيابة عن السلطة المركزية، فكانو بمثابة السلطات التنفيذية للدولة في الولايات محل سكنهم.

#### خاتمة:

لقد تنوعت وتعددت الضرائب على مر التاريخ الإسلامي وخاصة في العهد العثماني واستندت في أسسها العامة إلى الشريعة الإسلامية، واختلفت طرق تحصيلها وتوزيعها بين منطقة وأخرى، مما أدى

(1) ينظر هذه الطرق: أكمل الدين إحسان أوغلي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، مصدر سابق، ج1، ص179 (بتصرف).



إلى تدمير الناس من الضرائب والتهرب عن دفعها، ولقد جرت محاولات عديدة من طرف الدولة العثمانية في عهد السلطان سليمان القانوني لتنظيم الضرائب ودفع الفساد عنها بإصدار ما يسمى بـ(قانون نامة)<sup>(1)</sup>، إلا أن تلك المحاولات باءت بالفشل، مما أدى إلى سيطرة الفساد على النظام المالي وأصبح المواطن يدفع ثمن ذلك الحال، وافترق المشرفون على الأعمال المالية من الموظفين والملتزمين وغيرهم إلى الأمانة والنزاهة، فاثروا وحازوا على الأموال والثروات على حساب السكان، ويعد من أكبر الأسباب التي أوصلت الدولة العثمانية إلى هذه الحالة هو شساعة مساحتها، واعتمادها لنظام المراقبة المركزي، وحاجتها للدعم المالي من أجل الحفاظ على جيش قوي وكبير.

(1) قانون نامة: هو قانون وضع من طرف السلطان سليمان القانوني من أجل محاربة الفساد الذي انتشر في الدولة وبالتحديد قطاع الضرائب جاء في مقدمته: "مرحومان ومغفوران أبي وجددي، إذ بعد تتبعهم وتدقيقهم رأيا ظالمين يتجاوزون في حدودهم، ويظلمون الرعية التي كانت في حالة كدر وسوء، لأجل هذا السبب وضعا القوانين العثمانية ونظامها، وإيرادتي أنا، يقوم كل... (سنحق بكي)... (وصوباشي)... يجمع الحقوق والرسوم من الرعية، وفي حالة تجاوز أحدهم وطلبه الزيادة ظلماً فإنه يستحق عقاباً أليماً، وعليهم أن يعلموا ويعتمدوا على هذا القانون". عارف خليل، أورهان جانبولات، قوانين نامه في الدولة، (مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، الأردن)، مصدر سابق، م39، ع01، 2012م، ص304.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام ، (دار ابن عفان، السعودية: 1992م).
2. ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، (المكتبة العلمية، بيروت: 1979م).
3. أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (المكتبة العلمية - بيروت، لبنان).
4. أحمد شلبي، الإقتصاد في الفكر الإسلامي، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8: 1990م).
5. أحمد، مسند الإمام أحمد، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1).
6. أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة: صالح سعداوي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، (مركز الأبحاث والفنون والثقافة الإسلامية، استانبول: 1999م)
7. الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود.
8. البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، 15 ج، ط1 (دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ)
9. بشير حسين العجل، الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي المعاصر، إشراف: الأستاذ الدكتور: وهبة الزحيلي، (جامعة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية شريعة، لبنان: 2006م - 1427هـ)
10. أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن لابن العربي، تحقيق: محمد عطا(دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان: 1420هـ).
11. البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عطا، 10 ج(مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414 - 1994م).
12. الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وآخرون(دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان).
13. ابن تيمية ، قاعدة الأموال السلطانية أو قاعدة الأموال، تح: عبد الرحمن الأمير، دار أضواء السلف، الرياض: 2002.
14. ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة: 1995م).

15. الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تح: عبد المنعم الديب، (مكتبة إمام الحرمين، ط 2 : 1401هـ).
16. الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تح: عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت: 1990م).
17. أبو حامد الغزالي، المستصفي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1993م).
18. أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل، تح: حمد الكبيسي، ط1، (مطبعة الإرشاد، بغداد: 1971م).
19. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 5ج، (دار المعرفة - بيروت، لبنان: 1379هـ).
20. ابن حزم، المحلى بالآثار، 12ج، (دار الفكر - بيروت، لبنان).
21. الذهبي، الكبائر، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، 4ج، ط1 (دار الندوة الجديدة - بيروت).
22. رفعت الجذب، المالية العامة، (دار النهضة القاهرة، مصر، ط2: 1971م).
23. سمر الدحلة، النظم الضريبية بين الفكر المالي المعاصر والفكر المالي الإسلامي، (رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا-التجارة، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين: 2003م).
24. سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (مطبعة الملك فهد، الرياض: 2000م).
25. الشريف الجرجاني، التعريفات، ضبطه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، (دار الفكر-بيروت: 1983م).
26. ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، المحقق: كمال يوسف الحوت (مكتبة الرشد، الرياض، ط1: 1409هـ).
27. صالح رويلي، اقتصاديات المالية العامة، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: 1982م).
28. عبد الحميد بوزيد، الضريبة و انعكاساتها على الإقتصاد الجزائري، (مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير من جامعة جزائرية).
29. علي أحمد السالوس، كتاب الاقتصاد الإسلامي والقضايا المعاصرة، (دار الثقافة الدوحة: 1416هـ-1996م).
30. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، 12ج، (دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان: 1420هـ).
31. القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، تح: حسين شرف، عبد السلام هارون، (الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1: 1984م).
32. القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق: محمد عمارة، ط1، (دار الشروق، بالقاهرة، مصر: 1989م).
33. قحطان السيوقي، اقتصاديات المالية العامة، (دار طلاس، دمشق، سوريا: 1998م).

34. مجمع اللغة العربية (المؤلفين: إبراهيم مصطفى وآخرون)، المعجم الوسيط، (دار الدعوة، مجمع اللغة العربية).
35. محمد آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1415 هـ)
36. محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط 2، مكتبة الرحاب، الجزائر.
37. محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، (دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2: 1964م).
38. محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج6، ط2، (دار الكتب العلمية بيروت - لبنان 1992م).
39. محمد بن إدريس الشافعي، المسند، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: 1400هـ).
40. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط8، (مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان 1426 هـ - 2005م).
41. مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج5 (دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان).
42. منظور ابن ، لسان العرب، 15ج، ط 1 (دار صادر - بيروت، لبنان).
43. واكواك عبد السلام، فعالية النظام الضريبي في الجزائر، (رسالة ماجستير، معهد العلوم الاقتصادية والتجارية والتسيير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر: 2012م).
44. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 45ج، ط2، (-الكويت دار السلاسل - الكويت).
45. ولجة مسعود، عيسات فاطمة، دراسة مقارنة بين الضريبة والزكاة، (رسالة ماجستير، معهد العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة يحيى فارس، المدية، الجزائر: 2006م).
46. يحيى النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط3: 1991م).
47. أبو يوسف ، الخراج، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، سعد حسن محمد، (المكتبة الأزهرية للتراث)، ص 148.
48. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ط2 (مؤسسة الرسالة - بيروت، لبنان: 1973م).

المجلات العلمية:

49. مجلة جامعة الملك عبد العزيز، كلية الإقتصاد، المملكة العربية السعودية).

50. مجلة جامعة سامراء، العراق.

المواقع الإلكترونية:

51. الموقع الإلكتروني لكلية التربية والعلوم الإنسانية-بابل - العراق:

<http://www.uobabylon.edu.iq/>

52. الموقع الإلكتروني للملتقى الفقهي: <http://fiqh.islammessgae.com/>

53. الموقع الإلكتروني لمفكرة الإسلام: <http://islamstory.com/ar>

54. الموقع الإلكتروني صيد الفوائد: <http://www.saaaid.net/>

55. الموقع الإلكتروني للإسلام سؤال وجواب: <https://islamqa.info/ar/138115>

56. الموقع الإلكتروني الموسوعة العربية: [iefpedia.com](http://iefpedia.com)

57. الموقع الإلكتروني الموسوعة التركية للديانة الإسلامية «diyanet islam ansiklopedis»:

<http://www.diyanetislamansiklopedisi.com/>

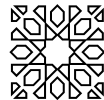
58. الموقع الإلكتروني الموسوعة التركية للبحوث الإسلامية «ISAM» islam arařtırmaları

:merkezi

<http://www.islamansiklopedisi.info/ayrinti.php>

59. برنامج جوامع الكلم لتخريج الأحاديث برعاية الموقع الإلكتروني [islamweb.net](http://islamweb.net) ومديرية الأوقاف

القطرية.





المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس  
ودور الشراكة المجتمعية بحلها

THE FINANCIAL PROBLEMS THAT FACE THE SCHOOLS  
LEADERS AND THE COMMUNITY PARTNERSHIP ROLE  
IN SOLVING THEM

Rs. Maryam Al-Subaie

الباحثة: مريم محمد منصور السبيعي

Prince Sattam bin Abdulaziz

جامعة الأمير سطاتم بن عبد العزيز،

University, Al Kharj, KSA

الخرج، السعودية

[Al\\_asail\\_1@hotmail.com](mailto:Al_asail_1@hotmail.com)

Accepted:

2019/01/07

قُبِلَ للنشر:

Received:

2018/05/03

استلم:

ملخص:

هدف هذه الدراسة التعرف إلى أبرز المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ودور الشراكة المجتمعية بحلها. ولتحقيق أهداف الدراسة، تم تصميم استبانة تكونت من (28) فقرة موزعة على أربعة مجالات، وهي: مجال الإجراءات الإدارية، ومجال المعوقات الفنية، ومجال توظيف موارد المدرسة المادية، بالإضافة إلى مجال الحلول المقترحة للمشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس، تم توزيعها على عينة تكونت من (109) قائد مدرسة وقائدة في محافظة الخرج. توصلت الدراسة إلى أن مجال المعوقات الفنية قد احتل المرتبة الأولى، وجاء مجال الإجراءات الإدارية في المرتبة الثانية، بينما احتل مجال توظيف موارد المدرسة المادية في المرتبة الأخيرة. كما توصلت الدراسة إلى وجود فروق دالة إحصائية بين متوسط تقديرات أفراد عينة الدراسة عند مجالات الاستبانة تعزى لمتغير الجنس، وذلك لصالح تقديرات الذكور، وعدم وجود فروق دالة إحصائية تعزى لمتغير التخصص أو متغير الخبرة الإدارية. وكانت أبرز

المقترحات لمواجهة المشكلات المالية فتح المدرسة أبوابها للتلاميذ وأسرتهم والمجتمع المحلي لممارسة الأنشطة خلال الإجازات وبعد انتهاء الدراسة، وقيام المدرسة بفتح فصول محو أمية لأولياء الأمور وأفراد المجتمع. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من التوصيات أهمها منح قادة المدارس المزيد من الصلاحيات لتمويل المدرسة من مصادر خارجية تحت إطار تعليمي مجتمعي هادف.

الكلمات المفتاحية: المشكلات المالية، قادة المدارس، دور الشراكة المجتمعية

### Abstract

*This study aimed at acquaintance to the financial problems which face the schools leaders and the community partnership role in solving them. To achieve these aims, a questionnaire was distributed on a sample of (109) schools leaders. The questionnaire was consisted of (28) items distributed on (4) domains: the administrative procedures domain, the vocational obstacles domain, implementing the school resources and the suggested solutions for these problems. The study revealed that the vocational obstacles domain ranked firstly, the administrative procedures domain ranked secondly, while implementing the school resources ranked finally. Also the results revealed that there were statistical differences between the sample subjects responses on the questionnaire domains due their gender in favor of (males). While there weren't any statistical differences due their specialization or administrative experience. The most important suggestions for facing the financial problems were opening of the schools doors for the students and the local society for practice activities during the vacations or after day work.*

**Keywords :** *Financial problems, Schools Leaders, role of the community partnership*





## المقدمة:

تعد قضية تمويل التعليم من أهم القضايا التي تواجه الدول في القطاع التعليمي؛ نظراً لتزايد الطلب الاجتماعي على الخدمات التعليمية، وارتفاع أعداد المسجلين في القطاع التعليمي، وما صاحب ذلك من تزايد الإنفاق التعليمي بشكل كبير بحيث أصبحت النسبة المقتطعة من الدخل الوطني المنصرفة على التعليم تشكل نسبة لا يستهان بها من ميزانية أي دولة.

وتعد قضية تطوير التعليم بمراحله المختلفة، وتحسين مستواه، ورفع كفايته والتحكم في تكلفته وحسن استثماره، وزيادة المردود الاقتصادي لإنفاقها في المجال التعليمي من القضايا المهمة للدول (Aidman, 2016). ويقف نقص التمويل في أغلب الدول عقبة دون التوسع في التعليم وتحقيق الآمال والطموحات والأهداف المنشودة والمتوقعة من النظام التعليمي، وقد تتخلى بعض الدول عن بعض مشروعاتها التربوية نظراً لضخامة التكاليف وعجز الاقتصاد الوطني عن تغطيتها (الشراح، 2016، 421).

وهذه الإشكالية لا يبدو في الإمكان التغلب عليها في المستقبل المنظور بسبب العلاقة الطردية بين الإصلاح التربوي وتحسين المخرجات التعليمية وبين التمويل، حيث يتطلب أي جهد إصلاحي في التعليم إلى زيادة التمويل المالي اللازم للتنفيذ وهذا ما يجعل مشكلة تمويل التعليم مشكلة دائمة (زاهر، 2015، 2).

ويقصد بتمويل التعليم بشكل عام «إنفاق مال أو استخدام جهد، وهو عملية مركبة ذات أبعاد ومراحل، ويعد إحدى الوظائف التي تختص بجميع الأعمال المرتبطة بتزويد المؤسسة بالأموال اللازمة لتحقيق أغراضها التي قامت من أجلها وبجركة هذه الأموال فيها» (العودة، 1419هـ، 15). كما يقصد بالتمويل أيضاً ما يستطيع البلد أن يسخر من موارد لتنفقها المؤسسات والمنظمات التربوية لتسيير شؤونها وتحقيق أهدافها، سواء كانت هذه الموارد مادية أو عينية (Lumsden, and Hertling, 2014). ويرتبط تمويل التعليم بتحديد مصادر التمويل المتاحة بمختلف أنواعها (حكومية وغير حكومية) والعمل على تنميتها واستثمارها وتوجيهها على النحو الأمثل الذي يمكن المؤسسة

التعليمية من القيام بوظائفها تجاه الفرد والمجتمع على أكمل وجه وبأقل كلفة ( Hernandez, and Mahoney, 2002).

ولا يرتبط تمويل التعليم بمجرد الحصول على الموارد اللازمة بل باتخاذ أساليب تخطيطية وإدارية تكفل حسن استخدام هذه الموارد، وتعتمد على معايير الأولويات والجودة النوعية (صائغ، 1421هـ، 2).

عرف حميد (1983) التمويل بأنه الوظيفة الإدارية التي تختص بعمليات حسن تخطيط إدارة الأموال، والحصول عليها من مصادر التمويل المناسبة، لتوفير الاحتياجات المالية اللازمة لأداء الأنشطة المختلفة. ويعرف أيضاً تمويل التعليم بأنه قدرة الدولة على تعبئة الموارد اللازمة للإنفاق على العملية التعليمية لتحقيق أهدافها سواء كانت هذه الموارد نقدية أو غير نقدية مباشرة أو غير مباشرة ( Clark, 2013).

والتمويل بشكل عام عملية إمداد وتزويد، وفي مجال التعليم يقصد بالتمويل ما تستطيع الدولة أن تهيئه من موارد تنفقها المؤسسات التربوية لتسيير شؤونها وتحقيق أهدافها، وهناك أشكال متعددة للتمويل، منها (صلاح، 2016):

- (1) التمويل العام: هذا الأسلوب هو المصدر التقليدي لتمويل التعليم، وهو أن تتحمل الدولة تمويل التعليم ودفع كامل تكاليف العملية التعليمية من خلال ميزانيات محددة.
- (2) التمويل الخاص: وهو أسلوب من أساليب التمويل تتمثل في تحمل المجتمع دفع تكاليف تعليمهم عن طريق دفع الطالب رسوم للخدمات التي يحصلون عليها من المؤسسات التعليمية.
- (3) التمويل المختلط: وهي صيغة تمويلية تجمع بين التمويل العام والتمويل الخاص للتعليم، بحيث تتكفل الدولة أو المجتمع بمؤسساته بتوفير الخدمات التعليمية مع قيام الأفراد بدفع رسوم معينة لقاء هذه الخدمات.

#### تمويل التعليم العام في المملكة العربية السعودية:

يتحمل القطاع الحكومي عبء تمويل التعليم بجميع مراحل ومستوياته في المملكة العربية السعودية. ولقد أولت المملكة منذ عهد مؤسسها الملك عبد العزيز - رحمه الله - عناية خاصة بتطوير

التعليم، وأدراك المسئولون عن التعليم أنه لا يمكن تطوير التعليم ما لم ترصد له المبالغ اللازمة لتمويل التعليم في المملكة العربية السعودية، حيث نصت وثيقة التعليم ما يلي: «تراعي الدولة زيادة نسبة ميزانية التعليم لتواجه حاجة البلد التعليمية المتزايدة، وتنمو هذه النسبة مع الميزانية العامة (المادة 230) وهكذا يتضح أن تمويل التعليم وزيادة هذا التمويل التزام جليل فرضته الدولة على نفسها، فكلما زادت ميزانية الدولة، كلما زادت مخصصات التعليم (القرسي، 2011).

تشير الإحصائيات السنوية السعودية إلى تنامي أعداد الملتحقين بالتعليم تنامياً سريعاً، فاق كل التوقعات التي رصدتها الخطط والتوقعات الرسمية، الأمر الذي ألقى مسؤولية ضخمة على الدولة في تمويل هذا القطاع وسط تسارع عالمي في النمو المعرفي والعلمي وتطور أنظمة التعليم وأساليبه، مما جعل البحث عن مصادر أخرى للإنفاق على هذا القطاع تشغل بال المهتمين بالتنمية أكثر أهمية وفاعلية على البشرية وتفرض دوراً للمجتمع بكافة قنواته للمساهمة في تمويل التعليم كأحد أهم روافد التنمية الشاملة في السعودية (وزارة التربية والتعليم، 1435هـ، 16).

وقد بلغ الإنفاق على تنمية الموارد البشرية حوالي 50% من إجمالي الإنفاق على كل المرافق التنموية والخدمات الأخرى في السعودية، كتنمية الموارد الطبيعية والخدمات العامة والتي بينها الرعاية الصحية، وقد بلغت نسبة ما تنفقه الدولة على التعليم عام (1435/1436هـ) حوالي (29%) من ميزانيتها العامة، حيث تحمل القطاع الحكومي في المملكة العربية السعودية عبء تمويل التعليم بجميع مراحل ومستوياته ويشكل الإنفاق الحكومي على التعليم وهي نسبة مرتفعة جداً إذا ما قورنت بما تنفقه الدول الأخرى على التعليم (وزارة التربية والتعليم، 1435هـ، 22).

#### مشكلة الدراسة وأسئلتها:

أصبح التعليم يكلف مبالغاً طائلة لمواكبة الأعداد المتزايدة من الطلاب وكذلك لتحسين جودة التعليم المقدم للطلاب. وهذه المبالغ تشكل نسبة كبيرة من الميزانية العامة للدولة، ولا يمكن أن تتحملها، وذكرت الجريوي (2015، 246) أن مدارس التعليم العام تعتمد في تمويلها على التمويل الحكومي فقط، كما تعتمد في تمويل خططها التشغيلية بشكل رئيس على الميزانية المخصصة لها، أو على بعض منسوبي المدرسة في توفير بعض الاحتياجات. وترى خوج (1432، 4) أن المسؤولية العظمى تقع على

عائق قادة المدارس فهي المشرفة على تحقيق أهداف المدرسة وتطبيق وظائفها بالشكل الذي تراه مناسباً ومجدياً ولا يتعارض مع الأهداف والوظائف الأخرى، وأن توفر تخطيطاً سليماً وتنظيماً وتعاوناً وعلاقات إيجابية بينها وبين أفراد المجتمع المدرسي، وعلاقة عميقة بالمجتمع المحلي، وتستفيد من هذه الأمور كلها من أجل توفير الإمكانيات المادية والمالية التي تحتاجها المدرسة. ومن خلال ذلك تم البحث في أهم الصعوبات أو التحديات التي تواجه قادة المدارس في عملية التمويل لتغطية المتطلبات وسبل حلها من خلال تنويع مصادر التمويل.

وأوضح البرنامج التدريبي دور مجلس الأمناء في تحقيق المشاركة المجتمعية، حيث أن للمشاركة المجتمعية دور أساسي في عملية التنمية في المجتمع، فهي إحدى الركائز الأساسية التي تقوم عليها التنمية. فلم يأت اهتمام المسؤولين التربويين بالمشاركة المجتمعية في التعليم من فراغ، بل نتيجة لوعيها لكامل بأهمية المشاركة المجتمعية في تحقيق التنمية بصفة عامة (حسين، 2007، 237).

لذلك تحاول الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ودور الشراكة المجتمعية بحلها؟

وقد انبثق عن هذا السؤال، الأسئلة الفرعية الآتية:

(1) ما المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس من وجهة نظر القادة أنفسهم؟

(2) هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدالة ( $0.05 \geq \alpha$ ) بين المتوسطات

الحسابية لتقديرات أفراد العينة على مجالات المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس تعزى لمتغيرات:

(الجنس، والتخصص، والخبرة الإدارية)؟

(3) ما الحلول المقترحة للمشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس من وجهة نظر القادة أنفسهم؟

**أهداف الدراسة:**

هدفت هذه الدراسة إلى:

(1) التعرف إلى المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس من وجهة نظرهم.

(2) التعرف إلى فروق ذات دلالة إحصائية بين تقديرات أفراد العينة على مجالات المشكلات

المالية التي تواجه قادة المدارس حسب متغيرات الجنس، والتخصص، والخبرة الإدارية.

(3) التعرف إلى الحلول المقترحة للمشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس من وجهة نظر القادة

أنفسهم.

### أهمية الدراسة:

تتبع أهمية الدراسة من خلال الجوانب الآتية:

(1) الجانب النظري: على الرغم من الدراسات العديدة التي تناولت تمويل التعليم، إلا أن المكتبة العربية تفتقر لمثل هذه الدراسة، حيث ستسد فجوة كبيرة لعدم تناول الباحثون مثل هذه الدراسة.

(2) الجانب العملي: ستزود نتائج هذه الدراسة المسؤولين بتصورات حول آليات ووسائل لتفعيل دور الشراكات المجتمعية في مساعدة قادة المدارس في تجاوز المشكلات المالية التي تعترضهم.

### التعريفات الإجرائية:

تضمنت الدراسة مجموعة مفاهيم والتي تشعر الباحثة إنها بحاجة إلى تعريفات إجرائية:

### المشكلات المالية:

مجموعة الصعوبات والمعوقات التي تتصل بالنواحي الاقتصادية والمادية والتي تحول دون بلوغ المدرسة لأهدافها وتطلعاتها.

### قادة المدارس

هم موظفون تقوم وزارة التربية والتعليم بتعيينهم في المدارس الحكومية لإدارة العملية التعليمية التعلمية وتحقيق أهداف المدرسة ورؤيتها، ويحملون مؤهلات أكاديمية وتربوية..

### الشراكة المجتمعية

المشاركة لغة: ورد في لسان العرب لابن منظور (د. ت) أن التشارك يعني المشاركة في الغنيمة، والشريك هو المشارك، وشاركت فلاناً بمعنى صرت شريكه، شريك وأشارك كما يقال نصر وأنصار، والأشراك جمع الشرك وهو النصيب، وشركاء بمعنى مستوون في الشيء، وطريق مشتركاً بطريق يستوي فيه الناس. وتعرف إجرائياً الشراكة: التعاون ما بين المدرسة والمجتمع المحلي بمؤسساته المختلفة من خلال تبادل الخبرات والزيارات وتقديم الدعم الذي تحتاجه المدرسة لتحقيق رسالتها.

## الدراسات السابقة:

قامت الباحثة الاطلاع على الدراسات السابقة التي تناولت اقتصاديات التعليم، وعلى الرغم من كثرتها إلا أن عدد قليل منها تناول موضوع المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ودور الشراكة المجتمعية في حلها، فيما يلي أبرز تلك الدراسات.

أجرت وزارة التربية والتعليم (1433) دراسة بعنوان: «تمويل التعليم ودعم القطاع الخاص لنشاطاته في المملكة العربية السعودية» هدفت إلى مناقشة تمويل التعليم ودعم القطاع الخاص لنشاطاته في المملكة العربية السعودية من خلال الموضوعات التالية: الإنفاق الحكومي، والإنفاق غير الحكومي، وقد رصدت الدراسة الإنفاق الحكومي على التعليم العام في المملكة العربية السعودية من خلال ما يخصص للتعليم العام من ميزانية سنوية، ومن خلال كلفة الطالب السنوية، وكلفة المعلمين، وكلفة المباني التعليمية، وكلفة المشاريع المساندة. أما في مجال الإنفاق غير الحكومي فقد قدمت الدراسة رصد للدور الذي يقوم به القطاع الخاص في المشاركة في تمويل التعليم العام من خلال استعراض التعليم الأهلي والنمو الذي يشهده سنوياً، ومن خلال رصد الإسهامات الأخرى للقطاع الخاص من خلال تمويل المشروعات التعليمية، أو البرامج المشتركة مثل تدريب الطلاب.

وقام الزعبي (2008) بدراسة بعنوان: «نموذج مقترح لتمويل التعليم في المملكة الأردنية الهاشمية» هدفت الى تحليل مصادر تمويل التعليم العام في المملكة الأردنية الهاشمية، وذلك من خلال مقارنة هذا التمويل مع تمويل النظم التعليمية في بعض البلدان المتقدمة والنامية، مع البحث عن موارد إضافية لتمويل التعليم وزيادة المصادر القائمة حالياً وذلك من خلال تقديم نموذج مقترح لتمويل التعليم العام. من خلال الإجابة عن سؤالين هما: ما مصادر تمويل التعليم العام في الأردن؟ وما النموذج المقترح لتمويل التعليم العام في الأردن؟

وللإجابة عن هذين السؤالين قام الباحث بجمع مصادر التعليم العام في الأردن، ثم قدم نموذج المقترح لتمويل التعليم العام في الأردن وعرضه على عدد من المختصين في الاقتصاد ومن لهم علاقة بالأمور التربوية بلغ عددهم (36) خبيراً. قد تكون النموذج المقترح مما يلي:  
1) زيادة الميزانية الحكومية المخصصة للتعليم العام في الأردن.

- (2) زيادة ضريبة المعارف وهي ضريبة سنوية بواقع (2%) حيث تستوفى من المالك أو المستأجر في المناطق البلدية.
- (3) تقليل الاعتماد على القروض خصوصاً القروض الأجنبية والبحث عن القروض المحلية مع إعطاء الجهات المحلية مزايا في تنفيذ المشاريع وتخفيض الضرائب.
- (4) الرسوم المدرسية.
- (5) مساهمات القطاع الخاص.
- (6) تمويل التعليم عن طريق مساهمات مباشرة من ضريبة الدخل.
- (7) التمويل بالبطاقات التربوية.
- (8) التمويل الذاتي لمؤسسات التعليم.
- (9) تشجيع إسهامات المجتمع المحلي في دعم التعليم.
- وقد أورد الباحث مجموعة من التوصيات كان من أبرزها استصدار التشريعات اللازمة لزيادة مساهمات القطاع الخاص في دعم التعليم العام وذلك من خلال اقتطاع (1%) من مجمل أرباحهم لدعم التعليم إضافة إلى فرض ضريبة على دخول الأفراد، ودراسة إمكانية تمويل التعليم عن طريق البطاقات التربوية.
- وفي دراسة نصار (1419هـ) بعنوان: «تمويل التعليم في دول الخليج العربية، رؤية مستقبلية» هدفت إلى تقديم رؤية إستراتيجية لإمكانات مواجهة أزمة تمويل التعليم في دول الخليج العربي من خلال الواقع الحالي لتمويل التعليم في دول الخليج العربي والمتغيرات الدولية المحيطة، بالإضافة إلى تجارب بعض الدول في تمويل التعليم، وتناولت هذه الدراسة المحاور الأساسية التالية: أزمة تمويل التعليم عالمياً، وأزمة وتحديات تمويل التعليم في دول الخليج العربي، والرؤية المستقبلية لتمويل التعليم في دول الخليج العربي والتي يرى من خلالها ضرورة ترشيد الإنفاق الحكومي على التعليم دون أن يمس ذلك بجودة العملية التعليمية، وأن يتحمل المجتمع المدني بأفراده ومؤسساته وتنظيماته غير الحكومية مسؤوليته في تمويل وإدارة التعليم، إضافة إلى إسهام القطاع الاقتصادي بجناحه العام والخاص في تمويل التعليم، مع استغلال ما توفره التكنولوجيا الحديثة في تقديم الخدمة التعليمية.

أما ليثيم (Latham, 2002) فقد قام بدراسة بعنوان: «شركاء في التقدم: مشاركة القطاع الخاص في التعليم في المملكة العربية السعودية» وتناولت هذه الدراسة التعليم الأهلي السعودي والطرق المثلى لزيادة إسهامه في تقديم الخدمة التعليمية، وذلك من خلال تبيان التحديات الرئيسة التي تواجه النظام التعليمي، مع تقديم نظرة عامة لقطاع التعليم الأهلي وتنظيم المدارس الأهلية. وقد اعتمد البحث في هذه الدراسة على أسلوب دراسة الحالة وعمل المقابلات الشخصية مع الزيارات الميدانية للمسؤولين وبعض المدارس الأهلية. كما تم عقد اجتماع مصور مع ممثلين عن الإدارات الحكومية السعودية والبنك الدولي وقطاع التعليم الأهلي إضافة إلى تقديم ورشة عمل عن مشاركة القطاع الخاص في التعليم. توصل الباحث إلى التوصيات التالية:

- (1) إعادة تحسين الإطار التنظيمي للمدارس الأهلية بشكل يجعله أكثر مرونة مع مراجعة للأنظمة واللوائح المنظمة للمدارس الأهلية.
- (2) وضع نظاماً شاملاً للمعلومات عن المدارس الأهلية معلن ومتاح للجميع.
- (3) تحسين تمويل المدارس الأهلية على أن يبنى على مستوى الصف الدراسي والوضع الاجتماعي والاقتصادي للطلبة.

وفي دراسة شول (Shaul, 2000) بعنوان: «الأنشطة التجارية في المدارس النائية» هدفت التعرف إلى الأنشطة التجارية داخل مدارس التعليم العام، والآثار المحتملة لمثل هذه الأنشطة على الطلاب، كما هدفت التعرف على الأنظمة والسياسات والتعليمات التي تحكم الأنشطة التجارية داخل المدارس وطبيعتها وحجم انتشارها. وقد قام الباحث بمراجعة شاملة لكافة القوانين والأنظمة التي تحكم وتنظم الأنشطة التجارية داخل المدارس في الولايات المتحدة الأمريكية، كما قام الباحث بزيارة لعدة مدارس متوسطة وثانوية في سبع مناطق تعليمية في ثلاث ولايات، كما قام بمراجعة جميع التقارير التي ناقشت هذا الموضوع إضافة إلى مقابلة مديري المدارس وممثلي المنظمات ذات الاهتمام ومديري المناطق التعليمية وبعض المعلمين. توصل الباحث إلى أن هناك نمواً واضحاً في الأنشطة التجارية داخل المدارس وهي أكثر وضوحاً في المدارس الثانوية، وتعتمد هذه الأنشطة على أنظمة عامة إلا أن بعض الولايات لا تسمح بمثل هذه الأنشطة، وقد توصل الباحث إلى أن بيع المنتجات التجارية وخصوصاً



المشروبات الغازية من خلال عقود حصرية من أكثر الأنشطة المنتشرة داخل المدارس والتي تحقق مردوداً ربحياً مالياً. إلا إنها لا تشكل إلا نسبة ضئيلة جداً من ميزانية المنطقة والمدارس، كإعلانات مباشرة داخل المدارس وداخل الفصول سواء من خلال أجهزة بيع المشروبات، أو من خلال الوسائل السمعية والبصرية والحاسبات الآلية داخل الفصول، أو من خلال الإعلانات على اللوحات المخصصة لذلك في الصالات الرياضية أو الممرات كما تقوم بعض المدارس بالتعاقد مع بعض الشركات بعرض إعلانات تلفزيونية محددة داخل الفصول أو الإعلانات غير المباشرة وهو ما يستخدمه المعلمون من بعض الوسائل التعليمية التي تدعم المنهج الدراسي والتي يتم إعدادها من قبل بعض الشركات ومن خلال وضع الشعارات التجارية عليها. كما توصل الباحث إلى أن الأنشطة التجارية في المدارس العامة تعزز المصادر الذاتية للمدارس إلا أنها تختلف في عوائدها من مدرسة إلى أخرى، كما أن استخدام المدارس لهذه العوائد تختلف أيضاً.

وقد تشابهت هذه الدراسة مع بعض الدراسات السابقة في دراسة موضوع تمويل التعليم مثل دراسة وزارة التربية والتعليم (1435) التي هدفت إلى دراسة تمويل التعليم ودعم القطاع الخاص لنشاطاته في المملكة العربية السعودية، ودراسة نصار (1419هـ) التي تناولت تقديم رؤية مستقبلية لتمويل التعليم في دول الخليج العربية، ودراسة لثيم (Latham, 2002) التي تناولت التعليم الأهلي السعودي والطرق المثلى لزيادة إسهامه في تقديم الخدمة التعليمية.

وقد اختلفت هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في تقديمها حلول لتعزيز الوضع المالي للمدرسة من خلال المشاركة المجتمعية في ضوء بعض المتغيرات.

#### الطريقة والإجراءات:

فيما يلي وصفاً لمجتمع الدراسة وعينتها، وأداة الدراسة، وطرق التحقق من صدقها وثباتها، ومتغيرات الدراسة، والمعالجات الإحصائية التي تم استخدامها للتوصل إلى النتائج.

#### منهجية الدراسة :

قامت الباحثة باستخدام المنهج الوصفي التحليلي الذي يتناسب وطبيعة هذه الدراسة، وذلك من خلال جمع وتحليل بيانات هذه المشكلة البحثية باستخدام الاستبانة التي تم تطبيقها على قادة المدارس الحكومية في محافظة الخرج في المملكة العربية السعودية.

#### مجتمع الدراسة:

شمل مجتمع الدراسة جميع قادة المدارس الحكومية في محافظة الخرج في المملكة العربية السعودية، خلال الفصل الثاني للعام الدراسي 1437/1438هـ.

#### عينة الدراسة:

تم اختيار عينة عشوائية من مجتمع الدراسة، تكونت العينة من (109) قائد مدرسة وقائدة في محافظة الخرج، والجدول رقم (1) يوضح توزيع أفراد العينة حسب متغيراتها.

#### جدول (1): توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغيراتها

المتغيرات	الفئات	التكرار	النسبة المئوية
الجنس	ذكر	58	53.21%
	أنثى	51	46.79%
التخصص	تخصصات علمية	36	33.03%
	تخصصات إنسانية	73	66.97%
الخبرة الإدارية	أقل من 5 سنوات	46	42.20%
	من 5 إلى أقل من 10 سنوات	38	34.86%
	10 سنوات فأكثر	25	22.94%
المجموع		109	100.00%

#### أداة الدراسة:

استخدمت الباحثة «استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ودور الشراكة المجتمعية بحلها»، تكونت الاستبانة من (28) فقرة موزعة على أربعة مجالات، وهي: مجال الإجراءات الإدارية وتضمن (9) فقرات، ومجال المعوقات الفنية وتضمن (7) فقرات، ومجال توظيف موارد المدرسة المادية

وتضمن (6) فقرات، بالإضافة إلى مجال الحلول المقترحة للمشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس وتضمن (6) فقرات.

### صدق الاستبانة:

للتحقق من صدق الاستبانة قامت الباحثة بعرضها على لجنة من المحكمين وعددهم (8) محكمين من ذوي الاختصاص والخبرة من أعضاء هيئة التدريس في أقسام الإدارة التربوية، حيث تم الأخذ بتوجيهات ومقترحات أعضاء لجنة التحكيم، فقد تم تعديل الصياغة اللغوية لبعض الفقرات وذلك عندما يجمع خمسة محكمين على ذلك.

### ثبات الاستبانة:

للتحقق من ثبات الاستبانة، قامت الباحثة بحساب معاملات الثبات لها، بطريقتين: الأولى طريقة التطبيق وإعادة التطبيق، حيث قامت بتطبيقها على عينة استطلاعية خارج عينة الدراسة وعددهم (27) قائد مدرسة وقائدة من خارج عينة الدراسة، وذلك بتطبيقها مرتين وبفاصل زمني بين التطبيق الأول والتطبيق الثاني وقدره أسبوعان. وتم حساب معاملات ارتباط بيرسون بين نتائج التطبيقين، حيث تراوحت معاملات الثبات للمجالات بين (0.79 – 0.90)، وبلغت قيمة معامل الارتباط للاستبانة الكلية (0.91)، أما الطريقة الثانية، فقد استخدم فيها طريقة كرونباخ ألفا للتعرف على اتساق الفقرات، فتراوحت قيم معاملات الثبات للمجالات بين (0.83 – 0.89)، و(0.88) للاستبانة الكلية. وهي قيم مقبولة لإجراء مثل هذه الدراسة.

### تصحيح الاستبانة:

تم استخدام استبانة خماسية التدرج على شاكلة مقياس ليكرت الخماسي لتقدير درجة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس على النحو التالي: (كبيرة جداً، وكبيرة، ومتوسطة، وقليلة، وقليلة جداً)، وتم إعطاء التقديرات الرقمية التالية (5، 4، 3، 2، 1) على الترتيب. كما تم استخدام التدرج الإحصائي التالي لتوزيع المتوسطات الحسابية:  
أولاً: (1.00 – 1.80) درجة تقدير قليلة جداً.  
ثانياً: (1.81 – 2.60) درجة تقدير قليلة.

ثالثاً: (2.61 – 3.40) درجة تقدير متوسطة.

رابعاً: (3.41 – 4.20) درجة تقدير مرتفعة.

خامساً: (4.21 – 5.00) درجة تقدير مرتفعة جداً.

#### متغيرات الدراسة:

اشتملت الدراسة على المتغيرات التالية:

#### أولاً: المتغيرات الوسيطة:

الجنس: وله فئتان، وهما (ذكور، وإناث).

التخصص: وله فئتان، وهما (تخصصات علمية، وتخصصات إنسانية).

الخبرة الإدارية: ولها ثلاث مستويات: (أقل من 5 سنوات، ومن 5 إلى أقل من 10 سنوات،

وأكثر من 10 سنوات).

#### ثانياً: المتغير التابع:

المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس، والتي يعبر عنها بتقديرات أفراد عينة الدراسة على

مجالات الاستبانة وفقراتها المعدة لذلك.

#### المعالجات الإحصائية:

استخدمت الباحثة المعالجات الإحصائية التالية: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية،

وتحليل التباين المتعدد، وتحليل التباين الثلاثي، واختبار شيفيه.

#### عرض نتائج الدراسة ومناقشتها:

فيما يلي عرضاً للنتائج التي تم التوصل إليها ومناقشتها، بعد أن قامت الباحثة بجمع البيانات

بواسطة أداة الدراسة «استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ودور الشراكة المجتمعية بحلها»،

وقامت بعرضها وفقاً لأسئلة الدراسة.

النتائج المتعلقة بالسؤال الأول ومناقشتها: «ما المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس من

وجهة نظر القادة أنفسهم؟»

للإجابة عن هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة، على مجالات استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول رقم (2).

جدول (2): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على مجالات المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	المجال	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
1	2	المعوقات الفنية	3.75	.54	مرتفعة
2	1	الإجراءات الإدارية	2.63	.56	متوسطة
3	3	توظيف موارد المدرسة المادية	2.14	.51	منخفضة
مجالات الاستبانة ككل					
			2.85	0.44	متوسطة

\* الدرجة العظمى من (5)

يبين الجدول رقم (2) أن مجال المعوقات الفنية قد احتل المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.75) وانحراف معياري (0.54)، وجاء مجال الإجراءات الإدارية في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (2.63) وانحراف معياري (0.56)، وجاء مجال توظيف موارد المدرسة المادية في المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (2.14) وانحراف معياري (0.51)، وقد بلغ المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد عينة الدراسة على مجالات الاستبانة ككل (2.85) بانحراف معياري (0.44)، وهو يقابل درجة تقدير متوسطة.

ويمكن أن يعزى ذلك إلى أن التعليمات والأنظمة والقوانين الناظمة للأمور المالية في المدارس تأخذ طابع الحدية ولا يمكن أو يسمح بتجاوزها، لذلك يقف قادة المدارس مكتوفي الأيدي حيال ذلك، ولكن يمكن تفعيل ذلك من خلال إعادة النظر في تلك القوانين.

وقد اتفقت هذه النتيجة مع نتائج دراسة نصار (1419هـ)، ونتائج دراسة الزعبي (2008)، واختلفت هذه النتيجة مع نتائج دراسة شول (Shaul, 2000)، وتعزو الباحثة سبب هذا الاختلاف

الى اختلاف البيئات الجغرافية التي تمت فيها هاتان الدراستان، ففي حين تمت هذه الدراسة في المملكة العربية السعودية، تمت دراسة شول (Shaul, 2000) في الولايات المتحدة.

وقد تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على

فقرات مجالات الاستبانة، حيث كانت على النحو التالي:

المجال الأول: مجال الإجراءات الإدارية:

جدول (3): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على مجال

الإجراءات الإدارية مرتبة تنازلياً

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
3	تشجع المدرسة المتبرعين والداعمين لها من خلال تسمية بعض الفصول أو المختبرات أو الساحات بأسماء المتبرعين والداعمين.	3.37	.98	متوسطة
6	تستفيد إدارة المدرسة من الإعلام التربوي من خلال النشرات والمجلات التربوية كمصدر مساند للتمويل.	2.97	.75	متوسطة
1	تقوم إدارة المدرسة بإقامة الأيام المفتوحة مثل: السوق الخيري، معرض الكتاب، المعرض المدرسي، نشاطات أخرى متنوعة.	2.77	.74	متوسطة
2	تحت إدارة المدرسة أفراد المجتمع على تقديم الوقف الخيري لصالح المدرسة.	2.66	.67	متوسطة
4	تقوم المدرسة ببيع بعض المنتجات المدرسة كالأعمال التي ينتجها المعلمون/المعلمات والطلبة.	2.61	.73	متوسطة
7	تطرح إدارة المدرسة الأفكار العلمية الإبداعية للطلبة أمام الشركات المحلية للاستفادة منها.	2.54	.75	منخفضة
8	تفتح إدارة المدرسة المجال للدروس المسائية مدفوعة الأجر لحصص تقوية الطلبة.	2.46	.72	منخفضة
5	تعمل إدارة المدرسة بتأجير بعض مرافق المدرسة للدعاية والإعلان بما لا	2.33	.77	منخفضة

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
	يتعارض مع أهداف المدرسة.			
9	تفتح إدارة المدرسة المقصف المدرسي على منافذ خارجية للاستفادة منها في بيع المجتمع المحيط (الحيّ) طوال اليوم.	1.92	.60	منخفضة
	المجال ككل	2.63	.56	متوسطة

\* الدرجة العظمى من (5)

يبين الجدول (3) أن الفقرة رقم (3) والتي نصت على « تشجع المدرسة المتبرعين والداعمين لها من خلال تسمية بعض الفصول أو المختبرات أو الساحات بأسماء المتبرعين والداعمين » قد احتلت المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.37) وانحراف معياري (0.98)، وجاءت الفقرة رقم (6) والتي كان نصها « تستفيد إدارة المدرسة من الإعلام التربوي من خلال النشرات والمجلات التربوية كمصدر مساند للتمويل » بالمرتبة الثانية بمتوسط حسابي (2.97) وانحراف معياري (0.75)، بينما احتلت الفقرة رقم (9) والتي نصت على « تفتح إدارة المدرسة المقصف المدرسي على منافذ خارجية للاستفادة منها في بيع المجتمع المحيط (الحيّ) طوال اليوم » المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (1.92) وانحراف معياري (0.60)، وقد بلغ المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد العينة على هذا المجال ككل (2.63) وانحراف معياري (0.56)، وهو يقابل تقدير موافقة بدرجة مرتفعة.

المجال الثاني: مجال المعوقات الفنية:

جدول (4): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على مجال

المعوقات الفنية مرتبة تنازلياً

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
4	تعرض قائد المدرسة للمسائلة من قبل الجهات المعنية عن مصادر التمويل في حال الحصول عليه بجهود ذاتية.	4.37	.65	مرتفعة

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
3	قصور المناهج الدراسية في تنمية ولاء أولياء الأمور نحو مدارس أبنائهم.	3.76	.76	مرتفعة
1	محدودية صلاحيات مدير التعليم وقائد المدرسة في الحصول على التمويل اللازم ومجالات صرفه.	3.70	.76	مرتفعة
6	غياب التخطيط السليم في تنمية الموارد الذاتية.	3.68	.74	مرتفعة
2	ضعف الوعي المجتمعي لدى القادرين من أولياء الأمور على تقديم الدعم للمدرسة.	3.63	.69	مرتفعة
5	افتقار مبنى المدرسة للمساحات التي يمكن استثمارها.	3.62	.71	مرتفعة
7	انخفاض حماس منسوبي المدرسة لدعم فكرة التمويل الذاتي.	3.52	.72	مرتفعة
	المجال ككل	3.75	.54	مرتفعة

• الدرجة العظمى من (5)

يبين الجدول (4) أن الفقرة رقم (4) والتي نصت على « تعرض قائد المدرسة للمسائلة من قبل الجهات المعنية عن مصادر التمويل في حال الحصول عليه بجهود ذاتية» قد احتلت المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (4.37) وانحراف معياري (0.65)، وجاءت الفقرة رقم (3) والتي كان نصها «قصور المناهج الدراسية في تنمية ولاء أولياء الأمور نحو مدارس أبنائهم» بالمرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3.76) وانحراف معياري (0.76)، بينما جاءت الفقرة رقم (7) والتي كان نصها « انخفاض حماس منسوبي المدرسة لدعم فكرة التمويل الذاتي» في المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (3.52) وانحراف معياري (0.72)، وقد بلغ المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد العينة على هذا المجال ككل (3.75) وانحراف معياري (0.54)، وهو يقابل تقدير بدرجة مرتفعة.

المجال الثالث: مجال توظيف موارد المدرسة المادية:

جدول (5): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على مجال

توظيف موارد المدرسة المادية مرتبة تنازلياً



الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
4	يستخدم مسرح المدرسة للمحاضرات العامة، والأنشطة الثقافية، والترفيهية الأهلية. .	2.37	.97	منخفضة
6	تقوم المدرسة بتنظيم برامج للتربية الوالدية.	2.34	.90	منخفضة
1	تفتح المدرسة أبوابها للطلبة، وأسرهم، وللمجتمع المحلي لممارسة الأنشطة خلال الإجازات وبعد انتهاء الدراسة.	2.10	.71	منخفضة
5	تقوم المدرسة بفتح «فصول محو أمية» لأولياء الأمور وأفراد المجتمع.	2.08	.70	منخفضة
2	تفتح المدرسة مختبرات الحاسب لتعليم الكمبيوتر وتنشئ نادياً للإنترنت يكون متاحاً لاستخدام الجمهور. .	2.03	1.05	منخفضة
3	تفتح مكتبة المدرسة أبوابها للجمهور وتضع نظاماً يسمح بالقراءة في المكتبة أو الاستعارة الخارجية. .	1.89	.96	منخفضة
	المجال ككل	2.14	.51	منخفضة

## \* الدرجة العظمى من (5)

يبين الجدول (5) أن الفقرة رقم (4) والتي نصت على « يستخدم مسرح المدرسة للمحاضرات العامة، والأنشطة الثقافية، والترفيهية الأهلية» قد احتلت المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (2.37) وانحراف معياري (0.97)، وجاءت الفقرة رقم (6) والتي كان نصها « تقوم المدرسة بتنظيم برامج للتربية الوالدية» بالمرتبة الثانية بمتوسط حسابي (2.34) وانحراف معياري (0.90)، بينما احتلت الفقرة رقم (3) والتي نصت على « تفتح مكتبة المدرسة أبوابها للجمهور وتضع نظاماً يسمح بالقراءة في المكتبة أو الاستعارة الخارجية» المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (1.89) وانحراف معياري (0.96)، وقد بلغ المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد العينة على هذا المجال ككل (2.14) وانحراف معياري (0.51)، وهو يقابل تقدير موافقة بدرجة مرتفعة.

النتائج المتعلقة بالسؤال الثاني ومناقشتها: «هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدالة ( $0.05 \geq \alpha$ ) بين المتوسطات الحسابية لتقديرات أفراد العينة على مجالات المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس تعزى لمتغيرات: (الجنس، والتخصص، والخبرة الإدارية)؟».

للإجابة عن هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد العينة على مجالات الاستبانة، حسب متغيرات الدراسة، على النحو التالي:

أ- حسب متغير الجنس:

جدول (6): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد العينة على مجالات

الاستبانة حسب  
متغير الجنس

إناث (ن = 51)		ذكور (ن = 58)		المجال
الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	
.46	2.58	.61	2.69	الإجراءات الإدارية
.40	3.89	.57	3.62	المعوقات الفنية
.47	1.76	.50	2.58	توظيف موارد المدرسة المادية
.40	2.76	.53	2.96	الاستبانة ككل

ب- حسب متغير التخصص:

جدول (7): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد العينة على مجالات

الاستبانة حسب متغير التخصص

تخصصات إنسانية (ن = 73)		تخصصات علمية (ن = 36)		المجال
الانحراف	المتوسط	الانحراف	المتوسط	

المعياري	الحسابي	المعياري	الحسابي	
.48	2.59	.54	2.66	الإجراءات الإدارية
.41	3.72	.49	3.81	المعوقات الفنية
.48	2.06	.53	2.21	توظيف موارد المدرسة المادية
.43	2.81	.40	2.90	الاستبانة ككل

ج- حسب متغير الخبرة الإدارية:

جدول (8): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد العينة على مجالات

الاستبانة حسب متغير الخبرة الإدارية

أكثر من 10 سنوات (ن = 25)		من 5 إلى أقل من 10 سنوات (ن = 38)		أقل من 5 سنوات (ن = 46)		المجال
الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	
.72	2.68	.46	2.62	.61	2.58	الإجراءات الإدارية
.77	3.41	.40	3.42	.57	4.15	المعوقات الفنية
.76	2.29	.47	2.21	.50	1.96	توظيف موارد المدرسة المادية
.41	2.81	.35	2.76	.37	2.91	الاستبانة ككل

يتبين من الجداول أرقام (6، 7، 8) وجود فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية لتقديرات

أفراد عينة الدراسة على مجالات استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس حسب متغيرات الدراسة، ولمعرفة مستويات الدلالة الإحصائية لتلك الفروق تم استخدام تحليل التباين المتعدد، والجدول (9) يبين ذلك.

جدول (9): نتائج تحليل التباين المتعدد للفروق بين المتوسطات الحسابية لتقديرات أفراد العينة

على مجالات استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس حسب متغيرات الدراسة

الدلالة الإحصائية	قيمة ف	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	المجالات	مصدر التباين
0.355	0.846	0.529	1	0.529	الإجراءات الإدارية	الجنس قيمة هوتلغ = 0.162 ح = 0.001
*0.000	7.993	4.468	1	4.468	المعوقات الفنية	
*0.000	9.144	4.005	1	4.005	توظيف موارد المدرسة المادية	
0.372	0.709	0.443	1	0.443	الإجراءات الإدارية	التخصص قيمة هوتلغ = 0.922 ح = 0.326
0.316	0.914	0.511	1	0.511	المعوقات الفنية	
0.157	1.377	0.603	1	0.603	توظيف موارد المدرسة المادية	
0.392	0.718	0.449	2	0.898	الإجراءات الإدارية	الخبرة الإدارية قيمة ولكس = 0.643 ح = 0.021
*0.000	11.120	6.216	2	12.432	المعوقات الفنية	
*0.000	13.450	5.891	2	11.782	توظيف موارد المدرسة المادية	
		0.625	104	65	الإجراءات الإدارية	الخطأ
		0.559	104	58.136	المعوقات الفنية	
		0.438	104	45.552	توظيف موارد المدرسة المادية	

• ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ( $\alpha=0.05$ )

يبين الجدول رقم (9):

1. عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط تقديرات أفراد عينة الدراسة عند مجال الإجراءات الإدارية، تعزى لمتغير الجنس. بينما كانت هناك فروق دالة إحصائية عند مجال المعوقات الفنية، وذلك لصالح تقديرات الإناث، وعند مجال توظيف موارد المدرسة المادية، وذلك لصالح تقديرات الذكور.
2. عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط تقديرات أفراد عينة الدراسة عند جميع المجالات تعزى لمتغير التخصص.

3. عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط تقديرات أفراد عينة الدراسة عند مجال الإجراءات الإدارية، تعزى لمتغير الخبرة الإدارية. بينما كانت هناك فروق دالة إحصائية عند مجال المعوقات الفنية، ومجال توظيف موارد المدرسة المادية. ولتحديد مصادر تلك الفروق تم استخدام اختبار شافيه (Scheffe) كما هو موضح في جدول (10).

جدول (10): نتائج اختبار شافيه (Scheffe) للفروق بين متوسطات تقديرات أفراد العينة على مجالات استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس حسب متغير الخبرة الإدارية

المجال	الخبرة الإدارية	أقل من 5 سنوات	من 5 إلى أقل من 10 سنوات	أكثر من 10 سنوات
	المتوسط الحسابي	4.15	3.42	3.41
المعوقات الفنية	أقل من 5 سنوات		*0.73	0.74*
	من 5 إلى أقل من 10 سنوات			0.01
	أكثر من 10 سنوات			
المجال	المستوى الدراسي	1.96	2.21	2.29
توظيف موارد المدرسة المادية	أقل من 5 سنوات		*0.25	0.33*
	من 5 إلى أقل من 10 سنوات			0.08
	أكثر من 10 سنوات			

• ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ( $0.05 \geq \alpha$ )

يبين الجدول (10) أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين متوسطات تقديرات ذوي الخبرة الإدارية (أقل من 5 سنوات) من جهة، ومتوسط تقديرات ذوي الخبرة الإدارية (من 5 إلى أقل من 10 سنوات، أكثر من 10 سنوات) من جهة ثانية، وذلك لصالح تقديرات ذوي الخبرة الإدارية (من 5 إلى أقل من 10 سنوات، أكثر من 10 سنوات).

كما تم إجراء اختبار تحليل التباين الثلاثي للفروق بين تقديرات أفراد العينة على مجالات استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ككل حسب متغيرات الدراسة، حيث كانت النتائج، كما هي موضحة في الجدول (11).

جدول (11): اختبار تحليل التباين الثلاثي للفروق بين تقديرات أفراد العينة على مجالات استبانة المشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس ككل حسب متغيرات الدراسة

المتغيرات	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	الدلالة الإحصائية
الجنس	5.604	1	5.604	9.356	*0.000
التخصص	0.427	1	0.427	0.713	0.395
الخبرة الإدارية	1.21	2	0.605	1.010	0.289
الخطأ	62.296	104	0.599		
الكلي	228.901	108			

• ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ( $0.05 \geq \alpha$ )

يبين الجدول (11):

1. وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط تقديرات أفراد عينة الدراسة عند مجالات الاستبانة ككل، تعزى لمتغير الجنس، وذلك لصالح تقديرات الذكور. وتعزو الباحثة ذلك الى أن الذكور يملكون مجالات أوسع وحرية أكثر في استغلال مرافق المدرسة ومكوناتها في سبيل تأمين المزيد من السيولة النقدية، أو التواصل مع فعاليات المجتمع المحلي من أجل حثهم على المساهمة في تأمين التسهيلات المالية، على النقيض من قائدات المدارس التي تحد تقاليد المجتمع السعودي من قدرتهن على التواصل مع مثل تلك الفعاليات. ولم تعثر الباحثة على أية دراسة تناولت هذا المتغير.

2. عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط تقديرات أفراد عينة الدراسة عند جميع مجالات الاستبانة ككل تعزى لمتغير التخصص.

وقد يرجع السبب في ذلك الى أن قادة المدارس بغض النظر عن تخصصاتهم فهم يتلقون نفس التعليمات ويخضعون لنفس القوانين بشأن مالية المدارس والتي تقيد حريتهم الى حدٍ في عملية تأمين مصادر مالية إضافية للمدرسة.

3. عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط تقديرات أفراد عينة الدراسة عند جميع مجالات الاستبانة ككل تعزى لمتغير الخبرة الإدارية.

وتعزو الباحثة السبب في ذلك الى أن وزارة التربية والتعليم تعمل جاهدة على توفير جميع المستلزمات والتجهيزات المدرسية والتي تعمل على تهيئة البيئة التربوية المناسبة للعملية التعليمية التعلمية، ولكن حاجات المدارس قد تفوق تلك التجهيزات. لذلك يعمل قادة المدارس على الطلب من الوزارة على تأمين تلك الحاجات، والتي قد تتأخر أحياناً بسبب الروتين الوظيفي، فيلجأ هؤلاء القادة الى التصرف من تلقاء أنفسهم حيث تسعفهم خبراتهم الطويلة في الوصول الى بعض المصادر المالية لتأمين ذلك.

النتائج المتعلقة بالسؤال الثالث ومناقشتها: «ما الحلول المقترحة للمشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس من وجهة نظر القادة أنفسهم؟»

للإجابة عن هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة، على الحلول المقترحة للمشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول رقم (12).

جدول (12): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على مجال الحلول المقترحة للمشكلات المالية التي تواجه قادة المدارس مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرقم	الحلول المقترحة	المتوسط الحسابي *	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
1	فتح المدرسة أبوابها للتلاميذ، وأسرهم، وللمجتمع المحلي لممارسة الأنشطة خلال الإجازات وبعد انتهاء الدراسة.	4.34	.70	مرتفعة جداً
5	تقوم المدرسة بفتح «فصول محو أمية» لأولياء الأمور وأفراد المجتمع.	4.12	.92	مرتفعة
4	استخدم مسرح المدرسة للمحاضرات العامة، والأنشطة الثقافية، والترفيهية الأهلية .	4.08	.73	مرتفعة
6	تقوم المدرسة بتنظيم برامج للتربية الوالدية.	4.07	.79	مرتفعة
3	فتح مكتبة المدرسة أبوابها للجمهور وتضع نظاماً يسمح بالقراءة في المكتبة أو الاستعارة الخارجية .	4.05	.65	مرتفعة
2	فتح المدرسة مختبرات الحاسب لتعليم الكمبيوتر وإنشاء نادياً للإنترنت يكون متاحاً لاستخدام الجمهور.	3.89	.72	مرتفعة
	المجال ككل	4.09	.49	مرتفعة

• الدرجة العظمى من (5)

يبين الجدول (12) أن المقترح رقم (1) والتي نصت على «فتح المدرسة أبوابها للتلاميذ، وأسرهم، وللمجتمع المحلي لممارسة الأنشطة خلال الإجازات وبعد انتهاء الدراسة» قد احتلت المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (4.34) وانحراف معياري (0.70)، وجاءت الفقرة رقم (5) والتي كان نصها «تقوم المدرسة بفتح «فصول محو أمية» لأولياء الأمور وأفراد المجتمع» بالمرتبة الثانية بمتوسط حسابي (4.12) وانحراف معياري (0.92)، بينما احتلت الفقرة رقم (2) والتي نصت على «فتح المدرسة مختبرات الحاسب لتعليم الكمبيوتر وإنشاء نادياً للإنترنت يكون متاحاً لاستخدام الجمهور» المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (3.89) وانحراف معياري (0.72)، وقد بلغ المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد



العينة على هذا المجال ككل (4.09) وانحراف معياري (0.49)، وهو يقابل تقدير موافقة بدرجة مرتفعة.

وتعزو الباحثة ذلك الى أن أسهل الحلول التي تمكن قادة المدارس من الاستفادة من مرافق المدارس، حين يكونوا الطلبة في اجازاتهم، وذلك من خلال تقديم برامج محو الأمية لكبار السن، أو تقديم المحاضرات التثقيفية والتوعوية في مختلف المجالات العامة، بالإضافة الى تقديم الأنشطة الثقافية والترفيهية للمجتمع المحلي.

#### التوصيات:

- في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها، فإن الدراسة توصي بما يلي:
- 1) منح قادة المدارس المزيد من الصلاحيات لتمويل المدرسة من مصادر خارجية تحت إطار تعليمي مجتمعي هادف.
  - 2) معالجة الأعطال والتجهيزات التقنية وعمل الصيانة بشكل دوري على حساب الوزارة، وليس على ميزانيات المدارس.
  - 3) استغلال المباني المدرسية في الإجازة من قبل المستثمرين ودفع بدلات ذلك للمدرسة.
  - 4) التشغيل الذاتي للمقاصف المدرسية.
  - 5) إقامة الأيام المفتوحة والبازارات.

## قائمة المصادر والمراجع:

## أولاً: المراجع العربية:

1. ابن منظور (د.ت). لسان العرب، الجزء الرابع، القاهرة، دار المعارف.
2. الجريوي، سمية. (2015). تقويم جهود مدراء ومديرات مدارس التعليم العام لزيادة مصادر التمويل المدرسي. المجلة التربوية الدولية المتخصصة، مج4(3). 268-244.
3. حسين، سلامة عبد العظيم (2007م). المشاركة المجتمعية وصنع القرار التربوي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة.
4. حميد، عبد الواحد. (1983). استثمار في أمة، بحث مقدم لندوة اقتصاديات التعليم، وزارة المعارف. المملكة العربية السعودية.
5. خوج، ابتهاج. (1432). إسهام التمويل الذاتي في الحد من مشكلات الموارد المالية في مدارس البنات الثانوية بالعاصمة المقدسة. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات التربوية، جامعة أم القرى.
6. زاهر، ضياء الدين. (2015). الكلفة والتمويل في نظم التعليم العربية منظور مستقبلي، ندوة المعالم الأساسية للمؤسسة المدرسية في القرن الحادي والعشرين، الدوحة 2015هـ.
7. الزعبي، زهير حسين، (2008). نموذج مقترح لتمويل التعليم في المملكة الأردنية الهاشمية، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية.
8. الشراح، يعقوب. (2016). التربية وأزمة التنمية البشرية، مكتب التربية العربي لدول الخليج.
9. صائغ، عبد الرحمن بن أحمد. (1421). مسيرة التعاون بين قطاعي التعليم والأعمال في دول الخليج العربية، نظرة تحليلية ومقترحات إجرائية لبرنامج مكتب التربية العربي لدول الخليج حول لقاءات ممثلي الجامعات والتعليم العام ورؤساء الغرف التجارية والصناعية بدول المنطقة، ورقة مقدمة في اللقاء الرابع لممثلي الجامعات والتعليم العام ورؤساء الغرف التجارية، الكويت.
10. صلاح، محمد. (2016). تفعيل المشاركة المجتمعية للمساهمة في حل مشكلات التعليم. مدونة تعليم جديد. تم استرجاعه بتاريخ 1438/7/25هـ

<https://search.mandumah.com/Record/403461>

11. عاشور، محمد. (2010). دور مدير المدرسة في تفعيل الشراكة بين المدرسة والمجتمع المحلي في سلطنة عمان. مجلة العلوم التربوية والنفسية. مج11(4)، 76-106.
12. العودة، إبراهيم سليمان. (1419). دراسة استطلاعية لأهم بدائل تنمية الموارد غير الحكومية للجامعات السعودية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الملك سعود، قسم التربية.
13. القرشي، مسعود. (2011). المشاركة المجتمعية المطلوبة لتطوير أداء المدارس الثانوية الحكومية (دراسة ميدانية على المدارس الثانوية الحكومية بمحافظة الطائف)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.
14. ليثيم، مايكل. (2002). شركاء في التقدم: مشاركة القطاع الخاص في التعليم في المملكة العربية السعودية، بحث مقدم لندوة الرؤية المستقبلية للاقتصاد السعودي، وزارة التخطيط.
15. نصار، سامي محمد. (1419هـ). تمويل التعليم في دول الخليج العربية، رؤية مستقبلية، مقدمة إلى اجتماع تمويل التعليم في دول الخليج.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

16. Aidman, Amy. (2016). Advertising in the Schools. ERIC Digest. Urbana, Illinois: ERIC Clearinghouse on Elementary and Early Childhood Education, ED 389473.
17. Clark, Robert. (2013). **Components of selected public-private partnerships to build new schools in California**. A Dissertation Presented to University of Laverne.
18. Lumsden, L. and Hertling, E. (2014). Trends and Issues: Relationships with Community. ERIC. [www.uoregon.edu/Trends issues](http://www.uoregon.edu/Trends%20issues).
19. Hernandez, A. and Mahoney, M. (2002). Is the Private Sector Qualified to Reform Schools. ERIC. ED 251657.
20. Shaul, Marnie. (2000). **Public Education: Commercial Activities in Schools**. Report to Congressional Requesters. Washington, D.C.: United States General Accounting Office.



أسس وآليات التعايش مع أتباع الأديان  
في القرآن والسنة

THE PRINCIPLES AND MECHANISMS OF CO-EXISTENCE  
WITH THE OTHER RELIGIONS' FOLLOWERS

In Quran And Sunnah

Rs. Abdelhak HACHE      الباحث: عبد الحق حارث  
University of AMIR      جامعة الأمير عبد القادر،  
Abdelkader, Constantine      قسنطينة

[abdelhakharche@gmail.com](mailto:abdelhakharche@gmail.com)

Accepted:	2018/11/08	قُبِلَ للنشر:	Received:	2018/07/25	استلم:
-----------	------------	---------------	-----------	------------	--------

ملخص:

إنّ الشيء الذي أصبح يهدد الدّول ويزحزحها ويزعزعها هو التنازع بين أتباع الأديان والمعتقدات؛ حيث أصبح الدّين فتيلاً في أيدي السّياسيين والمعرضين يستعملونه لتفكيك وفتيت وخلخلة المجتمعات مقابل الأطماع الامبريالية والبرجماتية. ولهذا أصبح موضوع التعايش بين أتباع الأديان من أكثر المواضيع دراسة وبحثاً وتحليلاً، سواء في الدّراسات العقديّة أو الفكرية أو السّياسية أو الاجتماعيّة وحتىّ التّفسيّة والتاريخية ... وذلك من خلال تأصيل مبادئه وتفعيلها داخل المجتمعات بغرض توحيد الفرقاء والمختلفين على أعلى وأكبر مستوى في الاختلاف ألا وهو المستوى الدّيني؛ لإحلال السّلم والوئام بدل التنازع والخصام. ومن هنا جاءت هذه الدراسة المتواضعة والمختصرة لتبين المبادئ التي يقوم عليها الإسلام من خلال مصدره الكتاب والسّنة

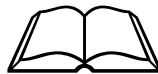
في تعايشه مع الآخر، مبرزاً في الوقت نفسه الآليات التي فعلها وتوسلها الإسلام في تواصله مع أتباع الأديان المختلفة.

**الكلمات المفتاحية:** التعايش؛ أتباع الأديان؛ أسس التعايش؛ مبادئ التعايش؛ آليات التعايش؛ التعددية الدينية؛ حرية الدينية؛ التسامح؛ الحوار.

### Abstract

*Conflicts among the followers of different religions and convictions has become a source of instability for nations. Religion is being used as a weapon in the hands of politicians and opportunists to dismantle societies for their imperial and pragmatic interests. In this regard, the issue of co-existence among the followers of different religions has received a great deal of attention in a plethora of studies of various types. These studies have sought to lay the foundation to the principles and implementation of co-existence within societies. The ultimate goal is to establish harmonious relationships between the heterogeneous population and eliminate conflicts at the level of religion—one of the most critical areas of disparity. Building on this literature, the present study aims to exhibit the principles and mechanisms of co-existence with the followers of other religions established by Islam, in the light of its two main sources of law-making, namely, Quran and Sunnah.*

**Keywords :** *co-existence; Other religions' followers; co-existence principles; co-existence mechanisms; religious plurality; religious liberty; forbearance; dialogue.*



## المقدمة:

يعد موضوع التعايش مع أتباع الأديان من أهم المواضيع التي تعالجها الدراسات الأكاديمية في الوقت الراهن في شتى الحقول العلمية؛ لما لها من أهمية في استقرار البلدان والأوطان. ولا شك أن موضوع التعايش في الدراسات العقدية الدينية يتعين مفهومه ومدلوله حسب مرجعية كل دين.

وعليه، فإن الإشكالية المختارة للموضوع هي: □

- كيف أصل القرآن الكريم للتعايش مع أتباع الأديان وكيف فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- ذلك التآصيل؟ ويتفرع عنها جملة من التساؤلات التي يحاول البحث الإجابة عنها، وهي:

- ما مفهوم التعايش في اللغة والاصطلاح؟

- ماهي الأسس والمبادئ التي يقوم عليها التعايش مع أتباع الأديان في القرآن والسنة النبوية؟

- إذا كانت هذه الأسس التعايشية مقرر شرعا فهل هي مقرر ومقبولة عقلا وقانونا؟

- ما هي آليات التعايش مع أتباع الأديان في القرآن والسنة؟ وماهي الأشياء التي توسلها الإسلام

لبلوغ دائرة الآخر واستيعابه وجعله جزءا من الهوية والذات؟

وقبل أن نعالج هذا البحث لابد من التأكيد والتنويه على أن هذه الأسس والآليات التعايشية في

القرآن والسنة النبوية ليست وليدة الأحداث الراهنة، بل هي أصول وحقائق تمثل ماهية الإسلام في التعامل مع المخالفين لا يغيرها اختلاف الأزمان ولا تحول الأوطان، ولا حالة المسلمين في سلمهم وحرهم، ولا يفرضها زخم الضغوطات والواقع المعيش. كما لا يفوتنا في هذا المقام التأكيد على أن التعايش لا يعني التنازل عن الثوابت والمبادئ الدينية للمتعايشين؛ إذ يمكن تحقيق التعايش مع احتفاظ الكل بما يحملونه من فكر وعقائد.

ولإبراز أسس وآليات التعايش الديني مع أتباع الأديان في الإسلام من خلال مصدره القرآن

والسنة، وبيان أبعادها الحضارية وسبل الاستفادة منها في واقعنا المعيش، سلطنا البناء الهيكلي في الخطة الآتية:

□

مبحث تمهيدي: تحديد المصطلحات والمفاهيم  
التعريف بمصطلحات ومفاهيم البحث هو التواة الأولى التي ينطلق منها أي بحث علمي أكاديمي؛ وهي أساس لغة التعامل والتفاهم الإنساني ووسيلة الإنسان للتعبير عن مراده ومقصوده؛ لذا سنتناول في هذا المبحث بيان مفهوم بعض الاصطلاحات بغية تحديد مسار البحث وإطاره.

### أولاً : تعريف الأسس

أ- تعريف الأسس لغة: جمع أساس، و(الأساس لأصل البناء، وجمع الأساس أسس)<sup>(1)</sup>.  
فأسس ما يبتنى عليه الشيء بالجملة، وهذا يصدق على الامور المعنوية، فهي في كل شيء بحسبه.<sup>(2)</sup>

### ب- تعريف الأسس اصطلاحاً

فالتعريف الاصطلاحى لا يخرج عن المعنى اللغوي، فيمكن تعريفها بأنها مبادئ عامة تعتمد عليه طائفة من الظواهر أو القضايا<sup>(3)</sup>، أو هي مجموع ما تبنى عليه القواعد من الأمور الحسية كانت أو المعنوية.<sup>(4)</sup>

### ثانياً: تعريف الآليات

□ الآليات لغة: مجموع آلة، وهي الأداة أو الجهاز والوسيلة...، ومعناه اللغوي المراد في البحث  
الوسائل.<sup>(5)</sup> □

(1) تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، (2001 م)، ج13، ص:96.

(2) المصدر نفسه، ج13، ص:96 وما بعدها.

(3) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، ص:92.

(4) المرجع نفسه، ص:17.

(5) مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ط [ ]، وزارة التربية والتعليم، مصر، (1994 م)، ص:30.



ب- آليات التعايش اصطلاحاً - بالتعريف الإضافي -: المقصود بها في هذا البحث الوسائل التي يتوسل بها المسلمون في ربط علاقاتهم مع أتباع الأديان المختلفة من أجل تحقيق التعايش والتشارك الإنساني.

### ثالثاً: تعريف التعايش

أ- التّعایش لغة: جاء في القاموس المحيط للفيروز آبادي: «العَيْشُ: الحَيَاةُ، عَاشَ يَعْيشُ عَيْشًا وَمَعَاشًا وَعَيْشَةً (بالكسر) وَعَيْشُوشَةً وَأَعَاشَهُ وَعَيْشَهُ، وَالطَّعَامُ، وَمَا يَعْاشُ بِهِ، وَالْمَعِيشَةُ الَّتِي تَعْيشُ بِهَا مِنَ الْمَطْعَمِ وَالْمَشْرَبِ، وَمَا تَكُونُ بِهِ الْحَيَاةُ وَمَا يُعَاشُ بِهِ أَوْ فِيهِ»<sup>(1)</sup>.

وجاء في مقاييس اللغة في مادة «عَيْشٌ»- العين والياء والشين أصل صحيح يدل على حياة وبقاء قال الخليل: العَيْشُ: الحياة والمعيشة: اسم لما يُعَاشُ به وهو في عيشة ومعيشة صالحة والعيش: المصدر الجامع والمعاش يجري مجرى العيش تقول عاش يعيش عيشاً ومعاشاً، وكل شيء يعاش به فهو معاش، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّهَّارَ مَعَاشًا﴾ [التبأ:11]، والأرض معاشٌ للخلق، فيها يلتمسون معاشهم<sup>(2)</sup>.

ومن هنا يمكن أن نقول إن كلمة «عيش» متضمنة لعدة معان، منها: الحياة، وما يعاش به من الأشياء، وما يعاش فيه من الأمكنة، كالديار، والبلدان، والأوطان....

### ب- التّعایش اصطلاحاً

عرف مصطلح «التّعایش» بعدة تعريفات يمكن أن نذكر بعضها، كالآتي: □

أ) - فمنهم من عرفه على أنه: «لا يزيد على حسن المعاملة والعيش بصورة ملائمة بين كافة المجتمعات مع الاختلاف الدّيني والفكري والثّقافي والتّعایش بهذا المعنى بين أتباع الأديان لا يرفضه

(1) القاموس المحيط : محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقشوسي، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (1426 هـ 2005 م)، ص:599.

(2) معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط [ ]، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج4، ص:194.

الإسلام، ويدل عليه معنى البر والإحسان والقسط الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].<sup>(1)</sup>

ب)- وعرفه عبد العزيز بن عثمان التويجري: «على أنّ التعايش الدّيني: «المراد به أن تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية والحضارات المختلفة في العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام في العالم، وحتى تعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون لما فيه الخير الذي يُعم بين البشر جميعا من دون استثناء».<sup>(2)</sup> □

ويمكن أن نعرفه بأنه: «هو تعايش أتباع الأديان في دولة أو وطن واحد وفق دستور توافقي بينهم يحقق التعاون في المشترك الإنساني مع الحرية في الحفاظ على خصوصياتهم الدينية دون اعتداء ولا ازدراء» (أو بعبارة أخرى: هو التعاون والتمازج بين أتباع الأديان، وأقصد بالتعاون هو التشارك في المشترك الإنساني لتحقيق المصالح ودفع المفاصد التي تلحق بالإنسانية، وبالتمازج احتفاظ كل أتباع دين بخصوصياتهم الدينية في إطار وحدتهم وتعددتهم.

وهذا التعايش منطلقاته لها صلة وثيقة بكل دين من الأديان وبالمبادئ والأسس التي تقوم عليها تلك الأديان في النظر إلى المخالفين في الدين والعقيدة.

### ثالثا: تعريف أتباع الأديان

أتباع الأديان: وهم مجموعة الأشخاص أو الجماعات التي تتبع ديننا من الأديان سواء كان سماويا أو وضعيا، وقد استعمل هذا المصطلح كثيرا في ندوات الحوار بين الأديان، والمراد بأتباع الأديان في هذا البحث هم من لا يدين بدين الإسلام؛ وهم «غير المسلمين» وهو اصطلاح قديم في تركيبه ومعناه، جديد في شيوعه وذيوعه، وهو يشمل كلّ من ليس على عقيدة الإسلام، سواء منهم من

(1) الحوار بين الأديان، حقيقته وأنواعه: عبد الرحيم بن صمايل السلمي: ط [ ]، دن، ت [ ]، ص: 19.

(2) الإسلام والتعايش بين الأديان في القرن العشرين: عبد العزيز بن عثمان التويجري، ط [ ]، منشورات الإيسيسكو، ت [ ]، ص: 4.

لم يدخل الإسلام أصلاً، أو دخل فيه ثم خرج منه (وهو المرتد)<sup>(1)</sup>، وبعبارة أخرى: هم كل من لا يدين بدين الإسلام.

ومن المصطلحات الدالة على المعنيين لفظ «الآخر»؛ والذي يدل معناه على الآخر من مختلف فئات البشر، وربما اختزله البعض أكثر إلى الآخر؛ أي غير المسلم.

### المبحث الأول: أسس التعايش مع أتباع الأديان في القرآن والسنة

يروم هذا المبحث إبراز الأسس التي يقوم عليها التعايش مع أتباع الأديان في القرآن والسنة النبوية، ولا ادعي أنّ ما ذكرناه منها في هذا البحث، هي فقط الأسس التي يقوم عليها هذا التعايش، ولكن في نظري هذه أبرزها وأظهرها، وما تبقى منها يمكن أن يعود إلى إليها أو ينضوي تحتها.

### المطلب الأول: الكرامة الإنسانية

تعد الكرامة الإنسانية من أهم الأسس التي تقوم عليها حقوق الإنسان في الوقت الراهن، وكذا منبع القوانين العادلة في دولة القانون بل هي المبدأ الرئيس الذي تُفهم من خلاله وتدور في فلكه مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة.

إنّ الإسلام ينظر إلى البشرية قاطبة على أنّها أسرة واحدة مهما اختلفت أديانها وأجناسها وألوانها ولغاتها؛ وذلك بوصفها تنتمي من جهة الخلق إلى رب وإله واحد، ومن جهة النسب إلى أب واحد، ولقد جات نصوص كثيرة وغزيرة قرآنية وحديثية، مؤكدة لهذا المبدأ الأصيل الذي تقوم عليه هوية الإنسان وحرية وماهيته، يمكن أن نشير إلى بعضها اختصاراً واقتصاراً، منها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]. «يا أيّها النّاس» خطاب يعم بني آدم أي

(1) أحكام التعامل مع غير المسلمين والاستعانة بهم (دراسة فقهية مقارنة): محمد علوشيش الورتلاني، ط1، دار التنوير، الجزائر،

(2004م)، ص: 11.

خلقتكم من شخص واحد وخلق منه أمكم حواء.<sup>(1)</sup> وفيها حض على التواصل لحرمة هذا النسب.<sup>(2)</sup> و«اتقوا الله واتقوا الأرحام فلا تقطعوها، فإنهما مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ».<sup>(3)</sup> ولهذا نجد أن الإسلام دعا إلى التواصل والتعاون حتى مع غير المسلمين ما داموا مسالمين، لأنهم كأسرة واحدة.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:70]، فالآية تشير إلى تكريم الله لبيبي آدم، وليس لجماعة المؤمنين، أو لفئة دون غيرها من الناس، فالتكريم هنا، هو تكريم مطلق المعنى يشمل البشر كافة، قال الألوسي البغدادي: «ولقد كرمنا بني آدم: أي جعلناهم قاطبة برهم وفاجرهم ذوي كرم، أي شرف ومحاسن جملة لا يحيط بها نطاق الحصر».<sup>(4)</sup> وينسحب هذا المعنى إلى الماضي والحاضر والمستقبل، ويمتد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وبهذا تعرف رحمة الإسلام الواسعة والعالمية والشاملة لكل مخلوق سواء كان مسلماً أو غير مسلم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. قال ابن عباس رضي الله عنه: «من آمن تمت له الرحمة في الدنيا، والآخرة ومن لم يؤمن عوفي مما كان يصيب الأمم، في عاجل الدنيا من

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: عبد الله بن عمر البيضاوي: تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1418 هـ)، ج2، ص:58.

(2) الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1418 هـ)، ج2، ص:159.

(3) فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني، ط1، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، لبنان، (1414 هـ)، ج1، ص:484.

(4) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: محمود الألوسي البغدادي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1415 هـ)، ج8، ص:112.

العذاب، من المسخ والحسف والقذف»<sup>(1)</sup>. وعن أبي هريرة، قال: قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ عَلَيَّ الْمُشْرِكِينَ قَالَ: «إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لِعَانًا، وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً»<sup>(2)</sup>.

بهذه الكرامة يحمي الإسلام أعداءه، كما يحمي أبناءه وأولياءه. بهذه الكرامة التي كرم الله بها الإنسانية في كل فرد من أفرادها هي الأساس التي تقوم عليه العلاقات والروابط الاجتماعية بين بني آدم.<sup>(3)</sup>

كما نجد أن الإسلام حرم كل ما ينقص كرامة الإنسان ويهينها، كالسخرية واللمز والاستهزاء والازدراء، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: 11].

أما إذا أردنا ترجمة عملية لهذا المبدأ القرآني فيمكن أن نمثل لذلك بتفسير عملي للنبي -صلى الله عليه وسلم-، فعن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدتين بالقادسية، فمروا عليهما بجنابة فقاما، فقيل لهما: إنها من أهل الأرض - أي من أهل الذمة - فقالا: إن النبي -صلى الله عليه وسلم- مرت به جنابة فقام، فقيل له: إنها جنابة يهودي فقال: «أليست نفسا»<sup>(4)</sup>. هذه هي النظرة الإسلامية الحقيقية لكل البشر إنها نظرة التقدير والاحترام والتكريم، إن هذا الموقف من الرسول -صلى الله عليه وسلم- زرع في نفوس المسلمين التقدير والاحترام لكل نفس بشرية، وذلك على الإطلاق؛ لأنه فعل ذلك وأمر به حتى بعد علمه أنه يهودي.<sup>(5)</sup>

(1) الدر المنثور: عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج5، ص: 687.

(2) صحيح مسلم، مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: النهي عن لعن الدواب وغيرها، حديث رقم: 2599.

(3) دراسات إسلامية في العلاقات الدولية: محمد عبد الله دراز، ط3، دار القلم الكويت، (1399هـ/1978م)، ص: 34.

(4) صحيح البخاري، البخاري: كتاب الجنائز، باب: من قام لجنابة يهودي، حديث رقم: 1311.

(5) فن التعامل النبوي مع غير المسلمين: راغب السرجاني، ط[ ]، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر (2010م)، ص: 24 وما بعدها.

كما أن الإسلام يحفظ كرامة الإنسان المخالف في الدين حتى في ساحة الحرب، فينهى عن التمثيل بالجثث وتشويهها كما ينهى عن تركها فريسة للسباع والطيور والهوام؛ ولذا أمر -صلى الله عليه وسلم- بدفن جثث قتلى غير المسلمين وإهالة التراب عليها في معركة بدر، إكراما لأصلهم لا لوصفهم.<sup>(1)</sup> فالإسلام يقر حقيقة الفطر والأخلاق الإنسانية ويحث المسلم على إشاعتها وتبنيها.

### المطلب الثاني: إقرار الحرية والتعددية الدينية

أ- إذا كانت الدراسات والتحليل النفسية تؤكد أن ظاهرة اللاتعايش واللاتسامح سببها تكوين هوية تنفي التعددية والتنوع داخل الشخصية<sup>(2)</sup>. وإذا صرح هونيث أنّ الاعتراف أساس علاقة الإنسان بالآخرين.<sup>(3)</sup> بل يؤكد أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق قيم التسامح وكرامة الإنسان وضمن حقوقه الأساسية المشروعة أخلاقيا وسياسيا وقانونيا إلا بواسطة مبدأ الاعتراف.<sup>(4)</sup> فإن في الإسلام يتجلى لنا ترسيخ هذا المبدأ شرعا وكونا وقانونا.

فقد أقر الإسلام باختلاف وتعدد الأديان وهو من أهم المبادئ التي قام عليها في نظره للآخر؛ حيث أكد على أنّ التعددية الدينية ظاهرة كونية طبيعية موجودة قبل الإسلام وتستمر بعده. فإذا كان الإسلام قائما على توحيد الله سبحانه وتعالى، فهو مقر للتعدد الديني والاعتراف بالتعددية الدينية اعتراف وجود لا اعتراف صحة.

(1) البداية والنهاية: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: علي شيري، ط1، دار إحياء التراث العربي، (1408، هـ 1988 م)، ج3، ص:357.

(2) التسامح الفعل والمعنى: مجموعة من المؤلفين، ط1، دار القدس العربي، الجزائر (2010م)، مقال بعنوان: من خطاب التسامح إلى خطاب العفو، عبد القادر بوعرفة، ص: 21.

(3) المرجع نفسه، مقال بعنوان: التسامح، حقوق الإنسان والاعتراف بالآخر من منظور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " أكسل هونيث نموذجاً"، ص:186،

(4) المرجع نفسه، ص:179.

وعليه؛ فإنّ قاعدة حتمية التعددية الدينية بين البشر، تعد من الركائز الضامنة لحرية الفكر والمعتقد التي ركّز عليها القرآن الكريم، فقد وردت آيات عديدة تبين هذه السنّة الإلهية الكونية القاضية باختلاف البشر في العقائد وتقرّها، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]. فهذه الآية نص دال على إقرار القرآن الكريم بحتمية التعدد والاختلاف العقدي بين البشر، واستمراره إلى يوم القيامة. يقول الطبري: «ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك» ولا يزال الناس مختلفين على أديان شتى، من بين يهوديّ ونصرانيّ، ومجوسي، ونحو ذلك...»<sup>(1)</sup>.

والحق أننا لو استعرضنا الكثير من سور القرآن الكريم لوجدنا أن الحديث عن (الآخر) بعقائده وعباداته وعلاقاته الاجتماعية وممارساته اليومية ومواقفه من النبوة وعواقب تصرفاته، تشكل مساحة كبيرة جدا من آيات الذكر الحكيم.<sup>(2)</sup>

وإذا تتبعنا بطريقة عدية إحصائية المصطلحات والألفاظ الدالة على أتباع الأديان في القرآن الكريم نجدها غزيرة وكثيفة، فلفظة «أهل الكتاب»، وماله علاقة بها كالذين أوتوا الكتاب... وغيرها ذكرت حوالي ستين مرة<sup>(3)</sup>. وذكرت كلمة «اليهود» (8) ثمان مرات<sup>(4)</sup>، وكلمة «بني إسرائيل» (38) ثلاثين مرة<sup>(5)</sup>. وكلمة «الذين هادوا» (10) عشر مرات<sup>(1)</sup>، وذكر لفظ

(1) جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، (1420 هـ 2000 م)، ج15، ص:531.

البحر المحيط: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، (1420هـ)، ج6، ص:226.

(2) الحضارة الإسلامية وسطبيتها وموقفها من الآخر: أحمد المخزمنجي، رابطة العالم الإسلامي، عدد: 224، السنة الثالثة والعشرون، (1429هـ)، ص:124.

(3) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، دار الفكر، بيروت، لبنان، (1401هـ 1981)، ص:590.

(4) المرجع نفسه، ص:775.

(5) المرجع نفسه، ص:137.

«النصارى» حوالي (14) أربعة عشر مرة<sup>(2)</sup>، ولفظ الصَّابئة (3) ثلاث مرات. ووردت المجوس في القرآن الكريم مرّة واحدة.

بل نجد أنّ القرآن الكريم ذكر مصادر أتباع الأديان في عدة مواضع من القرآن، حيث ذكر كتاب اليهود التّوراة في ثمانية عشر مرة<sup>(3)</sup>، كما ذكر كتاب النّصارى الإنجيل في اثني عشر موضعاً.<sup>(4)</sup> □  
ب- كما ذكر القرآن الكريم بعض ألقاب رجالات الدّين الكتابي من اليهود والنصارى، كالأحبار والقسيسين، والرهبان.<sup>(5)</sup> بل نجد أنّ القرآن الكريم حرم وجرم الاعتداء على كل مقدسات أتباع الأديان من آلهة<sup>(6)</sup> ومعابد<sup>(7)</sup> وأديان<sup>(1)</sup> وغيرها.

(1) المرجع نفسه ص: 739.

(2) المرجع نفسه ص: 590.

(3) المرجع نفسه، ص: 158.

(4) المرجع نفسه، ص: 688.

(5) مصادر ومؤسسات التربية لدى أهل الكتاب زمن العصر النبوي: أحمد حسن لبابنة وعصام حمد عبابنة، جامعة البلقاء، ص: 15 وما بعدها.

(6) الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، (1384هـ 1964م)، ج7، ص: 61.

تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن عمر بن كثير، الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، (1420هـ 1999م)، ج3، ص: 314.

(7) أحكام أهل الدّمة: ابن قيّم الجوزية، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، السعودية، ط1، (1418هـ 1997م)، ج3، ص: 1172.

فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة بيروت، (1379م)، ج1، ص: 53.  
أحكام المعابد دراسة فقهية مقارنة: عبد الرحمان بن دخيل العصيمي، ط1، داركونز إشبيلية، الرياض، السعودية، (1430هـ 2009م)، ص: 23.



وإذا كان الإسلام أقر التعددية الدينية فمن لوازمها إقرار الحرية الدينية والعقدية لهذا جاءت نصوص كثيرة من القرآن والسنة تؤكد هذه الحقيقة، منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]. يقول ابن القيم في تفسير هذه الآية: وهذا نفي بمعنى التَّهْيِ، أي: لا تكرهوا أحدا على الدين ومعنى الدين في هذه الآية المعتقد والملة.<sup>(2)</sup> وآية لا إكراه في الدين هي مبدأ من مبادئ الإسلام العظام يقول سيد قطب: «إنَّ حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان... والإسلام - وهو أرقى تصور للوجود وللحياة، وأقوم منهج للمجتمع الإنساني بلا مرء - هو الذي يناهز بأن لا إكراه في الدين وهو الذي يبين لأصحابه قبل سواهم أنهم ممنوعون من إكراه الناس على هذا الدين... والتعبير هنا يرد في صورة النفي المطلق.. نفي الجنس كما يقول النحويون أي نفي جنس الإكراه»<sup>(3)</sup>.

ومن الآيات القرآنية المصروفة والمبينة والشارحة لهذه القاعدة وأصرحها وأوضحها دلالة على المقصود قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: 29]. فهذه الآية تبين أنَّ حرية الإنسان في اختيار دينه وعقيدته، هي حرية مسؤولة، فبعد إطلاق مشيئة الإنسان في اختيار معتقده، رتب على ذلك استحقاق العذاب يوم القيامة للذين اختاروا الكفر على الإيمان بعدما تبين لهم الحق. يقول النسفي في تفسير هذه الآية: «أي جاء الحق

الرسالة الخالدة: عبد الرحمن عزّام، ط2، دار مطابع الشعب، القاهرة، مصر، ت [ ] . ص: 76.

(1) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: محمود بن عمرو الزمخشري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (1407 هـ)، ج4، ص: 369.

التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة الزحيلي، ط2، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، (1418 هـ)، ج7، ص: 327.

(2) - بدائع التفسير: محمد شمس الدين ابن قيم الجوزية، جمع وترتيب: يسرى السيد وآخرون، ط1، (1427 هـ)، الدمام السعودية، ج1، ص: 191.

(3) في ظلال القرآن: سيد قطب، ط17، دار الشروق، بيروت، لبنان، (1412 هـ، 1987 م)، ج1، ص: 291.

وزاحت العلل فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق التجارة أو في طريق الهلاك وجيء بلفظ الأمر والتخير لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء فكأنه خير مأمور بأن يتخير ما شاء من التجدين ثم ذكر جزء من اختيار الكفر»<sup>(1)</sup>.

ويمكن بيان الاعتراف النبوي بإقرار الحرية والتعددية الدينية أو عبارة أخرى الاعتراف بالكيانات الدينية من خلال الوثائق والمعاهدات الدستورية الآتية:

أ- صحيفة المدينة - دستور المدينة -: حيث جاء هذا الدستور معترفا بكافة القوى والطوائف على اختلاف معتقداتها الدينية وأصولها العرقية، مقرا لها بالحرية في ممارسة معتقداتها، والشاهد في ذلك قوله -صلى الله عليه وسلم-: «وَأَنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأْتَمَّ»<sup>(2)</sup>، وجاء في موضع آخر من الكتاب قوله «وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني، فإنه من المؤمنين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يرد عنها»<sup>(3)</sup>.

يلحق محمد عمارة على هذه الوثيقة قائلا: «كانت هذه الوثيقة الدستورية أول «عقد اجتماعي وسياسي ديني» حقيقي - ليس مفترضا أو متوهما! - يكتفي بالاعتراف بالآخر، وإنما يجعل الآخر جزءاً من الرعاية والأمة والدولة - أي جزءاً من الذات - له كل الحقوق، وعليه كل الواجبات...»<sup>(4)</sup>

(1) تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل): عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة وتقديم: محيي الدين

ديب، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، لبنان، (1419 هـ 1998 م)، ج2، ص:298.

(2) - السيرة النبوية لابن هشام: ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، ط1، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، (1375 هـ 1955 م)، ج2، ص:503.

(3) المصدر نفسه، ص:589

(4) في فقه الحضارة الإسلامية: محمد عمارة، ط2، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، (1427 هـ، 2007 م)، ص:144.

ب- وثيقة نجران: وهي كتاب كتبه النبي -صلى الله عليه وسلم- لأهل نجران قال فيه:

«لنجران وحاشيتها جوارُ اللَّهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَرْضِهِمْ وَمِلَّتِهِمْ وَغَائِبِهِمْ وَشَاهِدِهِمْ وَعَشِيرَتِهِمْ وَيَبِعِهِمْ وَكُلِّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ، لَا يُعَيَّرُ أَسْقُفٌ مِنْ أَسِقْفِيَّتِهِ وَلَا رَاهِبٌ مِنْ رَهْبَانِيَّتِهِ وَلَا كَاهِنٌ مِنْ كَهْنَتِهِ...»<sup>(1)</sup>

□ وكذلك جاء في كتاب آخر ما نصه: «ولا يُجبر أحدٌ ممن كان على ملة النصرانية كرها على

الإسلام: ﴿وَلَا تُجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46]<sup>(2)</sup>.

وبهذه الحكمة الإسلامية في النظرة إلى الآخر الديني حقق الإسلام مبدأ الاعتراف بالآخر وحقوقه.. والقبول به.. والتمكين له.. إلى حيث جعل هذا «الآخر في الشريعة» جزءاً معلوماً في نسيج الوحدة الدينية الإسلامية وذلك لأول مرة في تاريخ العلاقات الإنسانية بين أبناء الديانات والحضارات. وهكذا يمكننا القول: إن أي نهوض أو بناء حضاري يتجاهل (الآخر) أو يتجاوزه لا يفيد المسلمون من إيجابياته، بل يعتبر نهوضاً معزولاً عن الرؤية الإنسانية، في الميدان الحقيقي للرسالة الإسلامية.<sup>(3)</sup>

وفي هذا الصدد يقول بوازار: «وكان من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنباً إلى جنب أن خلق بينهم جواً من التسامح لم يسبق للعالم الممتد على سواحل البحر الأبيض المتوسط أن عرفه قط».<sup>(4)</sup>

(1) الخراج: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ت [، ص: 85.

(2) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة: محمد حميد الله، ط6، دار التفاس، بيروت، لبنان، (1407هـ)، ص: 188.

(3) الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها من الآخر: أحمد المخزومنجي، رابطة العالم الإسلامي، عدد: 224، السنة الثالثة والعشرون (1429هـ/2008م)، ص: 123.

(4) إنسانية الإسلام: مارسيل بوازار، ترجمة: عفيف دمشقية، ط1، منشورات الآداب، بيروت، لبنان، 1980. ص: 212.

كما أعطوا الحق الكامل في الحكم فيما بينهم بشرائع دينهم، وإن كان ذلك مما يجرمه الإسلام كما في الزواج والطلاق وأكل الخنزير وشرب الخمر فالإسلام يقرهم على ما يعتقدون حلّها<sup>(1)</sup>، فهو لا يلزم أناس بالحكم إلى محكمة لا يؤمنون بها إلاّ إذا شأؤوا هم ذلك دون إكراه ولا إجبار، أليس هذه الأسس والمبادئ تتماشى ونقاء الفطرة وأصول الأخلاق الإنسانية عموماً؟!

### المطلب الثالث: العدل والمساواة

لا ريب أن العدل والمساواة من القضايا التي اتفق عقلاء الأمم على مدحها وذم نقيضها، وهو المبدأ المطلوب والمنشود عند كل الدول والمجتمعات؛ لتحقيق الاستقرار والطمأنينة. كما أن الشعور بالمساواة يقضي على التنازع والتخاصم بين أبناء المجتمع ويعزز والتعاون والتكافل بينهم. وبالتالي يدفع الجميع مهما اختلفت هوياتهم إلى الذوبان في بوتقة المجتمع والدولة وتغليب المصالح العامة على المصالح الخاصة؛ لتحقيق الأمن والأمان والتعايش والاستقرار بين أطراف المجتمع المختلفة.

إذا بحثنا عن مادة «عدل» في القرآن الكريم نجدتها ذكرت ثمان وعشرين (2818118) مرة،<sup>(2)</sup>

كما وردت كلمة (القسط) المرادفة لها خمسا وعشرين (2525) مرة.<sup>(3)</sup>

ومعنى العدل: الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط، والعدالة والمعدلة لفظ يقتضي المساواة.<sup>(4)</sup>

وبين القرآن أن التعايش مع أتباع الأديان يكون قائماً على العدل والمساواة والبر الإحسان، قال

تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: 08]، يقول الطبري في تفسير هذه الآية: «عني بذلك: لا ينهاكم الله عن

(1) - غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: يوسف القرضاوي، ط [ ]، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ت [ ]: 40.

(2) المعجم المفهرس، مرجع سابق، ص: 448 وما بعدها.

(3) المرجع نفسه: 544545.

(4) التوقيف على مهمات التعاريف: محمد المناوي، تحقيق: عبد الخالق ثروت، ط 1، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (1410هـ/1990م)، ج

38 ص: 237238.

الذين لم يقاتلوكم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم، وتقسطوا إليهم»<sup>(1)</sup> ثم قال: «قوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) يقول: إن الله يحبّ المنصفين الذين ينصفون الناس، ويعطونهم الحق والعدل من أنفسهم، فيبرّون من برّهم، ويحسنون إلى من أحسن إليهم».<sup>(2)</sup>

وهذه المساواة الجوهرية التي يمنحها الإسلام لجميع المسلمين، تحدد «نوعاً من التعايش المجتمعي المبني على العدل. وحين ينعكس الشعور بالمساواة على المستوى الجماعي، ويرتد على أفراد المجتمع بشكل متبادل، فإن ذلك يفضي على صعيد المبادئ الخلقية إلى شعور نهائي بالكرامة الإنسانية».<sup>(3)</sup>

لقد أوجب الله العدل على المسلمين وأمرهم بإقامته حتى مع أعدائهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]. وهذه الآية من أجمع آيات كتاب الله عزّ وجل<sup>(4)</sup>. فالله يأمر بالعدل والإنصاف والإحسان إلى كل الناس مهما اختلفت أديانهم وعقائدهم وألوانهم ولغاتهم...<sup>(5)</sup> «لقد جاء هذا الكتاب لينشئ أمة وينظم مجتمعا... جاء «بالعدل» الذي يكفل لكل فرد ولكل جماعة ولكل قوم قاعدة ثابتة للتعامل، لا تميل مع الهوى، ولا تتأثر بالود والبغض، ولا تتبدل مجارة للصهر والنسب، والغنى والفقر، والقوة والضعف. إنما تمضي في طريقها تكيل بمكيال واحد للجميع، وترن بميزان واحد للجميع».<sup>(6)</sup>

كما نجد أن القرآن يأمر المسلمين بالعدل حتى مع أعدى الأعداء، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ

(1) جامع البيان في تأويل القرآن، مصدر سابق، ج 23، ص: 323.

(2) المصدر نفسه، ج 23، ص: 323.

(3) إنسانية الإسلام، مرجع سابق، ص: 66.

(4) شعب الإيمان: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، ط 1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض،

السعودية، الدار السلفية ببومباي، الهند، (1423 هـ 2003 م)، ج 4، ص: 55.

(5) التفسير الوسيط: وهبة بن مصطفى الزحيلي، ط 1، دار الفكر، دمشق، سوريا، (1422 هـ)، ج 3، ص: 2332.

(6) في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 4، ص: 2190.

إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿ [المائدة: 8]: أي: «ولا يكسبنكم ويحملنكم بغض قوم وعداوتهم لكم، أو بغضكم وعداوتكم لهم، على عدم العدل في أمرهم بالشهادة لهم بحقهم إذا كانوا أصحاب الحق، ومثلها هنا الحكم لهم به، فلا عذر لمؤمن في ترك العدل وعدم إثارة على الجور والمحابة، بل عليه جعله فوق الأهواء وحظوظ النفس، وفوق المحبة والعداوة مهما كان سببهما». (1)

وكذا قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]. «أي: وإن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل». (2)

أما إذا رجعنا إلى السنة النبوية فنجد النصوص الدالة على العدل والامرة بتطبيقه في المجتمع كثيفة وكثيرة، منها حديث أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «إِذَا حَكَمْتُمْ فَأَعْدِلُوا، وَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُحْسِنٌ يُحِبُّ الْإِحْسَانَ». (لح) وقد جسد قوله هذا في مجتمع المدينة حينما أنشأ دستور المدينة الذي كان قوامه على العدل، يقول كونستانس: «وسرّ سكان المدينة جميعاً من هذا الدستور الشامل؛ لأنه بني على أساس العدل». (4)

وكذا قوله -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا فِي غَيْرِ كُنْهٍ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ». (5)

ومعنى «كنهه» بضم الكاف مع سكون النون أي حقيقته التي يحل معها قتله فإن كنه الشيء حقيقته وذلك حيث لا أمان له ولا عهد. (1)

(1) تفسير المنار: محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1990 م)، ج6، ص: 227.

(2) فتح القدير: ج1، ص: 555.

(3) المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين،

القاهرة، مصر، ج6، ص: 40. باب الميم: من اسمه محمد، حديث رقم: 5735 والحديث صححه الألباني في الصحيحة، برقم: 469.

(4) نظرة جديدة في سيرة رسول الله: كونستانس جيورجيو، ترجمة: محمد التونجي، ط1، الدار العربية

للمسموعات، بيروت، لبنان، (1983م)، ص: 194.

(5) سنن أبي داود: كتاب الجهاد، باب: في الوفاء للمُعاهد وحرمة ذمته، حديث رقم: 2460. والحديث صححه الأرئوط.

وفي حديث آخر قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ألا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بغيرِ طيبِ نفسٍ فأنا حَاجِبُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ».<sup>(2)</sup>

بل لقد استوى أمام القاضي في الحكم والقضاء المسلم وغيره؛ فعن عن الأشعث قال: كان بيني وبين رجلٍ من اليهود أرض، فجحذني فقدمته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال لي النبي - صلى الله عليه وسلم - «ألكَ بَيْتَةٌ؟» قلت: لا، قال لليهودي: «اخْلِفْ» قلت: يا رسول الله، إذاً يحلفَ ويذهبَ بمالي، فأنزل الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ إلى آخر الآية [آل عمران: 77].<sup>(3)</sup> وبهذا نرى كيف أن الإسلام يعدل بين مواطنيه دون الالتفات إلى دين المدعى أو المدعى عليه.

وفي هذا الصدد يقول بوازار: «وأبرز ما في الأمر أن الإسلام قد بدا فور ظهوره دين المساواة من خلال الصورة التي قدمها عن الله والكون والإنسان».<sup>(4)</sup> وتقول لورا فيثيا فاغليري: «فليس من الغلو أن نصر على أن الإسلام لم يكتف بالدعوة إلى التسامح الديني، بل تجاوز ذلك ليُجعل التسامح جزءاً من شريعته الدينية».<sup>(5)</sup>

(1) التنوير شرح الجامع الصغير: محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1 (1432 هـ 2011 م) ج10، ص: 341.

(2) سنن أبي داود: كتاب: الخراج والفيء والإمارة، باب في الذمي يسلم في بعض السنة، أعليه جزية؟، حديث رقم: 3052 وهو حديث حسن. ج4، ص: 658. تحقيق: شعيب الأرنؤوط محمد كامل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، (1430 هـ 2009 م)، ج5، ص: 148.

(3) سنن أبي داود: كتاب: الأيمان والندور، باب: فيمن حلف يميناً ليقتطع بها مالاً لأحد، حديث رقم: 3243.

(4) إنسانية الإسلام، مرجع سابق، ص: 66.

(5) دفاع عن الإسلام: لورا فيثيا فاغليري، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص: 35.

ومن هنا يتضح لنا أن الإسلام يأمر بالعدل مع أعدائه كما يأمر بالعدل مع أوليائه، ويجعل ذلك شعاراً له في كل الأزمان والأوطان.

### المطلب الرابع: عالمية الخطاب والتشريع الإسلامي

القرآن بطبيعته عالمي الخطاب، يظهر هذا من الآية الأولى فيه قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاحة: 2]، فالله حسب المنهج القرآني ليس رب المسلمين وحدهم بل هو رب العالمين، وفي ضوء هذه الحقيقة فإن القضايا التي يعالجها القرآن هي قضايا إنسانية تهتم الناس في مجموعهم، والمشكلات التي يطرحها القرآن قد تصيب أي إنسان من حيث كونه إنساناً بغض النظر عن جنسه أو قومه أو لونه، وحتى عن دينه الذي ورثه عن أبويه.

فالإسلام دين عالمي إنساني يقبل الآخرين في مجتمعه ولا يرفض الآخر ولا يصادر رأيه أو عقيدته؛ لذلك جعل أسساً وأحكاماً ثابتة من صلب العقيدة للتعامل مع المخالفين، وضع منهجاً للحوار والتسامح والتعايش معهم، فالمواطن الشريف له مالمسلمين وعليه ما عليهم. □<sup>(1)</sup> لقد تعددت مستويات الخطاب الذي يوجهه الله إلى عباده في القرآن فمن المؤمنين إلى أهل الكتاب، إلى معشر المسلمين، إلى بني آدم، وإلى الناس كافة. ولكل مستوى من الخطاب الإلهي دلالاته الموحية والمدى الذي يبلغه معناه.

قد كان الإسلام ولا يزال في منتهى الانفتاح على مخالفيه دون استثناء أو تمييز، فهو لم يتوجه بخطابه للجنس العربي خاصة حتى نصفه بالقومية، وإنما وصف بالعالمية بحكم توجهه بالخطاب العام إلى كافة الناس دون استثناء. حيث تكررت لفظة «الناس» في القرآن الكريم حوالي (200) مائتي مرة<sup>(2)</sup>، كما استعمل كلمة «البشر»؛ التي ذكرت في القرآن حوالي (26) ست وعشرين مرة (لح)،

(1) التسامح في الإسلام (المبدأ والتطبيق): شوقي أبو خليل، ط1، دارالفكر المعاصر، بيروت لبنان، (1414هـ/1993م)، ص: 45.

(2) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 726.

(3) المرجع نفسه، ص: 120.



ولفظة «الإنسان» حوالي (65) خمس وستين مرة (لج)، ولفظة «بني آدم» حوالي (6) ست مرات، وهذا الكم الهائل من الألفاظ ذات الدلالة العامة، تدل دلالة واضحة على أنّ الخطاب القرآني موجه للناس عامة ولا تدل على المسلمين فحسب، وإثما تدل أنّ هذا الخطاب موجه للمجتمع البشري برمته.

وفي هذا الباب، جاءت آيات كثيرة تدل على عالمية هذا الخطاب، يقول ابن كثير: «والآيات في هذا كثيرة، كما أن الأحاديث في هذا أكثر من أن تحصر، وهو معلوم من دين الإسلام ضرورة أنه، صلوات الله وسلامه عليه، رسول الله إلى الناس كلهم» (لج). نذكر منها ما يأتي:

1- قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: 158].

2- وقوله: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: 1].

3- وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَئِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ: 28].

4- وقوله: ﴿ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [ص: 87].

كما يمكن الاستشهاد ببعض أقوال الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأفعاله الدالة على عالمية هذا الدين، وذلك على سبيل التمثيل والاختصار، منها:

فمن أقواله: قوله -صلى الله عليه وسلم-: «أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ

يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً».<sup>(3)</sup>

ومن أفعاله: ولتحقيق ما كلف به من تبليغ رسالته لجميع الناس، أرسل السفراء إلى جميع

الأقطار، (فبعث سفراءه في أيدي كل واحد منهم كتاب خاص إلى قيصر<sup>(4)</sup> الروم، وكسرى<sup>(1)</sup> فارس،

(1) المرجع نفسه، ص: 93.

(2) تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج3، ص: 489.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التيمم، حديث رقم: 335.

(4) لقب ملوك الروم.

وعظيم القبط، وملك الحبشة (لقبه التجاشي)، والحارث بن أبي شمرا الغساني ملك تخوم؛ وما كتاباته هذه إلى ملوك العالم في عهده إلا دليلاً قاطعاً على عالمية رسالة الإسلام.<sup>(2)</sup> وبهذا «استطاع هذا الخطاب في جانبه المقدس (الكتاب والسنة)... أن يلي بتوازن وثقة وسخاء كل تطلعات وحاجات الفرد والجماعة والمجتمع والأمة الحضارية».<sup>(3)</sup> ومن عوامل نجاح ونجاعة الخطاب الإسلامي عن المخالفين هو «تقديم قراءة واعية ودقيقة عن الآخر المتعدد، بهدف ضمان صيغة وبنية خطاب ملائمة لوسطه ومناخه».<sup>(4)</sup> وما سبق يتجلى لنا بوضوح أن الإسلام جمع بين الأسلوب الخطاب العالمي والدراية الواقعية للمجتمعات في تحدته عن المخالفين؛ حيث أعطى لكل مكانه ومكانته في التشريع.

### المبحث الثاني: آليات التعايش مع أتباع الأديان في القرآن والسنة

#### المطلب الأول: التعارف

هل كانت العقيدة الإسلامية عقيدة إقصائية عدائية تؤسس للمجتمع الفئوي والوحدوي المغلق على غيره من المجتمعات؟ أم أن العقيدة الإسلامية أعطت للمسلمين إطاراً ومنهجاً لتفعيلها انطلاقاً من إنسانيتهم وعالميتهم؟ وبعبارة أخرى: هل أسست للمجتمع المغلق الذي لا يعرف تحركه إلا في إطار وحدته أم أنها أعطت تصوراً كاملاً وشاملاً ووافياً عن الآخر المختلف معه؟

(1) لقب ملوك الفرس. (مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت صيدا، ط5، (1420هـ - 1999م)، ص: 269).

(2) زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن قيم الجوزية، مصدر سابق ج1، ص: 116 وما بعدها.

(3) الخطاب الإسلامي المعاصر "دعوة للتقويم وإعادة النظر: نخبة من الباحثين، مقال بعنوان: تعثر الخطاب الإسلامي المعاصر، أحمد عيسوي، مركز البحوث والدراسات، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، (2006م)، ص: 471.

(4) المرجع نفسه، ص: 479.

لا ريب أنّ التعارف لن يتحقق إلا إذا عرف الأنا حقيقة دينه ووظفها بإنسانية مع تبيئة المخالف على أنّه فرد من أفرادهِ وجزء من ذاته في إطاره الفكري والأنطولوجي. لهذا مافتىء الإسلام يدعو الناس وليس المسلمين والمؤمنين فحسب للتعارف مع جميع الناس مهما اختلفت عقائدهم وأديانهم وأعراقهم وأجناسهم... وفي هذا يقرر القرآن هذا المبدأ في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، أي: «يا أيها الناس أنتم سواء من حيث أنتم مخلوقون أن تتعارفوا ولأن تعرفوا الحقائق، وأما الشرف والكرم فهو بتقوى الله تعالى وسلامة القلوب»<sup>(1)</sup> «ومعنى لتعارفوا ليعرف بعضكم بعضا»<sup>(2)</sup>، «وقصد هذه الآية التسوية بين الناس»<sup>(3)</sup>.

«ودعوة القرآن الكريم للتعارف تعني تماما إيجاد القواسم المشتركة بين بني البشر، دعوة هي تنبئة واضح لهذا المخلوق حتى يدرك طبيعته العقلية والنفسية أولا، ثم طبيعته الإنسانية الشمولية ثانيا، ثم دوره في الاستخلاف وتعمير الدنيا ثالثا»<sup>(4)</sup>.

«وعندما يؤسس التعارف الحضاري بوصفه مقصدا من مقاصد الوجود الحضاري للبشرية على منظومة التقوى ومفرداتها الأخلاقية والتشريعية والعملية، والتربوية، فإن التعارف يتحول إلى إطار لنفي

(1) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1422 هـ)، ج 5، ص: 153.

(2) التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد ابن جزى الغرناطي: تحقيق: عبد الله الخالدي، ط1، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، (1416 هـ)، ج2، ص: 299.

(3) ابن عطية الأندلسي، مصدر سابق، ج 5، ص: 152.

(4) منهج التعارف في الإسلام: الباش حسن، نحو قواسم مشتركة بين الشعوب، ط1، منشورات جمعية الدولة الإسلامية العامة، الجماهرية العظمى، طرابلس، (2005م)، ص: 5.

الخبث، ونشر الخير والإحسان والتسامح والتفاعل والتواصل الذي من خلاله يتعارف الناس ويتفاعلون من أجل تحقيق مصالحهم»<sup>(1)</sup>.

«ولعل تساوق التنوع الاجتماعي والتنوع الديني والثقافي في بيئة ما، ودراسة المقاربات والمفارقات بينهما على نحو موضوعي، يؤسس لتواشج اجتماعي ومعرفي «أبستمولوجي» يرتقي ليس بالتفاهم والتعايش فحسب، بل بالدفاع عن الآخر في مشتركاته وأفكاره، ومن ثم يصب في جداول المستقبل»<sup>(2)</sup>.

والتعارف يقابل التناكر، فعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، يَقُولُ: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاقَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»<sup>(3)</sup>؛ ومن خلال هذا الحديث يتضح لنا أن التعارف يستلزم ويؤدي إلى التآلف والتحالف، بينما التناكر يستلزم التنافر والتناحر والتخالف.

كما نجد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان متوصلا ومتعارفا مع أتباع الأديان عامة، بل كان عارفا وعالما بما يحيط به من حضارات وثقافات وأديان... وكان يرأسل ملوك وأمراء البلدان في دعوتهم للإسلام واستراتيجياته السياسية معهم، ولما كان تعلم اللغة هو الوسيلة للتعارف طلب من بعض أصحابه تعلم لغات الأقوام حتى يمكن التعرف عليهم والتواصل معهم كما فعل ذلك مع زيد بن ثابت رضي الله عنه<sup>(4)</sup>.

(1) مفهومها التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي: عبد العزيز برغوث، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، السنة السادسة عشرة، العدد: 63، (1432هـ 2011م)، ص: 86.

(2) إدارة التنوع الديني والاجتماعي في حضارة مكة: صادق شاکر محمود المخزومي، آداب الكوفة، عدد: 35، سنة: 2017، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، ص: 448.

(3) صحيح البخاري: البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: الأرواح جنود مجندة، حديث رقم: 3336.

(4) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ج 13، ص: 186.

ومما فعله -صلى الله عليه وسلم- عند قدومه إلى المدينة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وتحقيق التعارف والتآلف بينهم في إطار وحدتهم الدينية، كما أسس صحيفة المدينة من أجل تحقيق التعارف والتآلف بين أتباع الأديان المختلفة في إطار وحدتهم الوطنية. وعليه، يتبين لنا أن سبب هذه التنازعات بين أتباع الأديان هو غياب القراءة التعارفية الغيرية الواعية والشاملة والصحيحة عن الآخر المختلف؛ لأن بعدم التعارف يقع التعارك وترسخ النمطية السلبية عن الآخر بالقراءات السلبية الخاطئة، ويكون التأسيس لجدر فكرية مسلحة تباعد بين أتباع الأديان تكوّن لهم ذهنية شيطنة المخالف.

#### المطلب الثاني: الحوار

هل بلغ الإسلام رسالته للمخالفين بالجبر والإكراه؟ وهل عرض الإسلام عقيدته بأسلوب القمع والاستعلاء والردع؟ هل جعل الإسلام وسائل للتواصل مع المخالفين تتماشى مع حرية العقيدة والفكر والتعبير وتماهى مع إنسانية الإنسان وكرامته؟ إن الاختلاف بين البشر على كل المستويات قضية واقعية وسنة كونية. ولا ريب أن أفضل وأنجع وسيلة وآلية للتعامل مع هذه الحقيقة الواقعية هو الحوار الذي يتم من خلاله معالجة وتدبير الاختلاف وإدارته وترشيده؛ بحيث يقود أطرافه إلى مستوى التعارف والتعايش ويجنبهم مخاطر الفرقة والشقاق والتفروق.

إنّ العقيدة الإسلامية من خلال مصدرها القرآن والسنة تأمر أتباعها أن يعرضوها على الناس كافة بأساليب بعيدة عن الإكراه والإغراء والاستعلاء، بل على العكس من ذلك تأمرهم بأن يوصلوا رسالة الإسلام بسلام ووثام لجميع الأنام. فالعقيدة في الإسلام تعرض ولا تفرض؛ لذا فقد مد الإسلام جسور الحوار والحوار مع المخالفين والمناوئين لرسالته، فقد أقر وسيلة لحوار والمجادلة والتي هي أحسن وليس والتي هي أحسن، وذلك بمقارعة الحجّة بالحجة، والدليل بالدليل، والفكرة بالفكرة....، والمقصد من ذلك كله الوصول إلى الحقيقة والخضوع لها.

إن الحوار مع أو بين أتباع الأديان لن يجدي نفعا ما لم يفهم الأنا حقيقة المبادئ الدنية التي يقوم عليها دينه، ويعرفها للآخر، وكذا معرفة الآخر كما هو عليه، مع الابتعاد عن شيطنة المخالف

واستعمال الخطاب النرجسي والاستعلائي ضده واتخاذ خصما لدودا يجب إزالته وإزاحته من بيئته ومجتمعه.

لذا فقد أمر القرآن بأن يكون الحوار والمناقشة والجدال بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]. يقول ابن كثير في تفسير الآية: «وجادلهم بالتي هي أحسن» أي: من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال، فليكن بالوجه الحسن برفق ولين وحسن خطاب<sup>(1)</sup>، وقوله: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: 46]، قال الزخشي أي: «بالخصلة التي هي أحسن: وهي مقابلة الخشونة باللين، والغضب بالكظم...»<sup>(2)</sup>.

والقرآن وإن كان يدعو إلى محاوراة الأديان ومناقشتها ونقدها سواء سلبا أو إيجابا دعا في الوقت نفسه إلى التزام الأخلاق والأدب في طرح القضايا دون المساس بمشاعر وأحاسيس المخالفين.

ومن محاوراته -صلى الله عليه وسلم- العملية، محاورته لوفد نجران، فمما ذكر ابن القيم ضمن فقه قصة وفد نجران: «جواز مجادلة أهل الكتاب ومناظرتهم، بل استحباب ذلك، بل وجوبه إذا ظهرت مصلحته من إسلام من يرجى إسلامه منهم، وإقامة الحجّة عليهم، ولا يهرب من مجادلتهم إلا عاجز عن إقامة الحجّة»<sup>(3)</sup>. وأيد ذلك الحافظ ابن حجر بقوله: «وفيها جواز مجادلة أهل الكتاب وقد تجب إذا تعينت مصلحته»<sup>(4)</sup>.

(1) تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج4: ص613.

(2) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، مصدر سابق، ج3، ص457.

(3) زاد المعاد في هدي خير العباد، مصدر سابق، ج3، ص639.

(4) فتح الباري شرح صحيح البخاري: مصدر سابق، ج8، ص95.

فبالحوار يتم تفعيل التعايش الديني كما حصل في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- في دولة المدينة حينما حرر وقرر بنود الوثيقة الدستورية بعد حوار مع سادات وأمرآء أتباع الأديان المختلفة من اليهود والنصارى وغيرهم.

### المطلب الثالث: التواصل

إذا كان الإنسان قد وصفه الفلاسفة بأنه حيوان ناطق، ووصفه علماء الاجتماع أنه مدني بالطبع، يمكن القول بأنه تواصل بالطبع، سواء على المستوى الذاتي مع نفسه أو على المستوى الخارجي مع الآخرين. ومن هنا يتبين لنا أن التواصل أصل وأساس للتعايش على كل المستويات.

ولا غرو أن «أس الاعتراف والتعايش والانسجام والتقبل للآخر أقل - من حيث الأخلاقية والفاعلية والواقعية - من أس فضيلة إشراكه في عملية التشييد والبناء الراشدة، وذلك باستثمارها وتوظيفها لما بقي عنده من الفضائل في موروث خطابه الديني القديم، وهي الفضيلة الأرضية الأساسية التي تفقدها خطابات الآخرين باتجاه الآخرين عامة، وباتجاه الخطاب الإسلامي خاصة»<sup>(1)</sup>.

وفي إطار ترسيخ هذا المنهج الريادي في التعايش أباح القرآن لأتباعه التبادل مع غيرهم في حدود ما تسمح به الشريعة الإسلامية، وكذا أحلّ لهم ذبائح أهل الكتاب وأكل طعامهم، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة: 5]. وفي تحليل طعام الفريقين للآخر كسر لجدران القطيعة والعزلة بين أهل الكتاب والمسلمين وإتاحة الفرص للتزاور والتحاوور فيما بينهم، وهذا مظهر آخر من مظاهر الحياة الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم تجده متكررا دائما في حياتهم اليومية.

كما أحلّ للمسلمين الزواج بالكتائيات بشرط توفر العفة والوفاء بالمهر، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ

(1) تعثر الخطاب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 468.

الَّذِينَ أَوْثُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴿المائدة: 5﴾، مع تمكين الزوجة الكتابية من استثناء جميع حقوقها التي أثبتها لها الشرع الإسلامي. و لا ريب أنّ للمصاهرة دورا فعالا في تقوية الروابط وتمين الصّلات بين البشر، حيث تعتبر من أبرز مظاهر التعايش بين المختلفين لما بين الأصول والأحوال من صلات وعلاقات وروابط.

كما أباح التّواصل مع الأرحام ولو كانوا غير مسلمين، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1] فقله: «واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام»: معناه: اتقوا الله واتقوا حق الأرحام فصلوها ولا تقطعوها»<sup>(1)</sup>. وأمر بالإحسان للوالدين والجيران والأقارب وجميع الناس، قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: 36]. وبالجملة فكل من ذكر في الآية فحقه واجب وإن كان من غير المسلمين، فيجب الإحسان إليه وبره والإنفاق عليه عند ضرورته وحاجته<sup>(2)</sup>.

ويتجلى هذا التواصل بإقامة أحكام وشرائع مع أتباع الأديان حسب طبيعتها، فمن ذلك إقامة جسور التواصل مع الآخرين دون استثناء أو تمييز، ومنه قوله: ﴿لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

كما فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- التكافل الاجتماعي بين المسلمين وغيرهم<sup>(3)</sup>، وتبادل المنافع والتهادي<sup>(4)</sup>، وتبادل التحايا<sup>(1)</sup>، والمعاملات الاقتصادية... مادام يدور ذلك في دائرة الإباحة

(1) مفاتيح الغيب: محمد بن عمر فخر الدين الرازي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1420 هـ)، ج9، ص: 480.

(2) أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، ج1، ص: 288.

(3) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص: 17.

(4) صحيح البخاري، البخاري، كتاب: الهبة، باب: قبول الهدية من المشركين، حديث رقم: 2615.



والمشترك الإنساني والنفعة العام، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2].

### المطلب الرابع: إقامة الدستور التوافقي

لاريب أن الآلية الدستورية التوافقية من أهم الآليات التي تقوم عليها الدول في القديم والحديث؛ لأنها البوتقة التي تذوب فيها المفارقات والاختلافات وتنشأ فيها التوافقات والتشاركات بين أطراف المجتمع المختلفة دينيا وعرقيا ولغويا... من أجل بناء دولة المواطنة.

إن الناظر في القرآن الكريم يجد نصوصا وآيات كثيرة تحث المسلمين على إقامة روابطهم مع غير المسلمين المسالمين على البر والإحسان والوفاء بالعهود والعقود المبرمة معهم، منها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، قال ابن عباس ومجاهد وغير واحد: يعني بالعقود: العهود.<sup>(2)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: 91]، وفي هذه الآية حث للمسلمين بالوفاء بالعهود والتحذير من نقضها.<sup>(3)</sup>

والتأمل في سيرة النبي -صلى الله عليه وسلم- يجد أنه اهتم بتنفيذ هذا المبدأ كنهج سياسي واستراتيجي تحفظ به الأوطان والبلدان وحقوق الإنسان؛ لهذا نجد أنه -صلى الله عليه وسلم- لما وصل إلى المدينة المنورة وجد مجموعة من الكيانات الدينية المختلفة من اليهود والنصارى والوثنيين،

(1) الآداب الشرعية: محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (1419هـ، 1999م)، ج3، ص390.

(2) ابن كثير، مصدر سابق، ج2، ص: 7.

(3) التفسير الوسيط، مرجع سابق، ج2، ص: 1296.

وهؤلاء الفئات من أتباع الأديان لا يؤمنون بمحمد -صلى الله عليه وسلم- كرسول ونبى مرسل من الله، ويكفرون بالإسلام كدين من الله؛ هذا ما جعل النبي -صلى الله عليه وسلم- يؤسس دستورا توافيقا مع أتباع الأديان المختلفة تحفظ به حقوقهم الاجتماعية والسياسية والدينية... في الدولة الإسلامية الفتية، وقد جاء فيه: «وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةً مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ»<sup>(1)</sup>.

وجاء في موضع آخر من الكتاب قوله: «وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني، فإنه من المؤمنين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يرد عنها». (لج)  
هذا النهج الجديد الذي جاء به الإسلام هو الاعتراف بالآخر شرعا وقانونا وكفالة جميع حقوقه في كل زمان ومكان لم تعرفه العرب في ظل هيمنة وسيطرة العنصرية والقبلية التي لا تؤمن بالحقوق إلا للغالب والمسيطر.

يقول المستشرق كونستانس جيورجيو في هذا الدستور: «وقد دون هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية، ولهم أن يقيموا شعائرهم حسب رغبتهم، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء»<sup>(3)</sup>.

كما أقام النبي -صلى الله عليه وسلم- معاهدات ودساتير أخرى منها وثيقة نجران؛ وهي كتاب كتبه النبي -صلى الله عليه وسلم- لأهل نجران قال فيه: «لنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم»

(1) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، ج2، ص: 503.

(2) المصدر نفسه، ص: 589

(3) نظرة جديدة في سيرة رسول الله، مرجع سابق، ص: 192.

وَعَشِيرَتِهِمْ وَيَبِعُهُمْ وَكُلُّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ، لَا يُعَيَّرُ أَسْفُفٌ مِنْ أَسِيقْفِيَّتِهِ وَلَا رَاهِبٌ مِنْ رَهْبَانِيَّتِهِ وَلَا كَاهِنٌ مِنْ كَهْنَتِهِ...»<sup>(1)</sup>.

□ وكذلك جاء في كتاب آخر ما نصه: «ولا يُجبر أحدٌ ممن كان على ملة النصرانية كرها على الإسلام: ﴿وَلَا تُجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46].»<sup>(2)</sup>

بل نجد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أُلزم بالوفاء بأحلاف الجاهلية ذات الطابع الخيري والإنساني الرفيع، فقد قال -صلى الله عليه وسلم-: «أَوْفُوا بِحِلْفِ الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ لَا يَزِيدُهُ - يَعْنِي الْإِسْلَامَ - إِلَّا شِدَّةً، وَلَا تُحْدِثُوا حِلْفًا فِي الْإِسْلَامِ»<sup>(3)</sup>.

وبفضل هذه الاتفاقيات حفظت حقوق غير المسلمين المادية والمعنوية، وفي هذا الصدد تقول لورا فيثيا فاغليري: «وبفضل هذه الاتفاقيات منحت تلك الشعوب حرية الاحتفاظ بأديانها القديمة، وتقاليدها القديمة، شرط أن يدفع الدين لا يرتضون الإسلام ديناً ضريبة عادلة إلى الحكومة تعرف بالجزية»<sup>(4)</sup>.

ولو تأملنا هذه القوانين من زاوية أخرى نجدها تدور في فلك الإحياء الاجتماعية لا الإماتة الاجتماعية كما عبر عن ذلك علماء الاجتماع.

#### الخاتمة

وفي ختام هذا البحث المتواضع يمكن الخلوص إلى أهم النتائج المتوصل إليها، وهي:

(1) الخراج:، مصدر سابق، ص: 85.

(2) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص: 188.

(3) سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاکر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط22، (1395 هـ - 1975 م)، أبواب السير، باب: ما جاء في الحلف، حديث رقم: 1585، والحديث حسنه الألباني.

(4) دفاع عن الإسلام: لورا فيثيا فاغليري، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص: 3435.

- إن أسس وآليات التعايش في القرآن الكريم والسنة النبوية متنوعة ومتعددة، تتماشى وتتماهى مع إنسانية الإنسان في ذاته ومع مجتمعه.
- إن هذه الأسس والآليات لا تجرفها تحولات الأعصار ولا الأمصار، وإنما هي باقية لأنها توافق الفطر النقية والعقول السليمة؛ كما أنها تمثل هوية الإنسان في ذاته وتشاركاته.
- أن هذه الأسس والآليات بمجموعها تكون حراكا مجتمعيا للمجمعات في إطار تعددها وتنوعها خاصة على المستوى الديني.
- من خلال هذه المبادئ والآليات نجد أن الإسلام حريص على استيعاب واحتواء، بل والمعاشة والتفاعل مع المخالفين مهما اختلف دينهم، وعرقهم...
- تبين لنا أنّ الإسلام في بنائه الاجتماعي الوحدوي والذاتي لا يقوم على وحدوية الدين وإنما على تعدد الأديان، لأن الآخر المختلف جزء من وحدته ودولته.
- إن الإسلام اختار أنجح وأفضل الطرق والسبل في التعارف والتواصل والحوار... مادامت تحقق التفاعل والانسجام بين المجتمعات والأديان المختلفة دون احتقار ولا إنكار.
- أن الإسلام لم يكتف بالوازع الديني في رجوع كل دين لمصادره في خصوصياتهم واعتقاداتهم في إطارها الوحدوي، بل زاد على ذلك دساتير ومعاهدات تحفظ وتدير المجتمع بمختلف أطيافه على المستوى التعددي الوطني وهو همزة الوصل والفصل بين الفرقاء.
- يدعو الإسلام وفق أخلاقياته وسموّ نظرياته إلى معاشة الأديان الأخرى والتساكن معها مهما اختلفت بل وتناقضت.

## قائمة المصادر والمراجع:

## القرآن الكريم

- 1- أحكام التعامل مع غير المسلمين والاستعانة بهم (دراسة فقهية مقارنة): محمد علوشيش الورتلاني، دار التنوير، الجزائر، (2004م).
- 2- أحكام المعابد دراسة فقهية مقارنة: عبد الرحمان بن دخيل العصيمي، ط1، داركنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، (1430هـ-2009م).
- 3- أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، السعودية، ط1، (1418 هـ - 1997م).
- 4- الآداب الشرعية: محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الآرنؤوط وعمر القيام، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (1419هـ، 1999م).
- 5- إدارة التنوع الديني والاجتماعي في حضارة مكة: صادق شاكر محمود المخزومي، آداب الكوفة، عدد: 35، سنة: 2017، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.
- 6- الإسلام والتعايش بين الأديان في القرن العشرين: عبد العزيز بن عثمان التّوجري، ط [ ]، منشورات الإيسيسكو، ت [ ] .
- 7- إنسانية الإسلام: مارسيل بوازار، ترجمة: عفيف دمشقية، ط1، منشورات الآداب، بيروت، لبنان 1980.
- 8- أنوار التنزيل وأسرار التأويل: عبد الله بن عمر البيضاءوي: تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1418 هـ).
- 9- البحر المحيظ: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، (1420هـ).
- 10- البداية والنهاية: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: علي شيري، ط1، دار إحياء التراث العربي، (1408، هـ - 1988 م).
- 11- بدائع التفسير: محمد شمس الدين ابن قيم الجوزية، جمع وترتيب: يسرى السيد وآخرون، ط1، (1427هـ)، الدمام السعودية.

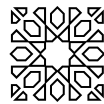
- 12- التسامح الفعل والمعنى: مجموعة من المؤلفين، ط1، دار القدس العربي، الجزائر (2010م)، مقال بعنوان: التسامح، حقوق الإنسان والاعتراف بالآخر من منظور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت «أكسل هونيث نموذجاً» طمال بومنيير.
- 13- التسامح الفعل والمعنى: مجموعة من المؤلفين، ط1، دار القدس العربي، الجزائر (2010م)، مقال بعنوان: من خطاب التسامح إلى خطاب العفو، عبد القادر بوعرفة.
- 14- التسامح في الإسلام (المبدأ والتطبيق)، شوقي أبو خليل، ط1، دارالفكر المعاصر، بيروت لبنان، (1414هـ، 1993م).
- 15- التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد ابن جزى الغرناطي: تحقيق: عبد الله الخالدي، ط1، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، (1416 هـ).
- 16- تفسير المنار: محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1990 م).
- 17- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة الزحيلي، ط2، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، (1418 هـ).
- 18- تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل): عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف علي بدوي، مراجعة وتقديم: محيي الدين ديب، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، لبنان، (1419 هـ - 1998 م).
- 19- التفسير الوسيط: وهبة بن مصطفى الزحيلي، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، (1422 هـ).
- 20- التنوير شرح الجامع الصغير: محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1 (1432 هـ - 2011 م).
- 21- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهر، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (2001 م).
- 22- التوقيف على مهمات التعاريف: محمد المناوي، تحقيق: عبد الخالق ثروت، ط1، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (1410هـ-1990م).
- 23- جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، (1420 هـ - 2000 م).
- 24- الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، (1384هـ - 1964 م).

- 25- الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1418 هـ).
- 26- الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها من الآخر: أحمد المخزومنجي، رابطة العالم الإسلامي، عدد: 224، السنة الثالثة والعشرون (1429هـ، 2008م).
- 27- الحوار بين الأديان، حقيقته وأنواعه: عبد الرحيم بن صمايل السلمي: ط [ ]، دن، ت [ ].
- 28- الخراج: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ت [ ].
- 29- الخطاب الإسلامي المعاصر «دعوة للتقويم وإعادة النظر: نخبة من الباحثين، مقال بعنوان: تعثر الخطاب الإسلامي المعاصر، أحمد عيساوي، مركز البحوث والدراسات، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، (2006م).
- 30- الدر المنثور: عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 31- دراسات إسلامية في العلاقات الدولية: محمد عبد الله دراز، ط3، دار القلم الكويت، (1399هـ-197م).
- 32- دفاع عن الإسلام: لورا فيثيا فاغليري، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- 33- الرسالة الخالدة: عبد الرحمان عزّام، ط2، دار مطابع الشعب، القاهرة، مصر، ت [ ].
- 34- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: محمود الألوسي البغدادي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1415 هـ).
- 35- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، (1430 هـ - 2009 م).
- 36- سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط22، (1395 هـ - 1975م).
- 37- السيرة النبوية لابن هشام: ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، ط1، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، (1375هـ - 1955 م).
- 38- شعب الإيمان: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، ط1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الدار السلفية بيومباي، الهند، (1423 هـ - 2003 م).

- 39- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ.
- 40- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط [ ]، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان.
- 41- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: يوسف القرضاوي، ط [ ]، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ت [ ].
- 42- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن حجر العسقلاني: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة بيروت (1379م).
- 43- فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني، ط1، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، لبنان، (1414 هـ).
- 44- فن التعامل النبوي مع غير المسلمين: راغب السرجاني، ط [ ]، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر (2010م).
- 45- في ظلال القرآن: سيد قطب، ط17، دار الشروق، بيروت، لبنان، (1412هـ، 1987م).
- 46- في فقه الحضارة الإسلامية: محمد عمارة، ط2، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، (1427هـ، 2007م).
- 47- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (1426 هـ - 2005 م).
- 48- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: محمود بن عمرو الزمخشري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (1407 هـ).
- 49- مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ط [ ]، وزارة التربية والتعليم، مصر، (1994 م)، ص: 30.
- 50- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة: محمد حميد الله، ط6، دار التفائس، بيروت، لبنان، (1407هـ).
- 51- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1422 هـ).
- 52- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، لبنان ط5، (1420هـ / 1999م).



- 53- مصادر ومؤسسات التربية لدى أهل الكتاب زمن العصر النبوي: أحمد حسن لبابنة وعصام حمد عبابنة، جامعة البلقاء.
- 54- المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، مصر.
- 55- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، دار الفكر، بيروت، لبنان، (1401هـ-1981).
- 56- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة.
- 57- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط [ ]، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 58- مفاتيح الغيب: محمد بن عمر فخر الدين الرازي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1420هـ).
- 59- مفهومها التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي: عبد العزيز برغوث، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، السنة السادسة عشرة، العدد: 63، (1432هـ-2011م).
- 60- منهج التعارف في الإسلام: الباش حسن، نحو قواسم مشتركة بين الشعوب، ط1، منشورات جمعية الدولة الإسلامية العامة، الجماهيرية العظمى، طرابلس، (2005م).
- 61- نظرة جديدة في سيرة رسول الله : كونستانس جيورجيو، تعريب: محمد التونجي، ط1، الدار العربية للمسموعات، بيروت، لبنان، (1983م).





## الحجاج وآليات الإقناع بين الدرس التراثي والمعصى الحدائى

### ARGUMENTATION AND THE MECHANISMS OF PERSUASION BETWEEN THE LESSON OF HERITAGE AND THE MODERNIST

Dr. Belkheir REFICE الدكتور: بلخير ارفيس

University of M'SILA جامعة المسيلة

[refibel2@yhoo.fr](mailto:refibel2@yhoo.fr)

Accepted:	2019/04/29	قُبل للنشر:	Received:	2019/03/13	استلم:
-----------	------------	-------------	-----------	------------	--------

#### ملخص:

يحاول هذا المقال البحث في اثنين من أهم مفاهيم الدرس اللساني الحديث، ويتعلق الأمر بمفهومى الحجاج والإقناع؛ كونهما من أهم منجزات الدراسات التداولية. وطبيعة هذا المقال هي الدراسة المقارنة بين المفاهيم التي أبدعتها التداولية من جهة، وبين ما تركه الدرس اللغوي العربي القديم من جهة أخرى؛ فالعملية التواصلية وأعراض المتكلم أهم شيء تعرض له الباحثون في جميع الأمم، وفي كل الأزمان والأوقات، بل وبحوثها في الطرق الكفيلة المفضية إلى نجاح المنجز اللفظي والتأثير في المتلقي، بغض النظر عن طبيعة ذلك التأثير ودرجته. وبعد الدراسة والمقارنة توصل المقال إلى أن ما طرحه الدرس اللغوي الحديث من مقاربات حجاجية لتجد أثرها المباشر في كل ما طرحه الدرس التراثي من مفاهيم، وما تبناه من آليات، والفرق الوحيد هو عملية التنظير والتفصيل.

الكلمات المفتاحية: الحجاج؛ الإقناع؛ التداولية؛ الدرس اللغوي الحديث.

**Abstract:**

*This article attempts to examine two of the most important concepts of the modern linguistic lesson, and it is about the concepts of argumentation and persuasion, as they are the most important achievements of pragmatic studies*

*The nature of this article is the comparative study between the concepts created by pragmatics on the one hand, and the heritage of the old Arabic linguistic lesson on the other hand.*

*The communicative process and the speakers intentions are the most important things that researchers in all nations, and at all times, have even looked at in ways that lead to the success of the achievement Verbal and affect the recipient, regardless of the nature and degree of that effect.*

*The study and comparison of this article concludes that what the modern linguistic lesson suggests from the approaches of the argumentation find their direct impact in all what the lesson of the heritage concepts, and adopted mechanisms, and the only difference is the process of theorisation and regulation.*

**Keywords:** *argumentation; persuasion; pragmatics; linguistics.*



## مقدمة:

إن مقارنة التراثي الراكد بالحدائثي الوافد ليس نابعا من ترف فكري أو من انبهار معرفي بما أحدثته الحدائثة وما أنجزته تيارات مابعد الحدائثة، ولكن كل ما في الأمر هو محاولة استقصاء تلك الأفكار من جهة واستنطاق التراث حول علاقته بها من جهة أخرى.

إن تراكمية العلم هي التي ضمنت ديمومته، وأبرزت تطوره، فالمفاهيم الحدائثة لم تكن مفصولة عن المنجزات القبلية، سواء أكانت تلك المنجزات مما أدركه العقل أو العكس، والمشكل ليس في عدم وجود الشيء وغيابه بقدر ما هو منصب على عدم معرفته أو تجاهله ونسيانه.

يعد مفهوم الحجاج من أهم المفاهيم التي أفرزتها الدراسات اللغوية في موجتها الثالثة، فبعد قصور الدال، وعدم كفاءة المدلول، برز التداول ليلقي بظلاله على الطبيعة اللغوية، ويؤسس لمفاهيم أغراض المتكلم لتكون هي مناط البحث وأساس التنقيب.

وأما الإقناع فلا يعدو إلا أن يكون الواجهة الثانية لمفاهيم الحجاج، فهو الأساس الذي لأجله يبنى، والهدف الذي إليه يسعى.

ومن هذا المنطلق فإننا سنحاول البحث في بعض المفاهيم الحجاجية وفق التصور الغربي، محاولين رصد ما يقابلها من مفاهيم تراثية، لتبين أهم نقاط التشابه بينهما من جهة، ولنوكد حرص اللغويين الأوائل في تأسيسهم لعمليات التخاطب على كل ما يؤدي بالمنجز اللفظي إلى تأدية غرضه وتحقيق هدفه.

وتأسيسا على هذا فستكون محاور هذا المقال كالاتي:

المبحث الأول: الحجاج والإقناع: قراءة في المفاهيم والاصطلاحات

المبحث الثاني: الحجاج: قراءة في الأصول والامتداد

المبحث الثالث: الإقناع بين وحدة التشكيل وأسس التفصيل



## المبحث الأول: الحجاج والإقناع: قراءة في المفاهيم والاصطلاحات

## أ- الحجاج:

## 1- عند العرب:

لغة: الحجاج والمحاجة مصدران لفعل حاجج، جاء في لسان العرب: حجج: الحج: القصد. وحجّه يحجه حجا: قصده. والحجة: البرهان، وقيل: الحجة مادفع به<sup>(1)</sup>. ويقال حاجه محاجة وحجاجا أي نازعته. وحجه يحجه حجا: غلبه على حجته<sup>(2)</sup>.

وقد ورد لفظ «الحجة» في القرآن الكريم، في أكثر من موضع ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأْتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾<sup>(3)</sup> وقوله تعالى: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ، وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾<sup>(4)</sup>

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة حجج.. دار المعارف، القاهرة، د.ت. ج 2/ 778

(2) أبو البقاء الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998. 1419، ص406.

(3) سورة البقرة 150

(4) سورة الشورى 16.15

كما ورد لفظ الحججة أو ما شتق منه في الحديث النبوي الشريف، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم: «افْرَأُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ اقرءوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَابَتَانِ أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانٌ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا اقرءوا سورة البقرة فَإِنَّ أَخْذَهَا بَرَكََةٌ وَتَرْكُهَا حَسْرَةٌ وَلَا تَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ»<sup>(1)</sup>

وعادة ما يقترن مفهوم الحججة بالبرهان سواء أكان ذلك في القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية. ففي القرآن الكريم نجد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>(2)</sup> وقوله أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾<sup>(3)</sup> وقوله: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(4)</sup>

وأما في الحديث النبوي الشريف فنجد ما روي عن أبي مالك الحارث بن الأشعري رضي الله عنه حين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأَانِ أَوْ تَمْلَأُ مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالصَّلَاةُ نُورٌ وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ كُلُّ النَّاسِ يَعْذُو فَبَايَعِ نَفْسَهُ فَمُعْتَقَتُهَا أَوْ مُوَيْقَتُهَا»<sup>(5)</sup> فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الصدقة برهان»: معناه أنه يفزع إليها كما يفزع للبراهين، كأن العبد إذا سئل يوم القيامة عن مصرف ماله كانت له صدقاته براهين في جواب هذا السؤال فيقول:

(1) رواه مسلم 408

(2) سورة المؤمنون 117

(3) سورة النساء 174

(4) سورة البقرة 111

(5) رواه مسلم 333

تصدقت به وقيل: معناه أن الصدقة حجة على إيمان فاعلها لأن المناق يتنع منها لكونه لا يعتقدها فمن تصدق استدل بصدقته على قوة إيمانه.

ومن هنا نجد أن المراد من الحجاج في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف هو الحوار الذي يهدف إلى الإبلاغ والإقناع باستخدام الأدلة بمختلف أنواعها وفروعها سواء أكانت عقلية أم علمية أم لغوية وغيرها، أو باستخدام الآيات الكونية في الآفاق والأنفس إثباتا لحقيقة هذا الدين.

أما في التراث العربي فلم نستطع إلى حد الآن إيجاد تعريف للحجاج يتوافق مع ما أحدثته التداولية الحديثة، وإنما كل ما تم العثور عليه مجموعة من الآليات التطبيقية استعملها الخطباء في إقناع متلقيهم، وقام الجاحظ بالتنظير لها خاصة في كتابه البيان والتبيين، ومن ذلك ما ذكره في فصل في الجوابات يقول فيه: ثم إنني واصل قولني في المعرفة ومجيب خصمي في معنى الاستطاعة وفي أي أوجهها يحسن التكليف وثبتت الحجة؛ ومع أيها يسمح التكليف وتسقط الحجة.

فأول ما أقول في ذلك: أن الله - جل ذكره - لا يكلف أحداً فعل شيء ولا تركه إلا وهو

مقطوع العذر، زائل الحجة.<sup>(1)</sup>

## 2- في الدرس اللغوي الحديث

لغة: يشير لفظ «Argue» في الإنجليزية إلى وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كل منهما إقناع

الآخر بوجهة نظره، بتقديم الأسباب أو العلل «Reasons» التي تكون الحجة «Argument»، مع أو ضد فكرة أو رأي أو سلوك ما<sup>(2)</sup>

أما في اللغة الفرنسية فتشير كلمة «Argumentation» إلى: القيام باستعمال حجة أ، مجموعة

من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.<sup>(1)</sup>

(1) الرسائل، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة (1964، 1384) ص1126

(2) Longman, Dictionary of contemporary English, longman 1989.



## اصطلاحاً:

لقد وردت العديد من التعريفات التي حاولت جاهدة توضيح ماهيته، وتحديد آلياته واستخلاص وظائفه، ولا تختلف تلك التعريفات إلا في درجة النظر للموضوع قيد الدراسة ومن أبسط تلك التعاريف مثلاً:

«الحجاج إجراء يستهدف من خلاله شخص ما حمل مخاطبه على تبني موقف معين عبر اللجوء إلى حجج تستهدف إبراز صحة هذا الموقف أو صحة أسسه، فهو إذن عملية هدفها إقناع الآخر والتأثير عليه، ووسيلتها الحجج». <sup>(2)</sup> «ولا يكون الحجاج جيداً إلا إذا نجح في تحقيق هدفه هذا» <sup>(3)</sup>

ولهذا نجد أن كريستيان بلانتان Cristianne Plantene يعتبر المحاججة ممارسة فكرية إذ «للمحاججة وجه معرفي، أن تحاجج يعني أن تمارس فكراً صائباً، وبواسطة الإجراء التحليلي والإتلافي نبني مادة ثم نطرح قضية للنقد، إننا نفكر و نفسير و نبرهن بواسطة الحجج و العلل و الدلائل. كما نقدم الدوافع و بهذا تكون خلاصة المحاججة اكتشافاً، حيث تنتج إبداعاً أو لا شيء أقل من المعرفة». <sup>(4)</sup>

(1) Petit Robert, Dictionnaire de la langue Française, 1er redaction, Paris, 1990, p: 99.

(2) أبو الزهراء، دروس الحجاج الفلسفي، مكتبة الخانجي، القاهرة 2003 ص5

(3) ليونيل بلنجر، عدة الأدوات الإجرائية تر: قوتال فضيلة. ص121

(4) - كريستيان بلانتان: لغة المحاججة و اللغة الواصفة، ترجمة نصيرة الغماري، ص 02.

وأما الحجاج عند بلنجر فيقوم على «سلسلة من الحجج المترابطة، وأحيانا على زخم من الحجج المتواكبة يغيب معها المنهج البين، وتروم جميعها استمالة الآخر للقبول، بل الاعتقاد بصواب ما يذهب إليه المحاج ونفعيته، وذلك على خلاف ما يراه خصمه»<sup>(1)</sup>.

وهو ما يذهب إليه طه عبد الرحمان حين يعتبر الخطاب الحجاجي «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»<sup>(2)</sup>.

ولهذا فإن أساس الخطاب الحجاجي هو الإقناع عبر تقنيات معلومة، سواء كانت لغوية أو غير لغوية تستهدف متلقيا معروفا أو متوقعا.

ويؤرخ بعض الباحثين للدراسات الحجاجية بالرجوع إلى بريلمان و تيتيكاه، حيث تطلق كلمة argumentation على العلم و موضوعه، ومؤداها درس تقنيات الخطاب التي تؤدي بالذهن إلى التسليم، وربما كانت وظيفته محاولة جعل العقل يذعن لما يطرح عليه من أفكار، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان فيبعث على العمل المطلوب. وهو ما سنتناوله بقليل من الشرح في المبحث الموالي.

### ب- الإقناع

لغة: لا تتفق المعاجم العربية والغربية على مفهوم موحد للإقناع، وهو ما يضطرنا لتفصيل ذلك. فالمعاجم العربية تتفق على أن للإقناع معنيين:

الأول: السؤال والتذلل<sup>(3)</sup> فيقال (قنع) بفتح النون فلان قنوعا، أي سأل الناس الإحسان راضيا بالقليل<sup>(4)</sup>

(1) Jean elaner dans technique et pratique de l'argumentation (voir argumentation Renéé et Jean sumanet p 19. les editeurs d'organisation paris 1990

(2) طه عبد الرحمان: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 226

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة قنع 256/4

(4) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون. المطابع الأميرية. القاهرة. طبعة 1993 ص 231

والثاني: الرضى يقال (قنع) بكسر النون قنعا وقناعة رضى بما أعطي<sup>(1)</sup> وقنع بنفسه قنعا. وقناعة: رضى، وأقنعي أي أَرْضَانِي، وقنعي أي رَضَانِي<sup>(2)</sup> فالدلالة المعنوية لكلمة إقناع عند أهل اللغة عموما هي رضا النفس<sup>(3)</sup> وأما في المعاجم الغربية فإننا نجد المفردات الآتية: Persuader وكلمة convaincre حيث تعنيان أفنع وأفحم.

وقد أورد كل من جيمس سبيكمان وكيفن هوقان العديد من الدلالات للفعل persuade فيوردان مايلي:<sup>(4)</sup>

-أقنع يعني دعوة شخص معين لفعل شيء ما باستعمال وسائل الحجاج، والبراهين أو التوسلات

-استمالة شخص ما

-جعل شخص ما يعتقد بشيء ما يقتنع به

اصطلاحا:

في الثقافة العربية: يعرفه حازم القرطاجني بقوله: «هو حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده»<sup>(5)</sup>

(1) ن م، ن ص

(2) ابن منظور، لسان العرب 4/257

(3) انظر، الطاهر بن عيسى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، دار الضيافة، للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1427 هـ / 2006 م. ص 20

(4) KEVIN HOGAN, JAMES SPEAKMAN: covert persuasion. Published by John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, New Jersey. 2006. P3.

(5) القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء: محمد الحبيب، بلخوجة. دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الثانية، 1981 م. ص 20

أما الخوارزمي فيعرفه بقوله: «ومعنى الإقناع أن يعقل نفس السامع الشيء بقول يصدق به، وإن لم يكن ببرهان»<sup>(1)</sup>

والملاحظ على التعريفين السابقين نزوعهما إلى الفلسفة أكثر من البلاغة، ولا غرو في ذلك فسمات عصرهما التفلسف، أما الإقناع فقد ربطه الجاحظ في خضم حديثه عن بلاغة الكلام وذلك حين يقول: «إذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً وكان صحيح الطبع بعيداً عن الاستكراه، وكان منزلها عن الاختلال، مصوناً عن التكلف، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة»<sup>(2)</sup>

ويزداد هذا الأمر وضوحاً عند الحاتمي حيث يقول: «فإذا كان اللفظ فصيحاً، والمعنى صريحاً، واللسان بالبيان مطرداً، والصواب مجيداً.... والمعاني والحجج عند الحاجة ماثلة... فتلك هي البلاغة»<sup>(3)</sup> وأما في الثقافة الغربية فهناك العديد من التعاريف نذكر منها:

يعرفه هنريش بليث بقوله: «قصد المتحدث إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي عند المتلقي»<sup>(4)</sup>

ويعرف أيضاً بأنه: «حمل الإنسان على اعتقاد رأي للعمل به»<sup>(5)</sup> وفي تعريف آخر يعرف الإقناع بأنه العملية التي بها يؤثر الخطاب في مواقف الإنسان وسلوكه بدون إكراه أو قسر.<sup>(6)</sup>

وهذا التعريف الأخير يتقارب كثيراً مع المفهوم القرآني، إذ يقول تعالى: وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ<sup>(1)</sup>، ويقول: لَأِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ<sup>(2)</sup>

(1) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياريدار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الثانية، 1409 هـ / 1989 م. ص 177

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1 ص 383

(3) الحاتمي، حلية المحاضرة 1/123

(4) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، تلر: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب. الطبعة الثانية، 1999 م. ص 102

(5) بن عيسى الطاهر، أساليب الإقناع في القرآن الكريم ص 21

(6) نفسه 21

ومن هنا يتبادر لنا التساؤل حول طبيعة العلاقة بين الحجاج والإقناع خصوصا بعد أن عرف الحجاج بأنه فن الإقناع عند بعضهم.  
ومن خلال نظرة بسيطة يمكننا الوقوف عند أهم الفروقات بين المفهومين من خلال الجدول الآتي

الإقناع	الحجاج
فن الإيعاز والمناورة	مسار حوارى يستخدم أحكام القيمة
هدفه الإقناع حتى بالوسائل غير العقلية	هدفه الإقناع بوسائل عقلية
صورة صانع الإقناع لها دور أساسي	برهنة موجهة إلى طرف ما، وهي ليست ملزمة
جمهور خاص، جمهور مستهدف	جمهور خاص لكن يقصد من خلاله جمهور كوني
كل نص إقناعي ليس حجاجيا بالضرورة	كل نص حجاجي إقناعي بالضرورة
كل تواصل يهدف إلى الإقناع	ليس كل تواصل يهدف إلى الحجاج

### المبحث الثاني: الحجاج قراءة في الأصول والامتداد

لقد أطلق بيرلمان على نظريته الحجاجية اسم البلاغة الجديدة، وكان طامحا في إعادة تأصيل، وطامعا في إعادة بناء وتفصيل، ولهذا فإن البلاغة التي أسسها بيرلمان بلاغة حجاج أكثر منها شيء آخر؛

(1) سورة النحل 125

(2) سورة البقرة 256

فهي تهدف إلى دراسة تقنيات الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تقدم لهم، أو تعزيز هذا التأييد.

ويرى بيرلمان أن بلاغته تتجاوز البلاغة القديمة التي اعتبرت فن الكلام المقنع للجمهور أساسا لها، واقتصرت على التكلم بإلقاء الخطب في الميادين العامة أمام الحشود من الناس قصد الحصول على تأييدهم، وإن كان هذا هو أساس الحاجة البرهانية فليس من الواجب حصره على العرض الشفوي للبراهين من جهة ولا أن يحددها في الجماهير المحتشدة في الميادين، ومن هنا فقد أعطى بعدين للظاهرة البلاغية:

**الأول:** تجاوز الجانب الشفوي إلى الجانب الكتابي

**الثاني:** تجاوز الجماهير إلى المتلقين.

والضامن الوحيد لذلك هو الدور الحديث الذي تلعبه الطباعة من جهة، واهتمام علوم أخرى بطرق الأداء وتقنيات الحركة والإشارة، وهي وظيفة معاهد الفنون الدرامية ومدارس الإلقاء والتمثيل. ومن هنا يعتبر بيرلمان أن أفضل الخطب ليست بالضرورة هي التي تقنع المفكرين، بل في طبيعة الحجج التي تم وضعها، ومن هنا، فإنه ينبغي دراسة الحجج البرهانية بطريقة عقلية، والكشف عن أبنيتها «لأنها تتوجه إلى قراء لا يخضعون للإيحاءات والضغط والمصالح والأهواء، وعندئذ يتضح لنا أن هذه التقنيات البرهانية تبدو على كل المستويات، سواء أكان الأمر يتعلق بنقاش عائلي أم بحوار جدلي في وسط مهني متخصص، أو بمحاجة أيديولوجية، وإذا كانت نوعية المستمعين الذين يؤيدون بعض البراهين في مجالات التخصص الدقيق هي ضمان قيمتها؛ فإن أبنية البراهين المستخدمة في المناقشات اليومية هي التي تجعلنا ندرك سبب وكيفية فهمها»<sup>(1)</sup>

وأساس هذه البلاغة المنطق وليس التجريب؛ أي أنها لا تعتمد على دراسة الحجج بتجريبها على عدد من المتلقين ذلك أن هذا الإجراء هو شأن بعض اتجاهات علم النفس، ويصرح بيرلمان أنه يستلهم

(1) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص ص 69

عمل المناطق ويعتمد على مناهجهم وفي هذا يقول «المنطق قد استطاع أن يظفر بدفعة قوية منذ منتصف القرن الماضي عندما كف عن تكرار الأشكال القديمة وأخذ في تحليل أدوات البرهان التي استخدمها الرياضيون بالفعل، فالمنطق الشكلي الحديث قد تأسس باعتباره دراسة وسائل البرهان الرياضي، لكن مجاله ظل محدودا مما يدفع المناطق إلى استكمالها بنظرية برهانية وهذا ما تهدف إلى وصفه عبر تحليل أدوات الاستدلال الملائمة للعلوم الإنسانية»<sup>(1)</sup>

كما تقوم نظريته على محاربة الاتجاه الذي يفصل الشكل بالمضمون لاعتبار أن البلاغة هي فن الكلام والكناية الجيدين فيرى «أنه ينبغي أن نثور على هذا التصور الذي يعد السبب في تدهور البلاغة وعقمها واحتفاءها بالجانب اللفظي، مما جعلها جديرة بالإهمال في نهاية الأمر، ولا يتأتى ذلك إلا برفض أي نوع من الفصل في الخطاب بين الشكل والمضمون، وعدم دراسة الأشكال والأبنية والأشكال الأسلوبية بمعزل عن الهدف الذي ينبغي أن تؤديه في عمليات البرهان»<sup>(2)</sup>

كما يميز بيرلمان بين البلاغة كإجراء طبيعي أو مفتعل على أساس أن الإجراء هو طريقة العمل من أجل الوصول إلى نتيجة محددة، وأهميته تكمن في طبيعته وهو بهذا يحتز من الإجراء المفتعل مثل الدموع الكاذبة لاستدرار العطف، أو المجاملة المسرفة بغرض النفاق، وهو في هذا يخشى على البلاغة في جميع صورها في أن تسقط في هذا المصير مما يهدد مصداقيتها وقيمتها البرهانية، وبهذا تجدنا كما يقول بيرلمان حيال هذه المجموعة من الثنائيات:

طبيعي	مضمون	واقع
	ون	
مصطنع	شكل	لفظ

(1) نفسه، ص 70

(2) ن م، ن ص

ويرى بيرلمان أن تفادي إثارة الانفصال بين الشكل والمضمون لا يتم إلا عن طريق ملاءمة الأسلوب للموضوع.

ومن هنا فإن هذا الاتجاه يحاول التخفيف من حدة الغلو في التحليلات الشكلية ليشير إلى ضرورة الاهتمام بالوظيفة على الأمد البعيد في الخطاب برمته، ذلك أن الإسراف في درجة كثافتها الكمية يؤدي إلى إهدار فعاليتها الوظيفية، كما حدث في البلاغة العربية أين تحولت الأشكال البلاغية إلى غاية في حد ذاتها.

ومن أهم مآقده بيرلمان للبلاغة هو تحليله لعمليات القياس **analogie** ودورها في الأبنية البرهانية حيث انتهى إلى نتيجة مفادها «أن القياس نقل للبنية والقيمة معا على أساس أن التفاعل الذي ينجم عن الربط بين المقيس والمقيس عليه وإن كان يؤثر بشكل أوضح على المقيس فإنه يؤثر أيضا على المقيس عليه، هذا التأثير يتجلى بطريقتين: من خلال البنية وعبر انتقال القيمة المترتبة عليها، وبهذا فإن الأقيسة تلعب دورا هاما في عملية الابتكار وعمليات البرهان معا خاصة لما يتبعها من نمو وامتداد، فانطلاقا من المقيس عليه أي من المشبه به أو المستعار يؤدي القياس إلى بلورة بنية المقيس أي المشبه أو المستعار له ووضعه في إطار تصوري خاطئ»<sup>(1)</sup>

كما يربط بيرلمان الأبنية النحوية بمجالات المجتمع وحركيته، ويشير في هذا الصدد إلى أن بعض البحوث اللغوية قد أوضحت مناسبة أبنية معينة للمجتمعات التي تقوم على المساواة والمبادرة الفردية، وأخرى للمجتمعات المؤسسة على النظم الشمولية، فقد قام الباحث الألماني هينزباتشر مثلا بدراسة الألمانية وأبنيتها في المجتمع النازي مقارنة بغيرها، وانتهى إلى أن الأشكال النحوية في مجتمعات المساواة تركز على المحمولات والتقييمات التي يقوم بها الفاعلون، بينما نجد لغة المجتمعات الشمولية تعتمد على

(1) نفسه ص73



الحث والتحريض، وقواعدها ونحوها لها طابع سحري مقدس.... وبينما نجد اللغة في المجتمعات الديمقراطية ملكا لكل الناس يتطور بجرية تامة، بحيث تكتسب التعبيرات والصيغ طابعا شعائريا<sup>(1)</sup> وما يلاحظ على طرح بيرلمان أنه يضرب بجذوره في أعماق البلاغة الأرسطية التي عرفت بأنها فن الإقناع عن طريق الخطاب، غير أن بيرلمان وإن اعتمد البلاغة الأرسطية، غير أنه حورها وفق ما يقتضيه بحثه، وفي هذا يقول «إن نظرية للحجاج من هذا القبيل توجه الذهن، حين النظر إلى موضوعها، إلى البلاغة القديمة، ولكنني إذ أعالجها من زاوية هموم عالم المنطق، سأضطر لتقليص مباحثي من جانب وتوسيعا من جانب آخر<sup>(2)</sup>» وبغض النظر عن المجالات التي قام بيرلمان بتوسيعها أو تضيقها؛ فإن ما يهمنا في هذا المقام ما كان له علاقة بفن الإقناع والاقناع، ويمكننا أن نستفيد من هذا الجانب ومقارنته مع موروثنا البلاغي القديم.

فالملاحظ أن هذا الطرح يقترب كثيرا من بيانية الجاحظ، الذي ينظر إلى الكلم من خلال الوظيفة التي يؤديها، وهي القدرة على «إظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق» حسب تعبير العتابي كما نقله الجاحظ<sup>(3)</sup> وهذا إنما يكون بالقول الفصل أو ب«فصل الخطاب» وهو نوع من القول تجتمع فيه الصنعة اللفظية والحجة المقنعة، مع عدم الإثقال على السامع، يقول الجاحظ عن عمرو بن عبيد أحد أقطاب المعتزلة «إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين وتحقيق المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحبة في الأذان المقبولة على الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد

(1) نفسه ص 74

(2) Perelman, Le champs de l'argumentation

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 ص 113

أوتيت فصل الخطاب، واستوجبت على الله جزيل الثواب<sup>(1)</sup> وفصل الخطاب بمعنى القول الفاصل المقنع المفحم.

وإذا حاولنا فحص هذه الأفكار وتمحيصها قصد البحث عن إمكانية مقاربتها بمنظور البلاغة العربية فإننا نجد ما يلي:

إن اعتماد هذه النظرية على الحجة، وجعلها موضوع الدراسة، ومكمن الفرق بين فنون القول، ومدى تأثيرها على المتلقين قد كان أحد إفرازات البلاغة الأرسطية المبنية أساسا على الإقناع، بغض النظر عن طبيعة الآلية المفضية إليه، ولهذا فإن بيرلمان قد اتجه ببلاغته إلى الخطاب الذي يعرف بأنه كلام تم تثبيته بواسطة الكتابة

وبذلك فهو يتعد عن المستمعين وشروط حضورهم إلى المتلقين وحدود تلقيهم.

كما أن أساس المفاضلة بين الخطب لا يكمن في حججها، بل في طبيعة الحجج ومدى موافقتها لنوعية المتلقين. وهذا أيضا يمكن الإفادة منه في مقاربتنا لهذه الأفكار بالمروروث التراثي. كما أن الجانب المنطقي والعقلي لبيرلمان يفرض علينا اعتماد كونه يمثل ركيزة قامت عليها البلاغة العربية في أوج تطورها، وخصوصا وأن هذه الأخير قد بنيت على الجانبين، العقلي والمنطقي في مراحل متفاوتة.

أضف إلى هذا، فإن عدم فصل هذه الفلسفة بين الشكل والمضمون وعدم دراسة الأبنية والأشكال الأسلوبية بمعزل عن الهدف لحرى بنا أن نشيد به، بل وأن نعمل إليه ونعتمد عليه فلا نفصل مباحث البلاغة على الغاية الكبرى وهي البيان والتبيين على حد تعبير الجاحظ.

كما أن تنبيهه لأن لا تكون الأشكال غاية في ذاتها قد يثير قضية ضاربة بعمقها في التراث البلاغي عند العرب وهي قضية اللفظ والمعنى، والشكل والمضمون، والطبع والصنعة، وإن الاقتراح الذي قدمه لتجاوز هذه الثنائيات والمبني أساسا على ضرورة ملاءمة الأسلوب للموضوع، ليعد أحد

(1) نفسه ج1ص114

أعمدة الدرس البلاغي، والقاضي بضرورة توائم المقام والمقال، ولهذا نجد الأساليب تتعدد لتعدد المواقف، وإذا كانت طبيعة الحجج متعددة فإن اعتمادها على أنظمة القياس واحد، خصوصا وأنه نقل للبنية والقيمة معا فهو يرى بأنها نقل للبنية والقيمة، وهو ما يمكننا لمح في دراسات صور التشبيه والاستعارة وغيرها من فروع المجاز.

ثم إن أهم ما نلاحظه هو ربطه للأبنية النحوية بمجالات المجتمع وحركيته، وهذا الأمر هو ما قامت البلاغة العربية على توضيح أمره وتبيان قدره، فالأبنية النحوية ووظائفها كانت من صميم أبحاث الدارسين العرب، بل ومن جنس ما برعوا فيه.

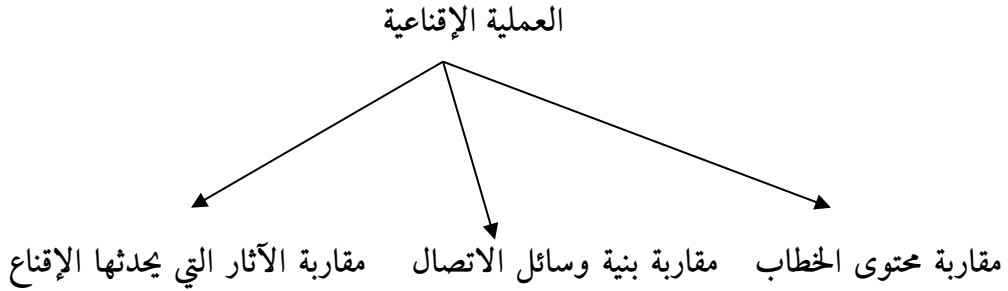
### المبحث الثالث: الإقناع بين وحدة التشكيل وأسس التفصيل

المقصود بأليات الإقناع هو مجموعة الطرق الكفيلة بتحقيق غاية التواصل في حد ذاتها، إذ تكون العمالية الإقناعية مبنية على التأييد أو التنفيذ أو التغيير أو غيرها من الوضعيات السيكولوجية ويكاد يتفق الباحثون على خصائص مشتركة ينبغي أن تشتمل عليها أي عملية إقناعية وهي: <sup>(1)</sup>

- خلو الخطاب الإقناعي من المغالطات الوصفية.
- بناء الحجج على سلمية متدرجة، تراعي سياق التخاطب.
- إحالة الخطاب الإقناعي على مرجعية ثقافية سائدة ومشاركة بين المتخاطبين
- وضوح الأهداف، وإمكان الوصول إليها.
- الجمع بين الرأي والرأي المضاد.
- تنويع عرض الخطاب الإقناعي مع مراعاة التباعد الزمني في عملية العرض.
- تحديد معاني المفردات المستعملة

(1) نايف خرما أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد التاسع، سبتمبر، 1978. ص33

وإذ كان هناك اتفاق حول الخصائص العامة لأي عملية إقناعية، فإن الاختلاف يكمن في كيفية تحليل العملية الإقناعية ولهذا ظهرت ثلاث مقاربات نوردها في المخطط الآتي:



فأما الأولى فتحدّد طبيعة الخطاب وخصائصه وأنماط الحجاج أو المحاجّة.

وأما الثانية، فهي مقارنة سياسية وسوسولوجية يطرح فيها سؤالان:

أ- يتعلق الأول بمن يتحكّم في الخبر.

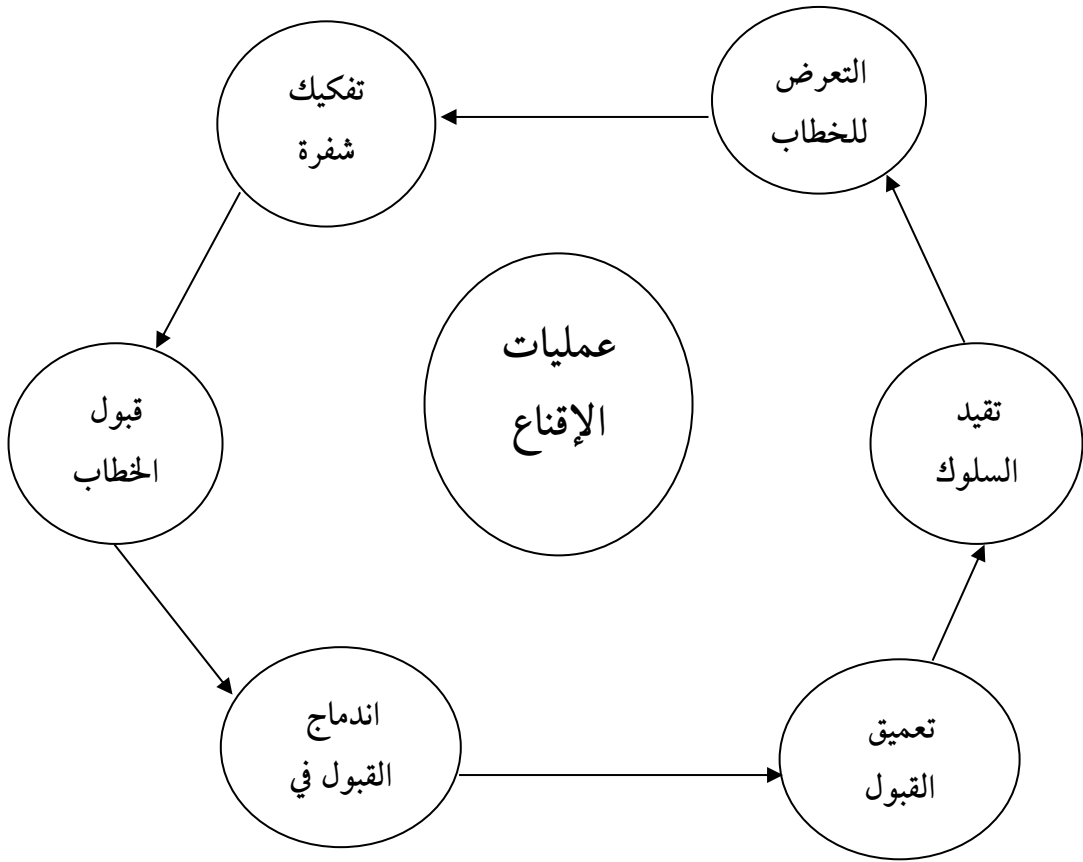
ب- ويتعلّق الآخر بمن يوجّه الخبر.

وأما المقاربة الأخيرة، فيتم فيها تحليل النماذج الخاصة بتغيّر المواقف وتشكّل الآراء وانعكاسها في السلوك.

وقد حاول بعض الباحثين في تأليفهم تطوير الدراسات التجريبية لتحليل ظاهرة الإقناع؛ حيث يرى كابفيرر أن فهمها يكون بمعرفة طريقة تغيّر المواقف والسلوكيات لدى الإنسان إثر دخول الرسالة إلى حقلها البسيكولوجي. أي قولبة الخبر بصورة داخل - نفسية من لدن الجهة المستقبلة في عملية التواصل، أي جمهور المتلقين.

ويعتبر كابفيرر أن الإقناع عبارة عن كلّ مكوّن من متتالية تشمل ست عمليات رئيسية نجملها في المخطط الآتي:





تهدف هذه العناصر الستة إلى تحقيق الإقناع لدى المتلقين وفق: الترتيب الآتي:

-لكي يتم التعرض للرسالة أو للخطاب يطرح السؤالان: لماذا نتعرض للرسالة أو الخطاب ؟

وكيف نتعرض له ؟

-تفكيك شفرة الخطاب: ويتم بواسطة متتالية العمليات التوجيهية والتحويلية من أجل إثارة

حواس المتلقين للخطاب بإعطاء صور وكلمات ومفاهيم مستقاة منه.

-قبول الرسالة التصديق: وي طرح في هذه المرحلة سؤالان:

-كيف يتم إعداد مسلسل قبول القصد الإقناعي للرسالة أو رفضه ؟

-كيف يتم المرور من الفهم إلى الاقتناع ؟

ويطرح السؤال الآتي: كيف يتم اندماج القبول في الموقف الشخصي لمتلقي الخطاب، أي ما هي المعالجات البسيكولوجية التي تسمح للمتلقين بالمرور من مسلسل القبول إلى تكوين موقف جديد؟

وكيف يتم تعميق القبول والحفاظ عليه؟ أي كيف تتطور المواقف في الزمن؟ وهل تتمتع التغيرات بما يكفي من أسباب المقاومة؟

وأخيرا كيف يتقيد السلوك الشخصي لمتلقي الخطاب بالقبول. كيف يترجم تغيير الموقف إلى تغيير السلوك؟

#### خاتمة:

من خلال كل ما تم ذكره نستنتج ما يلي:

- لقد تفرد الدرس التراثي عموما والبلاغي خصوصا في امتلاكه وسائل الإقناع وآلياته، وذلك باتساعه لكل الأدوات المعرفية والمنهجية مهما كان مصدرها- ومنها المقاربة الحجاجية- لكونه خطابا يتسم بسمتين: التفاعلية والتواصلية.

- إن المنهج الذي اعتمده الدرس التراثي في الإقناع يساعد في تحرير العقل ويجعله يتطلع إلى التواصل مع الآخر. فما يوظفه من آليات في الإقناع تسهم بشكل فعال في تيسير القبول لدى المتلقين -تميزت آليات الإقناع في الدرس التراثي بالتنوع والتعدد، فأما التنوع ففرضته طبيعة المتلقين، وأما التعدد فأملته صفة الاختلاف بين الباحثين والدارسين.

- إن ما يطرحه الدرس اللغوي الحديث من مقاربات حجاجية لتجد أثرها المباشر في كل ما طرحه الدرس التراثي من مفاهيم وما تبناه من آليات، والفرق الوحيد هو عملية التنظير والتعديد.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو البقاء الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.1419
2. الجاحظ البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون،
3. الحاتمي، حلية المحاضرة
4. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياريدار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الثانية، 1409هـ / 1989 م
5. الرسائل، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة (1384، 1964)
6. الزهراء أبو، دروس الحجاج الفلسفي، مكتبة الخانجي، القاهرة 2003
7. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص.
8. الطاهر بن عيسى، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، دار الضياء، للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2006 م/ 1
9. طه عبد الرحمان: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998
10. عيسى بن الطاهر، أساليب الإقناع في القرآن الكريم
11. قرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء تح: محمد الحبيب، بلخوجة. دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الثانية، 1981م
12. كريستيان بلانتان: لغة المحاجة و اللغة الواصفة، ترجمة نصيرة الغماري، de
13. ليونيل بلنجر، عدة الأدوات الإجرائية تر: قوتال فضيلة
14. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. طبعة 1993
15. ابن منظور، لسان العرب، مادة حجج.. دار المعارف، القاهرة، د ت.
16. نايف خرما أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد التاسع، سبتمبر، 1978
17. هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، تر: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب. الطبعة الثانية، 1999م

18. Hoboken, new jersey. 2006.
19. Kevin hogan, james speakman: covert persuasion .published by john wiley & sons, inc.,
20. L'argumentation (voir argumentation reneé et jean sumanet. Les editeurs d'organisation paris 1990
21. Longman, dictionary of contemporary english, longman 1989.
22. Petit robert, dictionnaire de la langue français, 1er redaction, paris, 1990







دوافع المستشرقين القديمة والمستعربين الحديثة  
في قراءة التراث

MOTIVES OF THE OLD ORIENTALISTS, AND THE NEW  
ARABIST IN READING HERITAGE

Dr. Islam GHANEM

الدكتور: إسلام عبد الله عبد الغني غانم

The Center for African and Social  
Studies, (Under construction)

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية والأفريقية

ALEXANDRIA, EGYPT

(تحت التأسيس) الإسكندرية، مصر

[drIslamghanem@hotmail.com](mailto:drIslamghanem@hotmail.com)

Accepted:	2018/12/16	قبل للنشر:	Received :	2018/05/06	استلم:
-----------	------------	------------	------------	------------	--------

### ملخص

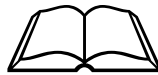
تتلخص الدراسة في دراسة دوافع الاستشراق القديم من الدافع الديني، الدافع الاستعماري، الدافع التجاري، الدافع العنصري، الدافع السياسي، الدافع العلمي. وعرضت الدراسة لدوافع الاستعراب الحديث فعرضت أولاً للدوافع الإيجابية في مجال التسويق، وفي مجال الخدمات الصحية، وعرضت الدراسة، ثانياً للدوافع السلبية فعرضت الدراسة لدافع تشكيل وتثبيت الصور النمطية عن العرب والحضارة الإسلامية. الكلمات المفتاحية: الاستشراق القديم؛ الاستعراب الحديث؛ الصورة النمطية.

### Abstract

*The purpose of this research is to identify the motives of old Orientalism, Colonial motivation, commercial motivation, racial motivation, political motivation, and scientific motivation.*

*And the study was presented the New Arabisation: First positive motives are marketing, and the health services, second negative motives is Confirm stereotype images of Muslims and Arabs*

**Keywords :** *Ancient Orientalism;New Arabisation;Motives.*



## أولاً : مقدمة الدراسة

كتب المستشرقون في شتى أنواع التراث والقضايا الإسلامية ابتداءً من القرآن الكريم وتفسيره والكتابة حول السنة النبوية والتاريخ الإسلامي إلى الكتابة في اللغة العربية وآدابها وشتى القضايا في الإسلام وحياة المسلمين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، كما استفاد الاستشراق من البعثات العلمية إلى ديار الغرب والتي بدأت منذ بداية القرن التاسع عشر في عهد محمد علي الكبير وبعض الحكام المعاصرين له في العالم الإسلامي، وقد تلقى كثير من أبناء المسلمين العلوم الإسلامية على أيدي المستشرقين، ولم يتوقف الأمر عند هذا فقد استضافت بعض الجامعات العربية والإسلامية عدداً من هؤلاء للتدريس فيها كما حدث في الجامعة المصرية حين استضافت بعض المستشرقين لتدريس آداب اللغة العربية، ولذلك فقد كانت لحركة الاستشراقية القديمة والاستعراب الحديثة دوافع شتى، وأهداف عديدة، وخاصة ما يتعلق منها بالدراسات الإسلامية، ويلاحظ أنّ من الباحثين مَنْ يُفْرِطُ في الثناء على المستشرقين عند الحديث عن دوافعهم ، ويذهب إلى أن الدافع العلميّ النزيه كان وراء نشأة الاستشراق، وأن الرغبة في خدمة العلم كانت الحافز الأعظم للدراسات الاستشراقية من جهة أخرى هناك من يُفْرِطُ في التحامل على المستشرقين، مُجرِّداً إياهم من كلِّ قصد نبيل، ولذا فقد صاغ الباحث مشكلة الدراسة فيما يلي

## ثانياً: مشكلة الدراسة

إن مشكلة الدراسة تكمن في أن الحضارة الإسلامية تشغل مكاناً مرموقاً بين حضارات العالم المختلفة ولذا توسع علم الاستشراق في استخدام العديد من المناهج بقصد دراسة التراث وهو ما يجعل مشكلة الدراسة تتبلور حول التعرف على ما يتعرض له التراث الإسلامي من دوافع مختلفة ومتعددة قديماً فيما يسمي الاستشراق القديم، وحديثاً فيما يسمي استعراب وتأثير ذلك على مهنية العلماء الغربيين في دراسات للتراث الاسلامي.  
ومن ثم فإن اسئلة الدراسة هي ؟

1- ما هي دوافع الاستشراق القديم المختلفة؟ الدافع الديني، الدافع الاستعماري، الدافع التجاري، الدافع العنصري، الدافع السياسي، الدافع العلمي؟

2- ما هي دوافع الاستعراب الحديث؟ أولا الدوافع الإيجابية؟ والدوافع السلبية ثانياً؟

ثالثاً: أهداف الدراسة

يهدف البحث إلى تحقيق الأهداف التالية :

1- التعرف على دوافع الاستشراق المختلفة ومنها «الدافع الديني، الدافع الاستعماري ، الدافع التجاري، الدافع العنصري، الدافع السياسي، الدافع العلمي»

2- التعرف على دوافع الاستعراب الحديث الإيجابية منها، والسلبية .

رابعاً: أهمية الدراسة :

مصدر أهمية الدراسة يتمثل في :

الأهمية النظرية :

- توجه هذه الدراسة أنظار الباحثين إلى مجال بحثي جديد في دراسة لاستشراق من خلال تسليطها الضوء على «دوافع الاستشراق القديم والاستعراب الحديث في قراءة التراث الإسلامي.

الأهمية العملية للدراسة :

تمثل تلك الأهمية فيما يلي:

يمكن أن تساهم نتائج الدراسة في طرح أفكار قد تساعد في التعرف على دوافع الاستعراب الحديث ومن ثم الاستعانة بالأنثروبولوجين للتصدي لدوافع الاستشراق القديم والاستعراب الحديث.

سادساً: منهج الدراسة

يعد إختيار المنهج المناسب من أهم العناصر المساعدة على إنجاز البحوث العلمية، خاصة أنها الطريقة المتبعة للإجابة على تلك الأسئلة التي تثيرها الإشكالية، بالإضافة إلى كونها الطريقة التي

يسلكها العقل في دراسة أي علم من العلوم<sup>(1)</sup>، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ الْبَاحِثَ اعْتَمَدَ عَلَى الْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ التَّحْلِيلِيِّ وَكَذَلِكَ الْمَنْهَجِ التَّارِيخِيِّ لِلتَّعَرُّفِ عَلَى الدَّوَابِعِ لِلِاسْتِشْرَاقِ الْقَدِيمِ، وَالِاسْتِعْرَابِ الْحَدِيثِ.

### سابعاً: الدراسات السابقة

إن مراجعة أدبيات أي بحث تعد الخطوة الأولى في التخطيط لمشروع بحث جديد وأصيل، كما وأنها تعد من المهام الدقيقة والصعبة، والتي تتطلب وعياً وإدراكاً و تبصراً عميقاً في مجال الاختصاص ضمن إطار شامل، وهي خطوة مهمة وحاسمة، من شأنها أن تقلل من خطورة الطريق المسدود وأبحاث الدراسات المفروضة والجهد الضائع، باعتماد أساليب أثبت عمقها باحثون سابقون<sup>(2)</sup>

وعلى هذا فسيعرض الباحث لهذه الدراسات على النحو التالي

### الدراسة الأولى:

اسم الباحث: طارق حسن بركات مصطفى سري

تاريخ ومكان النشر: مكتبة الناظفة، مصر، 2006

عنوان الدراسة: المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي

أهداف الدراسة: هدفت الدراسة إلى التعرف على الاستشراق وحركة التزوير، والتعرف على

وسائل تشويه الفكر التراثي الإسلامي، وتناولت الدراسة نموذجان من نماذج التزوير هي مجلة المشرق،

وجرجي زيدان

1) The role of anthropology in tackling Unprecedented issues related to societal and ) psychological matters Unprecedented Issues ,Ghanem Islam Abdullah,paper presented at the 2nd ECRC International Scientific Conference 26-28/4/2016 University of London- United Kingdom,p.5

(2) دور الحكم الراشد في التصدي للمهددات الداخلية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم نموذجاً وقُدوة، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، ورقة بحث ضمن مؤتمر الحكم الراشد وأثره في تحقيق النهوض الحضاري المؤتمر الثالث لمنتدى كوالالمبور المنعقد بالسودان 17/18/19 نوفمبر 2016، ص 6

كما هدفت الدراسة إلى شرح أساليب التزوير المختلفة التي مورست على التراث الإسلامي

**أوجه الإنفاق والاختلاف بين دراسة طارق حسن بركات والدراسة الحالية**

تتفق الدراستان في تناولهما لموضوع الاستشراق وأن كانت تختلف الدراستان من ناحية أخرى فقد ركزت دراسة طارق حسن على دراسة ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي بشكل متعمق ولم يتناول الباحث دوافع المستشرقين في حين أن الدراسة الحالية تركز على تناول دوافع المستشرقين قديما والمستعربين حديثا .

**الدراسة الثانية :**

اسم الباحث: علي بن إبراهيم النملة

تاريخ ومكان النشر: بيسان للنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة، لبنان، 2011

عنوان الدراسة: كنه الاستشراق

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى التعرف على كنه الاستشراق، والتعرف على العلاقات بين الاستشراق والاحتلال ، والتعرف على العلاقة بين الاستشراق والمستشرقين والتنصير والمنصرين، والوقوف على موقف الاستشراق والمستشرقين من الإحيائية الإسلامية.

**أوجه الانفاق والاختلاف بين دراسة علي بن إبراهيم النملة والدراسة الحالية**

تتفق الدراستان في تناولهما لموضوع الاستشراق، وأن كانت تختلف الدراستان من ناحية أخرى فدراسة علي بن إبراهيم النملة لم تتناول دوافع المستشرقين قديما والمستعربين حديثا

**الدراسة الثالثة :**

اسم الباحث: توبياس هوبينات: ترجمة إيمان بقطاش .

تاريخ ومكان النشر: مجلة معالم المجلد 2، العدد 3، لسنة 2011

عنوان الدراسة: الاستشراق ماضيا وحاضرا مدخل إلى نقد ما بعد الكولونيالية

**أهداف الدراسة:** هدفت الدراسة إلى التعرف على الاستشراق والتعرف على مصطلح الاستشراق، ومدلوله، وتاريخه والتعريف التقليدي لعلماء الغرب في دراساتهم حول الثقافات واللغات

والمجتمعات الأسيوية، والتعرف على الانتقادات الموجهة للاستشراق، والتعرف على مستقبل الاستشراق<sup>(1)</sup>.

### أوجه الاتفاق والاختلاف بين دراسة توبياس هوينات والدراسة الحالية

تتفق الدراستان في تناولهما لموضوع الاستشراق، وأن كانت تختلف الدراستان من ناحية أخرى فقد ركزت دراسة توبياس هوينات على التعرف على الاستشراق وتعريفاته المختلفة بالنسبة للغرب، والتعرف على الانتقادات التي وجهت له، وأخيراً فإن الدراسة الحالية تركز على دوافع المستشرقين القديمة والمستعربين الحديثة في قراءة التراث

### الدراسة الرابعة

اسم الباحث: إسلام عبد الله عبد الغني غانم

تاريخ ومكان النشر: مؤتمر الاتجاهات المعاصرة في دراسات المستعربين، قسم اللغة العربية، كلية

الآداب، جامعة القاهرة، بتاريخ 3-5 أبريل 2018

عنوان الدراسة: الاستشراق القديم والاستعراب الحديث «رؤية أنثروبولوجية»

### أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى التعرف على التصنيفات المختلفة لاتجاهات المستشرقين القديمة في الدراسات الإسلامية فتناولت تصنيف الاستشراق على أساس الغايات (الاتجاه العقدي، الاتجاه العلمي)، وتصنيف الاستشراق على أساس الدول (الاتجاه الإنجليزي، الاتجاه الأمريكي، الاتجاه الهولندي)، وعلى أساس القدم والحداثة الاستشراق التقليدي «الكلاسيكي»، الاستشراق الجديد «الحديث»، الاستشراق الصحفي.

(1) الاستشراق ماضياً وحاضراً مدخلاً إلى نقد ما بعد الكولونيالية، هوينات توبياس، ترجمة إيمان بقطاش، مجلة معالم المجلد 2، العدد (3)، ص 18، لسنة، 2011



وتناول الباحث المقصود بالاستعراب الحديث، وعرض للفروق بين الاستشراق والاستعراب، وعرضت الدراسة للاتجاهات الحديثة في الاستعراب في روسيا، واليابان ومن ثم عرض الباحث لأهم النتائج والتوصيات.

### أوجه الاتفاق والاختلاف بين دراسة إسلام عبد الله عبد الغني غانم والدراسة الحالية

تتفق الدراستان في تناولهما لموضوع الاستشراق القديم والاستعراب الحديث، وأن كانت تختلف الدراستان من ناحية أخرى فقد ركزت دراسة إسلام غانم على التعرف على التصنيفات المختلفة لاتجاهات المستشرقين القديمة في الدراسات الإسلامية، وكذلك دراسة الاتجاهات الحديثة في الاستعراب في روسيا، واليابان، في حين أن الدراسة الحالية تركز على تناول دوافع المستشرقين قديما والمستعربين حديثا والتي تقف وراء تلك الاتجاهات.

شهد علم الاستشراق الكثير من النقد الموضوعي، ومن خلال هذا النقد والجدل تحول الاستشراق من مصطلح شائع يطلق على موضوع متعلق بالإنسانيات إلى أكثر المصطلحات إثارة للجدل في الأبحاث الحديثة حتى إنه استحال استخدام تعابير مثل «المشرق» والشرقيين دون وضعها بين قوسين<sup>(1)</sup> وهو ما أدى في آخر الأمر إلى إلغاء الغرب مصطلح الاستشراق في المؤتمر الدولي للجمعية الدولية للمستشرقين عام 1973، والتي أصبحت تسمى «الجمعية الدولية للدراسات الإنسانية حول آسيا وإفريقيا» ثم أصبحت الجمعية الدولية للدراسات الآسيوية وشمال إفريقيا<sup>(2)</sup> هذا وقد لعبت

(1) الاستشراق ماضيا وحاضرا مدخل إلى نقد ما بعد الكولونيالية، هوبينات توبياس، ترجمة إيمان بقطاش، المرجع السابق، ص14  
(2) الاستشراق ومكانته بين المذاهب الفكرية المعاصرة، مطبقاني مازن صلاح، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، 1433 هـ، ص2

الدوافع دورا هاما في تكوين اتجاهات المستشرقين وانحيازاتهم في الكثير من أعمالهم الاستشراقية خاصة وأنها تعتبر القوة الذاتية المحركة لسلوك الفرد والموجهة له نحو تحقيق أهدافه<sup>(1)</sup> ولذا سيتناولهم الباحث على النحو التالي:

### المبحث الأول: دوافع الاستشراق القديم :

إن للاستشراق والمستشرقين القدماء لدراسة التراث الإسلامي دوافع وأسبابا وأهدافا والتي قد تكون اختلفت قليلاً عن تلك التي تميز بها الاستعراب الحديث، هذا ويأتي في قمة هذه الدوافع الدافع الديني، ثم تأتي في الدرجة الثانية الدوافع السياسية والاستعمارية والاقتصادية والتجارية، ولعل الدوافع زالأهداف السامية الوحيدة هي الأسباب العلمية النزيهة التي لم يخل الاستشراق منها بأي حال، بل إن هذا الدافع يزداد مع ضهور الدوافع الأخرى ثم تأتي في المرتبة الثالثة البواعث النفسية والشخصية والتاريخية والإيديولوجية غير الدينية،... الخ<sup>(2)</sup>، وبمقولة أخرى يمكن القول أن الاستشراق حركة ذات تاريخ طويل قامت من أجل أهداف كثيرة متعددة، اختلفت وتباينت حسب المراحل التاريخية، وربما يغلب عامل أو أكثر في مرحلة معينة على غيره من العوامل، ولكن الأمر الذي يجتمع عليه جمهور الباحثين في موضوع الاستشراق، ومنهم المفكرين محمد البهي ومحمد ياسين عريبي، أن الاستشراق قام لتحقيق هدف معين، سواءً أن كان دينياً أو سياسياً أو اقتصادياً أو عسكرياً أو علمياً، ورغم اختلاف هذه الأهداف ألا إنها تسعى إلى الإفادة من بعضها في تحقيق غاياتها، فالهدف الديني،

(1) الدافع المعرفي واتجاهات طلبه كليات التمريض نحو مهنة التمريض وعلاقة كل منهما بالتوافق الدراسي، شقورة عبد الرحيم شعبان، رسالة ماجستير في التربية علم النفس التربوي بإشراف: الأغا عاطف عثمان، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2002، ص39

(2) الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، حمد عادل ماجد، رسالة ماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية بإشراف: الاعرجي ستار جبير، كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، 2007، ص11

يتداخل مع الأهداف الأخرى كالمهدف السياسي أو المهدف العلمي<sup>(1)</sup> وبالتالي تلتقي كل الأهداف في بوتقة واحدة وهي خدمة المجتمعات الغربية.

وعلى ذلك فيمكن ترتيب الدوافع الهامة في تشكيل الاتجاهات الاستشرقية على النحو التالي:

### المطلب الأول: الدافع الديني:

لا نحتاج إلى استنتاج وجهد في البحث لتتعرف إلى الدوافع الأولى للاستشراق عند الغربيين وهو الدافع الديني، فطلائع المستشرقين من النصارى كانوا ذوي مناصب دينية، وأنهم قد انطلقوا من الكنائس والأديرة، ويعود هذا إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري الموافق القرن العاشر الميلادي<sup>(2)</sup>، بالإضافة إلى أن كثيرا من المستشرقين قد بدأوا حياتهم العلمية بدراسة اللاهوت قبل التفرغ لميدان الدراسات الاستشرقية.

ولقد كان إعجاب الغربيين بالحضارة والتراث الإسلامي عظيما ولذا كتب «ألفارو القرطبي عام 854م أن المسيحيين يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم لا لتفنيدهم بل للتعلم بأسلوب عربي بليغ<sup>(3)</sup>،..... وإنهم يقبلون على كتب العرب بنهم وشغف ويجمعون منها مكنتات ضخمة تكلفهم الأموال الطائلة،.... الخ<sup>(4)</sup>

وبسبب هذا الدافع الديني للاستشراق والتنصير تم إنشاء المدارس والجامعات الغربية في العالم الإسلامي مثل الكلية الإنجيلية التي تحولت إلى الجامعة الأمريكية في القاهرة بالإضافة إلى كلية فيكتوريا،

(1) المهدف الديني للاستشراق من دراسة التراث الإسلامي من وجهة نظر محمدف البهي ومحمدف ياسين عربي، عبد الله يوسف موسى علي، المجلة الدولية للفكر الإسلامي، المجلد الأول، ص92، لسنة 2012،

(2) الظاهرة الاستشرقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، الحاج سامي سالم، الجزء الثاني، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991، ص 37

(3) الاستشراق القديم والاستعراب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عد الله عبد الغني، ورقة مقدمة في مؤتمر الاتجاهات المعاصرة في دراسات المستعربين، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، بتاريخ 3-5 أبريل 2018، ص12

(4) نقد الخطاب الإستشراقي الظاهرة الاستشرقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الحاج ساسي سالم، الجزء الاول، طباعة المدار الإسلامية، لبنان، 2002 ص43

والكلية الأمريكية في بيروت سنة 1826، وكلية روبرت في استانبول، وفي السودان أسس الإنجليز كلية غوردن في الخرطوم عام 1903<sup>(1)</sup>

ومن أشهر المستشرقين المنصرين المدفوعين بالدافع الديني «أدالار أوف باث Abelard of bath الذي انخرط في سلك الرهبانية البندكتية<sup>(2)</sup>، «وبطرس المجل «رئيس دير كلوني Cluny، و«إرثي أوجوستين<sup>(3)</sup>، والقس الإسكتلندي والمنصر دنكن بلاك ماكدونالد<sup>(4)</sup>

### المطلب الثاني: الدافع الاستعماري:

عقب انتهاء الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين وهي في ظاهرها حروب دينية في حقيقتها حروب استعمارية، يأس الغربيون من العودة إلى احتلال الدول الإسلامية، فاتجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها من عقيدة وعادات وأخلاق وثورات، ومداخل السيطرة عليه<sup>(5)</sup>.

لقد خدم الاستشراق الدوافع السياسية التوسعية للدول الغربية فقد حدث الترابط بين فئة من المستشرقين وبين حكوماتهم الأوربية التي استعانت بخبراتهم وثقافتهم عن البلدان التي يدرسونها من أجل توطيد سيطرتهم على المنطقة<sup>(6)</sup> ويمكن القول أن بعض هؤلاء المستشرقين قد قدموا معلومات موسعة ومفصلة عن الدول التي رغبت الدول الغربية في استعمارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها،

(1) المدارس العالمية الأجنبية - الاستعمارية تاريخها ومخاطرها، أبو زيد بكر عبد الله، دار ابن حزم، مصر، 2006، ص 27

(2) نقد الخطاب الإستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الحاج ساسي سالم الجزء الأول، مرجع سابق، ص 43

(3) المستشرقون والتنصير دراسة العلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج المستشرقين المنصرين، النملة على بن إبراهيم الحمد، مكتبة التوبة، المملكة العربية السعودية، 1998، ص 51

(4) مناهج المستشرقين ومواقفهم من النبي صلى الله عليه وسلم عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية، الغمري رياض بن حمد بن عبد الله، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، 2015، ص 123

(5) فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، سميلوفيتش أحمد، مصر، 1974، ص 51

(6) تأثير المستشرقين في البحث الصربي والنحوي عند العرب المحدثين، السعيد نرجس عبد الرضا حسين، رسالة ماجستير في اللغة العربي وأدائها، بإشراف العبودي رعد هاشم عبود، قسم اللغة العربية، كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة ذي قار، العراق، 2016، ص 3

وقد اختلط الأمر في وقت من الأوقات بين المحتل والمستشرق فقد كان كثير من موظفي الاحتلال على دراية بالشرق لغة وتاريخاً وسياسة واقتصاداً وقد أصدر على سبيل المثال المستشرق البريطاني ج ج لوريمر John Gordon Lorimer كتاباً من أربعة عشر مجلداً بعنوان دليل الخليج: الجغرافي والتاريخي وكان موظف الحكومات المحتلة لا يحصل على الوظيفة في إدارة الاحتلال ما لم يكن على دراية بالمنطقة التي سيعمل بها.<sup>(1)</sup>

هذا ويعد المستشرق الهولندي «كرستيان سنوك هورخرونيه» والذي عد كذلك عميد اللغة العربية بعد «جولد زيه» في طليعة رواد الفقه الإسلامي والأصول والحديث في أوروبا<sup>(2)</sup>، وأحد أهم المستشرقين الغربيين الذين طبقوا المنهج والأدوات الأنثروبولوجية في دراسات التراث من أجل استخدامها من أجل دوافع وأهداف استعمارية، وتمثل ذلك في السفر إلى جدة بصحبة القنصل الهولندي «كرات»<sup>(3)</sup>، ومكوثه ستة أشهر ونصف في مكة المكرمة، وطويته علاقته بالكثير من علماء مكة وعلى رأسهم شيخ مكة ومفتيها شيخ العلماء «أحمد بن زيني دحلان»<sup>(4)</sup>، بالإضافة إلى نيل «سنوك» إجازة من علماء مكة، وقد بذل كل ذلك الجهد لأنه رأى أنه كلما ازدادَ صلات أوروبا الودية مع الشرق الإسلامي ازداد معها وقوع الأقطار الإسلامية تحت سيطرة أوروبا، وقد طبق «سنوك» هورخرونيه تلك الفكرة في تقرير «أجي» الذي كتبه وحث فيه الحكومة الهولندية على استعباد إقليم «أجي» لأنه رأى أن الاحتلال سوف يزيل من الوسط الإسلامي كراهية كل شئ غير إسلامي ومن ثم فإن سكانية سوف يقبلون ما يملئ عليهم من المفاهيم الأوروبية التي ترفع من شأنهم، .. الخ<sup>(5)</sup>

(1) دليل الخليج، القسم التاريخي، لويم ج.ج، الجزء الأول، طباعة قسم الترجمة بمكتب أمير دولة قطر، (د-ت) ص 609.

(2) الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، السامرائي قاسم، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1403هـ، ص 104

(3) الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، السامرائي قاسم، المرجع السابق، ص 111

(4) الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، السامرائي قاسم، المرجع السابق، ص 112

(5) الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، السامرائي قاسم، المرجع السابق، ص 111

ومن ناحية أخرى فقد وظف الدافع الاستعماري درسه الاستشراقيين لأهمية الآثار في دول شمال أفريقيا التي خضعت للحكم للاستعمار لتحقيق أهداف استعمارية فمثلا عمل المحتل الإيطالي على التنقيب فقط على ما يؤيد نظريته القائلة بأن ليبيا كانت جزء من الدولة والحضارة الرومانية متجاوزاً وممتنعاً عن التنقيب عن أي آثار أخرى خاصة الحضارة الإسلامية<sup>(1)</sup>، وهو بذلك المسلك يسلك نفس سلوك المحتل الفرنسي في الجزائر وتعامله مع الآثار الذي عمل على إلغاء الذاكرة الجماعية القائمة وإحلال ذاكرة بديلة محلها وهي الذاكرة الرومانية<sup>(2)</sup>

ومما يؤكد ارتباط الدراسات العربية الإسلامية بالأهداف السياسية الاحتلالية رغم انحسار الاحتلال العسكري أن الحكومة الأمريكية موّلت عدداً من المراكز للدراسات العربية الإسلامية في العديد من الجامعات الأمريكية، وما زالت تمول بعضها إما تمويلًا كاملاً أو تمويلًا جزئياً وفقاً لمدي ارتباط الدراسة بأهداف الحكومة الأمريكية وسياساتها، ويستضيف الكونجرس أساتذة الجامعات والباحثين المتخصصين في الدراسات العربية الإسلامية لتقديم نتائج بحوثهم وإلقاء محاضرات على أعضاء اللجنة، كما ينشر الكونجرس هذه المحاضرات والاستجابات نشرًا محدوداً لفائدة رجال السياسة الأمريكيين<sup>(3)</sup>

(1) الحماية النظامية للآثار في ليبيا، والسعودية قانون الآثار الليبي في الميزان عبد الله عبد الغني غانم إسلام، 2018 ص 17

(2) أهمية الآثار الاقتصادية والتاريخية والأركيولوجية : لدول شمال إفريقيا نظرة أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مجلة أفكار وآفاق، تصدر عن جامعة الجزائر 2، المجلد الخامس، العدد (9) ، ص 41، لسنة 2017

(3) الرد على شبهات المستشرقين حول مصدرية القرآن الكريم، إبراهيم أيوب، مجلة ديالى، العدد (53) ، لسنة 2011، ص 12

وأخيرا فهناك علاقة خاصة وقوية بين الدافع الديني والدافع الاستعماري فعلى سبيل المثال فإن الحملة الفرنسية على الجزائر كانت حملة إعادة تنشيط المسيحية من خلال التبشير أو التنصير في أفريقيا<sup>(1)</sup> بالإضافة إلى إعادة الكنيسة الكاثوليكية إلى نشاطها ودورها في التبشير المسيحي في أفريقيا<sup>(2)</sup>.

### المطلب الثالث: الدافع التجاري:

عندما بدأت أوروبا نهضتها العلمية والصناعية والحضارية وكانت في حاجة إلى المواد الأولية الخام لتغذية مصانعها، كما أنهم أصبحوا بحاجة إلى أسواق تجارية لتصريف بضائعهم كان لا بد لهم أن يتعرفوا إلى البلاد التي تمتلك الثروات الطبيعية ويمكن أن تكون أسواقاً مفتوحة لمنتجاتهم، فكان الشرق الإسلامي والدول الأفريقية والآسيوية هي هذه البلاد فنشطوا في استكشافاتهم الجغرافية ودراساتهم الاجتماعية واللغوية والثقافية وغيرها، وهناك من يرى أن الدافع الاقتصادي كان هو الأساس في الاستشراق وقد استغل الدين والتنصير لتحقيق الأهداف الاقتصادية<sup>(3)</sup>، يقول «ايرون دو فيلافوس» في المؤتمر الرابع عشر للاستشراق الذي عقد في الجزائر سنة 1905م «أنه يرى أن غزو فرنسا للجزائر سيكون مجدا لفرنسا لما للجزائر من ثروات معدنية، وأثرية<sup>(4)</sup>، ومثال آخر على قوه الدافع الاقتصادي المثل الياباني خاصة أن في نوفمبر عام 1941 طالبت الولايات المتحدة اليابان بالانسحاب من الصين كشرط أساسي لرفع حظر تصدير البترول ولكن عوضا عن ذلك قررت الحكومة اليابانية الاستيلاء

(1) السياسة الدينية الفرنسية بالجزائر (1830م-1914م)، حياة بوعداين، ومغاطري عبمة، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف: فلوح عبد القادر، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجيلالي بونعامة-خميس ميانة، الجزائر، 2016، ص19

(2) النشاط التنصيري للكاردينال لافيحري في الجزائر (1868-1892) منطقة القبائل نموذجاً، ليلي طيار، رسالة ماجستير في التاريخ المعاصر، إشراف: أجو علي، قسم العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد خيضر\*بسكرة\*، الجزائر، 2013، ص8

(3) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، خالد مصطفي، وعمر، المكتبة العصرية، لبنان، 1982، ص69

(4) المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، سري طارق حسن بركات مصطفي، مرجع سابق، ص46

على حقول البترول والموارد الطبيعية الأخرى في جنوب شرق آسيا وبخاصة في أندونيسيا وجزيرة بورنيو

ولذا أهتمت اليابان بالدراسات الإسلامية عامة والدراسات الإسلامية المتعلقة بجنوب شرق آسيا والصين خاصة وأن منذ بداية الحرب اليابانية الصينية والحكومة اليابانية تعمل على إجراء البحوث عن الإسلام والمسلمين في الصين وذلك بهدف كسب ود المسلمين الصينيين وبخاصة من عرق الهوى والأويغور، وجذبهم إلى جانب اليابان<sup>(1)</sup>، والاستفادة الاقتصادية وقد حددت الباحثة المستعربة «كادويا يوكي» المراحل الثلاث للاهتمام باللغة والثقافة العربية في اليابان ورأت أن المرحلة الثانية من تلك المراحل تبدأ منذ عام 1945 حتى أزمة البترول 1973، حيث جعلت أزمة البترول العالم العربيّ مرةً أخرى في بؤرة اهتمام اليابانيين مما كان له انعكاس إيجابي على حركة تعلّم اللغة العربية، وفي عام 1961 تم إنشاء قسم اللغة العربية في جامعة طوكيو، و بعد أزمة البترول، ورغبة اليابانيون في الاستفادة من الواقع الاقتصادي النشط مع دول الخليج العربي، بالإضافة إلى الرغبة في التعرف الثقافي على ثقافات كانت مجهولة تماماً بالنسبة لهم<sup>(2)</sup>.

ولم يتوقف الدافع الاقتصادي عند تلك الفترة من الاستشراق فإن هذا الهدف ما زال أحد أهم الدوافع لاستمرار الدراسات الاستشراقية، فمصانع المجتمعات الغربية ما تزال تنتج أكثر من حاجة أسواقهم المحلية كما أنهم ما زالوا بحاجة إلى المواد الخام المتوفرة في العالم الإسلامي<sup>(3)</sup>، ولذلك فإن بعض أشهر البنوك الغربية (لويد وبنك سويسرا) تصدر تقارير شهرية هي في ظاهرها تقارير اقتصادية ولكنها في حقيقتها دراسات استشراقية متكاملة حيث يقدم التقرير دراسة عن الأحوال الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية للبلاد العربية الإسلامية ليتعرف أرباب الاقتصاد والسياسة على

(1) الاستشراق القديم والاستعرب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مرجع سابق، ص 15

(2) الاستشراق القديم والاستعرب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مرجع سابق، ص 16

(3) فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، سمبلوفيتش أحمد، مرجع سابق، ص 46.



الكيفية التي يتعاملون بها مع العالم الإسلامي، ومن الملاحظ أن شركة الخطوط الهولندية تقدم لكبار موظفيها الذين يتفاوضون مع الشركات العربية الإسلامية دراسات من هذا النوع حتى يتعرفوا إلى العقلية التي يتفاوضون معها وإلى خلفياتهم الاجتماعية والدينية والثقافية

ويلاحظ الباحث أن الاستشراق بسبب الدوافع التجارية والاقتصادية قد بلغ حالياً مكان كبيراً فقد أصبح الغربي مقبلاً على التراث الإسلامي وراغباً في التعرف عليه ولذا فقط لبي أصحاب المصانع ذلك فبدؤوا في خلق القصص والالغاز التي تتحدث عن التراث الإسلامي ومن ذلك لعب Prince of Persia واماثلها التي تطلب معرفة متعمقة بالتراث الإسلامي ، وبالإضافة إلى رغبة تلك الشركات باقتحام العالم العربي تجارياً وذلك من خلال التعرف على لغة وثقافة وتراث المجتمع بل والطلب المباشر من الزبائن بتقديمهم طلبتهم عن افكارهم التي يردونها ومن تلك الشركات العالمية شركة SQUARE ENIX Global

وأخيراً فإن من أحد أهم الدوافع التجارية والاقتصادية سعي المستشرقين للترويج للفكر الاقتصادي الغربي وأنهم قاموا بإعادة تفسير التاريخ الاقتصادي الإسلامي من وجهة نظر الرأسمالية والشيعوية كنوع من التأسيس للنظريتين وتقديمهما على أنهما لا يمثلان خروجاً عن النظام الاقتصادي الإسلامي<sup>(1)</sup>

#### المطلب الرابع : الدافع العنصري

يري الباحث أن النظرة الاستشراقية للتراث الإسلامي ترتبط في جانب من جوانبها مع العنصرية والاستعلاء الفكري ضد العرب والمسلمين وهو ما دفع هرسيكوفتش إلى القول أن من الوهم

(1) أثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، حسن محمود خليفة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، 1997،

أن تسعى الثقافة الغربية لأطلاق أحكام معللة على ثقافة أخرى خاصة أن النزعة الفردية في احتقار أو سوء تقدير الثقافات الأخرى أمر لازم كل الثقافات<sup>(1)</sup>

ويري «غربول» أن معرفة الغرب للثقافات الأفريقية «التي توجد فيها الكثير من الدول الإسلامية هي كمعرفة تستند إلى تراث غربي من جهل الآخرين وإلى الاستعلاء على الآخرين<sup>(2)</sup> هذا ولم تكن تلك النظرة العنصرية محصورة فقط على العرب فقد وضع في كتاب تاريخ اللغات السامية اعتبار أن خواص العقلية السامية تتجلى في أنساق فطرتها إلى التوحيد في الدين و إلى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية أما العقلية الآرية فيميزها ميل فطري إلى التعقيد وانسجام التأليف، وكذلك الإعتقاد» .

#### المطلب الخامس: الدافع السياسي:

هناك دافع آخر أخذ يتجلى في عصرنا الحاضر بعد استقلال أكثر الدول العربية والإسلامية، ففي كل سفارة من سفارات الدول الغربية لدى هذه الدول سكرتيرا أو ملحقا ثقافي يحسن اللغة العربية ليتمكن من الإتصال برجال الفكر والصحافة والسياسة فيتعرف إلى أفكارهم، وعاداتهم الاجتماعية ويحاول توصيل من خلاهم ترويج الاتجاهات السياسية التي توافق النظام السياسي الذي يتبناه مجتمعة الأم، بالإضافة إلى عمل تلك الدول الغربية على التواصل مع الشخصيات المؤثرة في تلك المجتمعات وكذلك العمل على جذب وتشجيع بعض الشخصيات المشهورة ذات التأثير القوي في تلك المجتمعات ليكونوا معبرا للتواصل الثقافي والفكري بين دولهم والدول الغربية.

(1) الأنثروبولوجيا والاستعمار، لكلك جيزار، ترجمة جورج، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1990، ص152

(2) الأنثروبولوجيا والاستعمار، لكلك جيزار، ترجمة جورج، المرجع السابق، ص159

كما أن من الدوافع السياسية الهامة من الاستشراق محاولة التعرف على الشعوب الإسلامية لتسهيل عملية سياستها على السياسين الغربيين، وكذلك العمل على تصدير إيديولوجيتهم وافكارهم للدول الإسلامية<sup>(1)</sup>

ومن الملاحظ استمرار الارتباط بين الدراسات العربية والإسلامية والحكومات الغربية حتى يومنا هذا بالرغم من الأدلة على هذا الارتباط أن تأسيس مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن قد أسست بناء على اقتراح من أحد النواب في البرلمان البريطاني، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية رأت الحكومة البريطانية أن نفوذها في العالم الإسلامي بدأ ينحسر فكان لا بد من الاهتمام بالدراسات العربية الإسلامية فكلفت الحكومة البريطانية لجنة حكومية برئاسة «الإيرلسكاربورو Scarborough» لدراسة أوضاع الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات البريطانية ووضعت اللجنة تقريرها حول هذه الدراسات وقدمت فيه مقترحاتها لتطوير هذه الدراسات واستمرارها<sup>(2)</sup>

وفي عام 1961 كونت الحكومة البريطانية لجنة أخرى برئاسة السير وليام هايتر Sir William Hayter لدراسة هذا المجال المعرفي، وقامت اللجنة باستجواب عدد كبير من المتخصصين في هذا المجال، كما زارت أقسام الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات البريطانية وفي عشر جامعات أمريكية وجامعتين كنديتين، وكانت زيارتها للولايات المتحدة بقصد التعرف على التطورات التي أحدثتها الأمريكيون في هذا المجال، وكان ذلك بتمويل من مؤسستي روكفلر وفورد<sup>(3)</sup>.

### المطلب السادس: الدافع العلمي:

(1) الاستشراق القديم والاستعراب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، ص15

(2) الرد على شبهات المستشرقين حول مصدرية القرآن الكريم، إبراهيم أيوب، مرجع سابق، ص11

(3) الاستشراق، مطبقاني مازن بن صلاح، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2011، ص 23

ما كان لأوروبا أن تنهض نهضتها دون أن تأخذ بأسباب ذلك وهو دراسة منجزات الحضارة الإسلامية في جميع المجالات العلمية، فقد رأى زعماء أوروبا «أنه إذا كانت أوروبا تريد النهوض الحضاري والعلمي فعليها بالتوجه إلى مواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته»<sup>(1)</sup> وبالرجوع إلى قوائم الكتب التي ترجمت إلى اللغات الأوروبية لعرفنا حقيقة أهمية هذا الدافع من دوافع الاستشراق فالغربيين لم يتركوا مجالاً كتب فيه العلماء المسلمين حتى درسوا هذه الكتابات وترجموها عنها، وأخذوا منها، وقد أشار «رودي يارث» إلى تطور الدراسات العربية وتأثيرها على علماء الغرب بمن فيهم من علماء الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية والرياضة<sup>(2)</sup>، وكذلك ذهب المستشرق الفرنسي «مينسون Mesognon» إلى أنه حين دخل العرب أسبانيا وصقلية فإنه سبب يقظة حضارية في أوروبا وفتح للغرب أفقا جديدة للتقدم والرقي، وقد كان حب الاستفادة من علوم العرب وتفهم حقيقة دينهم باعثا لدراسة شاملة للإسلام، وكان علماء أوروبا يحاولون الأخذ والاستفادة مما أنجزه العرب من اكتشافات جديدة وتجارب علمية<sup>(3)</sup>

ومن المستشرقين من أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغاتها وهؤلاء كانوا أقل من غيرهم خطأ في فهم الإسلام وتراثه، لأنهم لم يكونوا يتعمدون الدس والتحريف فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق وإلى المنهج العلمي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة من المستشرقين، ومن أبرز هؤلاء المستشرقين المنصفين لاهمية ما قدمه العرب والمسلمين من علوم المستشرقة الألمانية «زيغريد هونكه» وذلك في قولها «إن أوروبا تدين للعرب والحضارة العربية وأن الدين الذي في عنق أوروبا وسائر القارات الأخرى للعرب كبير جدا وكان يجب

(1) الاستشراق، مطبقاني مازن بن صلاح، مرجع سابق، ص 36

(2) الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، رودى بارت ترجمة ماهر مصطفى، المركز القومي للترجمة، مصر، 2011، ص 61

(3) المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، سري طارق حسن بركات مصطفى، مكتبة النافذة، مصر، 2006، ص 43

على أوروبا أن تعترف بهذا الصنيع منذ زمن بعيد لكن التعصب الديني واختلاف العقائد أعمى عيوننا حتى أننا نقرأ ثمانية وتسعين كتاباً من المائة فلا نجد فيها إشارة بفضل العرب وما أشادوه إلينا من علم ومعرفة<sup>(1)</sup>

ويشر كذلك روم لاندو في كتاب (الإسلام والعرب) إلى الدافع العلمي من الاستشراق بقوله «لذلك فإذا حذفنا العرب من التاريخ بقيت هناك فجوة هائلة في سلسلة الحضارة الإنسانية ومن المسلم به اليوم أنه لولا إنقاذ العرب لتراث الفكر الإغريقي وتطوير هذا التراث وتخليصه من الشوائب، ولولا تسامحهم المنقطع النظير في تلك العصور المتعصبة، ولولا تمجيدهم للعقل ومناداتهم بجرية الفكر والعقيدة لتأخرت النهضة في أوروبا أجيالاً، فالعرب هم أساتذة في جميع فروع المعرفة<sup>(2)</sup>

على أن من أبرز المشكلات التي توجه المستشرقين ذو الدافع العلمي هي مشكلة نقص التمويل «في الاغلب» خاصة وأن أبحاثهم المجردة عن الهوى لا تلقى رواجاً لا عند رجال الدين ولا عند رجال السياسة، ولا عند عامة الباحثين ومن ثمة فهي لا تدر عليهم ربحاً ولا مالاً، ولهذا ندر وجود هذه الفئة في أوساط المستشرقين<sup>(3)</sup>

هذا وقد تميز الكثير من أصحاب الدافع العلمي في الاستشراق في اختياراتهم العلمية الدقيقة والموضوعية في الدراسات الاستشراقية وابتعادهم عن المناهج الغير العلمية مثل المنهج الانتقائي، أو المنهج الإسقاطي الذي يعني «التحيز» أو ما يعني خضوع الباحث إلى هواه، وعدم استطاعته التخلص

(1) التمجيد الاستشراقي لحضارة الإسلام دراسة تحليلية نقدية لكتاب شمس الله تصطع على الغرب عبد الناصر بلجيالي، رسالة ماجستير في الحضارة الإسلامية، بإشراف: بوردتم عبد الحفيظ، قسم اللغة العربية وادابها، كلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر 2011، ص8

(2) انتقال الطب العربي إلى الغرب عبره وتأثيره، محمد محمود الحاج قاسم، دار النفائس للنشر والتوزيع، لبنان، 1999، ص6.

(3) الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الإستشراقي والتبشيري، بخت محمد حسن مهدي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، لبنان، 2011، ص74 وكذلك في كتاب الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، السباعي مصطفى، المكتب الإسلامي، الأردن، 1980م، ص16

من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المعينة وعدم تحرره من الأحكام المسبقة التي يكونها على موضوع بحثه سواء أكانت هذه الأحكام عقلية، أم انفعالية<sup>(1)</sup>

وأخيراً فإن الدافع العلمي قد يوظف توظيفاً سياسياً فقد يكون الدافع العلمي الهدف منه سرقة التراث والحضارة، فعلا سبيل المثال قد أصبح التمثال النصفى لنفرتي رمزاً ثقافياً لبرلين وكذلك لمصر القديمة، وخاصة أنه في عام 1930، وصفت الصحافة الألمانية تمثال نفرتي بأنه تمثال ملكتهم الجديدة، وأنه تربع على عرش الكنوز الفنية الألمانية، وأن نفرتي ستعيد تأسيس الهوية الوطنية الإمبراطورية الألمانية<sup>(2)</sup>

### المبحث الثاني : الاستعراب الحديث:

مهما زعم الزاعمون أن الاستشراق قد انتهى<sup>(3)</sup>، خاصة بعد أن ألغى الغرب مصطلح الاستشراق في المؤتمر الدولي للجمعية الدولية للمستشرقين عام 1973<sup>(4)</sup>، ولكن الأمر الحقيقي أن الاهتمام الغربي بالعالم العربي الإسلامي لم يضعف ولم يتوقف<sup>(5)</sup>، وإنما توسع وتخصص فنتيجة لتوسع مفهوم الاستشراق ليشمل لغات وحضارات كثيرة (شملت الهند، والصين، وإندونيسيا، ... الخ) مما دعا إلى نشأة مصطلح أضيق وأدق ضمن حركة الاستشراق وهو مصطلح الاستعراب Arabisation، وهو الاصطلاح الذي يطلق على الدارس في نطاقه اسم مستعرب Arabisant أي من يهتم بدراسة

(1) مناهج المستشرقين ومواقفهم من النبي صلى الله عليه وسلم عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية، الغمري رياض بن حمد بن عبد الله، مرجع سابق، ص 512

(2) أهمية الآثار الاقتصادية والتاريخية والأركيولوجية: لدول شمال إفريقيا نظرة أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مرجع سابق، ص 37

(3) هل انتهى الاستشراق حقاً، مطبقاني مازن صلاح، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (34)، تصدر عن كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، الكويت، 2000، ص 302

(4) الاستشراق القلم والاستعراب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني مرجع سابق، ص 3

(5) هل انتهى الاستشراق حقاً، مطبقاني مازن صلاح، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (34)، مرجع سابق، ص 302

اللسان العربي وحضارة العرب، ويطلق على جملة الدراسات التي يقوم بها جمهور الباحثين من المستعربين اسم الدراسات العربية<sup>(1)</sup>، وقد تميز المستعربين بأنهم الذين يهتمون بالدراسات العربية الإسلامية بشكل خاص وذلك بناءً على عدد من الدوافع منها ما هو جديد عن أهداف الاستشراقين ومنها.

### المطلب الاول: الدوافع الإيجابية:

تنوعت وتعددت الدوافع الإيجابية من علم الاستعراب الحديث ويرى الباحث أنها في طريقها للتزايد والتوسع ومن ذلك

#### - الخدمات

أن كانت التجارة قديماً قد لعبت دافعا هاما ومحوريا في محاولة تعرف الغرب على العالم العربي والإسلامي، فإن الخدمات بأنواعها المختلفة والتي تعد الدعامة الثانية التي يقوم عليها الاقتصاد سواء كان البناء يتعلق بالإنتاج أو يتعلق بالتجارة<sup>(2)</sup> هو الأمر الذي أدى إلى انتباه الكثير من الدول الغربية إلى الدول العربية ومحاولة اجتذابهم للاستفادة الاقتصادية الكبرى.

وتمثل ذلك في العديد من أنواع تجارة الخدمات منها

#### - التسويق

أزداد أهمية علم الاستعراب ودراسة الثقافة العربية والفكر العربي خاصة مع تزايد أهمية التسويق على النطاق الدولي وفي ظل التغيرات العالمية وأن معظم المؤسسات الدولية الصناعية منها والخدمية تتعامل في أداء أعمال مع ظروف بيئة تتسم بالديناميكية وسرعة تغيير اتجاهاتها الحالية وتلبي

(1) الاستشراق القديم والاستعراب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مرجع سابق، ص12  
 (2) آثار تحرير تجارة الخدمات على التجارة الخارجية في الدول العربية مع الإشارة إلى الجزائر، عتيقة وصاف، رسالة دكتوراة في العلوم الاقتصادية، إشراف: مفتاح صالح، قسم العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية، جامعة محمد خضير بسكرة، الجزائر، 2014، ص3

توجهات عديدة بشأن مجالات أعمالها، لذلك تسعى المؤسسات الاقتصادية في ظل هذه الظروف للبحث عن الفرص ومن ثم اقتناصها وتطويرها<sup>(1)</sup> وكذلك العمل على الدخول الاقتصادي التجاري إلى أسواق جديدة وكبيرة كانت في منفي عنها.

هذا وقد لعب الدافع التسويقي دورا هاما ومهما في الدراسات الاستعرابية الحديثة خاصة بسبب إزدياد الطلب على زيادة التوسع في فن الاتصال<sup>(2)</sup> مع العرب والمسلمين خاصة أن فن الإتصال مع العرب يعمل على زيادة التفهم لاحتياجات العرب ومن ثم تقديمها بالشكل المناسب لثقافتهم ، واحتياجاتهم ..... الخ

## 2- الخدمات الصحية :

تنامت الخدمات في السنوات الأخيرة بشكل كبير و متزايد، وفرضت مكانتها الحقيقية والتميزة في اقتصاديات الدول، مما عزز مكانتها في الحياة اليومية لإنسان القرن الواحد والعشرين وفي حقيقة الأمر فإن الخدمات تتميز وتختلف عن السلع المادية في عدة نقاط جوهرية و هامة، وينجر عن هذا التمايز والاختلاف وجود تقسيمات متنوعة ومتعددة للخدمات ومن بين تلك التقسيمات في مجال الخدمات نجد ما يسمى بالخدمات الصحية<sup>(3)</sup>، وتحاول الدول الغربية الاستفادة الاقتصادية من الدول العربية والإسلامية وذلك من خلال تقديم الخدمات الصحية بإعتبار أن الخدمة الصحية ماهي إلا

- (1) أهمية التسويق في تطوير الحركة التجارية دراسة حالة المؤسسة المينائية لسكيدكة EPS، طحاوي سالم، رسالة ماجستير في العلوم التجارية، تإشارف: قاسمي خضرة، قسم العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية، جامعة محمد خضير -سكرة، الجزائر، 2015، ص أ
- (2) العوامل المؤثرة في نجاح التسويق الشخصيدراسة وصفية في الاردن، المصري أحلام أحمد غازي محمد، رسالة ماجستير في إدارة الاعمال، تإشارف: عبيدات محمد إبراهيم، قسم التسويق، كلية الدراسات العليا، جامعة الاردن، 2006، ص42
- (3) جودة الخدمات الصحية في المؤسسات العمومية الجزائرية -دراسة حالة المؤسسة العمومية الاستشفائية لولاية سعيدة ، عتيق عائشة، رسالة ماجستير في التسويق الدولي، تإشارف : مصطفى جناس، قسم التسيير الدولي للمؤسسات، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2012، ص14



مزيج متكامل من العناصر الملموسة وغير الملموسة والتي تحقق إشباعها ورضا معيناً للمستفيد<sup>(1)</sup> هذا وتعد السويد على سبيل المثال واحدة من الدول الغربية المتقدمة في مجالات الرعاية الصحية والطبية والتي تحاول تقديم تجارة الخدمات الصحية بشكل يتقبله العرب والمسلمين ومن أبرز جهودها في ذلك المجال تعريبها بعض خطوات التسجيل في الكثير من مستشفياتها الكبيرة والشهيرة في المملكة، لتكن جنبا إلى جنب مع اللغة السويدية، واللغة الإنجليزية بالإضافة إلى انتشار الشركات الوسيطة التي تعتمد على اللغة العربية بالإضافة إلى اللغات الأخرى في التوسط بين المرضى والمستشفيات السويدية<sup>(2)</sup>، بالإضافة إلى أن الكثير من المستشفيات السويدية أصبحت تضم الآن بعض المترجمين لمساعدة المرضى العرب على التواصل مع الاطباء عند الحاجة لذلك.

وذهب إلى نفس هذا الاتجاه من الاهتمام باللغة العربية في المجال الصحي الجمهورية الألمانية التي تضم 5.2% من الألمان من الأصول الشرق أوسطية، و 1.2% من أصول المغاربية وباقي الدول العربية<sup>(3)</sup>، في العديد من مستشفياتها وعلى رأسهم المستشفى الجامعي هامبورغ-إندورف University Medical Center Hamburg-Eppendorf<sup>(4)</sup> التي جعلت اللغة العربية من اللغات الأساسية للموقع الرسمي لها، ومثلها فعلت الكثير من المستشفيات في ألمانيا وفي الكثير من الدول الأوروبية.

### المطلب الثاني : الدوافع السلبية :

(1) جودة الخدمات الصحية في المؤسسات العمومية الجزائرية -دراسة حالة المؤسسة العمومية الاستشفائية لولاية سعيدة، عتيق عائشة، المرجع السابق، ص36

(2) "اعتمد على" سكونة كير، بيترا ميناندر أهماان، <http://skanecare.com/ar/about/2018>

(3) هجرة الشباب العربي ومشكلات الاندماج الواعي التحديات والحلول الرسمية وغير الرسمية الاتحاد الأوروبي نموذجفرنسا، ألمانيا، هولندا، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مجلة تطوير العلوم الاجتماعية، تصدر عن مخبر استراتيجيات الوقاية ومكافحة المخدرات في الجزائر، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، المجلد العاشر، العدد(3)، ص371، لسنة 2017

(4) [https://www.healthcarehamburg.com/ar/hospitals/universitaetsklinikum\\_hamburg-eppendorf/](https://www.healthcarehamburg.com/ar/hospitals/universitaetsklinikum_hamburg-eppendorf/)

رغم الاستفادة الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة التي يستفاد منها من علم الاستعراب إلا أن مازالت تلعب الدوافع السلبية دورا هاما ومؤثرا في الاقبال على علم الاستعراب ومن أبرز تلك الدوافع ما يلي

### - الصورة النمطية

تلعب تشكيل وتثبيت الصور النمطية عن كل من العرب والمسلمين دورا هاما في الدراسات الاستعرابية والاستشراقية بشكل عام وذلك بإعتبار أن الصورة الذهنية كما عرفها «جيفكتز» هي الانطباع الصحيح والحقيقة وأنها الانطباع الذي تكون عند الأفراد بغض النظر عن كونه صحيحا أو غير صحيح لأنه كلما يكون الانطباع صحيحا كلما كونه معلومات حادثة ودقيقة، ويمكن أن يكون غير صحيح إذا كونه معلومات مضللة أو مغرصة كما هو تأثير العواطف في تحديد معالم الصورة الذهنية<sup>(1)</sup>

وعرفها «الترليجان» بأنها ذلك التصور المحدود الذي يحتفظ به الإنسان في ذهنه عن إنسان أو أمر ما، خاصة أن الناس يعترفون على الحقائق ومعهم تصورات ثابتة مسبقه عنها لذلك فإنهم لا يشاهدون هذه الحقائق بوضوح ويقصد بهذا أن الإنسان أحيانا يتلقى معلومات عن شيء أو شخص أو جماعة وهذه المعلومات تخزن في عقله وفي ضوء هذه المعلومات والصور يجري فهم وتفسير أي معلومات جديدة يتلقاها هذا الإنسان أي في ضوء الصور السابقة<sup>(2)</sup>، وهو ما يعمل على تقديمه بعض المستشرقين والمستعربين من خلال تقديم صورة نمطية مشوهة ومغلوطة عن العرب والمسلمين، وأن

(1) دور الجماعات غير الرسمية في تشكيل الصورة النمطية للسلوك الإداري دراسة ميدانية بمديرية الخدمات الجامعية ياسين بلة محمد، - بسكرة، رسالة ماجستير في علم النفس تخصص العمل والتنظيم، تإشارف: إلهام قشي، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر - بسكرة، الجزائر، 2016، ص58

(2) دور الجماعات غير الرسمية في تشكيل الصورة النمطية للسلوك الإداري دراسة ميدانية بمديرية الخدمات الجامعية ياسين بلة محمد، المرجع السابق، ص60

كان صنع وتشكيل الصورة النمطية المسيئة للعرب والمسلمين وترسيخها في الوعي الجمعي الغربي ليس بالأمر الجديد، فبعد انقضاء مرحلة الحروب الصليبية في القرن الرابع عشر الميلادي، أصبح دور تشويه صورة العرب والمسلمين منوطا بجهود المستشرقين «خاصة ذو الاتجاه العقدي»<sup>(1)</sup> في ترسيخ الصور النمطية عن العرب والمسلمين في العقل الجمعي الغربي<sup>(2)</sup>، والملاحظ أن في الوقت الراهن قد ازداد الدافع لترسيخ الصور النمطية عن العرب والمسلمين بشكل أكبر عن ما كان موجود سابقا.

### التائج

- أن الدوافع المختلفة والمتداخلة تلعب الدور الأكبر في اتجاهات ومناهج الدراسة التي تستخدم في الدراسات الاستعرابية والاستشراقية بشكل عام.
- أن كان الدافع الأهم في الحركة الاستشراقية هو الدافع الديني قديما، فإن الدافع الاقتصادي قد أصبح الآن في الوقت الحاضر لا يقل عنه أهمية بل يكاد يساوي في الأهمية
- أن الدافع الاستعماري لم يختفي كليا بل حل محله الدافع السياسي.
- تختلف المناهج المستخدمة باختلاف الدوافع من وراء الدراسة فالمنهج الانتقائي والمنهج الإسقاطي، والمنهج المادي يستخدم في الدراسات ذات الدوافع الدينية، والمنهج الاثروبولوجي قديما استخدم في الدراسات الاستعمارية، والدراسات العنصرية، والمنهج العلمي الإستنباطي يستخدم في الدراسات ذات الدوافع الاقتصادية والتسويقية..... الخ
- أن دوافع الاستشراق القديم وكذلك دوافع الاستعراب الحديث لا تكون مستقلة، أو فرادى بل هي تتشكل وتندمج معا لتكون عنصرا هاما لا يمكن إغفاله للدراسات الاستشراقية والاستعرابية

(1) الاستشراق القديم والاستعراب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مرجع سابق، ص7

(2) تشكيل الصور النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي، بودهان يامين، مجلة الوسيط للدراسات الاعلامية، العدد (12) لسنة

2006، الصادرة عن دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، ص8

يقول «غلان روبلس» عن ذلك في المؤتمر الخامس للاستشراق: «لنا دافعان يجبراننا على أن نولي إهتماما جديرا فيما يتعلق بالدراسات العربية: فالأول ذو مصلحة أدبية وتاريخية، والأخر سياسية واقتصادية، أي مصلحة توسعية هدفها تكوين مجد.....الخ»<sup>(1)</sup>

### التوصيات

- العمل على التوسع في إنشاء أقسام علمية ومعاهد علمية خاصة بدراسة الاستشراق والاستعراب في الجامعات العلمية.
- العمل على إقامة مؤتمرات وندوات متخصصة دورية في علم الاستشراق وعلم الاستعراب على أن تعقد باستمرار في الدول العربية والدول الأجنبية.
- تأسيس برامج ومنح علمية جامعية عربية، وإسلامية في مجال الاستعراب ودراسة التراث
- عمل مسابقات ومكافآت دولية دورية في الدراسات الاستشراقية والاستعرابية

(1) المستشرقون ومنهج التنوير والتلفيق في التراث الإسلامي، سري طارق حسن بركات مصطفى، مرجع سابق، ص 44

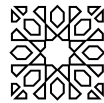
## قائمة المصادر والمراجع:

1. آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، حسن محمود خلبفة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، 1997
2. آثار تحرير تجارة الخدمات على التجارة الخارجية في الدول العربية مع الإشارة إلى الجزائر، عتيقة وصاف، رسالة دكتوراة في العلوم الاقتصادية، إشراف: مفتاح صالح، قسم العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية، جامعة محمد خضير بسكرة، الجزائر، 2014
3. الاستشراق القديم والاستعرب الحديث رؤية أنثروبولوجية، غانم إسلام عد الله عبد الغني، ورقة مقدمة في مؤتمر الاتجاهات المعاصرة في دراسات المستعربين، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، بتاريخ 3-5 أبريل 2018
4. الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، السامرائي قاسم، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1403هـ
5. الاستشراق ماضيا وحاضرا مدخل إلى نقد ما بعد الكولونيالية، هوينات توبياس، ترجمة إيمان بقطاش، مجلة معالم المجلد 2، العدد(3)، ص18، لسنة، 2011
6. الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، السباعي مصطفى، المكتب الإسلامي، الأردن، 1980م.
7. الاستشراق ومكانته بين المذاهب الفكرية المعاصرة، مطبقاني مازن صلاح، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، 1433 هـ، ص
8. الاستشراق، مطبقاني مازن بن صلاح، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2011
9. الدافع المعرفي واتجاهات طلبه كليات التمريض نحو مهنة التمريض وعلاقة كل منهما بالتوافق الدراسي، شقورة عبد الرحيم شعبان، رسالة ماجستير في التربية علم النفس التربوي بإشراف: الأغا عاطف عثمان، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2002
10. النشاط التنصيري للكاردينال لافيغري في الجزائر (1868-1892) منطقة القبائل نموذجاً، ليلي طيار، رسالة ماجستير في التاريخ المعاصر، إشراف: أجو علي، قسم العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية، جامعة محمد خضير\* بسكرة\*، الجزائر، 2013

11. انتقال الطب العربي إلى الغرب معابره وتأثيره، محمد محمود الحاج قاسم، دار النفائس للنشر والتوزيع، لبنان، 1999
12. الأنثروبولوجيا والاستعمار، لكلرك جيرار، ترجمة جورج، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1990
13. أهمية الآثار الاقتصادية والتاريخية والأركيولوجية: لدول شمال إفريقيا نظرة أنثروبولوجية، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مجلة أفكار وآفاق، تصدر عن جامعة الجزائر2، المجلد الخامس، العدد (9)، لسنة 2017
14. أهمية التسويق في تطوير الحركة التجارية دراسة حالة المؤسسة المينائية لسكيدكة EPS، طحاوي سالم، رسالة ماجستير في العلوم التجارية، ت إشارف: قاسمي خضرة، قسم العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية، جامعة محمد خضير -سكرة، الجزائر، 2015
15. تأثير المستشرقين في البحث الصربي والنحوي عند العرب المحدثين، السعيد نرجس عبد الرضا حسين، رسالة ماجستير في اللغة العربي وآدابها، بإشراف العبودي رعد هاشم عبود، قسم اللغة العربية، كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة ذي قار، العراق، 2016 .
16. التبشير والاستعمار في البلاد العربية، خالد مصطفي، وعمر، المكتبة العصرية، لبنان، 1982، ص69
17. تشكيل الصور النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي، بوهان يامين، مجلة الوسيط للدراسات الاعلامية، العدد (12) لسنة 2006، الصادرة عن دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر
18. التمجد الاستشراقي لحضارة الإسلام دراسة تحليلية نقدية لكتاب شمس الله تصطع على الغزب عبد الناصر بلجيلالي، رسالة ماجستير في الحضارة الإسلامية، بإشراف: بوردتم عبد الحفيظ، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر، 2011
19. جودة الخدمات الصحية في المؤسسات العمومية الجزائرية -دراسة حالة المؤسسة العمومية الاستشفائية لولاية سعيدة، عتيق عائشة، رسالة ماجستير في التسويق الدولي، بإشراف: مصطفى جناس، قسم التسيير الدولي للمؤسسات، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2012
20. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، رودى بارت ترجمة ماهر مصطفى، المركز القومي للترجمة، مصر، 2011
21. دليل الخليج، القسم التاريخي، لوم ج.ج، الجزء الأول، طباعة قسم الترجمة بمكتب أمير دولة قطر، (د-ت)

22. دور الجماعات غير الرسمية في تشكيل الصورة النمطية للسلوك الإداري دراسة ميدانية بمديرية الخدمات الجامعية ياسين بلة محمد، - بسكرة، رسالة ماجستير في علم النفس تخصص العمل والتنظيم، ت إشارف: إلهام قشي، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر- بسكرة، الجزائر، 2016
23. دور الحكم الراشد في التصدي للمهددات الداخلية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم نموذجاً وقُدوة، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، ورقة بحث ضمن مؤتمر الحكم الراشد وأثره في تحقيق النهوض الحضاري المؤتمر الثالث لمنتدى كوالالمبور المنعقد بالسودان 17/18/19 نوفمبر 2016
24. الرد على شبهات المستشرقين حول مصدرية القرآن الكريم، إبراهيم أيوب، مجلة ديالى، العدد (53)، لسنة 2011
25. السياسة الدينية الفرنسية بالجزائر (1830 م-1914م)، حياة بوعداين، ومغاطري عبمة، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف: فلوح عبد القادر، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجيلالي بونعامة-خميس مميانة، الجزائر، 2016
26. الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، الحاج سامي سالم، الجزء الثاني، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991
27. العوامل المؤثرة في نجاح التسويق الشخصي دراسة وصفية في الاردن، المصري أحلام أحمد غازي محمد، رسالة ماجستير في إدارة الأعمال، ت إشارف: عبيدات محمد إبراهيم، قسم التسويق، كلية الدراسات العليا، جامعة الاردن، 2006
28. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، سمائلوفيتش أحمد، مصر، 1974
29. الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، حمد عادل ماجد، رسالة ماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية بإشراف: الاعرجي ستار جبير، كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، 2007
30. المدارس العالمية الأجنبية - الاستعمارية تاريخها ومخاطرها، أبو زيد بكر عبد الله، دار ابن حزم، مصر، 2006
31. المستشرقون والتنصير دراسة العلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج المستشرقين المنصرين، النملة على بن إبراهيم الحمد، مكتبة التوبة، المملكة العربية السعودية، 1998
32. المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، سري طارق حسن بركات مصطفى، مكتبة النافذة، مصر، 2006

33. مناهج المستشرقين ومواقفهم من النبي صلى الله عليه وسلم عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية، الغمري رياض بن حمد بن عبد الله، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، 2015
34. نقد الخطاب الإستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الحاج ساسي سالم، الجزء الاول، طباعة المدار الإسلامية، لبنان، 2002
35. هجرة الشباب العربي ومشكلات الاندماج الواعي التحديات والحلول الرسمية وغير الرسمية الاتحاد الأوروبي نموذجاً فرنسا، ألمانيا، هولندا، غانم إسلام عبد الله عبد الغني، مجلة تطوير العلوم الاجتماعية، تصدر عن مخبر استراتيجيات الوقاية ومكافحة المخدرات في الجزائر، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، المجلد العاشر، العدد (3)، لسنة 2017
36. الهدف الديني للاستشراق من دراسة التراث الإسلامي من وجهة نظر محمدف البهي ومحمدف ياسين عربي، عبد الله يوسف موسى علي، المجلة الدولية للفكر الإسلامي، المجلد الأول، لسنة 2012،
37. هل انتهى الاستشراق حقاً، مطبقاني مازن صلاح، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (34)، تصدر عن كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، الكويت، 2000







## الإرهاب بين الشريعة الإسلامية والقانون TERRORISM BETWEEN ISLAMIC LAW AND LAW

Pr. Zakaria TAIBI HADJ AEK الأستاذ: زكرياء طيبي حاج عبد القادر

Univ. of ORAN2 جامعة وهران 2

[zaktaybi333@gmail.com](mailto:zaktaybi333@gmail.com)

Accepted:	2019/06/20	قبل للنشر:	Received:	2018/06/19	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

### ملخص:

تعد الجريمة الإرهابية الظاهرة العالمية، عرفت تطورا كبيرا على مستوى المحلي و الدولي، لذلك شكلت صعوبة كبيرة في معالجتها بالنسبة للباحثين. كما تعددت صورها و تنوعت و اختلطت بالجرائم المشابهة لها. لذلك تعتبر الجريمة الإرهابية من أخطر الظواهر الإجرامية الحديثة، جعل المشرع يلجأ إلى وسائل الوقائية والسلمية من أجل محاربة هذه الظاهرة، كذلك وضع العقوبات الصارمة في مكافحتها. لذلك نجح المشرع الجزائري إلى الحد بعيد في قضاء على الجريمة الإرهابية، المتمثلة في سياسة السلم والمصالحة الوطنية، وبدورها حققت الأمن و الاستقرار للمجتمع الجزائري

الكلمات المفتاحية: الإرهاب، الإسلام، الجريمة المنظمة، الاتفاقيات الدولية، التمويل.

### Abstract

The phenomenon of global terrorist crime, he has experienced a large development at the local or international level, thus formed a great difficulty in the treatment of researchers.

As many and varied form, as well as mixed and similar crimes.

May 1<sup>st</sup>, 2019

corresponding author:

*It is therefore the most dangerous crime of modern criminal law, which makes the legislator resorted to means of prevention and peaceful to fight against this phenomenon, as well as strict sanctions in mode fights.*

*Thus, he succeeded the Algerian legislator to limit far in the neighborhood of the terrorist crime of peace and the policy of national reconciliation, in turn, has reached the security and stability of Algerian society.*

**Keywords :** *Terrorism; Islam; Organized Crime; International Conventions; Financing.*



## مقدمة:

إن مخاوف الأفراد والشعوب والدول من الإرهاب قد ازدادت وتضاعفت، وذلك مع الإحساس بعدم الأمن، وخاصة بعد انتشار العمليات الإرهابية على نطاق واسع في الآونة الأخيرة. و لما كان الخوف من هذه الظاهرة، يؤدي الى محاولة مكافحتها، فقد حاولت الدول سواء على المستوى الداخلي أم على المستوى الدولي وضع القواعد الموضوعية الإجرائية لمواجهة تلك الظاهرة التي بدأت تتصاعد يوميا، وتتفشى في كافة المجتمعات.<sup>(1)</sup>

يبدو أنه في الآونة الأخيرة لم يعد ارتكاب الأعمال الإرهابية قاصرا على الأفراد والجماعات فحسب، بل أصبح سلاحا تستعمله الدول فيما بينها كبديل للحروب التقليدية، خاصة مع التقدم الهائل في تكنولوجيا الأسلحة

و المعدات الحربية،<sup>(2)</sup> كما شهد مسرح الأحداث الدولية العديد من النشاطات الإرهابية التي تتجاوز أثارها حدود الدولة الواحدة لتمتد الى عدة دول مكتسبة بذلك طابعا عالميا، مما يجعل منها جريمة ضد النظام الدولي.<sup>(3)</sup>

وبالتالي فإن المنظومة الدولية بأسرها ليست بمنأى عن الإرهاب وانعكاساته الخطيرة خصوصا خلال القرن الحادي والعشرين الذي أصبح من أهم مميزات استخدامه وسائل تكنولوجيا متطورة في ارتكاب الجرائم.

في الوقت الراهن يتعرض الإسلام والمسلمون للاتهام بالإرهاب والعنف والتطرف، لذا دأب الغرب على إطلاق: «الإرهاب الإسلامي». وللتدليل على ما سبق فإن أي حادث يقع في أرجاء

(1) PLANTEY ; Réponse européenne au terrorisme international, Rev.sc. crim, 1983, p 379.

(2) سامي جاد عبد الرحمان، إرهاب الدولة في إطار قانون الدولي العام، دار منشأة المعارف، سنة 2003، ص 2.

(3) أحمد محمد رفعت، الإرهاب الدولي، المركز الدراسات العربي - الأوروبي، ط1، سنة 1998، ص 1.

المعمورة توجه فيه أصابع الاتهام الى الإسلام والمسلمين، كما نسبت بعض وسائل الإعلام الإرهاب إلى الإسلام زعماً أن تعاليم الإسلام.

و أحكامه وبعض آيات القرآن الكريم تدعو إلى الإرهاب، ويزعمون اشتغال القرآن والأحاديث النبوية. ودلالاتها على ذلك، إما بالنص أو بالمعنى، وهذا يخالف الحقيقة تماماً نظراً لتزايد جرائم الإرهاب الدولي، وما ترتب عليه من خسائر فادحة في الأرواح والممتلكات و تهديد للسلم والأمن الدوليين، فضلاً عن الخسائر التي تلتحق بالاقتصاد الوطني، أصبح من الضروري التصدي لمثل هذه الجرائم، والبحث عن الحلول للإشكالات التي يمكن حصرها كالآتي: ما مفهوم الإرهاب، وما موقف الشريعة الإسلامية وكذا المشرع الجزائري من ذلك؟ و في ضوء ما سبق، رأى الباحث أهمية المشاركة في هذا المجال الفكري والقانوني لتحديد ماهية الإرهاب وأسبابه، وموقف الشريعة الإسلامية منه، ثم الخاتمة التي قد ضمنتها بعض الاقتراحات التي اهدت لها كسبل لمكافحة الإرهاب.

### المبحث الأول: الإرهاب في نظر القانون

إن دراسة الإرهاب ليست بالأمر اليسير، ذلك أن دراسة أي موضوع تقضي وجود تعريف محدد له، وهو ما يفتقره موضوع الجريمة الإرهابية، رغم قدم الظاهرة والضرورة الملحة لذلك خاصة بعد أن تعددت صورته وتباينت وسائل تنفيذه.<sup>(1)</sup>

و عليه سوف نقسم مبحثنا الى دراسة مفهوم الإرهاب من الناحية القانونية في المطلب الأول، ثم الدوافع المؤدية الى الأعمال الإرهابية في المطلب الثاني.

### المطلب الأول: مفهوم الإرهاب

(1) حسين سويدان أحمد، الإرهاب الدولي في ظل المتغيرات الدولية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط2، 2009، ص9.

من الصعوبات التي قد تواجه لأي باحث في ظاهرة معينة هو تعريف تلك الظاهرة، سيما إذا لم يكن هناك اتفاق دولي على تعريفها وهو ما ينطبق على الإرهاب، حيث لم يتفق المجتمع الدولي حتى الآن على تعريف موحد بشأنها. ومن الضروري البحث عن مفهوم موحد للإرهاب، للوقوف على خصائصه وكذلك في الشريعة الإسلامية التي أدانتها، وفرضت أشد العقوبات لمحاربهه.<sup>(1)</sup>

### 1- الجهود الدولية لتعريف الإرهاب:

سنستعرض فيما يلي مختلف المفاهيم والمعاني في التشريعات وكذا المنظمات الدولية.

#### تعريف الإرهاب في ظل عصبة الأمم:

يعود اهتمام المجتمع الدولي بمشكلة الإرهاب الى سنة 1930 م، حيث شكلت عصبة الأمم لجنة خاصة لدراسة جرائم العنف وتحديد قواعد قانونية للمعاقبة عليها وتم عقد عدة مؤتمرات لمناقشة الأفعال التي تتضمن استعمالا عمديا لوسائل من شأنها إحداث خطر عام للحياة والسلامة البدنية أو الملكية أو الاعتداء على حياة وسلامة الدول وأعضاء الحكومات.<sup>(2)</sup>

بتاريخ 16 نوفمبر 1937 تم عقد اتفاقية جنيف «لمنع ومعاقبة الإرهاب» والتي لم تدخل حيز التنفيذ لعدم المصادقة عليها، وتضمنت ديباجة الاتفاقية الخاصة بالإرهاب حث الدول الموقعة على اتخاذ الاجراءات اللازمة لمنع الأعمال الإرهابية والمعاقبة عليها، ونصت المادة الأولى منها تعريفا للإرهاب: «أفعال جرمية موجهة ضد دولة من الدول، ويقصد بها خلق حالة من الرهبة في أذهان أشخاص معينين أو مجموعة من الأشخاص أو الجمهور العام».<sup>(3)</sup>

فضلا عن ذلك أوردت الاتفاقية عددا للأفعال الإرهابية وحصرتها فيما يلي:

(1) عبد الله سليمان، ظاهرة الإرهاب والقانون، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد الرابع، ديسمبر 1990.

(2) محمد السماك، الإرهاب والعنف السياسي، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1992، ص 37.

(3) راجع وثائق عصبة الأمم، دورية المسائل القانونية، 1937، رقم 10/5.

- الأفعال العمدية الموجهة ضد الحياة أو السلامة الجسدية، أو صحة أو حرية كل من:
- \* رؤساء الدول، أو الأشخاص الذين يمارسون اختصاصات رئيس الدولة، وخلفائهم بالوراثة أو التبعية.
  - \* أزواج الأشخاص المشار إليهم في البند السابق.
  - \* الأشخاص المكلفون بوظائف أو مهام عامة، عندما ترتكب ضدهم هذه الأفعال بسبب ممارسة هذه الوظائف.
  - التخريب أو الإضرار العمدي للأموال العامة، أو المخصصة للاستعمال العام والخاضعة لسلطات أو اشراف دولة أخرى متعاقدة.
  - أي فعل عمدي من شأنه تعريض الحياة الإنسانية للخطر.
  - الشروع في ارتكاب الجرائم المنصوص عليها آنفا.
  - صنع أو تملك أو حيازة أو تقديم الأسلحة أو الذخائر أو المفرقات أو المواد الضارة بقصد تنفيذ جريمة من الجرائم المنصوص عليها في هذه المادة في أي دولة.

بالرغم أن هذه الاتفاقية لم تدخل حيز النفاذ نظرا لاندلاع الحرب العالمية الثانية، وعدم التصديق عليها من طرف الدول إلا أنها اعتبرت خطوة جد هامة على طريق منع ومكافحة الجرائم الإرهابية.<sup>(1)</sup>

### تعريف الإرهاب في ظل منظمة الأمم المتحدة.

سعت الأمم المتحدة الى تقنين الإرهاب وأناطت هذه المهمة الى لجنة القانون الدولي عام 1949 للقيام بإعداد مشروع عن الجرائم ضد السلم والأمن، والذي قام عام 1954، حيث نصت المادة

(1) Pella: Les conventions de Genève pour la prévention et la répression du Terrorisme et pour la création de la cour pénale International, Revue de Droit Pénal et de criminologie et archives internationales de médecine légale , 1938.p 409.

الأولى: « أن الجرائم ضد السلام وأمن البشرية المذكورة في هذا التقنين، تعد جرائم دولية ويجب معاقبة الأفراد المسؤولين عنها»، وأشارت المادة 6/2 منه الى جريمة الإرهاب الدولي إذ نصت: «مباشرة سلطات الدولة أنواعا من النشاط الإرهابي في دولة أخرى، أو تشجيعها إياها، أو سماح سلطات الدولة بنشاط منظم الغرض منه تنفيذ أفعال إرهابية في دولة أخرى»<sup>(1)</sup>.

و في سنة 1980 وضعت لجنة الإرهاب الدولي التابعة للأمم المتحدة مشروع اتفاقية موحدة بشأن الاجراءات القانونية لمواجهة الإرهاب الدولي، حيث عبرت عن خصائصه بقولها: «ان الإرهاب الدولي بعد عملا من أعمال العنف الخطيرة أو التهديد به، يصدر من فرد يعمل بمفرده أو بالاشتراك مع أفراد آخرين، ويوجه ضد الأشخاص أو المنظمات أو الممتلكات، ويتسبب في جرحهم أو موتهم، أو تعطيل فعاليات هذه المنظمات الدولية، أو التسبب في إلحاق الخسارة أو الضرر أو الأذى بهذه الممتلكات، أو ابتزاز الدول من أجل الحصول على تنازلات معينة، كما أن التآمر على ارتكاب أو محاولة ارتكاب أو الاشتراك في ارتكاب أو التحريض على ارتكاب أيا من هذه الجرائم يشكل جريمة الإرهاب الدولي»<sup>(2)</sup>.

## 2- تعريف الإرهاب في التشريعات الوطنية

في هذا الصدد سنقوم بدراسة بعض النماذج من التشريعات نذكر منها التشريع المصري وصولا الى موقف المشرع الجزائري من ظاهرة الإرهاب.

**التشريع المصري:**

(1) عائشة هالة محمد، الإرهاب الدولي والحصانة الدبلوماسية، رسالة الدكتوراه مقدمة لكلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1988، ص 53.

(2) راجع الوثائق الرسمية للأمم المتحدة، الجمعية العامة، تقرير لجنة القانون الدولي، 1985، ص 34.



عرف المشرع المصري الإرهاب في المادة 86 من قانون العقوبات، بأنه: «كل استخدام للقوة أو العنف أو التهديد أو الترويع، يلجأ إليه الجاني تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي بهدف الإخلال بالنظام العام أو تعريض سلامة المجتمع وأمنه للخطر، إذ كان من شأن ذلك إيذاء الأشخاص أو إلقاء الرعب بينهم أو تعريض حياتهم أو حرياتهم أو أمنهم للخطر أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بالاتصالات أو المواصلات أو بالأموال أو بالمباني أو بالأماكن العامة والخاصة أو باحتلالها أو الاستيلاء عليها أو منع أو عرقلة ممارسة السلطات العامة أو دور العبادة أو معاهد العلم لأعمالها أو تعطيل تطبيق الدستور أو القوانين أو اللوائح»<sup>(1)</sup>

يلاحظ من هذا التعريف أنه قد يشمل على ألفاظ فضفاضة، يمكن أن تتسع لتشمل جميع صور استخدام العنف مما يجرّد التعريف من قيمته، وبالرغم من ذلك فإن التعريف يعد خطوة مهمة على مكافحة الإرهاب.<sup>(2)</sup>

### التشريع الجزائري:

تعتبر الجزائر من بين الدول التي عانت أشد صور الإرهاب وأشكاله، مما أدى الى ضرورة تدخل المشرع الجزائري من أجل وضع نظام مكافحة ومعاينة مرتكبي هذه الأفعال، حيث استحدث بموجب القانون 95-11 المؤرخ في 25 فبراير 1995 المتمم للقانون 66-156 المتضمن قانون العقوبات والمعدل والمتمم بالقانون 06-23 الذي استحدث المادة 87 مكرر المتعلق بالأفعال الإرهابية أو التخريبية وكان ذلك بمقتضى المرسوم التشريعي رقم 92-03 المؤرخ في 30 سبتمبر 1992 المتعلق بمكافحة التخريب والإرهاب،<sup>(3)</sup> الذي حدد مفهوم الإرهاب بأنه: «يعتبر عملاً تخريبياً أو إرهابياً بمفهوم

(1) نور الدين هندواوي، السياسة الجنائية للمشرع المصري في مواجهة الإرهاب، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993، ص 23.

(2) محمود صالح العادلي، موسوعة القانون الجنائي للإرهاب، ج 1، ط 1، دار الفكر الجامعي، مصر، سنة 2003، ص 37.

(3) راجع الجريدة الرسمية المؤرخة في 01 أكتوبر 1992، ع 70، ص 1718.

هذا المرسوم التشريعي كل مخالفة تستهدف أمن الدولة والسلامة الترابية، واستقرار المؤسسات وسيورها العادي، عن طريق أي عمل غرضه ما يأتي:

\*بث الرعب في أوساط السكان وخلق جو انعدام الأمن من خلال الاعتداء المعنوي والجسدي على الأشخاص أو تعريض حياتهم أو أمنهم للخطر أو المساس بممتلكاتهم.  
\*عرقلة حركة المرور أو حرية التنقل في الطرق والتجمهر أو الاعتصام في الساحات العمومية.  
\*الاعتداء على رموز الأمة والجمهورية ونبش أو تدنيس القبور.  
\*الاعتداء على وسائل المواصلات والتنقل والملكيات العمومية الخاصة والاستحواذ عليها أو احتلالها دون مسوغ قانوني.

\*الاعتداء على المحيط أو ادخال مادة أو تسريبها في الجو أو في باطن الأرض أو القائها عليها أو في المياه بما فيها المياه الاقليمية من شأنها جعل صحة الانسان أو الحيوان أو البيئة الطبيعية في خطر.  
\*عرقلة عمل السلطات العمومية أو حرية ممارسة العبادة والحريات العامة وسير المؤسسات المساعدة للمرفق العام.

\*عرقلة سير المؤسسات العمومية أو الاعتداء على حياة أعوانها أو ممتلكاتهم أو عرقلة تطبيق

القوانين

والتنظيمات.<sup>(1)</sup>

بالرغم من ادخال المشرع الجزائري تعديلات بخصوص القانون 05-01 المتعلق بالوقاية من تبييض الأموال وتمويل الإرهاب ومكافحتها وذلك بقانون 15-06 مؤرخ في 15 فبراير 2015، حيث شمل التعديل بعض المواد المتعلقة بتمويل الإرهاب، إلا أن المشرع لم يمس الفعل الإرهابي

(1) راجع المادة الأولى من الأمر رقم 9511 المعدل والمتمم للأمر رقم 66156 والمتضمن قانون العقوبات، الجريدة الرسمية المؤرخة في 01 مارس 1995، ع 11، ص 8.

المنصوص عليها في المادة 87 مكرر وما يليها من القسم الرابع من الفصل الأول من الباب الأول من الكتاب الثالث من الجزء الثاني من قانون العقوبات.<sup>(1)</sup> كما يلاحظ أن المشرع الجزائري لم يميز بين الأفعال التخريبية كما أنه وسع من مفهوم الفعل الإرهابي بشكل يجعل من الصعوبة ضبط مفهوم أو التمييز بين جريمة الإرهاب وجرائم قانون العام.

### المطلب الثاني: أسباب ودوافع الإرهاب

إن ظاهرة الإرهاب ظاهرة مركبة نظرا لتعدد أسبابها ودوافعها، ولاشك أن تحديد هذه الأسباب يمثل مدخلا هاما لتحديد أسلوب وعناصر المواجهة القانونية له، فإلى جانب الرغبة القوية في التغيير السياسي الذي يشهده العالم اليوم بسبب تعدد الإيديولوجيات فإن هناك أسباب كثيرة أدت إلى تصاعد الظاهرة الإرهابية منها ما هو سياسي واقتصادي، ثقافي، عقائدي أو اجتماعي.<sup>(2)</sup>

### الأسباب السياسية:

يعتبر الدافع السياسي من أهم الدوافع المحفزة لارتكاب الأعمال الإرهابية سواء كانت وطنية أو دولية، حيث تلجأ الجماعات والأفراد إلى العنف من أجل تحقيق أهداف سياسية منها ما يتعلق بالهيمنة على السلطة أو فرض مذهب أو إيديولوجية سياسية معينة،<sup>(3)</sup> ونذكر أهم الأسباب السياسية التي تعتبر دافعا لارتكاب أعمال إرهابية:

(1) قانون رقم 1506 مؤرخ في 15 فبراير 2015، يعدل ويتمم القانون رقم 0501 المؤرخ في 6 فبراير 2005 والمتعلق بالوقاية من تبييض الأموال وتمويل الإرهاب ومكافحتها.

(2) نبيل أحمد حلمي، الإرهاب الدولي وفقا للقانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988، ص 13.

(3) عبد الرحيم صدقي، الإرهاب، دار شمس المعرفة، سنة 1994 ص 35.

\* انعدام وجود مناخ سياسي أو تعددية حزبية أو عدم فعالية الأحزاب السياسية، وعدم قدرتها على استيعاب طموحات الشباب والمواطنين بصفة عامة وتحقيق مطالبهم المشروعة، الأمر الذي يؤدي بهم الى الالتحاق بجماعات إرهابية قصد تحقيق وجودهم وكيانهم.<sup>(1)</sup>

\* التمييز العنصري أو انتهاك حقوق الأقليات.

\* استعمال الدولة العنف المفرط ضد الشعب بهدف السيطرة عليه، أو اجباره بالتخلي عن أراضيه للدولة.

\* وجود انتهاكات جسيمة لحقوق الانسان داخل الدولة أو من طرف دولة أخرى سواء كانت بصفة منتظمة أو فردية.<sup>(2)</sup>

#### الأسباب العقائدية:

يقصد بالعقيدة الالتزام بأحكام الدين والقيم التي فرضت على الأفراد في الكتب السماوية والسير على مناهجها، وبهذا يكون التدين ظاهرة ايجابية طالما ضل في اطار الفهم الصحيح والتمسك بالتعاليم الدينية والقيم الانسانية والاخلاقية والعمل بعكس ذلك يشكل تطرفا وخروجا عن أحكام الدين بصفة عامة.

والتطرف هو الغلو والتشدد في الأخذ بظواهر النصوص الدينية على غير علم بمقاصدها وسوء الفهم لها مما يسهل معه التأثير على الأفراد المنتمين للجماعات الدينية المتطرفة لارتكاب الجرائم الإرهابية باسم الدين والعقيدة<sup>(3)</sup>، ومن الدوافع العقائدية التي قد تشكل سببا من أسباب الأعمال الإرهابية ما يلي:

(1) عبد العظيم درويش، اعتقال الإرهاب أحدث منتجات الاضراب، مجلة الأهرام الاقتصادي سنة 1993، عدد 1258، ص 4.

(2) نبيل حلمي، نفس المرجع السابق، ص 14.

(3) حسين عبد الحميد أحمد، الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2002، ص 15.

\* غياب الدور الفعال للمؤسسات ورجال الدين في نشر التعاليم الدينية الصحيحة المبينة على أساس التعايش السلمي بين الشعوب، ونبذ العنف بشتى أنواعه.  
\* غياب التربية الدينية على مستوى الأسرة، والمدارس، والفراغ الديني وعدم التعمق في معرفة أسرار

والوصول الى فهم مقاصده قد يؤدي بالفرد الى الالتحاق بتنظيمات دينية متطرفة.  
\* إساءة وسائل الإعلام للرموز الدينية للشعوب مما ينتج عنه الغضب والثورة الشعبية وشن هجومات إرهابية ضد تلك المؤسسات الاعلامية.<sup>(1)</sup>

### المبحث الثاني: الإرهاب في نظر الشريعة

يعد الدين أمرا لازما لاجتماع انساني وإصلاح أحوال الافراد في المجتمعات عن دنياهم وآخرتهم، كما أنه يحدد تنظيم العلاقات بين الافراد فيما بينهم من جهة، وينظم علاقات بين الافراد المجتمع بالخالق من جهة أخرى.  
إن الشريعة الإسلامية حرمت الإرهاب وكان لها الفضل السابق في التصدي له، فقد وضعت من حوالي أربعة عشر قرنا أول تشريع قانوني متكامل يصور الجرائم الإرهابية، ويضع شرائطها ويحدد أركانها، ويقرر العقوبات الرادعة لمرتكبيها، بما يكاد يتفق تماما مع الاتجاه الحديث لمفهوم الإرهاب وأساليبه المتفرقة التي تميزه عن غيره من الجرائم التي تتشابه معه.<sup>(2)</sup>  
إذا كانت هناك صعاب في تحديد مفهوم الإرهاب من منظور غير إسلامي قانوني، فإنها تزداد أكثر عند الحديث عنه من المنظور الإسلامي، وذلك لسببين:

(1) محمد السامي، الظاهرة الاجرامية، المطبعة الاجرامية، القاهرة، سنة 1996، ص 273.

(2) Samuel p. Huntington: The Clash of Civilization and the Remaking of World Order, New York 1997, p80.

\* كثرة المنظمات والحركات الإسلامية التي تجيز استخدام مختلف أنواع العنف بما فيها الإرهاب.  
 \* دور الاعلام الغربي، وما يثيره من حملة شعواء تحت اسم «مكافحة الإرهاب»، وهي في حقيقتها غطاء لضرب الإسلام نفسه وتشويهه.<sup>(1)</sup>  
 فبعد ما تعرفنا على الإرهاب من المنظور القانوني، نحاول في هذا المبحث معرفة حقيقة الإرهاب من منظور إسلامي، من خلال تلمس ذلك في النصوص الشرعية.  
 ونقسم هذا المبحث الى مطلبين:

### المطلب الأول: مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية

الإرهاب لغة كلمة مشتقة من الفعل أَرهَبَ ويقال أَرهَبَ فلان أي خوفه أو فزعه، وهو المعنى الذي يدل عليه الفعل المضعف رهب فيعني خاف.

قال تعالى: ﴿واضمم اليك جناحك من الرهب﴾. [القصص-32].

لكي تتمكن من الوصول الى تعريف الإرهاب من منظور شرعي ينبغي أن نتابع المشرع في أماكن استعماله لهذه الكلمة، حتى نجعل ذلك نقطة انطلاق لتحديد مفهوم الإرهاب الشرعي، وسنذكر الآيات القرآنية التالية:

\* قال تعالى: ﴿يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون﴾ [البقرة 40]

جاء في تفسيرها: وإياي فخشوا واتقوا أيها المضيعون عهدي من بني اسرائيل والمكذبون رسلي.

\* قال تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم

وآخرين من دونهم...﴾<sup>(2)</sup>. [الأنفال:60]

(1) نبيل شعيب، الإرهاب ومعالم الموقف الإسلامي، مجلة قضايا الدولية، العدد 303، سنة 1997، ص3.

قالوا في تفسيرها: أعدوا كل ما تستطيعون من أصناف القوة لكي تخيفوا عدوكم وعدو الله ومن تجهلونهم والله بهم عليم.

\* قال تعالى: ﴿لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله ذلك بأنهم قوم لا يفقهون﴾ [الحشر:13].

جاء في تفسيرها: ان هؤلاء الكافرين والمنافقين يخافونكم اشد من خيفتهم من الله تعالى لانهم يتوقعون عاجل شركهم ولعدم ايمانهم اجل عذاب الله وذلك لقله فهمهم<sup>(1)</sup>.

من هذه الآيات يتبين أن معنى الإرهاب هو الخوف، لكنه تارة يكون من الله وهو الخشية، كما ابتدأت آية الإرهاب بقوله تعالى: ﴿وأعدوا﴾، والاعداد التحضير والاستعداد من مال وسلاح ورجال... فكل شيء تعده لملاقاة عدوك فهو داخل في عدتك.<sup>(2)</sup>

اختلف علماء المسلمين وإن كانوا لم يصرحوا به حول شمول وسعة الإرهاب في المنظور الإسلامي اتجاهين هما:

الاتجاه الأول: تضيق مفهوم الإرهاب الى الحد الأدنى، وجعله قاصرا على حالة الاستعداد والتهيؤ وتحضير مستلزمات القتال ونحوها، أي الحالة التي تسبق الجهاد.<sup>(3)</sup>

الاتجاه الثاني: توسيع مفهوم الإرهاب ليشمل حالة القتال على اعتبار ان المقصود من القتال هو اخافة العدو واطهار قوة وقدرة المسلمين وهذا متحقق في القتال.

قال الامام ابن تيمية عند كلامه عن الجهاد في حالة كونه فرض كفاية: فهو للزيادة في الدين وإعلائه، ولإرهاب العدو كغزاة تبوك ونحوها.<sup>(4)</sup>

(1) انظر: بحر المحيط، 294/8

(2) تفسير القرطبي، 30/8.

(3) ظافر القاسمي، الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام، دار العلم للملايين، الطبعة الاولى، 1982م، ص 250.

(4) مجموعة فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد، مكتب المعارف الرباط، المغرب، 309/28.

نلاحظ ان القرآن الكريم لم يستعمل مصطلح الإرهاب بهذه الصيغة، وانما اقتصر على استعمال صيغ مختلفة الاشتقاق من نفس المادة اللغوية، بعضها يدل على الإرهاب والخوف والفرع، والبعض الآخر يدل على الرهينة والتعبد.<sup>(1)</sup>

بعد هذا العرض لعدد من النصوص الشرعية، اتضح لنا مفهوم الإرهاب في الإسلام، وتسنى لنا وضع تعريف له وان كان ليس بالهين، اذ لا يخلو من صعوبة، ومع ذلك فانه يمكن القول بناء على ما تقدم بانه:

«استخدام جميع الوسائل والأساليب المشروعة في بث الذعر والرعب في قلب العدو من أجل أهداف معينة».

وقد عرف مجلس وزراء الداخلية والعدل العرب الإرهاب في الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب الصادرة عام 1998م في القاهرة كما يلي:

«الإرهاب كل فعل من أفعال العنف أو التهديد أيا كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف الى الالتقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو أمنهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة، أو اختلاسها أو الاستيلاء عليها، أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر».<sup>(2)</sup>

و يؤكد مجمع الفقهي الإسلامي في اجتماعه الذي عقد في 10 يناير 2002م، في رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في دورته السادسة عشر أن التطرف

و العنف والإرهاب ليس من الإسلام في شيء، وانها اعمال خطيرة لها اثار فاحشة، وفيها الاعتداء على الانسان وظلم له، ومن تأمل مصدرى الشريعة الإسلامية، كتاب الله الكريم وسنة نبيه،

(1) محمد يوسف الشوبكي، الإسلام والتحديات المعاصرة، أصول الدين في الجامعة الإسلامية، سنة 2007، ص4.

(2) الفرق بين الجهاد والإرهاب، مجلة البحوث الإسلامية، المملكة العربية السعودية، العدد 97، ص 247.



فلن نجد فيها شيئاً من معاني التطرف والعنف والإرهاب، الذي يعني الاعتداء على الآخرين دون وجه حق.<sup>(1)</sup>

كما أن البيان الذي لصدره المجمع في ختام هذه الدورة، تم تعريف الإرهاب «بظاهرة عالمية، لا ينسب لدين، ولا يختص بقوم، وهو ناتج عن التطرف الذي لا يكاد يخلو منه مجتمع من المجتمعات المعاصرة. وهو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيا على الانسان دينه ودمه وعقله وماله وعرضه، ويشمل صنوف التخويف والاذى والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحراية، واخافة السبيل، وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذا لمشروع اجرامي فردي أو جماعي، ويهدف الى القاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوفه الحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والاملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر.<sup>(2)</sup>

### المطلب الثاني: الإسلام ومحاربة الإرهاب

لقد جاء الإسلام لكي ينشئ مجتمع خالي من العنف، حيث لا يخفي على عارف بحقيقة الإسلام وعظيم شمائله براءة الإسلام من الإرهاب، فالإسلام هو السلام، فقد وضع الشارع الإسلامي قواعد، فقال الله تعالى مرادفا بين الإسلام والسلام لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾.<sup>(3)</sup>

(1) أحمد جلال عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، القاهرة، دار الحرية، 1986.

(2) أحمد جلال عز الدين، مكافحة الإرهاب، دار الشعب، القاهرة، 1987.

(3) محمد الحسين مصيلحي، اختصاصات سلطات الامن الوطنية في ضوء احكام القانون الدولي، المديرية العامة لكلية الملك فهد الامنية والمعاهد، الرياض، 1992.

و في المقابل وضع عقوبات صارمة تنتظر كل من سولت له نفسه الى ارتكاب اي اعتداء على غيره، فان الإسلام جرم وحرّم كل مظاهر الإرهاب وانواعه وسماها باسم فريد وهو «الفساد في الارض».

كما أن التاريخ الإسلامي قد عرف صور الجرائم الإرهابية ورصد لها أشد العقوبات ولعل جرميتي البغي والحراة أقرب صور الجرائم الى الاعمال الإرهابية.<sup>(1)</sup> تعتبر جريمة الحراة من اعظم الجرائم خطرا على امن المجتمع واستقراره لما فيه الخروج على سلطان الدولة، وترويع الناس واعتداء على اموالهم وارواحهم.<sup>(2)</sup> والحراة مأخوذة من المحاربة بمعنى المغالبة، والمحاربون هم العصاة التي تتكون لإرهاب الآمنين بسلب اموالهم وقتلهم.

فالمالكية يذهبون الى ان الحراة هي الخروج لإخافة سبيل، بأخذ مال بمكابرة قتال، أو إخافة، أو إذهاب عقل، أو قتل خفية أو مجرد قطع الطريق لا لامرأة ولا لغائرة ولا لعداوة.<sup>(3)</sup> كما أن المحاربة مستمدة من قول الله تعالى في شأن هؤلاء: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا، او يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، او ينفوا في الارض، ذلك لهم خزي في الحياة الدنيا وهم في الآخرة عذاب اليم﴾ [المائدة-33]. من خلال هذه الآية يتبين عقوبة الحراة، حيث تضمن أربعة عقوبات لمن يرتكب هذه الجريمة وهي:

القتل - تقطيع الأيدي والارجل من خلاف - أو النفي في الارض أو الصلب.

(1) حامد أبو حمد، كيف ولماذا يزداد التطرف، والإرهاب، الاهرام الاقتصادي، العدد 1232، 1992، ص 34.

(2) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، الجزء الاول، 1977، ص 657.

(3) عبد العزيز محمد محسن، جريمة الحراة وعقوبتها في الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي، دراسة مقارنة، القاهرة، 1973.

أما البغي يعتبر من أخطر الجرائم على كيان الدولة الإسلامية لذلك وردت كثير من النصوص في القرآن التي تجرم البغي، من بينها قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله﴾ [الحجرات-آية 9].  
فالبغي في اللغة هو الطلب، وفي الفقه هو الخروج على الامام مغالبة وبتأويل من قوم لهم منعة.<sup>(1)</sup>

و أخيرا الإسلام معارض لفكرة ارتكاب الجريمة ولعلا الإسلام يقوم على مبادئ أساسية لمعرفة إذا كان الإسلام دين إرهاب ودين يدعو اليه أم لا:

1-دعوة الإسلام الى السلام:

الإسلام هو دين السلام لجميع البشر، فلا يجتمع مع العنف والاعتداء، لانهما ضدان متناقضان، والمسلمون مأمورون بالبداة بالسلام لكل من يقابلهم، قال الله تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾.<sup>(2)</sup>

2-دعوة الإسلام الى التراحم بين الناس:

الإسلام دين الرحمة، والرحمة ضد القسوة، وقد جعل المولى عز وجل الرحمة غاية رئيسية في الإسلام بعد توحيد الله، قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾. أي رحمة للبشرية كلها.<sup>(3)</sup>



(1) هلائي عبد الله، أصول التشريع الجنائي الإسلامي، دار النهضة العربية، سنة 1995، ص 179.

(2) محمد سيد سلطان، الوطن العربي بين ثلاثية الإرهاب والقاعدة، كتاب اجاث الملتقى الطلابي التاسع، المجلس العربي لتدريب الطلاب الجامعات العربية، الجامعة الاردنية، 2006.

(3) محمود مراد، العرب والإرهاب، الهيئة العامة للكتاب، 1996.

## خاتمة:

إن مفهوم الإرهاب يمثل لنا تحدياً أثر من الإرهاب نفسه، حيث حرص زعماء العرب والمسلمين الوقوف في وجه كل ما هو إرهابي، مما جعل حدة الخلاف واسعة بين الشعوب الإسلامية وحكامها. كما أن ظاهرة الإرهاب هي ظاهرة عالمية، فهي لا تنسب لدين، ولا تختص بقوم، وهي ناتجة عن التطرف الذي لا يكاد يخلو منه مجتمع من المجتمعات القديمة والمعاصرة.

و لا يصح في أية حال من الاحوال أن يختزل العنف الى الإرهاب، فإذا كان العنف يتضمن قسماً من الدلالات الايجابية كمعنى الدفاع عن النفس، والشرف، أو طرد الشر، أو الدفاع عن الوطن، فإن الدلالة التي تريد أن تثبتها الدول الغربية هي الدلالة السلبية، لكي توصف اعدائها بوصمة الإرهاب، وهي تشن حملة واسعة لترويج هذا المفهوم.

إذا ما انتقلنا الى مفهوم الجانب الإسلامي لظاهرة الإرهاب، نجد ان الخوف والهلع من الغرب يهيمنان على رؤيته للظاهرة، رغم أنه ليس هناك مفهوم محدد للإرهاب يجمع عليه المسلمون، إلا أن خيوطا عريضة تربط بين كافة الآراء في الجانب الإسلامي.

كما يعتقد البعض أن الدين له علاقة بالسلوك الاجرامي وذلك عن طريق الادعاء بانه قد يساهم بعض الانماط الاجرامية ويزيد معدلات البعض الاخر.

مما يعود هذا الاعتقاد الى الربط الخاطيء بين الإسلام والإرهاب وكان العالم قد استيقظ فجأة، لان هذا الاعتقاد خاطيء ايضا الى بعض التصرفات التي يقوم بها بعض الافراد الذين ينتمون الى الإسلام ويزاوجون بالدين كشعار لأعمالهم متبنين عن هذا الصدد أفكار متطرفة ومعتقدات خاطئة عن فهمهم لمبادئ وقواعد الإسلام.

كما يعد لإرهاب والتطرف الديني من روافد الخارجية المتمثلة في الدعم المادي والمساعدات التي تتلقاها من الهيئات البلدان، ذلك يعني عن النهاية اننا لا نواجه جماعات دينية لها توجيهات واهداف عقائدية، وإنما نواجه جماعات سياسية لها قضية سياسية وليست دينية.

حيث لا يجوز الربط بين الدين الإسلامي وظاهرة الإرهاب، حيث ان الإرهاب هو ظاهرة علمية لا تقتصر على البلاد الإسلامية فقط بل شهدت أوروبا نفسها في القرن الماضي وحتى في الوقت

الحاضر سلسلة من الهجمات الإرهابية والتي لا تزال الجماعات التي تنفذها تحت ستار الدين ومع ذلك لا يربط بين الدين المسيحي وبين النشاط الإرهابي.

أما على المستوى الداخلي، فإن السياسة التي اعتمدها الدولة الجزائرية في هذا الإطار، تبدو نتائجه واضحة للعيان. فقد نجحت إلى حد بعيد في تحجيم ظاهرة الإرهاب، عن طريق الترسانة التشريعية التي اعتمدها، والتي انتقلت فيها من الردع والعقاب في مرحلة أولى، إلى التحفيز على التوبة والتسامح في مرحلة ثانية. رغم الغموض الذي يكتنف النصوص القانونية المتعلقة بالإرهاب. ولهذا فإننا ندعو المشرع إلى إعادة النظر فيها. ونأمل أن نكون قد وفقنا إلى حد ما في وضع المقترح المتعلق بإعادة صياغة نص المادة 87 مكرر من قانون العقوبات بصفة خاصة، وفي إعداد هذه المذكرة بصفة عامة.

## قائمة المصادر والمراجع:

## الكتب باللغة العربية:

1. أحمد بن عبد الحليم، مجموعة فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد، مكتبة المعارف الرباط، المغرب.
2. أحمد جلال عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، القاهرة، دار الحرية، 1986.
3. أحمد جلال عز الدين، مكافحة الإرهاب، دار الشعب، القاهرة، 1987.
4. أحمد محمد رفعت، الإرهاب الدولي، المركز الدراسات العربي - الأوروبي، ط1، سنة 1998.
5. حامد أبو حمد، كيف ولماذا يزداد التطرف، والإرهاب، الاهرام الاقتصادي، العدد 1232، 1992.
6. حسين سويدان أحمد، الإرهاب الدولي في ظل المتغيرات الدولية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط2، 2009.
7. حسين عبد الحميد أحمد، الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2002.
8. سامي جاد عبد الرحمان، إرهاب الدولة في إطار قانون الدولي العام، دار منشأة المعارف، سنة 2003.
9. ظافر القاسمي، الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام، دار العلم للملايين، الطبعة الاولى، 1982م.
10. عبد العزيز محمد محسن، جريمة الحراية وعقوبتها في الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي، دراسة مقارنة، القاهرة، 1973.
11. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، الجزء الاول، 1977.
12. القرطبي، تفسير القرطبي.
13. محمد الحسين مصيلحي، اختصاصات سلطات الامن الوطنية في ضوء احكام القانون الدولي، المديرية العامة لكلية الملك فهد الامنية والمعاهد، الرياض، 1992.
14. محمد السامي، الظاهرة الاجرامية، المطبعة الاجرامية، القاهرة، سنة 1996.
15. محمد السماك، الإرهاب والعنف السياسي، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1992.

16. محمد سيد سلطان، الوطن العربي بين ثلاثية الإرهاب والقاعدة، كتاب اجاث الملتقى الطلابي التاسع، المجلس العربي لتدريب الطلاب الجامعات العربية، الجامعة الاردنية، 2006.
17. محمد يوسف الشوبكي، الإسلام والتحديات المعاصرة، أصول الدين في الجامعة الإسلامية، سنة 2007.
18. محمود مراد، العرب والإرهاب، الهيئة العامة للكتاب، 1996.
19. هلاي عبد الله، أصول التشريع الجنائي الإسلامي، دار النهضة العربية، سنة 1995.

#### الكتب باللغة الأجنبية:

- 20.Pella: Les conventions de Genève pour la prévention et la répression du Terrorisme et pour la création de la cour pénale International, Revue de Droit Pénal et de criminologie et archives internationales de médecine légale , 1938.p 409.
- 21.PLANTEY ; Réponse européennes au terrorisme international, Rev.sc. crim , 1983 , p 379.
- 22.Samuel p. Huntington: The Clash of Civilization and the Remaking of World Order, New York 1997, p80.

#### المجلات:

23. عبد الرحيم صدقي، الإرهاب، دار شمس المعرفة، سنة 1994.
24. عبد العظيم درويش، اعتقال الإرهاب أحدث منتجات الاضراب، مجلة الأهرام الاقتصادي سنة 1993، عدد 1258.
25. عبد الله سليمان، ظاهرة الإرهاب والقانون، المحلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد الرابع، ديسمبر
26. محمود صالح العادلي، موسوعة القانون الجنائي للإرهاب، ج1، ط1، دار الفكر الجامعي، مصر، سنة 2003.
27. نبيل أحمد حلمي، الإرهاب الدولي وفقا للقانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988.
28. نبيل شعيب، الإرهاب ومعالم الموقف الإسلامي، مجلة قضايا الدولية، العدد 303، سنة 1997.

29. نور الدين هندراوي، السياسة الجنائية للمشرع المصري في مواجهة الإرهاب، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993.

30. الفرق بين الجهاد والإرهاب، مجلة البحوث الإسلامية، المملكة العربية السعودية، العدد 97.  
القوانين:

31. وثائق عصبة الأمم، دورية المسائل القانونية، 1937، رقم 10/5.

32. الوثائق الرسمية للأمم المتحدة، الجمعية العامة، تقرير لجنة القانون الدولي، 1985.

33. الجريدة الرسمية المؤرخة في 01 أكتوبر 1992، ع 70.

34. المادة الأولى من الأمر رقم 95-11 المعدل والمتمم للأمر رقم 66-156 والمتضمن قانون العقوبات،

الجريدة الرسمية المؤرخة في 01 مارس 1995، ع 11.

35. قانون رقم 15-06 مؤرخ في 15 فبراير 2015، يعدل ويتمم القانون رقم 05-01 المؤرخ في 6 فبراير

2005 والمتعلق بالوقاية من تبييض الأموال وتمويل الإرهاب ومكافحتها.

#### الرسائل:

36. عائشة هالة محمد، الإرهاب الدولي والحصانة الدبلوماسية، رسالة الدكتوراه مقدمة لكلية الحقوق، جامعة

القاهرة، 1988.







## الشروط المقترنة بعقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري

دراسة نقدية تحليلية للمادة 19

CONDITIONS ASSOCIATED WITH THE MARRIAGE CONTRACT  
IN ALGERIAN FAMILY LAW

An analytical review of article 19

Rs. Fatiha YAKOUBI الباحثة: فتيحة يعقوبي

University of ORAN1 جامعة وهران 1

[maghribidoctorat@gmail.com](mailto:maghribidoctorat@gmail.com)

Pr. Rabia HAZZAB الأستاذة الدكتورة: ربيعة حزاب

University of ORAN1 جامعة وهران 1

Accepted:	2018/11/08	قُبِلَ للنشر:	Received:	2018/07/25	استلم:
-----------	------------	---------------	-----------	------------	--------

## ملخص:

تعتبر الشروط المقترنة بعقد الزواج، من أهم المواضيع التي حظيت بالاهتمام الفقهي أين اختلفت المذاهب الفقهية كثيرا في المشاركات والقانوني منذ القدم، وقد اهتم المشرع الجزائري بهذا الموضوع منذ تشريعه لأول قانون للأسرة رقم 84، وحتى مع التعديل الأخير لقانون الأسرة بموجب الأمر رقم 02-05.

وقد أفردها المشرع بنص خاص بها في المادة 19 مكرسا لحرية التعاقد حماية لحق الزوجين وتحقيق الاطمئنان للزوجة بصفة خاصة باعتبارها الطرف الضعيف في العقد وصاحبة الشرط.

الكلمات المفتاحية: الشروط؛ عقد الزواج؛ سلطان الإرادة؛ الاختلاف الفقهي المذهبي؛ الجمعيات النسوية؛ المساواة بين الزوجين؛ حرية الاشتراط.

**Abstract:**

*The conditions attached to the marriage contract are among the most important topics that have attracted the interest of jurisprudence.*

*The jurisprudential doctrines differed very much in law and law since ancient times ‘ The Algerian legislator has taken care of this issue since its enactment of the first law of family no. 84, even with the recent amendment to the Family Law under Order No. 05-02.*

*The legislator gave her a special text in Article 19 devoted to freedom of contract to protect the right of the couple and to assure the wife in particular as the weak party in the contract and her condition.*

**Keywords:** *Conditions; Marriage contract; Sultan of will; Religious doctrinal difference; Women's associations; Equality between spouses; Freedom of stipulation.*



## مقدمة :

لطالما كانت تعتبر علاقة الزوجية من أقدس العلاقات بين البشر، وهي سنة من سنن الله عز وجل في الخلق والتكوين، وهي عامة ليست بشاذة، بل شاملة لعالم الحيوان والنبات وفي هذا يقول الله تعالى في محكم تنزيله : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾. [يس، 36]

وكما أن لعقد الزواج أركاناً وشروطاً، بحيث لا تقوم للعقد قائمة إلا بها، وإلى جانبها فقد أجازت الشريعة الإسلامية وأباحت المشاركات في عقد الزواج، ما لم يترتب عليها مخالفة الحكمة من تشريع الزواج ومقاصده الشرعية، وهي بهذا-المشاركات-تعكس إرادة الزوجين العاقدين ومجسدة بالتالي مبدأ سلطان الإرادة في التعاقد، والذي جاءت به الشريعة الإسلامية منذ الأزل، جاعلة بذلك من القرآن الكريم وسنة النبي المهتدى أساساً دستورياً فيها.

وقد تقترن هذه المشاركات غالباً بالصيغة، أثناء انعقاد الزواج، وغالباً ما تكون مرتبطة بتلك الألفاظ والعبارات التي تصدر عن طرفي عقد الزواج، وعن الولي، والمعبرة عن الرضا وهو الركن الوحيد في عقد الزواج بحسب المادة التاسعة من قانون الأسرة رقم 05-02 المعدل والمتمم، ومما لا بد ذكره أن المشرع الجزائري في نصه على الاشتراط في عقد الزواج، لم يخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أحكام بخصوص هذه المسألة الهامة، والتي تعتبر من أهم المسائل المعاصرة في وقتنا الحالي، جاعلاً من حرية التعاقد أساساً في ذلك ولكن بضوابط وقيود، وغالباً ما تكون نية المتعاقد في الاشتراط بهدف تحقيق منفعة، أو بغرض التضييق على المتعاقد الثاني في منفعته في عقد الزواج، حتى يتحقق الاطمئنان.

وبالتالي، ومن خلال ما سبق أمكن لي من طرح الإشكالية الآتية :

\* إلى أي مدى ساير المشرع الجزائري عند تقنينه للاشتراط في عقد الزواج أحكام الشريعة

الإسلامية؟

\* ألا يعتبر اقتصار المشرع الجزائري على ذكر مثالين عن الاشتراط تقييداً لحرية التعاقد؟

\* وهل تحتاج المادة التاسعة عشر إلى ضرورة إعادة النظر فيها وتعديلها؟

ومحاولة مني الإجابة على الإشكاليات المطروحة ارتأيت تقسيم الدراسة إلى مبحثين، أين عنونت المبحث الأول بـ : التأصيل الفقهي والقانوني للاشتراط في عقد الزواج، وقد قسمته إلى مطلبين، حيث عنونت المطلب الأول بأثر سلطان الإرادة على حرية الاشتراط في عقد الزواج، وعنونت المطلب الثاني بـ : اختلاف الفقه الإسلامي حول الاشتراط.

أما المبحث الثاني المعنون بـ : دراسة تحليلية ونقدية للمادة 19، والذي بدوره قسمته إلى مطلبين، حيث عنونت المطلب الأول بـ : مناقشة المادة 19 على ضوء قانون 84-11 وقانون 05-02، أما بالنسبة للمطلب الثاني فقد عنونته بـ : حاجة المادة 19 للتعديل، أين سأتطرق فيه إلى أسباب عدم فعالية النص القانوني الوارد ذكره في المادة 19.

ثم بعد هذا سأختم مداخلتي هذه بالخاتمة المتضمنة مجموعة من النتائج والتوصيات.

**المبحث الأول : التأصيل الفقهي والقانوني للاشتراط في عقد الزواج** مما لاشك فيه، أن الشريعة الإسلامية جاءت بمنهج سليم قويم ممنهج، غايته تنظيم حياة المسلمين والمجتمع الإسلامي، وجعلت من حق الزوجين المتعاقدين الاشتراط في عقد الزواج بصفة خاصة، وسائر العقود بصفة عامة.

سأحاول من خلال هذا المبحث التطرق إلى أثر سلطان الإرادة على حرية الاشتراط وتناول مسألة الاختلافات الفقهية حول الشروط في عقد الزواج.

**المطلب الأول: أثر سلطان الإرادة على حرية الاشتراط في عقد الزواج.**

سأحاول تبيان المقصود بالاشتراط ، و علاقته بمبدأ سلطان الإرادة

سأتطرق من خلال هذا المطلب، إلى دلالة الاشتراط، وكذا حقيقة مبدأ سلطان الإرادة.

**الفرع الأول: مفهوم الاشتراط.**

للاشتراط معنى لغوي وآخر اصطلاحی.

## أولا : الاشتراط لغة.

الشرط معروف وجمعه شروط وكذا الشريطة، وجمعها شرائط، وقد شرط عليه كذا من باب ضرب ونصر، واشترط أيضا.<sup>(1)</sup>

وهناك مدلول آخر له : الشرط : إلزام الشيء، والتزامه في البيع ونحوه، كالشريطة ج : شروط، واشترط عليه : شرط، وشارطه : شرط كل منهما على صاحبه.<sup>(2)</sup>

## ثانيا : الاشتراط اصطلاحا.

تتعدد التعاريف الفقهية للاشتراط، وكذا تعاريف الأصوليين، ونظرا لكون المقام لا يسمح بذكر جميع التعريفات ومناقشتها وتحليلها، غير أنه يمكن لي من القول أن تعدد تعاريف الاشتراط وحقيقته ليس محل اختلاف عند الفقهاء، وإنما تعددت لاختلافهم في ضبط حقيقة الاشتراط.<sup>(3)</sup>

ويعرف الاشتراط على أنه : «هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده ولا عدم لذاته»<sup>(4)</sup> ويظهر لي من خلال هذا التعريف، مدى الغموض الذي اكتنفه، أما بالنسبة للعلامة مصطفى الزرقا فيعرفه تعريفا فقهيا أصوليا حيث يقول : «الشرط هو كل أمر ربط به غيره عدما لا وجوبا وهو

(1) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، اعتنى بها يوسف الشيخ محمد، طبعة 2009، بيروت، المكتبة العصرية، ص163.

(2) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق : مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، سنة 2009، دمشق، مؤسسة الرسالة، ص673674.

(3) حديجة أحمد أبو العطا، الشروط المشترطة في عقد النكاح، دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، السنة الجامعية 2007.

(4) سامي محمد أبو عرجة، الشروط المقترنة بعقد النكاح في الفقه الإسلامي، مقال منشور بمجلة جامعة الأزهر بغزة، المجلد 10، العدد 28، ص 17.

خارج عن ماهيته، أي أن عدم الشرط يستلزم عدم الأمر المشروط له أما وجود الشرط فلا يستلزم وجود المشروط.<sup>(1)</sup>

وبالنسبة للشرط المقرن بالعقد : «فهو التزام العاقد في عقده أمرا زائدا على أصل العقد سواء أكان الالتزام الزائد مما يقتضيه العقد نفسه أم مؤكدا له أم كان مخالفا له وسواء كان ينتج منفعة لمن اشترط له الشرط أم كان الاشتراط لصالح الغير أم لم تكن هناك منفعة لأحد مطلقا».<sup>(2)</sup>

ومما يفهم من خلال هذا التعريف، أن الشرط المقرن بالعقد، هو التزام إضافي على الالتزام الأصلية في العقد، وقد يختلف الالتزام الإضافي عن مقتضى العقد في حد ذاته، أو مما يؤكد، أو يكون من مقتضيات العقد في حد ذاته.

#### الفرع الثاني: حقيقة مبدأ سلطان الإرادة.

لطالما كان مبدأ سلطان الإرادة موضوعه حرية التعاقد في إنشاء العقود وما ينتج عنها من آثار ونتائج، «فكل عقد استكمل أركانه وشروطه يتمتع بالقوة الإلزامية، أي أن كل عقد باشره الإنسان بإرادته الحرة ملزم له بنتائجه ومقيد لإرادته»<sup>(3)</sup>

وبالتالي، فإن إرادة الإنسان معتبرة في إبرام العقود، حيث أنها تستمد سلطانها من الشرع والقانون، أين يمكن القول لي أن سلطان الإرادة ذو تأصيل فقهي إسلامي بالدرجة الأولى، وكذا ذو حقيقة قانونية، فمناطق مبدأ سلطان الإرادة العقدية هو في النهاية تحقيق حرية إرادة العاقد في أصل العقد ونتائجه وحدود تلك الحرية المعتمدة شرعا.

ويقتضي مبدأ سلطان الإرادة أربع حريات متعلقات به:<sup>(1)</sup>

(1) محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، طبعة 1957، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 158.

(2) سامي محمد أبو عرجة، مرجع سابق، ص 18.

(3) سي ناصر بوعلام، الاشتراط في عقد النكاح وأثره بين الشريعة والقانون، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري وبعض

التشريعات العربية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، السنة الجامعية 2011/2012، ص 45.

\* حرية العاقد في أصل التعاقد مع غيره.

\* حرية العاقد في إنشاء العقود والالتزامات بمجرد التراضي، دون تقييده بقيود شكلية.

\* حرية العاقد في إنشاء ما يشاء من أنواع العقود في حدود حقوقه الشخصية المعتبرة شرعا وقانونا، ما لم تخالف النظام العام والآداب العامة، حتى ولو لم يكن هذا العقد الناشئ نوعا من أنواع العقود المسماة.

\* الحرية في تحديد آثار العقد المسمى، وإمكانية تعديل نتائج العقد الأصلية، عن طريق اشتراط ما يشاءان من شروط بحسب إرادتهما .

والقول بأن مبدأ سلطان الإرادة ذو تأصيل فقهي إسلامي بالدرجة الأولى، راجع إلى أن الأمم السابقة عن الإسلام كانت لا تعترف إلا بالعقود المفرغة في مراسيم شكلية كالأمة الرومانية، وما دونها فهي عقود باطلة، ولكن القاعدة تغيرت في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، وقد تميز هذا القرن بالحرية الاقتصادية، التي أثرت بشكل كبير على هذا المبدأ، فقد تركت الحرية المطلقة للعاقدين في تحديد مضمون العقد وحدود الالتزامات، وإذا ما تم العقد فهوب مثابة شريعة لهما لا يجوز تعديله أو إلغاؤه إلا بموافقتهم<sup>(2)</sup>، خلافا للشريعة الإسلامية التي اعترفت أن مجرد التراضي سبيل لنشوء العقود، ومنتجا للالتزامات بين الطرفين المتعاقدين، أين يكون للعقد قوته الملزمة مصداقا لقوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».(3)

(1) نشوة العلواني، عقد الزواج والشروط الاتفاقية في ثوب عصري جديد، الطبعة الأولى، سنة 2003، بيروت، دار ابن حزم، ص 35.

(2) أمال حبار، مصادر الالتزام، المصادر الإرادية والمصادر غير الإرادية في القانون المدني الجزائري، الطبعة الأولى، سنة 2013، الجزائر، الرشد للطباعة والنشر، ص 1415.

(3) سورة المائدة، جزء من الآية رقم 1.



ورغم هذا، فإن التشريع الإسلامي استثنى عقدا واحدا أخضعه للشكلية في الإعلان والشهود، وهو عقد الزواج<sup>(1)</sup>، نظرا لقدسية هذا العقد من جهة، ومن جهة أخرى الآثار العظيمة المترتبة عليه، خاصة في إلحاق النسب وثبوته.

ولا تقتصر حرية التعاقد على إنشاء العقود فقط، بل تتجاوزها لتعديل آثار هذه العقود، إما بزيادة التزام لم يكن واردا في أصل العقد، أو النقصان، ووسيلة ذلك الشروط التي يشترطها في العقد. وحيث أن الفقهاء المسلمون قد عالجوا هذا المبدأ قبل القانون بقرون، وباعتبار أن الحرية العقدية تتقرر بشكل واسع، غير أنها تقصر فقط على إنشاء العقد والتصرف، حيث أنها لا تتعدى إلى ترتيب آثار، فالشارع الحكيم هو الذي يرتب على العقود آثارها .

وإذا كان موضوع مداخلتي هذه تتمحور حول الاشتراط في عقد الزواج، فإن الدراسة تقتضي ضرورة الولوج والبحث في المذاهب الفقهية حول هذه المسألة، والتي اختلفت فيها كثيرا، وهذا سنراه غي الآتي بيانه.

### المطلب الثاني: الاختلاف الفقهي حول مسألة الاشتراط في عقد الزواج.

في البداية، لا بد من التفرقة بين الشروط المقترنة بالعقد -الشروط في عقد الزواج<sup>(2)</sup>، وشروط الزواج، فشروط عقد الزواج، هي ما جعله الشارع الحكيم علامة لصحة عقد الزواج، أما الشروط في عقد الزواج، فهي تلك الشروط الجعلية التي يشترطها العاقد لمنفعته ومنفعة غيره.

وسأحاول قدر الإمكان تبيان مدى الاختلاف الفقهي، وكذا أحكام الاشتراطات من حيث صحتها وفسادها وبطلانها، وحكم عقد الزواج في حالة اقترانه بها.

### الفرع الأول: الشروط المقترنة بالعقد عند الأحناف والحنابلة.

وعندهم تنوع الشروط المقترنة بعقد الزواج، إلى شروط صحيحة وباطلة.

(1) نشوة العلواني، مرجع سابق، ص 37.

(2) مبروك المصري، الطلاق وأثاره من قانون الأسرة الجزائرية دراسة فقهية مقارنة، طبعة 2010، الجزائر، دار هومة، ص.89.

## أولا : قول الأحناف.

يقسم الأحناف الشروط، إلى شروط صحيحة وأخرى باطلة، فالشروط الصحيحة : هي تلك الشروط المعتمدة شرعا أو عرفا، أوجرت العادة بها، أو كان العقد يقتضيها، أو كانت تؤكد ما يقتضيه عقد الزواج.

وبالتالي، فإن الشروط الصحيحة عند الحنفية، أربعة أنواع، فبالنسبة للشروط المعتمدة شرعا، والتي أجازها الشرع، فأمثلتها اشتراط الزوج أن تكون العصمة بيده، وهذا الشرط جائز شرعا باعتبار أن الزوج منح له حق إنهاء الحياة الزوجية عن طريق الطلاق، وبالتالي فإنه شرط صحيح لزم الوفاء به، وإن كان لا يعتبر من مقتضى العقد، أولا يؤكد ما يقتضيه.<sup>(1)</sup>

أما بالنسبة للشروط التي جرى بها العرف عند الحنفية، كأن تشترط الزوجة تعجيل المهر كله، وهو شرط صحيح لزم الوفاء به سواء اقتضاه العقد أم لا، وسواء كان مؤكدا لمقتضى العقد أم غير مؤكدا له.<sup>(2)</sup>

وبالنسبة للنوع الثالث، والمتمثل في تلك الشروط التي يقتضيها العقد وتعد حكما من أحكامه كذلك، ومثالها اشتراط الزوجة النفقة وحسن المعاشرة واشتراط الزوج الطاعة وعدم الخروج من البيت دون إذنه، فهي شروط صحيحة لزم الوفاء بها كذلك لأنها من مقتضى العقد بطبيعتها ولا حاجة في اشتراطها، والأصح عدم مخالفتها من طرف الزوجين.

دون إغفال النوع الرابع، المتمثل في الشروط المؤكدة لما يقتضيه العقد ومثالها اشتراط الزوجة أن يكون والد الزوج ضامنا للمهر أو النفقة وكلاهما من مقتضيات عقد الزواج وأثاره.<sup>(3)</sup>

(1) عبد العظيم شرف الدين، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، طبعة 2004، القاهرة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ص.103.

(2) محمود سمير عبد الفتاح، التنظيم القانوني والاجتماعي للأسرة، طبعة 2005، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، ص.126.

(3) عبد العظيم شرف الدين، مرجع سابق، ص.104.

وما يمكنني قوله، أن الشروط الصحيحة واجبة الوفاء بها، ولا أثر لها في العقد عند تخلفها. والشروط الباطلة هي التي لم ينص عليها الشرع، ولم يجز بها العرف وليست من مقتضى العقد ولا مؤكدة لمقتضى عقد الزواج وتنقسم إلى قسمان : شروط مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية، وشروط مسكوت عنها.

**\*القسم الأول :** ويشمل تلك الشروط المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية، مثل اشتراط الزوجة على زوجها إباحة خروجها من مسكن أو بيت الزوجية في أي وقت تشاؤه، أو اشتراطها فك الرابطة الزوجية للزوجة الثانية أو عدم الإنفاق على الزوجة الثانية، وقد وردت أحاديث شريفة في هذا، فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «...ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتستكفي إناؤها»<sup>(1)</sup>.

**\*القسم الثاني :** ويشمل الشروط المسكوت عنها وهي ما لم يرد فيها نص أمر أو ناه، ومثالها اشتراط الزوجة عدم السفر بها أو اشتراطها السكن مع أبيها .

فهذه الشروط لا يجوز الوفاء بها وإن اشتمل العقد على أحدها صح العقد وألغي الشرط عند الأحناف.<sup>(2)</sup>

### ثانيا : قول الحنابلة :

حيث أن الحنابلة يقسمون الشروط المقترنة بعقد الزواج إلى نوعين :شروط صحيحة وأخرى باطلة.

### \*الشروط الصحيحة :

حتى يكون الشرط صحيحا عند الحنابلة لا بد من أن يتوفر فيه ثلاثة أمور جوهرية<sup>(3)</sup> :

- (1) البخاري، كتاب الشروط، باب ما لا يجوز من الشروط في النكاح، جزء من الحديث رقم 2723، ص68.
- (2) إبراهيم عماري، محاضرات في قانون الأسرة المقارن، محاضرات ألقيت على طلبة السنة الأولى ماستر، جامعة الشلف، كلية الحقوق والعلوم السياسية، السنة الجامعية 20142015، ص38.
- (3) محمود سمير عبد الفتاح، مرجع سابق، ص.126.

\*عدم وجود نهي من الشارع.

\*أن يحقق الشرط منفعة مشروعة.

\*ألا يكون الشرط مخالفاً لمقتضى العقد.

وما نلاحظه أن الحنابلة وسعوا مجال الشروط مقارنة بالحنفية، لكونهم قد أجازوا الشروط التي سكت عنها الشارع طالما أنها لا تعارض مقتضى العقد، ومثالها: اشتراط الزوج أن يكون له الحق في طلاق الزوجة، واشتراط المرأة تعجيل بعض المهر، واشتراط الزوجة أن يكون الزوج شاباً جميلاً صحيحاً، فهي شروط صحيحة ومتفرعة إلى شروط معتبرة بدليل دال عليها، وإما شروط سكت الشارع عنها، وإن تنوعت وتعددت فإن اشترطت وجب الوفاء بها، مع ثبوت حق فسخ العقد لصاحب الشرط عند عدم الوفاء به، وأساسهم في ذلك ارتباط الشرط برضا المتعاقد المشترط، فإذا لم يوف بالشرط فإت الرضا.

وفي هذا يستدل الحنابلة بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أحق الشرط أن يوفى بهما استحلتتم به الفروج»<sup>(1)</sup>.

### ب\*الشروط الباطلة :

هي كل شرط، دل على بطلانه أدلة شرعية، أو كانت مناقضة لمقتضيات عقد الزواج، كاشتراط الزواج على زوجها طلاق الضرة، أو عدم الإنفاق على الضرة، أو اشتراطها الخروج من بيت الزوجية في أي وقت تشاؤه، فهذه شروط باطلة، لأن شرط طلاق الضرة منهي عنه وقد سبق بيان ذلك، والبقية شروط تنافي مقتضى العقد، وقد سؤل سماحة المفتي محمد بن إبراهيم عن اشتراط الزوجة طلاق الضرة، فأجاب: «إذا اشترطت طلاق ضررتها صح، هذا قول أبي الخطاب والقول الثاني أنه ليس صحيحاً وهو اختيار الشيخ تقي الدين، وهذا هو الصحيح أنه لا يحل أن تشرطه وأنها لو اشترطته فهو

(1) مسلم، كتاب النكاح، باب الشروط في النكاح، رقم الحديث 807. ركي الدين عبد العظيم المنذري، راجعه: حسن عبد العال، طبعة 2010، بيروت، المكتبة العصرية، ص. 220.

لاغ، لحديث : «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»، وفي الحديث الآخر : «لا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في صفتها»، فإذا اشترطته واصطبر بذلك ولا زوجت إلا على ذلك ولو علمت أنها تبقى ما رضيت بالتزويج وهي تعلم التحريم فشرطها لاغ فإن المرأة هنا إذا علمت وعصت تعاقب أن لا تعوض شيئاً وإن جهلت ملكت الفسخ، لأنه ما سلم لها ما عقدت عليه<sup>(1)</sup>.

وكخلاصة عما سبق فإنه يمكنني القول أن، دائرة صحة الشروط المقترنة بعقد الزواج أضيق عند الحنفية مقارنة بالحنابلة، نظراً لأن الأحناف يقولون بصحة هذه الشروط متى ما دل دليل شرعي عليها، أو جرى العرف بها، أو كانت من مقتضى العقد أو مؤكدة لمقتضاه، بخلاف الحنابلة الذين يقولون بصحة الشرط متى ما دل دليل شرعي عليها أو سكت عنها، وعند الأحناف تبطل الشروط المسكوت عنها، ولا يقول الحنفية بفسخ العقد في حالة عدم الوفاء بالشرط خلافاً للحنابلة الذين يثبتون حق الفسخ عند الوفاء به، وهذا هو الصواب والأرجح، لأنه لا بد أن يؤثر صحة الشرط وعدم صحته على العقد عند الإخلال به، وترتيب حق الفسخ للمشترط انطلاقاً من أن عدم الوفاء يفوت رضا العاقد في عقد الزواج.

ويتفق فقهاء المذهبين في مسألة حكم الشرط الباطل وأثره على عقد الزواج، فهنا يلغى الشرط الباطل ويصح العقد، لأن الشرط الباطل لا يؤثر في صحة العقد عند المذهبين كاشتراط عدم النفقة أولاً مهر لها.

#### الفرع الثاني: رأي المالكية والشافعية في مسألة الاشتراطات.

بعد إلقاء الضوء على رأي المذهب الحنفي والحنبلي في مسألة الشروط المقترنة بعقد الزواج، وحكمها من حيث الصحة والبطالان وأثرها على عقد الزواج، من حيث الفسخ والإبطال، لا بد أن أتطرق لرأي المذهب المالكي والشافعي في هذه المسألة الجوهرية حتى تكون الدراسة متزنة .

أولاً: موقف المالكية.

(1) محمود بن الجميل، تحفة العروس والزواج السعيد في الإسلام من الكتاب والسنة، دون رقم طبعة، دمشق، مكتبة الصفا، ص. 378.

فالمالكية يقولون بأفضلية عدم الاشتراط في عقد الزواج حتى لا يفتح باب الطلاق وفي هذا ما بينه فعل الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، حيث كان يشير على القضاة أن ينهوا الناس عن الاشتراط في عقود الزواج<sup>(1)</sup>، ولو حدث وإن اشترطوا شروطا صحيحة فيندب لهم الوفاء بها وعند عدم الوفاء لا حق للمشترط في الفسخ، ويوافق هذا القول ما ذهب إليه العلامة وهبة الزحيلي حيث يقول: «أنه يجب الأخذ برأي المانع للاشتراط في عقود الزواج حرصا على ما للزواج من حرمة وقداسة ولما تتطلبه الأسرة من استقرار ودوام، ينبغي من أجله عدم إفساح المجال لحرية الاشتراط التي تتأثر بالأهواء والنزوات وتعصف بأغراض الزواج السامية»<sup>(2)</sup>.

أما لو اشترط شرط في عقد الزواج غير مناف لعقد الزواج وليس من مقتضياته، فهو بمثابة الشرط المكروه عندهم فلا يكون سببا لفسخ العقد لا قبل الدخول ولا بعده مع استحباب الوفاء به ومثاله اشتراط الزوجة عدم الزواج عليها أو أن لا يخرجها من بلدتها .

وإذا كان الشرط مناف لمقتضى العقد، كاشتراط عدم المهر أو عدم الإنفاق أو عدم الاستمتاع بها فهذه الشروط باطلة لكونها: «حقوق وجبت بنفس العقد أو أنها مقصد أسمى من مقاصد الشريعة الغراء»<sup>(3)</sup>، لذلك فهذه الشروط باطلة والعقد صحيح إذا تحقق الدخول، أما إذا لم يتم الدخول يفسخ العقد قبل الدخول .

#### ثانيا: قول الشافعية.

وقد قسم الشافعية الشروط المقترنة بعقد الزواج إلى أربعة أقسام<sup>(4)</sup>:

(1) مبروك المصري، مرجع سابق، ص.88.

(2) يوسف مسعودي، الاشتراط في عقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري، رسالة ماجستير، المركز الجامعي بشار، السنة الجامعية 20062007، ص.59.

(3) مبروك المصري، مرجع سابق، ص.9091 بتصرف.

(4) سامي محمد أبو عرجة، مرجع سابق، ص.32.

**\*الشروط الموافقة لمقتضى العقد: مثل شرط الإنفاق، وعدم الخروج إلا بإذن.**

**\*الشروط التي لا توافق مقتضى العقد، كاشتراط الزوجة أكل نوع معين من الأكل أو اشتراطها لباس معين.**

**\*الشروط المخالفة لمقتضى العقد ولا تخل بمقصوده الأصلي ولكن في اشتراطها مصلحة لأحد العاقدين، كشرط عدم التعدد، أو عدم الخروج من بلدها وغيرها.**

**\*الشروط المخالفة لمقتضيات عقد الزواج والمخلة بمقصوده، كاشتراط عدم الوطأ، أو عدم التوارث.**

فبالنسبة للقسم الأول والثاني فلا أثر له على العقد في أرجح الأقوال عند الشافعية، وأما القسم الثالث فهو يبطل مع عدم تأثيره على صحة عقد الزواج، ويبطل عقد الزواج إذا اقترن بشرط مخالف لمقتضى العقد أو يخل بمقصوده.

وإن اختلف فقهاء المذاهب الفقهية في مسألة الشروط المقترنة بعقد الزواج، أو الشروط الجعلية، ولكل مذهب حجته الصالحة للزمان والمكان وأدلته الشرعية من الكتاب والسنة النبوية المطهرة، ولكن رغم هذا فإني أرجح رأي الحنابلة في مسألة الاشتراط، نظرا لعدم مساواتهم في الأثر للشرط الصحيح والشرط الباطل، وقد تأثرت كثيرا التشريعات العربية بهذا الرأي، ولكن يا ترى ما الموقف الذي اتخذته المشرع الجزائري من مسألة الاشتراطات في عقد الزواج؟ وبأي مذهب أخذ وتأثر به؟ وهو ما سأحاول الإجابة عنه في المبحث الثاني من المداخلة.

### المبحث الثاني: دراسة تحليلية ونقدية للمادة 19.

لا ريب إذن، أن المشرع الجزائري قد نص على الشروط المقترنة بعقد الزواج منذ تقنينه لأول قانون متناسق للأسرة الجزائرية، نظرا لكون الشروط في عقد الزواج من أهم المواضيع وأعظمها في التشريع، وبالتالي فإن الدراسة تتطلب مني التطرق وتحليل كيفية معالجة المشرع الجزائري للاشتراط، وكذا مدى حاجة المادة 19 من قانون الأسرة المعدل والمتمم إلى ضرورة إعادة النظر فيها.

### المطلب الأول: أحكام المادة 19 من قانون الأسرة الجزائري.

لنلقي الضوء على المادة السابقة في ظل القانون رقم 84-11، وكذا القانون رقم 05-02.

### الفرع الأول: المادة 19 في ظل القانون رقم 84-11.

فقد عرفت الدولة الجزائرية بعد الاستقلال فراغ قانوني يزيد عن 20 سنة كاملة في مجال أحوال الأسرة، تاركا المجال مفتوح للفقهاء الإسلاميين الذي تم تطبيق أحكامه من قبل القضاء محاولة منه حل النزاعات الأسرية المعروضة عليه خاصة في مجال الزواج والطلاق، ليتدخل المشرع في نهاية الأمر محاولا سد الفراغ القانوني عن طريق القانون رقم 11 الصادر بتاريخ: 09 جوان 1984.<sup>(1)</sup>

وما يعاب عليه أنه صدر متأخرا مقارنة بالتشريعات العربية المتعلقة بالأحوال الشخصية والشؤون الأسرية، ونظرا للأهمية العظيمة للشروط المقترنة بعقد الزواج فقد خصها المشرع الجزائري بنص كامل، وهذا بموجب المادة 19 من نفس القانون حيث كان نصها: «للزوجين أن يشترطا في عقد الزواج كل الشروط التي يريانها ما لم تتنافى مع هذا القانون».

وبالتالي فقد أجاز وأباح المشرع الجزائري حرية الاشتراط للزوجين بموجب عقد الزواج مكرسا بذلك مبدأ حرية التعاقد والرضائية، ولكن النص ألاحظ عليه أنه جاء عاما واسعا فضفاضا متضمنا أحكاما غير محددة فقد: «ورد في الجزء الأول للمادة صيغة تحمل قاعدة عامة تبيح للزوجين أن يرفقا بالعقد أي شرط من الشروط التي تكون فيها مصلحة لأحدهما والجزء الثاني تضمن صيغة استثناء يقيد العموم السابق أي حصر هذه الشروط فقط في الشروط التي تخالف ولا تتعارض مع ما ورد في قانون الأسرة».<sup>(2)</sup>

لم يحدد هذا النص أنواع الشروط، وإنما اكتفى بتقييد حرية الزوجين في الاشتراط أثناء عقد الزواج بعدم منافاة هذه الشروط لأحكام قانون الأسرة وما تضمنه، فهنا كيف يتبين هذا التنافي مادام النص غامض، وفي حالة اللجوء لنص المادة 222 من قانون الأسرة، عندما لا يتضمن القانون على

(1) قانون رقم 8411 المؤرخ في 09 جوان 1984 المتضمن قانون الأسرة الجزائري، جريدة رسمية رقم 24، الصادرة في 12 جوان 1984.

(2) أحمد شامي، قانون الأسرة الجزائري طبقا لأحدث التعديلات، دراسة فقهية ونقدية مقارنة، طبعة 2010، القاهرة، دار الجامعة الجديدة، ص129.



نص فإننا حتما سنتيه بين أحكام الشريعة الإسلامية فأي حكم نختاره وأي مذهب نأخذ به، لأن يتبين لي من المشرع لم يأخذ بالمذهب المالكي السائد في الجزائر بل تبنى رأي فقهي آخر دوغما التقييد بأحكامه وتبيان الشروط المنافية للعقد وغير المنافية له، لأن المالكية قد أشاروا على القضاة أن ينهوا الناس على الشروط ويتزوجوا على وصلاح الرجل، وفي حالة الاشتراط حجب للمشرط الوفاء به دون إلزامه بذلك مع تخيير المتعاقد الثاني بين فسخ عقد الزواج أو عدم فسخه.

فهل يا ترى عالج المشرع هذه النقائص عند تعديل المادة 19 بموجب الأمر رقم 05-02 المعدل والمتمم لقانون الأسرة الجزائري.

### الفرع الثاني: تعديل المادة 19 المتعلقة بالاشتراطات

منذ 1988 ومع ظهور الحركات الجمعوية النسائية، والأحزاب السياسية النسوية أعلنت الحرب على قانون الأسرة الجزائري بسبب جذوره الإسلامية، عاكسة لحقد العلمانيين الدفين على كل ما يمت بصلة للإسلام، وهو ما تحقق فعلا أين تم تعديل قانون الأسرة الجزائري بموجب الأمر رقم 05-02.<sup>(1)</sup>

وقد كسبت الجمعيات النسوية الرهان وتم تحقيق المساواة في المراكز القانونية للرجل والمرأة في العديد من المسائل، وما لفت انتباهي تأثير اتفاقية سيداو<sup>(2)</sup>، على تعديل قانون الأسرة بصفة عامة، وعلى تعديل المادة التاسعة عشر، وقد جاء نصها: «للزوجين أن يشترطا في عقد الزواج أوفي عقد رسمي لاحق كل الشروط التي يريانها ضرورية، ولا سيما شرط عدم تعدد الزوجات وعمل المرأة، ما لم تتنافى هذه الشروط مع أحكام هذا القانون». وحجتي في قول ذلك، أن اتفاقية سيداو قد أوردت نصوصا قانونية بخصوص حرية المرأة في العمل وكذا حريتها في اختيار محل إقامتها.

(1) الأمر رقم 0502 الصادر في 27022005 المتضمن تعديل وتنظيم قانون الأسرة، جريدة رسمية رقم 15 الصادرة في 27022005.

(2) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الصادرة في 28121979 دخلت حيز التنفيذ في 1981، انضمت لها الجزائر بموجب الأمر الرئاسي رقم 9651 بتاريخ 22011996 مع تحفظات على بعض المواد ثم رفعت التحفظات.

وإذا كان الأمر متعلقا بشرط عمل المرأة، فإن الشرط الثاني والذي اعتبره كقيد على حرية الاشتراط المتعلق بشرط عدم التعدد فهو نتاج للتيار النسوي العلماني الذي حارب بشدة مسألة التعدد معتبرين إياه تخلف وتقييد لحرمتين، وقد حاربته بشدة في الملتقى الدولي المعنون ب: «قضايا المرأة والأسرة بين المبادئ الإسلامية ومعالجات القوانين الوضعية» المنعقد بتاريخ 11-12-12 أكتوبر 1999 من طرف المجلس الإسلامي الأعلى، والذي كان رئيسه الدكتور عبد المجيد مزيان<sup>(1)</sup>

ومن يقول بأن الشروط الوارد ذكرها في المادة 19 ذات تأصيل فقهي إسلامي بحت، فإنني أقول بما تأثر المشرع الجزائري حتى ذكر هذين المثالين وهما على سبيل المثال غير أنني أعتبر أنهما قيد على حرية الاشتراط، والإجابة المنطقية التي يتقبلها العقل والمنطق تحليلي السابق. صحيح أن المشرع الجزائري ونتيجة لمجموعة من العوامل بعد تعديل المادة 19 ذكر شرطي عدم التعدد والعمل على سبيل المثال، ويقول في هذا الأستاذ بن صغير: «...راجع في نظر المشرع الجزائري هما أساس كل خلاف عائلي... والصحيح غير هذا إذ أن الوعي والنضج الفكري والتربية الصحيحة لدى الزوجين كل ذلك كفيل بمحل مشاكل العلاقة الزوجية.»<sup>(2)</sup> وأضاف المشرع الجزائري من خلال التعديل جواز الاشتراط في عقد رسمي لاحق عن عقد الزواج أمام الموثق، بعد أن كان يتم بموجب عقد الزواج فقط وأثناءه، حتى يوسع في إجراءات الاشتراط، فقد يغفل الزوجان عن الاشتراط، ثم يرغب أحدهما بعد ذلك في المشاركة وهو ما يتحقق من خلال العقد اللاحق الرسمي وليس العرفي عن عقد الزواج، ولم يعالج المشرع مسألة الغموض المكتنف في عبارة «ما لم تتنافى هذه الشروط مع أحكام هذا القانون».

(1) الشيخ شمس الدين الجزائري، قانون الأسرة والمقترحات البديلة، الطبعة الأولى، سنة 2003، الجزائر، دار الأمة، ص 57.

(2) محفوظ بن صغير، الاجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، السنة الجامعية 2008/2009، ص 453.

والجدير بذكره أن المشروع التمهيدي لقانون الأسرة قرر حق الاشتراط على أن لا تتعارض مع أحكام قانون الأسرة ويمكن أن توضع في العقد ذاته أو في عقد لاحق، إلا أن المادة 19 أجاز بصراحة النص اشتراط عدم التعدد متأثرا بالأحناف وعمل المرأة، ودونما الغوص في أسباب ذكر المشرع شرط العمل إلا أنه يمكن القول أنه شرط لا يحل حراما ولا يحرم حلالا ولا يسبب ضررا للغير ولكن ما هو مركز الزوج في حالة إخلال الزوجة للشروط هل يرفع عليها دعوى طلاق ويكون متعسفا في ذلك أم تعتبر الزوجة ناشزا يسقط حقها في التعويض.<sup>(1)</sup>

### المطلب الثاني: ضرورة والحاجة إلى تعديل المادة 19 من قانون الأسرة :

ما دام أنه قد سمح لي بالتطرق إلى المادة 19 من قانون الأسرة الجزائري المعدل والمتمم، فإنه يمكن لي القول أن المادة 19 تحتاج إلى ضرورة إعادة النظر فيها بسبب عدم فعاليتها، وذلك لغموضها وعموميتها والتي أثرت بدورها على الأحكام القضائية المتخبطة، فلوأن المشرع تبنى مذهبا لكان من اليسير تحديد أنواع الشروط وذكرها ولو على سبيل المثال.

ومن أمثلة القرارات القضائية : «من المقرر قانونا وشرعا أن الشرط الوارد في عقد الزواج الذي لا يقتضيه العقد ولا ينافيه والذي يدخل في باب الكراهة لما فيه من التحجير لا يلزم الزوج به ولا يؤثر في عقد الزواج، ومن ثم فإن القضاء بما يخالف هذا المبدأ يعد مخالفا للأحكام الشرعية ولما كان ثابت في قضية الحال أن قضاة الموضوع ألزموا الزوج بالعرف بتعهده بالبقاء بزوجه بالعاصمة يكونوا بقضائهم كذلك خالفوا أحكام الشريعة وفرضوا عليهم قيادا...»<sup>(2)</sup>

كما يتوجب على المشرع إلغاء الشرطين المذكورين على سبيل المثال لأنهما بمثابة قيدين، اعتبارا من أن القيد يقيد ويضيق العام، فشرط عدم التعدد محدد بدقة في قانون الأسرة من خلال المواد 8، 8

(1) سي ناصر بوعلام، مرجع سابق، ص.173.

(2) نبيل صقر، عزالدين قمراري، قانون الأسرة نضا وتطبيقا، طبعة 2008، الجزائر، دار الهدى، ص.33.

مكرر والمادة 8 مكرر 1، فظالما أن المشرع قد ضيق من نطاق التعدد عن طريق الترخيص القضائي من القاضي الذي يقع في دائرة اختصاصه مسكن الزوجية وكذا ضرورة إبلاغ الزوجة السابقة واللاحقة، ولكن لو اتفق على هذا الشرط وقام الزوج بالإخلال بالتزامه فهنا تلجأ الزوجة لرفع دعوى التطلق حسب المادة 53 من قانون الأسرة فما محل أعمال المادتين 32 و35 طالما أنه يتم تطبيق المادة 53 ولا حاجة لذكر شرط عمل المرأة لأنه أصبح من المسائل البديهية وربما قد يوجد شرط أهم منه. إن الحاجة إلى التعديل مناطها مخالفة المشرع لأحكام الشريعة الإسلامية عندما جعل للمرأة الحق في طلب التطلق من خلال المادة 53 بمجرد الزواج عليها أو لمنعها من العمل، فهنا إمكانية اشتراط الزوج على زوجته في مقابل عدم التعدد أو تركها للعمل خارج البيت، التنازل عن حقها في التصرف في مالها متى ما رضيت بذلك. وبالتالي أقترح التعديل التالي لنص المادة 19: «للزوجين أن يشترطا في عقد الزواج أو عقد لاحق كل الشروط المقررة شرعا متى ما تحققت المنفعة ووجدت المصلحة المشروعة في ذلك»، وأقترح كذلك إلغاء المادة 35 من نفس القانون.

### الخاتمة

وختاما وبعد الانتهاء من هذا البحث المتواضع حول مسألة الاشتراط في عقد الزواج وأثر المادة 19 من قانون الأسرة الجزائري، فإنه يمكنني من الخروج ببعض النتائج والتوصيات الآتي بيانها :

**النتائج :**

\*العلاقة الوطيدة بين الاشتراط ومبدأ سلطان الإرادة ذي التأصيل الفقهي الإسلامي العريق، وتكريس المشرع الجزائري لذلك.

\*اختلاف الفقهاء في أنواع الشروط المقترنة بعقد الزواج وكذا أثرها على عقد الزواج من حيث الفسخ والصحة والإبطال.

\*أخذ المشرع الجزائري برأي الحنابلة ضمينا وهو ما كرس في نص المادة 32 من قانون الأسرة، والتلفيق المذموم من طرفه بين المذاهب محاولا إيهامنا بتبني رأي المالكية في المادة 35 من نفس القانون.

\*التناقض الغريب والموجود بين نصي المادتين 32 و35 من قانون الأسرة.

\*الغموض والعموم والاتساع الذي جاء في نص المشرع الجزائري في المادة 19.

\*حسن ما فعله المشرع بالنص على الشروط بموجب عقد رسمي وهو مفيد للإثبات، حتى وإن اقترنت الشروط بعقد الزواج فإثباتها ليس بالعسير باعتبار وجود الشاهدين.

#### التوصيات :

\*إلغاء المادة 19 أوتعديلها، ومقترح الإلغاء حتى نتفادى المشاكل والدعاوى القضائية بسبب المشاركات، أو التعديل المتضمن إلغاء الشرطين المذكورين على سبيل المثال لأنهما بمثابة قيدين، اعتبارا من أن القيد يقيد ويضيق العام، فشرط عدم التعدد محدد بدقة في قانون الأسرة من خلال المواد 8، 8 مكرر والمادة 8 مكرر 1 ولا حاجة لذكر شرط عمل المرأة لأنه أصبح من المسائل البديهية وربما قد يوجد شرط أهم منه.

\*تبني المشرع للمذهب الحنبلي وتبيان وتوضيح ذلك من خلال التفصيل في أحكام الشروط الصحيحة والباطلة، أو الأخذ بالمذهب المالكي انطلاقا من كونه المذهب السائد في المنطقة وتجنب التلفيق المذموم.

\*إلغاء التناقض الموجود بين المادتين 32 و35، فالمادة 32 جاءت بحكم إبطال عقد الزواج إذا اشتمل على شرط مناف له (الحنابلة)، ومن جهة فقد أوردت المادة 35 حكم آخر وهو إبطال الشرط المنافي لعقد الزواج مع بقاء العقد صحيحا (المالكية).

## قائمة المصادر والمراجع:

## القرآن الكريم

1. أبو زهرة محمد، الأحوال الشخصية، طبعة 1957، القاهرة، دار الفكر العربي.
2. بن الجميل محمود، تحفة العروس- الزواج السعيد في الإسلام من الكتاب والسنة، دون رقم طبعة، دمشق، مكتبة الصفا.
3. حبار آمال حبار، مصادر الالتزام، المصادر الإرادية والمصادر غير الإرادية في القانون المدني الجزائري، الطبعة الأولى، سنة 2013، الجزائر، الرشد للطباعة والنشر.
4. الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، اعتنى بها يوسف الشيخ محمد، طبعة 2009، بيروت، المكتبة العصرية.
5. شامي أحمد، قانون الأسرة الجزائري طبقاً لأحدث التعديلات، دراسة فقهية ونقدية مقارنة، طبعة 2010، القاهرة، دار الجامعة الجديدة.
6. شرف الدين عبد العظيم، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، طبعة 2004، القاهرة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية.
7. الشيخ شمس الدين الجزائري، قانون الأسرة والمقترحات البديلة، الطبعة الأولى، سنة 2003، الجزائر، دار الأمة.
8. صقر نبيل، قمرابي عزالدين، قانون الأسرة نصاً وتطبيقاً، طبعة 2008، الجزائر، دار الهدى.
9. عبد الفتاح سمير محمود، التنظيم القانوني والاجتماعي للأسرة، طبعة 2005، القاهرة، دار المعرفة الجامعية.
10. العلواني نشوة، عقد الزواج والشروط الاتفاقية في ثوب عصري جديد، الطبعة الأولى، سنة 2003، بيروت، دار ابن حزم.
11. عماري إبراهيم، محاضرات في قانون الأسرة المقارن، محاضرات ألقيت على طلبة السنة الأولى ماستر، جامعة الشلف، كلية الحقوق والعلوم السياسية، السنة الجامعية 2014-2015.
12. الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، سنة 2009، دمشق، مؤسسة الرسالة.
13. المصري مبروك، الطلاق وأثاره من قانون الأسرة الجزائرية-دراسة فقهية -، 2010، الجزائر، دار هومة.

14. المنذري زكي الدين عبد العظيم، صحيح مسلم، راجعه : حسن عبد العال، طبعة 2010، بيروت، المكتبة العصرية.

### القوانين

15. قانون رقم 84-11 المؤرخ في 09 جوان 1984 المتضمن قانون الأسرة الجزائري، جريدة رسمية رقم 24، الصادرة في 12 جوان 1984.

16. الأمر رقم 02-05 الصادر في 27-02-2005 المتضمن تعديل وتتميم قانون الأسرة، جريدة رسمية رقم 15 الصادرة في 27-02-2005.

17. اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الصادرة في 28-12-1979 دخلت حيز التنفيذ في 1981، انضمت لها الجزائر بموجب الأمر الرئاسي رقم 96-51 بتاريخ 22-01-1996 مع تحفظات على بعض المواد ثم رفعت التحفظات.

### الرسائل الجامعية :

18. أبو العطا أحمد خديجة ، الشروط المشترطة في عقد النكاح، دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، السنة الجامعية 2007.

19. بن صغير محفوظ، الاجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، السنة الجامعية 2008-2009.

20. بوعلام سي ناصر ، الاشتراط في عقد النكاح وأثره بين الشريعة والقانون، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري وبعض التشريعات العربية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، السنة الجامعية 2011-2012.

21. مسعودي يوسف، الاشتراط في عقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري، رسالة ماجستير، المركز الجامعي بشار، السنة الجامعية 2006-2007.

### المقالات

22. أبو عرجة محمد سامي، الشروط المقترنة بعقد النكاح في الفقه الإسلامي، مقال منشور بمجلة جامعة الأزهر بغزة، المجلد 10، العدد 2-8.





## أحكام الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار الوارد على السكنات

### PROVISIONS OF THE PENALTY CLAUSE IN THE CONTRACT OF SALE FOR THE RENT CONTAINED IN THE ACCOMMODATION

St. Khaoula AOUAD الباحثة: خولة عواد

Real Estate and Environmental Law  
Detective/ Fac. of Law and Political  
Science Univ. of MOSTAGANEM

مخبر القانون العقاري والبيئة، كلية الحقوق  
والعلوم السياسية، جامعة مستغانم

[mkhaoula.ad@gmail.com](mailto:mkhaoula.ad@gmail.com)

Pr. Mohamed Amine MEZIANE

الأستاذ الدكتور: محمد الأمين مزيان

Univ. of MOSTAGANEM

جامعة مستغانم

Accepted:	2019/03/14	قُبِل للنشر:	Received:	2019/02/01	استلم:
-----------	------------	--------------	-----------	------------	--------

#### ملخص:

يتضمن عقد البيع بالإيجار الوارد على السكنات التزامات متبادلة بين المتعهد بالترقية العقارية والمستأجر المشتري، هذا الأخير يلتزم بالتزام مالي يتمثل في تسديد الأقساط الشهرية عند حلول أجل الوفاء بها المحدد في العقد، ولضمان عملية التسديد فقد نص المشرع على شرط جزائي مفاده توقيع زيادة 2 % من نسبة القسط الشهري بعد مدة شهر من حلوله، إلا أن اتفاق الطرفين على هذا الشرط لا يؤدي إلى استبعاد سلطة القضاء في فرض الرقابة عليه، ولذلك فإن فعالية الشرط الجزائي تتوقف على مدى تدخل القاضي في تعديله بالزيادة أو التخفيض.

الكلمات المفتاحية: شرط جزائي؛ قسط شهري؛ عقد بيع بالإيجار؛ رقابة قضائية.

**Abstract:**

*The contract of the sale for the rent on the accommodation includes mutual obligations between the real estate promoter and the lessee. The latter has a financial obligation where he pays monthly installments according to the deadline specified in the contract. In order to guarantee the payment process, the legislature provided for a penalty clause to sign an increase of 2% of the monthly installment after one month from its completion. but the agreement of the parties to this condition does not lead to the exclusion of the judicial authority to control it. Therefore, the effectiveness of the penal case depends on the extent of the judge's intervention in modifying it with an increase or reduction.*

**Keywords:** *penalty clause; monthly premium; lease sale contract; judicial review.*



## مقدمة

يهدف التخفيف من أزمة السكن أقر المشرع صيغة البيع بالإيجار بموجب المرسوم التنفيذي 105-01 المؤرخ في 23/04/2001 يحدد شروط وكيفيات شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات أخرى في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك<sup>(1)</sup>، وهي سكنات تنجز من طرف متعهد بالترقية العقارية وتباع بطريق عقد البيع بالإيجار تستفيد من دعم الدولة وموجهة للفئة متوسطة الدخل التي يجب أن تتوفر فيها شروط محددة<sup>(2)</sup>، وحسب مفهوم المادة 02 من نفس المرسوم فإن عقد البيع بالإيجار هو صيغة تسمح بالحصول على مسكن بعد اقرار شراؤه بملكية تامة بعد انقضاء مدة الإيجار المحددة في إطار عقد مكتوب يحرر امام الموثق وفقا للنموذج الملحق بالقرار المؤرخ في 04/05/2004 يعدل القرار المؤرخ في 23/07/2001 يتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار<sup>(3)</sup>، وبمقتضى هذا العقد يلتزم المتعهد بالترقية العقارية بتسليم المسكن مع ضمان الأنتفاع الهادئ به بالالتزام بكل انواع الضمانات المقررة قانونا، كما يلتزم بنقل الملكية بموجب عقد جديد عند نهاية مدة الإيجار وتسديد الثمن كاملا، وفي المقابل يلتزم المستأجر المشتري بالمحافظة على المسكن وعدم اجراء أي تغيير فيه، كما يلتزم بأهم التزام وهو تسديد الأقساط الشهرية المستحقة التي تمثل الأجرة وثمان المسكن عند حلول أجل استحقاقها ولضمان تنفيذ ذلك فقد اقر المشرع بموجب المادة 1/12 من المرسوم التنفيذي 105-01 المذكور اعلاه شرطا جزائيا يوقع على المستأجر المشتري كجزء عن تأخيرته في

(1) ج ر ع 25، صادرة في 29/04/2001.

(2) نصت عليها المادة 06 من المرسوم التنفيذي 01105 المحدد لشروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات أخرى في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك المعدلة بالمرسوم التنفيذي 12432 مؤرخ في 25/12/2012، ج ر ع 71، صادرة في 26/12/2012 وهي : ان يتراوح دخل الطالب وزوجه بين 24 الف دج ولا يتجاوز 06 مرات الاجر الوطني الادنى المضمون، عدم تملك الطالب أو وزجه لعقار ذا استعمال سكني أو قطعة ارضية صالحة للبناء، عدم الاستفادة من مساعدة مالية من الدولة لبناء مسكن أو شراؤه.

(3) ج ر ع 43، صادرة في 04/06/2004.

الوفاء بالقسط الشهري عند حلول أجل استحقاقه مراعيًا بذلك مصلحة المتعهد بالترقية العقارية بالدرجة الأولى ومن هذا المنطلق تتمحور دراستنا حول الاشكالية التالية : هل يشكل الشرط الجزائي ضمانًا فعالًا للمتعهد بالترقية العقارية لاستيفاء الأقساط الشهرية ؟

سنحاول الإجابة على هذه الاشكالية من خلال التطرق إلى أحكام الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار ضمن الخطة التي قسمناها إلى مبحثين تناولنا في الاول نطاق تطبيق الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار ، وفي المبحث الثاني اثار استحقاق الشرط الجزائي .

### المبحث الأول : نطاق تطبيق الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار

أجاز المشرع الجزائري ضمن القواعد العامة في القانون المدني<sup>(1)</sup> التعامل بالشرط الجزائي في مختلف العقود ونص عليه بصفة خاصة كبند من بنود عقد البيع بالإيجار الوارد على السكنات، ولنتمكن من تحديد نطاق تطبيق الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار يتعين علينا تحديد مفهومه او لا (المطلب الاول) ومن ثم شروط استحقاقه (المطلب الثاني).

### المطلب الاول : مفهوم الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار

لتحديد مفهوم الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار فإن الامر يقتضي تعريف الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار ( الفرع الأول ) ومن ثم تحديد خصائصه وتبيان اهميته ( الفرع الثاني).

### الفرع الأول : تعريف الشرط الجزائي

لم يعرف المشرع الجزائري الشرط الجزائي واكتفى بالنص على أحكامه ضمن المادة 183 ق م ج تاركًا هذه المهمة للفقهاء، الذي وضع العديد من التعريفات المختلفة للشرط الجزائي حيث اختلفت باختلاف نظرة واضعيها لمفهومهم له، فهناك من عرفه على أنه : «اتفاق بين الطرفين يحدد مقدما مقدار التعويض الذي يجب على المدين ان يدفعه إلى دائئه في حالة عدم تنفيذ التزامه، أو تأخره في

(1) الأمر 7558 مؤرخ في 1975/09/26، يتضمن القانون المدني، ج ر ع 78، صادرة في 1975/09/30.

تنفيذه»<sup>(1)</sup>. أو هو «الاتفاق الذي يقدر فيه المتعاقدان مسبقا التعويض الذي يستحقه الدائن إذا لم ينفذ المدين التزامه أو إذا تأخر في تنفيذه، فهو اذن اتفاق على مبلغ محدد جزافا نظيرا للإخلال بالالتزامات يدفعه المدين في الاحوال المشار اليها»<sup>(2)</sup>.

كما عرف على أنه «اتفاق تبعي يمكن أن يرد في ذات العقد أم في عقد لاحق يلتزم بمقتضاه المدين بدفع مبلغ من المال أو القيام بعمل أو الامتناع عن عمل، في حالة إخلاله بالتزام ترتب في ذمته سواء ظهر هذا الإخلال في شكل عدم تنفيذ كلي، عدم تنفيذ جزئي، تأخر في التنفيذ أو تنفيذ معييب»<sup>(3)</sup>.

على اختلاف التعريفات السابقة إلا انها تتفق على أن الشرط الجزائي هو شرط يتم ايراده في عقد ما يتضمن الاتفاق المسبق بين الاطراف المتعاقدة على قيمة التعويض الذي يتمثل في مبلغ مالي أو القيام بعمل أو الامتناع عن عمل، كجزء عن إخلال المدين بتنفيذ التزاماته بصفة كلية أو جزئية أو التأخر فيها، أو عدم تنفيذها بالشكل المتفق عليه، كما يمكن ان يتعلق الشرط الجزائي بعدم تنفيذ التزام محدد في العقد دون سواه من الالتزامات الأخرى.

(1) ناصر ابراهيم النشوي، التعامل بالشرط الجزائي بين الشريعة والقانون، دراسة مقارنة، ط 1، مكتبة الوفاء القانونية، الاسكندرية، مصر، 2013، ص 48.

(2) عبد الحق صافي، القانون المدني، ج 1، المصدر الارادي للالتزامات، العقد، الكتاب الثاني، آثار العقد، ط 1، مطبعة النجاح الوطنية، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 271.

(3) فارس أبو بكر، الشرط الجزائي وسلطة القاضي في تعديله على ضوء القانون المدني الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم القانونية، تخصص عقود ومسؤولية مدنية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2015، ص 14.

اما بالنسبة للشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار فقد نصت المادة 1/12<sup>(1)</sup> من المرسوم التنفيذي 01-105 المحدد لشروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات أخرى في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك المعدل والمتمم وكذا نص المادة 07 من نموذج عقد البيع بالإيجار الملحق بالقرار المؤرخ في 04/05/2004، على أنه يترتب عن كل تأخر في دفع القسط الشهري المحدد من طرف المستأجر المشتري بعد مدة شهر من تاريخ حلوله تطبيق زيادة أو غرامة<sup>(2)</sup> 2% في مبلغ القسط الشهري .

يتضح مما سبق ان الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار للسكنات يجد مصدره في القانون والعقد النموذجي وبذلك يمكن تعريفه على أنه : « اتفاق تبعي يرد في عقد البيع بالإيجار يتعلق بالالتزام الأصلي بتسديد الأقساط الشهرية يلتزم بمقتضاه المستأجر المشتري بدفع زيادة تقدر ب 2% من مبلغ القسط الشهري في حالة تأخره عن الدفع لمدة تفوق الشهر من تاريخ حلول الاجل المحدد في العقد».

#### الفرع الثاني : خصائص الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار وأهميته

يتميز الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار بعدة خصائص كما يكتسي أهمية بالغة .

#### أولا : خصائص الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار

(1) عدل هذا النص بموجب المرسوم التنفيذي 0335 مؤرخ في 13/01/2003 يعدل ويتمم المرسوم التنفيذي 01105 السابق الذكر، ج ر 04، صادرة في 22/01/2004، وكان ينص على : " يترتب على عدم تسديد المستفيد ثلاثة أقساط متتالية تطبيق زيادة 5% في مبلغ القسط الشهري " .

(2) استعمل المشرع مصطلح زيادة في نص المادة 1/12 من المرسوم 01105 المحدد لشروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات أخرى في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك المعدل والمتمم، بينما استعمل مصطلح الغرامة ضمن نص المادة 07 من نموذج عقد البيع بالإيجار الملحق بالقرار المؤرخ في 04/05/2004، مما يدل على أن المشرع يعتبر الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار بمثابة عقوبة عن اخلال المستأجر المشتري بالتزامه أكثر من تعويض عن الضرر .

من خلال التعريفات السابقة يمكننا تحديد الخصائص التي يتميز بها الشرط الجزائي في هذا العقد وهي في الأصل خصائص الشرط الجزائي بصفة عامة.

- خاصية التبعية : فالشرط الجزائي لا ينشأ مستقلا بذاته وانما يعتبر تابعا للالتزام أصلي ولا يكون له وجود إلا بوجود الالتزام الأصلي ونتيجة لذلك فإن الشرط الجزائي يتاثر بما يرد على الالتزام الأصلي فإذا ما بطل هذا الأخير بطل معه الشرط الجزائي لكن بطلان الشرط الجزائي لا يؤدي إلى بطلان الالتزام الأصلي<sup>(1)</sup>، ففي عقد البيع بالإيجار فإن الالتزام الأصلي يتمثل في تسديد المستأجر المشتري للأقساط الشهرية عند حلول تاريخ استحقاقها وفي حالة التأخر لمدة تفوق الشهر ينشأ الالتزام التبعي المتمثل في تطبيق زيادة تقدر ب 2 % من مبلغ القسط الشهري.

- خاصية الاتفاق : فهو يعتبر بمثابة اتفاق ارادي مسبق على قيمة التعويض في حالة الإخلال بالالتزام الأصلي وبذلك فهو يخضع للأحكام التي تخضع لها الاتفاقات العقدية بصفة عامة فيشترط فيه توافر الرضا صحيحا وسالما من كل عيوب الارادة ، ومشروعية محله وسببه، كما يجب أن يكون سابقا على وقوع الإخلال بالالتزام والا اعتبر صلحا وليس شرطا جزائيا<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من ان عقد البيع بالإيجار يعتبر عقدا نموذجيا محدد سلفا بموجب قرار وزاري مما يجعله يكتسي طابعا تنظيميا إلا ان الالتزامات التي يتضمنها والتصرفات التي ينظمها تبقى خاضعة لارادة الاطراف ولا تنتج اثرها إلا باتفاقهم على ما ورد فيها وبعد ابرامه يكتسب طابعه التعاقدية وتصبح هذه الشروط والالتزامات شروطا والتزامات تعاقدية مكونة لعقد البيع بالإيجار<sup>(3)</sup>.

(1) طارق محمد مطلق أبو ليلي، التعويض الاتفاقي في القانون المدني، دراسة مقارنة، اطروحة لنيل شهادة الماجستير في القانون، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2007، ص 19.

(2) ناصر احمد ابراهيم النشوي، مرجع سابق، ص 801.

(3) زوش طاوس، البيع بالإيجار، د ع ط ، د م ج، الجزائر، 2016، ص 124.

## ثانيا : أهمية الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار

للشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار أهمية بالغة تتمثل في :

- يعتبر كضمانة للمتعهد بالترقية العقارية لمواجهة تقاعس المستأجر المشتري من أجل الحصول على الأقساط الشهرية المكونة لثمن المسكن في الاجل المحدد لها.
- يشكل دافعا للمستأجر المشتري لتنفيذ التزامه القانوني والعقدي بتسديد الأقساط الشهرية عند حلول أجل استحقاقها دون تأخر أو تماطل بحيث يكون على علم مسبقا بأنه سيدفع زيادة مالية عن تأخره فيسارع إلى التنفيذ .
- يسمح الشرط الجزائي بتوفير الوقت وتلافي الاجراءات والمصاريف القضائية ذلك ان تأخر المستأجر المشتري عن دفع الأقساط في موعدها يجعلها تراكم خاصة إذا تكرر الامر مما يدفع بالمتعهد بالترقية العقارية إلى ممارسة اجراءات المطالبة القضائية وهي اجراءات طويلة ومكلفة ، إلا ان وجود الشرط الجزائي سيغني عنها<sup>(1)</sup>.

## المطلب الثاني : شروط استحقاق الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار

لا يعتبر الشرط الجزائي هو السبب في استحقاق التعويض وانما هو عقد البيع بالإيجار وإخلال المستأجر المشتري بالالتزام الناشئ عنه والمتمثل في التأخر عن تسديد الأقساط عند حلول الاجل المحدد في العقد، ولما كان الشرط الجزائي اتفاقا تقديريا مسبقا بين طرفي العقد على قيمة التعويض فقد احالت المادة 183 ق م ج إلى المواد من 176 إلى 181 من نفس القانون وعليه فإن شروط استحقاق الشرط

(1) طارق محمد مطلق أبو ليلي، مرجع سابق، ص 12.



الجزائي هي نفسها الشروط العامة لاستحقاق التعويض ( الفرع الاول )، بالإضافة إلى الاعذار<sup>(1)</sup> (الفرع الثاني).

### الفرع الأول : الشروط العامة

نصت المادة 176 ق م ج على «إذا استحال على المدين ان ينفذ التزامه عينا حكم عليه بتعويض الضرر الناجم عن عدم تنفيذ التزامه، ما لم يثبت أن استحالة التنفيذ نشأت عن سبب لا يد له فيه، ويكون الحكم كذلك إذا تأخر المدين في تنفيذ التزامه» وعليه فإن الشروط العامة لاستحقاق الشرط الجزائي تتمثل في الخطأ العقدي، الضرر، العلاقة السببية بينهما.

### أولا : الخطأ العقدي

هو احد اركان المسؤولية العقدية يقصد به «عدم قيام المدين بتنفيذ التزامه التعاقدى أو التأخير في تنفيذه»<sup>(2)</sup>، فالخطأ العقدي ينشأ عن عدم تنفيذ الالتزام الأصلي وهو تسديد المستأجر المشتري للقسط الشهري في الاجل المحدد في العقد ووفقا لوزنامة الدفع التي تلحق به، وذلك في رقم الحساب البنكي المذكور في العقد ايضا<sup>(3)</sup>، وطبقا للمادة 07 من نموذج عقد البيع بالإيجار الملحق بالقرار المؤرخ في 2004/05/04 والمادة 1/12 من المرسوم التنفيذي 01-105 المحدد لشروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات اخرى في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك المعدل والمتمم ، فإن الخطأ العقدي الذي يستحق من أجله الشرط الجزائي هو تأخر المستأجر المشتري في تنفيذ

(1) عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام، ج 2، الاثبات، آثار الالتزام، د ع ط، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1968، ص 855.

(2) محمد صبري السعدي، شرح القانون المدني الجزائري، النظرية العامة للالتزامات، ج 1، مصادر الالتزام، التصرف القانوني، العقد والارادة المنفردة، ط 2، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2004، ص 328.

(3) المادتان 05 و08 من نموذج عقد البيع بالإيجار الملحق بالقرار المؤرخ في 2004/05/04.

التزامه بتسديد القسط الشهري المحدد في رزنامة الأقساط الملحقة بعقد البيع بالإيجار بعد شهر من حلوله.

ويعتبر هذا الالتزام التزاما بتحقيق نتيجة فإذا لم تتحقق هذه النتيجة والتي تثبت بوصولات بنكية اعتبر المستأجر المشتري مخطئا، ويقع عيب اثبات الخطأ على المتعهد بالترقية العقارية وهذا بعدم تحقق النتيجة المستهدفة وهي تسديد القسط الشهري في موعد استحقاقه لا في موعد لاحق، فحتى ولو تم الدفع بعد ذلك اعتبر مخطئا<sup>(1)</sup>.

### ثانيا : الضرر

يشترط لاستحقاق الشرط الجزائي وجود ضرر اصاب الدائن المتعهد بالترقية العقارية وبدونه لا يستحق التعويض، ويشترط فيه ان يكون مباشرا ومحققا أي وقع فعلا وليس احتماليا<sup>(2)</sup>، وتطبيقا لنص المادة 1/184 ق م ج التي تنص على «لا يكون التعويض المحدد في الاتفاق مستحقا إذا اثبت المدين ان الدائن لم يلحقه أي ضرر». وخلافا لأحكام المسؤولية العقدية فإن الضرر مفترض وليس للدائن ان يثبت، ذلك ان عدم تسديد المستأجر المشتري للقسط المستحق في مواعده مما يعتبر تأخرا من جانبه في تنفيذ الالتزام يشكل اضرارا بالمتعهد بالترقية العقارية فالضرر في هذه الحالة يكون مفترضا ما لم يثبت المستأجر المشتري عدم تحققه أو المبالغة فيه<sup>(3)</sup>.

### ثالثا : العلاقة السببية بين الخطأ والضرر

تعتبر العلاقة السببية بين الخطأ العقدي والضرر الناشئ عنه شرطا اساسيا لاستحقاق الشرط الجزائي أي ان يكون الخطأ هو السبب في الضرر<sup>(4)</sup>، وان كانت أحكام المسؤولية المدنية توقع عبء

(1) محمد صبري السعدي، نفس المرجع ، ص 330.

(2) عبد الرزاق احمد السنهوري، نفس المرجع ، ص 856.

(3) فارس أبو بكر، مرجع سابق، ص ص 4748.

(4) عبد الرزاق احمد السنهوري، مرجع سابق، ص 335.

اثباتها على عاتق الدائن إلا انه فيما يتعلق بالالتزامات التي يترتب عن عدم تنفيذها توقيع الشرط الجزائي فإن الضرر فيها مفترض بعد اثبات الدائن ( المتعهد بالترقية العقارية ) لخطأ المدين ( المستأجر المشتري ) في تأخره عن تسديد الأقساط الشهرية في موعدها، ونتيجة لذلك فالعلاقة السببية مفترضة بالتبعية ويقع على عاتق المستأجر المشتري نفي وقطع العلاقة السببية بين خطئه والضرر الذي اصاب المتعهد بالترقية العقارية اما لسبب اجنبي أو قوة قاهرة أو خطأ المدين<sup>(1)</sup>، كوجود عطل على مستوى البنك لم تتم معالجته إلا بعد فوات الاجل المحدد.

### الفرع الثاني : الإعذار

لم ينص نموذج عقد البيع بالإيجار الملحق بالقرار المؤرخ في 04 /05 /2004 أو حتى المرسوم التنفيذي 01-105 المحدد لشروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات أخرى في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك المعدل والمتمم على ضرورة اعذار المتعهد بالترقية العقارية للمستأجر المشتري كشرط لاستحقاق الشرط الجزائي والحصول على التعويض، إلا ان الأحكام المنظمة للشرط الجزائي في القانون المدني التي احوالت على أحكام التعويض الناشئ عن المسؤولية العقدية فقد اشترطت ضرورة اعذار المدين حيث نصت المادة 179 ق م ج على «لا يستحق التعويض إلا بعد اعذار المدين ما لم يوجد نص مخالف» .

وترتبيا لذلك فإن اعذار المستأجر المشتري شرط لا غنى عنه لاستحقاق الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار وهذا في جميع الحالات باستثناء تلك التي لا يجب فيها الاعذار<sup>(2)</sup>، ذلك ان وجود مثل هذا

(1) بلحاج العربي، أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الاسلامي والأنظمة السعودية، دراسة مقارنة، ط 2، دار الثقافة، عمان، الأردن، 2015، ص ص 150151.

(2) تنص المادة 181 ق م ج على : " لا ضرورة لاعذار المدين في الحالات التالية : 1 إذا تعذر تنفيذ الالتزام أو اصبح غير مجد بفعل المدين، 2 إذا كان محل الالتزام تعويضا ترتب عن عمل مضر، 3 إذا كان محل الالتزام رد شيء يعلم المدين انه مسروق، أو شيء تسلمه دون حق وهو عالم بذلك، 4 إذا صرح المدين كتابة انه لا ينوي تنفيذ التزامه".

الشرط لا يعني من الاعذار كما لا يعتبر اتفاقا صريحا أو ضمنيا على اعفاء المتعهد بالترقية العقارية من اعدار المستأجر المشتري<sup>(1)</sup>.

يتم الاعذار طبقا للمادة 180 ق م ج بإنذار المستأجر المشتري أو ما يقوم مقامه، باي وثيقة رسمية أو غير رسمية تبلغ عن طريق المحضر القضائي أو عن طريق البريد، ورغم جواز الاتفاق على أن يكون المدين معذار بمجرد حلول الاجل دون الحاجة إلى اجراء، إلا ان نموذج عقد البيع بالإيجار لم ينص على هذه الحالة وهو ما يؤكد ضرورة اجراء الاعذار لاستحقاق الشرط الجزائي.

الا ان المتعهد بالترقية العقارية من الناحية العملية لا يقوم بإعذار المستأجر المشتري ويتولى عملية استحقاق الشرط الجزائي لنفسه بشكل آلي على مستوى البنك على كل حالة تأخير وذلك بمجرد ان يتقدم المستأجر المشتري لدفع الأقساط الشهرية.

### المبحث الثاني: آثار استحقاق الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار

ان جواز الاتفاق على التعويض في حالة تأخر المستأجر المشتري عن الوفاء بالقسط الشهري في ميعاد استحقاقه يستند إلى قاعدة العقد شريعة المتعاقدين والزامية تنفيذ العقد بما اشتمل عليه، إلا انه استثناء على هذا المبدأ فقد خول المشرع بموجب المادة 184 ق م ج للقاضي سلطة الرقابة على الشرط الجزائي من حيث شروط استحقاقه (المطلب الأول) وكذا جواز تعديله (المطلب الثاني).

### المطلب الاول: سلطة القاضي في الرقابة على الشرط الجزائي

تتجلى سلطة القاضي في الرقابة على الشرط الجزائي من خلال فرض رقابته على ثلاثة عناصر تتمثل في مشروعية الشرط الجزائي وتكيفه وشروط استحقاقه.

- الرقابة على مشروعية الشرط الجزائي: على القاضي ان يتأكد من ان الشرط الجزائي مشروع وذلك من خلال عدم مخالفته للنصوص القانونية لاسيما تلك المنظمة لعقد البيع بالإيجار على

(1) عبد الرزاق أحمد السنهوري، مرجع سابق، ص ص 859860.

راسها نص المادة 1/12 من المرسوم التنفيذي 01-105 المحدد لشروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات أخرى في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك المعدل والمتمم، ولما كان عقد البيع بالإيجار عقدا نموذجيا فعليه أن يتأكد من مطابقة العقد المودع امامه للنموذج الملحق بالقرار المؤرخ في 04/05/2004 وان لا يتضمن زيادة في نسبة الشرط الجزائي تفوق نسبة 2 % من قيمة القسط الشهري، كما يتأكد من صحة العقد فإذا وجد فيه سبب من اسباب البطلان حكم بذلك ويطل مع الشرط الجزائي باعتباره التزام تبعي للالتزام أصلي<sup>(1)</sup>.

- الرقابة على تكييف الشرط الجزائي : ان اتفاق الاطراف المتعاقدة على بند في العقد وتسميته وتكييفه بانه شرط جزائي، لا يعتبر تكييفاً ملزماً للقاضي وليس مقيداً به اذ يمكن لهذا الاخير بما لديه من صلاحيات ان يعيد تكييفه واعطائه الوصف القانوني الصحيح من خلال البحث في نية الأطراف والظروف الملازمة للعقد والنصوص القانونية<sup>(2)</sup>.

إلا أننا نرى بأن الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار يجد مصدره بالدرجة الأولى في القانون وبالتحديد نص المادة 1/12 من المرسوم التنفيذي 01-105 المذكور أعلاه، ونص المادة 07 من نموذج عقد البيع بالإيجار الملحق بالقرار المؤرخ في 04/05/2004، فليس لإرادة المتعهد بالترقية العقارية والمستأجر المشتري دور في تكييفه، وإنما التزمنا بتكييف المشرع، ولذلك فإن القاضي لن يجد صعوبة في فرض رقابته على تكييف الشرط الجزائي، بل حتى ليس له دور في ذلك.

- الرقابة على شروط استحقاق الشرط الجزائي : وذلك من خلال مراقبة مدى توفر الشروط التي تطرقنا إليها أعلاه، حيث يتأكد القاضي من توافر عنصر الخطأ واثبات المتعهد بالترقية العقارية لوقوعه، وان الخطأ المدعى به هو نفسه الذي تناوله الشرط الجزائي في العقد والمتعلق بالتأخر عن الوفاء بالقسط الشهري دون سواه من أخطاء عقدية أخرى، بالإضافة إلى الضرر والعلاقة السببية بينهما،

(1) فارس أبو بكر، مرجع سابق، ص 68.

(2) نفس المرجع، ص 70.

وكذا شرط الاعذار إذا وجد اشعار بالوصول للرسالة يتضمن ختم البريد أو محضر استلام ممضي من طرف المحضر القضائي<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: سلطة القاضي في تعديل الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار

إذا توافرت شروط استحقاق الشرط الجزائي المتفق عليها أصبح مستحقا وملزما للمتعاقدين إلا انه بموجب المادة 184 ق م ج فإنه يجوز للقاضي تعديل الشرط الجزائي بالتخفيض (الفرع الاول) أو الزيادة (الفرع الثاني) متى توفرت اسباب ذلك.

### الفرع الاول: سلطة القاضي في تخفيض الشرط الجزائي

طبقا لنص المادة 2/184 فإن الحالات التي يجوز فيها للقاضي تخفيض الشرط الجزائي هي الحالة التي يثبت فيها المدين ان التقدير كان مفرطا، أو حالة تنفيذه لجزء من الالتزام الأصلي.

- حالة التقدير المفرط للتعويض: يعتبر الشرط الجزائي بمثابة تقدير مسبق لقيمة التعويض عند الإخلال بالالتزام يتفق عليه المتعاقدان بناء على عدة اعتبارات وظروف عند التعاقد، إلا انه قد يتبين فيما بعد بان هذا التقدير كان مفرطا ومبالغ فيه إلى درجة كبيرة ولا يتناسب مع الضرر الذي وقع، وهنا يقع على المدين عبء اثبات التقدير المفرط فإذا تمكن من ذلك يقوم القاضي بتخفيض الشرط الجزائي إلى الحد المعقول بما يتناسب مع الضرر وليس معناه ان يكون مساويا له، والا فقد الشرط الجزائي خاصيته والهدف الذي وضع من أجله<sup>(2)</sup>.

ويتمتع القاضي بسلطة تقديرية واسعة في هذا الشأن ذلك ان المشرع لم يحدد العناصر التي يهتدي بها لمعرفة الشرط الجزائي المبالغ فيه والمعقول فله أن يأخذ بالمعيار الموضوعي الذي يستند على مقارنة

(1) بورنان العيد، الرقابة القضائية على الشرط الجزائي، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، حجم 2، ع 1، جامعة زيان عاشور، الجلفة، 2017/04/01، ص ص 8889.

(2) عبد الرزاق أحمد السنهوري، مرجع سابق، ص 875.

قيمة الشرط الجزائي بالضرر الذي وقع ، أو يأخذ بالمعيار الشخصي الذي يقوم على اعتبارات شخصية كظروف المدين المالية وسوء نيته من حسنها<sup>(1)</sup> .

أما بالنسبة لعقد البيع بالإيجار فإن نسبة الشرط الجزائي محددة بموجب القانون كما سبق ذكره اذ تقدر ب 2% من مبلغ القسط الشهري، ونرى بانها نسبة غير مبالغ فيها ولا يمكن ان تتجاوز الضرر الذي سيلحق بالمتعهد بالترقية العقارية، وبالتالي من المستبعد ان يقوم القاضي بتخفيضها لأقل من ذلك.

- حالة التنفيذ الجزئي للالتزام الأصلي : الأصل عدم جواز الجمع بين التنفيذ العيني والشرط الجزائي ذلك ان هذا الاخير يعتبر كجزء للإخلال بالاول ، إلا انه إذا نفذ الالتزام الأصلي في جزء منه يجوز للمدين المطالبة بتخفيض الشرط الجزائي، ولم يحدد المشرع المقصود بالتنفيذ الجزئي إلا ان الفقه<sup>(2)</sup> يرى من الضروري ان يكون الالتزام قابلا للانقسام بما يمكن تنفيذ جزء منه، وان يقبل الدائن بذلك ويكون قد استفاد منه، وفي هذه الحالة يجوز للقاضي تخفيض التعويض بالنسبة للتنفيذ الجزئي للالتزام ويتمتع بالسلطة التقديرية في الحكم بالتخفيض من عدمه.

إن الشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار مقرر لحالة التأخير في تنفيذ الالتزام وهي تأخر المستأجر المشتري عن الوفاء بالقسط الشهري في موعد استحقاقه بعد مرور شهر من حلوله، ولذلك لا يخضع لقاعدة عدم جواز الجمع بين التنفيذ العيني والشرط الجزائي فالقاضي يحكم بهما معا<sup>(3)</sup> أي يحكم بالقسط الشهري المستحق والذي يمثل أجرة الأنتفاع وثمان المسكن مضافا إليها نسبة 2 % التي تمثل قيمة الشرط الجزائي، كما لا يمكن للقاضي ان يخفض الشرط الجزائي إذا سدد المستأجر المشتري الأقساط المستحقة بعد مدة شهر من تاريخ الاستحقاق فيكون بذلك قد نفذ التزامه الذي التزم به

(1) بورنان العبد، مرجع سابق ، ص ص 9091.

(2) طارق محمد مطلق أبو ليلي، مرجع سابق، ص 78.

(3) فارس أبو بكر، مرجع سابق، ص 8081.

بموجب عقد البيع بالإيجار الذي تصل مدته كحد أقصى إلى 25 سنة طبقا للمادة 08 من المرسوم التنفيذي 01-105 السابق الذكر ولا مناص له من ذلك ولا يعتبر بهذا الشكل قد نفذ جزءا أو كلا من التزامه لأن حالة التأخر قد وقت فعلا ولا يمكن تداركها لأنها مرتبطة بالزمن، وبذلك يستحق الشرط الجزائي.

تجدر الإشارة إلى ان تدخل القاضي في تخفيض الشرط الجزائي مسألة من النظام العام لا يجوز للأطراف الاتفاق على استبعادها ويقع باطلا كل اتفاق على ذلك طبقا لنص المادة 184/3 ق م ج.

### الفرع الثاني : سلطة القاضي في زيادة الشرط الجزائي

أقرت المادة 185 ق م ج مبدأ عاما وهو عدم جواز زيادة الشرط الجزائي حتى ولو كان الضرر الحاصل يتجاوز قيمة التعويض إلا أن ذات النص أقر استثناء عن ذلك وهو جواز زيادة الشرط الجزائي في حالة وحيدة وهي ارتكاب المدين لغش أو خطأ جسيم .

فإذا كان مقدار التعويض المتفق عليه في العقد ضمن الشرط الجزائي لا يتناسب مع الضرر اللاحق بالمتعهد بالترقية العقارية واثبت هذا الأخير غش المستأجر المشتري أو خطأه الجسيم فإنه يجوز للقاضي الزيادة في قيمة التعويض حتى يصبح معادلا للضرر الذي وقع، ولا يشكل وجود التقدير المسبق في الشرط الجزائي بين المتعاقدين مانعا له من ذلك لأن غش المستأجر المشتري أو خطأه الجسيم يعتبر من الامور الخارجة عن العقد ولم يكن في وسع المتعهد بالترقية العقارية توقعها عند إبرام العقد<sup>(1)</sup> الذي يفرض مبدأ حسن النية عند تنفيذه طبقا للمادة 107 ق م ج.

وإذا كان المتعهد بالترقية العقارية غير ملزم بإثبات الضرر لاستحقاق الشرط الجزائي إلا انه يتعين عليه في هذه الحالة اثبات وقوع الضرر ومقداره حتى يتمكن القاضي من التأكد من وجود ضرر كبير يتجاوز قيمة التعويض المتفق عليه ، كما يقوم بالبحث عن نية المستأجر المشتري الحقيقية من

(1) عبد الرزاق احمد السنهوري، مرجع سابق، ص 878.



خلال العقد والظروف الملازمة به ليتحقق من وجود الغش أو الخطأ الجسيم كان يعتمد في كل مرة عدم الوفاء بالأقساط في موعد استحقاقها اضراما بالمتعهد بالترقية وعلى اساس ذلك اما ان يحكم بزيادة الشرط الجزائي أو يقيه كما هو.

### خاتمة

من خلال ما عرضناه من أحكام للشرط الجزائي في عقد البيع بالإيجار نخلص إلى ان المشرع لم يفرد له أحكاما خاصة به، وإنما ترك مسألة تنظيمه للقواعد العامة في القانون المدني، واكتفى بتحديد قيمة الشرط الجزائي ب 2% من مبلغ القسط الشهري كما حصر عنصر الخطأ في حالة التأخر عن الدفع في الميعاد المحدد في العقد.

يهدف الشرط الجزائي إلى اجبار المستأجر المشتري على تسديد الأقساط الشهرية عند حلول أجل استحقاقها مع منحه مدة شهر لتدارك تنفيذ التزامه، فهو يعتبر بمثابة ضمان للمتعهد بالترقية العقارية للحصول على الأقساط الشهرية المستحقة التي تمثل أجرة الانتفاع بالمسكن وثمان البيع في نفس الوقت.

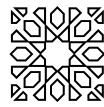
إن خضوع الشرط الجزائي للرقابة القضائية لا يشكل ضمانا فعالة للمتعهد بالترقية العقارية لأن فعاليته تتوقف عند سلطة القاضي بما يملكه من صلاحية في فرض الرقابة عليه وسلطة تقديرية في تعديله اما بتخفيضه أو الزيادة فيه، فإن كانت الحالة الأولى تصب في مصلحة المستأجر المشتري إلا انها ليست كذلك بالنسبة للمتعهد بالترقية العقارية لأن ذلك سيؤدي إلى عدم تحقق الهدف من الشرط الجزائي خاصة وان نسبة الشرط المحددة قانونا غير مبالغ في تقديرها ، اما في الحالة الثانية ورغم انها تشكل حماية للمتعهد بالترقية العقارية إلا انه يقع على عاتقه اثبات غش أو خطأ المستأجر المشتري الجسيم وهو ليس بالامر الهين. لذلك فالمتعهد بالترقية العقارية يتولى استحقاق الشرط الجزائي بنفسه من خلال اقتطاعه على مستوى البنك عند تسديد المستأجر المشتري للأقساط المتأخرة وهو في الحقيقة ما يشكل ضمانا فعالة له على حساب المستأجر المشتري الذي يرغم على دفع زيادة 2% دون أي

امكانية للاعتراض، خاصة و ان اللجوء إلى القضاء يستغرق الوقت ويعتبر مكلفا بحيث قد يفوق بكثير نسبة الشرط الجزائي.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. أمر 75-58 مؤرخ في 1975/09/26 يتضمن القانون المدني ، ج ر ع 78، صادرة في 1975/09/30.
2. بلحاج العربي، أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الاسلامي والأنظمة السعودية، دراسة مقارنة، ط 2، دار الثقافة، عمان، الأردن، 2015.
3. بورنان العبد، الرقابة القضائية على الشرط الجزائي، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، حجم 2، ع 1، جامعة زيان عاشور، الجلفة، 2017/04/01.
4. زنوش طاوس، البيع بالإيجار، د ع ط ، د م ج، الجزائر، 2016.
5. طارق محمد مطلق أبو ليلي، التعويض الاتفاقي في القانون المدني، دراسة مقارنة، اطروحة لنيل شهادة الماجستير في القانون، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2007.
6. عبد الحق صافي، القانون المدني، ج 1، المصدر الارادي للالتزامات، العقد ، الكتاب الثاني، آثار العقد، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
7. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام، ج 2، الاثبات، آثار الالتزام، د ع ط، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1968.
8. فارس أبو بكر، الشرط الجزائي وسلطة القاضي في تعديله على ضوء القانون المدني الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم القانونية، تخصص عقود ومسؤولية مدنية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2015.
9. قرار مؤرخ في 2004/05/04 يعدل القرار المؤرخ في 2001/07/23 يتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار ، ج ر ع 43، صادرة في 2004/06/04.
10. محمد صبري السعدي، شرح القانون المدني الجزائري، النظرية العامة للالتزامات، ج 1، مصادر الالتزام، التصرف القانوني، العقد والارادة المنفردة، ط 2، دار الهدى، عين مليلة ، الجزائر، 2004.
11. مرسوم تنفيذي 01-105 المؤرخ في 2001/04/23 يحدد شروط وكيفيات شراء المساكن المنحزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو اي تمويلات اخرى في اطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك، ج ر ع 25، صادرة في 2001/04/29.

12. مرسوم تنفيذي 03-35 مؤرخ في 2003/01/13 يعدل ويتمم المرسوم التنفيذي 01-105 يحدد شروط وكيفيات شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو اي تمويلات اخرى في اطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك، ج ر ع 04، صادرة في 2003/01/22 .
13. مرسوم تنفيذي 12-432 مؤرخ في 2012/12/25 يعدل المرسوم التنفيذي 01-105 المحدد لشروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو اي تمويلات اخرى في اطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك، ج ر ع 71، صادرة في 2012/12/26.
14. ناصر ابراهيم النشوي، التعامل بالشرط الجزائي بين الشريعة والقانون، دراسة مقارنة، ط 1، مكتبة الوفاء القانونية، الاسكندرية، مصر، 2013.





انتشار المذهب المالكي في المغرب الأوسط  
SPREAD OF THE MALIKI DOCTRINE  
IN THE MIDDLE MAGHRIB

Dr. Ahmed Belguandouze HEBALI الدكتور: أحمد بلقندوز حبالى

Univ. of ORAN1 جامعة وهران 1

belgandouze-hebali77@outlook.fr

Accepted:	2018/11/16	قبل للنشر:	Received:	2018/04/16	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

### ملخص:

دخل المذهب المالكيّ إلى المغرب الأوسط من البوابة الشرقيّة المحاذية لتونس، وكان ذلك في القرن الثالث على يد فقهاء كثر كان من بينهم: إسحاق بن أبي عبد الله عبد الملك الملشوني، ويحيى بن خالد السهمي التاهرتي؛ حيث أدخل هؤلاء الفقهاء المدونة إلى أرض المغرب الأوسط، وتولّى بعضهم القضاء، ثم بدأ الانتشار بداية من القرن الرابع حيث سجّلت كتب التراجم الكثير من الفقهاء عبر أنحاء المغرب الأوسط وذكرت وظائفهم العلميّة كالقضاء والإفتاء والتدريس، وذكرت أيضاً مؤلفاتهم التي تبقى شاهدة على مسيرتهم عبر هذه القرون، وتؤكد انتشار هذا المذهب في ربوع المغرب الأوسط؛ إلّا أنّ هذه المؤلفات، مازال غالبيتها في حكم المفقود.

الكلمات المفتاحية: المذهب المالكيّ؛ المغرب الأوسط؛ الجزائر؛ الفقهاء؛ القرن؛ الانتشار.

### Abstract

*The maliki Doctrine entered algeria in the 3<sup>rd</sup> century thanks to faquihs (philologists) across the East Gate adjacent to Tunisia among them: Ishak ben Adi Abdellah Abd El Malek El Malchouni and Yahia Ben Khaled El Sahmi El tahirti.*

*Among these philologists (faquihs) those who have installed the blog in Algeria and others who have exercised jurisdiction.*

*The spread of this doctrine began in the fourth century, of which many philologists (faquihs) were inscribed throughout Algeria in biographical books (al tarajim).*

*Their scientific functions such as jurisdiction, prostration and teaching have also been cited.*

*Their works have also been cited and remain not only as a witness to their legacy throughout this century, but also confirm the spread of this doctrine throughout Algeria.*

*Nevertheless the majority of these works remain lost.*

**Keywords :** *the Maliki Doctrine; middle west; the algeria; the faquihs (philologists); The century; The propagation.*



## مقدمة:

غلب على أهل المغرب - قبل الإسلام - التدين بالمسيحية، وشيء من اليهودية والوثنية، واستمر هذا الأمر إلى أن بدأ الفتح العربي الإسلامي من بلاد المغرب الأدنى (تونس)، ثم سرى إلى المغرب الأوسط - الجزائر -، وكان هذا الفتح مصحوباً بتعليم الناس أمر دينهم فظلّ الناس يأخذون الفقه عن الصحابة ثم التابعين، إلى أن ظهر أمر المذاهب؛ حيث كان المذهب الحنفي في طليعة المذاهب الداخلة إلى المغرب الأدنى، ثم تلاه المذهب المالكي، والذي تسرب في القرن الثالث الهجري إلى المغرب الأوسط من خلال شرقه المحاذي للمغرب الأدنى، ثم بدأ في الانتشار إلى بقية المناطق، فكيف كان هذا الدخول؟ وعلى يد من كان؟ وما هي بعض مظاهر انتشاره؟

وللإجابة على هذه الأسئلة، سطرّت الخطة التالية: مقدّمة ومبحثين وخاتمة، ذكرت في المقدّمة إشكال البحث، والخطة المتبعة لمعالجته، وتكلّمت في المبحث الأول: عن الفتح العربي الإسلامي للجزائر، ودخول المذهب المالكي إليها، وفي المبحث الثاني عن بعض مظاهر انتشار المذهب المالكي في المغرب الأوسط، ثم ذيلت ذلك بخاتمة ذكرت فيها أهمّ النتائج والتوصيات.

## المبحث الأول: الفتح العربي الإسلامي للجزائر، ودخول المذهب المالكي إليها.

يتناول هذا المبحث ثلاثة من المطالب، المطلب الأول: الفتح العربي الإسلامي للجزائر، والمطلب الثاني: تناولت فيه ماهية المذهب المالكي، والمطلب الثالث: تناولت فيه دخول المذهب المالكي إلى المغرب الأوسط.

## المطلب الأول: المغرب الأوسط - الجزائر - والفتح العربي الإسلامي.

يتناول هذا المطلب فرعين: الأول في التعريف بالجزائر، والثاني في كيفية الفتح العربي الإسلامي لها.

## الفرع الأول: التعريف بالجزائر.

أصل كلمة الجزائر، هو اسم لمدينة عظيمة على البحر الأبيض المتوسط، عُرفت قبل الفتح العربي الإسلامي باسم: أقسيوم وفي العصر العثماني أُتخذت هذه المدينة عاصمة لوطن مترامي الأطراف، ذو حدود مقرّرة، واشتقّ اسم هذا الوطن من اسم عاصمته كما هو شأن كثير من الدول؛



ويعتبر هذا البلد جزء من وطن كبير، كان يُعرف قبل مجيء الفينيقيين باسم: «ليبية» والتي كانت تضم طرابلس وتونس، والجزائر، ومراكش، وكانت الجزائر في تقسيم اليونانيين واللاتينيين ثلاثة أقسام: الأول: يسمّى: مصييليا، ويقصدون به سهول سطيف، وبرج بوعريريج، والجزائر، ووهران إلى وادي ملوية غرباً.

والثاني: يدعى: مصييليا، ويقصدون به قسنطينة، وغرب تونس إلى طبرقة، ثم صارت مصييليا تعرف بموريطانيا الشرقية ومصييليا: بنوميديا.

والثالث: يسمّى: جيتولية، ويعنون به صحراء موريطانيا ونوميديا.

ولما حلّ الفاتحون بهذه الأرض، نظروا إليها فوجدوها تقع غرب جزيرة العرب، فسمّوها المغرب، ويقصدون به المنطقة بين برقة شرقاً، والمحيط الأطلسي غرباً، والبحر الأبيض المتوسط شمالاً، والصحراء الكبرى جنوباً، ثم قسموا المغرب في حدّ ذاته إلى ثلاثة أقسام: المغرب الأدنى، والمغرب الأوسط (الجزائر)، والمغرب الأقصى، وحدود المغرب الأدنى ما بين برقة شرقاً وبجاية غرباً، وحدود المغرب الأوسط ما بين بجاية شرقاً ووادي ملوية غرباً، وحدود المغرب الأقصى ما بين وادي ملوية شرقاً، والمحيط غرباً،<sup>(1)</sup> ثم أصبحت الجزائر الحديثة تنحصر بين البحر المتوسط شمالاً، والصحراء الكبرى جنوباً، وتونس وصحراء ليبيا شرقاً، والمغرب غرباً، تبلغ مساحتها نحو مليونين وربع مليون كيلومتر مربع.<sup>(2)</sup>

الفرع الثاني: الفتح العربي الإسلامي للمغرب الأوسط.

كان أهل المغرب الأوسط وأبناء عموماتهم التونسيون والمراكشيون يدينون في الأصل بالوثنية، إلى أن ظهرت الموسوية (اليهودية) والمسيحية،<sup>(3)</sup> وهي ذات مذاهب ثلاثة متباينة: الأرثوذكس (شيعية

(1) تاريخ الجزائر في القدم والحديث: الميلي. 46-45/1.

(2) الجزائر الثائرة: الورتلاني. 318.

(3) المصدر نفسه: 319.

الرّومان) والأريويين من الوندال، والدّونويين من بربر المغرب الأوسط وإنّ كان أصل الموسوية والمسيحية الوحي؛ إلا أنّ التحريف والتبديل دخلهما، إضافة إلى الغلوّ في تعظيم بعض المخلوقات حتّى أمست وثنية فعبدوا الشّمس والقمر (وهما من معبودات المصريّين)، وبعض الحيوانات: كالقرود، والثّور، والكبش، والتيس، وعظّموا بعض الأشجار والجبال والعيون، عاشت هذه المسيحية المحرّفة بينهم قريباً من سبعة قرون لا مزاحم لها؛<sup>(1)</sup> حتّى انبثق نور الإسلام، فعمّر القلوب واستقرّ فيها استقراراً راسخاً، فإذا هو عقيدة ودين وقومية.<sup>(2)</sup>

بدأ الفتح العربيّ الإسلاميّ لبلاد الغرب الإسلاميّ عموماً بفتح طرابلس في عصر عمر بن الخطّاب على يد واليه على مصر: عمرو بن العاص سنة: 22هـ، ثمّ تلاه في عصر عثمان فتح إفريقية (تونس) سنة: 27هـ بقيادة واليه على مصر: عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامريّ،<sup>(3)</sup> فبلغوا قفصة (مدينة تونسية)، وأقاموا في هذه البلاد المفتوحة سنة وثلاثة أشهر، ثمّ طلب أهلها الصّلح، ودفعوا مالأً عظيماً لابن أبي سرح، فقيل به وعاد هو وجيشه إلى مصر.<sup>(4)</sup>

بقي أمر البربر والرّوم مدّة ثمانية عشرة سنة في الفوضى، ولم يرجع إليهم الفاتحين لانشغالهم بما حدث زمن عثمان، وبعد أن أفضى الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان، أرسل جيشاً تحت إمرة معاوية بن حديج (الصّحابي) سنة: 45هـ - 665م، ففتحت سوسة وبنزرت، وجربة وجزيرة صقلية، وبعد معاوية هذا، أرسل الخليفة إلى إفريقية عقبة بن نافع الفهريّ، الذي وضع أساس الفتح العربيّ الإسلاميّ بالمغرب، وكان ذلك في سنة: 46هـ، أو بعدها بقليل بصفة أمير جيش،<sup>(5)</sup> وفي سنة: 50هـ - 669م سمّي

(1) تاريخ الجزائر: 38/2-39؛ 74/1-76.

(2) الجزائر الثائرة: 319.

(3) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: ابن عذاري. 8/1.

(4) تاريخ الجزائر: 22/2.

(5) المصدر نفسه: 22/2-23.

والياً عليها؛<sup>(1)</sup> حيث اشتغل عقبة بإخضاع البربر والرّوم لولايته، وتثبيت قدم العرب بإفريقية،<sup>(2)</sup> كان في عسكره ثمانية عشر رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسائرهم من التابعين،<sup>(3)</sup> ولما دخل إفريقية انضاف إليه مسلمة البربر، ودخل أكثرهم في الإسلام، ورسخ الدين، ثمّ عزله معاوية بن أبي سفيان، وولى على مصر وإفريقية معاً مسلمة بن مخلد الأنصاري، الذي استعمل أبا المهاجر ديناراً على إفريقية سنة: 55هـ-675م.<sup>(4)</sup>

قال ابن خلدون: «إنّ أبا المهاجر، الذي وليّ إفريقية بين ولايتي عقبة بن نافع الأولى والثانية، توغّل في ديار المغرب ووصل إلى تلمسان، وبه سمّيت عيون أبي المهاجر قريباً منها»<sup>(5)</sup>  
عاد عقبة بن نافع من جديد إلى ولاية إفريقية سنة: 62هـ-681م، بأمر من يزيد بن معاوية حين أفضت الخلافة إليه، فأخذ

في غزو الرّوم والبربر،<sup>(6)</sup> ثمّ اجتمع عليه الرّوم والبربر والكاھنة (صاحبة جبل الأوراس)، لما رأوا قلة عدد من مع عقبة، فاستشهد ومن معه وكانوا زهاء ثلاثمائة من الصحابة وكبار التابعين، وأحداث الصحابة رضي الله عنهم في أرض الزّاب، واتخذ على قبر عقبة مسجد عرف باسمه،<sup>(7)</sup> وهو المسجد الجامع للقريّة التي تُعرف لعهدنا هذا باسم: «سيدي عقبة»<sup>(8)</sup>

(1) البيان المغرب: 19/1.

(2) تاريخ الجزائر: 23/2.

(3) البيان المغرب: 20/1.

(4) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر: ابن خلدون. 13-12/3.

(5) المصدر نفسه: 102/7.

(6) البيان المغرب: 23/1.

(7) تاريخ ابن خلدون: 194/6.

(8) تاريخ الجزائر: 28/2.

بعد استشهاد عقبة، توقف سير الفتح، وأقام زهير بن قيس البلويّ على من بقي من المسلمين في برقة خمس سنين ينتظر المدد من الخليفة، وفي سنة: 67هـ بعث إليه عبد الملك بن مروان بالمدد، فقتل كسيلة وهزم البربر.<sup>(1)</sup>

وفي سنة: 78هـ، عين الخليفة: عبد الملك بن مروان، حسان بن النعمان والياً على إفريقية، فدخلها في عسكر عظيم، لم يدخل المسلمون قط إفريقية بمثل ما دخلها<sup>(2)</sup> فهزم صاحب قرطاجنة؛ ثم علم بأمر امرأة مهيبة في جبل الأوراس تسمى: الكاهنة، فسار إليها في جيشه فهزمتها، وملكت المغرب بعد هذه الهزيمة خمس سنين، وأقام حسان في برقة، وبنى قصوراً بها، ثم أرسل إليه عبد الملك بن مروان مدداً عظيماً فقتل الكاهنة وهزم جيشها، واستأمنه جماعة من البربر وأسلموا على يديه وشاركوا مع الفاتحين في قتال الروم ومن ارتد من البربر ببقية أرض المغرب، وكان ذلك في سنة: 83هـ؛ فصار بعد ذلك لا ينازعه أحد،<sup>(3)</sup> وعلى يديه تمّ الفتح حرياً وسياسياً ودينياً، فاستتب الأمن، وأقبل الناس على شؤونهم؛ وبهذا يكون الفتح قد أخذ نحواً من أربعين عاماً، لم يكتف مؤرخو الإفرنج تعجبهم من سرعته.<sup>(4)</sup>

**المطلب الثاني: ماهية المذهب المالكي.**

عاشت المدينة المنورة حركة علمية قوية في القرون الأولى، ولما وُلد مالك تشرّب من هذا المعين العلمي الكبير، فنبغ في زمانه وحصل على رتبة الاجتهاد المطلق؛ حيث صارت له أصول خاصة يعتمد عليها في استنباط الفروع الفقهية؛ فضربت له أكباد الإبل محاولة لتحصيل علومه، فكان لا يسأل من أين؟ ولم؟ ثم جاء من بعده تلامذته فنشروا علمه في الأمصار، فكان منهم من نحى نحوه في الأصول،

(1) تاريخ ابن خلدون: 194/6.

(2) البيان المغرب: 34/1.

(3) المصدر نفسه: 36/1-37-38.

(4) تاريخ الجزائر: 35-34/2.

ومنهم من اكتفى بفروعه يقيس عليها، فتكوّنت ثروة فقهية هائلة، أُطلق عليها اسم: «المذهب المالكي» فما المراد بالمذهب لغة واصطلاحاً؟

**المذهب لغة:** يريد اللّغويون بكلمة المذهب عدّة معان منها: القصد، الطّريقة، الرّأي،<sup>(1)</sup> وزاد ابن منظور في اللّسان اثنين آخرين هما: مكان الدّهاب، المعتقد.<sup>(2)</sup>

فيكون المذهب هو الطّريق ومكان الدّهاب، يقال: ذهب القوم مذاهب شتى، أي: ساروا في طرائق مختلفة، وذهب الشّخص مذهبه: سار في طريقه.

**المذهب اصطلاحاً:** لم يكن لفظ المذهب بالمفهوم الاصطلاحى شائعاً بين الفقهاء المجتهدين؛ وإنّما كانت لهم طرائق في الاستنباط يسلكونها اعتماداً على نصوص الوحي، وينشرون فقه الصّحابة والتّابعين؛ لكنّ وَرَدَ معنى المذهب في قول مالك «إنّما أنا بشر

أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكلمًا وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكلّما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»<sup>(3)</sup>

وهذا الكلام يوحي بوجود بذرة المذاهب، ويؤكّده اعتماد أهل المدينة على فتاوى ابن عمر، وأهل مكّة على فتاوى ابن عبّاس، وأهل الكوفة على فتاوى ابن مسعود، ولم يحدث هذا الإطلاق الاصطلاحى إلاّ في القرن الرّابع الهجرى كما هو معلوم.

وعند تتبّعي لبعض كتب فقهاء المالكية، وجدتهم يُطلقون المذهب على ثلاثة إطلاقات: **الأوّل:** أطلق على ما اختصّ به صاحب المذهب.

(1) المصباح المنير: الفيومي. مادة ذهب.

(2) لسان العرب: ابن منظور. مادة ذهب.

(3) جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر. 1/775.

جاء في تعريف الخطّاب: «هو حقيقة عرفية، فيما ذهب إليه إمام من الأئمة من الأحكام الاجتهادية»<sup>(1)</sup>

وعرفه النَّفراويّ بقوله: «هو ما ذهب إليه الإمام من الأحكام، معتمدة كانت أو لا»<sup>(2)</sup>

وعرفه العدويّ فقال: «تعرف في الأحكام التي ذهب إليها إمام من الأئمة»<sup>(3)</sup>

فقد حصرت هذه التعريفات المذهب فيما رآه إمام المذهب وحده.

الثاني: يطلق على ما ذهب إليه الإمام، وما خرّج على أصوله.

عرّفه العدويّ في حاشيته<sup>(4)</sup> فقال: «الحكم الذي رآه واعتقده، وكذا يقال في رأي أصحابه»

ثمّ علّل إضافة أقوال أصحابه؛ بأنّها خرّجت على قواعده، فقال: «ووجه كون رأي أصحابه

طريقته؛ أنّه لما كان مبنياً على قواعده، صحّ أن يُجعل طريقة له»

فعلى هذا تكون كلّ الأقوال المبنية على أصول الإمام مالك، مضافة إلى مذهبه رغم أنّه لم

يصرّح بها، فيصير مفهوم المذهب أوسع من سابقه.

الثالث: قصر إطلاقه على ما به الفتوى.

وقد شاع هذا الإطلاق عند المتأخرين، قال عنه الخطّاب: «ويطلق عند المتأخرين من أئمة

المذاهب على ما به الفتوى، من باب إطلاق الشيء على جزئه الأهم»<sup>(5)</sup>

وقال النفراويّ: «وقد يطلق لفظ المذهب على ما به الفتوى، فيكون من إطلاق الشيء على

جزئه الأعظم»<sup>(6)</sup>

(1) مواهب الجليل: الخطّاب. 24/1.

(2) الفواكه الدواني: النفراوي. 41/1.

(3) حاشية العدوي: العدوي. 40/1.

(4) المصدر نفسه: 40/1.

(5) مواهب الجليل: 24/1.

(6) الفواكه الدواني: 41/1.

فيصير مفهوم المذهب بهذا الإطلاق أضيق من سابقه.

أما سبب انتشار هذا الإطلاق، فهو سريان التقليد وتجذره؛ لأنّ المقلد لا يهّمه من الأقوال المذهبية سوى ما به الفتوى.<sup>(1)</sup>

### العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

وجه المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه، أنّ تلك المسائل تشبه الطّريق، ولذا يعبر عنها فيقال: طريق مالك وطريقته، كما يقال مذهب مالك، ويكون على هذا منقولاً عن اسم المكان.<sup>(2)</sup> ثمّ صار عند الفقهاء حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة في الأحكام الاجتهادية استنتاجاً واستنباطاً.

قال عlish: «مذهب: مفعّل صالح لحدث الذهاب ومكانه وزمانه، نُقل من الحدث للأحكام لوقوعه عليها، أو من مكانه

لها للمشابهة في المكانية؛ إذ هي مكان لذهاب العقل، ثمّ صار حقيقة عرفية فيها.<sup>(3)</sup>

### المطلب الثالث: دخول المذهب المالكي إلى المغرب الأوسط.

كان أهل المغرب عموماً في صدر الإسلام على مذهب السلف؛ حتى حدثت فيهم بدعة الخارجية في أوّل المائة الثانية، ثمّ اضمحلت وتلاشت في أواخرها على يد العباسيين، فأخذ الناس بالمذهب الحنفي الذي كان -يومئذ- المذهب الرسمي للعباسيين.<sup>(4)</sup>

معلوم أنّ الفتح العربي الإسلامي كان مصحوباً بتعليم الناس أمر دينهم، وقد دخل جمع كبير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى إفريقية، مثل: عبد الله بن عمر، عبد الله بن عمرو،

(1) مواهب الجليل: 24/1.

(2) إتحاف المنقعه (نور البصر): السجل ماسي. 7.

(3) منح الجليل: عlish. 19/1.

(4) الاستقصا: السلاوي. 192/1-193.

عبد الله بن عباس، عبد الله بن الزبير، عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، معاوية بن حديج، أبو زمعة البلوي، (كان ممن بايع تحت الشجرة) مات بإفريقية، وقبره بالبلوية، وبه سُميت البلوية.<sup>(1)</sup> ثم تلاهم التابعون مثل: معبد أخو عبد الله بن العباس، عاصم بن عمر بن الخطاب، مروان بن الحكم، عقبة بن نافع الفهري (مرتين واستشهد بها) عبد الملك بن مروان، عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب، عبيد الله بن عمر بن الخطاب، يزيد بن خالد القيسي (أسرته الكاهنة لما هزمت حسان بن التعمان) سليمان بن يسار (فقيه أهل المدينة)؛ وفي خلافة عمر بن عبد العزيز، أرسل عشرة من التابعين لتفقيه أهل إفريقية، منهم: موهب بن حيّ المعافري، والذي أقام بإفريقية حتى توفي بها، وحبان بن أبي جبلة، وإسماعيل بن عبيد الله الأعور القرشي، وإسماعيل بن عبيد مولى الأنصار (تاجر الله)، وعبد الرحمن بن رافع التنوخي، وقد كان ولي قضاء إفريقية وعبد الله بن يزيد، الذي مات بإفريقية وله بها مسجد.<sup>(2)</sup>

ثم بدأ أهل المغرب في أخذ العلم عن أبي حنيفة ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد وعبد الله العمري ومحمد بن الحسن وغيرهم، فاشتهر منهم الكثير، مثل: عليّ بن زياد ت: 183هـ (أول من أدخل الموطأ لإفريقية) عبد الله بن فروخ ت: 176هـ، عبد الرحيم بن أشرس، أسد بن الفرات، (الذي يعتبر أول من جمع مذهب أبي حنيفة ومالك)<sup>(3)</sup> عمل أهل المغرب بمذهب أبي حنيفة قريباً من الأربعة قرون.

قال القاضي عياض: «وظهر مذهب أبي حنيفة بإفريقية ظهوراً كثيراً إلى قريب من أربعمئة عام، فانقطع منها ودخل منه شيء ما وراءها من المغرب قديماً بجزيرة الأندلس وبمدينة فاس»<sup>(4)</sup>

(1) طبقات علماء إفريقية: أبو العرب. 16-17.

(2) المصدر نفسه: 18-19.

(3) المصدر نفسه: 36-43.

(4) ترتيب المدارك: عياض. 1/65.



ولم يبق المذهب الحنفيّ وحيداً؛ بل دخل عليه المذهب المالكيّ، فتعايشا فترة من الزمن، ثمّ سيطر عليه المذهب المالكيّ حيث بدأ التحوّل نحوه، وكان لسحنون بن سعيد-راوي المدوّنة- وتلامذته دور كبير في ذلك؛ حيث كتب المدوّنة ودرّسها للناس وتولّى القضاء، فاشتهر أمره وذاع صيته، فكثرت طلابه وانتشروا في الآفاق البعيدة والقريبة، فانتشر المذهب في المغرب الأدنى، ثمّ دخل المغرب الأوسط، ثمّ الأقصى ثمّ عبر للأندلس.

قال صاحب الاستقصا: «ظهر المذهب المالكيّ بالمغرب الأدنى ظهوراً بيّناً قبل المغرب الأقصى بكثير، وذلك على يد أسد بن الفرات، وعبد السّلام بن سعيد التّنوخيّ المعروف بسحنون وغيرهما من أئمّة أهل المغرب»<sup>(1)</sup>

ولمّا كانت المنطقة الشّرقية للجزائر محاذية للمغرب الأدنى؛ بدأ المذهب المالكيّ الدّخول إلى هذه البلاد عبر هذه البوابة؛ لكنّ المتتبع لكتب التّراجم، يلاحظ غياب ترجمة للطبقة الأولى من المالكيّة الجزائريّين، وهم التّلامذة المباشرين للأخذ عن مالك، وكذا غياب الطبقة الثّانية، وهم الذين أخذوا عن هؤلاء التّلامذة المباشرين للأخذ عن الإمام مالك، مثل: سحنون بن سعيد التّنوخي وطبقته.

أمّا الآخذين عن طبقة سحنون وأصحابه، فسجّلت كتب التّراجم الكثير منهم؛ حيث اهتمّ هؤلاء بإدخال المذهب المالكيّ إلى بلدهم بداية من الشّرق الجزائريّ، وتعدّ هذه الطبقة من أهل القرن الثّالث، ثمّ توالى هذا التّسجيل في كتب التّراجم إلى غاية القرن الرّابع عشر.

شهد القرن الثّالث كثيراً من فقهاء المالكيّة الذين أدخلوا المدوّنة إلى المغرب الأوسط، عثرت- وأنا أبحث في هذا الموضوع- على ستّة منهم، ترجمت لهم كتب التّراجم، من أشهرهم:

1- إسحاق بن أبي عبد الله عبد الملك المشونى الذي كان حياً سنة: 226هـ/ 841م أصله من قرية مَلْشُونُ إحدى قرى بسكرة الجزائرية، تعلّم بها وبالقيروان، وجالس الإمام سحنون وأخذ كلّ

(1) الاستقصا: 194/1.

منهما عن صاحبه، كان هو وأبوه عالمان يُحمل عنهما العلم، وكان إسحاق هذا نديماً لمحمد بن الأغلِب (206-242هـ) سادس ملوك الدولة الأغلبية بإفريقية.<sup>(1)</sup>

2- يحيى بن خالد السهمي (الطُّبِّي، أبو حاتم) (..-245هـ / ..-859م) من فقهاء المالكية، من أهل طَبنة (بأرض الزَّاب) بها نشأ وتعلَّم، نسبه في قریش صحیح، من أوائل الذين أدخلوا ورَسَّخوا مذهب مالك في الجهة الشرقية للمغرب الأوسط، ولأه الإمام سحنون قضاء الزَّاب، من شيوخه: عثمان بن صالح، الإمام سحنون بن سعيد التَّنُوخي، من تلامذته: أخوه العباس وابنه أحمد، وعبد الرَّحمن بن محمد القِصطلاني.<sup>(2)</sup>

3- بكر بن حماد بن سهل (وقيل: صالح، وقيل: سهر، وقيل: سمك) التاهرتي: (200-296هـ / 815-908م) من شعراء الطبقة الأولى في عصره، عالم بالحديث ورجاله، فقيه، ولد بتيهت (عاصمة الدولة الرستمية) بالمغرب الأوسط، رحل وهو حدث السن إلى البصرة سنة: 217هـ، اتَّصل بالخليفة المعتصم بالله ومدحه، عاد إلى إفريقية قبل سنة: 239هـ، من شيوخه: ابن مسدد الأسدي عمرو بن مرزوق، بشر بن حجر، عون بن يوسف الخزاعي، محمد بن معاوية الحضرمي، سحنون بالقيروان، ثم علَّم بجامعها الكبير، من تلامذته أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم، محمد بن صالح المعافري، قاسم بن أصبغ القرطبي، وفي سنة: 295هـ عاد إلى تيهت ومعه ولده عبد الرَّحمن، فاعترضه لصوص جرحوه وقتلوا ولده، وتوفي هو بعد سنة من عودته، أي سنة: 296هـ، في قلعة ابن حمة شمال تيهت، وهو ابن ستّ وتسعين سنة، وهي نفس السنة التي سقطت فيها الدولة الرستمية بيد العبيديين؛ من مؤلفاته: ديوان شعر كبير له أبيات مشهورة في معارضة مدح عمران بن حطان (الخارجي) لابن مُلجَم على قتله لعليّ رضي الله عنه.<sup>(3)</sup>

(1) معجم البلدان: الحموي. 192/5؛ طبقات علماء إفريقية: 98/1؛ معجم أعلام الجزائر: 314.

(2) طبقات علماء إفريقية: 120/1-121؛ الإكمال في رفع الأرتياب: بن مأكولا. 263/5.

(3) الأعلام: الزركلي. 63/2؛ ترتيب المدارك: 301/3-323؛ تاريخ الجزائر: 80/2-81.

أدخل هؤلاء الفقهاء المدونة إلى المغرب الأوسط -الجزائر-، ثم دخلت بعد ذلك إلى فاس على يد أبي ميمونة درّاس بن إسماعيل الفاسي، الذي اشتهر به مذهب مالك هنالك، وبها توفي سنة: 357هـ.<sup>(1)</sup>

هكذا كانت بداية دخول المذهب المالكي إلى المغرب الأوسط من الجهة الشرقية المحاذية للمغرب الأدنى الذي يعتبر المكان الأوّل -في الغرب الإسلامي- الذي وصلت إليه الفتوحات الإسلامية، والمكان الأوّل أيضاً الذي دخله المذهب المالكي، ثم استمرّ انتشار المذهب في بقية جهات المغرب الأوسط عبر القرون المتتالية.

المبحث الثاني: بعض مظاهر انتشار المذهب المالكي في المغرب الأوسط (من القرن الرابع إلى

الرابع عشر)

عُرف الجزائريون بطلب العلم منذ القدم مثل سائر أهل المغرب، وها هي كتب التراجم شاهدة على ذلك، قال المؤرخ الحفناوي: «فالظاهر أنّ القطر الجزائري قد اجتهد قديماً في طلب العلم بجميع أسبابه، وأتاه من سائر أبوابه، ووقف على معقوله ومنقوله؛ فتمكّن من أصوله وفصوله، وكان لعلوم وقته جامعاً، ولرايتها رافعاً، مثل أخويه المغريين الأقصى والأدنى... هذه أسماؤهم وتراجمهم مزاحمة لأسماء وتراجم أعيان الزمان في كتب المتيقّنين لحفظ الطبقات العليا من عالم الإسلام في بطون الدفاتر... هذه تأليفهم نثراً ونظماً، منتفع بها في المغرب والمشرق تعلّماً وتعليماً، مشتهرة فيها اشتهاؤ مؤلفيها عند كلّ طالب علم وفي كلّ كتاب»<sup>(2)</sup>

ومن ضمن العلوم التي اختصّ فيها أهل المغرب الأوسط: الفقه المالكي، الذي يتجلّى انتشاره عندهم من خلال كثرة فقهاءه وتوليّهم لوظائف علمية كثيرة (القضاء الإفتاء التدريس) وتأليفهم لعدد كبير من المؤلفات، وقد سجّلت كتب التراجم الكثير من تراجم هؤلاء الفقهاء، ابتداء من القرن الرابع

(1) شجرة النور: مخلوف. 153/1-154.

(2) تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي. 1/1-2.

إلى القرن الرابع عشر، وقد وقفت على ترجمة عدد كبير منهم عبر هذه القرون؛ لكن حجم هذا المقال لا يسع لذكرهم جميعاً؛ فاكتملت بذكر عدد الذين عثرت عليهم في كتب التراجم في كل قرن، مع الاكتفاء بترجمة قصيرة لبعض منهم حيث تعتبر هذه الترجمة إبرازاً لبعض مظاهر انتشار المذهب؛ لأنها ستُعرِّج على ذكر البلد والزمن الذي عاش فيه كل فقيه، وبعض من شيوخه وتلامذته، ووظائفه العلمية، ومؤلفاته، وغير ذلك مما يعتبر مظهراً من المظاهر الشاهدة على انتشار هذا المذهب في هذا البلد وقد قسّمت هذا البحث إلى ثلاثة مطالب، تعرّضت في المطلب الأول: لترجمة بعض الفقهاء من القرن الرابع إلى غاية السابع، وفي المطلب الثاني: لترجمة بعض الفقهاء من القرن الثامن إلى العاشر، وفي المطلب الثالث: لترجمة بعض الفقهاء من القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر.

**المطلب الأول: بعض مظاهر انتشار المذهب المالكي (من خلال الترجمة لبعض الفقهاء من القرن**

**الرابع إلى السابع)**

ضبطت ترجمة لتسعة من الفقهاء في القرن الرابع، يشهد محتوى ترجمتهم لانتشار المذهب في

عصرهم، كان من أشهرهم:

1- إبراهيم بن عبد الرحمن التنسي (...-387هـ/...-997م) فقيه من أهل تنس، انتقل إلى

الأندلس، من شيوخه: وهب بن مسرة، أبو علي القالي، ثم صار مفتياً في جامع الزهراء.<sup>(1)</sup>

2- عبد الرحمن بن عبد الله الهمداني الوهراني (التجاني، ابن الخراز) (...-400هـ/..-

1009م) عالم بالحديث ورجاله من كبار الفقهاء، من شيوخه: ابن مرد، ابن شبويه، أبو بكر الأبهري،

أبو يعلى البصري، أبو عبد الله بن عطية، أبو بكر القطيعي اليعزمي، أبو العباس، ابن أبي العرب؛ من

تلامذته: حاتم الطرابلسي، محمد بن غلبون الخولاني، ابن عبد البر، ابن حزم؛ من مؤلفاته رسالة في

سيرة شيخه أبي بكر الأبهري، اعتمد عليها مترجموه.<sup>(2)</sup>

(1) بغية الملتبس: بن عميرة. 219؛ تبصير المنتبه: ابن حجر. 152/1؛ معجم البلدان: 48/2؛ معجم أعلام الجزائر: 84.

(2) ترتيب المدارك: 218/7-219؛ جذوة المقتبس: بن ففتح. 275؛ بغية الملتبس: 366؛ الإكمال: 308/7.

3- أحمد بن عليّ بن أحمد بن محمد الربيعي الباغائي (345-401هـ/ 956-1011م) من كبار علماء المالكية من أهل باغاية (بين مجانة وقسنطينة)، من شيوخه: أبو بكر الأدفوي، عبد المنعم بن غلبون، من تلامذته: ابن عتاب، دخل الأندلس سنة 376هـ وأقرأ بالمسجد الجامع بقرطبة، واشتغل مؤدباً ومستشاراً؛ من مؤلفاته: أحكام القرآن.<sup>(1)</sup>

4- أحمد بن نصر الداودي الأسدي (أبو جعفر) (...-402هـ/...-1011م) من أئمة المالكية، أصله من المسيلة وقيل: من بسكرة، استقرّ بتلمسان، لم يتفقه في أكثر علمه على إمام مشهور؛ من مؤلفاته: التامي (شرح للموطأ)، الواعي في الفقه، النصيحة شرح لصحيح البخاري (هو أول من شرحه)، كتاب الأصول، كتاب البيان، كتاب الأموال؛ من تلامذته: أبو عبد الله البوني، أبو بكر بن أبي محمد بن أبي زيد، أبو عليّ بن الوفاء.<sup>(2)</sup>

أما في القرن الخامس، فعثرت على ترجمة اثني عشر فقيهاً، كان من أشهرهم:

1- عبد الله بن يوسف بن طلحة الوهراني (أبو محمد) (...-429هـ/...-1037م) محدث فقيه مالكي، له مشاركة في علمي الحساب والطب؛ من شيوخه: أبو محمد بن أبي زيد ونظراؤه، من تلامذته: ابن خزرج.<sup>(3)</sup>

2- حسين بن محمد بن سلمون المسيلي (...-431هـ/...-1040م) فقيه مالكي مشارك في بعض العلوم، رحل إلى الأندلس فولاه سليمان بن حكم الشورى بقرطبة.<sup>(4)</sup>

(1) تاريخ الإسلام: الذهبي. 25/9؛ معجم البلدان: 325/1؛ هدية العارفين: البغدادي. 71/1؛ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس: بن بشكوال. 87.

(2) ترتيب المدارك: 102/7-103؛ شجرة النور: 164/1؛ معجم المؤلفين: كحالة. 194/2.

(3) الصلة في تاريخ أئمة الأندلس: 287؛ معجم أعلام الجزائر: 249.

(4) الصلة: 145؛ معجم أعلام الجزائر: 300.

3- مروان بن عليّ الأسدي القطان البوني (.../439هـ - .. /1047م) فقيه مفسر حافظ، أندلسيّ الأصل، نشأ ببونة رحل إلى قرطبة والمشرق ثم عاد إلى عتابة، فعكف على التدريس والتأليف؛ من شيوخه: أبو محمد الأصيليّ، أبو المطرف عبد الرحمن بن فطيس، أبو الحسن القابسيّ، أحمد بن نصر الداودي؛ من تلامذته: حاتم بن محمد، أبو عمر بن الحداء؛ من مؤلفاته: مختصر في تفسير الموطأ.<sup>(1)</sup>

4- يوسف بن محمد بن يوسف التلمساني (ابن التحوي) (433-513هـ / 1041-1119م) مجتهد نحوي ناظم فقيه يميل للاجتهاد، أصله من توزر بتونس، دخل سجلماسة وفاس، ثم عاد إلى المغرب الأوسط وسكن قلعة بني حماد قرب بجاية، اعتُبر كالعزالي في العراق علماً وعملاً، من مؤلفاته: المنفرجة التي مطلعها: «اشتدي أزمة تنفرجي» وقد شرحها كثيرون.<sup>(2)</sup>

أمّا في القرن السادس فعثرت على ثلاثين فقيهاً مترجماً له، كان من أشهرهم:

1- حسن بن إبراهيم بن عبد الله (ابن زكون) (484-553هـ / 1091-1158م) حافظ، من فقهاء المالكيّة، من أهل تلمسان، تعلّم بها وبفاس، ودخل الأندلس فسمع بقرطبة ومرسية؛ من مؤلفاته: كتاب في الرأى.<sup>(3)</sup>

2- محمد بن عليّ بن جعفر القيسي (ابن الرمادة) (478-567هـ / 1085-1171م) فقيه من القضاة، ولد بقلعة بني حماد؛ من شيوخه: أبو الفضل بن التحوي، إبراهيم بن حماد وخاله أبو الحسين، عليّ بن طاهر محشوة، أبو محمد بن عتاب، أبو الوليد بن رشد، ولي قضاء فاس وحدث بها ودرّس؛ من تلامذته: أبو ذرّ الحشني، أبو القاسم بن بقي، أبو الحسن بن المفضل؛ من مؤلفاته تسهيل المطلب في تحصيل المذهب، التفصي عن فوائد التفصي، التبيين في شرح التلقين.<sup>(4)</sup>

(1) تاريخ الإسلام: 602/9؛ الصلة: 582-581.

(2) الأعلام للزركلي: 248-247/8؛ معجم المؤلفين: 334/13؛ هدية العارفين: 551/2.

(3) معجم المؤلفين: 195/3؛ معجم أعلام الجزائر: 159.

(4) التكملة لكتاب الصلة: 158/2؛ معجم المؤلفين: 313/10؛ الذيل والتكملة: المراكشي. 217/5.

3- عليّ بن أبي القاسم بن عبد الرحمن (ابن أبي جنون التلمساني) (...-577هـ /...-1162م) من فقهاء المالكية مشارك في كثير من العلوم، دخل الأندلس؛ من شيوخه: أبو عليّ الصدفي، ابن أبي تليد، الخولانيّ، ولي القضاء بمراكش وتلمسان، له تواليف كثيرة أجّلها: المقتضب الأشفي في اختصار المستصفي<sup>(1)</sup>.

4- حسن بن عليّ بن محمد المسيلي (...-580هـ /...-1185م) فقيه مالكي، حافظ، متكلم، من القضاة، نشأ بجاية، من أصحاب الوليّ الزاهد الشيخ أبي مدين التلمساني، من مؤلفاته: التفكير فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات، التذكرة في أصول علم الدين، التبراس في الردّ على منكر القياس<sup>(2)</sup>.

وعثرت في القرن السابع على ثمانية وخمسين فقيهاً مترجماً له، من أشهرهم:

1- محمد بن عبد الحقّ بن سليمان الكومي اليعفري التلمساني (526-625هـ /1141-1228م) قاض فقيه مقرئ حافظ للحديث متكلم، دخل الأندلس؛ من مؤلفاته: المختار في الجمع بين المنتقى والاستذكار، غريب الموطأ، التسليّ عن الرزية، نظم العقود ورقم الحلل والبرود، الفيصل الحازم في فضيلة العلم والعالم، فرقان الفرقان وميزان القرآن<sup>(3)</sup>.

2- أحمد بن عثمان بن عبد الجبار المتوسي الملياني (...-644هـ /...-1246م) فقيه مجتهد رحل إلى المشرق ولقي جماعة من الأعلام، وعاد وسكن بجاية وأقرأ بها؛ من مؤلفاته: تقييدات على كتاب التلقين للمازري<sup>(4)</sup>.

(1) التكملة لكتاب الصلة: 246/3؛ تعريف الخلف: 253/2.

(2) الأعلام للزركلي: 203 / 2؛ معجم المؤلفين: 262/3.

(3) معجم المؤلفين: 128 / 10؛ تاريخ الإسلام: 802/13.

(4) عنوان الدرّاية: الغزيريني. 188-189؛ نيل الابتهاج: التنبكي. 78؛ معجم أعلام الجزائر: 314.

3- محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن التلمساني (584 - 656هـ / 1188-1258م) من فقهاء المالكية، نشأ وتعلّم بتلمسان، وأخذ عن مشيخة سبته، ثم انتقل إلى الإسكندرية إلى أن مات بها؛ من مؤلفاته: شرح الجلاب<sup>(1)</sup>.

4- إبراهيم بن يخلف بن عبد السلام (أبو إسحاق التنسي) (670هـ / ..-1272م) عالم مالكي، انتهت إليه رئاسة التدريس والفتوى في أقطار المغرب؛ من شيوخه: ابن كحيلة، ناصر الدين المشذالي، الشمس الأصبهاني، القرافي، السيّد الحنفي استقرّ بتلمسان ودرّس بها؛ من تلامذته: ابن الحاج العبدري (صاحب المدخل)؛ من مؤلفاته: شرح التلقين في عشرة أسفار (قالوا: ضاع في حصار تلمسان)، تقييد على الإرشاد<sup>(2)</sup>.

المطلب الثاني: بعض مظاهر انتشار المذهب المالكي (من خلال الترجمة لبعض الفقهاء من القرن الثامن إلى العاشر)

عُثرت في القرن الثامن على ستين فقيهاً مترجماً له، يشهد محتوى ترجمتهم على انتشار المذهب في عصرهم، من أشهرهم:

1- منصور بن أحمد بن عبد الحق المشذالي (ناصر الدين، أبو علي) (631-731هـ / 1234-1331م) من أكابر فقهاء المالكية، له مشاركة في علوم العربية والمنطق والجدل، نشأ وتعلّم في بجاية، رحل إلى المشرق، من شيوخه: شمس الدين الأصبهاني شرف الدين بن السبكي، عزّ الدين بن عبد السلام، من مؤلفاته: شرح على رسالة بن أبي زيد<sup>(3)</sup>.

2- محمد بن محمد بن أحمد المقرّي التلمساني (أبو عبد الله) (759هـ / ..-1359م) باحث أديب من أكابر المالكية، ولد ونشأ وتعلّم بتلمسان، وبتونس والمغرب والمشرق، تولّى قضاء فاس ودرّس في

(1) نيل الابتهاج: 380؛ معجم المؤلفين: 8: 206.

(2) معجم المؤلفين: 128/1؛ نيل الابتهاج: 38؛ معجم أعلام الجزائر: 84.

(3) معجم المؤلفين: 10/13؛ نيل الابتهاج: 609؛ معجم أعلام الجزائر: 302-303.



المدرسة المتوكليّة، توفي في فاس، ثمّ نقلت رفاتة إلى بلده، من تلامذته: لسان الدّين بن الخطيب، عبد الرّحمن بن خلدون، من مؤلفاته: كتاب القواعد، الطّرف والتّحف، عمل من طبّ لمن حبّ، شرح لغة قصائد المغربي الخطيب، إقامة المريد، شرح التّسهيل، التّظائر.<sup>(1)</sup>

3- محمّد بن أحمد بن عليّ (أبو عبد الله الشّريف التّلمساني) (710هـ-771هـ/1310-1370م)

أصله من العلويين (قرية من تلمسان) من أعيان المالكيّة وكبار باحثيهم، انتهت إليه إمامتهم بالمغرب، من شيوخه: أولاد الإمام، الألبلي، ابن عبد السّلام بنى له السّطان أبو هو بن يوسف مدرسة، من مؤلفاته: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، شرح جمل الخونجي في المنطق كتاب في القضاء والقدر، فتاوى في مسائل علميّة مختلفة.<sup>(2)</sup>

4- محمّد بن أحمد بن محمّد بن مرزوق العجيسي التّلمساني (شمس الدّين، الخطيب، الجدّ،

الرئيس) (710-781هـ/1311-1379م) من أكابر علماء المالكيّة في عصره، له مشاركة في فنون الأدب والدّين والعلم، رحل إلى الحجاز والشّام ومصر، ثمّ رجع إلى بلده فتولّى خطابة مسجد العباد والسّفارة إلى ملوك الأندلس وإفريقية، ثمّ الخطابة في جامع الحمراء بغرناطة، ثمّ في جامع الموحدى بتونس، ثمّ دخل القاهرة ليتولّى الوظائف العلمية إلى وفاته، حيث دفن بمقبرة القرافة الصّغرى؛ من مؤلفاته: عجلة المستوفز المستجاز، تيسير المرام، شرح الأحكام الصّغرى، شرح الشّفاء، إزالة الحاجب عن فروع ابن الحاجب، المسند الصّحيح الحسن من أخبار السّلطان أبي الحسن، كتاب الإمامة، إيضاح المرشد، شرح صحيح البخاريّ، كتاب في التّنجيم، جني الجتّين في فضل اللّيلتين: القدر والمولد، الأربعين المسندة في الخلافة والخلفاء.<sup>(3)</sup>

أمّا في القرن التّاسع فعثرت على مائة وخمسة عشر فقيهاً مترجماً له، من أشهرهم:

(1) الأعلام للزركلي: 37/7؛ معجم المؤلفين: 181/11؛ نيل الابتهاج: 427-428.

(2) معجم المؤلفين: 301/8؛ نيل الابتهاج: 730-731.

(3) معجم المؤلفين: 16/9؛ فهرس الفهارس: عبد المحي الكتاني). 521/1-522؛ هدية العارفين: 170/2.

1- عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (أبو زيد) (786-875هـ/ 1384-1470م) صوفي من كبار المفسرين وعلماء المغرب الأوسط وقضاته، وُلد ونشأ بناحية وادي يسر بالجنوب الشرقي من مدينة الجزائر، تعلّم في بجاية وتونس ومصر ودخل تركيا، ثم عاد إلى بلده؛ من مؤلفاته: له أكثر من تسعين كتاباً منها: الجواهر الحسان، روضة الأنوار ونزهة الأختيار في الفقه (فيه لباب من نحو ستين من أمّهات الدواوين المعتمدة، وهو خزانة كتب لمن حصّله)، جامع الأمّهات في أحكام العبادات، الذهب الإبريز في غريب القرآن العزيز، المختار من الجوامع في محاذاة الدرر اللوامع في القراءات، شرح على مختصر خليل، الأنوار المضيئة أربعون حديثاً، شرح على مختصر ابن الحاجب الفرعي، دفن بجبّانة الطلبة في مدينة الجزائر.<sup>(1)</sup>

2- سعيد بن محمد بن محمد العقباني التجيبي التلمساني (720-811هـ/ 1360-1408م) العقباني نسبة لعقبان قرية بالأندلس، أصله منها، تجيبي النسب (نسبة لتجيب وهي قبيلة من كندة لهم خطّة بمصر سمّيت باسمهم)، من أكابر فقهاء المالكية من شيوخه: ابني الإمام، الأبلي، ولي قضاء بجاية ثم تلمسان ووهران ومراكش وسلا، من مؤلفاته: شرح الحوفية في الفرائض، تفسير سورتي الأنعام والفتح، شرح البردة، شرح جمل الخونجي، شرح على ابن الحاجب الأصلي، شرح التلخيص لابن البناء، شرح أرجوزة ابن الياسمين في الجبر والمقابلة.<sup>(2)</sup>

3- محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق، العجيسي التلمساني (أبو عبد الله، الحفيد) (766-842هـ/ 1364-1438م) فقيه حجة في المذهب المالكي، نحوي، عالم بالأصول، حافظ، مفسر، ناظم، ولد بتلمسان، من شيوخه: والده وعمّه، سعيد العقباني ابن خلدون، الفيروز آبادي، ابن حجر؛ من مؤلفاته: المفاتيح المرزوقية لحلّ الأقفال واستخراج خبايا الخرجية في العروض والقوافي إسماع الصمّ في إثبات الشرف من جهة الأمّ، المفاتيح القرطاسية في شرح الشقراطية، الروضة (رجز في علم

(1) الأعلام للزركلي: 3/331؛ شجرة النور: 1/382؛ معجم المؤلفين: 5/192؛ نيل الابتهاج: 257.

(2) الأعلام للزركلي: 3/101؛ شجرة النور: 1/360؛ نيل الابتهاج: 189-190؛ معجم البلدان: 2/16.

الحديث)، المقنع الشافى (أرجوزة في الميقات في 1700 بيت)، أرجوزة ألفية في محاذاة الشاطبية، أرجوزة اختصر بها ألفية ابن مالك، اغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة في الفقه والتفسير، الدليل الموفى في ترجيح طهارة الكاغد الرومي، التصح الخالص في الرد على المدعي رتبة الكمال للتأقص، مختصر الحاوي في الفتاوي لابن عبد البر التونسي، أنوار الدراري في مكررات البخاري، شرح على ابن الحاجب، روضة الأريب في شرح التهذيب، المنزع التبييل في شرح مختصر خليل، إيضاح المسالك في شرح ألفية ابن مالك، المتجر الربيع (شرح صحيح البخاري).<sup>(1)</sup>

4- إبراهيم بن فائد بن موسى بن عمر بن سعيد، الزاوي (أبو إسحاق) (796-857هـ/1394-

1453م) مفسر، من كبار علماء المالكية، ولد في جبل جرجرة، وتعلم في بجاية وتونس وقسنطينة، ثم استقر بها، من مؤلفاته: تفسير القرآن، شرح ألفية ابن مالك، تسهيل السبيل لمقتطف أزهار روض خليل، فيض النيل في شرح مختصر خليل، تحفة المشتاق في شرح مختصر خليل أيضاً.<sup>(2)</sup>

-أما في القرن العاشر، فعثرت على اثنين وأربعين فقيهاً مترجماً له، من أشهرهم:

1- أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، التلمساني (أبو العباس) (834-914هـ/1430-

1509م) فقيه مالكي كبير، من شيوخه: ابن مرزوق الكفيف، أبو الفضل قاسم العقباني، فر إلى فاس فكان عالمها ومدرسها ومفتيها، من مؤلفاته: المعيار المعرب، غنية المعاصر، نوازل المعيار، إضاءة الحللك، الفروق في مسائل الفقه، إيضاح المسالك، المنهج الفائق، القسد الواجب في معرفة اصطلاح ابن الحاجب، الولايات في مناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية.<sup>(3)</sup>

(1) فهرس الفهارس: 524/1؛ نيل الابتهاج: 499-500؛ هدية العارفين: 191/2-192.

(2) الأعلام للزركلي: 57؛ شجرة النور: 378/1؛ معجم المؤلفين: 73/1؛ نيل الابتهاج: 56.

(3) فهرس الفهارس: 112/2؛ معجم المؤلفين: 205/2؛ نيل الابتهاج: 135-136.

- 2- محمد بن عليّ بن أبي الشريف الحسيني التلمساني (أبو عبد الله) (..-921هـ/1515م) عالم مالكيّ من أهل تلمسان، من مؤلفاته: المنهل الأصفى في شرح ما تمسّ الحاجة إليه من ألفاظ الشفا.<sup>(1)</sup>
- 3- أحمد بن محمد بن محمد بن يحيى (ابن حيدة أو جيده أو حرة المديونيّ الوهرانيّ) (..-951هـ/1544م) فقيه مالكيّ صوفيّ، من شيوخه: محمد بن يوسف السنوسيّ، الكفيف ابن مرزوق، إبراهيم التازي، محمد بن موسى تلميذ السنوسيّ، أسند إليه كرسىّ ابن غازي في القرويين، من تلامذته: أبو العباس المنجور.<sup>(2)</sup>
- 4- عبد الرحمن بن محمد الأخضرّي (918هـ-983هـ/1512-1575م) أديب منطقيّ، له مشاركة في بعض العلوم من أهل بسكرة، من مؤلفاته: الجوهر المكنون في صدق الثلاثة فنون في المعاني والبيان والبديع، شرح الجوهر، السّلم المرونق (أرجوزة في علم المنطق)، شرح السّلم، الدرّة البيضاء وشرحها شرح السّراج في علم الفلك، الأصل (قصيدة لسحنون الونشريسي)، المنظومة القدسية مختصر الأخضرّي في العبادات على مذهب الإمام مالك، رسالة في التحذير من البدع.<sup>(3)</sup>
- المطلب الثالث: بعض مظاهر انتشار المذهب المالكيّ (من خلال الترجمة لبعض الفقهاء من القرن: 11 إلى 14)

عثر في القرن الحادي عشر على إحدى وعشرين فقيهاً مترجماً له، يشهد محتوى ترجمتهم على انتشار المذهب في عصرهم من أشهرهم:

- 1- محمد بن محمد بن أحمد المليتي نسباً المديوني أصلاً، (ابن مريم) (..حيا-1025هـ/..-1611م) مؤرّخ بجاث مشارك في عدّة علوم، من فقهاء المالكيّة، ولد ونشأ بتلمسان وتوفي بها، من مؤلفاته: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، غنية المريد لشرح مسائل أبي الوليد، فتح العلام

(1) الأعلام للزركلي: 289/6؛ معجم المؤلفين: 15/11؛ كشف الظنون: حاجي خليفة، 2/1054.

(2) شجرة النور: 402/1؛ نيل الابتهاج: 140.

(3) الأعلام للزركلي: 331/3؛ معجم المطبوعات: سركيس. 407-406/2.

لشرح التصح التّام للخاصّ والعامّ لإبراهيم التّازي، كشف اللبس والتّعقيد عن عقيدة أهل التّوحيد، التعليقة السّنية على الأرجوزة القرطبيّة، تعليق على رسالة خليل في ضبطها وتفسير بعض ألفاظها، شرح المرادية للتّازي، كتاب في الحديث النبويّ وحكايات الصّالحين.<sup>(1)</sup>

2- أحمد بن محمّد بن أحمد بن يحيى المقرّي التلمساني (أبو العباس) (986-1041هـ/ 1578-

1631م) مؤرّخ أديب، آية في علم الكلام والتّفسير والحديث، ولد ونشأ بتلمسان، من شيوخه: عمّه سعيد المقرّي، حضر مجلس عليّ بن عمران السلاسي في القرويّين وناقشه في بعض مسائل الفقه، فاعترف له السلاسي بالتّفوق عليه، ثم انتقل إلى مراكش ثم عاد إلى فاس ثم تلمسان، ثم عاد إلى فاس لتسند إليه الفتوى والخطابة والإمامة في جامع القرويّين، سافر إلى الحجاز وأملى بها دروساً عديدة، توفي بالقاهرة ودفن بمقبرة المجاورين، من مؤلفاته: نفع الطّيب، روضة الآس العاطرة، أزهار الرّياض، التّفحات العنبرية، إضاءة الدّجنة، حاشية على شرح أمّ البراهين، إعراب القرآن، القواعد السّريّة في حلّ مشكلات الشّجرة التّعمانيّة، تاريخ الأندلس، قطف المعتصر من أفنان المختصر، شرح مقدّمة ابن خلدون، أنواء نيسان في أبناء تلمسان.<sup>(2)</sup>

3- عيسى بن محمّد بن محمّد بن عامر الجعفريّ (نسبة إلى جعفر بن أبي طالب) الثّعالبي (جار الله

أبو المهدي) (1020-1080هـ/ 1611-1669م) محدّث، من أكابر فقهاء المالكية، أصله من ناحية وادي يسر (وطن الثّعالبة) بالجنوب الشّرقى من مدينة الجزائر، ولد ونشأ في زاوية ثم انتقل إلى العاصمة، رحل إلى بلدان كثيرة، مات بمكّة، من شيوخه: سعيد قدورة، أحمد الخفاجي، من مؤلفاته: كنز الرّواة

(1) الأعلام: 61/7؛ معجم المؤلفين: 189/11؛ معجم المطبوعات: 236/1.

(2) الأعلام للزركلي: 237/1؛ معجم المؤلفين: 78/2؛ خلاصة الأثر: الدمشقي. 302/1-303، معجم المطبوعات: 1776/2 - 1777.

المجموع، رسالة في مضاعفة ثواب هذه الأمة، تحفة الأكياس، مشارق الأنوار في بيان فضل الورع من السنة وكلام الأخيار، منتخب الأسانيد (ذكر فيه شيوخه المالكيين وأسماء رواة الإمام أبي حنيفة)<sup>(1)</sup>.  
-أما في القرن الثاني عشر، فعثرت على تسعة وثلاثين فقيهاً مترجماً له، من أشهرهم:

1-مصطفى(وقيل: محمد)بن عبد الله بن محمد مؤمن الرماصي(وقيل الرماحي)(..-1136هـ/..-1724م) من فقهاء المالكية، من أهل رماصة إحدى قرى مستغانم، تعلم بمازونة، ثم بالقاهرة، وصفه عبد الرحمن الجامعي الفاسي ب: «حامل راية الفقه المالكي في عصره ومصره» من مؤلفاته: كفاية المريد على شرح عقيدة التوحيد، حاشية على شرح شمس الدين عامر العدواني على متن خليل في الفقه المالكي<sup>(2)</sup>.

2-أحمد بن قاسم بن محمد بن ساسي التميمي البوني،(أبو العباس)(1063-1139هـ/1652-1726م) فقيه مالكي، محدث، ولد ببونة المعروفة بعنابة شرقي الجزائر، رحل إلى المشرق، ثم عاد إلى الجزائر، من شيوخه: عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، يحيى بن محمد الشاوي الملياني، من تلامذته: عبد القادر الراشدي القسنطيني، من مؤلفاته: فتح الأغلاق على وجوه مسائل خليل، فتح الباري في شرح غريب البخاري، الإلهام والانتباه، الثمار المعتصرة في مناقب العشرة، الظلّ الوريث في الحث على العلم الشريف، إتحاف الأقران ببعض مسائل القرآن، إعلام القوم بفضائل الصوم، التور الضاوي على عقيدة الطحاوي، فتح المعيد، المعارف الإنسية، الفتح المتوالي بنظم عقيدة الغزالي، التفحات الصنبرية في نظم السيرة الطبرية، إعلام أرباب القريحة بالأدوية الصحيحة(في الطب) نظم الشمائل للترمذي، نظم أخلاق الصوفية التي حواها كتاب تنبيه المغترين للشعراني، الدرّة المكنونة في علماء بونة، نظم عقيدة ابن الحاجب<sup>(3)</sup>.

(1) الأعلام للزركلي: 108/5؛ معجم المؤلفين: 33/8؛ خلاصة الأثر: 240/3 - 243؛ هدية العارفين: 811/1.

(2) شجرة النور: 482/1؛ هدية العارفين: 311/2؛ معجم المؤلفين: 247/10.

(3) شجرة النور: 476-475/1؛ الأعلام: 199/1؛ معجم المؤلفين: 49/2.

3- عبد القادر بن محمد الراشدي (...-نحو 1194هـ/...-1780م) فقيه مالكيّ، أصله من الرّواشد (مدشر من مداشر فرجيوّة) تولى القضاء والفتيا بقسنطينة مراراً، ومال إلى الاجتهاد، فسبّب له متاعب وأخرج من القضاء، من مؤلفاته: كتاب في عائلات قسنطينة، رسالة في تحريم الدّخان، رسالة في وزن الأعمال، حاشية على شرح السيّد للمواقف العضدية، فتاوى<sup>(1)</sup>.

وفي القرن الثالث عشر، عثرت على خمسة وستين فقيهاً مترجماً له، من أشهرهم:

1- محمد بن أحمد بن عبد القادر بن محمد الراشديّ الجليليّ العسكريّ، (أبوراس) (1150-1238هـ/ 1737-1824م) مؤرّخ حافظ له مشاركة في الفقه والأدب والحديث، مولده ووفاته في معسكر، من مؤلفاته: تخريج أحاديث دلائل الخيرات شرح المقامات الحريية، مروج الذهب، ذيل القرطاس في ملوك بني وطاس، درّ السّحابة، تفسير القرآن، الخير المعلوم في كلّ من اخترع نوعاً من أنواع العلوم، حاشية على المكودي، شرح الشّمقمقية، حاشية على الخرشى، الحاوي الجامع بين التّوحيد والتّصوف والفتاوى<sup>(2)</sup>.

2- مصطفى العجمي (...-نحو 1240هـ/...-نحو 1824م) باحث من فقهاء المالكيّة، نشأ بقسنطينة وولي الإمامة بجامع سوق الغزل إلى وفاته، من مؤلفاته: تكملة شرح السنهوريّ على مختصر خليل في فروع الفقه المالكيّ<sup>(3)</sup>.

3- عمّار الراشديّ (الغربي، أبو راشد) (...-1251هـ/...-1835م) أديب شاعر فقيه، عارف في العلوم الثّقيلة والعقلية، من أهل قسنطينة، ولي الإفتاء بها، والتّدريس بمدرسة سيدي الكتّاني، من مؤلفاته: حاشية على شرح الشّبرخيتي<sup>(4)</sup>.

(1) الأعلام: 38/4؛ معجم المؤلفين: 288/5.

(2) الأعلام: 18/6؛ فهرس الفهارس: 150/1-151؛ معجم المؤلفين: 277/8-278.

(3) معجم المؤلفين: 264/12؛ معجم أعلام الجزائر: 229.

(4) الأعلام: 36/5؛ معجم المؤلفين: 268/7.

- 4- صالح بن أحمد بن موسى بن أبي القاسم السّمعوني الجزائري (1240-1285هـ/ 1824-1868م) فقيه مالكي أديب، وُلد في وغيليس وبها نشأ وتعلّم، هاجر إلى دمشق بعد الاحتلال الفرنسي ونفي الأمير عبد القادر إلى طولون، فاستوطن دمشق وأخذ عن علمائها وتوفي فيها، من مؤلفاته: رسالة في اختلاف المذاهب، كتاب في التاريخ وصل فيه إلى سنة: 1280هـ، منظومة في الفقه المالكي، شرح المنظومة (السابقة) ثم حاشية على هذا الشرح، رسائل في علم الميقات.<sup>(1)</sup>
- أمّا في القرن الرابع عشر، فعثرت على واحد وثلاثين فقيهاً مترجماً له، من أشهرهم:
- 1- محمد بن عبد الرحمن الديسي (1270-1340هـ/ 1854-1922م) مقرئ نحويّ متكلم أصولي فقيه مالكيّ، ولد في قرية الدّيس بالصّحراء في جنوب الجزائر، تعلّم في بلده، ثمّ انتقل إلى زاوية الهامل وأخذ عن مؤسّسها، ونبغ في العلوم الشرعيّة والعربيّة، ولي التدريس في معهد الزاوية إلى أن توفي، من مؤلفاته: فوز الغائم، الزهرة المقتطفة، القهوة المرتشفة، درّة عقد الجيد، سلّم الوصول إلى علم الأصول، مقامة المناظر بين العلم والجهل، شرح أرجوزة التوحيد.<sup>(2)</sup>
- 2- عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكّي بن باديس: (1308-1359هـ/ 1889-1940م) من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، رئيس جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين، ولد بقسنطينة وتعلّم بها ثمّ في جامع الزيتونة، عاد إلى بلده فدرّس بالجامع الكبير، رحل إلى المشرق وحجّ، ثمّ عاد ليعلّم، أصدر مجلّات وصحف منها: المتقدّم، الشّهاب، الشّريعة، السّنة المحمّديّة الصّراط، من مؤلفاته: مجالس التذكير في التفسير، العقائد الإسلاميّة، جواب سؤال عن سوء مقال.<sup>(3)</sup>
- هكذا يتجلّى للتأظر انتشار المذهب المالكيّ عبر هذه القرون في أنحاء المغرب الأوسط من خلال الفقهاء ومؤلفاتهم وتلامذتهم ووظائفهم العلميّة.

(1) الأعلام: 189/3؛ معجم المؤلفين: 3/5.

(2) معجم المؤلفين: 133/10؛ هدية العارفين: 399/2.

(3) الأعلام: 289/3؛ معجم المؤلفين: 105/5؛ معجم أعلام الجزائر: 28-29.



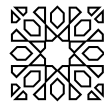
**خاتمة:** بعد هذه الجولة القصيرة بين كتب التراجم، يمكن القول بأن المذهب المالكي دخل إلى أرض المغرب الأوسط في القرن الثالث من البوابة الشرقية، ثم بدأ في الانتشار، وقد عثرت-وأنا بصدد جمع هذه المادة العلمية- على ما يؤكد ذلك؛ حيث ترجمت كتب التراجم لعدد كبير من الفقهاء الذين تولوا وظائف علمية بارزة مثل: القضاء وتقديم الاستشارة والإفتاء والتدريس والتأليف في فنون كثيرة، والتي كان من ضمنها الفقه المالكي، مما يؤهل هذا الموضوع ليكون مشروع كتاب يجمع ترجمة لفقهاء المغرب الأوسط عبر القرون ويعرف بمجهوداتهم العلمية، وبالخصوص مؤلفاتهم؛ لينهض المحققون بالبحث عنها ثم تحقيقها؛ لتستنى الاستفادة منها، ولا تضيع هذه الجهود المبذولة، وللعلم أن ترجمة هؤلاء الفقهاء مبعثرة في كتب التراجم، وغير مرتبة في بعضها عبر تسلسل القرون، مما يصعب الوصول إليها، وغالبية مؤلفاتهم في حكم الضياع، فهي إما مفقودة، أو مكدسة في المكتبات العامة أو الخزائن الخاصة، والقليل منها خارج عن هذا الحكم.

## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إتخاف المقنع بالقليل في شرح مختصر خليل (نور البصر): الهلاي أبو العباس السجلماسي، طبعة حجرية، دون مكان ورقم سنة الطبع.
- 2- الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف: بن ماكولا، علي بن هبة الله، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1411هـ-1990م.
- 3- الأعلام: الزركلي خير الدين بن محمود، الدمشقي، دار العلم للملايين، دون مكان الطبع، ط15، 2002م.
- 4- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: ابن عذاري المراكشي، ت: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، لبنان، ط3، 1983م.
- 5- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس: بن عميرة أحمد بن يحيى بن أحمد، دار الكاتب العربي، القاهرة، دون رقم الطبع، 1967م.
- 6- تاريخ الجزائر في القديم والحديث: مبارك بن محمد المليي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دون رقم الطبع، 1406هـ-1986م.
- 7- ترتيب المدارك وتقريب المسالك: عياض بن موسى اليحصبي، ت: ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، دون سنة الطبع.
- 8- تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي أبو القاسم محمد، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دون رقم الطبع، 1991م.
- 9- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه: العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، ت: محمد علي التجار، المكتبة العلمية، لبنان، دون رقم سنة الطبع.
- 10- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: الذهبي محمد بن أحمد، ت: بشار عواد، دار الغرب، دون مكان الطبع، ط1، 2003م.
- 11- التكملة لكتاب الصلّة: ابن الأبار، محمد بن عبد الله البنسي، ت: عبد السلام الهراس، دار الفكر، لبنان، دون رقم الطبع، 1995م.
- 12- الجزائر الثائرة: الفضيل الورتلاني الجزائري، إبراهيم بن مصطفى، دار الهدى، الجزائر، ط4، 2009م.

- 13- جامع بيان العلم وفضله: بن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، ت: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1994م.
- 14- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: محمد بن فتوح الأزدي، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، دون رقم الطبع، 1966م.
- 15- حاشية العدوي على كفاية الطالب الرّبّاني: العدوي عليّ بن أحمد الصعيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997م.
- 16- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين الحموي الأصل الدمشقي، دار صادر، بيروت، دون رقم وسنة الطبع.
- 17- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر: ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م.
- 18- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: المراكشي محمد بن محمد، ت: إحسان عبّاس وآخرون، دار الغرب، تونس، ط1، 2012م.
- 19- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: السلاوي أحمد بن خالد، ت: جعفر الناصري، دار الكتاب، المغرب، دون رقم وسنة الطبع.
- 20- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: مخلوف محمد بن محمد، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003م.
- 21- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس: بن بشكوال خلف بن عبد الملك، عناية: عزت العطار، مكتبة الخانجي، دون مكان الطبع، ط2، 1955م.
- 22- طبقات علماء إفريقية، وكتاب طبقات علماء تونس: أبو العرب محمد بن أحمد الإفريقي، دار الكتاب، لبنان، دون رقم وسنة الطبع.
- 23- عنوان الدرّاية فيمن عُرف في المائة السّابعة ببجاية: العزّيني أحمد بن أحمد، ت: عادل نويهض، دار الآفاق، لبنان، ط2، 1979م.
- 24- الفواكه الدواني على رسالة القيرواني: النفاوي أحمد بن غنيم، ضبط عبد الوارث محمد عليّ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997م.
- 25- فهرس الفهارس والأثبات: عبد الحّيّ الكتاني، ت: إحسان عبّاس، دار الغرب، بيروت، ط2، 1982م.

- 26- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، دار إحياء التراث، دون مكان ورقم الطبع، 1941م.
- 27- لسان العرب: ابن منظور، ت: عبد الله علي الكبير، وآخرون، دار المعارف، دون مكان ورقم سنة الطبع.
- 28- المصباح المنير: الفيومي أحمد بن محمد بن علي، مكتبة لبنان، لبنان، دون رقم الطبع، 1990م.
- 29- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: الخطاب محمد بن محمد بن عبد الرحمان، دار الفكر، لبنان، ط3، 1412هـ - 1992م.
- 30- منح الجليل شرح مختصر خليل: عليش محمد بن أحمد، دار الفكر، بيروت، دون رقم الطبع، 1409هـ/1989م.
- 31- معجم البلدان: الحموي ياقوت بن عبد الله الرومي، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م.
- 32- معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر: عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، لبنان، ط2، 1400هـ-1980م.
- 33- معجم المؤلفين: كحالة عمر بن رضا الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، دون رقم سنة الطبع.
- 34- معجم المطبوعات العربية والمعربة: يوسف بن إلبان بن موسى سركيس، مطبعة سركيس، مصر، دون رقم الطبع، 1346هـ-1928م.
- 35- نيل الابتهاج بتطريز الديباج: التنبكتي أحمد بابا السوداني، دار الكاتب، ليبيا، ط2، 2000م.
- 36- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: البغدادي إسماعيل بن محمد أمين، دار إحياء التراث العربي، لبنان، دون رقم سنة الطبع.





جامع القرويين  
بين التكريس الديني والتكريس الاجتماعي  
AL-QARAWYIN MOSQUE  
RELIGIOUS EDUCATION AND SOCIAL CONSECRATION

Pr. El Mokhtar CHAFIK الأستاذ: المختار شفيق

Regional Center for the professions  
of education and training, SAFI,  
MOROCCO المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين،  
آسفي، المغرب

[chafikelmokhtar@yahoo.fr](mailto:chafikelmokhtar@yahoo.fr)

Accepted:	2018/11/17	قبل للنشر:	Received:	2018/05/01	استلم:
-----------	------------	------------	-----------	------------	--------

### ملخص:

ظل المسجد، على الدوام، مؤسسة مهمة داخل المجتمع الإسلامي، ولعب أدوارا متعددة داخل هذا المجتمع، فقد كان ولا زال داخل المجتمع المغربي، بالإضافة إلى كونه مكانا للعبادة، مؤسسة تعليمية، ومنبرا إعلاميا لخدمة الأيديولوجية المهيمنة، لذلك فقد ارتبطت هذه المؤسسة بالدولة عبر وزارة الأوقاف التي تعنى بكل ما يهمها. ولعل النموذج الصارخ لهذا الارتباط الوثيق، بين المسجد والدولة، يتجلى بوضوح في العلاقة الوطيدة التي ربطت دائما، مسجد القرويين، يدواليب الحزن المغربي، خصوصا وأن جامع القرويين، ظل لعقود الجامعة الوحيدة التي تملكها الدولة، وهي الجامعة التي تقمصت عدة أدوار.

الكلمات المفتاحية: القرويين؛ الدين؛ التكريس الاجتماعي؛ المغرب؛ فاس.

**Abstract**

*the mosque was still an important institution in Muslim society where it played several roles. Thus, the Al-Qarawiyin Mosque was and still is, in Morocco, a place of worship, an educational institution and an ideological means at the service of the dominant ideology. Indeed, the university of Fez was always closely linked to the Moroccan makhzen and under its control.*

**Keywords :** *Al-Qarawiyin; religion; social consecration; Morocco; Fez.*



## مقدمة:

لعل مؤسسة المسجد ليست بالجديدة على العالم الإسلامي، إذ ارتبط اسمها بظهور الإسلام وبانتشاره وتوسعه داخل العالم. إنها النقطة المركز التي يتمركز حولها العالم، والعالم الإسلامي هو ذاته اليوم يتوجه إلى مسجد يعتبر أعظم هذه المؤسسات كل يوم في صلواته. ومعلوم أن المسجد لغة هو اسم مكان من الفعل الثلاثي «سجد يسجد»، وقد اتخذ اسم مكان العبادة والصلاة من هذا الفعل وأطلق عليه مسجدا.<sup>(1)</sup>

لكن بيت الله، وطوال تاريخ الإسلام، لم ترتبط وظيفته بالعبادة والصلاة فقط بل تعددت وظائفه واختلفت مهامه باختلاف المواقف والأزمنة التاريخية وباختلاف من يسيطر عليه، إذ بالإضافة إلى كونه مجال للعبادة ظل مكانا للتشاور والحوار وتمرير الخطاب الأيديولوجي<sup>(2)</sup> للمسيطرين اجتماعيا، ومكانا للتعليم، والقضاء، والتشاور، ولاتخاذ القرارات ومناقشتها<sup>(3)</sup>... حسب الظروف والأحوال التي يعيشها المجتمع، وإن كان المسجد قد تراجعت وضعيته القيادية، ربما، لفترة قد تطول أو تقصر فإنه اليوم يحاول استعادة حركيته ونشاطه.

إن المسجد كما يرى مالك شابل<sup>(4)</sup> هو مكان معماري يسم الإسلام بهويته، إنه يتمتع بنوع من القدسية في كل مستويات تنظيمه، إنه غير قابل للتصرف، ومصون شرعيا. من ناحية أخرى، فالمسجد يجدد ترابيا دار الإسلام في مقابل الفضاء الدنيوي الذي قد يشكل في أقصاه دار الحرب. إنه مكان

(1) محمد حمدان رمضان. "دور المسجد في تحقيق الاندماج السياسي في المجتمع العراقي المعاصر. دراسة تحليلية من منظور اجتماعي". مجلة كلية العلوم الإسلامية. العدد 13. المجلد السابع. 1434هـ/2013م.

(2) نعتمد هنا مفهوم الأيديولوجيا بالمعنى الكلي الذي منحه إياها المفكر الألماني كارل منهام باعتبارها الإطار الفكري العام لطبقة اجتماعية أو مرحلة فكرية متميزة.

(3) حسين مؤنس. المساجد. عالم المعرفة. العدد 37. 1981. ص 50 - 53.

(4) M. Chebal. L'imaginaire arabo-musulman. PUF. Paris. 1993. P 132 - 135



القرآن، مكان التقاء كل الأفق، مكان صلاة الجمعة والتباشير العمومية، إنه مكان اجتماع الأخوية الواحدة<sup>(1)</sup>.... إن المسجد عموما هو البرزخ والممر بين الحياة الدنيوية والحياة الروحية ويجب التفريق عموما بين المسجد أي مكان السجود وبين المسجد البناء العظيم الذي يحتضن الحفلات الرئيسية، بالإضافة إلى مختلف حلقات الدعوة. إنه يكون مكانا مقدسا بحق، يصبغ قدسيته على كل من يخترق أبوابه إلى الداخل من أجل الصلاة لله. إن هاته القدسية هي التي تفرض طقسا متميزا يمكن أن نسميه حسب تعبير فان جنيب<sup>(2)</sup> طقسا للمرور والإعداد، طقسا لإعداد المؤمن للمرور من العالم الدنيوي إلى عالم مقدس<sup>(3)</sup>، هذا الطقس هو الوضوء والغسل قبل الدخول إلى مكان لا يعبد ولا يذكر فيه إلا الله وحده كما يذكر بذلك الكتاب المقدس، إن قيام المؤمن بالصلاة يجعله يقف موقفا متميزا ومختلفا.

إن أهم الخصائص المميزة للمسجد في دار الإسلام تكمن على الخصوص في الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها، باعتباره مكانا يحتضن الجميع، ذكورا وإناثا، شيبا وشبابا، لذلك فقد ظل متمثلا كمكان لانتشار وبث المعلومة في مجالات متعددة تشمل السياسي، الاجتماعي، الثقافي والطقوسي... ومن تم فإعلان الأذان يكون الفرصة السانحة لانطلاق البث الإخباري عبر المسجد<sup>(4)</sup>، إن هذا الدور الاجتماعي والإعلامي هو الذي يمنح لهاته المؤسسة أهميتها وخطورتها في نفس الوقت، ما دام أن أداء

(1) مالك شبل عالم أنثروبولوجيا جزائري، اهتم بمجال الأديان، ولد بمدينة سكيكدة سنة 1953، وتوفي بالعاصمة الفرنسية سنة 2016، ودرس بالجزائر ثم بفرنسا حيث استكمل وعمق تكوينه خصوصا في مجال التحليل النفسي، وهو ما مكّنه من التدريس في العديد من الجامعات حول العالم، وخلف العديد من الكتب أهمها: "محمد نبي الإسلام"، "الإسلام والعقل" و"معجم الرموز الإسلامية".... الخ.  
(2) أرنولد فان جنيب، إثنولوجي فرنسي، ولد بألماني قبل العودة إلى فرنسا، حيث سلك مسارا تعليميا متميزا عرج به على تعلم اللغة العربية، علم الآثار المصرية والأديان، عاش ما بين 1873 و1957، وعرف بالخصوص بعمله عن طقوس المرور.

(3) A. Van Gennep. Les rites de passage. Editions Nourry. Paris. 1909.

(4) Zakaryya Mohamed Abdel-Hady. The Masjid, Yesterday and today. Edited by CIRS. 2010. P 9.

الواجب الطقوسي المتمثل في الصلاة ليس وقفا على مؤسسة المسجد ولا مقتصرًا عليه في ديانة كانت الأرض في مجموعها مسجداً طهوراً، بخصر المعنى، لأداء هاته الشعيرة.

نخلص مع الطوزي<sup>(1)</sup> إلى أن المسجد كان سابقاً يشرف على كل الأنشطة الحاضرة، إنه زمن الله، الجامعة، المحكمة، الحرم السياسي إن لم نقل الأغورا حيث تعلن القرارات السياسية الكبرى، مكان السكنية حيث تمارس دون إزعاج الواجبات الدينية نحو الله والناس عبر إيوائية النصيحة<sup>(2)</sup>.

هذا الموقع المتميز للمسجد عبر التاريخ جعل منه مكاناً للصراع والمنافسة من أجل السيطرة عليه واستخدامه من قبل الفئات المختلفة، ذلك أنه مثلاً في إطار الصراع السياسي بين القمة والقاعدة، شكل دائماً حدث رفض الصلاة وراء الإمام المعين وسيلة أو دلالة على رفض النظام السياسي الذي قام بتعيينه، بالإضافة إلى عدم تأدية صلاة الجمعة باسم الحاكم أو السلطان، لذلك ظل مصدر الشرعية الآمنة للحكام عبر التاريخ الإسلامي، هو السيطرة على مؤسسة المسجد من خلال تولية السلاطين لأوفياء لهم على رؤوسها. وقد أدى هذا الصراع الثنائي القطبين طوال التاريخ الإسلامي إلى ظهور نوعين من المساجد، إن صح هذا التعبير، مساجد عمومية تسهر عليها الدولة ومساجد حرة تسهر عليها

(1) محمد الطوزي، أنثروبولوجي وعالم سياسة مغربي، ولد بالدار البيضاء في 1956، وبها تابع دراسته التي استكملها بفرنسا في مجال العلوم السياسية، وتعد اهتمامات محمد الطوزي حيث اشتغل على الخصوص بعلم الاجتماع الديني، الأنظمة السياسية في العالم العربي والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وله العديد من المؤلفات باللغة الفرنسية على الخصوص منها: "L'islam au quotidien"، "Usage de l'identité Amazighe" و "L'islamisme marocain à l'épreuve du politique".

(2) M Tozy. Champs et contre-champs politico-religieux au Maroc. Thèse de Doctorat d'Etat en sciences politiques. Faculté de droit et des sciences politiques. Aix-Marseille. 1984. P 151

وتسيورها وتراقبها جماعة المؤمنين، وشكلت مكانا للممارسة السياسية المعارضة للأنظمة الحاكمة. ومكانا للانطلاق من أجل الثورة عليها. <sup>(1)</sup>

إن هذه الوظائف الحيوية للمساجد هي التي جعلتها مكن صراع طاحن بعد ظهور الحركة الإسلامية العائدة إلى إحياء المسجد وإعادةه إلى وظائفه التقليدية.

لما كانت للمسجد هذه المكانة المركزية في صلب المجتمع الإسلامي، فقد كان لزاما على المسلمين الفاتحين لشمال إفريقيا أن يسموا هذه الأرض الملتحقة بدار الإسلام بمسهمهم عبر تأسيس وبناء مجموعة من المساجد التي ستختلف أهميتها وأدوارها، وبالتالي ما كاد عقبة بن نافع أن يحل بالقيروان حتى أسس بها مسجده المشهور بها.

وقد حظي المغرب الأقصى بدوره بحظ وافر من هاته البناءات المؤسسة للوفاة الجديد، كان من أهمها على الإطلاق مسجد القرويين بفاس عاصمة الأدارسة، والذي شيد في عهد السلطان يحيى بن محمد بن إدريس في عدوة القرويين بمال امرأة من اهل القيروان، ويتعلق الأمر بفاطمة بنت محمد بن عبد الله الفهري ليكون جامعا للصلاة قبل أن يتحول إلى مركز لبث العلم والمعرفة، ويذهب الباحثون إلى أن الدراسة انطلقت بالمسجد الجامعة في عهد الأدارسة، ومن ثم ما كان عصر المرابطين يستهل حتى كانت فاس عاصمة تزدهو بالعلم والعلماء. <sup>(2)</sup>

(1) Ibid. P 151 – 152

(2) إدريس خليفة. جامعة القرويين ومراحل من حياة كلية أصول الدين خلال الخمسين عاما. نشر كلية أصول الدين، تطوان. الطبعة الأولى. 2012. ص 24 . 25.

تحول الجامع في وقت وجيز إذن إلى منارة للعلم والمعرفة تستقي من منارة القيروان ما أخذته من الشرق ومن قرطبة ما نهلته من ثقافة بلاد الأندلس.<sup>(1)</sup> وقد كان للاهتمام الذي حظي به الجامع أكبر الدور في أن يمتلك كل المقومات التي تمكنه من النهوض والتطور، ومن تم الانتقال من مكان للصلاة وخطب الجمعة إلى مركز لتلقين علوم مختلفة وفنون متعددة.

في هذا السياق يقر محمد عزوزي، أنه إذا كانت القرويين قد انتقلت ابتداء من عهد المرابطين<sup>(2)</sup> من مرحلة الجامع إلى النواة الجامعية، فإن عناصر الجامعة التامة والمكتملة لم تبرز إلى الوجود إلا في العهد المريني لما تم تعزيز جامعة القرويين بالعديد من الكراسي العلمية والخزانات والمدارس المجاورة، مما جعل منها مبنغى ومقصدا للملوك والأمراء ومرتعا للعلماء والأدباء.<sup>(3)</sup>

هكذا تكون جامعة القرويين المؤسسة سنة 859م أقدم الجامعات في العالم، ما دام أنها تأسست قبل جامع الأزهر بالقاهرة الذي خرج إلى النور سنة 970م، وكذا جامعتي بولونيا والسوربون المؤسستين سنتي 1158م و1200م على التوالي، واللذان تعتبران من أعرق الجامعات في الغرب.<sup>(4)</sup>

(1) عبد الهادي بوطالب. "جامعة القرويين موحدة البلاد الإسلامية ومصدر الإشعاع الثقافي". في ندوة: جامعة القرويين وأفتق إشعاعها الديني والثقافي. نشر آل بيت محمد عزيز الحبايي. 1996. ص 64.

(2) المرابطون: واحدة من أهم الدول التي حكمت المغرب، والتي ظهرت خلال القرنين الخامس والسادس الهجري وشملت المغرب وموريتانيا والجزائر وامتدت إلى الأندلس، وقامت على الجمع بين العصبية الصنهاجية والدعوة الدينية الإصلاحية. يعد يوسف بن تاشفين من أهم سلاطينها، وهو مؤسس مدينة مراكش وفتح الأندلس عقب معركة الزلاقة الشهيرة.

(3) حسن عزوزي. إسهام الجامعات الإسلامية في الحضارة الإنسانية. منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. إيسيسكو. الطبعة الأولى. الرباط. 2010. ص 25.

(4) يوسف الكتاني. كي تعود اقرويين أم الجامعات المغربية. منشورات عكاظ. الرباط. 2005. ص 63.  
حسن عزوزي. مرجع سابق. ص 26.

لقد تأسست جامعة القرويين إذن في أحضان الأدارسة<sup>(1)</sup> باعتبارهم أولى الأسر الحاكمة التي استطاعت أن تستقل بالمغرب، وهكذا استمرت لصيقة، بشكل أو بآخر، بالأسر الحاكمة وظلت خاضعة لمراقبتها حتى في الفترات التاريخية التي انتقلت فيها العاصمة المغربية خارج فاس كما حدث في زمن المرابطين الذين اتخذوا من مراكش عاصمة لهم ومن جامع ابن يوسف جامعة لهم وخادما لمذهبهم وفكرهم.

والواقع أن كل المدارس التي شيدها ورعاها الأمراء في كل الأسر الحاكمة التي تعاقبت على حكم المغرب الأقصى قد تكلفت بتكريس ونشر مذاهبها الدينية ومرتكزاتها الفكرية، فقد استغلت كإحدى وسائل الحركة المرابطية في المغرب، ثم عاد الموحدون فوظفوها لنشر دعوتهم، واستردها منهم المرينيون<sup>(2)</sup> جاعلين منها إحدى دعائم سياستهم ومشروعية حكمهم إلى جانب الجهاد بالأندلس، فكسبوا بذلك ولاء الفقهاء<sup>(3)</sup>، فقد كانت المدرسة في العهد المريني (البوعنانية مثلا) تنشر عقيدة «سنية»، وهادفة إلى جمع الشمل حول السلطان الذي أصبح يدعو إلى ما يدعو إليه الفقهاء، بل فوض لهم أمر الدعوة تفويضا تاما<sup>(4)</sup>.

(1) الأدراسة : واحدة من أهم السلالات التي حكمت المغرب انطلاقا من 171 هـ / 788م، ويتفق العديد من المؤرخين على أنها أول دولة إسلامية تأسست بالمغرب من قبل إدريس الأول الذي جاء فارا من موقعة فخ، وسيتولى، بعد وفاته، ابنه إدريس الثاني الحكم عاملا على توطيد دعائم الدولة الإدريسية ومؤسسا مدينة فاس كعاصمة لها.

(2) المرينيون هم أسرة حاكمة قادت المغرب ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر، ورغم أن بنو مرين لم يتمكنوا من توسيع دولتهم إلى حدود المغرب السابقة في عهد المرابطين والموحدين إلى أنهم استطاعوا توحيد المغرب الكبير والتوسع قليلا في الأندلس التي جعلوا من الجهاد فيها أحد ركائز مشروعهم السياسي. ولما كان المرينيون قد وصلوا إلى الحكم بالقوة في غياب أي دعم أيديولوجي إصلاحى أو ديني فقد تميز عهدهم بقدر كبير من الانفتاح والازدهار الثقافي والعلمي.

(3) عبد الله العروي. مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثاني. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1994. ص218.

(4) نفس المرجع، ص 220.

هكذا كانت القرويين قلعة حصينة للمذهب العقدي والفقهي بالمغرب الأقصى، إذ كان علماءها يدافعون عن مذاهب السلف في الاعتقاد على عهد الدولة المرابطية، وصاروا دعاة المذهب الأشعري منذ العهد الموحد<sup>(1)</sup>، وتمسكوا بالفقه المالكي منذ عصر الدولة الإدريسية الفتية، وتسامحوا مع التصوف السني<sup>(2)</sup>.

لم تكن هذه العلاقة الحميمة بين الأسر الحاكمة والمدرسة لتقتصر على المجتمع المغربي، بل شملت مناطق عديدة من المجتمع الإسلامي، كما أبرز ذلك لوسيان باي. فحسب هذا الأخير إذا كان الأمويون لم يهتموا إلا بالسلطة الزمنية فإن العباسيين أولوا، على عكس ذلك، اهتماما لمسائل الروح والدين وساهموا بذلك في توسيع وتشجيع التبادل الثقافي عبر فكرهم وفلسفتهم الليبرالية، ففي عصر الحكام العباسيين الأوائل تمت ترجمة المصنفات الفكرية اليونانية وانفتحت العلوم الإسلامية على التأثيرات الشرقية، الفارسية والهندية، في هذا الجو، وضدا على النزعة الشيعية كان التعليم مساعدا و متمما للتوجه السني السائد ومساهما في شرعنة الأسرة الحاكمة، وهو الدور ذاته الذي ستلعبه المدرسة في العهد العثماني، وهو ما يفسر جزئيا بكثرة البنايات والتأسيسات التي سيقدم عليها العثمانيون<sup>(3)</sup>.

(1) تعد دولة الموحدين التي قادت المغرب ما بين 1121 و1269م، ولما يقرب من مئة وخمسين سنة، من أقوى الدول التي عرفها تاريخ المغرب، والتي استطاعت أن توحد فعليا في عهد المنصور الموحد بلاد المغرب بما في ذلك المغرب الأقصى والجزائر وتونس وليبيا والأندلس. وقد كانت انعكاسا للأفكار الإصلاحية لمؤسسها الروحي محمد المهدي بن تومرت الداعي إلى توحيد الله توحيدا قاطعا وإلى تنقية الدين الإسلامي من كل الشبهات والشوائب.

(2) إدريس خليفة. "نظام الدراسة بجامعة القرويين". في ندوة: جامعة القرويين وآفتق إشعاعها الديني والثقافي. نشر آل بيت محمد عزيز الحبابي. 1996. ص 172. 173.

(3) L. Paye. Introduction et évolution de l'enseignement moderne au Maroc. Edité par Mohamed Ben Chekroun. Rabat. 1992. P40.

يشير لوسيان إلى إحدى الخصائص الأصيلة التي ميزت تاريخ المغرب الكبير عن باقي العالم الإسلامي، والتي تخص العلاقة المتميزة التي ربطت الدولة بالدين، فبدل أن تعتمد السلطة السياسية على الإيمان، فإن هذا الأخير هو الذي كان يخلق السلطة. لقد شيد المرابطون والموحدون العديد من « الرباطات » والزوايا التي ستكرس مجهوداتها للتبشير الحربي، بالإضافة إلى دورها كمراكز للتعليم الديني. في هذا السياق، عملت كل الأسر المتوالية على حكم البلاد، والتي حملتها المطالب الخالصة للإيمان إلى السلطة، على ضمان استمرار التقليد الديني، بالحفاظ على ذاتها هي، هكذا، فالمدارس التي أنشأتها هذه الأسر، بالأساس انطلاقاً من القرن الثالث عشر، هي في الحقيقة عملية تحويل حضرية وترسيم للمدرسة الملحقة سابقة بالزاوية، أكثر منه نقلاً أو محاكاة للمدرسة الشرقية، إذ ظل تعليمها أكثر ارتباطاً بالتولوجيا وأقل أصالة علمية منه في الشرق، لكن المدرسة أصبحت أيضاً في المغرب الكبير (في القرنين الثالث عشر والرابع عشر) عضواً أو عنصراً من الحكومة. لقد كانت تقاليد الموحدين ثم بعد ذلك المرينيين في المغرب والحفصيين في تونس تقتضي أن يحيط الحكام أنفسهم ببطانة من العلماء والفقهاء، فغدت فاس وتلمسان ثم تونس خلايا جد نشيطة للمذهب المالكي. ومع تطور التعليم وتلونه بألوان الاقنية، ثم تفرعه إلى عدة تخصصات وفتح الأبواب أمام بعض الوظائف، ستعدد المدارس بشكل واضح وهو ما سيواكب بتعبئة مهمة من قبل الحكام من أجل بناء مدارس أو بنايات رائعة والعناية بالمعلمين والتلاميذ. في هذا السياق سيعمد المرينيون، وهم يبحثون عن تقوية مشروعية استيلائهم على الحكم، ما داموا يفتقدون إلى أساس فكري وشرعي لذلك، ونظراً لاستيلائهم على السلطة بالقوة، إلى جعل من المدرسة وسيلة لتثبيت هذه الشرعية، الأمر الذي سيقودهم إلى إنشاء العديد من المدارس مما سيؤدي إلى ارتفاع عددها بشكل واضح في عهدهم<sup>(1)</sup>.

(1) L. Paye. 1992. Op. Cit. P40/42 .

إن هذا الاستغلال الأيديولوجي للمؤسسة التعليمية الذي عرفته العهود السابقة من تاريخ المغرب استمر إلى عهد ما قبل الحماية، الأمر الذي أكده وبينه عبد القادر باينة<sup>(1)</sup>. إنه لم يكن من الممكن، حسب العروي، تجنب تلقي « علم » مقولب من قبل فقيه زاوية، قاضي مدينة متوسطة أو أستاذ مبرأ في فاس، إن كل شيء يتوقف على من ينقل وليس على الشيء المنقول، كما أن مدة الدراسة ليست متساوية عند كل الطلبة، إنها أطول لبربري من الأطلس منها عند وريث عائلة كبيرة من تطوان أو فاس، إن الأمر يتعلق هنا بشكل جلي بوسيلة للإدماج داخل نخبة البلد عبر تمرير خلق اجتماعي<sup>(2)</sup>.

وقد دعمت غاية التعليم هذه بمركزة نشر المعرفة انطلاقاً من المسجد - الجامعة للقرويين، وهي المركزة الفعالة التي دعمت وساندت على كل المستويات المركزة السياسية السلطانية. هكذا يعترف في كل جيل للعالم الأكبر سناً بكونه شيخ الجماعة، أي الرئيس المباشر لكل الفقهاء الأحياء، وفي هذا الإطار تعاقب على هذا المنصب، خلال القرن التاسع عشر، بعد التودي بن سودة كل من الطيب بن كيران، حمدون بلحاج، وليد العراقي، عبد الرحمان الحجراتي، موح بن المدني كنون، أحمد بن الخياط... الخ<sup>(3)</sup>. ألم تزل هذه الأسماء تحتكر اليوم عبر أحفادها العديد من المراكز النخبوية سواء على المستوى الثقافي أو السياسي؟

لقد كانت القرويين منغمسة بشكل وبآخر في الحياة السياسية للوطن، واستغلت من قبل المهيمين سياسياً لإضفاء الشرعية على وجودهم ونفوذهم السياسي عبر آليتي البيعة التي يقوم بها

(1) A . Baina . Le système de l'enseignement au Maroc . Tome I . Les éditions Maghrébines . 1981 .

(2) A. Laroui. Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830/1912). Centre Culturel Arabe. 1993. P194.

(3) A. Laroui. Op Cit. P194/195.



علماء القرويين للسلطان الجديد، والمشورة المقدمة لأولياء الأمر عندما يستشيرونهم في قضايا تدبير شؤون الرعية.<sup>(1)</sup>

إضطلع إذن علماء فاس، بالإضافة إلى صلاحياتهم الأكاديمية، بصلاحيات سياسية ودستورية هامة، ما دام أن مباركة وبيعة أساتذة القرويين كانت شرطا لازما لإسباغ الشرعية الدستورية على السلطان،<sup>(2)</sup> وإن كانوا في كثير من الأحيان لا يعملون إلا على تزكية واقع مفروض بحكم بركة غالبا ما تقوم في جوهرها على السيف واستبعاد المنافسين كما يعلن صاحب الشرف والبركة.<sup>(3)</sup>

فقد جرت العادة أن العلماء في كل المدن والزوايا عن ولائهم للسلطان الجديد، لكن بيعة علماء فاس كانت، رغم ذلك، أساسية وتمثل نموذجا يحتدى من قبل باقي جهات البلد. وبالتالي لم يكن علماء باقي المدن الكبرى، كمراكش وتطوان، يقومون إلا بتزكية اختيار العاصمة الإدريسية. وهكذا غدت بيعة أهل فاس تعني منح الشرعية، الإختيار الذي يحترمه ممثلو بعثات القوى الأجنبية أنفسهم، والذين يعمدون في حالة وجود صراع حول السلطة إلى دعم مرشح مدينة فاس.<sup>(4)</sup>

كما برز بوضوح الدور السياسي لعلماء فاس في لجوء السلاطين إليهم لاستشارتهم في النوازل والقضايا الكبرى لإضفاء صفة المشروعية على ما سيتخذ بصددها من قرارات سياسية، ولعل الأمثلة

(1) حسن جلاب. إصلاح جامعة القرويين بين الأمس واليوم. المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش. 2004. ص 69.

(2) محمد غزالي. الإصلاحات التعليمية بالمغرب. دراسة على مستوى الوظائف والمكونات. 1956. 2001. نشر جامعة الحسن الأول. سطات. 2014. ص 52

(3) Raymond jamous. Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Editions De La Maison Des Science De L'Homme. Paris. 1981.

(4) M. Al Mansour. « Les Oulémas et le Makhzen dans le Maroc précolonial ». in Le Maroc actuel. Editions CNRS. Paris. 1992. P 8.

على ذلك كثيرة ومتنوعة، فقد استشار السلطان عبد الرحمن بن هشام علماء القرويين في أمر بيعة أهل تلمسان عقب احتلال فرنسا للجزائر، وهو الأمر الذي شطروهم نصفين مؤيدين ومعارضين.<sup>(1)</sup>

ولجأ إليهم محمد بن عبد الرحمن في نازلة تحديث الجيش بعد هزيمة إيسلي ليجد فيهم الدعم والمساندة، وهي المساندة التي افتقدها مولاي الحسن عندما استشار علماء فاس في تجارة الأعشاب المرقدة فواجهوه بالتحريم ونصحوه بإحراقها والتخلص منها.

لقد كان للقرويين وطلابها وعلمائها، كما يعلن علال الفاسي، رسالة تتجاوز المعرفة لتصل إلى قيادة الشعب لتحرر كلما ظهر في الأفق ما يمس بالوطن والمواطنين، لذلك جاهد يوسف الفاسي وغيره الكثيرين في معركة وادي المخازن، وقاتل ابن عاشر في صف العياشي، والتف الجميع حول العلويين لتوحيد المغرب، واستقبلوا المولى إسماعيل بالترحيب لانتصاراته وفتوحاته، وإن كان ذلك كله لم يمنع من ظهور المواجهة والنقد كلما دعت الضرورة لذلك كما كان الحال مع المنصور السعدي ومع المولى إسماعيل نفسه وقبله محمد الشيخ وغيره ممن وجدوا في طلبة القرويين وعلمائها، من أمثال اليوسي، ومحمد بن عبد القادر الفاسي، ومحمد عبد السلام جسوس... كل المعارضة التي يلزم أن يلقاها من انحراف عن السبيل القويم.<sup>(2)</sup>

ولما حطت الحماية رحالها بالمغرب، استمرت الجامعة في نهجها ومقاومتها وانبرى أبناؤها من طلبة وعلماء إلى المقاومة والتعبئة، من أمثال علال الفاسي، وعبد الكريم الخطابي، وعبد الله السنوسي، وشعيب الدكالي، ومحمد بن العربي العلوي... كل من موقعه وعلى طريقته.<sup>(3)</sup>

(1) محمد عمراني. جامعة القرويين والحماية. 1912. 1934. منشورات الرباط نت. الطبعة الأولى. 2016. ص 50. 51.

(2) علال الفاسي. "رسالة القرويين في الماضي، الحاضر والمستقبل". في ندوة جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي. نشر بيت آل محمد عزيز الحبابي. 1996. ص 53. 55.

(3) علال الفاسي. نفس المرجع. ص 55. 56.

مثل إذن علماء القرويين سلطة سياسية فعلية لم يكن من الممكن تجاهلها وتجاوزها من قبل حكام المغرب، ولم يكن من الممكن إذن التفاوضي عن تزايد وتنامي نفوذها داخل المجتمع، فكان لزاما التعامل معها وفق خطة اتسمت بالحليطة والحذر، والعمل بطرق مختلفة على احتوائها، عبر العطايا والامتيازات المادية والمعنوية، والتعيين في بعض المناصب العليا الدينية والإدارية.<sup>(1)</sup>

لقد كانت السلة، على امتداد تاريخ القرويين، وسيلة أساسية للسلطة الحاكمة لولوج القرويين والهيمنة عليها. فقد بلغت ميزانية القرويين منذ بداية القرن 16م ما يناهز عشرين ألف دينار أي ما يساوي ستة عشر مليون من الدراهم المغربية الحالية، وهو ما يشير بوضوح إلى الموارد المادية المهمة والخضبة التي توفرت لرجال القرويين في ذلك الوقت.<sup>(2)</sup>

لكن السلة لم تكن، مع ذلك، الوسيلة الوحيدة للهيمنة على القرويين، إذ أن آلية الإصلاح شكلت هي الأخرى أداة مهمة في يد المخزن للتحكم في دواليب الجامع. في هذا السياق، عرفت الجامعة على امتداد تاريخها سلسلة من لحظات الإصلاح التي شملت مناحي مختلفة من مكوناتها، وامتدت من المدروس إلى المدرسين، مروراً بالمناهج وسير الدراسة، فالامتحانات والشواهد، كما حدث مع العديد من سلاطين الدولة العلوية.

لقد أبرز حسن جلاب أن مهمة القرويين، على امتداد تاريخ المغرب الطويل، تمحورت حول المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية التاريخية، والانتماء الديني السني في نطاق العقيدة الأشعرية

المصطفى شباك. الحداثة والتربية. ترجمة محمد أسليم. دار الثقافة. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1999. ص 95.

(1) محمد عمراني. مرجع سابق. ص 52.

(2) عبد الهادي التازي. "تاريخ جامعة القرويين المعماري والفكري". في ندوة جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي. نشر بيت آل

محمد عزيز الحبابي. 1996. ص 74.

والفقه المالكي، وعند اللزوم مواجهة الدعوات الباطلة والبدع الضالة، ومكافحة مختلف أنواع التخلف المادي والمعنوي والجمود العقلي، وهكذا كلما أحس السلاطين والملوك - خاصة العلويين منهم - بانحراف الجامعة عن المنهج المحدد أو تكاسل في النهوض بالمهام المنوطة بها إلا وتدخلوا للإصلاح والتقويم، وإعادة الأمور إلى نصابها. (1)

كان من بين أهم هاته الإصلاحات :

إصلاح سيدي محمد بن عبد الله في 1789، وعمل على التجديد الدقيق لما يجب أن يدرس بداية بكتاب الله وسنة رسوله، ثم الصحاح وبعض كتب السيرة واللغة والبلاغة والبيان... فيما حصر دراسة علم الكلام في تناول عقيدة ابن أبي زيد القيرواني دون غيرها. (2)

بينما انبرى إصلاح عبد الرحمن بن هشام في 1845 إلى منهجية التلقين والتعليم رغبة في تجاوز التطويل وضياع الوقت، وسعيا في إعطاء كل مادة الزمن المعقول لتدريسها. وهكذا دعا السلطان إلى تجاوز التطويل والشاذ من الأقوال والألفاظ، والسعي إلى التسهيل والتبسيط حتى يستبين الطالب المقصود ولا تختلط عليه المعارف إلى حد لا يستطيع معه التمييز بين السمين والغث فيها والصحيح والضعيف منها. (3)

أما إصلاح المولى يوسف بن الحسن في 1914، فقد شمل وضع لائحة بعلماء وأساتذة القرويين وتقسيمهم إلى طبقات، وتم ذلك في إطار المجلس التحسيني للقرويين الذي عهد برئاسته إلى أبي عبد الله الحجوي نائب الصدر الأعظم في المعارف. وقد عرفت 1927 مرحلة جديدة من هذا الإصلاح، بموجب الأمر الصادر إلى رئيس المجلس بشأن ترقية رواتب العلماء المنتمين إلى مختلف المراتب شرط

(1) حسن جلاب. مرجع سابق. ص 7. 8.

(2) حسن جلاب، نفس المرجع. ص 11. 12.

(3) حسن عزوزي. مرجع سابق. ص 30.

المواظبة على التدريس، كما تم تأسيس مجلس أعلى للعلوم الدينية برئاسة السلطان ويتكون من الوزير الصدر الأعظم، ووزير العدالة، ووزير الأحباس والحاجب الملكي.<sup>(1)</sup>

وقد عرف عهد محمد الخامس العديد من الإصلاحات، من أهمها ظهور 1930 الموجه إلى رئيس المجلس العلمي للجامع والذي عين بموجبه مراقبا للتدريس، وألحق بالظهير لائحة بأسماء العلماء المكونين لكل طبقة. ثم ظهر أبريل 1931 الذي نص على تأسيس المجلس الأعلى لنظام التعليم الإسلامي العام بالقرويين، وأخيرا ظهور 1933 ولعله أهم الظهائر المنظمة للجامع وضم 11 فصلا خصت على الخصوص: أقسام التعليم وفنونها، عدد المدرسين وتوزيعهم على مختلف الأسلاك (ابتدائي، ثانوي، نهائي)، رواتب الأساتذة حسب المراتب والطبقات، مراقب الدروس ومهمته ومرتبته، الامتحانات، الشهادات والوظائف المخصصة لحاملها، ترشيح المدرسين، نواب المدرسين... الخ.<sup>(2)</sup>

فيما يخص الجهاز التعليمي فقد كان الفقيه الأستاذ في القرويين يعين من قبل قاض فاس بعد استشارة السلطان، ومع السلطان عبد العزيز أصبح الأساتذة - الفقهاء يعينون بظهير سلطاني. أما العلوم التي تتداول داخل القرويين وخارجها فلا علاقة لها بـ « العلم العربي » في الماضي، إنه مجموعة من « الصيغ » المشفرة والتي فرضتها البنية الاجتماعية منذ ثلاث قرون لأسباب تاريخية محددة، هذه العلوم التي لم تضمحل إلا بعد ثلاثينيات القرن الماضي توزعت إلى أربعة مجموعات: الفقه، الدين، الآداب والعلوم المساعدة. وتتناسب المادتين الأساسيتين القانون واللغة مع الوظيفتين المتوفرتين خارج التعليم واللذان تضمنان استمرار النسق، ألا وهما القضاء والكتابة. ويتدعم هذا النسق بكون القرويين تقدم الأصول في الوقت الذي تنحصر فيه الأعمال التطبيقية في الزوايا من خلال بعض المدرسين غير المدججين بسبب صغر سنهم أو لكونهم غرباء. في هذا السياق يلاحظ غياب بعض المواد التي كانت

(1) حسن جلاب، مرجع سابق. ص 14 . 16.

(2) حسن جلاب، نفس المرجع. ص 18 . 20.

تدرس سابقا في القرويين ذاتها مثل التفسير والحديث بسبب المشاكل الكلامية أو التكنولوجية التي أصبحت تثيرها، كما أن تراجع وظيفة الوزير أدى إلى تراجع تدريس التاريخ والجغرافيا. إن ما سيدرس إذن هو ما يقدم نفعاً، ما يخدم النظام القائم ومصالحه الإدارية على الخصوص.<sup>(1)</sup>

إن تعليم القرويين المجدد، الشكلاوي والدوغمائي، هو في توافق تام مع البنية الاجتماعية. إن القرويين تملك الاستقلال الذاتي، البنية اللاشكالية للجامعة، لكن فيما يتعلق بوظيفتها، فإن الأمر يتعلق بثانوية (الكوليج الأمريكي) الوحيدة التي تملكها الدولة، والتي تهيم أقلية قليلة للمشاركة في الحياة العامة، في الوقت الذي تشجع فيه الزوايا الأفراد على حياة دينية خاصة، إنه بسبب هذا الدور الذي لعبته القرويين في تكوين النخبة، في نظر العروبي، سيوجد المسجد الكبير في بؤرة المعارضة، عندما ستساهم السياسة الإصلاحية المخزنية المسنونة خارجها في ولادة نخبة جديدة، وسيسم رد الفعل المغربي اتجاه الغريب. إن التعليم الذي لم تتوقف القرويين عن تقديمه هو صورة مجتمع ثابت، مدعم بنخبة ضيقة، توجب عليه أو التزم أن يظل مشخصن وجامد.<sup>(2)</sup>

لقد ظل جوهر هذا التعليم، ومنذ القرن الثامن الميلادي، يقوم على نقل الحقائق الشرعية والاعتقادية والفقهية والأخلاقية... وليس الحقائق المبنية عن طريق التجربة والبحث العلمي في الظواهر الإنسانية والطبيعية، بالإضافة إلى تلقين وترسيخ علوم الآلة والبلاغة التي يتم اعتمادها عليها فهم النصوص الدينية ونقد أسانيدها... لقد كان من نتائج هذا التعليم التقليدي بناء نخبة ضيقة تلقت نوعاً واحداً من التعليم وتلقت منظومة واحدة من القيم الثقافية، جعلها تفكر بطريقة واحدة وتعبر عن ذاتها بأسلوب واحد. لقد أفضى هذا النظام الصارم الذي ضيق مجال الحرية إلى حد بعيد واعتمد على

(1) A. Laroui. 1993. Op. Cit. P196/198.

(2) A. Laroui. 1993. Op Cit.

N. Sraieb. « Université et société au Maghreb : la Qarawiyyin de Fès et la Zaytûna de Tunis ». in : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée. N° 38. 1984. P 63.

ثقافة النموذج الواحد، وعلى الذاكرة والترسيخ والتكريس، لقد أفضى إلى توقع الأجيال اللاحقة والثقة في النفس على غير أساس صحيح بتعبير محمد الكتاني.<sup>(1)</sup>

إجمالاً، لقد كرست جامعة القرويين دورها التربوي والعلمي، منذ أن ارتبطت بالدولة المخزنية لخدمتها، وأصبحت بذلك أهم مؤسسة أيديولوجية تمثلها. لقد شكلت هذه المؤسسة، في نظر أحمد بوجذاذ، فضاء انعكاس التغيير الذي عرفته دولة المخزن انطلاقاً من الفترة الاستعمارية وكذا تأثير الرأسمال الخارجي، وقد ساهمت هذه المؤسسة في تثبيت واستمرار التقليد، وفي التهميش، وظلت تابعة، أكثر تبريرية منها خلاقة. باختصار، لقد أصبحت أداة فعالة أيديولوجيا في صراع «الطبقات».<sup>(2)</sup>

إن ما زاد من أهمية تعليم القرويين، هو استهدافها فئات واسعة من الشعب، ذلك أن الجامعة لم تكن تقتصر على الدروس العلمية أو الأكاديمية التي كانت تحفل بها الكراسي العلمية للجامع والمخصصة للطلبة وبعض الأساتذة من الطبقات الدنيا ممن يتابعونها، ولكنها كانت تتعدى ذلك إلى تنظيم حلقات علمية أخرى تجعل منها جامعة مفتوحة يقبل عليها التجار والحرفيون والصناع، والخاص والعالم.<sup>(3)</sup>

(1) محمد الكتاني. "جامعة القرويين رسالة حضارية". في جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي. نشر بيت آل محمد عزيز الحبابي. 1996. ص 142. 143.

(2) أحمد بوجذاذ. محاولة حول بعض المجالات الأيديولوجية بالمغرب. في المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي. عدد 3. السنة الأولى. ص 79/78.

(3) أمال جلال. "جامعة القرويين ورسالتها التربوية بين الأصالة والتحديث". في جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي. نشر بيت آل محمد عزيز الحبابي. 1996. ص 147.

بالإضافة إلى ذلك، فالتعليم العتيق لم يكن محايدا ولا ديمقراطيا<sup>(1)</sup>، خصوصا إذا تعلق الأمر بالمستويات العليا منه أو الجامعية، كما هو الشأن بالنسبة لدخول ومتابعة دروس جامعة فاس، إذ كانت تختلف المسارات الدراسية « للطلبة » سواء حسب الانتماء الجغرافي، أي حسب انتماء الطالب إلى المجال القروي أو الحضري، فطلبة فاس لا يستشعرون أي صعوبة حقيقية لمتابعة دروس مسجد معين، أو دروس جامع القرويين، إذ يستمرون في العيش إلى جانب عائلاتهم، التي تعمل على رعايتهم، زيادة على أن معارفهم كانت في أغلب الأحيان متقدمة عن ما يحمله زملاؤهم القادمون من القبائل، كما أنهم لا يلجون القرويين إلا بعد أن يحصلوا، عبر الدروس الأولية، ليس فقط المعرفة بالقرآن، ولكن أيضا المبادئ الأولية في النحو والبلاغة. في حين أن الطلبة القرويين، خصوصا الوافدين من الجزائر، لم يكونوا يتوفرون من العلم إلا على سيدي خليل وبعض المعارف الأولية للنحو مضافة إلى الحفظ الكامل للقرآن. هكذا فدراسة الحضريين أكثر سهولة، أكثر انتظاما، وطولا من الآخرين، رغم انفتاح الجوامع وكذا المسجد الجامعة للقرويين أمام الجميع وليس الحضريين فقط.<sup>(2)</sup>

يبدو بجلاء الآن أن النسق التعليمي في مغرب ما قبل الحماية كان دائما انعكاسا للنظام القائم، للبنية الاجتماعية القائمة. لقد كان هذا النسق في ارتباط وثيق بمحيطه، صحيح أن هذا الأخير لم يكن يملك ترسانة إدارية وأيديولوجية قوية تمكنه من مراقبته وتوجيهه بصرامة، إذا اعتبرنا أنه لم تكن هناك أيديولوجيا واضحة المعالم يعمل هذا النسق على تمريرها وتكريسها، ولكن هذا لا يمنع من وجود مراقبة مخزنية على الأقل على الجامعة الفاسية، وذلك من خلال آليتين أساسيتين، ألا وهما عملية

(1) يحيل لفظ الديمقراطية هنا على مبدأ تكافؤ الفرص، ومن ثم فإن غياب الديمقراطية بالنسق التعليمي يعني عدم احترام مبدأ تكافؤ الفرص وخلق التمييز بين رواد المدرسة المنحدرين من آفاق سوسيو-اقتصادية وثقافية متميزة وغير متكافئة.

(2) L . Paye. 1992. Op. Cit. P108/110.

J. Berque. « Quelques problèmes de l'islam maghrébin ». in : Archives de sociologie des religions. N° 3. 1957. P 13.



تعيين الأساتذة الفقهاء، وترقيتهم، وتحديد مراتبهم داخل الهرم الأكاديمي من جهة، ومن جهة ثانية آلية العطايا والهبات التي يتبرع بها المخزن لصالح الفئة المدرسة، التي كانت تتم حسب مقادير يحددها السلطان تبعا للمرتبة التي يحتلها الفقيه - الأستاذ في الهرم الأكاديمي، هاته الأخيرة التي يحددها المخزن الذي له وحده حق تحديد كمية الهدايا أو مقدارها، أو تحديد ما كان يسمى يومئذ « السلة » ..

هكذا كانت القرويين وسيلة للضبط الاجتماعي، وسيلة تسمح للدولة بمراقبة وتوجيه فضائها الخاص، ووسيلة تسمح لها بممارسة بعد من أبعاد قوتها أو عنفها المشروع ( فيبر)، إذا اعتبرنا مع آلان كليس أن عنف الدولة لا يعبر عن نفسه فقط عبر الإكراه الجسدي الظاهر، بل إنه ينشر ويث عبر كل الأنماط المؤسساتية للهيمنة. إن المؤسسة، بهذا المعنى، تسمح باقتصاد جهد إعادة التأكيد المستمر لعلاقات القوة عبر الاستعمال المعلن للعنف، إنها تستمر كاتمة تحت الحياد الظاهر العنف الرمزي الذي تعيش عليه، وهو عنف سياسي ما دام ينكر كل أشكال التمثل الأخرى غير تلك المعترف بها والمقررة من قبل الدولة، وهو أيضا ثقافي ما دام يث عبر قنوات الدين، المؤسسة التعليمية أو اللغة الوطنية تصورا وحيدا ومفروضا للعالم.<sup>(1)</sup>

ومن تم فالقرويين ككل المدارس وككل المؤسسات هي فضاء أيديولوجي، ووسيلة سمحت للدولة بالضبط الأيديولوجي لفضائها، سمحت لها بحفظ وضممان استمرار والحفاظ صورة معينة لها عند رعاياها، وكفلت لها نشر وترسيخ عناصر أيديولوجيتها وأسس مشروعيتها الفكرية، على الخصوص. وقد لعب القرويين هذا الدور بكل براعة طوال التاريخ المديد للمجتمع المغربي، فكانت أداة طيعة، في كل فترة، في يد الفئة المهيمنة على الساحة السياسية والاجتماعية، وأمينة على تدعيم

(1) A . Claisse. "L'Etat et son double". in Espace de l'Etat. Collectif. Edino. Rabat. 1993. P84 .

مشروعية هيمنتها، وناشرة ومكرسة للأسس الفكرية والأيدولوجية لهذه الهيمنة، فكانت بذلك مكمنا ومثار صراع دائم.

### قائمة المصادر والمراجع:

1. خليفة. (1996). نظام الدراسة بجامعة القرويين. In . Presented at the جامعة القرويين وآفتق إشعاعها الديني والثقافي، الرباط.
2. بوجذاذ. (1987). محاولة حول بعض المجالات الأيدولوجية بالمغرب. المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، (3)، 76-91.
3. عزوزي. (2010). إسهام الجامعات الإسلامية في الحضارة الإنسانية (الطبعة الأولى). الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. إيسيسكو.
4. جلاب. (2004). إصلاح جامعة القرويين بين الأمس واليوم (الطبعة الأولى). مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية.
5. خليفة. (2012). جامعة القرويين ومراحل من حياة كلية أصول الدين خلال الخمسين عاما (الطبعة الأولى). تطوان: كلية أصول الدين.
6. جلال. (1996). جامعة القرويين ورسالتها التربوية بين الأصالة والتحديث. In . Presented at the جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي، الرباط.
7. مؤنس. (1981). المساجد (Vol. 37). الكويت: المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب.
8. الكتاني. (1996). جامعة القرويين رسالة حضارية. In . Presented at the جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي، الرباط.
9. الفاسي. (1996). رسالة القرويين في الماضي، الحاضر والمستقبل. In . Presented at the جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي، الرباط.
10. العروي. ا. (1994). مجمل تاريخ المغرب (Vol. الجزء الثاني). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
11. التازي. ا. (1996). تاريخ جامعة القرويين المعماري والفكري. In . Presented at the جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي، الرباط.

12. بوطالب. ا. (1996). جامعة القرويين موحةة البلاد الإسلامية ومصدر الإشعاع الثقافي. In . Presented at the جامعة القرويين وآفاق إشعاعها الديني والثقافي، الرباط.
13. رمضان م. ح. (2013). دور المسجد في تحقيق الاندماج السياسي في المجتمع العراقي المعاصر. دراسة تحليلية من منظور اجتماعي. مجلة كلية العلوم الإسلامية، 7(13).
14. عمراي. (2016). جامعة القرويين والحماية. 1912. 1934 (الطبعة الأولى). الرباط: منشورات الرباط.
15. غزالي. (2014). الإصلاحات التعليمية بالمغرب. دراسة على مستوى الوظائف والمكونات. 1956 . 2001. سطات: جامعة الحسن الأول.
16. شباك. (1999). الحدائة والتربية (الطبعة الأولى). الدار البيضاء: دار الثقافة.
17. الكتاني. (2005). كي تعود القرويين أم الجامعات المغربية. الرباط: منشورات عطاظ.
18. Berque, J. (1957). Quelques problèmes de l'islam maghrébin . Archives De Sociologie Des Religions, (3), 3-20.
19. Van Genep, A. (1909). Les rites de passage. Paris: Editions Nourry.
20. Laroui, A. (1993). Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830/1912). Casablanca: Centre Culturel Arabe.
21. Baina, A. (1981). Le système de l'enseignement au Maroc (Vol. Tome 1). Les Éditions Maghrébines.
22. El Mansour, M. (1992). Les Oulémas et le Makhzen dans le Maroc précolonial . In Le Maroc actuel. Paris: Editions CNRS.
23. Tozy, M. (1984). Champs et contre-champs politico-religieux au Maroc (thèse de Doctorat). Faculté de droit et des sciences politiques, Aix-Marseille.
24. Sraieb, N. (1984). Université et société au Maghreb : la Qarawiyin de Fès et la Zaytûna de Tunis . Revue De l'Occident Musulman Et De La Méditerranée, (38), 63-74.
25. Chebel, M. (1993). L'imaginaire arabo-musulman. Paris: PUF.
26. Paye, L. (1992). Introduction et évolution de l'enseignement moderne au Maroc. Rabat: Edité par Mohamed Ben Chekroun.
27. Jamous, R. (1981). Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Paris: Editions De La Maison Des Science De L'Homme.
28. Mohamed Abdel-Hady, Z. (2010). The Masjid, Yesterday and today. Edited by CIRS.
29. Claisse, A. (1993). L'Etat et son double. In Espace de l'Etat. Rabat: Edino.



الأسر والبيوتات العلمية في مفهقة الزيبان  
خلال القرن 12هـ/18م

FAMILIES AND SCIENTIFIC HOUSES IN THE ZAYBAN  
REGION IN THE 12<sup>ah</sup> CENTURY HIJRI 18<sup>ad</sup>.

Sr. Siham BOUMAZA الباحثة: سهام بومعزة

Univ. of ORAN1 جامعة وهران 1

[Boumazasiham27@gmail.com](mailto:Boumazasiham27@gmail.com)

Pr. Mohamed Amine MEZIANE الأستاذ الدكتور: عبد المجيد بن نعمية

Univ. of ORAN1 جامعة وهران 1

[labomanuscrit@gmail.com](mailto:labomanuscrit@gmail.com)

Accepted:	2019/02/03	قُبِل للنشر:	Received:	2017/12/06	استلم:
-----------	------------	--------------	-----------	------------	--------

ملخص:

شهدت منطقة الزيبان في القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر ميلادي حركة علمية ثقافية دينية في مختلف الجوانب، حيث جعلتها منارة للعلماء والشعراء، وتميزت بالعديد من العلماء الأجلاء الذين جاهدوا في سبيل الله ورسوله بكلمة الحق، وعاهدوا الله على نشر دين الإسلام الحنيف وسنة نبيه محمد عليه أسمى الصلاة والسلام، كما كان لهم دور كبير في التعليم في مختلف العلوم، والقضاء على الجهل والامية.

الكلمات المفتاحية: الزيبان؛ العلماء؛ القرن الثاني عشر هجري؛ الأسر؛ البيوتات.

**Abstract**

*In the twelfth century AH, the Zayban region witnessed a scientific and religious cultural movement in various aspects. Therefore, it became a beacon for scholars and poets.*

*This period was characterized with different and special Scientists who struggled for the sake of Allah and His Messenger with the word of truth and pledged to spread the religion of Islam and the sunnah of his prophet Muhammed, peace be upon him, As they had a great role in education in various sciences and the elimination of ignorance and illiteracy.*

**Keywords:** Zayban; Scientists; Twelfth century Hijri; Families; The cottages.



## المقدمة:

إنّ عراقية منطقة الزيبان قد ضربت آفاق التاريخ، وكانت من أهم المناطق الجزائرية التي أدت دوراً فعالاً في الثقافة الجزائرية، حيث اشتهرت بعلمائها وخاصة هذه الفترة ق12هـ/ 18م، إذ تميزت بصبغتها العلمية في ترسيخ تعاليم الإسلام وتثبيت قواعده، وكانت معبر للعديد من الرحلات مثل الورتيلاني والعايشي والدرعي وغيرهم من الرحالة الذين زاروها وتحدثوا عنها في مؤلفاتهم، حيث ساهمت الحركة العلمية للمنطقة على نشر العديد من العلوم والمعارف.

ولعل ذلك ما جعلنا نلفت النظر إلى هذه المنطقة وخاصة علمائها في هذه الفترة؟ التي ساد فيها الجهل والخرافات والبدع الضالة، فكان للعلماء دور فعال في محاربة هذه الأمور التي تمس عقيدتنا وديننا الحنيف؟ وقد تميزت هذه الفترة على أنّها كانت تحت الحكم العثماني.

حيث يقول أبو القاسم سعد الله في هذا الشأن: «ظهور العلماء كفتة متميزة ليس وليد العهد العثماني لا في الجزائر ولا في غيرها من العالم الإسلامي، فقد بدأ- كما نعلم- منذ استولى على شؤون المسلمين حكام جهلة ليس لهم صلة بالحضارة الإسلامية واللغة العربية ولا بأمور الدين، ومن ثمة منذ ضعفت الدولة الإسلامية. فجهل الحكام هو الذي مهد لظهور العلماء كفتة متميزة ليسدوا الفراغ كمستشارين ومشرعين ومفسرين، وأصبح شعار العلماء هو أنّهم هم «حماة الدين» و «مصايح الظلام»، بينما لم يكن الأمر كذلك حين كان الحكام علماء والعلماء حكاماً»<sup>(1)</sup>.

وكان العلماء يقومون برسالة هامة في المجتمع، من إصلاح ذات البين، ولا سيما في الأرياف وتوعية العامة بقواعد الشرع وأحكامه الصحيحة، والعامة كانت مقلدة ولا تثق في الحكام بقدر ما كانت تثق في العلماء والمرابطين، ولذلك كان دور هؤلاء عظيماً بين العامة. ولما كانت السلطة السياسية في بعض المناطق شبه معدومة فقد كثرت النزاعات والمشابغات واللجوء إلى القوة تحكيم الهوى

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1998م، ص388.

والعادات القبلية أكثر من تحكيم الدين والقواعد الإنسانية والتضامن الاجتماعي. لذلك كان العلماء في الأرياف يقومون بإعادة الحق إلى نصابه ويفتون الناس فيما جهلوا.<sup>(1)</sup>

ولعل ظهور العلماء في منطقة الزيبان خلال هذه الفترة راجع إلى عدم معرفة الحكام العثمانيون بأمور الدين ولا حتى بالعادات التي كانت سائدة في الجزائر بصفة عامة، وبذلك ظهرت هذه النخبة العلمية لتوعية الأفراد وتبيان الحق من الباطل، ونبذ الجهل في أوساط المجتمع.

### التعريف بمنطقة الزيبان:

تعددت التعريفات للزيبان عند العديد من المؤرخين حسب القرون، وذلك لأهميتها التاريخية والجغرافية، فمفردها زاب ويعتقد بعض الباحثين أن الزاب بالأمازيغية يعني الواحة.<sup>(2)</sup> حيث عرفه ابن خلدون بقوله «وهذا الزاب وطن كبير يشتمل على قرى متعددة متجاورة جمعاً جمعاً، يعرف كل واحد منها بالزاب، وأولها زاب الدوسن، ثم زاب طولقة، ثم زاب مليلة، وزاب بسكرة وزاب تهودا و زاب بادس، وبسكرة أم هذه القرى كلها».<sup>(3)</sup> وبذلك يرى ابن خلدون أن كلمة الزاب أو الزيبان تطلق على القرى والقصور التي تمتد من بسكرة إلى وادي ريغ،<sup>(4)</sup> فهو يحدد كل قرية من هذه القرى من منطلق أنها زاب على خلاف ياقوت الحموي الذي يعرفه بقوله: «بأن الزاب الكبير منه بسكرة وتوزر وقسنطينة وطولقة وقفصة ونفطة وبادس. والزاب أيضا كورة صغيرة يقال لها ريغ وهي كلمة بربرية

(1) المرجع نفسه، ج1، ص ص444، 445.

(2) حساني مختار، الحواضر والأمصار الإسلامية الجزائرية، ج5، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط: 2011م، ص256.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج6، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط: 2/1408 هـ 1988م، ص 585.

(4) حساني مختار، الحواضر والأمصار الإسلامية الجزائرية، ج5، ص23.



يقال لها السبخة»<sup>(1)</sup>. كما نجد ابن الأثير يذكر بلاد الزاب بقوله «بلاد الزاب وهي بلاد واسعة فيها عدة مدن وقرى كثيرة»<sup>(2)</sup>.

ومن ذلك تميزت هذه الفترة بالنشاط العلمي والثقافي، إذ كانت هناك عائلات كبيرة مهمة بالعلم، توارثت العلوم أب عن جد. ومن ذلك سنحاول التطرق إليهم والتعريف بهم: حيث اجتمع الورتيلاني بالعديد من العلماء في هذه الفترة (18م) حيث يقول: «وتلاقينا في تلك الزيارة مع أفاضل الزاب ونجبائه ولا شك أنّ أكثرهم مجاب الدعوة كالشيخ الفاضل الفقيه المدرس في مسائل المختصر للشيخ خليل بشرح القدوة صاحب الأنوار الشيخ التتائي مع حاشية مصطفى سيدي محمد الشريف من بني جلال وأهله من الأشراف..»<sup>(3)</sup>

### 1. عائلة الخنقي:

أ) محمد بن محمد الطيب الخنقي: (ت1154ه/1741م).

هو محمد بن محمد الطيب بن أحمد بن المبارك بن قاسم بن ناجي، ابن هذه الأسرة العريقة التي ورثت الحكم والعلم والتصوف، وجده هو الشيخ المبارك بن قاسم مؤسس بلدة سيدي ناجي، ولد بخنقة سيدي ناجي في سنة 1078ه/1667م، وتعلم على العلماء الذين كانت تعج بهم الزاوية، وقد كان كثير التنقل في شبابه، زواراً لأهل الفضل والعلم، كما تتلمذ على علماء أجلاء بتونس منهم

- (1) ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج3، دار صادر، ط: 1 لونيون بيروت 1993، ط: 2 لونيون بيروت 1995، ص 124.
- (2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج3، تح: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط: 1407ه، 1987م، ص 451.
- (3) الحسين بن محمد الورتيلاني، الرحلة الورتيلانية (نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار)، مطبعة بيبير فوتانا الشرقية في الجزائر، 1326ه/1908م، ص5.

الشيخ علي بن محمد النوري الصفاقسي (ت1118هـ/1706م)<sup>(1)</sup> الذي أخذ عنه بصفاقس سنة 1103هـ/1691م، وحصل على إجازته.<sup>(2)</sup>

وما إن يفع صاحب الترجمة حتى شد الرحال إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، فحج لأول مرة سنة 1107هـ/1696م، فكان ينتهز الفرصة في الحل والترحال للالتقاء بالعلماء والاحتكاك بهم والاستفادة منهم. وأثناء عودته، وهو في طرابلس بلغه نبأ وفاة والده فعاد مسرعاً، وحل محله في رئاسة الزاوية في تسير البلد دينياً ودنيوياً.<sup>(3)</sup>

كان الشيخ محمد بن محمد الطيب يتقلد المشيخة في بلدة خنقة سيدي ناجي، كما كان قاضياً، معيناً من طرف السلطات، فقد كان الناس يلجؤون إليه للفتوى ففي كتابه: «عمدة الحكام وخلاصة الأحكام في فصل الخصام» بعض المسائل التي أجاب عنها. وفي هذا الكتاب أتى بعدد كبير من فتاوى معاصرة للعالم العلامة عبد الله بن عبد الواحد العمراني (أحد علماء بسكرة)، الذي تقلد منصب الإفتاء في بسكرة.<sup>(4)</sup>

كما كان مترجماً سياسياً بارعاً، تم الاعتماد عليه كوسيط بين بايات قسنطينة وبايات تونس، لحل النزاعات بينهم، وقد ذاع صيته فنال احترام وتقدير الولاة العثمانيين، الذين عملوا على كسب وده، فتلقى ظهائر من أحمد باي، والداي مصطفى وحسين باي وغيرهم. حيث تطورت مدرسة الخنقة في

(1) الصفاقسي: (1053 1118 هـ / 1643 1706 م) علي بن محمد بن سالم، أبو الحسن النوري الصفاقسي: مقرر من فقهاء المالكية. من أهل صفاقس. رحل إلى تونس ومنها إلى المشرق، فأخذ عن علماء كثيرين دون أسماءهم في " فهرسة " حافلة، وعاد إلى صفاقس. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ج5، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، أيار، مايو، 1980 م، ص14.

(2) فوزية لزغم، البيوتات والأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني ودورها الثقافي والسياسي (9251246هـ/15201830م)، ج1، إ:محمد بن معمر، شهادة دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 1435هـ/ 2013 \_ 2014م، ص223.

(3) فوزية لزغم، المرجع السابق، مج1، صص223، 224.

(4) المرجع نفسه، مج1، ص224.

عهده ثم على يد ابنه بالخصوص الشيخ أحمد بن ناصر، فأصبحت من أشهر المدارس الموجودة في غير العواصم، وقد اشتهرت بعلوم النحو والفقه والحديث، وكانت مقصد طلبة الزيبان ووادي سوف والأوراس، وحتى قسنطينة وعنابة.<sup>(1)</sup>

ووصفه معاصره الشيخ العلامة عبد الله بن عبد الواحد العمراني بقوله: «الفقيه، القاضي الوجيه، ذو الرئاستين، وثالث القمرين، محيي آثار الديانة بعد دروسها، ومطلع نهارها بعد أفول أقمارها وشموسها، منفذ القضايا والأحكام، وقاطع علائق الإلحاد في الخصام».<sup>(2)</sup>

كما نجد وصفاً له آخر في ظهير مؤرخ في سنة 1128هـ، وجهه إليه حسين باي صاحب ولاية قسنطينة، فيقول فيه: «الفقيه النبيه، العالم الوجيه، العلامة البحر الفهامة، المشارك اللوذعي، الفاضل الألمي، الحاج الناسك الأبر، الشيخ البركة...».<sup>(3)</sup>

من آثاره كتاب «عمدة الحكام وخلاصة الأحكام في فصل الخصام» ، ألفه سنة 1152/1739م، وتوفي الشيخ محمد في الخنقة سنة 1154/1741م ودفن بها.<sup>(4)</sup>

(ب) عبد الحفيظ بن محمد الخنقي:

وصفه عبد المنعم القاسمي الحسني: «أحد أئمة الأولياء، ومشاهير الأتقياء العارف بالله تعالى الشيخ سيدي عبد الحفيظ بن محمد بن أحمد الونجلي الهجرسي الإدريسي الحسني الخنقي». ولد حوالي: سنة 1203/1789م بخنقة سيدي ناجي-ولاية بسكرة- وبها نشأ وترعرع وحفظ القرآن الكريم، وتفقه

(1) المرجع نفسه، مج1، ص226.

(2) محمد بن محمد الطيب بن أحمد بن المبارك، مسائل في الأحكام الشرعية على المذهب المالكي أو عمدة الحكام وخلاصة الأحكام في فصل الخصام، تن، تق، تع: محمد موهوب بن أحمد بن حسين، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2002م، ص5.

(3) أحمد بن المبارك، المصدر السابق، ص5.

(4) فوزية لزغم، المرجع السابق، مج1، ص266.

في علوم الدين على يد مشايخها، ثم اتصل بالقطب الأشهر الشيخ سيدي محمد بن عزوز البرجي فتتلمذ عليه وأخذ عنه الطريقة الخلوتية وسلك على يده وأجازه.<sup>(1)</sup> إذ قال عنه المؤرخ عادل نويهض: «عبد الحفيظ بن محمد الخنقي الجزائري: فاضل، من كبار أساتيد الطريقة الخلوتية».<sup>(2)</sup> ويجمع الذين ترجموا للشيخ عبد الحفيظ الخنقي حسب ما جاء في كتاب «تنبيه الأحفاد بمناقب الأجداد بمنطقة الجلفة وضواحيه» أنه من الوجوه البارزة في الطريقة الرحمانية ومن الشخصيات الهامة في تاريخها، وأنه من الذين جمعوا بين العلم والعمل والجهاد. وهو رفيق الشيخ الصادق بن الحاج في طلب العلم وفي الجهاد.<sup>(3)</sup>

حيث سافر الشيخ عبد الحفيظ الخنقي سنة 1232هـ مع علي بن عمر و مبارك بن خويدم صحبة شيخهم محمد بن عزوز البرجي لحج بيت الله الحرام وزيارة قبر نبيه عليه الصلاة والسلام. وأنشأ في ذلك قصيدتين مشهورتين إحداهما في فضل حجته صحبة شيخه والأخرى في زيارته لقبر النبي صلى الله عليه وسلم، وأسس زاويته المعمورة بمسقط رأسه وقصدها طلاب العلم والمعرفة من عدة نواحي.<sup>(4)</sup>

وكان دور الشيخ الخنقي محورياً في تاريخ الطريقة الرحمانية، فبعد وفاة الشيخ محمد بن عزوز انتقلت زعامة الطريقة إلى الشيخ علي بن عمر تلميذ البرجي، وبالمقابل نجد أنّ تأثير الخنقي كان على المناطق الجنوبية الشرقية، كخنقة سيدي ناجي، الجنوب التونسي. وبوفاة الشيخ علي بن عمر، أصبح

(1) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، الأصول والآثار منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى، إ: أدمار جيدل، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص عقيدة، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 2008 2009م، ص305.

(2) فوزية لزغم، المرجع السابق، مج1، ص228.

(3) علي نعاس، عبد القادر زباني، تنبيه الأحفاد بمناقب الأجداد بمنطقة الجلفة وضواحيها، دار الكتاب الحديث، ط1424 هـ /2004م، ص62.

(4) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط2/1400هـ\_1980م، ص102. الزركلي، الأعلام، ج3، ص279.

الشيخ عبد الحفيظ هو شيخ الطريقة الرحمانية في الجنوب، ورمزها الأسمى، والتف حوله المريدون والأتباع، وجمعهم لمقاومة الاحتلال الفرنسي، كما ساهم في مختلف الثورات التي قامت بها الطريقة الرحمانية في هذه المناطق.<sup>(1)</sup> إذ كان له دور بارز في المقاومة الشعبية بقيادة الشيخ بوزيان، ومن أبرز المعارك التي قادها ضد القوات الاستعمارية بقيادة الضابط الفرنسي (دوسان جرمان) في منطقة وادي براز بناحية سيدي عقبة بتاريخ: 17/09/1849م وقد لقن الشيخ وأتباعه فيها درسا قاسيا لقوات المستعمر حيث قتل في هذه المعركة قائد الحملة العسكرية (دوسان جرمان) وعدد آخر من جيشه.<sup>(2)</sup>

حيث ساهم الشيخ عبد الحفيظ الخنقي في حركة التأليف، بل يكاد يكون من أكثر رجال الطريقة الرحمانية عناية بالتأليف والكتابة، فله رسائل ومكتوبات وأشعار غزيرة في التصوف الإسلامي، وهي تشمل على تحليلات نفيسة للنفس في مدارج السلوك ومقامات الولاية وطبقات الولاية وأصحابها، وغير ذلك من المسائل العرفانية الدالة على رسوخ الرجل في علوم التصوف والتربية الروحية. ومن هذه المؤلفات: التعريف بالإنسان الكامل، الجواهر المكنونة، حزب الفلاح ويعتبر من أورداد الطريقة الرحمانية، مصباح الأرواح، الحكم الحفيظية، غنية المريد، سر التفكر، غنية القاري بترجمة ثلاثيات البخاري، غاية البداية في حكم النهاية.<sup>(3)</sup>

وقد تضاربت الروايات في سبب وفاة الشيخ عبد الحفيظ الخنقي فبعض المراجع تطرح أنه توفي بمرض الحمى الخطير الذي أصاب المنطقة وأخرى تقول إنه توفي ببسكرة، ومراجع أخرى تقول إنه توفي

(1) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص291.

(2) علي نعاس، المرجع السابق، ص62.

(3) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص292.

بسبب ما أصيب به من جروح في المعركة.<sup>(1)</sup> وكانت وفاته رحمه الله حسب ما ذكر من طرف الزركلي سنة 1266هـ/1850م.<sup>(2)</sup>

(ج) عبد الحفيظ بن محمد الطيب الخنقي:

عرفه عبد الحلیم صید بقوله: «عبد الحفيظ بن محمد الطيب بن أحمد بن المبارك بن قاسم بن ناجي، ولي صالح صوفي، ولد في خنقة سيدي ناجي وبها نشأ وتعلم. أخذ الطريقة الناصرية الشاذلية عن الشيخ الرحالة أحمد بن ناصر الدرعي أثناء مروره بالخنقة». أخذ عنه التصوف جماعة منهم الشيخ بركات والشيخ أحمد التليلي السوفي. ضريحه موجود حالياً ببلدة تيبو أحمد التابعة لولاية خنشلة.<sup>(3)</sup>

(د) أحمد بن عمران الخنقي:

أحمد بن عمران الخنقي عالم فقيه مدرس مشارك في علوم كثيرة أصله من خنقة سيدي ناجي تتلمذ لشيخ عدّة منهم العلامة محمد بن عبد الله المغربي الفاسي. تصدّر للتدريس في باجة<sup>(4)</sup> التونسية ورتب له الأمير مرتباً مقابل تدريسه الذي أعجب أهل باجة إعجاباً كبيراً. ووصفه المؤرخ حسين خوجة بقوله: «الفقيه العالم النبيه الشيخ». <sup>(5)</sup>

(1) علي نعاس، المرجع السابق، ص62.

(2) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص291.

(3) عبد الحلیم صید، معجم أعلام بسكرة، دار النعمان، الجزائر، 2014م، ص85.

(4) مدينة تونسية داخلية على الطريق الرئيسي المعبد الآتي من بنزت إلى سوق الخميس وسوق الأربعاء باتجاه الجنوب الغربي. ينظر: يحي شامي، موسوعة المدن العربية والإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص148.

(5) المرجع نفسه، ص78.

## 2. عائلة البرجي:

## أ) محمد بن عزوز البرجي:

هو سيدي محمد بن أحمد بن يوسف بن إبراهيم بن عبد المومن بن محمد بن محمد بن محمد بن بلقاسم بن علي بن عبد العزيز بن سليمان بن بلقاسم بن سليمان بن بلقاسم بن أحمد بن ادليم ابن عزوز بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن منصور بن عبد الرحمان بن علي بن يعلى بن محمد بن بو سعيد ابن عبد الله بن ادريس الأصغر بن ادريس الأكبر ابن عبد الله الكامل بن محمد الحسن المثنى ابن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب رضي الله على الجميع.<sup>(1)</sup>

اشتهر باسم محمد بن عزوز، البرجي نسبة إلى (البرج) في منطقة بسكرة بالجنوب الجزائري، المدينة التي ولد وتوفي ودفن فيها بزوايته الشهيرة التي قامت هناك على الصلاح والتقوى، وقبره يزار على مدار السنة.<sup>(2)</sup>

ولد الشيخ محمد بن عزوز سنة 1170هـ / 1765م (تقريباً)، وتوفي سنة 1233هـ / 1818م، ربي في حجر والده الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف، وحفظ القرآن العظيم واشتغل بتحصيل العلم، فأخذ منه بغيته حتى تضلع في المعقول، وألف تأليف مفيدة، منها رسالة عالية في قواطع المرید، وشرح على التلخيص وغيرهما، ثم اشتاقت نفسه لعلم الباطن فرحل لزيارة الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمن الأزهري، وأخذ عنه الطريقة وأدخله الخلوة،<sup>(3)</sup> وفي أثناء تلك المدة التي قضاه في إتمام تربيته وسلوكه افتقدته والدته وحتت إليه حسب ما روي وقول عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن

(1) عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان، الدر المكنوز في حياة سيدي علي بن عمر وسيدي بنعوز، مطبعة النجاح قسنطينة، د/س، ص 2.

(2) علي رضا الحسيني، شيخ العلماء الصالحين محمد بن عزوز، الدار الحسينية للكتاب، ط 1422هـ 2001م، ص 9.

(3) أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 3، تق: خير الدين شترة، دار كردادة، بوسعادة، الجزائر، ط 2013م، ص 1173، 1172.

عثمان: «ف ذات يوم من الأيام صعدت إلى السطح ونادته بأعلى صوتها ثلاثاً فسمعها وهو إذ ذاك في الخلوة. فأخبر أستاذه الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري بذلك فأذن له بالرجوع إلى بلدته البرج لزيارة والدته، وأوصاه شيخه قائلاً: إن ادركتني المنية قبل رجوعك فتمم تربيتك وسلوكك على الشيخ سيدي عبد الرحمن باش تارزي (دفين قسنطينة الآن)، ثم وصل الأستاذ إلى أمه وهم بالرجوع إلى شيخه الأول، فسمع بوفاته فتوجه حيثئذ إلى الأستاذ الذي أوصاه عليه شيخه فتمم عليه»<sup>(1)</sup>، وبعد سلوكه أمره شيخه (عبد الرحمن باش تارزي) بالعودة إلى قريته ونشر الطريقة هناك ففعل راجعاً إلى قرية البرج وبني زاوية هناك لتعليم الخلق وهدايتهم وتصدر للإرشاد والتدريس واشتهر أمره وقصده الناس من كل فج عميق وانتشرت الطريقة الرحمانية في تلك النواحي وصارت تسمى «العزوزية»<sup>(2)</sup>.

وفي سنة 1232هـ، سافر لحج بيت الله الحرام مع تلامذته الكاملين سيدي علي بن عمر الطولقي، وسيدي عبد الحفيظ الخنقي، وسيدي مبارك بن خويدم، وكان الركب الذي سافر معه سلطان المغرب مولاي عبد الرحمن قبل استيلائه على عرش الملك، فتعرف بالشيخ لما رآه فيه من الصلاح ولازمه إلى أن أصبح ذات يوم متألماً وتعطل سير الركب، ولما بلغ خبره مسامع السلطان تحير وعاده حيناً وعالجه فشفاه الله حسب ما قيل، وقال له علي بن عمر على لسان الشيخ: لما شفاني الله على يدك فادع الله بما تريد يستجيب لك فقال: لا أريد الآن إلا ولاية الملك، وهي بعيدة عني إذ بيني وبينها سبعة رجال، فقال: ندعو الله أن تكون لك، وإذا بالمملكة المغربية نزل لها وباء مات فيه السبعة، ولما أب السلطان من الحج وجد رجال دولته في انتظاره فبايعه وبقيت المكتبات الودادية جارية بينهما، ثم إن الشيخ رجع من

(1) عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان، المصدر السابق، ص 3.

(2) عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر - منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى - ط1، 1427هـ، دار الخليل القاسمي، ص 288.



حجه ووجد الوباء ضارباً أطنابه في الزيبان، فكان هو آخر من استشهد به، وذلك سنة 1232هـ ودفن بقرية البرج.<sup>(1)</sup>

وللشيخ ابن عزوز رحمه الله أرجوزة بعنوان: رسالة المريد في قواطع الطريق وسوالبه وأصوله وأمهااته. وشرحها شرحاً وافياً ومفيداً. وهذه بعض أبيات منها:

الحمد لله الذي ألهمنا \_\_\_\_\_  
نظم أصول وقواطع \_\_\_\_\_  
تم صلاته على سر الوجود محمد أكرم واف بالعهدود  
وآله والصحب والأتباع وكل قطب للرشاد داع  
وبعد أن المرء ليس يشرف إلا بأحكام الذي سيوصف<sup>(2)</sup>

ومن دعاء الشيخ محمد بن عزوز:

«اللهم ارحمني إذا واراني التراب، و وادعنا الأحباب، وفارقنا النعيم، وانقطع النسيم».<sup>(3)</sup>

ب) المبروك بن عزوز البرجي:

المبروك بن أحمد بن يوسف بن عزوز الحسيني البرجي عالم فقيه صوفي من قرية البرج. وهو أخو العالم محمد بن عزوز البرجي الذي عرفناه سابقاً. وبرز من أبنائه في العلم العلامة محمد المدني بن عزوز البرجي دفين نفطة بتونس.<sup>(4)</sup>

3. عائلة البسكري:

(1) أبو القاسم محمد الحفناوي، المصدر السابق، ج3، ص 1173.

(2) صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، مكتبة الشرق، باريس، ط2002م، دار البراق، لبنان، بيروت، ص239.

(3) علي رضا الحسيني، شيخ العلماء الصالحين محمد بن عزوز، ص11.

(4) عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص160.

## أ) محمد الصادق بن مصطفى البسكري:

هو الشيخ محمد الصادق بن مصطفى بن محمد بن رمضان بن عصمان، المعروف ب«ابن رمضان»، من أصل تركي، وعائلة بن رمضان من الأسر العريقة المعروفة بالعلم والثراء في منطقة بسكرة من رجالات الطريقة الرحمانية وعلماؤها العاملين المجاهدين.<sup>(1)</sup>

وهو من علماء منطقة بسكرة، ولد سنة 1194هـ/1779م، أخذ علومه عن والده والشيخ محمد بن عزوز وعبد الحفيظ الخنقي،<sup>(2)</sup> حيث نشأ في أسرة دينية محافظة إذ كان والده الشيخ مصطفى عالماً مبرزاً يدرس علوم الفقه والتفسير بمدينته، أخذ العلم عن والده وأخذ الطريقة الرحمانية عن الشيخ محمد بن عزوز البرجي، ولما توفي الشيخ بن عزوز سنة 1818م أكمل سلوكه الصوفي على يد عبد الحفيظ الخنقي.

شرع في التدريس والتعليم بزواوية والده ببسكرة، ومن الذين أخذوا عنه ابن أخيه الشيخ مصطفى بن رمضان والشيخ موسى بن العابد وغيرهما.<sup>(3)</sup>

حيث ترك الشيخ عدة مؤلفات مخطوطة أغلبها في الزهد والتصوف:

- تبصرة الذاكرين في طريق السالكين: وهو كتاب في الحكم والمواعظ، يقع في 200 صفحة أوله: «الحمد لله الذي نبه قلوب العارفين من الغفلات، وأيقظهم من سنة الغفلة إلى رفع السترات ونزه قلوبهم من النقائص والهفوات...» لا يزال مخطوطاً.
- تحفة السلوك إلى مقام الملوك: يقع في أكثر من 200 صفحة، لا يزال مخطوطاً.

(1) عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر، ص 171.

(2) محمد بسكر، أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، ج 2، دار كردادة، ط/2013م، ص 303.

(3) عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر، ص 171.

▪ لطائف الحكم أو طب القلوب.<sup>(1)</sup>

وله أدعية وأذكار متداولة بين أتباع الطريقة الرحمانية. إذ توفي الشيخ في منفاه ببلدة جمورة سنة 1276هـ/1859م، ونقل جثمانه إلى بسكرة حيث دفن داخل زاويته، وكان يوم دفنه مشهوداً.<sup>(2)</sup>

(ب) أبو القاسم البسكري:

أبو القاسم البسكري (12هـ/ 18م)، عالم فقيه تولى الافتاء في مدينة بسكرة. التقى به الرحالة الدرعي في بلدة سيدي عقبة، وكان هارياً من بسكرة خوفاً من بطش واليها العثماني الذي يبدو أنه نقم عليه.

ويرى الشيخ أحمد خمار أنّ أبا القاسم هذا هو من عائلة دبابش البسكيرية.<sup>(3)</sup>

(ج) بركات بن محمد القرطي البسكري:

بركات بن عبد المؤمن البسكري، رجل فاضل من بسكرة كان أمير ركب الحجيج المنطلق من بلده، التقى به الورتيلاني ووصفه ب «الفاضل الكريم» ولا نعرف عنه غير هذا. (□) حيث يقول الورتيلاني: «ومن بسكرة الفاضل الكامل سيدي بركات نجل الولي الصالح الغوث الواضح سيدي عبد المؤمن شيخ الركب فيما مضى».<sup>(5)</sup>

4. عائلة الجلالي:

(1) عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر، ص172.

(2) المرجع نفسه، ص172.

(3) عبد الحلیم صید، المرجع السابق، ص40.

(4) المرجع نفسه، ص41.

(5) الورتيلاني، المصدر السابق، ص602.

## أ) المختار بن عبد الرحمن الجلابي:

المختار بن عبد الرحمن بن خليفة الإدريسي الخالدي (نسبة إلى قرية سيدي خالد بنواحي بسكرة بالجنوب الجزائري) الجلابي مؤسس زاوية أولاد جلال، من شيوخ الطرق ببلاد الزاب. ولد بقرية «سيدي خالد» عام 1201هـ/1784م، من أبوين شريفيين ربياه تربية دينية خالصة، حفظ القرآن في سن مبكرة وتفقه على جلة من العلماء وبرز في العقائد وعلم الكلام. ثم ارتحل في طلب شيخ مرب، والتقى بالشيخ محمد بن عزوز البرجي فأخذ عنه العهد والتلقين وبعض سلوكه في تدرج بعض الأسماء، ولما قربت وفاته أوصاه بملازمة خدمة الشيخ علي بن عمر الطولقي، وبعد وفاة الشيخ محمد بن عزوز عام 1233هـ، لازم خدمة علي بن عمر ثلاثة عشر عام، مواظبا فيها على الصيام والقيام والعبادة حتى فتح الله عليه على يد الشيخ علي بن عمر.<sup>(1)</sup>

وقد تحدث عنه الدكتور أبو القاسم سعد الله إذ قال: «قد أنشأ الشيخ المختار بن خليفة الجلابي فرعاً للرحمانية أو زاوية في أولاد جلال، خدم بها المنطقة وكذلك نواحي أولاد نائل، واشتهر الشيخ الجلابي أيضا بالورع ونشر العلم. ووصفه أيضاً: «كان طويل القامة، قليل شعر اللحية، نظيف البشرة، وله إنشاد في مدح شيوخه، وهو واعظ ماهر ومؤثر، ويروى عنه أنه اشتاق إلى الأكل، فعاقب نفسه بالصيام ثلاث عشرة سنة».<sup>(2)</sup>

حيث أسس زاوية حوالي عام 1246هـ/1830م بقريته «سيدي خالد»، وبسبب مشاكل حدثت له من قبل أهلها انتقل إلى قرية أولاد جلال المجاورة، وهناك أسس زاويته التي عرفت شهرة واسعة في

(1) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوئية الرحمانية، ص 303.

(2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص ص149، 150.

ظرف وجيز، وأمها الطلبة من كل حذب وصوب، وكان لها دور كبير في تحفيظ القرآن الكريم، وتدریس العلوم الشرعية ونشر الطريقة الرحمانية، وإطعام الطعام، وإيواء الفقراء.<sup>(1)</sup>

وقد أخذ الطريقة على شيخه محمد بن عزوز عن محمد بن عبد الرحمان باش تارزي عن محمد بن عبد الرحمان الأزهري إلى آخر السلسلة الصوفية، وقد رثاه الشيخ المكي بن عزوز في إحدى قصائده معتبراً فقدته كالليل الدامس. وخلافاً لبعض فروع المنطقة فإن الشيخ المختار قد ساند ثورة الزعاطشة (1849)، وأرسل النجدة إلى الشيخ بوزيان هناك، واستجابت الرحمانية على يده لداعي الجهاد،<sup>(2)</sup> اضطر بعدها إلى الاستسلام عام 1850م، وتخرج على يديه كثير من العلماء الأجلاء لعل أبرزهم: الشيخ محمد الشريف بن الأحرش والشيخ محمد بن أبي القاسم الهاملي والشيخ عطية النايلي.<sup>(3)</sup>

جمع مراسلات مشائخ الطريقة الرحمانية وكتاباتهم، كما نظم مجموعة كبيرة من القصائد الصوفية أغلبها من الشعر الملحون، كما ذكر له تأليف في التصوف. قال عنه الشيخ محمد بن الحاج محمد: «كان كثير الإنشاد في شيخه سيدي محمد بن عزوز، وله كلام في الحقائق والوعظ، ويربي بالهمة والحال، جماله أكثر من جلاله، ظريفاً لطيفاً نظيفاً طويل القامة قليل شعر اللحية».<sup>(4)</sup>

توفي في 19 من ذي الحجة عام 1277هـ/ أكتوبر 1862م، وخلف وراءه أولادا صغاراً، أوصى بهم وبالزاوية تلميذه الشيخ محمد بن أبي القاسم الهاملي، وبعد أن رتب محمد بن أبي القاسم شؤون الزاوية ونظم أمورها عاد إلى بلده «الهامل».<sup>(5)</sup>

**عبد الباري الجلالي:**

- (1) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص 303.
- (2) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج 4، ص 150.
- (3) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص 304.
- (4) المرجع نفسه، ص 304.
- (5) المرجع نفسه، ص 305.

عبد الباري الجلالي عالم فقيه التقى به الورتيلاني عند ضريح سيدي خالد ووصفه بالفقه والأدب.<sup>(1)</sup>

(ب) عبد الباقي الجلالي:

عبد الباقي الجلالي عالم فقيه مدرس صوفي، نشأ بأولاد جلال وطلب العلم بها ثم رحل إلى زاوية ابن أبي داود بالقبائل فواصل دراسته هناك. ولما أتمّ تحصيله رجع إلى بلدته وأسّس فيها زاوية علمية كان لها شهرة كبيرة.<sup>(2)</sup>

يقول الحفناوي نقلاً عن والده في الشيخ عبد الباقي: «وهو شيخ له صيت في صحراء بسكرة، وزاويته مشهورة بالعلم يعرفها الخاص والعام.»  
ومنّ درس بهذه الزاوية جد الحفناوي المسمى أبا القاسم وإخوته التومي بن الصغير والصحبي والأكحل.»

وكان شيخ الزاوية عبد الباقي متزوجاً بعمتهم المسماة القدحية بنت محمد المبارك ومحمد هذا كان زميل عبد الباقي في طلب العلم بزاوية ابن أبي داود.<sup>(3)</sup>

(د) محمد الشريف الجلالي:

محمد الشريف الجلالي عالم فقيه شريف النسب، من بلدة أولاد جلال، التقى به الورتيلاني عند ضريح النبي سيدي خالد وأثنى عليه خيراً، وجعله مثلاً لأفاضل الزاب الذين التقى بهم حيث قال: «كالشيخ الفاضل الفقيه المدرس في مسائل المختصر للشيخ خليل»

(1) الورتيلاني، المصدر السابق، ص5. عبد الحلیم صید، المرجع السابق، ص49.

(2) عبد الحلیم صید، المرجع السابق، ص49.

(3) معجم أعلام بسكرة، المرجع السابق، ص49. الحفناوي، المصدر السابق، ج2، 187.

وبناء على ذلك فإن محمد الشريف كان أحد المدرسين للفقهاء بأولاد جلال.<sup>(1)</sup>

## 5. عائلة الليوي:

(أ) المبروك بن محمد الليوي:

ذكره عبد الحليم صيد في كتابه: «المبروك بن محمد بن محمد بن محمد الليوي عابد زاهد صالح، من قرية ليوة القريبة من طولقة، عاش بداية حياته في مدينة قسنطينة وأبوه دفين بلدية القراح إحدى ضواحي المدينة المذكورة. حيث هاجر إلى بلدة ليوة واستقر فيها».<sup>(2)</sup>

زاره الشيخ الحسين الورتيلاني في بلدته ونزل ضيفاً عنده إذ قال: «اجتمعنا أيضاً بالزاهد في الدنيا المتخلي عنها رأساً سيدي المبروك، وسيدي المبروك هو تلميذ الولي الصالح الورع الزاهد سيدي أحمد باباس».<sup>(3)</sup>

عندما توفي المبروك دفن في ليوة وما يزال ضريحه ظاهراً فيها إلى الآن.<sup>(4)</sup>

(ب) المحفوظ بن المبروك الليوي:

المحفوظ بن المبروك بن محمد بن محمد الليوي عالم صوفي من بلدة ليوة،<sup>(5)</sup> زاره الحسين الورتيلاني في البلدة المذكورة، وصاحبه ووصفه بأنه «فاضل عالم متعبد زاهد ورع متمكن عارف منعزل في خلوته مدرس له كرامات عظيمة».<sup>(6)</sup>

(1) الورتيلاني، المصدر السابق، ص 5. وينظر أيضاً: عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص 50.

(2) عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص 199.

(3) الورتيلاني، المصدر السابق، ص 5، 6.

(4) عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص 199.

(5) المرجع نفسه، ص 199.

(6) الورتيلاني، المصدر السابق، ص 547.

من آثاره: مرآي مخطوطة: قيدها عنه تلامذته ذكرها الورتيلاني ويبدو أنه اطلع عليها، وقد وقف عليها الشيخ يوسف النبهاني، وذكر أنها تقع في كراسه وتضم خمسين رؤيا نبوية، ويبدو أن المحفوظ مثل والده دفين بلدة ليوة.<sup>(1)</sup>

#### 6. أحمد بن محمد الهجرسي:

أحمد بن محمد الونجلي الحافظي الهجرسي الإدريسي الحسني، هو جد الأسرة الحافظية، وأبرز أبنائها عبد الحفيظ الخنقي من كبار رجالات التصوف في القرن 12هـ.

كان الشيخ أحمد بن محمد الحافظي يسيح في الأوراس ويعلم الناس الشريعة، وتوقف مدة في الزاب الشرقي، وفي أواخر القرن الحادي عشر الهجري أسس زاوية ب«زريبة الوادي» لنشر العلم والطريقة الصوفية، ثم انتقل إلى الخنقة وفيها درس العلم سيما الرياضيات والفلك بإشارة من صديقه محمد الطيب بن محمد بن أحمد المبارك زعيم بلدة الخنقة.<sup>(2)</sup> فهو ينتمي إلى أسرة عريقة في العلم والدين وهو مؤسس زاوية خنقة سيدي ناجي ومن كبار رجالات التصوف، امتد تأثيره إلى مناطق مختلفة من الشرق الجزائري وإلى الجنوب التونسي.<sup>(3)</sup>

وتوفي بالخنقة في بداية القرن الثاني عشر الهجري، خلفا ابنه عبد الحفيظ الذي واصل مسيرة سلفه، وخلفه ابنه أحمد ثم ابنه محمد، ثم ابنه الشيخ عبد الحفيظ بن محمد بن أحمد رائد الطريقة الرحمانية في الخنقة.<sup>(4)</sup>

#### 7. أحمد بن عزوز:

(1) الورتيلاني، المصدر السابق، ص 547. عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص 199.

(2) فوزية لزغم، البيوتات والأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني ودورها الثقافي والسياسي، مج 1، ص 228.

(3) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص 305.

(4) فوزية لزغم، المرجع السابق، مج 1، ص 228.



عاش خلال القرن الثاني عشر الهجري وهو معاصر لمحمد بن محمد الطيب، ومن المسائل التي أوردها هذا الأخير في كتابه قضية أو مسألة أصحابها من طولقة، ترفعوا إلى القضاة والحكام في منطقة بسكرة، ومن الرجال الذين مرت على أيديهم أحد أفراد هذا البيت من خلال الاسم، بحيث ذكر هكذا «بعد حكم السيد أحمد بن عزوز»، وهذا يؤكد أنه كان قاضياً.<sup>(1)</sup>

#### 8. أحمد بن ناصر بن محمد بن محمد الطيب:

لا شك في أنه أخذ العلم على علماء الخنقة بزاوية أسرته، أما مكانته العلمية فيثبتها اهتمامه بمدرسة أسرته، والتي عرفت بالمدرسة الناصرية، والتي يوجد على بابها الخارجي كتابة منقوشة على الرخام تقول أنها بنيت على يد أحمد بن ناصر في شهر رجب سنة 1171هـ/1757م. والغالب على الظن أن هذا التاريخ هو تاريخ تجديد وليس تاريخ البناء الأصلي، ولهذا يرجح أنها معروفة بالمدرسة الناصرية نسبة إلى مجدد بنائها، وليس إلى الطريقة الناصرية الشاذلية.<sup>(2)</sup>

#### 9. علي بن عمر الطولقي:

هو علي بن عمر بن أحمد بن عمر بن الموفق بن عمر بن أحمد ابن علي بن عثمان بن يوسف بن عمران بن يونس بن عبد الرحمن بن سليمان بن أحمد بن علي بن أبي القاسم بن علي بن أحمد بن حسين بن سعد بن يحيى بن محمد بن يوسف بن لقمان بن علي بن مهدي بن صفوان بن يسار بن موسى بن عيسى بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن محمد الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.<sup>(3)</sup>

(1) فوزية لزغم، المرجع السابق، مج 1، ص 230، 231.

(2) عبد المنعم القاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص 226.

(3) عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان، المصدر السابق، ص 14، 15.

حيث عرفه سليمان الصيد: «هو الشيخ وليّ الله التقي العابد الزاهد: علي بن عمر بن أحمد بن عمر بن موفق. ينتهي نسبه إلى الشيخ علي بن عثمان الشريف الحسيني، دفين بلدة الدوسن، وهو معروف بها الشيخ (علي بنعثمان) عليه مسجد وقبة يزوره الناس للتبرك به، وبلدة الدوسن هذه توجد في منطقة أولاد جلال (ولاية بسكرة).<sup>(1)</sup>

ولد ببلدة طولقة (ولاية بسكرة) حوالي سنة 1164هـ/1750م، وذكره كل من علي نعاس وعبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان: «كان مجبولاً على حب العبادة والخلوة، حتى إنه اتخذ لنفسه موضعاً للعبادة يسمى: «الشهب» وهو جبل قريب من مدينة طولقة (نحو 15 ميلاً) وصار يتعبد بهذا الموضع بعيداً عن الناس وكان له ابن عم يسمى علي أيضاً وهو تلميذ للشيخ محمد بن عزوز فعرض عليه ذات يوم الدخول في طريقة الشيخ محمد بن عزوز فأجابه لذلك، وذهباً معاً إلى الشيخ واجتمعاً به وتحديثاً معه في موضوع ما جاء من أجله فقال علي: هذا ابن عمي وإنه رجل تقي ومتدين ويريد أخذ الطريقة منك، فأجابه الشيخ محمد بن عزوز قائلاً: لا يأخذ الطريقة مني إلا إذا كان متوضئاً صائماً، فقال له إنه متوضئ صائم فقال له الشيخ: ما اسمه؟ قال: اسمه علي بن عمر فقال له الشيخ تقدم يا ولدي أنت صاحبها، ومعنى هذه الكلمة «أنت صاحبها»، أن الشيخ محمد بن عزوز، بعدما نال مقصوده ومراده من تربية وسلوك على يد شيخه عبد الرحمان باش تارزي رضي الله عنه، قفل راجعاً إلى بلدته «البرج».<sup>(2)</sup>

ويقول الدكتور أبو القاسم سعد الله: «إن الشيخ علي بن عمر قد أخذ الطريقة الرحمانية عن الشيخ محمد بن عزوز عن الشيخ محمد بن عبد الرحمن باش تارزي عن الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري، وتذهب بعض المصادر إلى أن علي بن عمر قد أخذ مباشرة عن الأزهري أثناء رجوعه من الحج سنة 1794م، حين زاره الأزهري سنة وفاته، بمرجرة ولذلك أخذ علي بن عمر أيضاً لقب القطب وشيخ

(1) سليمان الصيد، تاريخ الشيخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة الرحمانية، دار هوم، بوزريعة، الجزائر، ص 09.

(2) علي نعاس، المرجع السابق، ص 102. عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان، المصدر السابق، ص 15.

الشيخ. وعلي بن عمر قيل إن أصله من أشرف الساقية الحمراء، هاجر أجداده في القرن الخامس عشر الميلادي، ولم يكن ينتمي إلى أية طريقة صوفية أخرى قبل أخذ الرحمانية. وقد حج مرة أخرى مع شيخه محمد بن عزوز<sup>(1)</sup>.

حيث أمره شيخه محمد بن عزوز البرجي بإقامة زاوية خاصة به لما لمس فيه من صلاح وتقي، ولما أصبح قادراً على التربية والتوجيه والإرشاد، امتثل المريد لأمر شيخه وأسس زاويته المعروفة الآن بمدينة طولقة التي طبقت شهر الآفاق، وكان مكانها يسمى «حارة الهبرة»<sup>(2)</sup>. ولما قربت وفاة شيخه أوصاه على أولاده، فمنهم من مات تحت كفالته كمحمد وهو مدفون بقربه، وكمصطفى الذي تولى رئاسة الزاوية لمدة ستة أشهر بعد وفاة شيخه علي بن عمر، وحاز على رضا أستاذه عنه وحبه الكبير، وقد مدحه كثيراً<sup>(3)</sup>.

قال عنه علي نعاس و عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان: «كان الشيخ علي بن عمر كثيراً ما يحض على طاعة الله ورسوله ومحبة الشيخ والامثال لما يأمر بذلك شيخه، لا يفعل شيئاً إلا بمشاورة شيخه، وإذا فعل شيئاً من غير مشورته أناه معتذراً مما صدر منه. فمن ذلك ما روي أنه بني موضعاً في زاويته من غير مشورته، فلما ذهب لزيارته قال له: يا علي، فأجابه بنعم، فقال له: صار الرجال يقضون أمورهم من غير مشورة، فاستحى منه ولم يجبه بشيء وذهب مسرعاً إلى داره بطولقة، وعاد راجعاً إلى شيخه يحمل في جيبه مائة وخمسة وعشرين فرنكاً، وآلة هدم - فأس - وجلس أمام شيخه جلسة المملوك خاضعاً متذللاً، قائلاً له: إن عفا عني سيدي فهذا هي جزاء خطيئتي وهي الدراهم،

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص147.

(2) عبد المنعم قاسمي الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، ص295.

(3) علي نعاس، المرجع السابق، ص103. عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان، المصدر السابق، ص16.

وإن لم يعف عني فها هو الفأس وسأذهب إلى الزاوية وأهدم ما فعلت، فقال له لا تفعل قد عفوت عنك، فذهب من عنده وهو فرح مسرور برضا شيخه»<sup>(1)</sup>. وكان رحمه الله، كلما وقعت فتنة بين الناس قريية أو بعيدة يذهب بنفسه ليطفئ لهيبها، ويزيل أسبابها ويصلح بين أهلها. وهكذا كانت حياته، جهاداً متواصلاً بدون انقطاع في سبيل إعلاء كلمة (لا إله إلا الله)، وفي خدمة مخلوقات الله إلى أن انتقل إلى رحمة الله.<sup>(2)</sup> إذ توفي الشيخ علي بن عمر بعد إصابته برصاصة أصابته خطأ من طرف أقوام جاء ليصلح بينهم، وبإصابته وموته توقف النزاع ووقع الصلح بين المتنازعين، ودفن الشيخ بزوايته التي تسمى باسمه وتدعى أيضاً الزاوية العثمانية الرحمانية.<sup>(3)</sup> وكانت وفاته رحمه الله: 1258هـ/1842م.<sup>(4)</sup>

#### 10. عبد المعطي المليلي:

قال عنه عبد الحلیم صيد: «عبد المعطي المليلي عالم فقيه من بلدة مليلي من قرى الزاب الغربي بولاية بسكرة، ذكره الرحالة أحمد بن ناصر الدرعي في رحلته ولا نعرف عنه غير هذا».<sup>(5)</sup>

#### 11. الرماني:

هو محمد بن عبد الواحد الرماني البسكري من أهل بسكرة ابن عبد الواحد الرماني البسكري، استقبل أحمد بن ناصر الدرعي المغربي والحسين الورتيلاني الجزائري في بسكرة، وأجاب الأول عن الاستفسارات حول بعض أعلام المنطقة.<sup>(1)</sup>

(1) علي نعاس، المرجع السابق، ص102. عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان، المصدر السابق، ص16، 17.

(2) المرجع نفسه، ص105.

(3) عبد الحلیم صيد، معجم أعلام بسكرة، ص155.

(4) علي نعاس، المرجع السابق، ص105.

(5) عبد الحلیم صيد، المرجع السابق، ص213.

وقال الدرعي عن والده: «خرج إلينا أيضاً من فقهاء البلد سيدي عبد الواحد الرماني، وهو أيضاً رجل من أهل الخير، غلبت عليه الديانة والانقطاع عن الخلق، وقرأ علي أولاً صحيح البخاري من رواية أبي ذر...»<sup>(2)</sup>

والتقى الدرعي أيضاً «سيدي محمد الصالح، وهو رجل من أهل الخير، منفرد في مسجد له بإزاء داره، يلازم فيه الصلوات الخمس، ويجتمع إليه ناس من أصحابه، يذكرهم ويعلمهم»<sup>(3)</sup>. ومن ذلك تبقى هذه الفترة أهم محطة من محطات تاريخ الزيبان، لتمييزها بعلمائها الذين كانوا جوهرة عصرهم، فقد ساهموا في تخليص المجتمع من أدران الجهالة والكفر، وتخرج على أيدهم العديد من العلماء الذين كانت لهم اليد الطولى في نشر العلم والعلوم، وكانوا أحسن خلفاً لرجال عظماء.



(1) المرجع نفسه، ص105.

(2) أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، الرحلة الناصرية (1709 1710م)، تح، تق: عبد الحفيظ ملوكي، دار السويدي، الإمارات العربية المتحدة، ط 1/ 2011م، ص140.

(3) المصدر نفسه، ص140.

### خاتمة:

تَمَّ لاشك فيه أن منطقة الزيبان كانت حافلة بالعلماء الذين برزوا وأبرزوا بشخصياتهم العلمية دورهم الكبير في الحياة الثقافية، حيث امتازت المنطقة بكثرة العائلات العلمية في القرن 12هـ/18م، وأشعت بالازدهار العلمي والإشعاع الثقافي، وذلك من خلال الكوكبة العلمية التي أبرزت مدى اهتمام منطقة الزيبان بالعلم والعلوم.

ولعل هذا ما ميزها عن باقي الفترات الأخرى بسبب الحركة العلمية النشيطة التي ساهمت في حمل راية الإسلام والجهاد مع بعض، فقد ساهم علمائها في نشر العلوم من فقه وعقيدة وعلم الكلام وحتى الشعر والرياضيات وعلم الفلك والتصوف والعديد من العلوم الأخرى.

كما ساهموا في إنشاء الزوايا في مختلف مدن الزيبان، حيث تعددت الطرق الصوفية من الرحمانية والناصرية والخلوتية وغيرها من الطرق الصوفية الأخرى.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج3، تح: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط: 1407هـ، 1987م.
2. بسكر محمد، أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، ج2، دار كرادنة، ط/ 2013م.
3. حساني مختار، الحواضر والأمصار الإسلامية الجزائرية، ج5، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط: 2011م.
4. الحسيني علي رضا، شيخ العلماء الصالحين محمد بن عزوز، الدار الحسينية للكتاب، ط 1422هـ-2001م.
5. الحموي ياقوت، معجم البلدان، مج3، دار صادر، ط: 1 لونين بيروت 1993، ط: 2 لونين بيروت 1995.
6. بن خلدون عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج6، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط: 2/ 1408هـ-1988م.
7. الدرعي أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر، الرحلة الناصرية (1709-1710م)، تح، تق: عبد الحفيظ ملوكي، دار السويدي، الإمارات العربية المتحدة، ط 1/ 2011م.
8. شامي يحيى، موسوعة المدن العربية والإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط/ 1، 1993م.
9. صيد عبد الحليم، معجم أعلام بسكرة، دار النعمان، الجزائر، 2014م.
10. الصيد سليمان، تاريخ الشيخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة الرحمانية، دار هومه، بوزريعة، الجزائر.
11. بن عثمان عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي، الدر المكنوز في حياة سيدي علي بن عمر وسيدي بنعزوز، مطبعة النجاح قسنطينة، د/ س.

12. العقبي صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، مكتبة الشرق، باريس، ط2002م، دار البراق، لبنان، بيروت.
13. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1998م.
14. أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج3، تق: خير الدين شترة، دار كرادادة، بوسعادة، الجزائر، ط2013م.
15. عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر - منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى - ط1، 1427هـ، دار الخليل القاسمي.
16. بن المبارك محمد بن محمد الطيب بن أحمد، مسائل في الأحكام الشرعية على المذهب المالكي أو عمدة الحكام و خلاصة الأحكام في فصل الخصام، تن، تق: محمد موهوب بن أحمد بن حسين، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
17. نعاس علي، عبد القادر زياتي، تنبيه الأحفاد بمناب الأجداد بمنطقة الجلفة وضواحيها، دار الكتاب الحديث، ط1424 هـ / 2004م.
18. نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط2/1400\_1980م.
19. الورتيلاني الحسين بن محمد، الرحلة الورتيلانية (نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار)، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية في الجزائر، 1326هـ / 1908م.
20. القاسمي عبد المنعم الحسني، الطريقة الخلوتية الرحمانية، الأصول والآثار منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى، إ: أد-عمار جيدل، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص عقيدة، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 2008-2009م.
21. لزغم فوزية، البيوتات والأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني ودورها الثقافي والسياسي (925-1246هـ / 1520-1830م)، ج1، إ: محمد بن معمر، شهادة دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 1434-1435هـ / 2013\_2014م.





صلى الأُصمة الفارسية في أدب العصر العباسي الأول  
 PERSIAN FOOD REPELLENTIN THE LITERATURE  
 OF THE FIRST ABBASID PERIOD

الدكتور: علي أسودي Dr. Ali ASVADI

Asistant master of arabic language and literature  
 K HARAZMI University  
 Tehran ,IRAN  
 عضو هيئة التدريس بقسم اللغة العربية وآدابها،  
 كلية الآداب، جامعة الخوارزمي الإيرانية،  
 طهران، إيران

asvadi@khu.ac.ir

Accepted:	2019/02/12	قُبِلَ للنشر:	Received:	2018/07/08	استلم:
-----------	------------	---------------	-----------	------------	--------

ملخص:

إنَّ العصر العباسي الأول اُتسم بطابع الحضارات الوافدة والمنصهرة فيه وتجلياتها، وازدهر ذلك العصر لما حصل في هذا العصر من التمازج والتفاعل والثقاف، وبناءً علي مبدأ التعارف فإنه يصنع الحضارة الراقية ويجعلها في مسيرة التطور والتنامي نحو الكمال، ولا توجد حضارة راقية إلا وهي كانت تتواصل مع الحضارات الأخرى، وتتفاعل، وصارت الأطعمة إحدى مواد الشعرية والأدبية في لوحاتهم الفنية، وصورهم الشعرية، فبات مناط الاهتمام للشعراء والأدباء معبرين فيها فن التذاذهم الفائق، واستخدامهم لها مادة في الصور والأخيلة، وبذلك التفاعل اتسعت نطاقات الصور، وقد قمنا برصد هذه الملامح والأثر الفارسي في مادة الأطعمة، التي دخل كثير من الأطعمة والأشربة وأدواتها الفارسية في الثقافة الإسلامية، والأدب العباسي في العصر الذهبي من أهمها: السكباغ والخشكناز والسמיד واللوزينج والجوزينج والنيمبرشت والدوشاب والداذي والدستفشار والطرجهارة، و...، مما يدل علي سعة الأثر الفارسي في هذا المجال علي الثقافة الإسلامية.

## الكلمات المفتاحية: الأثر الفارسي، العصر العباسي الأول، الأطعمة

**Abstract:**

*the first Abbasid era was characterized by the nature of the civilizations that came in and manifested in it and its manifestations and flourished the era of what has happened in this era of interaction, interaction and acculturation and based on the principle of acquaintance, it creates the civilization and make it in the process of development and development towards the quantity There is no civilized civilization except that it was communicating with other civilizations and interacting and the food became one of the poetry and literary materials in their artistic paintings and their poetry pictures, which attracted the attention of the poets and writers, expressing the art of their superior taste and using them as a material in images and images. In the field of food and drinks, many Persian foods, drinks and tools have entered the Islamic culture and the Abbasid literature of the golden age, such as: Skakbaj, Khashkanan, Samaye, Luzing, Juzeng, Dushab, Dada, Dostafshar, Tarjara and ... indicating the extent of the Persian influence in this field on Islamic culture.*

**Keywords:** *Persian influence, first Abbasid period, foods.*



## تمهيد:

يكون الطعام وما يعزي إليه من آداب وتفاصيل، جزءاً هاماً من الثقافة المادية لكل شعب. والعصر العباسي الأول يتصف بتطور هام وشامل في هذا المجال، إذ دخل كثير من الأطعمة والأشربة التي لم يكن المجتمع الإسلامي يعهدها من قبل. وزد على ذلك ما ترتب عليها من آداب وتفاصيل تجعل المتتبع لأخبار هذا العصر يستغرب من كثرة الدخيل والمستحدث في هذا المجال، كما تجعل أيضاً البعض يصور تلك الحالة بأنها أمارة النفوذ الفارسي والصبغة الفارسية التي يتسم بها هذا العصر.

نعم إنه الأثر الفارسي الذي قد ترك ملامحه جلية على هذا العصر. لكن ذلك لم يكن إلا تلبية لفاقة حضارية، فقد انتقل المجتمع الإسلامي من السذاجة والبداءة إلى الحضارة والمدنية المترامية الأطراف. فلا بد أن يبحث المجتمع الإسلامي عما يعوزه من إمكانيات وآليات تسهل له الحياة في هذه البيئة الحضارية. وما هو العنصر الفارسي يعرض ثقافته وحضارته ويعجب المجتمع بما تتضمنه الثقافة الفارسية، فيحدث تفاعلاً وثاقفاً بينه وبين المجتمع الإسلامي. فالأطعمة والأشربة التي دخلت إلى المجتمع والتي هي ليست كما يزعم البعض صدى النفوذ الفارسي بل إنها نتيجة طبيعية لظاهرة الأخذ والتفاعل في هذا العصر.

في دراسة إجمالية للظاهرة نجد أن هذه الألفاظ الفارسية الأصل في مجال الأطعمة كثيرة جداً ولم يكن الحديث عن الطعام والشراب أمراً يخص حالات خاصة بل وردت في الأدب من شعر ونثر إلى حد جعل الخليفة العباسي يهتم بهذا النوع من الأدب. يقول محمد بن يحيى الصولي: «أكلنا يوماً بين يدي الخليفة فجاءت لوزينجة، فقال: هل وصف ابن الرومي اللوزينج؟ فقلت: نعم. فقال أنشدني. فأنشدته:

لا يخططني منك لوزينج	إذا بدا أعجب أو عجباً
لم تغلق الشهرة أبوابها	إلا أبت زلفاه أن يجباً
مستكثف الحشو لكتنه	أرق جلدًا من نسيم الصبا
كأتما قادت جلابيه	من أعين القطر الذي طنبا

لو أتته صير من خبزه      ثغراً لكان الواضح الأشنبا»

و الأبيات كثيرة.<sup>(1)</sup>

و إذا قلنا إنَّ شاعر العشق الأول في العربية هو المجنون، وإنَّ شاعر الحرب هو المتنبي، وإنَّ شاعر الزهد هو أبو العتاهية، فإنَّ شاعر الطعام الفدّ الذي لا يضاهاى هو ابن الرومي. فهو يتفتن ويجدّد في تصويره للطعام، إذ ما من طعام وشراب قد أعجبه إلّا وقد تطرّق إليه ابن يصفه. ففي قصيدته المسماة بمجمع اللذات يقول:

يا سائلي عن مجمع اللذات	سألت عنه ألغت النّعات
خذ يا مريد المأكّل اللذيذ	جرادقتي خبز من السميذ
من لحم فرّوج ولحم فرخ	تدور جوزاباهما بالنفخ
واجعل عليها أسطراً من لوز	معارضات أسطراً من جوز
اعجمها الجبن مع الزيتون	وشكلها النعنع بالطرخون
واعمد إلى البيض السليق الأحمر	فدرهم الوسط به ودنّر
وتربّ الأشعار بالملح ولا	تكثر ولكن قدراً معتدلاً <sup>(2)</sup>

لكن الشاعر يبدي خيبته في الحصول على مجمع اللذات حيث يختم قصيدته بقوله:

(1) الحضارة الإسلامية، آدم ميتز 200/2.

(2) ديوانه 136/3

لهفي عليها وأنا الزعيم بمعدة شيطانها رجيم

فنشاهد أن التفاعل الموجود في مجال الأطعمة والأشربة قد أحدث تطورا في الصورة الشعرية والخيال في العصر العباسي إذ أفضي انشغال الناس بمعالم الحضارة ومعطيات الثقافة المادية ومنها الأطعمة والأشربة، أفضي إلى توسع الخيال والميل نحو وصف المآكل والمشروبات نتيجة الالتذاذ والحالة النفسية المريحة لدي الشاعر والأديب ونري لذلك كثيرا من القصائد والتراث الثري يصفان الأطعمة والأشربة الفارسية الأصل في طياتها وصفا مفصلا وشاملا. فمن الأول فديوان ابن الرومي وأبونواس خير نموذج حيث يتوارد فيهما قصائد في وصف دستنويه، ووصف سكباج... ومن الثاني مؤلفات الجاحظ حيث كثيرا ما تطرق إلى الأطعمة والأشربة خاصة في كتابه البخلاء الذي يعدّ مرآة للأحوال الاجتماعية في العصر العباسي وما جرى فيه من عادات وتقاليد وثقافات.

لقد شاعت في العصر العباسي أصناف من الأطعمة في المجتمع ذات أصول فارسية وتسربت إلى الثقافة الشعبية والعامية. فكانت مائدة الرشيد تحفل بألوان الطعام حتي قيل إن الطهاة كانوا يطهون له ثلاثين نوعا من الطعام.<sup>(1)</sup> وكان الأمراء يبالغون أيضا في ذلك حتي قيل إن عيسى بن علي العباسي استضاف الخليفة فقدم له ولأتباعه ألوانا من الطعام والخبز ولحم الجدي والدجاج واللحم البارد وألسنة السمك وأكباد الدجاج والمخ المعقود بالطبرزد والسكر والعسل.<sup>(2)</sup>

و في عهد المهدي استخدمت أطعمة مثل السكباج الذي اعتبر أفضل الأطعمة في عهد العباسيين<sup>(3)</sup> والمضيرة والسفيدباج<sup>(4)</sup> والديكبريكة<sup>(1)</sup> والطباهجات وأصناف الحلوى.<sup>(2)</sup>

(1) المسعودي، تاريخه، 298/2

(2) الأبيشي، ، 310/2

(3) الأبيشي، 211/1.

(4) كتاب الطبخ، تحقيق داود الجبلي، 33/1394.

لقد عرف المجتمع الإسلامي والعرب معظم الحضرات المعروفة لدينا حالياً كالباذنجان والقنبيط والجزر والبقلاء واللوبياء.<sup>(3)</sup> ويذكر لنا ابن النديم في فهرسته أسماء من ألفوا في الطبخ مثل كتاب الطبخ الحارث بن بسخر وكتاب الصبيخ لابراهيم بن المهدي، وكتاب لابن ماسوية، وكتاب لإبراهيم بن العباس الصولي، وكتاب لعلي بن يحيى المبحم.<sup>(4)</sup> لقد ضاع معظم هذه الكتب لكنه هناك كتاب تحت عنوان «فن الطبخ عند العباسين» لدواد الجلي طبعة الموصل يذكر ألوانا من الأكلات العباسية وطبخ اللحم والهريسات والحلويات.<sup>(5)</sup>

لقد كانت أكلة العرب قليلة في بادئ الأمر ولما حكم الأمويون سنة 41هـ واختلط العرب بالفرس والروم وكان من بين ذلك صناعة الطعام<sup>(6)</sup> ولها جاء العصر العباسي كثر ذلك بكثرة التفاعل الدائر وتزايد يومًا بيوم. فقد غ إلى الخلفاء العباسيون في إعداد الأطعمة وقد اتخذ الطهاة التنانير والمطابخ للطهي<sup>(7)</sup> وتفننوا في صناعة الأطعمة التي تتسم بالموصفات الصحيحة الجيدة كما تفننوا في إعداد الولائم التي تتسع للعديد من الأشخاص.<sup>(8)</sup> وكان من أكثر الأكلات الشهيرة زمن العباسيين،

(1) ابن الجوزي، ذم الهوى، 1962، ص 363.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) الجاحظ الحيوان 19 والبخلاء 156، 123.

(4) ابن النديم، الفهرست، ص 440.

(5) رسالة لنيل شهادة الأستاذية، نواح من المجتمع العباسي، ص 173.

(6) زيدان جرجي، تاريخ، ج 53، ص 683.

(7) ميتز، آدم، ج 2، ص 243.

(8) البخلاء/46.

أكلة السكباغ وكان يطلق عليها مخّ الأطعمة<sup>(1)</sup> وأكلة الرغفان والطباهجة واسفيدباجة والشواء<sup>(2)</sup> والجددي<sup>(3)</sup> والرؤوس<sup>(4)</sup>.

وقد عرف بعض الخلفاء بتناول بعض الأطعمة، كما عرف المهدي بجبه لأكل البقل والكرات<sup>(5)</sup> في حين عرف الرشيد باستطابته لأكلة الخاميز<sup>(6)</sup> و الأمين بأكلة البزماورد<sup>(7)</sup>.

و تفنن العباسيون في اصطناع الحلويات كالمهرسية وحلوي الوزينج بالفسق والفالودج وقد اختلف الرشيد مع زوجته في الفالودج والوزينج في أيهما أطيب وأختتم الأمر باحتكام القاضي.

كما استخدم الناس في هذا العصر منظفات بعد تناول الطعام كالاشنان والصابون يقول الجاحظ «فالذي لا يجيد تنقية يديه بالأشنان ويجيد دلکها بالمنديل<sup>(8)</sup> وقال: «فإن وليت ذلك الخادم أسود ثوبتها وغرمتنا ثمن الأشنان والصابون.»<sup>(9)</sup>

ومشمش أصفهان فاق الرطب بطعمه<sup>(10)</sup> وقصب السكر الذي اشتهرت به الأهواز، وكان من مفاخرها وبه متاجرها وضرب المثل سكر الأهواز<sup>(11)</sup>.

(1) الثعالبي، ثمار، ص 612.

(2) الهمداني، شرح ص 71

(3) الأبشيهي، المستطرف، ص 189

(4) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1/199.

(5) المسعودي، مروح الذهب، 3/234.235.

(6) الاصفهاني، الأغاني، ج 10/5

(7) الطبري، تاريخ، 8/521

(8) الجاحظ، البخل، 78.

(9) المصدر نفسه، 63

(10) الثعالبي، ثمارالقلوب، ص 421

(11) المصدر نفسه، ص 41



و امتاز الطبخ يومئذ بأعتمده المعروفة التي ميزته عن غيره. كان قوام القدر في هذا العصر اللحم والخلّ والزعفران والتوابل والجوز والسكر وماءالورد<sup>(1)</sup>.  
و كمال المائده كثرة الخب والسميد الأبيض أحلي من الأصفرالتوحيد<sup>(2)</sup>، و طبخوا الكمأة مطبوخا بالزيت والفلفل<sup>(3)</sup>.  
أمّا الحلوي فعلى أحسن وأتم ما وصله ذوقهم في الطعام ودخل العنبر والزعفران وماءالورد في صنعه ومن ذلك اللوزينج ويسمّي قاضي الحلاوة<sup>(4)</sup> و كان يعمل أحيانا بالفستق<sup>(5)</sup> و الجوزابة يقول عنه محمود بن الحسين:

جوزابة من أرز فـالق	مصخرة في اللون كالعاشق
عجيبه مشرقة لونها	في كف طاه محكم حاذق
بسكر الأهواز مصنوعة	فطعمها أحلي من الرائق
غريقة في الدهن زجاجة	تزور بالنفخ من الرفاق <sup>(6)</sup>
والخشكان من دقيق الشعر وحشوه الجوز والسكر والزلاية <sup>(7)</sup> قال عنها أبو طالب المأموني:	مدفونة في اللوز والسكر
خبصة في الجام قد قدمت	بكفه فيها ولم يشعر <sup>(1)</sup>
يأكل من يأكلها جمّة	

(1) نواح في المجتمع العباسي البرتين جويده، 173

(2) الامتاع والمؤانسة 3/ص76

(3) الجاحظ، البخلاء، ص156

(4) الثعالي، تمار القلوب، ص488

(5) التوخي، نشوار المحاضرة، ص61

(6) المسعودي، مروج الذهب، ج404/8

(7) الجاحظ، البخلاء، ص194

و لاشك أن اسحق بن إبراهيم الموصلبي أبداع في وصف سمبوسك حيث يستطيع القاري أن يطبخه في الوصف:

يا سائلي عن أطيّب الطعام	سألت عنه أبصر الأنام
اعمد إلى اللحم اللطيف الأحمر	فذقه بالشحم غير مكثر
واطرح عليه بصلا مدورا	و كربنا طرحانيا أخضرا
وزلق السذاب بعده موخرة	و دارصيني وكف كزبرا
وبعده شيء من القرنفل	و زنجيل صالح و فلفل
فدّقه يا سيدي شديدا	ثم اوقد النار له وقودا
و اجعله في القدر وصبّ الماء	من فوقه واجعل له عطاء
وكله أكلا طيبا بخردل	فهو ألد المأكّل المعجّل <sup>(2)</sup>

وفيما يلي نعرض ملامح من الأثر الفارسي في الثقافة المادية المتعلقة بالطعام والشراب وما يعود إليها من مدلولات:



(1) الثعالبي، أحسن ما سمعت، ص100

(2) الأبيشي، المستظرف، 211/1، الثعالبي، ثمار القلوب، 218.

## أولا-الأظعمة

لقد ازدادت الأظعمة الفارسية الأصل في هذا العصر واستحسنها المجتمع بمافيه من عربي وغير عربي وذلك إثر توسع الثقاف والتفاعل الذي نشأ في هذا العصر وساهم هذا الأمر بدوره في رفع حاجات المجتمع الحضارية وظلّت دليلاً على التفاعل الإيجابي وتطور المجتمع، الأمر الذي يحدث على بناء مبدأ التعارف في الإسلام والذي من شأنه أن يرقى بالمجتمع وأن يكون حضارة واسعة الأطراف. ولم تكن الأظعمة تلك فارسية الأصل بعدئذ إذ صارت أظعمة المجتمع الإسلامي وأصبحت جزءاً من الحضارة الإسلامية فالعناصر الممتزجة المختلفة الأصل كلهم يشاركون في المجتمع وبناء ثقافته وهكذا يتفاعل بعضهم البعض الآخر فيحدث حضارة وثقافة مشتركة بملامح شتى النواحي ويجمعهم الإسلام والأخوة الإسلامية فمن الطبيعي أن يؤدي هذا التعارف إلى التفاعل والأخذ والتبادل الثقافي بينهم.

وفيما يلي نعرض تفاصيل الأظعمة وصددها في أدب العصر العباسي الدول مع تحليل وشرح حتى نكشف جانباً من جوانب الأثر الفارسي في الثقافة المادية.

## السكباج:

لفظة السكباج وردت في أدب العصر العباسي الأول بوفرة وفي أماكن كثيرة من الشعر والنثر وفسرها ادي شير بأنها مرق يعمل من اللحم والخلّ معرب سكباً وهو مركب من سك أي خلّ ومن با أي طعام!<sup>(1)</sup> وفي تحفة الأمراء توصف بأنها لحم يطبخ بخلّ.<sup>(2)</sup> وجاء في بعض المراجع أنها معرب سكباً فلماً عربت ألحقت آخره الجيم<sup>(3)</sup>

(1) الألفاظ الفارسية المعربة، ادي شير، ص92

(2) تحفة الأمراء، ص31

(3) آراء وافكار وملاحظات في تفسير الألفاظ العباسية، اقتباس ماري الكرمل، 1342، ج3/ص8

وفي معجم استاينجس هو معرب سكبأ أي طعام ونوع من الأكل يعمل من اللحم والطحين الأبيض والجزر<sup>(1)</sup>. وذكر طه الحاجري أنها بالكسر ومن أجل ذلك كان يسمّى كما يقول الراغب الخلية والمخللة<sup>(2)</sup>.

و ذكر البعض أنه كان يعمل من لحم وزعفران فخل<sup>(3)</sup> وفي ذكر كني الأطعمة يصفه الثعالبي في ثمار القلوب بأنه أبو عاصم<sup>(4)</sup> وسمّاه البعض أم القري<sup>(5)</sup>.

والسكباج على ما يبدو كان يطبخ بأكثر من طريقة لكنّ المصادر تشترك في تعظيم هذا الطعام لدي أبناء المجتمع الإسلامي حينئذ وكان الشهوة المطلوبة واللون الذي لايبور<sup>(6)</sup>. وكان من أطعمة الأشراف والسراة الخاميز والسكباج والمضهب والقليلة والطباهجة<sup>(7)</sup>. فكان السكباج يطبخ من أنواع اللحوم مثل الثور:

و من السكباج فاطبخ لي ثورا بقرونه<sup>(8)</sup>

وكان يصنع من الكروان كما جاء في المصايد» والكروان له في السكباج موقع وهو ذو صدر يمتاز صدره على فخذه<sup>(9)</sup>.

(1) معجم استاينجس، ص 688

(2) البخلاء، طه، الحاجري، ص 288

(3) مجمع البحرين، 362/3

(4) ثمار القلوب، 79/1

(5) محاضرات الأدباء، 1/

(6) التذكرة الحمدونية 402/1

(7) الانسان واللحوم، حسن ذهبي مجلة الهلال، ص 120

(8) ديوانه، 496/3.

(9) المصايد، 268.

و إنما يختارون اهل مرو السكباج لأنها تبقي على الأيام وأبعد من الفساد<sup>(1)</sup> وينقل ابن عبد ربه نقلا عن الأصعمي دخلت على الرشيد فقال من أين طرقت اليوم قال قلت احتجمت قال: أي شيء أكلت؟ قلت سكباجة وطباهجة قال رميتها ببحرها.<sup>(2)</sup>

و يروي لنا الجاحظ طريقة طبخها في البصرة قائلا: «اشترى بصلا بدانق وبادنجان بدانق وقرعة بدانق فإذا كان أيام الجزر فجرزا بدانق وطبخه كله سكباجا»<sup>(3)</sup>.

و قد خرجت اللفظة من حيزها الدل إلى وتطوّرت دلالته فدلت على الرفاهية ورغد العيش وصارت رمزاً لهما واستخدمه ابن الرومي بقوله:

قدر رددناه فادخره لسكبا  
جك والنائبات من أزمانك<sup>(4)</sup>

و أورد الجاحظ أبياتا في الغزل لعبد الله بن طاهر في صورة خيالية تنخرط في صور أخرى  
ياشبيهه الفالوذ في حمرة الخـ  
دنت جوزينج القلوب وفي اللد  
عدت مستهترا بسكباج ود  
أنت أشههي إلى القلوب من الزبد  
د ولوزينج النفوس الظماء  
ن كلين الخبيصة البيضاء  
بعد جوذابة بجنب شواء  
مع النرسیان بعد الغداء<sup>(5)</sup>

(1) البخلاء/ 24

(2) ابن الرومي، ديوانه، 36/3

(3) البخلاء/122.

(4) ابن الرومي، ديوانه، 3

(5) رسائل الجاحظ، 391

وصارت مادته أحيانا أمانة لنوع من الطبخ في عملية نحت اشتقاقى أبدعه شاعر مبدع كابن الروحي:

كلاو إن جلت وإن سكبجا واذكر بنفشا يخلف الهيلجا<sup>(1)</sup>

### البزماورد:

لقد علّق ابن السكيت عليه «هو الزماورد وهو الذي تقوله العامة بزماورد<sup>(2)</sup> ويفسّر صاحب القاموس البزماورد هو ما تدعوه العامة بالباء ويعدّ من البيض واللحم والمادة من ورد<sup>(3)</sup> ويعتبره الخفاجي بأنه الرقاق الملفوف باللحم بفتح الزاي وهو طعام من البيض اللحم معرّب<sup>(4)</sup> واعتبر في كتب بأنه لقمة القاضي ولقمة الخليفة<sup>(5)</sup> واعتبره استاينجس بأنه نوع من الشطائر لدي الفرس<sup>(6)</sup>.

وقد ذكره الجاحظ بقوله «لم يلبث الفضل أن أتى بصفحة ملانة من فراخ الزناير ليتخذ منها بزماورد والدبر والنحل عند العرب أجناس من الذبان<sup>(7)</sup>.

و ذكر الجاحظ في آداب ملوك الأعاجم أن يفرش لهم موائد لطيفة تقرب من الملك يحضرها ثلاثة أصناف موبدان موبذوالديبر بذر رأس الأساورة فلا يوضع عليها إن الخبز والملح والخلّ والبقل فيأخذ منها شيئاً هو ومن معه ثم يأتيه بالبزماورد في طبق فيأكل منه لقمة ثم يرفع المائدة<sup>(8)</sup>.

(1) ابن الرومي، ديوانه، 295

(2) إصلاح المنطق، ابن سكيت، ص308

(3) الفيروزآبادي، ج2/473

(4) شفاءالعليل، الخفاجي، ص139

(5) شفاءالعليل، الخفاجي، ص139

(6) معجم استاينجس، ص184

(7) الحيوان، الجاحظ، 6/91

(8) التاج، الجاحظ، 171.170

## الطباهجة

و هو اللحم المشرح معرب تاببه والمادة طبهج<sup>(1)</sup> واعتبرها ادي يشر بأنها معربة تباهة وهو طعام من بيض وبصل ولحم<sup>(2)</sup> وبأنها فارسية وكان في الأطعمة الشهية التي يعزم به من يشمه يقول الجاحظ في قصة للبخلاء «فلم يلبث الخراساني أن سمع نيشش اللحم في المقلي وشم الطباهج»<sup>(3)</sup>.  
و كما ذكرنا إنه كان من أطعمة الأشراف والسراة<sup>(4)</sup> يقول في فضله كشاجم:  
إذا ما اصطبحت وعندي من الكباب      وكان الطباهج من جاني  
و كانت رياحيننا غضة      و صفراء من صفة الراهب  
فليس الخليفة في ملكه      بأنعم مني ومن صاحبي<sup>(5)</sup>

وفسرها البعض بأنه الكباب<sup>(6)</sup> لكنه على ما بيد نوع من الكباب والمثوي وليس الكباب المصطلح يوميا لدي الفرس كما ذكر ياقوت في معجم البلدان قائله: «و ما أظنه إلا فارسيا»<sup>(7)</sup>

## الشارات

ورد في اللسان مادة وفسر صاحبه البشارق بأنها قطع اللحم الصغيرة المطبوخة وهو معرب<sup>(1)</sup> اعتبرها الجواليقي معربة بيشارة<sup>(2)</sup> حيث يقول: «فأما البشارات وهي ألوان اللحم في الطباخ ففارسي

(1) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ج3/56

(2) الألفاظ الفارسية المعربة، ادي يشر، ص111

(3) البخلاء، الجاحظ، ص23

(4) الانسان، اللحوم، حسن ذهبي، مجلة الهلال

(5) قطب السرور في أوصاف الخمور، 80/1

(6) العين، الخليل بن أحمد، 425/1/المحيط، الفيروزآبادي، 23/2، تهذيب اللغة، الأزهري، 310/3

(7) معجم البلدان، الحموي، 443/4

معرب وهو الشفارج للذي تقول له العامة فيشفارج وبشارج وهو مايتقدم بين يدي الطعام من الأطعمة الشهية.<sup>(3)</sup>

وأوردها الجاحظ كطعام للعجم قائلاً: «قال فلان ماأدمك فيقول: الشبارقات والأخبصة والفالوذجات قال: «طعام العجم وعيش كسري ولباب البر بلعاب النحل بخالص السمن».<sup>(4)</sup>

### الكشتابية

و هو نوع الطعام يطبخ من لحم البقر والأيل بالماء والملح وهو معربٌ كغوشتاب وتفسيره بالفارسية لحم هذا العضو<sup>(5)</sup> و كتب بعضهم إلى أخ له:

لنا جدي إلى التريبع أهو	كأن القطن يندف تحت جلده
و كشتابية من لحم ظبي	أتك به الجوارح بعد كده
إذا شئنا نضحناه بـراح	كنكهة شادن وكلون خده <sup>(6)</sup>

### النمبرشت:

(1) لسان العرب، ابن منظور، 266/2

(2) المعرب، الجواليقي، ص 204

(3) المصدر نفسه.

(4) البخلاء الجاحظ، 203

(5) المصايد، 208

(6) المصدر نفسه، 209.



و فسّره ادي شير بأنه الشيء الذي يشوي نصف شي مركب من نيم أي نصف وبرشت أي مشوي<sup>(1)</sup> ونمبرشت هذه طعام كان يعرفه العرب سابقا كما روي الزمخشري في ريبعه «روي عن معاوية أنه قال جلسائه مرة: وردت لوأن الدنيا في يدي بيضة ينمبرشت وأحسوها كما هي». <sup>(2)</sup> لكن العرب لم يكن يستخدمها كثيرا وما إن حلت الحكومة العباسية وتفتحت أبواب المجتمع الإسلامي بالثقافات المختلفة إلا وراجت هذه الأكلة عند الناس.

يقول الجاحظ «ومن البأ واللبن ومن البيض والنميرشت»<sup>(3)</sup> وذكر ابن سينا منافعه للسعال والشوصة والسل وبجوحة الصوت<sup>(4)</sup>

### أنواع الخبز:

#### الخشكنان:

إنه لفظ معروف تكلمت به العرب قديما<sup>(5)</sup> ويعلق الجاحري عليه «و الذي يؤخذ من السياق هنا أنه نوع من الكعك يحشي بالجوزو السكر. كذلك يفسّر دوزي الكلمة فيقول إنه نوع من الخبز المصنوع من المزيد والسكر والجوز والفسق ويكون على هيئة هلال»<sup>(6)</sup>. وقال عنه الجو اليقي مستشهدا بشعر من الرجز:

يا حبذ الكعك بلحم مشرود و خشكنان وسويق مقنود<sup>(7)</sup>

(1) الألفاظ الفارسية المعربة، ادي شير، ص 156

(2) ربيع الأبرار، الزمخشري، 212/1

(3) البخلاء، الجاحظ، 77

(4) الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، 212/1.

(5) شفاء الغليل، الخفاجي، ص 112

(6) البخلاء، 369

(7) المعرب، الجواليقي، 134

و ينقل ابن قتيبة عن جعفر قالت جارية لنا كان لي ظبي فمرّ بعجين قد هيئت للخشكانان فأكل منه فحفّس<sup>(1)</sup> ويذكره الصّائبي في رسوم دار الخلافة<sup>(2)</sup> وقد كان يتخذ من أفضل الدقيق ولذلك يعيب الجاحظ أهل المازج والمدير بأمور منها «أنّ خشكانهم من دقيق شعر وحشوه الذي يكون فيه من الجوز والسكر»<sup>(3)</sup>

### الخشكار:

يقول عنه ادي: «الخشكر ماخشن من الطحين فارسية خشكار وهو القصري والقصري ما بقي في المخلّ بعد الانتحال ، أي ما نسميه بالنخالة»<sup>(4)</sup>. وقد تحدث عنه الجاحظ بقوله: «فيقوم الحواري المتطّلع مقام الخشكار»<sup>(5)</sup>. وفسّره استاينجس خير تفسير حيث يقول: «هو نوع من الدقيق الجيد يعمل منه الخبز الأبيض اللذيذ. أو هو ما يدعي بالخبز الأبيض»<sup>(6)</sup>.  
و قد تطرّق البعض إلى قيمته الغذائية كابن عبد ربه حيث يقول: «و أما خبز الشعير والخشكار والباقلي والرطب وجميع البقول فقليل الغذاء لكثرة الفضل فيها»<sup>(7)</sup>.  
و قد يتخذ من الخشكار الرطب وكل ما لم يحكم صغي من الخبز السميد كيموسا غليظاً جيداً»<sup>(8)</sup>.

(1) عيون الأخبار، ابن قتيبة، 197/2

(2) رسوم دار الخلافة، الصّائبي، 28.

(3) البخلاء، الجاحظ، 112

(4) الألفاظ الفارسية، ادي شير، ص142

(5) البخلاء، 965

(6) معجم استاينجس، ص433

(7) العقد الفريد، ابن عبدربه، 34/7

(8) المصدر نفسه، 36/7.

و ربّما كان طريقا لحفظ الأطحمة لدي بعض البخلاء حيث يقول:ـ فاجعل إذا جميع خبزك الخشكار<sup>(1)</sup>  
السميد:

و قد تحدث عنه الفيروز آبادي بأنه الحوّاري<sup>(2)</sup> وهو خبز من الدقيق الأبيض وقد كان من أطف اللطعمة وألذّها وكان كرامي للصيف واحتراماله قال كشاجم:

عندي لأضيافي إذا الليل دجا خبز سميد مثل حلّماّات المها<sup>(3)</sup>

وقد أورده الحريري في مقاماته « فوجدته مشافنا لتلميد، على خبز سميد<sup>(4)</sup> . وكان يبعه من

المهن المتداولة يتحدث عنه المقري في نفخه قائلاً: «فبينما هم كذلك إذا بحمّال سميد فقال لها:«هذا السميد أيسر وأسهل من القمح<sup>(5)</sup>»

و قد كان رمزا للرفاهية والتنعم ونفهم تلك الرمزية في صورة شعرية لحجظة البرمكي حيث

يقول:

و رضيت من أكل السميد بأكل مسود الدقيق<sup>(6)</sup>

الزكوري:

(1) البخلاء، 88

(2) المحيط، 256/2.

(3) ديوانه، ص11

(4) مقامات الحريري، ص140

(5) نفح الطيب، المقري التلمساني، 188/2

(6) ديوانه، 120.

وهو خبز الصدقة على سجين أو على سائل. وقد تحدث عنه الجاحظ بقوله: «و لقد أكلت الزكوري ثلاثين سنة»<sup>(1)</sup>.

### الkek:

و قد فسرت كلمة في اللسان بالخبز اليابس وقيل الكkek فارسي معرب وقال صاحب الألفاظ الفارسية الكkek تعريب كلك وهو خبز يعمل مستديرا من الدقيق والحليب والسكر<sup>(2)</sup>. وفسرها استاينجس بأنه نوع من الخبز والفطائر تعمل بدون حليب أوزبته أي أنها ناشفة غير طرية<sup>(3)</sup> يقول أبو الشمقمق:

و أطمعوا ذا الكkek والسويقا و الخشكنان اليابس الرقيقا<sup>(4)</sup>

وقيل لعمر بن معاوية وكان صاحب صوائف بم ضبطت الصوائف أي الثغور قال بثمانه الظهر وكثرة الكkek والقديد وفي كتاب الأيين ليكن أول ما تحمله معك خبزا ثم خبزا ثم خبزا<sup>(5)</sup> وقال عنه الجاحظ: «لانري إلا شيئا كالبر من ييس الكkek وهذا ثلث يعبر عن أكل غض»<sup>(6)</sup>

### الجرذقة

وذكرها الت إلى بأنها فارسية معربة<sup>(7)</sup> وفي القاموس جاءت الكلمة بالداق جرذقة بالفتح ومعناها الرغيف معرب كرده. وفسرها الجواليقي بالخبز الغليظ وهي كرده<sup>(1)</sup>

(1) البخلاء الجاحظ، ص82.

(2) اللسان، ابن منظور، 268/2

(3) معجم استاينجس، 1036

(4) ديوانه، 110

(5) ابن قتيبة، عيون الاخبار، 307/1

(6) البخلاء الجاحظ، ص69

(7) القالي، البارع، ص529

يقول عنها الجاحظ: «فما ألبث أن أري أحدهم يأخذ حرف الجرذقة فيغمسها في الخلّ الحاذق ويغرقها فيه»<sup>(2)</sup>. ويفهم من النص أنها نوع الأرغفة.

### الجرذناج (كردناج):

و هو اللحم المستوي في الديد على النار بطريق الدوران يقول عنه الجاحظ في كلام لبخيل «فإن نحن وجدنا انسانا يصعد ها فإنها سحيقة منجردة ولم يطيرا فإنهما قد صارا ناهضين جعلنا الواحد طباهجة والآخر كردناجاً فإنه يوم كردناج»<sup>(3)</sup>. ونقل عن بعض الشعراء:

يشوي لنا الشيخ سورين دواجنه بالجرذناج سجاج الشقابين<sup>(4)</sup>

### الكامخ:

و هو معرب كامك وكان يطلق على المقبلات الشمية مع الأكل. . في المعرب اذ كامخ ما يؤتم به وقيل لأعرابي لم يعرف الكامخ هذا كامخ فقال: علمت ولكن أيكم كمخ به<sup>(5)</sup>. وقد تحدّث عنه الجاحظ في البيان قائلاً: «أتي قاسم التمار منزل أبي شهاب وقد تعشي القوم وجلسوا على النيذ فأتوه بخبز وزيتون وكامخ»<sup>(6)</sup>. وروي عن صاحب منهاج البيان أنه طعام من الدقيق والملح واللبن ينشف في الشمس ثم يطرح عليه الأباذير<sup>(1)</sup>

(1) الفيروز آبادي، 1/473.

(2) الجاحظ، البخل، ص 201

(3) الجاحظ، البخل، 193

(4) منافع الأدوية، الرازي، 1/123

(5) شفاء الغليل، الخفاجي، 226

(6) الجاحظ، البيان التبيين، 3/12

### الحلويات:

لقد تواردت أسماء الحلويات الفارسية في أدب العصر العباسي بأنواعها المختلفة وبتنوع عديم النظير بالنسبة إلى العصور السالفة وذلك نتيجة التمازج والتعايش الذي حدث في المجتمع العباسي.

### الفالوذجات

يقول ابن قتيبة: «والعرب تسمي الفالوذ صيرطراطاً سميت بذلك للاستراط وهو الابتلاع<sup>(2)</sup> وقال الجواليقي: «والفالوذ أعجمي معرب وكذلك الفالوذق»<sup>(3)</sup> والخفاجي يشير إلى أصله وهو بالوده وكذلك ادي شير.

يقول عنه الجاحظ: «لم يلبث الفضل أن أتى بصفحة ملانة من فراخ الزنابير<sup>(4)</sup> الشبارقات والأخبصة والفالوذجات، قال: طعام العجم وعيش كسري»<sup>(5)</sup>

### جوزينج:

و صفه ادي يشر بأنه من الحلويات يعمل من الجوز تعريب كوزينه<sup>(6)</sup> وهو حلوي كان يحشي بالجوز وهذه الحلوي كانت كثيره الذبوع لدي أبناء المجتمع العباسي في مستهل العصر هذا يقول عنه الجاحظ: «الايثار بخبز الخشكار على الحواري والباقلي على الجوزينج»<sup>(7)</sup>. واستخدمه عبدالله بن طاهر في الغزل:

(1) شفاء العليل ، الخفاجي ، ص 201.

(2) أدب الكاتب، ابن قتيبة، ص 943

(3) المعرب ، الجواليقي، 247

(4) الألفاظ الفارسية، ص 121 / شفاء العليل، 198

(5) البخلاء، الجاحظ، ص 203

(6) الألفاظ الفارسية، ادي شير، ص 48

(7) رسالة الجد والهزل ، الجاحظ، 266

أنت جوزينج القلوب وفي اللي — من كلين الخبيصة البيضاء<sup>(1)</sup>

### اللوزينج:

هو الحلوي التي كانت تتخذ من اللوزة وهو معرب لوزينه  
يقول عنه ابن الرومي:

لا يخطئني منك لوزينج إذا بدا أعجب أو عجباً

### الفانيد:

نوع من الحلواء ووصفه ادي شير بأنه معرب فانيد وهو نوع من الحلوي يصنع من السكر ودقيق الشعير والترنجبين<sup>(2)</sup> وقد ذكره الجاحظ كدواء للسعال قال: «اشتكت أياماً صدري من سعال كان أصابني فأمرني قوم بالفانيد السكري»<sup>(3)</sup>

ويتخذ الفانيد من عصارة غصب السكر إذا اجمد فيسمي قنذاً هو معرب پانيد<sup>(4)</sup>. وقد يطلق عليه اسم القند المكراني لأن أفضل الفانيد كان يجلب من تلك المنطقة<sup>(5)</sup>.

كما كانت هناك أطعمة تطبخ من الطيور والأسماك ذات أسماء فارسية كالأسبور وهو نوع من السمك يقول الجاحظ: «و أعجب من جميع قواطع الطيور، قواطع السمك والجواف والبرستوج فإن هذه تأتي دجلة البصرة من أقصى البحار»<sup>(1)</sup>.

(1) رسائل الجاحظ، 391

(2) الألفاظ الفارسية، ادي شير، ص 48.

(3) البخلاء، الجاحظ، ص 31..

(4) العين، الخليل بن أحمد، 390/1

(5) هنر زيباي خوراك يزوي وخوان آرايي در ايران باستان، محمد علي امام شوشتر، مجله برسي هاي تاريخي،

وهناك أنواع أخرى كالأربيان والرق والكوسج والبرد وأصبحت بعض هذه الأطعمة ذات طابع علاجي ومن الأشياء التي يتولد منها دم لطيف لحم الدراج والطيحوج<sup>(2)</sup>.  
التمور:

لقد تواردت أسماء التمور الفارسية في أدب هذا العصر إثر التفتح الحدودي والتواصل والثقاف واستخدم الناس تمورا ذات طابع فارسي وأسماء إيرانية نتطرق فيما يلي إلى أهمها:  
البرني: وفسره الخفاجي بالحمل المبارك لأنه مأخوذ من بارنيك. وبذل فسره ادي شير<sup>(3)</sup> قال عنه الجاحظ: «إنك إذا أطعمتهم اليوم البرني أطعمهم غدا السكر»<sup>(4)</sup>.  
وقال الأعرابي:

ألا ليت لي خبزا تسربل رابعا      وخيلا من البرني فرسانها الزبد  
فأطلب فيما بينهن شهادةً      بموت كريم لا يعدّ له لحم<sup>(5)</sup>.

فالبرني من أصناف التمور العالية وأنشد البعض:  
باتوا يعيشون القطيعاء ضيفهم      وعندهم البرني في جلال دسم

(1) الحيوان، الجاحظ، 259/3

(2) الحيوان، الجاحظ، 102/4.

6 الشفاء، الغليل، الخفاجي، ص 72

(4) الألفاظ الفارسية، ادي شير، ص 21.

(5) العقد الفريد، ابن عبد ربه، 12/7.



و ما أطمعونا الأوتكي من سماحة ولا مغنوا البرني إلّا من البخل<sup>(1)</sup>

وقد كتب أبو جعفر إلى سلم يأمره بهدم دور من خرج مع إبراهيم وعقر نظمهم، فكتب له سلم بأي نبدأ بالدور أم بالنخل؟ فكتب إليه أبو جعفر: أمّا بعد لو كتبت إليك بإفساد تمرهم لكتبت إليّ تستأذني بأيه نبدأ بالبرني أم بالسهريز<sup>(2)</sup>.

#### السهريز الشهريز:

بإعجام السين وإهمالها نوع من التمر البعض يسميه السهريز والآخر الأوتكي وهي فارسية معربة<sup>(3)</sup>. وتقول السهريز والشهريز بالكسر واستخدمها الحريري في مقامة<sup>(4)</sup>.

و كان يبقي هذا النوع من التمر عشرين سنة ولم تكن هناك بلده يرخصه أسعار التمور وبقاء التمر هذا كما يصفه الجاحظ في رسالة البلدان<sup>(5)</sup>.

و يقول عنه الجاحظ في طفيلي: «لو جئتنا بشيء من السهريز والبرني لأكلنا فقال مولانا وهو شيخ كبير السن ولكنني لم أنظر في شيء من هذا قط»<sup>(6)</sup>.

#### النرسيان:

و هو نوع من التمر ونخلته عظيمة الجذع سوداء اللون دقيقة الخوص كثيرة الشوك وبسرتها صفراء عظيمة<sup>(1)</sup>.

(1) البصائر والذخائر، التوحيدي، 799/1.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ، 369/2.

(3) المغرب، الجواليقي، 189؛ شفاء الغليل، الخفاجي، 72.

(4) أدب الكاتب، ابن قتيبة، 465.

(5) رسالة البلدان، 504.

(6) البخل، الجاحظ، 181.

ويضرب العراقيون الزبد بالنرسیان مثلاً لما يستطاب<sup>(2)</sup> وكان يزرع في الكوفة وليس واحداً منها عربياً.<sup>(3)</sup> قال رجل: « ما شيء أطيب من ثمرة نرسیان ».<sup>(4)</sup>

### الجيسران الجيسوان:

و هو من أفخر أنواع النخل وهي لفظة معربة والأصل كيسوان<sup>(5)</sup> له بسر جيد ومعناه بالفارسية الذوائب<sup>(6)</sup> وأصلهما من فارس ويقال أنّ الجيسوانة فحلة مريم عليها السلام<sup>(7)</sup> يقول عنه الجاحظ: «جاءنا بطبق عليه ربط سكر وجيسران أسود»<sup>(8)</sup>.

### الأزاد الأزاذ:

أهمله الجوهري وتطرق إليه الزبيدي هو نوع من التمر فارسي معريقول عنه ابن الرومي:  
يا ذا الذي ضنّ بأزاده      تعرّضاً متّاً لتويخه  
ما كنت أدري أن آزادكم      معتصم بالله في دينه  
حتى علمنا علم مستيقن      أنّ الثرياً من شماريخه<sup>(9)</sup>

(1) المصباح المنير، 266/9

(2) لسان العرب، ابن منظور، 230/6

(3) تهذيب، الأزهرى، 125 / 4

(4) البيان، الجاحظ، 344/2

(5) المحكم والمحيط الأعظم، 226/3؛ تاج العروس، 832/1؛ لسان العرب، 145/14

(6) العباب الزاخر، 80/1.

(7) المصباح المنير، 143/2.

(8) البخلاء، الجاحظ، 197.

(9) ديوان، ابن الرومي، 367.

وقال المهدي لمحد إنه خطر بب إلى لبأ الطباء مع أزداد فأحضر له من ساعته<sup>(1)</sup>

الناجبي:

تمرة شديدة السواد<sup>(2)</sup> وأنشد أبو زيد متقولاً لراجز:

نغرس فيه الزاد والأعرافا  
والناجبي مسدفاً إسدافاً<sup>(3)</sup>

الجوخان:

وهو المربد لدي أهل المدينة والبحرين لدي أهل نجد وهو المسطح والطابة والريبد<sup>(4)</sup>  
ويذكر المقديسي أنواع تمر البصرة فيعدّها 49 تمرّاً بعضها فارسية منها السكر والشكر والطبرزد  
الأحمر والبشكر والخستواني، وأزاد والبرناج والجيسوان والبرني والشهريز والفركان والفاوسان  
والمشان<sup>(5)</sup>.



(1) التذكرة الحمدونية، 756

(2) كتاب النخل، 91

(3) تاج العروس، مادة نيج

(4) أدب النخل، 123.

(5) أحسن التقاسيم، المقديسي، 120/3

## الخاتمة:

1- فقد ظهر أنّ العصر العباسي الأول قد اّسم بطابع الحضارات الوافدة والمنصهرة فيه وتجلياتها وازدهر ذلك العصر لما حصل فيه من التمازج والتفاعل والثقاف وبناءً على مبدأ التعارف، فإنه يصنع الحضارة الراقية ويجعلها في مسيرة التطور والتنامي نحو الكمال ولا توجد حضارة راقية إلا وهي كانت تتواصل مع الحضارات الأخرى وتتفاعل.

2- إنّ الثقافات الوافدة في العصر العباسي الأول اندمجت بالثقافة الإسلامية والعربية وأثرت فيها تأثيراً وأهمّ تلك الروافد التي طوّرت الثقافة الإسلامية وزادت من طاقاتها الكامنة هي الثقافة الفارسية.

3- وفي مجال الأطعمة والأشربة لقد دخل كثير من الأطعمة والأشربة وأدواتها الفارسية في الثقافة الإسلامية في العصر العباسي كالكسكباغ والخشكنان والسميد واللوزينج والجوزينج والنيمبرشت والدوشاب والداذي والدستفشار والطرجهارة و... مما يدلّ على سعة الأثر الفارسي في هذا المجال على الثقافة الإسلامية.

4- إنّ العصر العباسي الأوّل عاش الإزدهار والتطور لما توفّرت له من تفاعلات وتعارفات وتعايشات، فنظراً إلى مبدأ الاعتبار من التاريخ وبأنّ التاريخ يعيد نفسه لو توفرت ظروف مماثلة، فإننا في العالم الإسلامي نعيش أجواء تنأى كل البعد عما يكون من حقّ المجتمع الإسلامي المتجهة نحو التكامل والتنامي وليكون بحق «كنتم خير أمة أخرجت للناس». فلم يحدث الإزدهار في هذا العصر إلّا بعد الانفتاح والتفاعل الذين مرّ بهما العالم الإسلامي فساهمت العناصر الموجودة في المجتمع من شتيّ العروق ولو لم تكن تلك المساهمات لما طرأت للثقافة الإسلامية الإزدهارات والتطورات المستجدة والبعيدة المدى حينذاك.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. أبشيهي، شهاب الدين بن محمد، حققه عبدالله أنيس الطباع، المستطرف في كل فن مستظرف، 1980، دمشق، دارلعلم العربي.
2. أزهرى، أبو منصور، تهذيب اللغة، 1964، القاهرة، دارالنهضة
3. استاينجس، معجم استاينجس، 1938، بيروت، طبعة بيروت عن طبقة لندن
4. تنوخي، المحسن بن على، حققه عبود الشالحي، نشوارالحاضرة وأخبار المذاكرة، 1995، بيروت، دار جا حظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، التاج في اخلاق الملوك، د.ت، د.ن
5. جابري، عابد محمد، العقل السياسي العربي، 2000م، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية
6. جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الاخبار وكيف تصح، 2000م، بيروت، دارالعلم للملايين
7. جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البخلاء، تحقيق يوسف الضميلي، 2000م، بيروت، المكتبة العصرية
8. جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، 2002م، بيروت، دارالعلم للملايين
9. جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، 2000م، بيروت، دارالعلم للملايين
10. جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الرسائل، تحقيق عبدالسلام هارون، 1994، القاهرة، مكتبة الخابجي
11. جواليقي، موهوب بن أحمد، المغرب، 2007، بيروت، دارالعلم للملايين
12. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن على، ذم الهوي، 1342هـ، بغداد، دارالسلام
13. جوهرى، الصحاح تاج اللغة. صحاح العربية، 19984، بيروت، دار العلم للملايين
14. ابن حمدون، محمد بن حسن، حققه عباس إحسان، التذكرة الحمدونية، 1985، بيروت، دار صادر
15. ابن الرومي، على بن العباس أبو الحسن، ديوان، 2002م، بيروت، دار الكتب العلمية
16. زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الاسلامي، 1944، القاهرة، دارالهلل
17. ابن سكتيت، أبو يوسف يعقوب بن اسحق، إصلاح المنطق، 1956، القاهرة، دارالمعارف

18. ابن عبد ربه ، أحمد بن محمد، تحقيق، مفيد محمد قحيمة، العقد الخريد، 1983م، بيروت، دار الكتب

العلمية.

19. ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم، أدب ادكاتب، 2005م، بيروت، دارالكتب العلمية

20. ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم، عيوان الاخبار، 2003م، بيروت، المكتبة العصرية

21. كروي، ابراهيم سليمان نظام الوزارة في العصر العباسي الاول، 1983م، مكتبة الاسكندرية

22. كشاجم، أبو الفتح محمود بن الحسين، 2001م، بيروت، دار التعلم العربي

23. كشاجم، أبو الفتح، محمود بن حسن الكاتب، حققه محمد أسعد، المصايد والمطارد، 1954، بغداد، دار

اليقظة.

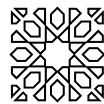
24. ابن المعتز ، عبد الله، ديوان ابن المعتز، د.ت. بيروت، دارصادر

25. ابن منظور ، جمال لدين محمد بن مكرم، لسان العرب، 1955، بيروت، دار صادر

26. ابن النديم ، محمد بن اسحق، الفهرست، 1965، القاهرة، الرحمانية

27. همذاني بديع الزمان، حققه أبو ملحم، مقامات الهمذاني، 1982ف بيروت، مكتبة دارالهلل.

28. همذاني، بديع الزمان، ديوان بديع الزمان الهمذاني، 2003، بيروت، دارالكتب العلمية.





# *Islamic Culture Review*

VOLUME: 20

N°: 01

رقم: 2602-5736 :ISSN  
رقم: 1112-5357 :ISSN