



مجلة المدونة

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

السنّة السابعة، العدد: 28 (شعبان 1442هـ / أبريل 2021)

التقييم الدولي (ISSN): 2349-1884

مجلة حاصلة على معامل التأثير العربي



هيئة المجلة

المسؤول الشرفي

الشيخ أمين عيسى العثماني (رحمه الله)

المشرف العام

العلامة خالد سيف الله الرحماني

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور رشيد محمد كهوس

مدير التحرير

الأستاذ الدكتور هشام يسري العربي

هيئة التحرير:

د. الزبير درغازي.....المغرب	أ.د. محمود سعد مهدي.....مصر
أ.د. إبراهيم رحماني.....الجزائر	أ.د. بلخير عمراني.....الجزائر
أ.د. ياسر محمد طرشاني.....ماليزيا	د.محمد عمر عابدين الرحماني..... الهند

الهيئة العلمية الاستشارية:

الشيخ نعمة الله الأعظمي.....الهند	أ.د. فكرت كارامان.....تركيا
الشيخ بدر الحسن القاسمي.....الهند	أ.د.رحيم حلو البهادلي.....العراق
الشيخ حذيفة الوستانوي.....الهند	أ.د. يوسف خلف محل.....العراق
أ.د.عبيد الرحمن الطيب.....الهند	أ.د. محمود سعد مهدي.....مصر
أ.د. إبراهيم رحماني.....الجزائر	أ.د.رقية طه جابر العلواني.....البحرين
أ.د. هشام يسري العربي.....مصر	أ.د.سميرة عبدالله الرفاعي.....الأردن
أ.د. أبو بكر عبد المقصود كامل.....مصر	أ.د.علي أحمد علي فرحات.....السعودية
أ.د. أنور غيتسيتش.....صربيا	أ.د.محمد محمد رفيع.....المغرب
أ.د.أيمن حمزة إبراهيم.....مصر	أ.د. بلخير هانم.....المغرب
أ.د. رمضان خميس زكي.....مصر	أ.د.أحمد الفقيري.....المغرب
أ.د. ياسر محمد طرشاني.....ماليزيا	أ.د. محمد عبد اللطيف البنا.....السعودية
أ.د.سلمان الظفيري.....قطر	د.مصطفى أحمد الحكيم.....المغرب
أ.د.بلخير عمراني.....الجزائر	أ.د. حسين أحمد عبد الغني سمرة.....مصر
أ.د.أحمد شطة.....الجزائر	أ.د. منصور محمد يوسف.....مصر
د. محمد شادي كسكين.....السويد	أ.د. جيهان الطاهر محمد عبد الحلیم.....السعودية
أ.د. صالح حسين الرقب.....فلسطين	أ.د.نعيمة رحماني.....الجزائر

أعضاء هيئة التحكيم *

أولاً: الفقه وأصوله

الجزائر	أ.د/ عبد القادر مهاوات	الجزائر	أ.د/ إبراهيم رحمانى
السعودية	أ.د/ علي أحمد علي سالم فرحات	مصر	أ.د/ إبراهيم رشاد صبري
مصر	أ.د/ علي عبده عثمان	الجزائر	أ.د/ أبو بكر لشهب
الإمارات	أ.د/ عماد حمدي إبراهيم	الإمارات	أ.د/ أحمد بشناق
الجزائر	أ.د/ فريدة صادق زوزو	مصر	أ.د/ أسعد عبد الغني الكفراوي
الجزائر	أ.د/ قندوز ماحي الندرومي	السعودية	أ.د/ إسماعيل غازي مرحبا
المغرب	أ.د/ محمد محمد رفيع	مصر	أ.د/ أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم
المغرب	د/ محمد إلياس المراكشي	الجزائر	أ.د/ بومدين بلخثير
السعودية	أ.د/ محمد عبد اللطيف البنا	الجزائر	أ.د/ تشوار جيلالي
مصر	أ.د/ محمد فتح الله النشار	السعودية	أ.د/ جيهان الطاهر محمد عبدالحليم
ماليزيا	أ.د/ محمد فتحي العتري	مصر	أ.د/ حسين أحمد عبد الغني سمرة
مصر	أ.د/ محمود سعد مهدي	الجزائر	أ.د/ خالد تواتي
مصر	أ.د/ مراد محمود حيدر	ماليزيا	أ.د/ خالد حمدي عبد الكريم
السعودية	أ.د/ مرفق ناجي مصلح ياسين	ساحل العاج	أ.د/ ديارا سيالك
الكويت	أ.د/ مسعود صبري إبراهيم	مصر	أ.د/ سعاد محمد عبد الجواد بلتاجي
الجزائر	أ.د/ نور الدين عباسي	الجزائر	أ.د/ عبد الحق حميش
مصر	أ.د/ هشام يسري محمد العربي	الجزائر	أ.د/ عبد الرحمن السنوسي
تركيا	أ.د/ وصفي عاشور أبو زيد	مصر	أ.د/ عبد السلام عبدالفتاح العتيق
السعودية	أ.د/ وليد بن علي الحسين	المغرب	أ.د/ عبد القادر أحنوت
ماليزيا	أ.د/ ياسر محمد طرشاني	الجزائر	أ.د/ عبد القادر حوبه

ثانياً: التفسير وعلوم القرآن

مصر	أ.د/ رمضان خميس زكي الغريب	المغرب	أ.د/ أحمد الفقيري
تركيا	أ.د/ زياد عبد الرحمن الرواشدة	الجزائر	أ.د/ حبيبة شهرة
مصر	أ.د/ عبد الحميد محمود البطاوي	الجزائر	أ.د/ حمزة بوخزنة
مصر	أ.د/ عبد الفتاح خضر	ماليزيا	أ.د/ خالد نبوي سليمان حجاج
الجزائر	أ.د/ عبد الكريم بوغزالة	ماليزيا	أ.د/ رضوان جمال يوسف الأطرش
الجزائر	أ.د/ نورة بن حسن	البحرين	أ.د/ رقية طه جابر العلواني

ثالثاً: الحديث وعلومه			
الأردن	أ.د/ محمود أحمد يعقوب رشيد	السعودية	أ.د/ أحمد أشرف عمر لبي
الجزائر	أ.د/ مختار نصيرة	المغرب	أ.د/ الأمين أفريروار
مصر	أ.د/ منصور محمد أحمد يوسف	المغرب	أ.د/ بنعمر لخصاصي
السعودية	أ.د/ وائل حمود ردمان	الإمارات	أ.د/ عبد العزيز دخان
الجزائر	أ.د/ يوسف عبد اللاوي	السعودية	أ.د/ محمد عبد الرزاق أسود
رابعاً: العقيدة والأديان والمذاهب الفكرية			
مصر	أ.د/ عادل أمين حافظ	مصر	أ.د/ أبو بكر عبد المقصود كامل
مصر	أ.د/ علي إسماعيل الجدة	المغرب	أ.د/ أحمد الفراك
الجزائر	أ.د/ علي عدلاوي	مصر	أ.د/ أحمد محمد جاد عبد الرازق
المغرب	أ.د/ عمر مبركي	الجزائر	أ.د/ بلخير عمراني
مصر	أ.د/ محمد محمد صالحين	فلسطين	أ.د/ صالح حسين الرقب
		الجزائر	أ.د/ صالح نعمان
خامساً: السيرة والتاريخ والحضارة والفكر الإسلامي			
الإمارات	أ.د/ نجيب بن خيرة	الجزائر	أ.د/ الجباري بن بشير عثماني
السعودية	أ.د/ هشام عطية السبيسي	المغرب	أ.د/ رشيد محمد كهوس
الجزائر	أ.د/ نعيمة رحمان	مصر	أ.د/ محمد علي دبور
سادساً: التربية الإسلامية والأسرة			
		الأردن	د/ أسماء خليفة الشبول
سابعاً: اللغة العربية			
		العراق	أ.د/ يوسف خلف محل

* الأسماء مرتبة هجائياً وموزعة حسب التخصص، ولا دخل لمكانة أصحابها في الترتيب.

النشر والتوزيع: مجمع الفقه الإسلامي بالهند

الطبع: مؤسسة إيفا للطبع والنشر، (نيودلهي الهند)

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

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

الموقع: www.ifa-india.org

www.facebook.com/magalmodawana

www.twitter.com/magalmodawana

البريد الإلكتروني لرئاسة التحرير: magalmodawana@gmail.com

بريد النشر والتحرير: editorial.section.almodawwana@gmail.com

رقم الإيداع الدولي للمجلة (ISSN): 23491884

شروط النشر:

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

ملاحظات:

- تخضع جميع البحوث للفحص الأولي من قبل هيئة التحرير.
- يتم إرسال ما تجيزه هيئة التحرير للتحكيم العلمي من قِبل لجنة علمية أكاديمية متخصصة، على ألا يقل عدد المحكمين عن اثنين، وفي حال اختلافهما يرسل البحث إلى محكم ثالث يكون رأيه مرجحاً.
- لا يلتفت إلى أي بحث لم يستوف الشروط المطلوبة.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في نشر البحوث وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسباً.
- ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات موضوعية وفنية، ولا علاقة لترتيبها بمؤهلات الكُتّاب.
- الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

لإرسال البحوث:

editorial.section.almodawwana@gmail.com

لمراسلة إدارة التحرير:

magalmodawwana@gmail.com

فهرس الموضوعات	
الصفحة	عنوان البحث
08	كلمة التحرير الأستاذ الدكتور رشيد كهوس
10	الفقه وأصوله
11	المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بديلا عن عقوبة السجن من منظور الفقه الإسلامي الدكتور/ محمد حسن علوش
47	مرجعيتة الواقع في الاجتهاد الفقهي «مقاربة في المنهج» الدكتور/ ربيع الحمدادي
82	ملازمة المدين: الجدوى والفاعلية في ظل الوسائل المالية المعاصرة «دراسة فقهية» الدكتور / سليم علي الرجوب
111	الطلاق المعلق على المشيئة لأحمد بن مبارك السلجماسي اللمطي (ت 1163هـ) تحقيق الأستاذ/ محمد العربي العشيري
137	منهج الترجيح الأصولي وسؤال المعاصرة الدكتور/ عبد الرحيم موفق
160	التفسير وعلوم القرآن
161	ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي لله في النظم القرآني الدكتور/ محمد مهدي لخضر بن ناصر
186	التفسير الشهير المفقود لبقية بن مخلد القرطبي (ت 276 هـ): ما قيل في وصفه، ومساعي البحث في العثور عليه الدكتور/ محمد أكجيم
212	النص القرآني بين التفسير المقاصدي والقراءات المعاصرة «دراسة مقارنة في السمات والمنهج والآثار» الأستاذ/ محمد نادر

240	الحديث وعلومه
241	منهج الإمام البخاري في الرواية لأبي حذيفة موسى بن مسعود النهدي في صحيحه الأستاذ الدكتور/ نعيم أسعد الصفدي والدكتورة/ رندة محمد زينو
267	العقيدة والأديان والمذاهب الفكرية
268	الأهلية الحضارية للإنسان والرد على نظرية الأجناس الدكتور/ أحمد زايد
293	فلسفة الدعاء بين التكليف والابتلاء في خواطر الإمام ابن الجوزي الدكتور/ أحمد إدريس الطعان

كلمة التحرير

أ.د رشيد كهوس

رئيس تحرير مجلة المدونة وأستاذ بجامعة عبد المالك السعدي-المغرب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا وحبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

أمّا بعد؛ فيصدر هذا العدد (28) ونحن نعيش نفحات شهر شعبان الذي هو بمثابة مقدمة لشهر القرآن، شهر رمضان المبارك، وإن الله تعالى في أيام الدهر نفحات عسى أن تصيبنا نفحة منها فلا نشقى بعدها أبداً.

إن شهر شعبان شهر يتشعب فيه خير كثير لرمضان، وهو مفتاح الاستعداد للنفحات الربانية الكبرى التي يحظى بها شهر الغفران، وهو شهر تتأهب فيه النفس لاستقبال أفضل الشهور، وأعظم الأيام والليالي، في ظلال الصيام والقيام وتلاوة القرآن والإحسان...

عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «افعلوا الخيرَ دهرَكم، وتعرضوا لنفحاتِ رحمةِ الله، فإنَّ لله نفحاتٍ من رحمته يُصيب بها من يشاء من عباده، وسلوا الله أن يسترَ عوراتكم، وأن يُؤمِّنَ رُوعاتكم» [رواه الطبراني في المعجم الكبير].

من أجل ذلك علينا أن نستثمر هذه الأوقات المباركات، ونغتني هذه الفرص، لتعرض للنفحات والرحمات، ومن فتح له باب من الخير فلينتهزه قبل أن يغلق.

﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران: 133.

وفي الختام يسعدنا نقدم لقرائنا الكرام العدد رقم 28 من مجلة المدونة؛ الذي يضم بحوثا رصينة في مختلف العلوم الشرعية وألوانها.

فجزيل الشكر وعظيم التقدير لكل من أسهم في إعداد هذا العدد نشرًا وفحصًا وتحكيمًا وتصحيحًا ومراجعة وتنسيقًا فنيا.. وأخص بالذكر مدير التحرير فضيلة الأستاذ الدكتور هشام العربي، وأعضاء هيئة التحرير والهيئة العلمية والاستشارية، وأعضاء هيئة التحكيم.

والحمد لله في البدء والختام والصلاة والسلام على سيدنا وحبينا ومولانا محمد خير الأنام وآله وصحبه الكرام.

الفقه وأصوله

المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بديلاً عن عقوبة السجن من منظور الفقه الإسلامي

د. محمد حسن علوش

الأستاذ المساعد في الفقه وأصوله في كلية مجتمع الأقصى بجامعة الأقصى - غزة

ملخص البحث:

هذا البحث المعنون بـ: "المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بديلاً عن عقوبة السجن من منظور الفقه الإسلامي"، يتطرق بالدراسة التحليلية المعمقة لمسألة معاصرة تمس حاجة العديد من الدول إليها، وهي المراقبة الإلكترونية من خلال سوار يوضع على معصم المتهم أو المبحوث يرصد تحركاته ويرسلها عبر ذبذبات إلى جهة رقابية مختصة تقوم بمتابعته لمنعه من العودة للجريمة ومسبباتها، وذلك من خلال الحديث عن تعريف المراقبة الإلكترونية، ومبررات استخدام هذا النظام، وكذلك الحديث عن الآثار المترتبة على استخدامه، والحكم الشرعي فيه.

وقد توصل الباحث إلى القول بجواز التعامل بنظام المراقبة الإلكترونية إذا رأى ولي الأمر المصلحة في استخدامه، بناءً على السلطة التقديرية التي منحها الشرع الإسلامي لأولياء الأمور، وفق ضوابط ينبغي الالتزام بها، أهمها: المحافظة على صحة الخاضع له، والمحافظة على الحرية الشخصية، وعدم الاعتداء على حرمانه، وعدم التعسف في استعمال الحق.

ولتحقيق هدف البحث استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف المراقبة الإلكترونية وبيان مبرراتها وشروطها وآثارها، وتحليل طبيعتها للوقوف على حكمها الشرعي بناءً على ذلك.

الكلمات المفتاحية: المراقبة الإلكترونية، السوار الإلكتروني، المصالح والمفاسد، العقوبة.

Abstract:

This research entitled: "Electronic monitoring using the electronic bracelet as an alternative to imprisonment from the perspective of Islamic jurisprudence", It deals with the in-depth analytical study of a contemporary issue badly needed by many countries, which is electronic monitoring through a bracelet placed on the wrist of the accused or the courts that monitors his movements and sends them

via vibrations to a specialized monitoring body that follows him to prevent him from returning to the crime and its causes, This is through talking about the definition of electronic monitoring, and the justifications for using this system, as well as talking about the implications of its use, and the Sharia ruling in it.

The researcher concluded that it is permissible to deal with the electronic monitoring system if the guardian sees the interest in using it, based on the discretionary power that Islamic law has granted to parents, according to controls that must be adhered to, the most important of which are: preserving the subject's health, preserving personal freedom, and not attacking On the prohibitions, not to abuse the right.

In order to achieve the goal of the research, the researcher used the descriptive and analytical approach by describing electronic monitoring, explaining its justifications, conditions and effects, and analyzing its nature to determine its Sharia ruling based on that.

key words: Electronic surveillance, electronic bracelet, interests and evils, punishment.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فقد أدى التطور التكنولوجي الحادث في شتى مجالات الحياة، إلى وجود نظام جديد من العقوبة، دعت إليه الحاجة بسبب زيادة عدد السكان، وارتفاع معدل الجريمة، والزيادة في عدد المجرمين، الذي ولد معه الحاجة لوجود المزيد من السجون، مما يؤدي ذلك إلى أضرار تعود على المجتمع، والتأثيرات السلبية التي خلفها وجود أعداد كبيرة داخل السجون؛ لأجل ذلك دعت العدالة الجنائية إلى البحث عن عقوبات بديلة عن السجن، فكان منها، العمل للنفع المجتمعي العام، والخروج الشرطي، والمراقبة الإلكترونية من خلال السوار الإلكتروني.

فكان نظام المراقبة الإلكترونية من البدائل التي وجدت في بعض الدول، ولكن هذا النظام اشتمل على بعض المصالح والمفاسد، التي ينبغي بيان حكمها الشرعي، فجاء هذا البحث، لينظر في المسألة من منظور الفقه الإسلامي، ومن خلال مقاصد الشريعة الغراء؛ ليصل إلى الحكم الشرعي فيها.

مشكلة البحث:

تكمن إشكالية البحث الأساسية في أن اعتبار المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني كبديل عن العقوبات السالبة للحرية يشتمل على مصالح ومفاسد، فهل يجوز استعمال هذا النوع من العقوبات؟ وما هي الضوابط الواجب توافرها لذلك؟

أسئلة البحث:

يأتي هذا البحث ليجيب عن الأسئلة الآتية:

1. ما المقصود بالمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني؟ وما مبررات استخدامها؟
2. ما شروط المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني؟ وما الآثار المترتبة عليها؟
3. ما الحكم الشرعي في المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني؟ وما ضوابطها؟

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث فيما يأتي:

1. بيان المقصود بالمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، ومبرراتها.
2. بيان شروط المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، وآثارها.
3. بيان الحكم الشرعي في نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، وضوابطها.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث - في حدود ما اطلع عليه - على دراسة تتناول الموضوع من منظور الفقه الإسلامي سوى دراسة واحدة، أما من وجهة نظر القانون فيوجد العديد من الدراسات أذكر منها:

1. (مراقبة المتهم إلكترونياً كوسيلة للحد من مساوئ الحبس الاحتياطي - دراسة تحليلية)، وهو عبارة عن بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول (يناير 2013)، للدكتور ساهر إبراهيم الوليد، وقد تحدث فيه عن ماهية المراقبة الإلكترونية، ومبررات تطبيقها، وضوابط وإشكاليات تطبيق النظام الإلكتروني كبديل للحبس الاحتياطي.
2. (التنظيم القانوني لتطبيق المراقبة الإلكترونية كبديل لعقوبة الحبس على الأحداث دراسة تحليلية مقارنة)، وهو عبارة منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني (يناير 2017)، للباحثين: نزار حمدي قشطة وخلود محمد إمام، في مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، وقد حدثا فيه عن الأساس القانوني والفلسفي لتطبيق المراقبة الإلكترونية، وشروط تطبيق المراقبة الإلكترونية، كما تكلمتا عن ضمانات تطبيق المراقبة الإلكترونية كبديل لتطبيق عقوبة الحبس على الأحداث بشقيها القضائي والتنفيذي).
3. (المراقبة الإلكترونية كبديل عن الجزاءات السالبة للحرية) وهو بحث منشور في مجلة جامعة خنشلة، العدد الثامن، الجزء الأول (يونيو 2017) للباحث عرشوش سفيان، تكلم فيه عن ماهية نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، ونشأة هذا النظام، وخصائص ومميزات نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، كما تحدث عن المراقبة الإلكترونية كبديل عن العقوبة الجزائية، وتقييم نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية وأحكامها.
4. (المراقبة باستعمال السوار الإلكتروني دراسة مقارنة)، وهو عبارة عن رسالة ماجستير في جامعة أكلي محند أولحاج (2017) للباحثين سهيب نجم الدين بواربة وإكرام طباخ، وقد تحدثا فيه عن مفهوم المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني وطبيعته القانونية، وشروط تطبيقه والآثار المترتبة عليه، ونهايته.
5. (السوار الإلكتروني في ظل التشريع الجزائري)، وهو في أصله رسالة ماجستير (2018م) للباحثة وفاء المذكور، جامعة د. مولاي الطاهر، تحدثت فيه عن ماهية السوار الإلكتروني ونشأته، والطبيعة القانونية له وخصائصه، والأحكام الموضوعية والإجرائية للسوار الإلكتروني.
6. (السوار الإلكتروني إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري)، وهو بحث محكم في مجلة الاجتهاد القضائي، العدد السادس عشر (مارس 2018)، للباحثين عامر جوهر وعباسة طاهر، تحدثا فيه عن مفهوم السوار الإلكتروني كإجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية، وشروط وآثار تطبيق السوار الإلكتروني كبديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري.

7. (الوضع تحت المراقبة الإلكترونية - السوار الإلكتروني كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة)، وهو عبارة عن مقال منشور في مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية (مايو 2018)، للدكتور بدري فيصل، تكلم فيه عن مفهوم السوار الإلكتروني، ونشأة وتطور هذا النظام، والخصائص التقنية للسوار الإلكتروني وكيفية اشتغاله، وخصوصية نظام السوار الإلكتروني مقارنة بالأنظمة الشبيهة له، كما تحدث عن النظام القانوني للسوار الإلكتروني وشروط تطبيقه، وختم بالحديث عن إلغاء الوضع تحت نظام المراقبة الإلكترونية.

8. (نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في التشريع الجزائري) وهو رسالة ماجستير في القانون الجنائي والعلوم الجنائية في جامعة قاصدي مرباح، (2018)، للباحثة مسروق مليكة، وقد جاءت الرسالة في فصلين، تكلمت في الفصل الأول عن ماهية نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، ونشأته وأسباب ظهوره ومبررات الأخذ به، أما الفصل الثاني فقد خصصته للحديث عن أحكام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية في التشريع الجزائري، وبينت فيه الشروط اللازمة للوضع تحت المراقبة الإلكترونية وكيفية تنفيذه، وإجراءات الوضع تحت المراقبة الإلكترونية والآثار المترتبة على مخالفته..

9. (المراقبة الإلكترونية كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة) وهو بحث منشور في مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد التاسع، العدد الثالث (ديسمبر 2018)، للباحث أحمد سعود، تحدث فيه عن مفهوم نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية والآثار المترتبة عن إقراره

10. (عقوبة الوضع تحت المراقبة الإلكترونية بين الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة)، وهو في أصله رسالة ماجستير للباحث عبد الله فائز الشريف، في جامعة نايف للعلوم الأمنية (2019)؛ تناول فيه الباحث ماهية المراقبة الإلكترونية وتطورها وطبيعتها، والأهداف المرجوة منها وخصائصها، ثم تكلم عن أحكامها في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة والشروط الواجب توافرها فيها، وبين أن الحكم فيه بناء على المصالح والمفاسد غير أنه لم يفصل كيف يمكن أن نصل إلى الحكم من خلال الموازنة بينهما، كما أن الشروط التي ذكرها لجواز المراقبة الإلكترونية كانت ضوابط عامة تصلح لجميع الجرائم، أما في هذا البحث فإن الباحث سيقوم بالموازنة بين مصالح ومفاسد المراقبة الإلكترونية للوصول إلى الحكم الشرعي لها، ويبين الضوابط الخاصة بهذا النوع من المراقبة.

11. (بدائل العقوبة السالبة للحرية - السوار الإلكتروني) للباحث قتال جمال، وهو بحث منشور في مجلة الدراسات والبحوث القانونية (يناير 2020)، تكلم فيه عن تعريف نظام المراقبة الإلكترونية وشروطه والخصائص

الإجرائية لنظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، وآثار تطبيق نظام المراقبة الإلكترونية كإجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية.

12. (نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري) للدكتورة بن عبد الله زهراء، وهو بحث منشور في مجلة القانون الدولي والتنمية، المجلد الثامن، العدد الأول (يونيو 2020)، وقد وقع البحث في مبحثين: الأول مفهوم الوضع تحت نظام المراقبة الإلكترونية وآلياته، والثاني الآثار المترتبة على الوضع تحت المراقبة الإلكترونية.

الجديد في البحث:

سيضيف الباحث من خلال هذه الدراسة، ما يأتي:

- أ. دراسة الموضوع من منظور الفقه الإسلامي.
- ب. الموازنة بين المفاسد والمصالح للوصول إلى الحكم الشرعي.
- ج. وضع الضوابط الواجب توافرها لجواز المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني.

منهجية الباحث:

اعتمد الباحث في دراسته على المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني وبيان مبرراتها وشروطها وآثارها، وتحليل طبيعتها للوقوف على حكمها الشرعي بناءً على ذلك.

إجراءات البحث:

1. يعرض الباحث الموضوع من خلال دراسة المسألة من الناحية المقاصدية.
2. عزوت الآيات القرآنية إلى سورها، مع كتابتها بخط بارز وضبطها بالشكل، مع ذكر أرقام الآيات.
3. خرجت الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية مع بيان الحكم عليها إن لم تكن في البخاري ومسلم، وحيث يكون الحديث فيهما أو في أحدهما، أكتفي بذكره من غير بيان حكم عليه.

4. العمل بما تستوجهه الأمانة العلمية من توثيق المعلومات التي أسجلها في بحثي هذا وردها إلى أصولها المستمدة منها.

5. عند توثيق المعلومات، ذكرت اسم الكتاب، وثبتت بذكر اسم المؤلف المشهور به، ثم ذكرت الجزء، والصفحة إن كان الكتاب ذا أجزاء، وإلا اكتفيت بذكر رقم الصفحة.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى المقدمة السابقة وثلاثة مباحث؛ على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني ومبرراتها

المبحث الثاني: الشروط القانونية للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني وخصائصها وآثارها

المبحث الثالث: الحكم الشرعي في المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني وضوابطها، وموقف

التشريعات العربية منها

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات

المبحث الأول: تعريف المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني ومبرراتها

أتناول في هذا المبحث الحديث عن المقصود بالمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، والأسباب التي دعت لوجود هذا النوع من المراقبة.

المطلب الأول: تعريف المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

أولا: تعريف المراقبة الإلكترونية لغة

المصطلح عبارة عن مركب، يتكون من كلمتين، فنعرف كل واحدة منهما على حدة:

أما المراقبة: مصدر الفعل الثلاثي (رَقِبَ)، والرقيب: الحفيظ، وفي الحديث: "ارْقُبُوا مُحَمَّدًا ﷺ فِي أَهْلِ بَيْتِهِ"⁽¹⁾، أي احفظوه فيهم. وارتقبه: انتظره ورصده⁽²⁾. ورقب الشيء يرقبه: حرسه ولاحظه⁽³⁾.

أما الإلكترونيّة: فإنّ الإلكترونيّ عبارة عن: (فز) جزء من الدّرة دقيق جدًّا ذو شحنة كهربائيّة سالبة⁽⁴⁾. فالمرقبة الإلكترونيّة: ملاحظة شخص عبر ذرات دقيقة ذات شحنات كهربائيّة سالبة.

ثانيًا: تعريف المراقبة الإلكترونيّة اصطلاحًا

تعددت تعريفات المراقبة الإلكترونيّة، وتقاربت في لفظها، ونستعرض بعض هذه التعريفات على النحو الآتي:

التعريف الأول: "استخدام وسائط إلكترونية للتأكد من وجود الخاضع لها خلال فترة محددة في المكان والزمان الذي سبق الاتفاق عليه بين حامله والسلطة القضائيّة"⁽⁵⁾.

يلاحظ على التعريف، ما يأتي:

أ. اتسم بالغموض في تحديد طبيعة الوسائط الإلكترونيّة المستخدمة في المراقبة الإلكترونيّة، وحيث إن هذا النوع من المراقبات يعد جديدًا فإن كثيرًا من الناس لا يعرف عنه شيئًا، مما أوجب على صاحب التعريف أن يوضحه للجميع.

ب. لم يبيّن التعريف المقصود بالخاضع لها، فهل هو المتهم، أو المفرج عنه بشرط، أو هو بديل عن عقوبة أخرى.

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي. تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، د.ط، بدون تاريخ، ج17، ص139، ح32803، والحديث صححه محمد عوامة في تحقيقه للمصنف.

(2) لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ، ج1، ص425.

(3) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، دار الهداية، د.ط، بدون تاريخ، ج2، ص615.

(4) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب بيروت، ط1، 1429هـ – 2008م، ج1، ص111.

(5) نظام المراقبة الإلكترونيّة في القانون الفرنسي والمقارن، رامي المتولي، مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون جامعة الإمارات، العدد الثالث والستين، يوليو 2010، ص269.

التعريف الثاني: "إلزام المحكوم عليه أو المحبوس احتياطياً بالإقامة في منزله أو محل إقامته خلال ساعات محددة بحيث تتم متابعة الشخص الخاضع للمراقبة إلكترونياً"⁽¹⁾.

يلاحظ على هذا التعريف: أنه حصر الغاية من المراقبة الإلكترونية في المحبوس احتياطياً، على أنه يمكن أن يكون بديلاً عن صور أخرى من الحبس؛ كالأحداث، أو المفرج عنه بشرط ونحو ذلك.

التعريف الثالث: "إلزام المحكوم عليه بالإقامة في مكان سكنه، أو محل إقامته، خلال أوقات محددة، ويتم التأكد من ذلك من خلال متابعته، عن طريق جهاز إرسال على يده تسمح لمركز المراقبة من معرفة ما إذا كان المحكوم عليه موجوداً في المكان والزمان المحددين من قبل الجهة القائمة على التنفيذ أو لا، حيث يعطي الكمبيوتر تقارير عن نتائج هذه الاتصالات"⁽²⁾.

ويلاحظ على هذا التعريف: أنه عرف المراقبة الإلكترونية بالوصف لا بالحد، كما أنه أطال في التعريف، وذلك أمثلة لا داعي لها في التعريفات، بالإضافة لأنه اقتصر المراقبة الإلكترونية على المحكوم عليه، ولم يذكر المحبوس احتياطياً، ونحوه.

تعريف الباحث:

مما سبق نستطيع أن نخلص إلى تعريف مناسب للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بأنها: صورة من صور الحبس الرقمي على شكل معصم يثبت في جسم الإنسان يمكن من خلاله تحديد مكان الخاضع له، خلال فترة محددة.

أسباب اختيار التعريف

1. البعد عن الإطالة المملة، والاختصار المخل.
2. إثبات أن هذا النوع من المراقبة يعد تقييداً للحرية، فهو حبس بطريقة مبتكرة.

(1) مراقبة المتهم إلكترونياً كوسيلة للحد من مساوئ الحبس الاحتياطي - دراسة تحليلية، ساهر إبراهيم الوليد، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول، يناير 2013، ص 663.

(2) دور النظم العقابية الحديثة في الإصلاح والتأهيل - دراسة مقارنة -، فهد الكساسبة، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد التاسع والثلاثون، العدد الثاني، 2012، ص 396.

3. تحديد مدة معينة للمراقبة الإلكترونية يلتزمها الخاضع لها، ولا يكون مطلقاً عن الزمن.

المطلب الثاني: المبررات القانونية لاستخدام نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار

الإلكتروني

تتجه العديد من التشريعات العقابية لإيجاد حلول بديلة عن السجون التقليدية، كالإفراج الشرطي، والعمل للمنفعة العامة، والمراقبة الإلكترونية⁽¹⁾.

ويرجع السبب في تبني المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني من قبل العديد من دول العالم إلى جملة من الأسباب والمبررات، ومن هذه الأسباب ما يأتي:

1. التطور التكنولوجي في مجال العدالة الجنائية⁽²⁾: فقد دخل التطور التكنولوجي إلى كل مناحي الحياة، ومن ذلك العدالة الجنائية، فإنه بات بالإمكان التعرف على مرتكب الجريمة من خلال فحص الحمض النووي في بعض الجرائم، ومن خلال كاميرات المراقبة المنتشرة في كل مكان، كما يمكن التعرف على بعض المجرمين من خلال رفع بصمات الأصابع، ومن النواحي التي دخلتها التكنولوجيا التعرف على مكان المتهم، ومتابعته من خلال المراقبة الإلكترونية له، ودون الحاجة إلى المراقبة بالطرق التقليدية، وما فيها من إرهاق للمراقب وللدولة، فكانت المراقبة الإلكترونية طريقاً لمتابعة كافة تحركات الشخص المتهم، من خلال تقنيات حديثة، يقوم المبرمجون بتطويرها دوماً.

2. مكافحة اكتظاظ السجون⁽³⁾: مما لا شك فيه أن استخدام نظام المراقبة الإلكترونية يسهم بشكل فاعل في التخفيف من الاكتظاظ الذي يمكن أن يحصل في السجون، خاصة إذا طبق على الحبس الاحتياطي، أو العقوبات قصيرة المدى، أو الأحداث، وهذا بدوره يسهم في تقليل الاحتكاك مع المجرمين، ولذلك آثار إيجابية لا تخفى على ذوي الاختصاص.

(1) مراقبة المتهم إلكترونياً كوسيلة للحد من مساوئ الحبس الاحتياطي - دراسة تحليلية، ساهر إبراهيم الوليد، ص 671.
 (2) نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في التشريع الجزائري (في ظل القانون رقم 18-01)، مسروق مليكة، رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة قاصدي مرباح بوقرلة، 2018، ص 17.
 (3) السوار الإلكتروني في ظل التشريع الجزائري، وفاء مذكور. رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة د. مولاي الطاهر بسعيدة، 2018، ص 88.

3. **خفض تكاليف الرعاية بالمساجين⁽¹⁾**: حيث إن إقامة السجن ووجود أعداد كبيرة داخلها من المتهمين والمجرمين، يمثل عبئاً مالياً كبيراً يؤثر سلباً على اقتصاد الدول، والدولة من واجبها أن تبحث عن سبل من شأنها أن تقلل النفقات المترتبة من جراء بقاء هؤلاء في السجن، ولما في وجودهم خارجه والأعمال النافعة التي يمكن أن يقوموا بها له عائد إيجابي على اقتصاد الدولة.

4. **تدبير احترازي لمنع العود إلى الجريمة⁽²⁾**: تعتبر المراقبة الإلكترونية عاملاً من العوامل التي تؤدي إلى التقليل من العودة إلى الجريمة من جديد، خاصة وأن الشخص الخاضع لها يعلم أن هناك من يراقبه في كل خطوة يخطوها، وبالتالي فإن ذلك سيكون سبباً في امتناعه عن ارتكاب الجريمة، وربما يكون في ذلك إصلاح لسلكه، وعامل على صلاحه في المجتمع.

5. **ردع المجرمين**: المراقبة الإلكترونية تحقق مبدأ الردع الخاص للمجرمين من خلال متابعة تحركاتهم، فإن المجرم إذا علم أن تحركاته مراقبة في كل لحظة فإن هذا يكون سبباً لامتناعه عن الجريمة، لعلمه أنه بالإمكان بكل سهولة الوصول إليه، وبالتالي هذا يكون عامل على تخفيف وقوع الجرائم في المجتمع⁽³⁾.

المبحث الثاني: الشروط القانونية للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني وخصائصها وآثارها

نتناول في هذا المبحث، الشروط الواجب توافرها في إجراءات المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، والآثار المترتبة عليها في مطلبين.

المطلب الأول: الشروط القانونية للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

لابد من توافر مجموعة من الشروط القانونية لإمكانية العمل وفق نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

(1) المراقبة الإلكترونية كبديل عن الجزاءات السالبة للحرية، سفيان عرشوش. مجلة الحقوق والعلوم السياسية بجامعة خشلنة، العدد الثامن، يناير 2017، ص 453.

(2) المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، عبد الله كباسي، ووداد وقيد. رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة باجي مختار بعنابة، 2017، ص 43.

(3) المراقبة الإلكترونية كبديل عن الجزاءات السالبة للحرية، سفيان عرشوش، ص 454.

أولاً: الشروط المتعلقة بالأشخاص

- خضوع الشخص للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني يتطلب أن تتوفر فيه الشروط الآتية:
1. يمكن تطبيقه على الأشخاص البالغين والقصر، ولكن يشترط في البالغ أن يكون قد بلغ سن تسعة عشر عامًا على الأقل، أما القاصر فلا بد من موافقة ممثله القانوني⁽¹⁾.
 2. موافقة الخاضع للمراقبة الإلكترونية على خضوعه لهذا النظام، أو موافقة وليه إن كان قاصرًا⁽²⁾.
 3. ألا يضر هذا النظام بصحة الخاضع له، فيجب قبل تطبيقه إجراء فحوصات تؤكد عدم التأثير السلبي على صحته⁽³⁾.
 4. أن يثبت الخاضع له مقر سكن أو إقامة ثابت؛ لتمكين السلطة القضائية من تطبيق النظام عليه⁽⁴⁾.

ثانياً: الشروط المتعلقة بالعقوبة

- يشترط في العقوبة التي يمكن إخضاع الشخص لها لنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني الشروط الآتية:
1. أن تكون العقوبة سالبة للحرية، فلا مجال لتطبيق المراقبة الإلكترونية على العقوبات الأخرى؛ كالخروج الشرطي، أو العمل للمنفعة العامة، أو الغرامة⁽⁵⁾.

(1) السوار الإلكتروني إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري، جوهر عامر و طاهر عباس. مجلة الاجتهاد القضائي، العدد السادس عشر، مارس 2018، ص 188.

(2) السوار الإلكتروني في ظل التشريع الجزائري، وفاء مذكور. ص 64.

(3) المراقبة الإلكترونية كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، أحمد سعود، مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد التاسع، العدد الثالث، ديسمبر 2018، ص 685.

(4) الوضع تحت المراقبة الإلكترونية - السوار الإلكتروني كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة -، فيصل بدري. مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، العدد العاشر، يونيو 2018، ص 809.

(5) الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في السياسة العقابية الفرنسية، صفاء أوتاني، ص 138.

2. لا يجوز أن تزيد مدة العقوبة السالبة للحرية على سنة واحدة، فإن زادت على سنة يشترط عندها أن يتبقى منها مدة سنة كحد أقصى، وبعض التشريعات سمحت أن تكون المدة ثلاث سنوات⁽¹⁾.

3. أن يكون الحكم بالعقوبة نهائياً، وليس في المرحلة الابتدائية أو الاستئناف⁽²⁾.

ثالثاً: الشروط المادية للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

يجب توافر مجموعة من الشروط المادية والفنية لتطبيق نظام المراقبة الإلكترونية، وهي على النحو الآتي:

1. أن يكون للمحكوم عليه مقر سكن أو إقامة ثابت ومعروف، يتم تحديد مقر الإقامة للقاضي مع طلب تطبيق النظام، لإمكانية الوصول إليه، وسهولة مراقبته والتأكد من عدم مغادرته المكان المسموح له به⁽³⁾.

2. الحصول على موافقة مالك السكن إذا لم يكن هو مالكة، ما عدا إذا كان المكان عاماً⁽⁴⁾.

3. أن يكون محل الإقامة مزود بخط هاتف ثابت، لاستقبال المكالمات التي تخص المراقبة الإلكترونية الخاضع لها⁽⁵⁾.

4. وجود جهاز إرسال يتم وضعه في معصم يد الخاضع له، أو في أسفل قدمه للمراقبة، وجهاز استقبال موضوع في مكان الإقامة ويرتبط بخط تليفوني⁽⁶⁾.

(1) التنظيم القانوني لتطبيق المراقبة الإلكترونية كبديل لعقوبة الحبس على الأحداث - دراسة تحليلية مقارنة-، نزار حمدي قشطة، وخلود محمد إمام. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، 2017، ص 165.

(2) نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في التشريع الجزائري (في ظل القانون رقم 18-01)، مليكة مسروق. رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة قاصدي مرباح بوقرلة، 2018، ص 46.

(3) نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري، زهراء بن عبد الله. مجلة القانون الدولي والتنمية، المجلد الثامن، العدد الأول، 2020، ص 178.

(4) التنظيم القانوني لتطبيق المراقبة الإلكترونية كبديل لعقوبة الحبس على الأحداث - دراسة تحليلية مقارنة-، نزار حمدي قشطة وخلود محمد إمام. ص 168.

(5) المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني - دراسة مقارنة-، نجم الدين بواربة سهيب، وإكرام طباخ. ص 43.

(6) المراقبة الإلكترونية كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، أحمد سعود، ص 688.

5. توفر جهاز كمبيوتر مركزي يمكن الجهات المختصة من تعقب حركة الخاضع له، بحيث إذا تجاوز المسافة المسموح له بها، أو حاول تعطيل جهاز الإرسال، أو نزع السوار من يده، يرسل إشارة إلى الكمبيوتر المركزي لتتخذ الإجراءات اللازمة بحقه⁽¹⁾.

6. أن يسدد المعني مبالغ الغرامات المحكوم به عليها⁽²⁾.

المطلب الثاني: الخصائص القانونية للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

تتميز المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بجملة من الخصائص القانونية التي تميزها عن غيرها، ويمكن إجمال هذه الخصائص، بما يأتي:

أولاً: خاصية الإفراج المشروط:

يقصد بالإفراج المشروط: "نظام يتم بمقتضاه إطلاق سراح المحكوم عليه بعقوبة سالبة للحرية قبل انقضاء مدة عقوبته بشرط أن يظل سلوكه قويمًا، وأن يراعي الالتزامات المفروضة عليه خلال مدة الإفراج"⁽³⁾، وتتفق المراقبة الإلكترونية بنظام السوار الإلكتروني مع الإفراج المشروط في أن كلاً منهما، يعتبر عقوبة مقيدة للحرية، ويهدف إلى إدماج المتهم أو المحكوم عليه في المجتمع، وذلك أفضل من عزله، ووضعه في بيئة ربما تكون سبباً في إكسابه مزيداً من السلوك الإجرامي والعداء المجتمعي⁽⁴⁾.

ثانياً: خاصية العمل للنفع العام:

يقصد بالعمل للنفع العام: "إلزام المحكوم عليه بالقيام بعمل دون مقابل لمصلحة المجتمع، بدلاً من دخوله السجن، وذلك خلال مدة معينة تحددها المحكمة"⁽⁵⁾، وتتفق المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني مع

(1) المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، عبد الله كباسي، ووداد وقيد. ص 71.

(2) نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في التشريع الجزائري (في ظل القانون رقم 18-01)، مليكة مسروق. ص 49.

(3) الإفراج المشروط كأسلوب لإعادة المحبوسين اجتماعياً في التشريع الجزائري، شعيب ضريف. مجلة الإنسانية، المجلد الأول، العدد التاسع والأربعون، 2018، ص 322.

(4) المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني - دراسة مقارنة-، نجم الدين بواربة سهيب، وإكرام طباخ. ص 26.

(5) العمل للمنفعة العامة في السياسة العقابية المعاصرة، صفاء أوتاني. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الثاني، 2009، ص 430.

خاصية العمل للنفع العام في أمرين: الأول: إعادة دمج المتهم في المجتمع وتخليصه من عزله داخل السجن مع ما فيها من إيلا، والثاني: شعور المتهم بالمسئولية تجاه المجتمع الذي يعيش فيه، فإنه يقدم عملاً من شأنه أن يفيد المجتمع، وهذا أفضل من أن يبقى منعزلاً عن المجتمع داخل السجن، وربما أدى ذلك لسلوك عدائي تجاه المجتمع⁽¹⁾.

ثالثاً: خاصية وقف تنفيذ العقوبة:

ويقصد بها: "الأمر بتعليق تنفيذ العقوبة التي صدر بها الحكم على شرط لمدة معينة ووضع المحكوم عليه تحت الاختبار خلال مدة الوقف، فإذا انقضت بنجاح دون أي يرتكب المحكوم عليه خلالها جريمة جديدة اعتبر الحكم كأن لم يكن، وتسقط كافة آثاره الجنائية"⁽²⁾، وتتفق المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني مع وقف تنفيذ العقوبة؛ في أنهما يهدفان لدمج المتهم في المجتمع الذي يعيش فيها، ويفترقان في أمر أساسي وهو أن المراقبة الإلكترونية يبقى فيها المتهم في مراقبة دائمة، بخلاف وقف تنفيذ العقوبة فإنه الرقابة ترتفع عنه⁽³⁾.

المطلب الثالث: آثار تطبيق المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

يترتب على العمل وفق نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني آثار إيجابية وأخرى سلبية، ويمكن تقسيمها على النحو الآتي:

أولاً: الآثار الإيجابية للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

ينبغي على المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني عدد من الآثار الإيجابية، والتي تعود بالنفع على الفرد والمجتمع، ومن هذه الآثار ما يأتي:

1. خفض تكلفة إدارة السجن⁽⁴⁾: إن العمل وفق نظام السجن التقليدي يكلف الدولة الكثير من النفقات التي تعود سلباً على اقتصاد الدولة، وله تأثير سلبي على ميزانية الحكومات، وبالمراقبة الإلكترونية يخفض التكاليف المترتبة على ذلك، فإن التقليل من عدد من يوجد داخل السجن، يقلل من العدد اللازم للسجون،

(1) السوار الإلكتروني في ظل التشريع الجزائري، وفاء مذكور. ص 40.

(2) أصول علم الإجرام والعقاب، ربيع عماد وآخرون، دار وائل، عمان، 2010، ط 1، ص 245، 246.

(3) الوضع تحت المراقبة الإلكترونية - السوار الإلكتروني كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة -، فيصل بدري. ص 807.

(4) نظام المراقبة الإلكترونية في ظل تطورات النظم الإجرائية الجزائرية بموجب الأمر 15-02، عبد الهادي درار، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، العدد الثالث، 2017، ص 150.

والأشخاص الذين يقومون بمتابعة المساجين، والوجبات والاحتياجات المتعددة للمساجين، وغير ذلك من التكلفة المترتبة من زيادة عدد المساجين.

2. **التقليل من جرائم العود⁽¹⁾**: إن وجود عدد من المسجونين في مكان واحد له تأثير سلبي على إمكانية التعرف على المزيد من المجرمين، والذي بدوره يمكن أن يكون سبباً في التعرف على أساليب جديدة للجريمة، ووجود أعوان جدد على المساعدة على اقتراح السلوك الإجرامي، وبالمراقبة الإلكترونية يحصل تقليل الالتقاء بالمجرمين من ناحية، ومن ناحية أخرى تضع الخاضع لها في إطار المراقبة الدائمة، مما يشكل عنده حاجز خوف من العودة إلى الجريمة لعلمه أن هناك ثمة من يراقبه، كما أنه من غير المسموح له أن يتجاوز مسافة معينة تحددها له السلطة القضائية، وتمنعه من تجاوزها السلطة التنفيذية، وهذه تعتبر عوامل للتقليل من العود إلى الجريمة مجدداً.

3. **تحقيق المصلحة العامة**: تطبيق نظام المراقبة الإلكترونية يعمل على تحقيق المصلحة العامة للمجتمع من خلال، المحافظة على سمعة الأفراد خاصة من كان متهمًا بجريمة ولم تثبت بحقه بعد، وبسلبه حريته ظلم يمكن أن يقع عليه، وهي كذلك تعطي فرصة لمن وقعت منه الجناية بالتوبة، وتوبته تعود بفائدة على المجتمع من خلال الاستفادة من قدرات هذا الشخص، وعدم عودته للجريمة مجدداً، وإيجاد الأفراد الصالحين في المجتمع، وكل ذلك له فائدة عظيمة على المجتمع بشكل عام⁽²⁾.

4. **تفادي العزلة الاجتماعية**: إن وجود الشخص داخل السجن يحدث له عزلة اجتماعية عن أهله وأقربائه، وهذا له تأثير سلبي على صحته النفسية، وبخضوع الشخص للمراقبة الإلكترونية، وخروجه من السجن فرصة له ليكون بين أهله وأقربائه، ومن هنا يكون في ذلك تعزيز لصحته النفسية، وبالتالي فائدة تعود على الشخص وذويه⁽³⁾.

5. **الحد من المساس بالبراءة الأصلية**: الرقابة الإلكترونية كبديل للحبس المؤقت لها دور في الحد من المساس بقرينة البراءة الأصلية، حيث إن الأصل أن الإنسان بريء، ووقع الجرم منه خلاف الأصل، وبالعقل وفق

(1) السوار الإلكتروني إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري، جوهر عامر وطاهر عباسة. ص 192.

(2) السوار الإلكتروني في ظل التشريع الجزائري، وفاء مذكور، ص 87.

(3) عقوبة الوضع تحت المراقبة الإلكترونية بين الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة، عبد الله فائز فيصل الشريف، رسالة ماجستير في الشريعة والقانون من جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالرياض، 2019، ص 74.

هذا النظام نحافظ على براءة الشخص، ومنع الضرر المادي والمعنوي الذي يمكن أن يلحق به من جراء سلبه لحرية الشخصية⁽¹⁾.

ثانياً: الآثار السلبية للمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

إن الإيجابيات التي سبق ذكرها لنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني لا يعني أنه نظام نموذجي خالٍ من السلبيات، بل إن له جملة من السلبيات، والتي يمكن أن نلخصها بما يأتي:

1. **التأثير النفسي:** إن المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني لها تأثير سلبي على الصحة النفسية للخاضع لها، فإنها تشعره أن الأنظار مسلطة عليه على الدوام، وأن كل حركاته وسكناته متابعه، فلا يشعر بأنه يعيش حياته الخاصة بالشكل الذي يريده، وهذا يمكن أن يجعله منعزلاً ومنطوياً عن أفراد أسرته، ويخلق في نفسه الشعور بالضيق والقلق⁽²⁾.

2. **التأثير الصحي:** إن الخضوع لنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني قد يكون له تأثيرات سلبية على صحة الخاضع له، فاستمرار السوار في يده لمدة ثلاث سنوات، مع ما فيه من إرسال للذبذبات، يمكن أن يؤثر على صحة الإنسان، وربما يكون سبباً في أمراض خطيرة تصيب الشخص، تظهر عليه بعد مدة من الزمن⁽³⁾.

3. **تآكل العقوبة:** قد يؤدي استبدال السجن بالمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني إلى الاستهانة بالعقوبة، وظهورها أمام الرأي العام وكأنها تراخ في ردة الفعل الاجتماعي على الجريمة، خاصة وأنه ارتبطت في ثقافة الشعوب أن المذنب ينبغي أن يخضع لعقوبة مادية هي السجن مدة من الزمن، فإذا وجدوا أن المذنب قد خرج من السجن بعد مدة قصيرة، قد يكون ذلك دافعاً لتهاون العقوبة، والنظر إليها على أنه من السهل تجاوزها⁽⁴⁾.

4. **انتهاك الخصوصية:** إن المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني تعد اعتداء على حرمة البيوت، والحياة الخاصة للشخص الخاضع لها، ولن يعود المنزل بالنسبة له المأمن الذي اعتاد أن يلقى فيه أنواع الحرية

(1) المراقبة الإلكترونية ضمن السياسة العقابية الحديثة، مختارية بوزيدي. جامعة الدكتور مولاي الطاهر بسعيدة، ص 114.

(2) المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني - دراسة مقارنة-، نجم الدين بواربة سهيب، وإكرام طباخ، ص 49.

(3) السوار الإلكتروني إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري، جوهر عامر وطاهر عباسة، ص 193.

(4) التأهيل الاجتماعي في المؤسسات العقابية، مصطفى العوجي، مؤسسة بحسون ببيروت، ط 1، 1993، ص 186.

التي يريد، وبالتالي فإن هذا الأمر ينطوي على خطورة اختفاء الحرية الفردية، على أنه قد يحدث في بعض الأحيان تعسف من قبل المؤسسات الراعية لهذا النظام في استخدام حقها، وإساءة استعمال لها⁽¹⁾.

5. غياب حق الفرد في تقبل المجتمع له: إن المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني لم تراع حق الفرد في تقبل المجتمع له، فإنه يشعره بأن ثمة شيئاً غريباً مرتبطاً به، والمجتمع ينظر لذلك الشيء على أنه نقيصة مرتبطة به، وبالتالي فإنه يجتمع عليه عقدة الشعور بالنقص من ناحية، وعقدة تقبل المجتمع له من ناحية أخرى⁽²⁾.

الخلاصة:

مما سبق يتبين أن لنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بعض الجوانب الإيجابية التي يمكن الاستفادة منها، وله أيضاً جوانب سلبية ينبغي قدر الإمكان التحرز منها، وإن وجود هذا المصالح والمفاسد فيها يجتم علينا أن نوازن بينها لنخرج بحكم شرعي يتناسب مع هذا النوع من العقوبات.

المبحث الثالث: الحكم الشرعي في المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني وضوابطها، وموقف التشريعات العربية منها

تحدثت في المبحث السابق عن المصالح والمفاسد المترتبة على تطبيق نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، وبعد هذا العرض لها، يجب علينا أن ننظر في حكمها الشرعي بناءً على ما تقدم، ولذلك فإننا سنتكلم في هذا المبحث عن الحكم الشرعي في المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، والضوابط الشرعية التي يجب أن نلتزمها عند تطبيق هذه النظام.

المطلب الأول: الحكم الشرعي في المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

إن نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني يعد أمراً مستحدثاً، لم يُعرف عند أسلافنا من العلماء القدماء، غير أننا يمكن أن نتناوله من خلال دراسة فلسفة العقوبات في الشريعة الإسلامية، وفلسفة هذه العقوبة على وجه الخصوص بما يترتب عليها من مصالح ومفاسد، وبعد الموازنة بينها يمكن لنا أن نقف على حكمها الشرعي.

(1) الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في السياسة العقابية الفرنسية، صفاء أوتاني، ص 157.

(2) المراقبة الإلكترونية كبديل عن الجزاءات السالبة للحرية، سفيان عرشوش، ص 458.

وبتدقيق النظر في فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي والمقاصد التي قامت عليها، نجد أنها قامت وفق مجموعة من الأسس التي نجدها مشتركة في أنواع العقوبات المختلفة، من حدود وقصاص وتعازير، والتي يمكن أن نبينها وفق ما يأتي:

1. رعاية مصالح المكلفين بجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عندهم: وهذا مبني الشريعة كلها⁽¹⁾. ومبنى العقوبة قائم على هذا الأساس، قال العز ابن عبد السلام: "العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفسد بل لكونها المقصودة من شرعها؛ كقطع السارق، وقطع الطريق، وقتل الجناة، ورجم الزناة وجلدهم وتغريمهم، وكذلك التعزيرات، كل هذه مفسد أوجبها الشرع لتحقيق ما رتب عليها من المصالح الحقيقية"⁽²⁾.

2. تأديب الجاني وعدم التشفي به: فلم تكن العقوبة للتشفي والنكاية بمرتكب موبقاتها⁽³⁾. والمقصد المشترك للحدود والتعازير هو أنها قائمة على تحقيق التأديب للاستصلاح والزجر⁽⁴⁾.

3. الزجر عن ارتكاب موبقاتها: فإن من المقاصد التي أراد الشارع تحقيقها من العقوبات على اختلاف أنواعها، الزجر عن ارتكاب الجرائم التي من شأنها أن تضر بمصلحة الفرد والمجتمع، فقد قال الماوردي: "والحدود زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به"⁽⁵⁾. ولذلك فإنه لا يحسن الشفاعة فيها، بل إن كراهتها تشتد في بعض صورها كالحدود، فقد جاء في الحديث عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن القيم، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، ج3، ص11.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، د. ط، 1414هـ-1991م، ج1، ص14.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، د. ط، 2011، ص171-172.

(4) درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو، دار إحياء الكتب العربية، د. ط، بدون تاريخ، ج2، ص47. الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، د. ط، 1421هـ-2000م، ص279.

(5) الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، دار الحديث بالقاهرة، د. ط، بدون تاريخ، ص325.

رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: "أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ"، ثم قام فاخترط، ثم قال: "إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا"⁽¹⁾، وقد نقل الإمام النووي الإجماع على جواز الشفاعة في الذنوب جميعها ما لم تبلغ السلطان: "وقد أجمع العلماء على تحريم الشفاعة في الحد بعد بلوغه إلى الإمام، وعلى أنه يجرم التشفيغ فيه، فأما قبل بلوغه إلى الإمام، فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر وأذى للناس، فإن كان لم يشفع فيه، وأما المعاصي التي لا حد فيها وواجبها التعزير، فتجوز الشفاعة والتشفيغ فيها سواء بلغت الإمام أم لا؛ لأنها أهون، ثم الشفاعة فيها مستحبة إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب أذى ونحوه"⁽²⁾.

4. الرحمة والإحسان: إن الفلسفة التي قامت عليها العقوبة في الشريعة الإسلامية، تحقيق الرحمة بالجاني، فإنه إن عوقب على فعله في الدنيا لا يعاقب عليه في الآخرة⁽³⁾، ففي الحديث عن عبادة ابن الصامت رضي الله عنه، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في مجلس، فقال: "تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، مكتبة الصفا بالقاهرة، ط1، 1422هـ - 2003م، ج3، ص306، ح6788.

(2) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط2، 1392، ج11، ص186.

(3) اختلف الفقهاء في المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الحدود كفارات لأصحابها، وإن لم يتب الجاني. انظر: الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة بدمشق ودار الوعي بجلب، ط1، 1414هـ - 1993م، ج22، ص45، الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري الماوردي البغدادي. دار الفكر ببيروت، د.ط، بدون تاريخ، ج4، ص236، منتهى الإرادات، تقي الدين محمد بن أحمد بن النجار الفتوحي الحنبلي. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط1، 1419هـ - 1999م، ج5، ص118.

المذهب الثاني: ذهب الحنفية إلى أن الحدود لا تكفر الذنوب إلا بعد التوبة. انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم ابن محمد بن نجم المصري، تحقيق: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث ببيروت، ط1، 1422هـ - 2002م، ج5، ص6. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود البابرني، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي. دار الفكر ببيروت، د.ط، بدون تاريخ، ج5، ص212.

كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَسْتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ»⁽¹⁾، وهي رحمة بالمجتمع فإنها تزجر الآخرين عن اقتراح الجرائم التي تؤدي إلى إيقاع العقوب على مرتكبها⁽²⁾، ولذلك فقد شرع في بعض العقوبات أن يشهدا طائفة من المؤمنين⁽³⁾، قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النور: 2].

5. إرضاء المحني عليه وشفاء غيظه: تهدف العقوبة إلى تحقيق الرضا عند المحني عليه، ومنعه عن الأخذ بالثأر لنفسه، كما كانت عادة الجاهلية، فالمحني عليه لا يقر له قرار ولا يهدأ له بال إذا وجد من جنى عليه خالياً عن إيقاع العقوبة عليه⁽⁴⁾، وهذا المعنى موجود في شرعية القصاص فإنه شرع إرضاء لولي المقتول وكذا الشأن في سائر الجنايات⁽⁵⁾.

هذه هي أهم المقاصد التي قامت عليها العقوبة في الفقه الإسلامي، أما ما يتعلق منها بالمراقبة الإلكترونية كعقوبة معاصرة، فإنه ينبغي علينا أن نضعها على ميزان المصالح والمفاسد لنستطيع الحكم عليها، وقبل ذلك يحسن بنا أن نبين أهم الضوابط التي يجب أن نلتزم بها في تقدير المصالح والمفاسد، والتي يمكن أن نجملها فيما يأتي:

1. اندراجها في مقاصد الشرع فلا تتعارض مع الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، وحال وقوع هذا التعارض فإن المصلحة تكون عندها وهمية لا حقيقية؛ لأن التعارض بين النص والمصلحة لا يتصور⁽⁶⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د. ط، د. ت، ج3، ص1333، ح1709.

(2) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، 1416هـ - 1995م، ج15، ص290.

(3) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي الأنصاري الخزرجي. تحقيق: أحمد البردوني وأحمد أطفيش، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، ج12، ص167.

(4) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي - العقوبة، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بالقاهرة، د. ط، بدون تاريخ، ص68.

(5) رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. دار الفكر ببيروت، ط2، 1412هـ - 1992م، ج6، ص549.

(6) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة ببيروت، د. ط، بدون تاريخ، ص118.

2. إذا اجتمعت مصالح ومفاسد؛ فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد كان ذلك أولى، لقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، وإن تعذر الجمع بينهما، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة وقد قرر العلماء قاعدة: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"⁽¹⁾، وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة⁽²⁾.

3. إذا اجتمعت المفاسد وخلت عن المصالح، فإن أمكن درؤها درأناها، وإن تعذر درؤها، فإن تساوت تخيرنا، وإن تفاوتت درأنا الأفسد فالأفسد⁽³⁾.

4. تقدير المصالح يكون بميزان الشرع لا بميزان الهوى، فلا مكان للهوى في شرع الله سبحانه وتعالى⁽⁴⁾.

أما ما يتعلق بالمراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني فإنها قد اشتملت على مصالح ومفاسد، سبق أن تحدثنا عنها في إيجابيات وسلبيات المراقبة الإلكترونية، ونعيدها هنا باختصار مع التعليق عليها، لنصل إلى الموازنة بينها، ونخلص إلى حكمها الشرعي.

أولاً: المصالح المترتبة على المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

يترتب على المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني جملة من المصالح، وهي على النحو الآتي:

1. خفض تكلفة إدارة السجن: لا شك أن في هذا الأمر مصلحة تعود على عموم الدولة، فإن كثرة السجن، وامتلاءها بالمساجين فيه تكلفة عالية على الدولة، وهذا بدوره له أثر سلبي على اقتصاد الدولة عمومًا، والمراقبة الإلكترونية تخفض التكاليف وتقللها، فتعود بالمصلحة على عموم المجتمع، وهي بذلك تتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

(1) الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م، ص78.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ابن عبد السلام، ج1، ص98.

(3) ترتيب الفروق واختصارها، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، تحقيق: عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1414هـ - 1994م، ج1، ص44.

(4) فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي عرض وموازنة، عبد المجيد قاسم عبد المجيد، محمد وليبا، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد التاسع، العدد الأول، 2012، ص71.

2. **التقليل من جرائم العود:** إن المقصد من العقوبة كما ذكرنا، زجر الجاني عن العود إلى الجريمة، فالمراقبة الإلكترونية تتوافق مع مقصد من مقاصد العقوبة في الفقه الإسلامي.
3. **تحقيق المصلحة العامة:** تهدف المراقبة الإلكترونية إلى العود بالنفع العام على مجموع الأمة، وتحقيق مصلحة حقيقية لها، وهذا يتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية في جلب المصالح ودفع المفاسد، مع مراعاة مصلحة الفرد، وتغليب مصلحة الجماعة عند التعارض.
4. **تفادي العزلة الاجتماعية:** من أهداف المراقبة الإلكترونية دمج الفرد في المجتمع ومنعه من العزلة التي يمكن أن تحصل له، وهذا الأمر قد أكدت عليه الشريعة الإسلامية.
5. **الحد من المس بالبراءة الأصلية:** من المصالح المرجوة للمراقبة الإلكترونية عدم المس بالبراءة الأصلية، والشريعة الإسلامية تؤكد على هذا الأمر أيضاً، فإن الأصل هو براءة الذمة⁽¹⁾.

ثانياً: المفاسد المترتبة على المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

يترتب على المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني جملة من المفاسد، يمكن لنا أن نناقشها، على النحو الآتي:

1. **التأثير على الصحة النفسية:** تنطوي على المراقبة الإلكترونية مفاسد متعلقة بالصحة النفسية للخاضع لها، من خلال شعوره أن الأنظار جميعاً مسلطة عليه، وهذا في حقيقة الأمر قد يكون شعوراً خالياً عن الحقيقة، فإنه قد لا يلتفت إليه أحد، وهو يظن أن الجميع ينظر إليه، على أنه يمكن أن يتخذ بعض التدابير التي تمنع الآخرين من ملاحظته، من خلال إخفائها باللباس الذي يرتديه ونحو ذلك.
2. **التأثير الصحي:** ذكر فيما سبق أن للرقابة الإلكترونية تأثيراً على الصحة على المستوى البعيد، وهذا أمر لم تؤكد الدراسات الطبية والصحية، ولم يحصل في الواقع، وإن بعض الأجهزة التي توجد في بيوتنا، بل وربما لا تفارقنا كالهواتف الخلوية، ترسل ذبذبات كالتالي يرسلها السوار الإلكتروني، ومع ذلك فإنه لا يكاد يوجد أحد لا يستخدم الهواتف الخلوية.

(1) الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي الثعلبي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي ببيروت، د.ط، بدون تاريخ، ج2، ص53.

3. **تهاون العقوبة:** من المفاصد المترتبة على المراقبة الإلكترونية أن الناس قد يتهاونون العقوبة إذا رأوا أن من أذنب يمكن له أن يخرج من سجنه بسهولة؛ فإن هذا الأمر مجاف للواقع، فمن كان مرتبطاً به جهاز إلكتروني لا يفارقه، هو في حقيقة الأمر سجين لكن له بعض الحرية، وهو من يتحمل التكلفة المترتبة على هذا الجهاز، وبالتالي فمن أين سيأتي التهاون مع كل هذا التشديد عليه؟

4. **انتهاك الخصوصية:** المراقبة الإلكترونية يندرج تحتها مفسدة انتهاك خصوصية الخاضع لها، فإنه ثمة من لا يفارقه، ويراقب حركاته وسكناته، وهذا لاشك أنه مفسدة ظاهرة، غير أنه يمكن تفاديها من خلال الاكتفاء في بعض الأوقات بإرسال ذبذبات تشير إلى مكان وجوده فقط دون التنصت عليه.

5. **غياب حق الفرد في تقبل المجتمع:** من المفاصد المترتبة على الرقابة الإلكترونية في أن المجتمع ينظر إليه على أن فيه نقيصة عن غيره والآخرين ينظرون إليه بازدراء، غير أن هذا في حقيقته وهم عنده، قد لا يكون له أصل عند الآخرين.

بناء على ما سبق من مناقشة المصالح والمفاصد المترتبة على الرقابة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، والموازنة بينها، نجد أن كفة المصالح ترجح على كفة المفاصد، وبالتالي فإنه يمكننا القول بجواز التعامل بنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني إذا رأى ولي الأمر المصلحة في استخدام هذا النوع من العقوبات، بناءً على السلطة التقديرية التي منحها الشرع الإسلامي لأولياء الأمور ليعملوا ما فيه مصلحة لعموم الناس، ولكن القول بالجواز ينبغي أن ينضبط بضوابط ليحصل فيها التوازن في استخدام هذا النظام، نذكرها في المطلب الآتي.

وإن مما يؤكد على هذا الأمر أن الشريعة الإسلامية قد منحت الحاكم سلطة تقديرية، يستطيع من خلالها أن يضع بعض الأمور التي لم تكن معلومة أو مستخدمة عند من سبقنا لما أحدثت الناس من أمور لم تكن عند أسلافهم، قال الزركشي: "وقول عمر بن عبد العزيز يحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور أي يجددون أسبابا يقضي الشرع فيها أمورا لم تكن قبل ذلك؛ لأجل عدمه منها قبل ذلك، لا لأنها شرع مجدد. فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة"⁽¹⁾، فللحاكم أن يتخذ من التدابير ما يراه مناسباً لزمانه بما يعود عليهم بالمصلحة.

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكنتي، ط1، 1414هـ - 1994م، ج1، ص220.

المطلب الثاني: ضوابط العمل بنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

إن العمل بنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني يجب أن ينضبط بضوابط، وألا يكون القول بالجواز مطلقاً، للمحافظة على الشخص الخاضع لها، وليكون لهذا النظام فاعليته، ويمكننا أن نسجل الضوابط الآتية:

1. **المحافظة على صحة الخاضع له:** إن المحافظة على النفس الإنسانية مقصد أساس من المقاصد التي جاءت الشريعة الإسلامية للمحافظة عليه، وهي تأتي في المرتبة الثانية من مراتب مقاصد الشريعة الإسلامية حتى إن هذا القصد يعتبر حقاً لله تعالى لا يملك الإنسان إسقاطه (1). وقد أكدت السنة النبوية على أهمية المحافظة على الصحة ودعت إلى التداوي إن ألم بالإنسان مرض (2)، فالعبادات تحتاج من الإنسان إلى صحة سليمة لتأديتها، ففي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير" (3). وبالتالي فوجب على الجهات المختصة بوضع نظام المراقبة أن تتخذ الإجراءات اللازمة للتأكيد على سلامة الخاضع له، والعمل على تطوير الجهاز ليفي بالمطلوب، ويحافظ على سلامة الإنسان.

2. **المحافظة على الحرية الشخصية، وعدم الاعتداء على حرمانه:** أكدت الشريعة الإسلامية على المحافظة على الكرامة الإنسانية بمجرد طبيعته البشرية، فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ [سورة الإسراء: 70]، ومنح الشرع الإسلامي للإنسان الحرية في اختياراته، ولكنه في ذات الوقت أخبرت أنه محاسب على كل صغيرة وكبيرة، قال تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [سورة الكهف: 49]، كما أكدت على حرمة الإنسان في دمه وماله وعرضه؛ ففي الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ

(1) الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان بالرياض، ط1، 1417هـ - 1997م، ج3، ص102.

(2) جاء في الحديث عن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تَدَاوُوا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ، سُبْحَانَهُ، لَمْ يَضَعْ دَاءً، إِلَّا وَضَعَ مَعَهُ شِفَاءً، إِلَّا الْهَرَمَ". أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطب، باب الرجل يتداوى، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ - 2009م، ج6، ص5، ح3855، وصحح الحديث شعيب الأرنؤوط.

(3) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الإيمان، باب في القدر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ببيروت، د.ط، بدون تاريخ، ج1، ص31، ح79، والحديث حسنه الألباني.

أَمْوَالِكُمْ، وَدِمَائِكُمْ، وَأَعْرَاضِكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا"⁽¹⁾، وحرمت الشريعة التجسس على الآخرين في غير مصلحة المسلمين، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [سورة الحجرات: 12]، قال الطبري في تفسير هذه الآية: "ولا يتتبع بعضهم عورة بعض، ولا يبحث عن سرائره، بيتغي بذلك الظهور على عيوبه، ولكن اقتصوا بما ظهر لكم من أمره"⁽²⁾. وبناء على ذلك فيجب على السلطات القائمة على المراقبة الإلكترونية أن تتورع عن حرمان الآخرين، ولا تتجسس عليهم فيما لا يحق لها أن تفعل كأن تكون علاقة بينه وبين أهل بيته، وأن تكتفي بأن تحدد مكان تواجد الشخص، وتراقب تحركاته بما يخدم المصلحة العامة، دون التعدي على حرمانه.

3. **عدم التعسف في استعمال الحق⁽³⁾**: إن الشرع منح القاضي سلطة تقديرية تمكنه من إيقاع بعض العقوبات التعزيرية، ولكن لا يعني ذلك أن يتعسف القاضي بإلجاء الشخص للخضوع لنظام المراقبة الإلكترونية، ولا تتعسف الجهات الرقابية في التجسس على الخاضع له في غير مصلحة معتبرة.

4. **ألا يكون الخاضع له مجرم خطير**: بعض الجرائم توصف بأنها جرائم خطيرة وأصحابها لهم خطورة على المجتمع بشكل عام، مثل هؤلاء لا يعطون فرصة للخروج من السجن ويزيدوا في فسادهم في المجتمع، وربما هروبهم من السلطات بطرق ملتوية.

5. **ألا يكون صاحب الجرم أوقع ضرراً عاماً**: بعض الجرائم المرتكبة يكون لها طابع ذات تأثير على الرأي العام، وقد وصل ضررها إلى كافة شرائح المجتمع، مثل هذه الجرائم لا تهاون وفيها ولا تخفيف، فذلك له تأثير حقيقي على التهاون في العقوبة.

(1) أخرجه أحمد في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1421هـ - 2001م، ج3، ص477، ح2036، والحديث صحيح.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م، ج22، ص304.

(3) يقصد بالتعسف: أن يمارس الشخص فعلاً مشروعاً في الأصل، بمقتضى حق شرعي ثبت له - بعوض أو بغير عوض - أو بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعاً على وجه يلحق بغيره الإضرار، أو يخالف حكمة المشروعية. انظر: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة بيروت، ط4، 1408هـ - 1988م، ص46-47.

6. نشر ثقافة المراقبة الإلكترونية: ينبغي قبل تطبيق نظام المراقبة الإلكترونية أن يتم تهيئة الرأي العام، ليتقبل هذه الثقافة، وبالتالي لا يزدري صاحبها.

يجب على السلطات المعنية بهذا الأمر أن تعمل وفق الضوابط سابقة الذكر، لتأخذ المراقبة الإلكترونية طابع الشرعية، ويكون عملها وفق مبادئ الشريعة الإسلامية وقواعدها.

المطلب الثالث: موقف التشريعات العربية من المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار

الإلكتروني

بدأت بعض التشريعات العربية مؤخراً الأخذ بالاعتبار نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، لما فيه من الخصائص والمميزات التي تعود بالنفع على التشريعات الجنائية، فنجد أن المملكة العربية السعودية اعتمدت هذا النظام، وكذلك الجزائر، وحديثاً اعتمده المجلس التشريعي الفلسطيني، وأشار هنا إلى موقف هذه الدولة من نظام المراقبة الإلكترونية بالسوار الإلكتروني.

أولاً: موقف المملكة العربية السعودية من المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار

الإلكتروني

كانت المملكة العربية السعودية من أوائل الدول العربية التي طبقت نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني كبديل عن العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة، حيث بدأت وزارة الداخلية السعودية تجربة السوار الإلكتروني خارج إصلاحات السجون، على بعض المحكوم عليهم ممن كانت حالاتهم تستدعي مغادرة السجن لمدة معينة لزيارة مريض أو المشاركة في مراسم عزاء، بمتابعة عدد من الجهات المختصة بوزارة الداخلية، واستهدفت من التطبيق التجريبي للمراقبة الإلكترونية، تعميم التجربة بعد إقرار العمل بنظام العقوبات البديلة، كما يهدف إلى أمور أخرى كالتقليل عدد السجناء في الإصلاحات⁽¹⁾.

ثانياً: موقف الجزائر من المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

(1) نظام المراقبة الإلكترونية في القانون الفرنسي والمقارن، رامي متولي القاضي، مجلة الشريعة والقانون، العدد الثالث والستون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2015، ص 270-271.

أول استخدام لنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني في الجزائر كان رسميًا يوم الأحد 25 ديسمبر 2016م، حين أصدر قاضي التحقيق بمحكمة قضاء تيبازة أمر بالوضع تحت المراقبة الإلكترونية في حق شخص متهم بالضرب والجرح العمدي، وقد كان ذلك بمثابة الانطلاق الرسمي لاعتماد هذا النظام، والذي جاء لدعم الطابع الاستثنائي للحبس المؤقت، ثم تم بعد ذلك اعتماد هذا النظام كإجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة بنقضى قانون رقم 18 - 01 المؤرخ بتاريخ 30 يناير 2018م، وبذلك يكون قد أخذ هذا النظام الطبيعة القانونية⁽¹⁾.

ثالثًا: موقف فلسطين من المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني

بحث المشرع الفلسطيني في بدائل للعقوبات السالبة للحرية، ومن ذلك المراقبة الإلكترونية، فقد صدر قانون العقوبات البديلة، قانون رقم (3) لسنة 2019م، من المجلس التشريعي الفلسطيني بغزة، في جلسته المنعقدة بتاريخ 22 ديسمبر 2019م، الذي نص على العقوبات البديلة، ومن ضمنها نص المادة (1) فقرة (5): "الخضوع للمراقبة الإلكترونية، ويكون بمراقبة حركة وتنقل المحكوم عليه إلكترونياً بوحدة أو أكثر من وسائل المراقبة الإلكترونية المتاحة بوزارة الداخلية"⁽²⁾.

ولكن هذا النظام لم يخضع للتطبيق العملي نظرًا لعدم توافر الإمكانيات اللازمة لتطبيقها، ولذلك جاء نص المادة عامًا في كل صور المراقبة الإلكترونية، وتم تقييده بالمتاح لدى وزارة الداخلية، والسوار الإلكتروني غير متاح في الفترة الحالية في فلسطين، لكن يبقى هذا النص أساسًا لتطبيقه عندما يصير متاحًا.

الخاتمة

وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث، وهي على النحو الآتي:

أولاً: النتائج

(1) نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في التشريع الجزائري (في ظل القانون رقم 18-01)، مليكة مسروق. ص35-36.

(2) انظر: المادة (1) من قانون العقوبات والتدابير البديلة رقم (3) لسنة 2020م.

1. تعرف المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بأنها: صورة من صور الحبس الرقمي على شكل معصم يثبت في جسم الإنسان يمكن من خلاله تحديد مكان الخاضع له، خلال فترة محددة.
 2. يوجد العديد من المبررات التي أدت إلى استخدام نظام المراقبة الإلكترونية من أهمها: تفادي مساوئ الحبس الاحتياطي، وأنه تدبير احترازي لمنع العود إلى الجريمة، وردع المجرمين.
 3. لا بد من توافر مجموعة من الشروط لإمكانية العمل وفق نظام المراقبة الإلكترونية، من أهمها: ألا يضر هذا النظام بصحة الخاضع له، وأن تكون العقوبة سالبة للحرية، وأن يكون للمحكوم عليه مقر سكن أو إقامة ثابت ومزود بخط هاتفي.
 4. لنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني بعض الجوانب الإيجابية التي يمكن الاستفادة منها، وله أيضاً جوانب سلبية ينبغي قدر الإمكان التحرز منها.
 5. قامت العقوبات في الفقه الإسلامي على فلسفة أساسها رعاية مصالح العباد بجلب المصالح ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل.
 6. يجوز التعامل بنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني إذا رأى ولي الأمر المصلحة في استخدامه، بناءً على السلطة التقديرية التي منحها الشرع الإسلامي لأولياء الأمور.
 7. القول بجواز العمل بنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني يجب أن ينضبط بضوابط، وهي:
- أ. المحافظة على صحة الخاضع له.
 - ب. المحافظة على الحرية الشخصية، وعدم الاعتداء على حرمانه.
 - ج. عدم التعسف في استعمال الحق.
 - د. ألا يكون الخاضع له مجرمًا خطيرًا.
 - هـ. ألا يكون صاحب الجرم أوقع ضررًا عامًا.
 - و. نشر ثقافة المراقبة الإلكترونية.

8. اعتمدت العديد من الدول العربية العمل بنظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني كبديل عن العقوبات السالبة للحرية.

ثانياً: التوصيات

يوصي الباحث بما يأتي:

1. على السلطات القضائية العمل وفق الضابط التي ذكرت في هذا البحث عند استخدام نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني.
 2. استخدام هذا النظام من الدول العربية والإسلامية التي تتوفر عندها الإمكانيات اللازمة للاستفادة من الطاقات البشرية، وخفض تكاليف السجون.
 3. تطوير نظام المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني؛ ليمنع التدخل بالحياة الشخصية للخاضع له، حفاظاً على الكرامة الإنسانية.
 4. أوصي السلطات التشريعية في الدول العربية والإسلامية أن تضع تشريعات تسمح باستخدام هذا النظام، وفق الضوابط الشرعية.
- وهذا وما كان من صواب فبتوفيق من الله وحده، وما كان من خطأ أو زلل فمن نفسي ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع:

1. الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي. دار الحديث بالقاهرة، د. ط، بدون تاريخ.
2. الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية ببيروت، د. ط، 1421هـ-2000م.
3. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الأمدي الثعلبي. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي ببيروت، د. ط، بدون تاريخ.
4. الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة بدمشق ودار الوعي بحلب، ط1، 1414هـ - 1993م.
5. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم. تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ببيروت، ط1، 1419هـ - 1999م.
6. أصول علم الإجماع والعقاب، ربيع عماد وآخرون، دار وائل، عمان، 2010، ط1.
7. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن القيم. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية ببيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.
8. الإفراج المشروط كأسلوب لإعادة المحبوسين اجتماعيًا في التشريع الجزائري، شعيب ضريف. مجلة الإنسانية، المجلد الأول، العدد التاسع والأربعون، 2018.
9. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم المصري. تحقيق: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث ببيروت، ط1، 1422هـ - 2002م.
10. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي. دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م.

11. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي. دار الهداية، د.ط، بدون تاريخ.
12. التأهيل الاجتماعي في المؤسسات العقابية، مصطفى العوجي. مؤسسة بحسون بيروت، ط1، 1993.
13. ترتيب الفروق واختصارها، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري. تحقيق: عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1414هـ - 1994م.
14. التنظيم القانوني لتطبيق المراقبة الإلكترونية كبديل لعقوبة الحبس على الأحداث - دراسة تحليلية مقارنة، نزار حمدي قشطة، وخلود محمد إمام. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، 2017.
15. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي الطبري. تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.
16. الجامع الصحيح، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، مكتبة الصفا بالقاهرة، ط1، 1422هـ - 2003م.
17. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي. تحقيق: أحمد البردوني وأحمد أطفيش، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
18. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي - العقوبة، محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي بالقاهرة، د.ط، بدون تاريخ.
19. الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي. دار الفكر بيروت، د.ط، بدون تاريخ.
20. درر الأحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز بن علي ملا خسرو. دار إحياء الكتب العربية، د.ط، بدون تاريخ.
21. دور النظم العقابية الحديثة في الإصلاح والتأهيل - دراسة مقارنة -، فهد الكساسبة. مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد التاسع والثلاثون، العدد الثاني، 2012.

22. رد المختار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. دار الفكر بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م.
23. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية بيروت، د.ط، بدون تاريخ.
24. سنن أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ - 2009م.
25. السوار الإلكتروني إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري، عامر جوهر، وطاهر عباسية. مجلة الاجتهاد القضائي، العدد السادس عشر، مارس 2018.
26. السوار الإلكتروني في ظل التشريع الجزائري، وفاء مذكور. رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة د. مولاي الطاهر بسعيدة، 2018.
27. صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، د. ط، بدون تاريخ.
28. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي. مؤسسة الرسالة بيروت، د.ط، بدون تاريخ.
29. عقوبة الوضع تحت المراقبة الإلكترونية بين الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة عبد الله فائز فيصل الشريف. رسالة ماجستير في الشريعة والقانون من جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالرياض، 2019.
30. العمل للمنفعة العامة في السياسة العقابية المعاصرة، صفاء أوتاني. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الثاني، 2009.
31. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابري. دار الفكر بيروت، د.ط، بدون تاريخ.
32. فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي عرض وموازنة، عبد المجيد قاسم عبد المجيد، ومحمد ليبيا. مجلة الإسلام في آسيا، المجلد التاسع، العدد الأول، 2012.

33. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، د. ط، 1414هـ - 1991م.
34. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ.
35. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، 1416هـ - 1995م.
36. المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني - دراسة مقارنة-، نجم الدين بواربة سهيب، وإكرام طباخ. رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة أكلي محند أولحاج بالبويرة، 2018.
37. المراقبة الإلكترونية باستعمال السوار الإلكتروني، عبد الله كباسي، ووداد وقيد. رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة باجي مختار بعبانة، 2017.
38. المراقبة الإلكترونية كبديل عن الجزاءات السالبة للحرية، سفيان عرشوش. مجلة الحقوق والعلوم السياسية بجامعة خشلنة، العدد الثامن، يناير 2017، ص453.
39. المراقبة الإلكترونية كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدّة، أحمد سعود. مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد التاسع، العدد الثالث، ديسمبر 2018.
40. مراقبة المتهم إلكترونياً كوسيلة للحد من مساوئ الحبس الاحتياطي - دراسة تحليلية، ساهر إبراهيم الوليد. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول، يناير 2013.
41. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1421هـ - 2001.
42. مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي. تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، د.ط، بدون تاريخ.

43. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر. عالم الكتب بيروت، ط1، 1429هـ - 2008م، ج1، ص111.
44. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور. دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، د. ط، 2011.
45. منتهى الإرادات، تقي الدين محمد بن أحمد ابن النجار الفتوحي الحنبلي. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م.
46. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 1392.
47. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان بالرياض، ط1، 1417هـ - 1997م.
48. نظام المراقبة الإلكترونية في القانون الفرنسي والمقارن، رامي المتولي. مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون جامعة الإمارات، العدد الثالث والستون، يوليو 2010.
49. نظام المراقبة الإلكترونية في القانون الفرنسي والمقارن، رامي متولي القاضي، مجلة الشريعة والقانون، العدد الثالث والستون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2015.
50. نظام المراقبة الإلكترونية في ظل تطورات النظم الإجرائية الجزائية بموجب الأمر 15-02، عبد الهادي درار، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، العدد الثالث، 2017.
51. نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في التشريع الجزائري (في ظل القانون رقم 01-18)، مليكة مسروق. رسالة ماجستير بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة قاصدي مرباح بورقلة، 2018.
52. نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية إجراء بديل للعقوبة السالبة للحرية في التشريع الجزائري، زهراء ابن عبد الله. مجلة القانون الدولي والتنمية، المجلد الثامن، العدد الأول، 2020.
53. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، فتحي الدريني. مؤسسة الرسالة بيروت، ط4، 1408هـ - 1988م.

54. الوضع تحت المراقبة الإلكترونية - السوار الإلكتروني كبديل للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة-، فيصل بدري. مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، العدد العاشر، يونيو 2018.
55. الوضع تحت المراقبة الإلكترونية "السوار الإلكتروني" في السياسة العقابية الفرنسية، صفاء أوتاني. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد الخامس والعشرون، العدد الأول، 2009.

مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي مقاربة في المنهج

د. ربيع الحمدادي

باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية، جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المملكة المغربية

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى الرد على منهجين في الاجتهاد، أولهما منهج ألغى الواقع من الاعتبار فتمسك بالأحكام الجزئية في النصوص الشرعية دون مراعاة الكليات في التنزيل، ومنهج آخر أولى مرجعية الواقع على النص فسلب الوحي قدسيته وجعله جزءا من التراث الإسلامي دون تمييز لمكانته.

هذا البحث يسعى لإعادة التوازن لما انفرط من تفكير هؤلاء وهؤلاء، وذلك ببحث معالم مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي من خلال تلمس هذه المرجعية في فهم الدليل الشرعي أولا، ثم بيان معالم هذه المرجعية في الاستدلال الفقهي ثانيا، قصد الاستعانة بذلك في فقه التنزيل.

الكلمات المفتاحية: المرجعية، الواقع، الاجتهاد الفقهي، المنهج.

Abstract:

The research aims is to refuting two groups whose method has already spread all over the world, a group that eliminated the reality from its consideration and adhered to some parts of the shariah texts without even looking the complete texts, and another group denied the shariah text and made the reality as their source and deprived the revelation from its sanctity and made it part of the Islamic heritage without distinguishing its status.

This research seeks to restore balance to what has been unbound of the thinking of these groups, firstly by examining the parameter of the reference reality in jurisprudential in understanding the shariah proof, and secondly by

explaining the symbols of this reference in the jurisprudential reasoning, to recourse with that in the jurisprudence of the revelation.

Key words: reference, reality, jurisprudential effort, jurisprudence, method.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ليكون للعالمين بشيراً ونذيراً، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء المبعوث رحمة للعالمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحابه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن من أصعب عقبات فهم الاجتهاد الفقهي في التراث الإسلامي بناء مواقف غير علمية منه، وذلك ببحث قضايا وخلافاته وصراعاته دون تحليل المؤثرات التي أسهمت في نشأتها وتطورها ورسمت مسارها في هذا الاتجاه أو ذاك، وهذه القراءة تعزل فعل الاجتهاد عن محيطه وواقع تنزيهه، فتبدو هذه الاجتهادات مجرد قضايا ومقولات علمية اقتضاها الدليل المنقول أو المعقول، وكأنّ الاجتهاد ينشأ ويتطور خارج المجتمع أو أن المجتهد لا يراعي واقعه في الاجتهاد والفتوى.

إن جهود قراءة التراث الإسلامي في معزل عن واقعه، تجعل الجهد ينصب على الدفاع عن الموروث نفسه من خلال اتجاه من اتجاهاته، أو اختيار من اختياراته، وفي كثير من الأحيان يكون الخطأ أو القصور في الآراء نتيجة ذلك، خصوصاً عندما يتجاوز الواقع المجتهد فرداً كان أو جماعة، وذلك حينما يتعلق الأمر بخصوصيات عصره بأكمله أو ثقافة برمتها.

أهمية البحث:

لقد تنبّه كثير من العلماء لأهمية مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي، خصوصاً في واقعنا المعاصر، الذي يشهد تسارعاً في الأحداث لم يشهده واقع المسلمين من قبل، ولذلك نبهوا على خطورة عدم استحضار الواقع في التقعيد والتنظير، وإذا ما أردت مزيد بيان ضرورته فإنه يمكن ردها لسببين اثنين هما:

أولاً: إقبال الناس على أحكام الشريعة دون أن يحيطوا علماً بمصادرها ومواردها وجزئيات نصوصها وكليات مقاصدها، مما أدى من جهة إلى انفعال فيه شطط، وردّ فعل من الجهة الأخرى فيه خطأ وغلط.

ثانيا: إلحاح واقع متغير باحث عن أجوبة علمية في قضايا متنوعة تمس حياة الأمة في شتى المجالات والميادين في وقت واحد وفي كل مكان"⁽¹⁾.

إشكالية البحث:

إن الإشكال المحوري التي ينطلق منه البحث محاولة الجواب عن سؤال محوري مفاده: ما هي طبيعة مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي؟ ثم تتفرع أسئلة أخرى عنه مفادها: هل مرجعية الواقع نُدُّ لمرجعية الوحي في الاجتهاد الفقهي؟ هل ثنائية النص والواقع ضدان لا يجتمعان أم صنوان لا يفترقان؟ ما سبب الخطأ في فهم مرجعية الواقع حتى جعلها بعض المعاصرين حاکمة على النص ورفضها آخرون؟ هذه كلها أسئلة يحاول البحث الإجابة عنها .

أهداف البحث:

البحث يسعى لتحقيق أهداف منها:

أولاً: بيان معالم مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي، وكيف يعين البحث فيها في فهم ظروف الاجتهاد في التراث الإسلامي، والاستعانة بهذا الفهم في الإجابة العلمية عن القضايا الراهنة.

ثانياً: بيان تلازم مرجعية الواقع مع مرجعية الوحي ونفي أي تصادم بين المرجعيتين.

ثالثاً: بيان الخطأ المنهجي الذي وقعت فيه بعض الدراسات المعاصرة في فهمها لمرجعية الواقع مما أحدث خلافاً في الفهم والتنزيل.

الدراسات السابقة:

ينطلق البحث من عدة دراسات سابقة استفاد منها في تأسيس رؤيته المعرفية، ولعل أهمها:

- نظرية المقاصد والواقع لمحمد يحيى، في مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد الثامن، سنة 1999م، حيث أبرزت هذه الدراسة علاقة الفكر المقاصدي بالواقع.

(1) ينظر: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع التيسير والتبشير والتذكير والتبصير، المحفوظ عبد الله بن الشيخ بن بيّة، مركز

نماء للبحوث والدراسات، بيروت، بالشراكة مع دار التجديد، جدة، ط1، 2014م، ص7.

- من النص إلى الواقع لحسن حنفي، الصادر عن دار المدار الإسلامي، طبعة 2005م، وهي دراسة مثل التي تليها جعلت للواقع دوراً أكثر من حجمه في الاجتهاد الفقهي، وهذا ما يسعى هذا البحث الرد عليه.

- جدل الأصول والواقع لحمادي ذويب، الصادر عن دار المدار الإسلامي، ط1، 2009م، وهو كتاب يناقش فكرة علاقة الدرس الأصولي بالواقع الذي نشأ فيه، لكن اختزال التقييد الأصولي في واقعه تحوير لوظيفة الواقع في الاجتهاد الفقهي، وهذا ما يسعى البحث الرد عليه كذلك.

- فقه الواقع وأثره في الاجتهاد لماهر حسن حصوة، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2009م، وهي دراسة عمليّة أبرزت علاقة الواقع بالاجتهاد بذكر أمثلة فقهية لذلك.

- تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع للشيخ المحفوظ عبد الله بن بيّة، الصادر عن مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2014م، وما يميز هذه الدراسة أنها أبرزت مكانة الواقع في التفكير الأصولي والفقهي في التراث الإسلامي، مع بيان ضرورته والحاجة إليه.

وقد أفدت من هذه الدراسات السابقة وبنيتُ عليها فكرة البحث، ولعل ما يميز هذه الدراسة عن غيرها أنها تردّ بحزم على كل من يزعم تعارض النص مع الواقع في منهج التفكير الإسلامي، كما أنها تتحدث عن المرجعية بكل دلالاتها المعرفية والمنهجية في التصور الإسلامي، وهذا ما يريد البحث سدّه مما غفلت عنه هذه الدراسات.

منهج البحث:

يستند البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على جمع المعطيات ووصفها من أجل القيام بالمقارنة بينها، وتفكيكها، بغية الوصول إلى نماذجها التفسيرية، فالوصف اعتمدت عليه في تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة، والتحليل وظيفته في دراسة الإشكالات العلمية، تفكيكا وتقويما وتركيبا، من أجل استخلاص الأفكار وتحليلها ونقدها واستعراض نتائجها.

خطة البحث:

لتحقيق أهداف هذه الدراسة فقد نظمت البحث وفق مدخل وثلاثة مباحث متكاملة: أما المدخل فقد خصصته لبيان المفاهيم المؤطرة لعنوان البحث، وأما المباحث فأولها جعلته بعنوان: الواقع أساس مرجعي في الاجتهاد الفقهي، ويشمل ثلاثة مطالب أولها: فقه التنزيل وعلاقته بفقه الواقع، والثاني: أهمية فقه الواقع في الاجتهاد الفقهي، والثالث: معالم مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي.

أما المبحث الثاني فهو بعنوان: معالم مرجعية الواقع في فهم الدليل الشرعي، ويتفرع عنه مطلبان أولهما بعنوان: أثر أسباب النزول والورود في فهم الدليل الشرعي، والثاني: أثر أسباب النزول والورود في إدراك المقصد الشرعي وفقه تنزيله.

والمبحث الثالث بعنوان: معالم مرجعية الواقع في الاستدلال الفقهي، وفيه خمسة مطالب أولها: مرجعية الواقع في مراعاة المآلات، الثاني: مرجعية الواقع في دليل الاستحسان، الثالث: مرجعية الواقع في سد الذرائع، الرابع: مرجعية الواقع في الحيل، الخامس: مرجعية الواقع في مراعاة الخلاف.

وختاماً أنهيت البحث بخلاصات تركيبية جامعة لمجمل ما توصلت إليه من نتائج.

مدخل:

قبل الحديث عن الواقع باعتباره أساساً مرجعياً وجب بيان دلالة المصطلحات المؤطرة لعنوان البحث فأبدأ أولاً ببيان المرجع والمرجعية، الرجوع على اختلاف استعمالاته، يفيد على العموم معنى الرد والعودة في لسان العرب⁽¹⁾، وعلى هذا فاستعارة فعل (رجع) بهذا المعنى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، والذي منه "المرجع" و"المرجعية"، يعني أن المرجوع إليه، الذي يرد ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع، يحسم الخلاف وينهي النزاع، إذ غالب الرجوع بما هو رد وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع أو نزاع في جزء⁽²⁾، وعليه فمفهوم المرجعية يمثل "الإطار الكلي والأساس المنهجي، المستند إلى مصادر وأدلة معينة، لتكون معرفة ما أو إدراك ما، يبنى عليه قول أو مذهب أو اتجاه يتمثل في الواقع علماً أو عملاً"⁽³⁾، وإذ يكفيننا في بيان مفهوم المرجعية ما ذكرته مما يعيننا في هذا البحث دون استفاضة في بيان المفهوم ومعناه، فإني سأنتقل الآن إلى بيان مفهوم الواقع.

(1) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد أبو الحسين بن فارس بن زكرياء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، طبعة 1423هـ/2002م، مادة (رجع)، ج2، ص490.

(2) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية، سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2007م، ص338.

(3) المرجعية في المفهوم والمآلات، سعيد بن ناصر الغامدي، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 2015م، ص34.

الواقع لغة، من الفعل وقع، يقع، وقوعاً، أصله من السقوط، يقول ابن فارس: "(و.ق.ع) الواو والقاف والعين أصل واحد يرجع إليه فروعه، يدلُّ على سُقوط شيء، يقال: وقع الشيء وُقوعاً فهو واقع"⁽¹⁾، ومنه استعمل مجازاً في ثبوت الشيء وتحققه على حالة ما، يقال: "وقع الأمر أحدثه وأنزله ووقع القول والحكم إذا وجب"⁽²⁾.

أما مصطلح الواقع في الاصطلاح الفقهي، فرغم أن المدونات الأصولية لم تُعرّفه مصطلحاً إلا أنها تعرّفه مفهوماً حاضراً في الشق العملي المرتبط بالفروع الفقهية، فهذا المفهوم حاضر بقوة في الكتابات الأصولية تحت مصطلحات كثيرة منها: تحقيق المناط، وتغير الزمان والمكان والحال، والعادة والعرف، ومراعاة أحوال المكلفين، والسياق، ومجريات العمل... إلخ وغيرها من المصطلحات الحاوية لمفهوم الواقع بالتعبير المعاصر، وبذلك فرغم عدم وجود تعريف للمصطلح في أمهات المدونات الأصولية، إلا أنه حاضر غير غائب فيها، إذ "أغلب الكتب الأصولية تبدأ الكلام عن عناصر مهمة في العملية الأصولية، وهي المقدمات الأساسية (الحكم، والحاكم، والمحكوم فيه أو به، والمحكوم عليه)، والأصوليون عادة لا يتكلمون عن عنصر مهم في هذه التقسيمات الأصولية وهو عنصر الواقع، ولا يعني هذا أنهم لا يهتمون بالواقع أو أنهم أهملوه، بل إنهم لم يتكلموا عن الواقع في كتب الأصول على اعتبار أن هذا ما يحدده الزمن، ويحدده المجتهد، ويكون حاضراً في ذهنه، والدليل على ذلك الفروع الفقهية الكثيرة، التي كان للواقع حضور كبير عند بيان الحكم الشرعي"⁽³⁾ فيها.

وهذا يدعونا للقول إن للواقع وظيفة في اجتهادات العلماء في التاريخ حيث تفرض مراعاته على المجتهد البحث عن ضوابط أخرى تعين في تطوير منهج الاجتهاد حتى يواكب تطورات العصر، وهذا ما أكده الخادمي بقوله: "فقد استحضره السلف والخلف بتفاوت من حيث مقدار الفهم ودرجات صوابه وملاءمته للحقيقة، ورتبوا عليه أحكامهم وفتاواهم وآراءهم، وأبرزوا بجلاء تحقق قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والحال، وتبدلها - فيما يقبل التبدل وليس في القواطع - بتبدل الواقع الحياتي ومشكلاته وظواهره وحوادثه"⁽⁴⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة، مادة: (وقع)، ج6، ص133-134.

(2) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر بيروت، ط1، (د ن)، مادة: (وقع)، ج8، ص402.

(3) فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، أحمد مرعي حسن أحمد المعماري، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية

(14)، ط1، 2015م، ص87.

(4) الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، العدد66، ط1، 1419هـ، ج2،

ونتيجة لعدم وجود تعريف بالحد لمصطلح الواقع في أمهات المؤلفات الأصولية، تحدث بعض المعاصرين عنه، فوجد الشيخ بين بيّة يقول فيه: "الواقع هو الوجود الخارجي الحقيقي الذي يمكن أن يكون محققاً للوجودات الأخرى الذهنية واللسانية والمكتوبة"⁽¹⁾، وعرفه عبد المجيد النجار بقوله: "نعني بالواقع ما تجري عليه حياة الناس، في مجالاتها المختلفة، من أنماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجدّ فيها من نوازل وأحداث"⁽²⁾. وعرفه آخر بقوله الواقع: "هو السياق التاريخي الذي يعيش فيه مجتمع ما، ويندرج في ذلك عنصر الزمان والمكان، والبنية التحتية، والبنية الفوقية، ومختلف فئات المجتمع ومؤسساته المعنوية والمادية"⁽³⁾.

والملاحظ من التعريفات السابقة أنها تتحدث عن التعريف العام لمصطلح الواقع، وليس قصره على مجال الدرس الفقهي محل تنزيل المنهج الأصولي، لأن هذا المصطلح يتداخل النظر إليه من زوايا علوم مختلفة، بينما في الدراسات الأصولية تم تقييده بإضافة مصطلح يميزه وهو مصطلح فقه الواقع، والذي يُعنى بالواقع الذي له تأثير في الأحكام الشرعية، وليس مطلق مصطلح الواقع، وهذا ما أكده الشيخ بن بيّة في معرض بيانه تأثير الواقع في الأحكام الشرعية عندما قال: "معناه أن الواقع له أثر في الحكم على الأشياء، فهو شريك في استنباط الحكم، كما دلت عليه النصوص والأصول وممارسة السلف الراشد"⁽⁴⁾.

المبحث الأول: الواقع أساس مرجعي في الاجتهاد الفقهي:

إن دراسة مرجعية الواقع في المنهج الأصولي، تفرض عليّ بيان بعض المصطلحات المكوّنة لهذه المرجعية عند الأصوليين مع توضيح التمايز وحدود العلاقة بينها، وهذه المصطلحات هي فقه الواقع وفقه التنزيل، وإذا كان المصطلحان يشتركان في لفظ الفقه في كليهما، فسأبدأ ببيانه قبل الرجوع إليهما.

المطلب الأول: فقه التنزيل وعلاقته بفقه الواقع:

(1) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص 11.

(2) في فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، سلسلة كتاب الأمة، العدد 22-23، 1989م، ج 1، ص 111.

(3) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1، 2009م، ص 21.

(4) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص 11.

الفقه في اللغة يطلق على " إدراك الشيء والعلم به وفهمه، وغلب على العلم بالدين لسيادته وشرفه"⁽¹⁾، وفي الاصطلاح مَرَّ تعريفه بمرحلتين، تعريف عام شمولي كما هو عند الإمام أبي حنيفة، فهو عنده: " معرفة النفس ما لها وما عليها"⁽²⁾، وهذا التعريف شامل لعلم الأحكام الشرعية وغيرها، وتعريف خاص وهو: " العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"⁽³⁾، وهو المخصوص بعلم الأحكام الشرعية العملية دون غيرها.

إن مفهوم فقه التنزيل وإن لم يتم تعريفه بالحد عند المتقدمين، إلا أنه كان حاضرا مما يؤكد مراعاتهم له في تنزيل الفقه على الواقع، يقول ابن القيم: " والفقه تنزيل المشروع على الواقع"⁽⁴⁾، كما أن الإمام الشاطبي من الأوائل الذين احتفوا بهذا المصطلح لأن مشروعه في علم الأصول وفي نظرية المقاصد خصوصا كان يركز عليه، ولا يقوم إلا بالاعتماد عليه، حيث يقول: " إن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين"⁽⁵⁾، ومنها قوله: "معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل"⁽⁶⁾، وقال في موضع آخر: " المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها"⁽⁷⁾.

أما من المعاصرين فلا حاجة للخوض في اختلاف ألفاظهم في تعريفه وإن كانوا يتفقون في المعنى، حيث نجد قولهم فيه: " أنه يعني الفهم الدقيق في تطبيق الكليات الشرعية المجردة على واقع المكلفين المشخصة، مع مراعاة تحقيق مقاصدها ومآلاتها"⁽⁸⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة، مادة (فقه)، ج4، 442. ابن منظور "لسان العرب"، ج13، ص522.

(2) شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر الفتازاني، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1416هـ/1996م، ج1، ص16.

(3) الإجماع في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تاج الدين بن تقي الدين علي عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1404هـ، ج1، ص28.

(4) زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ/1994م، ج5، ص472.

(5) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي اللخمي الغرناطي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/1997م، ج3، ص292.

(6) المرجع السابق، ج4، ص154.

(7) نفسه، ج3، ص217.

(8) فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، ص49.

وإذا كان فقه التنزيل ينطلق من النظر الدقيق في الدليل لفهمه، وذلك بمراعاة ثلاثة عناصر مهمة في التنزيل هي الحكم والمكلف والواقع، وفق ما يقتضيه تنزيل الحكم على المحل، فإن فقه الواقع ينطلق من خصائص الواقع بدراسته ليس من أجل تبريره، بل من أجل تجديده بتعديل وإصلاح ما اعوج منه ليتوافق مع المقاصد الشرعية، ولذلك " تعد دراسة الواقع الإنساني من أعقد الدراسات وأعسرها، وذلك لطبيعة ذلك الواقع وتداخل معطياته وخبوطه وظواهره، وتسارع أحداثه وقضاياه ونوازله، ولذلك فإن فهمه يعد أمراً مهماً جداً في عملية الاجتهاد، إذ الحكم عن الشيء فرع عن تصوره، كما يقول أهل العلم والمنطق، وكلما كان الفهم لطبيعة ذلك الواقع قريباً من الصواب، كان تطبيق الأحكام وتحقيق مراميها ومقاصدها كذلك"⁽¹⁾.

إن اهتمام المتقدمين بفقه الواقع يؤكد ضرورته في تنزيل الأحكام، يقول ابن القيم: " لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه، إلى معرفة حكم الله ورسوله"⁽²⁾.

كما أن الشاطبي بين أهميته، وأكد أن هذا النوع من الاجتهاد يستحيل انقطاعه عكس غيره من أنواع الاجتهاد، " فلو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن"⁽³⁾، ولذلك يقول فيه: " قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى"⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: أهمية فقه الواقع في الاجتهاد الفقهي:

(1) الاجتهاد المقاصدي حجتيه ضوابطه مجالات، ج2، ص65.

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي بن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، طبعة 1973م، ج1، ص87.

(3) الموافقات، ج5، ص16.

(4) المرجع السابق، ج5، ص128.

إذا كان النص الشرعي يتغي تحقيق مقاصد للعالمين انطلاقاً من أن الشريعة جاءت لرعاية مقاصد المكلفين في العاجل والآجل، فإن للواقع أهميته في إدراك ذلك لأنه محل التنزيل، وإهماله مؤذن بخطر كبير، " فإذا كان من المقرر بدهاءة أن طبيعة الاجتهاد عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكماً ومعنى يستوجبه، أو مقصداً يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق، فإن كل أولئك يكون نظرياً ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد درست درساً وافياً، بتحليل دقيق لعناصرها، وظروفها وملابساتها، إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة العلمية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله"⁽¹⁾، وبناء عليه " فقيمة الاجتهاد عملياً إنما تنحصر فيما يؤدي من ثمرات في تطبيقه، تحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة"⁽²⁾.

إن أهمية فقه الواقع تتمثل في اعتباره " أساساً في تنزيل الأحكام، لأنه يفضي إلى تقدير ما إذا كان الفعل الإنساني المحقق فيه يندرج تحت هذا الحكم المعين لينزل عليه، أو يندرج تحت حكم آخر فينزل عليه ذلك الحكم الآخر، وتقدير ما إذا كان هذا الفعل مستجمعاً للشروط التي تجعل تنزيل الحكم عليه مؤدياً إلى تحقيق مقصد الشرع فينزل، أو غير محقق فلا ينزل"⁽³⁾.

إن فقه الواقع هو الحلقة الوسطى بين فقه الخطاب الشرعي وفهمه، وبين فقه تنزيل الخطاب الشرعي وتطبيقه، ومن ثم " فالواقع بالنسبة لفقه التنزيل يمثل شرطه الأساس، وميدانه الذي ينزل فيه، لأنه لا يوجد تكليف ينزل على مُكَلَّفٍ مجرد عن واقعه، فكان النظر إلى الواقع عند التنزيل أمراً مهماً لا مناص منه"⁽⁴⁾، وإذا كان علم أصول الفقه يتخذ فيه النظر العقلي بعدين أحدهما يتجه نحو النص وفهمه، والثاني نحو الواقع الخارجي لتحديد محل الحكم وتحقيق مناطه، "ففقته التنزيل إذاً يتعلق بالوصل بين الوحي والواقع، على معنى تبين المسالك والكيفيات التي يأخذ بها الوحي

(1) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1434هـ/2013م، ص12-13.

(2) المرجع السابق، ص12.

(3) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 5، ط2، 1413هـ/1993م، ص121.

(4) فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، ص89.

مجراه نحو الوقوع، ويأخذ بها الواقع مجراه نحو التكيف بالزامات الوحي⁽¹⁾، وقد سمي الإمام الشاطبي هذه الوظيفة الاجتهادية للعقل (بتحقيق المناط)، وقال فيه أنه " لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة (...)", ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله⁽²⁾.

إن " المواءمة بين النص والواقع واعتباره عند التنزيل، يكون من خلال فقه التنزيل الذي هو أعم من فقه الواقع، لأن فقه التنزيل هو انبعاث من النص إلى الواقع، وفقه الواقع انبعاث من الواقع إلى النص"⁽³⁾، وكلاهما هو المعبر عنه بمرجعية الواقع.

فمرجعية الواقع إذاً تشمل شقين من الدراسة: " فقه واقع النص، وفقه واقع تطبيق النص، إذ إن فقه واقع النص يبين لنا الأوصاف المؤثرة التي ذكرت في سياق تقرير الحكم المقتضي إعماله أو عدم إعماله، والمقصود به الإحاطة بفقه النصوص تنزلاً ووروداً، وصفة واستخراجاً للعلة المؤثرة والمقاصد التي جاء النص لتحقيقها، أما فقه واقع تطبيق النص فيشمل: الظروف، والأحوال النازلة التي يطالب الفقيه باستكناهاها، استظهاراً للأوصاف المؤثرة التي يُدار عليها الحكم، فالهدف من ذلك هو تطبيق الحكم الشرعي ضمن الواقع المعيش، وكيفية النظر الاجتهادي في التطبيق في إطار الواقع هو ما اصطلح عليه بفقه واقع التطبيق"⁽⁴⁾، ومجموع الأمرين: فقه النص وفقه تطبيقه هو ما أجملته في مرجعية الواقع.

وعليه يمكن القول إن مرجعية الواقع كما أسلفت تشمل شقين من الدراسة هما: واقع الدليل وواقع تنزيله، وهما الشقان المتلازمان في فقه الأحكام " ذلك أن فقه النص دون فهم الواقع الذي يعد محل التنزيل، يمثل نصف الطريق أو نصف الحقيقة التي تَوَقَّفَ عندها الكثير من الفقهاء في هذا العصر، والتي سوف لا تحقق شيئاً إذا لم نفهم الواقع"⁽⁵⁾.

المطلب الثالث: معالم مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي

(1) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 115.

(2) الموافقات، ج 5، ص 11-12.

(3) فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، ص 89.

(4) فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، ماهر حسن حصوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1430هـ/2009م، ص 19-20، بتصرف.

(5) الاجتهاد المقاصدي، ج 2، ص 18.

إن القصد من مرجعية الواقع في البحث ليس جعلها مرجعية مستقلة، ولا جعلها مرجعية بديلة لتلقي وإصدار الأحكام، وإنما مجال عمل الواقع هو في ترشيد تنزيل الأحكام، وهذا ما لم يدركه كثير من المعاصرين الذين انبروا لإعلاء مرجعية الواقع على مرجعية الوحي، فاعتمدوا لتبرير دعواهم على ثلاثة أسس لذلك، أولها خضوع الاجتهاد الفقهي للواقع حتى في الأحكام القطعية، وهو ما أقرته اجتهادات عمر رضي الله عنه في نصوص من الوحي قطعية الورد والدلالة، وثانيها دعوى اختصاص نصوص الوحي بظروف نزوله وأسبابه، وتغيرها يعود على هذه النصوص بالتغيير حسب متطلبات الواقع، والثالث القول بدعوى التناقض بين الوحي والواقع، وهي كلها مزاعم هدفها إعلاء مرجعية الواقع على مرجعية الوحي، وسأوضح دعواهم وأردّ عليها.

لقد برّر بعضهم تبعية الوحي للواقع، فاستشهدوا ببعض الاجتهادات العمرية⁽¹⁾ في عدم تنزيل بعض الحدود والأحكام الشرعية مراعاة للواقع، وهذا دليل حسب زعمهم لخضوع الأحكام للواقع، فمرجعية الواقع هي الأصل وما دونها تبع لها كما يقول حسن حنفي: "ولا يخطئ مجتهد حتى ولو كان في اجتهاده في واقعة نص لأن للواقع الأولوية على النص، ويمكن إيقاف النصوص مؤقتاً كما أوقف عمر حد السرقة عام الرمادة، ونص المؤلفلة قلوبهم بعد أن قوي الإسلام"⁽²⁾، ومن ثم فالواقع هو الأصل وغيره تابع له، كما قال نصر حامد أبو زيد: "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة، يحوّل كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي"⁽³⁾.

لقد غاب عن مثل هذه الدعوى أن هذه الأحكام الاجتهادية التي عمل بها بعض الصحابة استمدوا مرجعيتها من الوحي، لأن الأحكام الشرعية كما أن لها منطوقاً للحكم، لها كذلك معان ومقاصد تُبتَغى حال التنزيل، فمراعاة الواقع مسلك اجتهادي تقاس به الأحكام حال تنزيلها، فيُنظر هل تحقق مقصدها الشرعي منها أم لا، وعليه فالأحكام لا تُنزل في الواقع تنزيلاً آلياً في جميع الظروف والأحوال بعيداً عن الواقع، بل مراعاة فقه الواقع من شروط

(1) منها اجتهادات عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في وقف حد السرقة أيام المجاعة ووقف سهم المؤلفلة قلوبهم.

(2) من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، حسن حنفي، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط 2005م، ج 2، ص 459.

(3) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1994م، ص 130.

التنزيل الصحيح للأحكام، ولذلك فالعدول عن بعض الأحكام وترجيح بعضها ليس انتصارا لمرجعية الواقع على الوحي، وإنما هو نتيجة عدم تحقق شروط التنزيل في الواقع، لأنه من المسالك الاجتهادية المعتمدة كما سأحدده لاحقا. كما أن هذا العدول عن تطبيق بعض الأحكام مما استشهد به هؤلاء في إعلاء مرجعية الواقع على النص، يُردّ عنه بأن مجتهدي الصحابة كانوا مدركين أكثر من غيرهم أن للأحكام الشرعية مقاصد تُبغى، وغايات تُرعى، كيف لا وهم قد عايشوا النبي صلى الله عليه وسلم في الفترة المكية التي دامت ثلاثة عشر سنة، لم تطبق فيها بعض الأحكام الشرعية، وعمل الدعوة الإسلامية في هذه الفترة ارتكز على بناء الإنسان استعدادا لتقبل الأحكام، فبناء واقع الإنسان قبل تشريع الأحكام هو منهج نبي في تربية الصحابة وتعليمهم مبادئ الإسلام، مما يدل على أن الواقع هو الأول بالتغيير ليتوافق مع الأحكام الشرعية وليس العكس.

لقد أدرك الصحابة رضوان الله عليهم أن تهيئة واقع الحكم أمر معتبر شرعا، ومن ثمّ إذا تغير واقع تنزيل الحكم بحيث يؤدي تطبيق الحكم إلى نقيض مقصده، فإنه لا يتم إلغاء حكم الأصل كما يدعي دعاة الانتصار للواقع، وإنما يتم العدول عن حكم الأصل حتى يتم تغيير الواقع من جديد ليتقبله، وبناء عليه لا مجال لدعوى الانتصار لمرجعية الواقع على مرجعية الوحي فيما ذهب إليه هؤلاء.

إن المسلك الثاني الذي انبرى بعض دعاة الانتصار لمرجعية الواقع على الوحي، هي قولهم إن الشريعة هي نتاج واقع ثقافي، وهو المعبر عنه في التراث الإسلامي بأسباب النزول، فالحكم الشرعي خاضع لظروف الواقع الاجتماعي، ولا يمكنه الإجابة إلا عن الواقع الذي نشأ فيه، يقول حسن حنفي: "الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاما، كل آية أو كل مجموعة من الآيات تمثل حلا لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو جماعة من الأفراد، نصوص الوحي ليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدتها الوحي وفرضها"⁽¹⁾.

ثم يضيف بالقول: "أصول التراث نفسه - وهو الوحي - مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقا له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع وتنظير له، ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة، وتجاوزته التشريع إلى واقع أكثر تقدما، في

(1) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4،

حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطاه أي تشريع بعد، وتظل كل التشريعات أقل مما يحتاجه، ويظل هو مرتبطاً لأكثر مما تعطيه التشريعات"⁽¹⁾.

إن الفهم الذي يتبناه حسن حنفي للوحي أنه منتج ثقافي، ولذلك صنفه ضمن التراث وهذه وجهة نظره فيه، والتي لا يوافقها عليها أكثر الباحثين المنصفين في التراث الإسلامي، فالوحي خطاب الله تعالى الموجه لعموم البشرية المنزه عن تأثير الزمان والمكان والظروف والأحوال، وهو وإن وافقت آياته واقع الإنسان عصر التنزيل، فذلك لا يعني اختصاصه بتلك الوقائع، وإنما هو منهج تربوي لتقبل الأحكام، "فتزامن التكليف مع تلك المناسبات والأحداث لم يكن إلا وسيلة تربوية غايتها تهيئة الناس للفهم والامتثال، في الانتقال بهم من مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الإسلام"⁽²⁾، وهو كذلك منهج لفهم مقاصد الأحكام، لأن أسباب النزول والورود، لها فائدتها في إدراك علل تشريع الأحكام، ولولاها لُنزعت صفة الواقعية عن شريعة الإسلام.

أما المسلك الثالث لإعلاء مرجعية الواقع على الوحي، فهو زعم التعارض بين الوحي والواقع، يقول حسن حنفي: "يتفق علم الأصول مع الكلام والفلسفة في أن كليهما نظرية عقلية أو إعمال للعقل في النص، إلا أنه يختلف عنهما في الآتي: ظهور الواقع كطرف مقابل للنص، وأصبح لدينا عناصر ثلاثة تكون المنطق الديني وهي: النص أو الوحي، والعقل، والواقع، لم يعد موضوع الفكر هو الإيمان أو الدين أو الوحي أو النص كما هو الحال في علم الكلام، أو الفكرة الغازية والحضارة الدخيلة كما هو الحال في الفلسفة، بل أصبح موضوع الفكر هو الواقع الذي تعيشه الجماعات الأولى، ولا سيما وأن النص بطبيعته يحتوي على الواقع في باطنه، كما بين الأصوليون ذلك في طرق استنباط العلة الثلاث من النص: تحقيق المناط، وتخريج المناط، وتنقيح المناط، لذلك حكم البعض على الأصول بأنه الفكر الأصيل الذي استطاعت الجماعة الأولى وضعه، والذي يدل على جهدها وإعمال عقلها، أما نحن فقد فصلنا النص عن واقعه واعتبرناه مستقلاً بذاته يحتوي على حكم بصرف النظر عن الواقع الذي يمكنه أن يتقبل هذا الحكم"⁽³⁾.

إن ما جاء به حسن حنفي وإن كان كثير من الأصوليين يتفقون معه في ما آل إليه الدرس الأصولي المعاصر من فصل الواقع عن النص، وما نتج عنه مع تعسف في تنزيل الأحكام على الواقع، إلا أن الكثير لا يشاطره الرأي

(1) المرجع السابق، ص 57-58.

(2) خلافة الإنسان بين العقل والوحي، ص 109.

(3) التراث والتجديد، ص 159.

في الفصل بين الوحي والواقع يجعلهما طرفي نقيض، وكأن الحديث عن الوحي هو بالضرورة حديث عن نفي الواقع، أو أن الحديث عن الواقع هو بالضرورة مناقض للوحي، في حين أن التجربة التاريخية الإسلامية لم تشهد هذه التناقضات كما شهدتها التجربة الغربية.

المسألة الثانية التي سعى بها حسن حنفي لتبرير دعواه في اعلاء مرجعية الواقع على النص هي جعل الوحي تابعا لمتطلبات الواقع، وهي دعوى يُردّ عنها بأن وظيفة الواقع في المنهج الإسلامي هي تعقل النص حال التنزيل وليست إعادة صياغة للنص حسب الواقع، ومن ثمّ فمرجعية الوحي في التلقي ومرجعية الواقع في التنزيل كلاهما يحققان التكامل لوحدة مصدريهما، وعليه فتداخلهما لا يلغي سلطة النص على الواقع في الفهم، وهذا ما عبر عنه الأصوليون بقاعدة: " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " فالشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة⁽¹⁾ كما قال الشاطبي.

إن اعتبار مرجعية الواقع في الدرس الأصولي أمر حاصل بمعاينة مناهج العلماء في ذلك قديما وحديثا، لكن الزعم من قبيل بعض المعاصرين بأولوية الواقع على النص فيه كثير من عدم إدراك وظيفة كل من الوحي والواقع، في منهج الاجتهاد الفقهي، وعليه فالاجتهاد لا ينفك إطلاقا عن النظر للواقع لأنه محل التنزيل.

وإذا تقررت لدينا حقيقة مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي، فإننا بحاجة إلى دراسة أثر مرجعية الواقع في فهم الدليل الشرعي، ثم أثر مرجعية الواقع في الاستدلال الفقهي.

المبحث الثاني: مرجعية الواقع في فهم الدليل الشرعي؛

وهذه المرجعية تتخذ مسلكين في فهم الدليل الشرعي أولها مرتبط بأثر أسباب النزول والورود في فهم الدليل الشرعي، وثانيها مرتبط بأثر أسباب النزول والورود في إدراك المقصد الشرعي وفقه تنزيله.

المطلب الأول: أثر أسباب النزول والورود في فهم الدليل الشرعي:

لقد ذكر الإمام السيوطي لأسباب النزول والورود فوائد منها:

✓ معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

(1) الموافقات، ج2، ص407.

✓ ومنها أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته، فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع.

✓ ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال⁽¹⁾.

إن من المرتكزات المهمة في فهم الخطاب الشرعي وتنزيله مراعاة أسباب نزوله ووروده، فلا يخفى على دارس هذا العلم أن كثيرا من النصوص الشرعية، مرتبطة بسبب من الأسباب التي دعت إلى تشريع الحكم للواقعة المحددة، إما عن طريق سؤال أو قصة أو واقعة، ولا شك أن معرفة تلك الأسباب تعين في التعرف على جملة الغايات والمقاصد التي جاء النص لتحقيقها، لأن أي حكم شرعي لا بد فيه من فهم عميق ودقيق لملازمات ومستلزمات واقع الخطاب أولا، ثم واقع تنزيل حكمه في الوقائع المستجدة ثانيا، وبذلك "يصبح سبب الورد نوعا من فقه المحل، وإعانة المجتهد على إدراك وأهمية توفر الشروط والظروف نفسها للتنزيل"⁽²⁾.

فإدراك واقع الدليل الشرعي هو السبيل لموازنة المجتهد بين واقع الخطاب وواقع تنزيله، ومن هذا المنطلق فإن السياق المقامي له أهميته في فهم مقاصد النصوص الشرعية والمساعدة في حسن تنزيلها، لكن المؤلفات الأصولية كثيرا ما أعرضت عن ذكر فوائد الأسباب، وتم التركيز على من له الأولوية في الاعتبار في فهم الدليل، هل الأولوية للفظ أم لسببه، بل إن القاعدة المشهورة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) توهم الدارسين لهذا العلم بعدم اهتمام الأصوليين بالأسباب، يقول عمر عبيد حسنة: "أنا أثناء التنزيل للنص على الواقع، الذي قد يقتضينا: الاستثناء، أو التأجيل، أو التدرج في الحكم، فإن ذلك لا يعني أن هذه الحال التي عليها المحل هي الصورة النهائية، أو المرحلة النهائية للحكم الشرعي، وإنما يعني مرحلة في طريق الترتي، وتحضير المحل، ليكون أهلا للحكم النهائي (...)، والمشكلة كل المشكلة - في نظري - قد تكون في هذا الفقه الغائب، الذي هو فقه التنزيل الذي يمنحه (سبب النزول والورد)، ذلك أن الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة، شاملة لجميع الأحوال والظروف، التي يكون عليها الناس، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، لكن تبقى المشكلة المطروحة هي: الفقه بكل حالة، وما يناسبها من الأحكام، في هذه المرحلة، وتحضيرها لما بعدها من المراحل، في طريق التدرج والترقي للوصول إلى الكمال"⁽³⁾.

(1) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة،

بيروت، ط1، 1429هـ/2008م، ج1، ص71.

(2) أسباب ورود الحديث تحليل وتأسيس، محمد رأفت سعيد، كتاب الأمة 37، ط1، 1414هـ، ص21.

(3) نفسه، ص22-23.

لقد اهتم علماء أصول الفقه بعلاقة النصوص الشرعية بأسبابها، لكن هذا الاهتمام كما سأوضحه ارتبط بعلاقة السبب باللفظ الخاص، ولم يتعداه إلى علاقة السبب بمعنى النص العام ومقصده إلا مع بعض المتأخرين عندما تطورت نظرية المقاصد، فكانت أسباب النزول والورود وسيلتها في إدراك مقاصد الشريعة، إن هذا الوضع هو الذي أوهم البعض بعدم اعتداد متقدمي الأصوليين بالأسباب نظراً لعدم اهتمامهم بها في مدوناتهم، وكذلك من خلال قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) التي تبناها الجمهور.

قال الرازي في المحصول: " فالحق أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب خلافاً للمزني وأبي ثور، فإنهما زعما أن خصوص السبب يكون مخصصاً لعموم اللفظ"⁽¹⁾، وحاصل المسألة في قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) ترجيح ما ذهب إليه الجمهور في اعتبارها، قال الشوكاني: " وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، لأن التعبد للعباد إنما هو باللفظ الوارد عن الشارع، وهو عام ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب، ومن ادعى أنه يصلح لذلك فليأت دليل تقوم به الحجة، ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشيء يصلح لذلك"⁽²⁾.

المطلب الثاني: أثر أسباب النزول والورود في إدراك المقصد الشرعي وفقه تنزيله:

لقد استُنزفت جهود علماء أصول الفقه قديماً في ضبط علاقة السبب باللفظ، وذلك بحصرها في السبب الخاص وعلاقته باللفظ الخاص، وهذا الأمر له ما يبرره لأن علم أصول الفقه نشأ في بدايته مرتبطاً ببيان اللفظ، حينما اهتم الأصوليون بالدرس البياني أولاً، ولم يتطور إلى الدرس المقاصدي إلا بعد فترة طويلة من الزمن، وهذا السبب هو الذي جعل التركيز على علاقة السبب باللفظ أيهما أولى بالاعتبار، وتم إهمال فائدة السبب في إدراك المعنى من اللفظ، وهو ما تنبّه له بعض العلماء منهم ابن دقيق العيد (702هـ) عند شرحه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه «ليس من البر الصيام في السفر»⁽³⁾، حيث قال: " والظاهرة المانعون من الصوم في السفر يقولون: إن اللفظ عام والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويجب أن تتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن

(1) المحصول في علم الأصول، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، تحقيق طه جابر فياض العلواني، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ط1، 1400هـ، ج3، ص189.

(2) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م، ج1، ص335.

(3) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط ج3، ص309 حديث رقم: 3248

الدالة على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾⁽¹⁾، بسبب سرقة رداء صفوان، وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع، أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان الجملات وتعيين الاحتمالات⁽²⁾.

ثم يضيف تاج الدين السبكي نقلاً عن ابن دقيق العيد قوله: "لأن السياق طريق إلى بيان الجملات وتعيين الاحتمالات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، قال: وفهم ذلك قاعدة كبيرة من أصول الفقه، لم أر من تعرض لها في الأصول إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم"⁽³⁾.

إن هذا التجاهل للسياق المقامي الذي تحدث عنه ابن دقيق العيد، قد استحضره كذلك الإمام الشاطبي بعده، فتحدث عن وظيفة أسباب النزول والورود في إدراك المعنى متجاوزاً بذلك إعراض علماء الأصول عن الاستفاضة فيه، بل إن الإمام الشاطبي أبدع فيه فقسمه إلى سياق مقامي خاص مرتبط بأسباب نزول الآيات القرآنية وأسباب ورود الأحاديث النبوية، وإلى سياق مقامي عام مرتبط بمجاري عادات العرب وأحوالها عصر التنزيل.

وتقسيم واقع النص إلى واقع عام وخاص هو ما ذهب إليه الشاطبي، بجعل الواقع الخاص مرتبطاً بأسباب النزول والورود، حيث يقول: "معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك كالأستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب

(1) سورة المائدة (38).

(2) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين بن دقيق العيد أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426هـ/2005م، ص278.

(3) الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي ابن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م، ج2، ص137.

رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه:

الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع⁽¹⁾، ثم يقول: " وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك"⁽²⁾.

لقد تجاوز الإمام الشاطبي في نظره للأسباب منطق السبق والأولية في الاعتبار والتي كانت سائدة قبله في النظر لعلاقة السبب باللفظ عند الأصوليين، وتبنى منطلقاً آخر في النظر للأسباب، هو علاقة السبب بالمعنى، وهو ما كان غائباً في دراسات علماء الأصول، فإدراك المعنى من اللفظ حسب الإمام الشاطبي لا يستقيم إلا بالنظر لما سماه مقتضيات الأحوال وعمدتها معرفة الأسباب، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، كما أن إهمالها موقع في الشبه والإشكالات حسب تعبيره.

أما الواقع العام حسب الشاطبي فهو المحتفّ بمجاري العادات والأحوال عصر التنزيل، حيث يقول: " ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة"⁽³⁾.

إن مرجعية الواقع في فهم الدليل لها أهميتها في فهم المقصد الشرعي من النص، وارتباطاً بذلك تحدث بعض المعاصرين عن الدلالة الواقعية للحكم، والمقصود بها أن الأحكام في مجملها مرتبطة بوقائع خاصة أو عامة توضح ظروف تنزيل الأحكام في الواقع، ففهم النص الشرعي لا يستقيم إلا بالنظر إليها ووضعها في الاعتبار عند المفتي والمجتهد، وهذه الدلالة الواقعية للحكم " تنقسم إلى الواقع الخاص بالتنزيل، أي المقترن مع نزول النص، وإلى الواقع العام المطلق، فالأول ضروري لفهم النص ومقصده الخاص، وكذا الثاني فإنه ضروري من جانب لفهم النص عموماً، وبدونه قد تنقلب الكثير من موازين الفهم ويصبح النص الإلهي برمته غير معقول ولا مقبول"⁽⁴⁾.

(1) الموافقات، ج4، ص146.

(2) المرجع السابق، ج4، ص155.

(3) نفسه، ج4، ص154.

(4) نظرية المقاصد والواقع، محمد يحيى، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 8، 1420هـ/1999م، ص171.

المبحث الثالث: مرجعية الواقع في الاستدلال الفقهي:

لما كان الاستدلال يحتمل معنيين، معنى عام مستمد من التعريف اللغوي للفظ وهو ذكر الدليل في الاستدلال، ومعنى عرفي خاص كما عرفه الجويني بقوله: " معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنسوب جار فيه"⁽¹⁾.

فإن مرجعية الواقع حاضرة في كلا التعريفين، باعتبار الاستدلال اجتهادا عقليا إما في الدليل، وإما في المعاني المشعرة بالدليل، وكلاهما مرتبط بواقع للتنزيل، والذي يتأسس على علاقة " جدلية، بين العقل والمصدر النصي، وبين واقع الحياة، كعنصر أساسي في هذه العلاقة"⁽²⁾.

المطلب الأول: مرجعية الواقع في مراعاة المآلات:

إن وسيلة هذا الربط وأساسه المعبر عن مرجعية الواقع في الاستدلال، ما ذكره العلماء من اعتبار المآل حين النظر الفقهي " فلا يطلق القول بناء على النظر في الفعل فقط، وكذلك لا يطلق القول بناءً على النظر في المآل، وإنما لا بد من النظر في الأمرين، وذلك بناءً على القواعد الشرعية من الضروريات والحاجيات، والتحسينيات، وبناءً على النظر في المآلات الكلية والجزئية"⁽³⁾.

لأن النظر في مآلات الأفعال منهج إسلامي معتبر في شريعة الإسلام، ففي السنة النبوية تطبيقات هادية في اعتبار المآل، فقد امتنع النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل المنافقين مع علمه بهم، ومع علمه باستحقاقهم القتل، فقد همَّ عمر بن الخطاب بقتل أحد المنافقين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »⁽⁴⁾، وتخلّى عن إعادة بناء البيت الحرام، حتى لا يثير الاختلاف بين العرب، وكثير منهم حديثو عهد بالإسلام، ولذلك قال مخاطباً عائشة رضي الله عنها « ألم تري أن قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد

(1) البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة 1، 1418هـ، ج2، ص721.

(2) في فقه التدين فهما وتنزيلا، ج2، ص16

(3) المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، محمود عبد الهادي فاعور، بسيوني للطباعة، صيدا، لبنان، ط1، 1427هـ/2006م، ج2، ص60.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه "باب سورة المنافقين"، (4/1861)، حديث رقم 4622، صحيح مسلم "باب نصر الأخ ظلما أو مظلوما"، (8/19)، حديث رقم: 6748.

إبراهيم، قالت: فقلت يا رسول الله أفلا تردّها على قواعد إبراهيم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»⁽¹⁾، وعندما بال أعرابي في المسجد، وقام الصحابة لجزره ومنعه، قال عليه الصلاة والسلام « لا تزموه دعوه...»⁽²⁾ إلى آخر الحديث.

فهذه الأحاديث النبوية دالة على مراعاة المآل في تشريع الحكم في الإسلام، فمراعاة النبي صلى الله عليه وسلم لمآل الحكم الشرعي في التنزيل يثبت اعتبار مرجعية الواقع في تنزيل الحكم، لأن الأحكام الشرعية تبتغي تحقيق مقاصد جلب المصالح ودفع المفاسد عن المكلفين، فإذا كان مآل الحكم يناقض مقصده في التنزيل، فلا عبرة بالوسائل في غياب مقاصدها، وبذلك " فالعبرة من تنزيل الأحكام الشرعية هي تحقيق مصالحها في جزئيات واقع المكلفين، لأنه لا عبرة بالوسائل إذا لم تتحقق المقاصد أو إذا تحققت المفاسد، فالأصل هو أن الفعل يشرع لما يترتب عليه من المصالح، ويمنع لما يؤدي إليه من المفاسد، فيحكم على الفعل بالمشروعية طالما كان محققاً للمصلحة التي قصد به تحقيقها، لكن إذا كان وقوع الفعل مؤدياً إلى حصول مفسدة أكبر من المصلحة التي تحققت به في ذاته، أو مفوتاً لمصلحة أهم من مصلحته، أو غير محصل لمصلحته التي شرع لتحقيقها، فإنه يحتاج للحكم عليه بالمشروعية أن ينظر في مآلاته، فمآل التنزيل هو الذي يكيف الفعل بالمشروعية وعدمها"⁽³⁾.

فاعتبار المآل أصل معتبر في الشريعة، ذلك أن المجتهد لا يمكنه الحكم على فعل للمكلف إلا بالنظر إلى مآله، فقد يكون الفعل مشروعاً ومآله نقيضه، وقد يكون الفعل غير مشروع في ذاته لكن مآله محقق لمصلحة تُجلب أو مفسدة تُدرأ، فكثير " من الأفعال لا يُنهى عنها لحقيقتها وذاتها، ولكن يُنهى عنه مرة لقبح ثمراتها، ويؤمر بها تارة لحسن ثمراتها، وتباح تارة لمصالح تتقاربها في الإقدام عليها والإحجام عنها"⁽⁴⁾، وهذا ما أكده الشاطبي بقوله: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من

(1) أخرجه مسلم في صحيحه "باب نقض الكعبة وبنائها" (97/4)، حديث رقم: 3306. موطأ الإمام مالك "باب ما جاء في بناء الكعبة"، (530/3)، حديث رقم: 1336.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه "باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات" (163/1)، حديث رقم: 687.

(3) مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، عبد الرحمن العضاوي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015م، ص288.

(4) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط1414هـ/1991م، ج2، ص90.

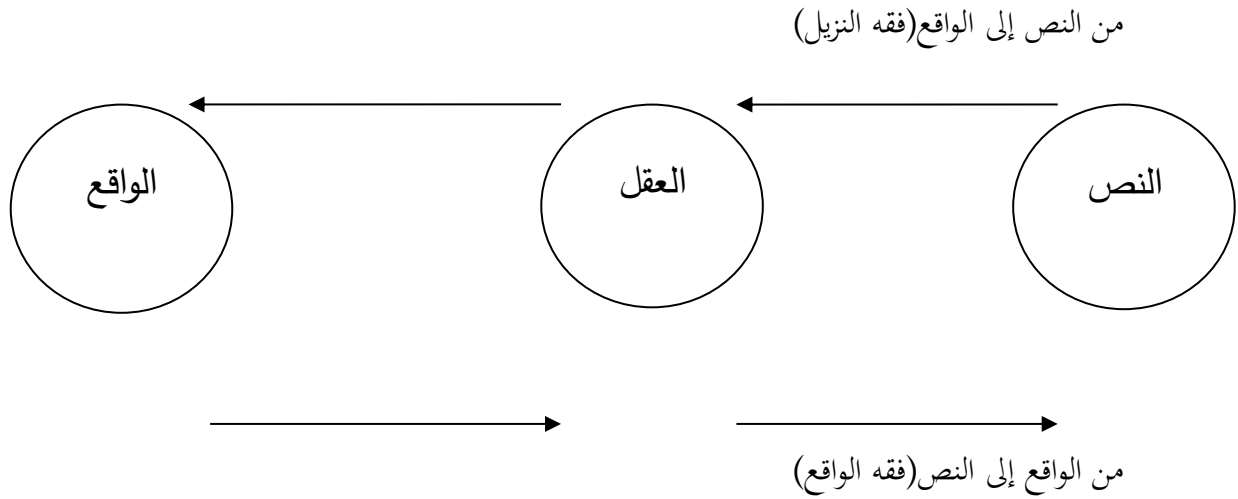
الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب، أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة، تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة⁽¹⁾.

إن الاجتهاد الشرعي المستحضر لمرجعية الوحي في التلقي، ومرجعية العقل في الفهم، ومرجعية الواقع في التنزيل، هو ما تحدث عنه الإمام الشاطبي في تكامل الوحي والعقل والواقع في الاجتهاد المستكمل لشروطه وضوابطه الشرعية، ولذلك يقول: " وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية"⁽²⁾.

فاستحضر مرجعية الواقع في التنزيل إذاً هو الضابط من عدم التعسف في تطبيق الأحكام دون النظر في مآلاتها، فكما أن المجتهد ينطلق من النص نحو الواقع في فقه التنزيل، فإنه ينعكس كذلك من الواقع نحو النص في فقه الواقع، وهذا لا يعني أن للواقع سلطة على النص وهذا ما دحضته فيما سبق، ولكنه وسيلة لتجديد نظر العقل في فهم النص، لأنه قابل لإعادة الفهم حسب ظروف الزمان والمكان وأحوال الإنسان، فالواقع مُحفِّز للعقل لتجديد النظر في النص، وهذا ما أوضحه في الرسم البياني الآتي:

(1) الموافقات، ج5، ص177-178.

(2) المرجع السابق، ج5، ص172.



إن تقدير الحكم الشرعي للواقعة أو النازلة المعينة يتخذ مسارين: أحدهما ينطلق من النص لتحديد الحكم الشرعي وفقه مقصده، والثاني من الواقع إلى النص باستحضار مآل الحكم في الواقع، فينطلق المجتهد من مآل تطبيق الحكم ليوسّع النظر الاجتهادي في فهم النص وإدراك مقاصده، وانطلاقاً من هذا فأبي حكم يؤدي إلى نقيض مقصده في التنزيل، فهو غير معتبر شرعاً، بحيث إذا "تحقق المجتهد أو غلب على ظنه، أنه يفضي في ظرف من الظروف إلى مآل يناقض هذه (المقاصد) التي استهدفها التشريع، فإنه لا يجوز المصير إلى ذلك بأي حال من الأحوال، لمنافاة ذلك للنظام الشرعي العام في مقاصده وأهدافه"⁽¹⁾.

إن هذا الأصل الذي هو اعتبار مآلات الأفعال قد بُيِّنَتْ عليه قواعد كبرى في الاستدلال منها الاستحسان، والذرائع والحيل، ومراعاة الخلاف، فلنبداً أولاً بالاستحسان.

المطلب الثاني: مرجعية الواقع في دليل الاستحسان

الاستحسان متفرع عن أصل اعتبار المآلات، فإذا كان تعريفه حسب الشاطبي أنه: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي"⁽²⁾، فإن هذا الاستثناء من القاعدة الكلية ناتج عن النظر في مآلات التطبيق الذي رجح المصلحة الجزئية عن القاعدة العامة، لأنها ألصق بالعدل والمصلحة، فهي بذلك مصلحة مقصودة شرعاً، "ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل

(1) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص 193.

(2) الموافقات، ج 5، ص 194.

الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي"⁽¹⁾.

يمكن إذاً القول إن نشوء فكرة الاستحسان جاءت تعالج " غلو القياس، أي: تعالج ما يفضي إليه تطبيق القواعد العامة على ما يندرج تحت حكمها من وقائع، من نتائج غير مقصودة للشارع"⁽²⁾، والتي تقول إلى المفسد بدل المصالح، وبذلك عندما يرى المجتهد أن القياس أو تطبيق القواعد العامة لا يحقق هدف التشريع، ومناقض لما هو مقرر فيه، فإنه يعدل عنه إلى منهج يحفظ سلامة التنزيل من سوء التقدير، " ولا شك أن الاستحسان بما هو منهج أصولي يعالج الواقع، وعلى ضوء من المصلحة والعدل، هو أقوى أثراً من تلك القاعدة النظرية العامة المجردة، إذا أفضى تطبيقها على جزئية من جزئياتها في بعض الظروف إلى غلو ومفسدة لا تتفق مع الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة كلها من جلب المصالح ودرء المفاسد، أو بالأحرى: تجاخي العدل والمصلحة"⁽³⁾.

إن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة الشرعية التي تراعي سلامة تطبيق الأحكام في الواقع، ولذلك عده بعض العلماء قياساً خفياً مثل القياس الجلي، يقول السرخسي: " القياس والاستحسان في الحقيقة قياسان، أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياساً، والآخر خفي قوي أثره فسمي استحساناً، أي قياساً مستحسناً فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور"⁽⁴⁾.

فالسرخسي يصرح بتقديم الاستحسان على القياس لمرجح هو الأثر الناتج عنه، أو لنقل بالأثر المترتب عنه عند تنزيله في الواقع، فتطبيق الحكم في الواقع هو المرجح للاستدلال بالاستحسان بدل القياس مراعاة لمقاصد الشريعة، وبذلك " فالتخصيص أو بالأحرى الاستثناء من القاعدة العامة، أو الأصل العام، بما هو ضرب من التوفيق بين مقتضى القاعدة النظرية العامة المجردة، وبين مقتضى الحياة الواقعية يعتبر في الواقع خطة أو منهجاً تشريعياً أصولياً

(1) المرجع السابق، ج5، ص194.

(2) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص13.

(3) المرجع السابق، ص486-487.

(4) المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2000م، ج10، ص250.

مستتبصرا من مناهج الاجتهاد يعالج غلو التطبيق الآلي، وسوء نتائجه التي تجافي العدل والمصلحة الحقيقية، نتيجة للجهل بالواقع وظروفه"⁽¹⁾.

المطلب الثالث: مرجعية الواقع في سد الذرائع:

القاعدة الثانية التي روعي فيها اعتبار المآل هي الذرائع، وهي: " منع الجائز وإجازة الممنوع على وفق قانون المصالح والمفاسد المتحققة عند التنزيل"⁽²⁾، وبذلك فهي كل وسيلة يتوصل بها لمقصد معين، وحكم هذه الوسيلة كحكم ما أفضت إليه من المصالح أو المفاسد، ومن ثمّ فالحكم عليها بالاعتبار أو الإلغاء راجع لمآلها في الواقع، "فالذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح باعتبارها وسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج"⁽³⁾.

إن مناط اعتبار الذريعة من عدمها ما يتوقع من الفعل عند مآلها، ذلك أن الجائز قد يمنع إذا أوصل إلى مفسدة محققة، كما أن الممنوع قد يجاز إذا أوصل إلى مصلحة تفوق مفسدة ذلك الممنوع ابتداءً، يقول العز بن عبد السلام: " قد يجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية، بل لكونها وسيلة إلى تحصيل المصلحة الراجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تربو على مصلحة تفويت المفسدة كما تبذل الأموال في فدى الأسرى الأحرار المسلمين"⁽⁴⁾.

لقد تحدث العلماء عن سد الذرائع ومقصدتهم منها كما قال الشاطبي: " التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"⁽⁵⁾، وعرفها الزركشي بقوله: " سد الذرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور"⁽⁶⁾، وقد مثل لها الشاطبي بقوله: " فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن

(1) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص 485.

(2) فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، ص 292.

(3) الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القراني أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة: 1418هـ - 1998م، ج 2، ص 61.

(4) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 1، ص 75.

(5) الموافقات، ج 5، ص 183.

(6) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1421هـ/2000م، ج 4، ص 382.

البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل، لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء⁽¹⁾.

إن للذرائع وظيفة هامة في سلامة تنزيل الأحكام باعتماد ما يؤول إليه تطبيقها في الواقع، لأن دورها " يوثق الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد، ذلك لأنه يمنع الافتئات على مقاصد الشريعة عن طريق غير مباشر، وذلك باتخاذ وسيلة مشروعة في الظاهر لتحقيق غرض غير مشروع، أو بإفائها بذاتها إلى مآل ممنوع في ظروف معينة، ولو لم يتوفر الباعث على ذلك، إذ العبرة بالواقعة المادية في ذاتها، وهذا المبدأ قامت عليه نظرية التعسف في استعمال الحق التي عرفت في القانون الوضعي منذ عهد قريب"⁽²⁾.

تأسيساً على ما سبق يمكن القول أن مرجعية الواقع حاضرة في قاعدة الذرائع التي تنطلق من واقع تنزيل الحكم بمراجعة مآلات تطبيقه، فيتم الحكم على سلامة هذا التطبيق من عدمه، فإذا أثبت النظر الاجتهادي أن تنزيل حكم معين سيكون مناقضاً لمقصده التشريعي بأن تنتفي المصلحة المترتبة عليه، أو تتحقق المفسدة المدفوعة به، فإنه يُمنع العمل به سداً للذريعة، مما يترتب عنه من الفساد والضرر درءاً للتناقض بين كلييات الشريعة وجزئياتها، إذ الشريعة كل مترابط لا تناقض فيها بين الكليات والجزئيات.

المطلب الرابع: مرجعية الواقع في الحيل

القاعدة الثالثة التي روعي فيها اعتبار المآل هي الحيل، وقد عرّفها ابن القيم بقوله: " نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال الى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل الى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة، فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة، وسواء كان المقصود أمراً جائزاً أو محرماً أو خص من هذا استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً، أو عقلاً أو عادة، فهذا هو الغالب عليها في عرف الناس"⁽³⁾، والملاحظ من تعريف ابن القيم أن الحيل يمكنها أن تشمل الحيل المشروعة وغيرها، ولذلك فهي تنقسم إلى الأحكام الخمسة حسب مآلها في الواقع.

(1) الموافقات، ج5، ص183.

(2) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص477.

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص240-241.

وحدد الشاطبي حقيقة الحيل بأنها " تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع"⁽¹⁾، ولم يكتفِ الشاطبي بالتعريف بل قدم لها مثالا ليزيد الأمر وضوحا فقال: " كالأهـب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد، صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية"⁽²⁾.

والملاحظ من تعريف الشاطبي أنه ربط الحيل بقصد المكلف، وهذا نابع من حضور فكرة المقاصد لديه، فما يعتبر من الحيل المحرمة شرعا ما أقدم عليه المكلف من حكم شرعي جائز في صورته وشكله بقصد الخروج من متعلق حكم شرعي آخر مع قصده له، وبناء عليه " إذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً، فهذا التسبب يسمى حيلة وتحيلاً"⁽³⁾.

وانطلاقاً مما ذكرته يمكن النظر للحيل باعتبارين:

- أولها ما كان وسيلة لإسقاط بعض الأحكام الشرعية بقصد المكلف، وهذا لا يصح تنزيهه لمعارضته مبادئ الشريعة وأحكامها " لأن الله تعالى إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تتضمن من مصالح عباده في معاشهم ومعادهم، فالشريعة لقلوبهم بمنزلة الغذاء الذي لا بد لهم منه، والدواء الذي لا يندفع الداء إلا به، فإذا احتال العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله، وتعطيل ما شرع الله، كان ساعياً في دين الله بالفساد"⁽⁴⁾.
- الثاني ما لم يكن القصد منها إسقاط الأحكام الشرعية، وإنما هي نوع من الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولذلك يقول الشاطبي في معيار قبول الحيل وردها: " فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية، فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع"⁽⁵⁾.

(1) الموافقات، ج5، ص187

(2) المرجع السابق، ج5، ص187-188.

(3) نفسه، ج3، ص107.

(4) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص180.

(5) الموافقات، ج3، ص120.

تأسيساً على ما سبق يمكن القول: إن الحيل باعتبارها أحد القواعد المستمدة من أصل مراعاة المآل لها ارتباط بمرجعية الواقع، لأنها تمثل منهجاً في الاجتهاد يقصد منه مراعاة تنزيل الحكم الشرعي الملائم على الواقع، حيث يمثل الواقع معيار صواب الاجتهاد من عدمه، فإن كان التحيُّل قصده إبطال الأحكام الشرعية مما هو منصوص عليه فهو منهي عنه بإطلاق، وإن كانت بعض الحيل لا تناقض مصلحة شرعية، بل يمكن أن تُقَرَّب من بعض المصالح المقصودة، فهي غير داخلية في النهي، يقول الإمام الشاطبي في ذلك: "إذا ثبت هذا فالحيل التي تقدم إبطالها ودمها والنهي عنها ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تخدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلية في النهي ولا هي باطلة"⁽¹⁾.

المطلب الخامس: مرجعية الواقع في مراعاة الخلاف:

القاعدة الرابعة التي روعي فيها اعتبار المآل فهي مراعاة الخلاف، ومفهومها "إعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر"⁽²⁾، وحققتها "تعارض المصالح واختلافها في الأمر الواحد، فتتحقق مصلحة ما في جهة معينة، بينما تتحقق مصلحة أخرى في الجهة المقابلة، فتترجح إحداها لدى بعض المجتهدين، وترجح الأخرى لدى البعض الآخر، ثم وقع الفعل على مقتضى إحدى المصلحتين، فرمما أدى وقوع المصلحة الراجحة إلى التسبب في مفسدة أكبر من المصلحة المتوقعة في حكم المسألة، فينظر في المآل الذي يؤول إليه تطبيق المصلحة الراجحة بما تتضمنه من مفسدة، فيصرف عنها إلى المصلحة المرجوحة استثمار للخلاف في دفع المفسدة"⁽³⁾.

ومذهب المالكية يعرف بصحة مراعاة الخلاف، قال الشاطبي: "وهو أصل في مذهب مالك يبنى عليه مسائل كثيرة"⁽⁴⁾، ومثاله: "إعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار"⁽⁵⁾ في لازم مدلوله الذي هو ثبوت الإرث بين الزوجين المتزوجين بالشغار إذا مات أحدهما، وهذا المدلول (وهو عدم الفسخ)، أعمل مالك في

(1) المرجع السابق، ج3، ص124.

(2) الإلتقان والإحكام شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام "المعروف بشرح ميارة"، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن

محمد ميارة الفاسي، تحقيق محمد عبد السلام محمد سالم، دار الحديث، القاهرة، ط 1432هـ/2011م، ج1، ص34.

(3) مدخل تأسيس في الفكر المقاصدي، ص295-296.

(4) الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي اللخمي الغرناطي، تحقيق: سليم بن عبد الهاللي، دار ابن عفان،

المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، ج2، ص646.

(5) الشغار هو أن يزوج الرجل موليته على أن يزوج الآخر موليته ولا صداق بينهما.

نقيضه (وهو الفسخ) دليلاً آخر، فمذهبه وجوب فسخ نكاح الشغار وثبوت الإرث بين المتزوجين به إذا مات أحدهما⁽¹⁾.

فمذهب مالك مع كونه يقول بفساد نكاح الشغار، ومثله كذلك النكاح بدون ولي فإنه "يراعي في ذلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع، فيقول: إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً، إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول، وهذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع، فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد، ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله، وذلك نظر إلى المآل، وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع، لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هذا المآل، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه"⁽²⁾.

إن خصوصية المذهب المالكي الذي اتخذ قاعدة مراعاة الخلاف أصلاً من أصوله، تبرز الاهتمام الكبير بالجانب التطبيقي التنزيلي للأحكام في المذهب، فلولا مراعاة الواقع ومآله في التنزيل لوقع الضرر في التفعيل، والشريعة منزهة عن حصول الضرر للمكلفين، لأن مقصدها جلب المصالح ودفع المفاسد عن الناس في العاجل والآجل، ومما ساعد المذهب المالكي في مراعاته لمآلات تطبيق الأحكام في الواقع، هو الاهتمام المبكر بمقاصد الخطاب الشرعي ورعاية مصالح المكلفين، والدليل على ذلك الاهتمام الكبير بالمصلحة والاستحسان وغيرها من طرق الاستدلال المراعية لواقع تنزيل الأحكام، وهذا يبرز حقيقة مؤداها مراعاة مرجعية الواقع في الاستدلال، في الجانب التنزيلي التطبيقي للأحكام عند علماء الأصول منذ وقت مبكر.

خاتمة:

لقد ابتلي منهج التفكير الإسلامي بطائفتين انتشر منهجهما انتشار النار في الهشيم، طائفة ألغت الواقع من اعتبارها فتمسكت بجزئيات النصوص الشرعية دون ردها لكلياتها فضلت وأصلت، لأنها أعرضت عن أساس مرجعي

(1) إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، محمد يحيى بن محمد المختار الولاقي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع،

بيروت، ط1، 1427هـ/2006م، ص189.

(2) من كلام محقق كتاب: الموافقات في الهامش، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج5، ص188-189.

يشكل إهماله خطراً كبيراً في الفهم والتنزيل، فلا يمكن أن يحصل الفهم السليم والتنزيل السديد للأحكام إلا بمنهج يراعيه المجتهد عند نظره في الأدلة برد الجزئيات للكليات، وهو ما امتلكه كثير من الصحابة رضوان الله عليهم ومجتهدو الأمة بعدهم، حيث يعتبر امتلاك هذه الوسائل المنهجية في الاجتهاد ضرورة لا محيد عنها، لأنها معيار التمييز بين المجتهد والعامي في نظره للنصوص، إذ كثير من الناس يحفظون من النصوص الشرعية شيئاً غير قليل، ولكنهم يفهمونها فهماً مُعوجاً، فترى أفعالهم وأقوالهم مخالفة في جملتها لمضمون ما حملوا وعلموا.

وطائفة أخرى تنكرت للنص الشرعي وجعلت الواقع مصدرها فسلبت الوحي مرجعية التلقي ونسبتها للواقع، وخلل هذه القراءات المعاصرة أنها جعلت شبه قطيعة إبستمولوجية بين الوحي والواقع، فالحديث عن مرجعية الوحي عند هؤلاء هو بالضرورة نقض لمرجعية الواقع، فكل ما هو واقعي هو بالضرورة مناقض لحقائق الوحي، وهذا التصور إن كان مقبولاً في سياق تطور الفكر الغربي، وما شهدته الفكر الديني فيه من أحداث مؤسفة مع الحقائق العلمية والواقع التجريبي، إلا أن هذا الإسقاط غير سليم في التصور الإسلامي، لأن العقل عُمدة للنقل وليس نقيضه، كما أن النص يساند الواقع وليس ضده، فالثنائيات المعرفية المتداولة في التراث الإسلامي هي نتيجة إرث من الفهم متداول في التاريخ، وليس كما هي في مقصدها الشرعي منها، ولذلك يجب رد المفاهيم لأصلها ولمقصد الشارع الحكيم منها.

إن ما يحتاجه الفكر الإسلامي المعاصر هو إعادة التوازن لما انفرط من تفكير هؤلاء وهؤلاء، وهذا ما سعى البحث الإجابة عنه من خلال بيان معالم مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي، وذلك بمنهج قوامه استقراء الحاجة للواقع في فهم الدليل الشرعي وفي بناء قواعد الاستدلال في الفكر الأصولي.

لقد انتهى البحث لخلاصات يمكن إجمالها في الآتي:

أولاً: إن المعرفة العلمية غير منفصلة عن واقعها فهي تتأثر بالواقع وتؤثر فيه، وعدم إدراك ذلك قد يؤدي للحكم غير المحايد على المعرفة العلمية نتيجة عدم مراعاة سياقها في التاريخ.

ثانياً: إن مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي يمكن إدراكها من اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم (وهم قدوتنا جميعاً)، بإرجاعهم الجزئيات للكليات حال فهمها وتنزيلها، ومرد ذلك أنهم أدركوا أنه كما أن للأحكام الشرعية منطوقاً للحكم، لها كذلك معان ومقاصد تُبَغَى حال التنزيل، ومراعاة الواقع مسلك اجتهادي تقاس به الأحكام حال تنزيلها بالنظر في مآلاتها عند مجتهد السلف والخلف من علماء الأمة.

ثالثا: إن مرجعية الواقع في الاجتهاد الفقهي لا تعني أنها بديل مكافئ للنص، أو أنها نِدُّ لخطاب الوحي كما يدعي ذلك أنصار التغريب، وإنما القصد من اعتبار الواقع مرجعا في الاجتهاد الفقهي مراعاته حال التنزيل، فالرجوع للواقع في التنزيل أمر لا مناص منه في المنهج الأصولي، لأن وظيفة العقل في فهم النص تختلف عن وظيفته في تنزيهه على الواقع.

رابعا: إن للواقع وظيفة في فهم الدليل الشرعي بالرجوع لأسباب النزول في القرآن وأسباب الورود في الحديث النبوي، ورغم أن هذه الأسباب لم يختص بها الخطاب الشرعي وحدها انطلاقا من القاعدة المشهورة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، إلا أن للأسباب وظيفة في فهم مقاصد النصوص الشرعية برد الجزئيات للكليات.

خامسا: إن مرجعية الواقع حاضرة في الاستدلال الفقهي عند العلماء، فكل الأدلة الاجتهادية النقلية منها والعقلية ارتكزت في تأصيلها على مرجعية الواقع، طبعاً ببعض التفاوت بينها في اعتباره، لكن وجودها في هذه الأدلة لا يمكن إنكاره إلا من مُعانَد أو مُكابر.

لائحة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص.

1. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تاج الدين بن تقي الدين علي عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1404هـ.
2. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.
3. الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد ميارة الفاسي، المعروف بشرح ميارة، تحقيق محمد عبد السلام محمد سالم، دار الحديث، القاهرة، ط1432هـ/2011م.
4. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين بن دقيق العيد أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426هـ/2005م.
5. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عنابة، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م.
6. أسباب ورود الحديث تحليل وتأسيس، محمد رأفت سعيد، كتاب الأمة 37، ط1، 1414هـ.
7. الأشباه والنظائر، تاج الدين بن تقي الدين علي عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م.
8. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي بن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، طبعة 1973م.
9. إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، محمد يحيى بن محمد المختار الولاقي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م.
10. الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، العدد 66، ط1، 1419هـ.

11. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية، سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1، 2007م.
12. الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي اللخمي الغرناطي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م.
13. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1421هـ/2000م
14. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة 1، 1418هـ.
15. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1412هـ/1992م.
16. تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع التيسير والتبشير والتذكير والتبصير، المحفوظ عبد الله بن الشيخ ابن بيّة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، بالشراكة مع دار التجديد، جدة، ط1، 2014م.
17. جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م.
18. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 5، ط2، 1413هـ/1993م.
19. زاد المعاد في هدي خير العباد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي بن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ/1994م.
20. شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1416هـ/1996م.
21. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القراني أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1418هـ - 1998م

22. فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، أحمد مرعي حسن أحمد المعماري، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط1، 2015م.
23. فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، ماهر حسن حصوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1430هـ/2009م.
24. في فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، سلسلة كتاب الأمة، العدد 22-23، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1989م.
25. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط1414هـ/1991م.
26. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر بيروت، ط1، (د ن).
27. المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2000م.
28. المحصول في علم الأصول، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، تحقيق طه جابر فياض العلواني، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض، ط1، 1400هـ.
29. مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، عبد الرحمن العضاوي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015م.
30. المرجعية في المفهوم والمآلات، سعيد بن ناصر الغامدي، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 2015م.
31. معجم مقاييس اللغة، أحمد أبو الحسين بن فارس بن زكرياء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، طبعة 1423هـ/2002م.
32. المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، محمود عبد الهادي فاعور، بسيوني للطباعة، صيدا، لبنان، ط1، 1427هـ/2006م.

33. من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، حسن حنفي، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط 2005م.
34. المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1434هـ/2013م.
35. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي اللخمي الغرناطي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/1997م.
36. نظرية المقاصد والواقع، محمد يحيى، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 8، 1420هـ/1999م.
37. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.

ملازمة المدين: الجدوى والفاعلية في ظل الوسائل المالية المعاصرة دراسة فقهية

الدكتور: سليم علي الرجوب

جامعة القدس، القدس - فلسطين

ملخص البحث:

هذا البحث والمعنون ب: (ملازمة المدين: الجدوى والفاعلية في ظل الوسائل المالية المعاصرة، دراسة فقهية) يهدف البحث إلى استخراج كنوز التراث وصياغتها في قوالب معاصرة ينتفع بها الناس فيما يعرض لهم من مشكلات مالية تقف أمامها الوسائل العلاجية المعاصرة حائرة في مرات عديدة، وقد جاء في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، أما المقدمة فقد سارت على السنن المعهود، فبينت: أهمية الموضوع، وأسباب بحثه، ومشكلة الدراسة، والمنهج المتبع.. وفي المبحث الأول كان الحديث عن معنى الملازمة لغة وشرعا، وأنها في الشرع تفيد ذات المعنى اللغوي، وهي تتبع المطلوب وعدم مفارقتها حتى يظفر منه بحقه، ثم بيان حكم الملازمة، فحكمها الجواز حال كون المدين موسرا باتفاق، أما حال كونه معسرا فقد اختار الباحث القول بالجواز وهو مذهب الحنفية، خلافا للجمهور، ثم بيان غاية تشريع الملازمة، فالحاجة إليها داعية؛ إذ إنها الطريق الأنسب والأسهل والأسرع في استعادة حقوق عجز القضاء المعاصر عن استعادتها بالوسائل المتبعة لديه، فحار فيها جوابا، ولم يهتد حيا لها إلى حل، وما علم أن حلها الوحيد، وعلاجها الناجع يكمن فيما غفل عنه، أو تغافل، وهو الملازمة، التي حققت الهدف المنشود، بسهولة ويسر.

ثم كان المبحث الثاني وقد بين فيه الباحث الضوابط والحدود التي تستقيم بها الملازمة في زماننا هذا، وكذلك بين مدى فاعلية الملازمة في ظل الأنظمة المالية المعاصرة، وبهذا تخرج الملازمة من إطار النظر إلى حيز التطبيق، فالمصارف، وطبيعة دخولات الناس المختلفة: موظفين، وتجار، ومزارعين، وصناع وغير ذلك كله ساهم في جعل الملازمة مجدية، وقصيرة الأمد.

لذا يوصي الباحث بالإفادة من مبدأ الملازمة، وتبنيه قانونا توضع له القواعد والحدود التي تضبطه وفق العصر ومتغيراته.

الكلمات الدالة: فقه، ملازمة، تراث

Abstract:

The Feasibility and Effectiveness of Exercising Permanent Pressure on a Debtor to Meet his Due Debts in the Light of Contemporary Financial Means-jurisprudence study

This paper examines feasibility and effectiveness of exercising permanent pressure on a debtor to meet his due debts in the light of contemporary financial means. It consists of three parts: introduction, body, and conclusion. The introduction covers the importance of the topic, the reasons for its investigation, the problem of study, and the method used in this work. Tracking of debtor is clarified linguistically and religiously through "Sharia". It simply means keeping the debtor under your attention and high alert of forcing him to meet his obligations. It is an acceptable approach if the debtor is financially capable to pay his debts. However, if he is insolvent, the researcher chose to say it is permissible, which is the Hanafi doctrine, unlike the public. Tracking the debtor is the most appropriate, easiest and fastest way to regain rights since restoration of the rights of the contemporary judiciary proved to be paralyzed or unable to regain them through its legal system or tools. The judicial system, intentionally or unintentionally ignored the only solution, and effective treatment to reach the desired goal easily through tracking debtors. The researcher explained the controls and limits that are used in our time, and highlight the value of implementing this model and its impact on the various people's incomes: employees, merchants, farmers. Debts are processed easily and within ideal short time. The researcher strongly recommends making use of the principle of constant tracking and adopting a law for which rules and limits are set according to the current modernized world and its variables.

Key words: jurisprudence, tracking, heritage, debtor

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فقد بات العمل بما كان يعرف قديماً (ملازمة المدين) - والذي انتهج وقتئذ تنفيذاً لأمر القضاء - غير موجود

اليوم، بل وغير معروف لدى كثيرين من العاملين في هذا الميدان.

وللإنصاف؛ إنها وسيلة مجدية، وغير مكلفة، تبلغ الغاية، وتحقق الهدف، بأبسط الطرق، وأيسرها، دون عنق، أو مشقة، فهي ضمانة أكيدة لاسترجاع الحقوق، ليست مكلفة، ولا مجهد، وإنما هي معرفة، وإطلاع على حال المدين الملازم، فإذا حصل له ما يرجو من مال علم به الملازم فكان أخذ حقه منه سهلاً.

ومسألة ملازمة المدين مسألة نافعة مجدية، وبحتها ملح وهام، ذلك أنها تأتي في إطار قضية ذات شأن هام في علم القضاء، ألا وهي تنفيذ الحكم القضائي.

وكذلك فهي مسألة تجمع بين الأصالة والتجديد، فدراستها - كونها مسألة تراثية صرفة - يأتي في ضوء الواقع وما ينتج من مستجدات، والمتغيرات الحادثة، والمستجدات الطارئة في الحياة عموماً، وفي النظام الاقتصادي، والمالي خصوصاً يستوجب البحث عن آليات جديدة تضاف إلى ما هو موجود منها، وقد قيل: يحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

فالملازمة كمنهجية واضحة لاستعادة الحقوق مقررة ومشروعة في دين الله، ومعنى هذا انتفاء الظلم، والحيف، والعدوان، بقي أن نعيد ترتيبها لتنسجم مع الواقع ومستجدات الحياة، لاسيما المالية منها.

وقد بات واضحاً حاجة الناس الملحة إلى المصارف بشتى أنواعها، وأهدافهم في ذلك كثيرة ومتعددة: رواتب موظفين، وحوالات، وودائع، ونحو ذلك، ومثل هذا الحال، يحسن معه الملازمة، بل هي الحل: الأمثل والأسرع - ربما - من بين الوسائل تحصيلاً للحقوق.

لذلك، وسواء فقد رأيت أن أسبر غور هذه المسألة بحثاً، ودراسة، فأنفض عنها غبار سبات طويل، وإغفال أزمنة خلت؛ لما تحققه من نفع ظاهر في قطع دابر خصومات كثيرة استفحلت، وديون ميؤوس من بعضها.

ولرب قائل يقول: ما حاجتنا إلى الملازمة، وقد ذهب زمانها، وانقضى أوانها، ولدينا من البدائل والسبل ما فيه غنية، وكفاية، يفى بالعرض، ويحقق المطلوب؟

وللإجابة عن هذا التساؤل أسير في اتجاهين:

الاتجاه الأول: تكثير الوسائل المقررة شرعاً وقانوناً لاستعادة الحقوق، فالملازمة طريق إضافي، سهل ميسور، لا كلفة له، ولا عناء فيه، ولا يكلف الدولة ما يكلفها سواه من الوسائل الأخرى: كالحبس - مثلاً - الذي يحتاج إلى مستلزمات كثيرة كإعداد السجون، ونحوه، وكذلك الجلد الذي يحتاج إلى جلادين، ومنصات، ونحوه، وكذلك الغرامات المالية التي تحتاج إلى مصارف، وآليات عمل عدة، بل إن الملازمة لا تحتاج - حال تنفيذها - إلى جهاز

الشرطة، أو سواه من أجهزة الدولة الموكلة بتنفيذ القرارات القضائية، وإن كان الأمر - في الملازمة - كذلك، والنتائج مرضية، فلم لا تجعل ضمن الوسائل المشروعة قانوناً تحصيلاً للحقوق؟ ولم لا يُصاغ لها قانون ينظمها، ويضبط أحوالها، فيضع لها الشروط، ويحدد لها القيود، ويمكن أن يؤسس لمثل هذا القانون بما فصله هذا البحث، فيكون لبنة ينطلق منها لصياغة قانون شرعي نافع.

الاتجاه الثاني: حاجتنا إلى دراسة تراثنا الفقهي العظيم وإعادة صياغته في قوالب عصرية، سهلة العبارة والتعبير؛ ليفي بالغرض ويقوم بالمهمة، بل يؤديها خير أداء.

ونحن نعلم يقيناً أن في تراثنا الفقهي ما هو خير، وأبقى من بعض ما استحدث اليوم في المجالات كافة، ومنها الميدان القضائي.

فالملازمة - مثلاً - عمل مشروع، ومجدٍ، أصله ثابت، وجناح زاهر، ومثل ذلك: عقوبة الجلد التي عطلت في هذا الزمان، وكلنا يعلم أنه أجدى، وأنفع من سواه من العقوبات المتبعة في زماننا هذا، والتي منها: السجن، الذي يكلف الدولة الشيء الكثير، إعداداً للسجون، وقياماً عليها: حراسةً، وبناءً، وطعاماً، وشراباً...

أو الغرامات المالية التي كانت موضع خلاف عند فقهاءنا الأجلاء قديماً، بين رافض لها ومقر بها، فهل هذا خير؟ أم ما ثبت أصله بلا نكير، ودنا قطفه بلا إبطاء ولا تأخير؟ لا جرم أنه لا يوجد عاقل يقول بغير ذلك.

ثم إن تراثنا الفقهي يحوي من الجواهر والدرر ما يمكن أن نسترشد به حال الحكم في النزالات، كأحكام الرق التي تدرس لا لتطبيقها، وإنما للقياس عليها فيما شابهها من واقعات، وكذلك ما يتعلق بالتعامل مع جسد الإنسان الميت، والحى مما ذكره الفقهاء قديماً من جواز الأكل منه لدفع مخمصة، أو قطع جزء منه لذات الغرض، أو لغرض التطبيب ونحو ذلك، فكل ذلك مما نحتاج له دراسة، وبحث لا للعمل، والتطبيق - فقد أغنانا الله بفضلته عن ذلك، ونسأله تعالى السلامة، ودوام النعمة - وإنما للإفادة منها فيما يستجد لنا من بحوث فقهية في نقل الأعضاء، وغرسها، وجواز الإفادة من أعضاء الميت، ونحو ذلك.

وهنا نحن أمام وسيلة عرفها الناس، وقدرها عليها، دون مشقة، أو كلفة فخير لنا أن نفيد منها ما وسعنا ذلك، وفيما نجده اليوم من صور أكل حقوق الناس من: المطل، وأشكال الظلم المالي المتعددة: الغصب، والنهب، والجحد، ونحوه ما يدعونا للتفكير بكل سبيل ممكن استرجاعاً لهذه الحقوق، وحفظاً لها، فما لم يناسبه شيء منها، يناسبه غيره، وما لا يصلح ههنا، يصلح في مكان آخر، وهلم جرا.

لذا جاء هذا البحث ليميط اللثام عن هذه المسألة، وينفض عنها غبار الترك أزمنة طويلة، ليحدد لنا مدى ما يمكن الإفادة منها في زماننا هذا، وما جد فيه من متغيرات على كافة الصعد.

فصل أحكامها، وبين جوانبها، ووضح معالمها بما يزيل عنها الغموض، ويجعل الإفادة منها قائمة متحققة، لا بعيدة، ولا مستغربة.

مشكلة الدراسة:

تجيب عن الأسئلة الآتية:

- هل يمكن تطبيق مبدأ ملازمة المدين في أيامنا هذه؟ أم لم تعد لنا بها حاجة، وفيما هو موجود من أنظمة العقوبات ما فيه عنها غنية؟
- هل يمكن أن تأخذ الملازمة شكلا جديدا في ظل الأنظمة المالية المعاصرة؟

أهداف البحث:

1. استخراج كنوز التراث وصياغتها في قوالب معاصرة: عملية، ونافعة.
2. تعثر سبل العلاج المتبعة قانونا في حل كثير من المشكلات الناتجة عن مطل الدائنين يستوجب البحث عن سبل أخرى أكثر فاعلية، وأقل كلفة.
3. التدليل على الواقعية العملية للفقهاء الإسلامي في معالجة المشكلات الحادثة في المجتمع.

الدراسات السابقة:

تناول هذا البحث موضوع ملازمة المدين بحثا ودراسة ولم أعتز - فيما قدر لي الاطلاع عليه من كتابات المعاصرين - على من أفرد هذا الموضوع بالبحث والدراسة؛ ولعل السبب في ذلك أن القوانين المعاصرة لم تتعرض لهذا الموضوع، ولم تجعله ضمن وسائلها العلاجية حلا لمشكلة مطل المدين: كالحبس، والغرامات المالية، والمنع من السفر ونحوه.

أما من بحثه في إطار مسائل فقهية أخرى، أو ربما مسائل الفقه الإسلامي كاملة، كما هو الحال في كتاب الفقه الإسلامي وأدلته لوهبه الزحيلي، فقد كان بحثه لمسألة ملازمة المدين بحثا تقليديا، لم يتطرق فيه للقضايا المعاصرة،

كما بحثه عبد الله الحذيفي في كتابه (أحكام المعسر في الفقه الإسلامي) بحثاً مختصراً، وتناوله تناولاً موجزاً في صفحات قليلة، اقتصر فيها على مسألة: هل يجوز ملازمة المدين المعسر؟ ورجح عدم الجواز، وبحث كذلك بعض المسائل الأخرى بحثاً مختصراً.

كما تحدث عن الملازمة بشكل موجز ومختصر في صفحات قليلة كذلك كتاب (أحكام المعاملات المالية في الفقه الحنفي) ل محمد زكي عبد البر.

وقد تميز هذا البحث عن الكتب السابقة في أنه استقل ببحث الملازمة بشكل تفصيلي، مستجمعا مسائلها من بطون كتب التراث الفقهي الإسلامي، بعد مناقشتها، والتعليق عليها، لتعرض في ثوب معاصر، يسهل قراءتها، والتعامل معها. كما طرح الباحث إمكانية العمل بالملازمة، وتطبيقها، مع بيان إمكانية أن تصاغ في قوانين معاصرة قابلة للتطبيق.

منهجية البحث:

وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي، مستعينا بالمنهج الاستقرائي، وقد جاء البحث وفق الخطوات التالية:

1. الرجوع بالمعلومة إلى مصادرها الأصيلة.
2. عزو الأحاديث إلى مصادرها الأصيلة، والحكم عليها حال كان الحديث في غير البخاري ومسلم.
3. تحليل الأدلة واستنباط الأحكام منها، وترجيح ما يقويه الدليل.

خطة البحث:

بحث: من فقه التراث: (ملازمة المدين) ومدى فاعليتها في ظل الوسائل المالية المعاصرة

دراسة فقهية مقارنة، جاء في مبحثين على النحو الآتي:

المبحث الأول: الملازمة مفهومها، وحكمها، ومسائل متفرقة، والغاية من تشريعها، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الملازمة لغة، واصطلاحاً.

المطلب الثاني: حكم ملازمة المدين.

المطلب الثالث: مسائل متفرقة في الملازمة.

المسألة الأولى: وقت الملازمة.

المسألة الثانية: هل للمدين المطلوب الاختيار بين الحبس والملازمة؟

المسألة الثالثة إذا استوثق الطالب من المطلوب بكفيل فهل له ملازمته أم لا؟

المسألة الرابعة: ملازمة المرأة.

المسألة الخامسة: ممن تكون الملازمة؟

المسألة السادسة: هل يحتاج الدائن إلى إذن القاضي لملازمة غيره؟

المسألة السابعة: المستثنون من الملازمة.

المطلب الرابع: الغاية من تشريع الملازمة (فلسفة تشريعها).

المبحث الثاني - حدود وقيود على الملازمة، ومدى فاعليتها في ظل الأنظمة المالية المعاصرة، وفيه

مطلبان:

المطلب الأول: حدود وقيود على ملازمة المدين المعسر.

المطلب الثاني: مدى تطبيق الملازمة في ظل الأنظمة المالية المعاصرة.

المبحث الأول: الملازمة مفهومها، وحكمها، ومسائل متفرقة، والغاية من

تشريعها

المطلب الأول: مفهوم الملازمة لغة، واصطلاحاً

أولاً: الملازمة لغة

من (لزم) وتعني: الثبات، والدوام، ولزم الشيء يلزم لزوماً إذا ثبت ودام، ومنه الملازمة وهي التعلق، ولازمت الغريم ملازمة، ولزمته ألزمه تعلقت به.

وتأتي بمعنى الاعتناق، فيقال التزمه أي اعتنقته، ومنه يقال لما بين باب الكعبة والحجر الأسود الملتزم؛ لأن الناس يعتنقونه: أي يضمونه إلى صدورهم⁽¹⁾.

1. ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، (ج2 ص758)، (د.ط)، دار القلم، بيروت.

ثانياً: الملازمة شرعاً

والمعنى الشرعي للملازمة لا يخرج عن معناها اللغوي، ويتضح ذلك من طريقة الملازمة التي ذكرها الفقهاء، فقد جاء فيها: أن يذهب الطالب مع المطلوب حيث ذهب، فإذا رجع معه إلى بيته فأذن له في الدخول دخل معه، وإلا انتظره على الباب؛ ليلازمه بعد خروجه، ولا يمنعه من التصرف والكسب والسفر حال ملازمته إياه⁽¹⁾. ويقول ابن عابدين: "وأحسن الأقاويل في الملازمة ما وري عن محمد أنه قال: يلازمه في قيامه، وعوده، ولا يمنعه من الدخول على أهله، ولا من الغداء والعشاء والوضوء، والخلاء"⁽²⁾.

المطلب الثاني: حكم ملازمة المدين

تحرير محل النزاع:

- اتفقت كلمة الفقهاء على جواز ملازمة المدين الموسر⁽³⁾. جاء في كتاب المغني لابن قدامة: "إذا امتنع الموسر عن قضاء الدين فلغريمه ملازمته ومطالبته"⁽⁴⁾. وجاء في (إعانة الطالبين): "وللدائن ملازمة من لم يثبت

- 1 . ينظر: تكملة فتح القدير المسمى نتائج الأفكار، قاضي زاده، (ج9 ص277)، (د.ط)، دار الفكر، بيروت. والحاشية، ابن عابدين، (ج5 ص387) (د.ط). البحر الرائق، (ج6 ص288). معين الحكام، الطرابلسي، (ص199).
- 2 . حاشية ابن عابدين (ج5 ص387)، وينظر في البحر الرائق، لابن نجيم (ج6 ص313).
- 3 . ينظر: شرح أدب القاضي، ص274. حاشية الدسوقي، (ج3 ص280)، أسنى المطالب شرح روض الطالب، (ج2 ص187). نيل الأوطار، (ص291). المغني، ابن قدامة (ج4/547). بداية المجتهد، ابن رشد الحفيد (ج2/280). الشرح الصغير، الدردير (ج3/370). إعانة الطالبين، (ج3/67). روضة الطالبين، (ج3/372).
- 4 . المغني، ابن قدامة (ج4 ص543).

عساره⁽¹⁾. وهذا بسبب مطله وظلمه، وقد جاء في الحديث: "مطل الغني ظلم..."⁽²⁾، وفي رواية: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"⁽³⁾، يحل عرضه: يغلظ له، عقوبته: يجبس⁽⁴⁾.

لذا فإننا نجد الشرع شدد في زجره حال كونه غنيا، إذ لا عذر له وهو يمنع الناس حقوقهم، فتصح عقوبته: حبسه، وملازمته، وسواهما من سبل العقاب المشروعة؛ لأنه اقترب ما يرجع على نفسه بذلك، ويكون حقيقا به، ألا وهو المطل مع القدرة، لذا فإن الفقهاء - والحالة تلك - يتفقون على جواز ملازمته.

- واتفقوا كذلك على أن المدين المعسر بالدين لا يلازم إذا كان الدين مؤجلا؛ لأن أجله لم يكن بعد، والأجل فسحة للمطلوب، وهو بمثابة الشرط، والشرط فيما هو مباح معتبر⁵.

- واختلفوا في جواز ملازمة المدين المعسر حال كان الدين حالا، وثبت إعسار المدين المطلوب بالبينة، أو بتصديق الدائن الطالب، على قولين:

1 إعانة الطالبين (ج3 ص67).

2 . رواه البخاري في صحيحه، الحوالة/ وهل يرجع في الحوالة، ج2/799، برقم (2166).

3. ينظر: المسند، أحمد بن حنبل، رقم (17946)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وحسن عبد المنعم شلي، وعبد اللطيف حرز الله، وأحمد بهوم، (ج465/29)، (ط1)، 1421هـ - 2001م، مؤسسة الرسالة، قال المحقق: (إسناده محتمل للتحسين). وسنن ابن ماجة، أبو عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ج2/811)، رقم (2427)، (د.ط)، دار إحياء الكتب العربية، حكم الألباني: حسن.

4 . مروى عن ابن المبارك، وروى عن وكيع: عرضه: شكايته، وعقوبته: حبسه، ينظر: المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ج4/489)، الرياض: مكتبة الرشد، (ط1)، (1409هـ)، وذكر في معالم السنن عن ابن المبارك: يحل عرضه أي يغلظ له، وعقوبته يجبس له، ينظر: معالم السنن، أبو سليمان الخطابي، (ج4/179)، (ط1)، (1351-1932)، حلب: المطبعة العلمية. المجموع شرح المهذب، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، (ج13/273)، دار الفكر.

5 . وقد ورد عن عمر رضي الله عنه (مقاطع الحقوق عند الشروط) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر (1423هـ)، (ج5/375)، (ط1). المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

القول الأول: تجوز ملازمته، قال به: أبو حنيفة⁽¹⁾، وصاحبا، وعمامة فقهاء الحنفية⁽²⁾.

القول الثاني: لا تجوز مطالبته، ولا ملازمته، بل يمهّل ويترك إلى أن يوسر، قال به: بعض الحنفية⁽³⁾، وهو مذهب المالكية⁽⁴⁾، والشافعية⁽⁵⁾، والحنابلة⁽⁶⁾.

استدل أصحاب القول الأول لما ذهبوا إليه بالقرآن، والسنة، والمعقول.

فمن القرآن قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ (آل عمران 70) يقول الجصاص: (قال مجاهد وقتادة إلا ما دمت عليه قائما بالتقاضي، وقال السدي: (إلا ما دمت قائما على رأسه بالملازمة له، واللفظ محتمل للأمرين من التقاضي، ومن الملازمة، وهو عليهما جميعا، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ بالملازمة أولى منه بالتقاضي من غير ملازمة، وقد دلت الآية على أن للطالب ملازمة المطلوب بالدين)⁽⁷⁾. ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: (لصاحب الحق يد ولسان)⁽⁸⁾ فأراد باليد الملازمة، وباللسان التقاضي⁽⁹⁾.

1. روى اسماعيل بن حماد عن أبي حنيفة: أن المفلس لا يلازم، والثابت الأول. ينظر: شرح أدب القاضي (ص 275).
- 2 ينظر: شرح أدب القاضي للخصاف، (ص 218). نتائج الأفكار: (ج 9 ص 277). حاشية ابن عابدين (ج 5 ص 387).
- روضة القضاة وطريق النجاة، القاضي علي بن محمد السمناني، تحقيق: أحمد فريد الزبيدي، (ص 187)، (ط 1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
3. ينظر: شرح أدب القاضي، (ص 218).
- 4 ينظر: حاشية الدسوقي (ج 3 ص 228). بديهة المجتهد (ج 2 ص 280).
- 5 ينظر: الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، (ج 6/335)، (ط 1)، (1419هـ - 1999م)، بيروت: دار الكتب العلمية. أسنى المطالب (ج 2 ص 187).
- 6 ينظر: المغني (ج 4 ص 501).
- 7 أحكام القرآن للجصاص، (ج 2 ص 299).
8. ينظر: السنن للدارقطني، الأفضية/ في المرأة تقتل إذا ارتدت. (ج 5/415). رقم الحديث (4553). أخرجه من مرسل مكحول. وابن عدي، الكامل من حديث أبي عتبة الخولاني، قال في نصب الراية: "وهو مرسل"، ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، عبدالله بن محمد الحنفي، (ج 4 ص 217) تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، 1357هـ. وفي الباب حديث أبي هريرة قال: "أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل يتقاضاه، فأغظ له، فهم به أصحابه، فقال: دعوه، فإن لصاحب الحق مقالا" وهو في الصحيحين، ينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر، تحقيق هشام المدني، دار المعرفة - بيروت، (د.ط).
9. ينظر: المبسوط، شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ)، (ج 5/188)، (د.ط)، (1414-1993)، بيروت: دار المعرفة.

جاء في حاشية سعدي أفندي: (... ووجه التمسك: أن الحديث مطلق في حق الزمان، فيتناول الذي يكون بعد الإطلاق عن الحبس، وقبله⁽¹⁾)، واستدلوا كذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ابن كعب لازم غريماً له عند سارية ولم ينكر عليه⁽²⁾.

ومن المعقول: فإنها - أي الملازمة - سبيل قويم لتحصيل الحقوق، والظفر بها ممن أعسر بها، أو مطلقها، ولو نجا منها المدين بسبب إعساره؛ لضاعت حقوق كثيرة، أو مطلّت، وكان بالإمكان تحصيلها بملازمته، فغايتها أن تحمل المدين على الجدّ في الارتزاق والوفاء³.

أدلة الجمهور:

- استدلال الجمهور بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة آية 280).

وجه الدلالة: أن لا سبيل على المعسر حتى تكون الميسرة، فمن ثبت إعساره فحقه على دائنيه النظرة إلى الميسرة، ومنه ألا يطالب، ولا يلازم، بل يمهّل إلى أن يوسر، كما لو كان الدين مؤجلاً⁽⁴⁾.

والذي أراه ألا تعارض بين ما دلت عليه الآية من وجوب إمهال المعسر إلى اليسار، وملازمته، فالمعسر - فيما دلت عليه الآية - لا يطالب بوفاء ما دام معسراً، بل يمهّل إلى اليسار، أما الملازمة فلا تعني المطالبة بالضرورة، وأظنها تحقيق شيئين: حمل المدين على الجد في طلب الرزق، والسعي فيه، لاسيما إن كان غير عابئ بما لزمه من الديون، ولا جاد بوفائه، وحصول الدائن على بعض حقه حال حصول شيء منه للمدين، لا سيما إن كان مبدداً للمال.

فلا تعارض بين الملازمة وما دلت عليه الآية من وجوب الإمهال إلى حصول اليسار، فغرضها مختلف⁽⁵⁾.

1 . حاشية سعدي أفندي، مطبوع مع فتح القدير (ج 9 ص 277).

2 . ينظر: شرح أدب القاضي، (ص 218).

3 . روضة القضاة، السمناني، (ص 187).

4 . ينظر: تفسير الإمام الشافعي، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرّان (رسالة دكتوراه)، (ج 1 ص 439) الناشر: دار التدمرية - المملكة العربية السعودية، (ط 1) 1427 - 2006 م. الكافي في فقه ابن حنبل، (ج 4 ص 463). نيل الأوطار (ج 5 ص 291). شرح أدب القاضي، (ص 218). إغاثة الطالبين (ج 3 ص 67).

5 . وقد ورد أن شريحاً كان يرى أن الآية مختصة بديون الربا في الجاهلية، ينظر: أحكام القرآن، الجصاص (ج 1 ص 573) تحقيق:

عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط 1) 1415-1994.

واستدلوا كذلك بما رواه عبد الملك بن عمير، قال: (كان عليٌّ عليه السلام إذا أتاه الرجل بالرجل، فقال إن لي عليه ديناً، فقال: أله مال؟ إن كان له مال أخذنا ذلك، فإن قال: نعم، قد لجأه: أتم البينة أنه لجأه، وإلا حلف بالله ما لجأه، وإن قال أحبسه، قال لا أعينك على ظلمه، فإن قال: فإني ألزمه، قال: إن لزمته كنت له ظالماً، ولا أحول بينك وبينه)⁽¹⁾

وجه الدلالة قوله (كنت له ظالماً) فلو كانت له ولاية الملازمة لم يكن ظالماً بذلك².

واستدلوا بحديث النبي (صلى الله عليه وسلم): "شاهدك أو يمينه"، وفي رواية: "شاهدك أو يمينه ليس لك إلا ذلك"³.

وجه الدلالة: أن للدائن على مدينه - حال عجز عن إثبات يساره بالبينة - اليمين، فإن حلف ووثب إعساره بذلك لم يكن له عليه ولاية الملازمة، وله ولاية البينة على يساره، فمتى أقامها قبلت، وإن عجز عنها لزم اليمين غريمه بطلبه، فإن حلف بطلت دعواه، ووثب بذلك إعساره، وهكذا.

واستدلوا بالقياس على الحبس، فمتى ثبت إعسار المدين لم يجز حبسه، وكذا لا يجوز ملازمته⁽⁴⁾.

ويمكن أن يجاب عن الاستدلال بحديث "شاهدك أو يمينه" بأنه يبين أصلاً من أصول التقاضي، وقاعدة من قواعده، بأن يكلف المدعي البينة على صحة دعواه، فإن عجز كان القول قول المدعي عليه مع يمينه، وليس في الحديث أنه إذا ثبت إعسار الخصم ببينة، أو يمين أن يمنع الدائن من ملازمته؛ لأن الملازمة تكون بعد ثبوت الإعسار سواء ثبت بالبينة، أو باليمين، فليس له على خصمه سوى ذلك؛ لثبوت إعساره، ولكن له ملازمته بعد ذلك.

1. ينظر: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن سراج الدين، تحقيق: عبد العزيز المشيقح، (ج378/7)، (ط1)، (1417هـ - 1997م)، السعودية: دار العاصمة للنشر.

2. ينظر: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، (ج378/7).

3. رواية (شاهدك أو يمينه) عند البخاري، ينظر: صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: مصطفى ديب البغا، كتاب الشهادات، باب اليمين على المدعي عليه في الأموال والحدود، رقم: (2523)، (ج2/948)، اليمامة - بيروت، دار ابن كثير، (ط3)، 1407-1987. أما رواية (ليس لك إلا ذلك) فقد جاء في روضة القضاة: (رواه الجماعة، وتلقته الأمة بالقبول)، ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة، علي بن محمد السمناني، تحقيق: صلاح الدين الناهي، (ج1/214)، (ط2)، (1404هـ-1984م)، بيروت: مؤسسة الرسالة، عمان: دار الفرقان.

4. ينظر: شرح أدب القاضي، (ص218).

وأجيب عن قول علي - رضي الله عنه - (كنت له ظالماً) أن المقصود منه الظلم العربي (العادي) وليس الظلم الشرعي¹.

- الرأي الراجح:

يبدو جواز الملازمة في هذه الحالة، فمادام الملازم ملتزماً للآداب الشرعية، والضوابط والقيود التي وضعها العلماء - والتي سيأتي الحديث عنها قريباً إن شاء الله - لقوة أدلة القائلين بهذا الرأي، ولأنه ربما كان المدين المطلوب مضياعاً للمال، لا يعبأ بوفاء دين، أو بدائنين، فإن كان لا يجسب بسبب إعساره، وكذلك لا يلازم تضرر بذلك الدائن الطالب، فما أهون أن يبدد المدين المطلوب ما يكسب من مال، فهو بذلك يتخلص من: السجن، والمطالبة، والملازمة، وهذا عين البغي².

المطلب الثالث: مسائل متفرقة في الملازمة.

المسألة الأولى: وقت الملازمة

مما نص عليه فقهاء الحنفية³ أن الملازمة تكون نهاراً لا ليلاً؛ لأن الليل ليس وقتاً للكسب، فلا يتوهم وقوع المال في يده فيه، كما لو كان مريضاً، فالملازمة لا يكون القصد منها الإضرار. لأن الكلام فيما بعد ظهور عسرته

1 . ينظر: شرح أدب القاضي، (ص218).

2 . وهنا بحث الحنفية مسألة ما لو ثبت إعسار المدين، ولازمه الدائن فهل يأثم بذلك؟ فذهب بعض فقهاءهم إلى القول بتأثير الملازم، واستدلوا بحديث علي السابق، فقد جاء فيه: (فإن لزمته كنت له ظالماً)، ففي هذا الأثر دلالة واضحة على أن الملازم يأثم بهذه الملازمة على الرغم من أنه أجاز له ملازمته، وهذا فهم من سياق كلامه الذي ذكر سابقاً، فكأنه أجاز الملازمة ولكن مع الكراهة حال كون المدين مفلساً. والصحيح عندهم - وهو الذي عليه أكثر فقهاءهم - ألا تأثم للملازم في هذه الحالة، مستدلين بحديث أبي السابق وهو أن النبي (صلى الله عليه وسلم) رآه لازم غريباً له عند سارية فلم ينكر عليه، والحديث عام، واستدلوا كذلك بحديث: "الصاحب الحق: اليد، واللسان". وقالوا: أنه يتوسل بذلك إلى الوصول إلى حق نفسه فلا يأثم. وأما قول علي - رضي الله عنه - السابق (... كنت له ظالماً) فقد سبقت الإجابة عنه، فلا تعارض بينه وبين ما اخترته من عدم التأثم للملازم. والذي يترجح للباحث أن القول بجواز الملازمة حال الإعسار يستوجب القول برفع الإثم والخرج عن الملازم بالضرورة، وإلا وقع التناقض. ينظر: شرح أدب القاضي، (ص218).

3 . مسألة وقت الملازمة ذكرها فقهاء الحنفية، وفصلوا القول فيها كما فصلوا القول في غيرها من مسائل الملازمة، أما فقهاء المذاهب الأخرى فلم يتعرضوا لكثير من مسائل الملازمة، كهذه مثلاً، ومسألة ملازمة المرأة، ومسألة من له الحق في اختيار الملازم؟ ونحوه؛ والسبب أن الجمهور غير الحنفية لم يميزوا ملازمة المدين المعسر، فكان حديثهم في مسألة ملازمة المدين حديثاً عرضياً ليس إلا.

وتخليته من الحبس، والعلة في الملازمة إمكان قدرته على الوفاء بعد تخليته، فيلازمه كي لا يخفيه⁽¹⁾.

ويفهم من هذا أن حصر الملازمة في وقت النهار تكون لأمرين:

الأول: أن الكسب يكون نهاراً.

الثاني: حتى لا يخفي ما يكسبه.

والثاني مترتب على الأول، فإخفاء ما يكسبه لا يتحقق إلا بعد الكسب نفسه، وعليه فإنه لو كان ممن يكسبون ليلاً، كأن كان عمله ليلاً، بأن كان حارساً ليلاً، أو نحو ذلك مما يقتضيه أن يعمل ليلاً، أو كان عمله يستغرق النهار والليل، فعلى هذا القول يحق للطالب ملازمته ليلاً، كما يحق له ملازمته نهاراً، فالحكم يدور مع علته، ففي أي وقت وجدت العلة، ثبت الحكم المترتب عليها.

وقد أشار إلى ذلك بقوله: "... ويظهر منه أنه ليس له الملازمة في وقت لا يتوهم وقوع المال في يده فيه كما لو كان مريضاً مثلاً"⁽²⁾.

فأي وقت يتكسب فيه المدين يكون وقتاً مشروعاً للملازمة من قبل دائئه.

كما لا يلازمه حال مرضه؛ لأن المرض ليس مظنة الارتزاق⁽³⁾.

المسألة الثانية: هل للمدين المطلوب الاختيار بين الحبس والملازمة؟

ذكر فقهاء الحنفية، والشافعية أنه لو اختار المطلوب الحبس، واختار الطالب الملازمة بخير الطالب - أي الدائن - والعلة أنه أبلغ في حصول المقصود لاختياره الأضيق عليه⁴.

ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وتقريبات محمد عيش على الشرح الكبير مطبوع بهامش كتاب حاشية الدسوقي،

(ج3/281-282). الحاوي الكبير، (ج16/309)، المغني، (ج6/515). وغيرها.

1 . ينظر: حاشية ابن عابدين (ج5 ص387)، البحر الرائق (ج6 ص313).

2 . حاشية ابن عابدين (ج5 ص387).

3 . ينظر: المرجع نفسه (ج5 ص387).

4 . ينظر: حاشية ابن عابدين (ج5 ص387). وقواعد ابن الملقن، تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى، (ج2/466)، (ط1)،

(1430هـ-2010)، الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان. أدب القاضي، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري

واستثنوا من ذلك ما لو أدخل بالملازمة ضررا عليه، فإذا علم القاضي أنه يضر به بالملازمة، بأن لا يمكنه من دخول داره، أو أي ضرر يكون سببه الملازمة، عندها يجبس القاضي دفعا للضرر عنه.

وقد فهم من هذا أنه يكون فيمن لم يظهر للقاضي عسرته بعد حبسه، وإلا فكيف يجبس ثانيا بلا ظهور غناه، أو هو مفروض فيما قبل الحبس أصلا⁽¹⁾.

والذين يفهم من كلامهم في جعل الخيار بين الحبس والملازمة للمدين حال تحقق الاضرار به بسبب الملازمة، أن ذلك يكون بعد ثبوت إعساره وعدم تحقق غناه، وثبوت حق الملازمة للطالب عليه، سواء كان ذلك بعد حبسه أو قبله، فمتى ثبت إعساره بعد حبسه أو قبله كان للطالب ملازمته فإن تضرر من هذه الملازمة واختار الحبس حبسه القاضي.

وقد نقل عن الإمام محمد بن الحسن أنه إن تضرر بسبب الملازمة يكلف بإقامة كفيل يكفه بنفسه، فقد جاء عنه: " وإن كان في ملازمته ذهاب قوته وقوت عياله أكلفه أن يقيم كفيلا بنفسه ثم يخلى سبيله"⁽²⁾.

وفهم من هذا أن الإمام محمد لا يرى أن يجعل الخيار للمطلوب إذا تضرر بالملازمة، بين الملازمة والحبس، بل يكلف بإقامة كفيل عنه.

وفيما ذكره محمد تحفيفا عن المدين حال وجد من يكفله، فإن لم يجد لا بد من القول بضرورة أن نجعل الخيار له.

المسألة الثالثة: إذا استوثق الطالب من المطلوب بكفيل فهل له ملازمته، أي الكفيل؟

هنا يفرق بين حالين: حال كون الأصيل حاضرا، وحال كونه غائبا.

فإن كان الأصيل حاضرا في البلد فليس للطالب ملازمة الكفيل⁽³⁾.

المعروف بابن القاص، (المتوفى: 335 هـ)، تحقيق: حسين خلف الجبوري، (ج2/423)، الطائف: مكتبة الصديق، (ط1)، 1409 هـ - 1989م.

1 . ينظر: حاشية ابن عابدين (ج5 ص387).

2 . لسان الحكام في معرفة الأحكام، أبو الوليد إبراهيم محمد، المعروف بابن الشحنة، (ص226)، مطبوع مع معين الحكام.

3 . ينظر: البحر الرائق (ج6 ص228). البدائع (ج6 ص10).

وأما إذا كان الأصيل غائبا، فيفرق بين حالتين⁽¹⁾.

الحالة الأولى: أن الأصيل غائبا غيبة معلومة، بأن كان في جهة يعلمها الغريم، والكفيل فعندها يحق للطالب -الغريم- ملازمة الكفيل وهذه الحالة يتفق عليها الحنفية كما هو واضح في نصوصهم.

الحالة الثانية: أن يكون الأصيل غائبا غيبة غير معلومة، فإن كانت غيبة الأصيل غير معلومة وثبت ذلك أمام القاضي بتصديق الطالب، أو بالبينة ففي ملازمته خلاف عند الحنفية:

فقد ذهب السرخسي إلى أنه يلازمه. وذهب شيخ الإسلام⁽²⁾ إلى أنه لا يلازمه.

ذكر في البحر الرائق عن علي السغدري³ قوله: "... إذا غاب المكفول عنه فللدائن أن يلازم الكفيل حتى يحضره، والحيلة في دفعة: أن يدعي الكفيل عليه أن خصمك غائب غيبة لا تدري، فبين لي موضعه، فإن أقام بينة على ذلك تندفع عنه الخصومة"⁽⁴⁾.

والذي يظهر من كلام الحنفية - فيما يتعلق بهذه المسألة وهي ملازمة الدائن للكفيل - أن الكفيل الذي يجوز للدائن ملازمته حال عجزه عن احضار الأصيل هو الكفيل بنفسه، أما الكفيل بالعين⁽⁵⁾ فلا يلازمه الدائن، وله المطالبة بتسليم العين.

وحال اختلاف الدائن والكفيل، فقال الكفيل لا أعلم مكانه، وقال الدائن تعرفه، ينظر:

- 1 . ينظر: المراجع السابقة.
- 2 . هو علي بن محمد بن إسماعيل بن علي بن أحمد الأسبيجاني السمرقندي، سكن سمرقند، وصار المفتي والمقدم بها، ولم يكن أحد بما وراء النهر في زمانه يحفظ مذهب أبي حنيفة ويعرفه مثله في عصره، فظهر له الأصحاب المختلفة، توفي سنة 535هـ. ينظر ترجمته في: التحبير في المعجم الكبير، عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي، (المتوفى: 562هـ)، تحقيق: منيرة ناجي سالم، (ج1/578)، (ط1)، بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، 1395هـ- 1975م.
- 3 . هو أبو الحسن (أو الحسين) علي بن الحسين بن محمد السغدري، أصله من السغد، بنواحي سمرقند، سكن بخارى، وولي بها القضاء، وانتهد إليه رئاسة الحنفية. توفي في بخارى. من آثاره: «تُف الفتاوي» و«شرح الجامع الكبير». ينظر: الأعلام، (ج4/279).
- 4 . البحر الرائق (ج6 ص228).
- 5 . ينظر: البحر الرائق (ج6 ص228). البدائع (ج6 ص10).

إن كان له وجهة معلومة للتجارة في كل وقت فالقول للطالب، وإلا فالقول للكفيل لتمسكه بالأصيل وهو الجهل⁽¹⁾.

ويفهم مما سبق أن إقامة الكفيل بالدين من قبل الأصيل لا يسقط حق الدائن في ملازمة الأصيل المدين، وهذا ما نص عليه الفقهاء².

المسألة الرابعة: ملازمة المرأة

بحث الفقهاء مسألة ما لو كان المدين المطلوب امرأة فهل تلازم؟

هذه مسألة جديرة بالبحث في زماننا هذا؛ والسبب أن خروج المرأة للعمل، والارتزاق بات منها مألوفاً، كما أنه مما هو مقرر في ديننا: أن المرأة لها ذمة مالية مستقلة كالرجل مثلاً بمثل، سواءً بسواء،

وصورة المسألة: أنه إذا كان عمل المرأة في أيامنا هذه ضرورة، فلا بد أن يعرض لها ما يعرض للرجال في تعاملاته المالية: مداينات، ومطالبات، واصدار شيكات، وكمبيالات ونحو ذلك، فهل ينطبق عليها ما ينطبق على الرجل من أحكام؟ والحديث ههنا في الملازمة تحديداً، فهل تلازم إذا ما كانت مدينة؟

من خلال تتبع كلام الفقهاء الذين أجازوا ملازمة المدين ابتداءً نجد أن لهم فيها قولين:

الأول: أنه لا يلازمها، بل يستأجر امرأة تلازمها⁽³⁾.

وذكر في معين الحكام أنه إن لم يجد امرأة تلازمها إن شاء جعلها في بيت مع امرأة وهو على بابها، أو المرأة في بيت نفسها وهو على بابها⁽⁴⁾.

والذي يبدو أنه - يعني صاحب معين الحكام - إن قصد أن له اجبارها على المكث في مكان واحد، سواء في بيت مع امرأة أخرى، أو في بيت نفسها، وهذا ما يفهم من الكلام السابق، كان في ذلك مضراً بها، لأنه حبس،

1 . ينظر: البحر الرائق (ج 6 ص 228). البدائع (ج 6 ص 10).

2 . ينظر: المرجعين السابقين، والحاوي الكبير، (ج 16/309).

3 . ينظر: حاشية ابن عابدين (ج 5 ص 387). البحر الرائق، (ج 6 ص 229). نتائج الأفكار، قاضي زاده (ج 9 ص 277).

معين الحكام، الطرابلسي (ص 199).

4 . ينظر: معين الحكام، الطرابلسي، ص 199.

والعلماء متفقون على أنه ليس له حبس الغريم المفلس⁽¹⁾. وإن كان يقصد أن له ملازمتها بالقيام على دارها حال كونها فيها أو دار أخرى إن وجدت فيها مع امرأة أخرى دون منعها من القيام بأعمالها فإن له ذلك.

وفي النتيجة: فإن هؤلاء نظروا إلى الأحوط لكليهما، فالفتنة بين الرجل والمرأة قائمة، وكذلك المساءة.

الثاني: أن له أن يلازمها، ويجلس معها، ويقبض على ثيابها؛ لأن هذا ليس بحرام.

والبعض قيد ذلك بالنهار.

وقال هؤلاء: لو هربت ودخلت خربة فلا بأس بملازمتها إن كان يأمن على نفسه، واشتروا أن يكون بعيدا منها يحفظها بعينه؛ لأن في هذه الخلووة ضرورة⁽²⁾.

والذي أراه أن المعيار في ذلك مدى المحافظة على أحكام الشرع، وعدم انتهاكها، لذا لا يخلو بها، ولا يجلس بالقرب منها، ولا يقبض على ثيابها؛ لأن ذلك مما لا يحل، فهو إما حرام، أو وسيلة إلى حرام.

كما أنه من الممكن أن تتم الملازمة في زماننا هذا دون الحاجة إلى كثير مما ذكر في وصف الملازمة عند الفقهاء قديما، وهو ما سيبينه الباحث في حينه إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة: من له الحق في اختيار الملازم؟

ذهب أبو حنيفة إلى أن الحق في ذلك للمطلوب - المدين - جاء في البحر الرائق ما نصه: "لو طلب الطالب من غيره ملازمة مديونه، فللمديون أن لا يرضى عند أبي حنيفة خلافا لهما"⁽³⁾.

1 . ينظر: تبين الحقائق، (ج4/181). روضة القضاة، (ج1/130). الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد البر، تحقيق: محمد محمد الموريتاني، (ج2/958)، (ط2)، (1400هـ - 1980م)، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عزالدين بن عبدالعزيز بن عبد السلام، (ج1/120)، (طبعة جديدة)، (1404هـ - 1991)، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. المغني، (ج6/515).

2 . ينظر: البحر الرائق (ج6 ص228). البدائع (ج6 ص10).

3 . ينظر: البحر الرائق (ج6 ص228). البدائع (ج6 ص10).

وذهب الصحابان إلى أن للدائن ملازمة خصمه بنفسه إن شاء، أو بغيره، ولا عبرة برأي المديون في ذلك⁽¹⁾. جاء عن الامام محمد بن الحسن قوله: "... وله أن يلازمه بنفسه، وإخوانه، وولده، ومن أحب، والصحيح أن الرأي فيه إلى صاحب الدين إن شاء لازمه بنفسه، وإن شاء بغيره، ولا عبرة بالديون في رأيه"⁽²⁾.

المسألة السادسة: هل يحتاج الدائن في ملازمة غريمه إلى إذن القاضي؟

ذهب فقهاء الحنفية إلى أن للطالب ملازمة المطلوب بلا أمر القاضي حال كونه مقرا بالحق الذي عليه، أما لو كان المدين غير مقر بالحق فليس للدائن ملازمته دون أمر القاضي بذلك⁽³⁾.

وهذا تفريق حسن؛ لأن الملازمة حال كون الغريم غير مقر بالدين ربما تفضي إلى التنازع، والخصومة بين الطالب والمطلوب، إذ لا سبيل له عليه، فالقاضي لم يأذن له، والخصم غير مقر بما يدعيه من دين، والمخرج من ذلك أن تكون الملازمة حال عدم إقرار المطلوب بأمر القاضي فقط.

المسألة السابعة: المستثنون من الملازمة

لا يجوز للدائن ملازمة أصله، كالوالدين، والجد، ونحوه، لحديث: "أنت ومالك لأبيك"⁽⁴⁾، ولأن الوالد أصل الولد، والملازمة عقوبة للملازم، ولا يعاقب الانسان بفرعه.

كما لا يجوز ملازمة المريض، لعدم مقدرته على الكسب⁽⁵⁾.

المطلب الرابع: الغاية من تشريع الملازمة (فلسفة تشريعها)

- 1 . ينظر: البحر الرائق (ج6 ص228). البدائع (ج6 ص10).
- 2 . ينظر: المراجع السابقة.
- 3 . ينظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لأبي المعالي برهان الدين بن مازة البخاري، تحقيق: عبد الكريم الجندي، (ج8/240)، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، (ط1)، 1424هـ - 2004م. والبحر الرائق (ج6 ص228). والبدائع (ج6 ص10).
- 4 . رواه أبو داود في السنن، ج3 ص287، البيوع، في الرجل يأكل من مال ولده، رقم (3530). وهو حديث صحيح، ينظر: إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، (ج3 ص323)، بيروت - دمشق: المكتب الإسلامي، (ط2) 1405-1985.
- 5 . ينظر: البحر الرائق (ج6 ص228). البدائع (ج6 ص10).

من المعلوم أن ما يكسبه المطلوب الملازمُ حال ملازمته، وكان فائضا عن حاجته ومن يعول من حق الغرماء، فإذا كسب شيئا كان غرماءه على بينة به، وإطلاع، فيسهل عليهم أخذ حقوقهم، فلو رفض أعلموا القاضي برفضه، فيجبره على الوفاء.

كذلك يستطيع الملازم معرفة حال المطلوب من الغنى والفقر، فقد يكون له مال غير ظاهر، أخفاه عن الغرماء، أو هو معلوم لغريمه لكنه لم يستطع إثباته أمام القاضي، فتكون الملازمة سبيلا إلى التحقق من ذلك، ومن ثم إجباره من قبل القاضي على الوفاء، أو حبسه حتى ينزجر ويفي لغرمائه.

وقد يكون المدين مهلكا للمال، معدما له، مسرفا مبذرا فإن لازمه الغريم والحالة تلك، كان طريقا لاستيفاء دينه حال حصول شيء منه بيده.

وقد يكون المدين ماطلا لا يعبا بوفاء ونحوه، فتكون الملازمة سبيلا لإجباره على الوفاء.

وقد تكون الملازمة الحل الأنجح والأجدى في بعض الأوقات:

● كما في حالات الحرب عندما يتعطل القضاء كما كان الحال عليه في أنحاء من فلسطين عبر سنوات خلت، وكذلك العراق مرت عليه سنوات تعطلت فيها أجهزة الدولة أو غالبها، وكذلك أنحاء واسعة من سوريا في أيامنا هذه، وإن وجد القضاء فإنه لا توجد سلطة تنفيذية تجبر المدين على الوفاء، فتكون الملازمة والحالة تلك خير طريق لاستيفاء الحقوق.

● وكما لو كان القضاء بعيدا عن ناحية الدائن والمدين، وهذا يحدث كثيرا في القرى النائية، ولدى البدو، وقد يكون القاضي قد عزل، أو مات، ففي هذه الحالات يجد الدائن الحل الشافي في الملازمة ليتوصل إلى حقه.

المبحث الثاني: حدود وقيود على الملازمة، ومدى فاعليتها في ظل

الأنظمة المالية المعاصرة

المطلب الأول: حدود وقيود على ملازمة المدين المعسر

سبق أن رجح الباحث جواز ملازمة المدين، معسرا كان أو موسرا، على أن يكون مقرا بالدين.

أما ملازمته حال اليسار فغير خافية، وهو مذهب الجمهور كما مر معنا، وأما الملازمة حال إعسار المدين المطلوب فظاهرها العدوان والبغي، وحتى تحقق ما شرعت من أجله - وهو تحصيل الحقوق - ولا تكون مضارة،

لابد من ضبطها بما يخدم هدفها الأساس، وغايتها المشروعة، ولا يخرج بهما عما رسمت له، لذا فإن حال المدين المعسر لا يخرج عن الآتي، ومن ثم يعامل بحسب حاله، وبيانه في الآتي:

- أن يكون المدين قادرا على الكسب، أو لديه دخل منتظم يفي بحاجاته ويزيد، كالموظفين مثلا، فمثل هؤلاء غالبا ما يكون عسرهم عن الوفاء - بعد أن أقروا بالدين - مطل ولا ريب، عندها تكون الملازمة علاجهم الصحيح، وبلسمهم الشافي، فهي والحالة تلك أجدى من سواها من سبل تحصيل الحقوق، كالضرب، والحبس، والتغريم بالمال؛ لسهولتها، ويسرها، وفعاليتها.

كذلك فإنها الطريق الأيسر لحصول المطلوب، فمن كانت عسرته عن أداء ما عليه من حقوق سرفه، وتبذيره، كانت ملازمته الحل الأمثل، والطريق الأقصر والأسرع لبلوغ حقه، إذ بها يتمكن من أخذ حقه فور حصوله في يده، فبذلك يوصل الدائن إلى قضاء دينه بعد أن أعباه تحصيله، بذلك يتخلص المدين وتبرأ ذمته من ذلك الحق الذي أثقلها.

- أن يكون إعسار المدين عن وفائه بدينه بسبب قعوده عن الكسب المباح مع القدرة والاقتدار كسلا ووثاقلا، وهنا تأتي الملازمة لتحمله على القيام بما قعد عنه؛ لما تسببه له من ضيق وحر، فكأنها الحل الأمثل لمشكلته برمتها.

- إن كان إعسار المدين ليس ناشئا عن سرف وبذخ وإضاعة للمال في غير وجهة صحيحة، وليس ناشئا كذلك عن كسل وخمول مع قدرته على الكسب والعطاء، وإنما بسبب فقر وقلة ذات اليد، فهذا ينظر، إن كان الدائن يأمل حدوث مال بيده في وقت ما، لازمه ذلك الوقت، وإن لم يأمل حدوث مال في يده فأرى عدم جواز ملازمته، ومن استقراء نصوص الحنفية في الملازمة تتوصل إلى أنهم لا يجيزون الملازمة في هذه الحالة؛ لأن الملازمة في حالة كهذه تكون بقصد المضارة وليس بقصد استيفاء الدين، وهم يرفضون الإضرار بالمدين حتى وإن كان من حاصب الحق، لا سيما إن قصد بالملازمة مجرد الحاق الضرر وليس استيفاء الحق.

- إن كان المدين المعسر مقرا بالدين، مجتهدا في وفائه، غير مسرف ولا مبذر، وكان يتضرر بالملازمة؛ لوجاهته، أو لشرفه، أو لمكانته، أو لمنصبه.. فمثل هذا لا يجوز ملازمته عند الحنفية؛ للضرر الذي يلحق به بهذه الملازمة، وأظنه - والحالة تلك - لو قدر على وفاء ما أخره، فيمنع طالبه من ملازمته، ويمهل مدة كافية لوفاء دينه.

- وقد لا يحتاج الإنسان إلى ملازمة مدينه طوال مدة الدين كما مر معنا في صورة الملازمة، يكفي في ذلك إن علم أنه لا مال له في الظاهر والباطن أن يلازمه وقت حدوث المال في يده إن علم ذلك الوقت، كأن يكون عمل المدين مياومة، أو مشاهرة، أو مسانحة⁽¹⁾ ففي هذه الحالات يلازمه وقت استيفائه أجره، ولا حاجة به لأن يلازمه طيلة الوقت إلى الأداء.

هذه جملة أمور يجب مراعاتها حال اقرار الملازمة على شخص ما، بعضها يفرضه واقع الناس اليوم، وبعضها الآخر كانت مرعية لدى الفقهاء الذين قالوا بالملازمة قديماً.

المطلب الثاني: مدى تطبيق الملازمة في ظل الأنظمة المالية المعاصرة

من الواضح أن ملازمة المدين كمنهج مقر في هذه الشريعة الغراء تحصيلاً للحقوق - لا سيما المالية منها - لم يكن أنفع ولا أجدى في يوم من الأيام منه في هذه الأيام؛ لما لطبيعة التعاملات المالية اليوم من إسهامات في تفعيل هذا الأمر، ونجاحته، وبيان ذلك، أن دخولات الناس اليوم تتمثل في صور، منها:

أولاً: الدخولات المنتظمة وهي الموقته بوقت، كتلك التي سببها الوظائف بشتى أنواعها، في القطاع العام (الحكومة) والقطاع الخاص، فهذه الدخولات تتحدد زماناً ومكاناً، وجلها مشاهرة، وقد تكون مياومة، أو أسبوعية، وهنا يمكن للدائن أن يلازم مدينة وقت تحصل المال لديه، وقد بات معلوماً لدينا أن غالب هذه الدخولات عبارة عن رواتب يتقاضاها أصحابها عن طريق البنوك، وهذا يسهل أمر الملازمة ويجعلها قصيرة الأمد، مضمونة النتائج، ومعروفة وقت استحقاق الموظف لراتبه لن يكون متعسراً، بل يمكن معرفة ذلك بسهولة ويسر، وما هي غير أن يلازم المدين لحظة تقاضيه راتبه، وبهذا سيصل إلى حقه.

وحتى لا يشتط الدائن، أو يجحف إذا ما توصل لمراده، يلزم سن قانون ينظم هذا الأمر ينص على أن يكون للدائن في مال المدين مقدار محدد، فلو تجاوز الدائن هذا المقدار لزمه الرد.

فالبنوك تسهل الأمر، وتخفف منه، فما هي سوى أن يعلم زمان ترصيد الرواتب في البنوك فيقوم بملازمة المدين عندها، ليأخذ ما يستحق.

1 . مياومة من اليوم، ومشاهرة من الشهر، ومسانحة من السنة، ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، (ط4) 1407 هـ - 1987م، ج3 ص1233.

ولو قيل ربما يؤخر المدين استلام راتبه بضعة أيام حتى لا يعلم به الدائن، والجواب هنا: أن يلازمه ذلك الزمان أغلب وقته حتى يدخل عليه الضيق والخرج فيضطره للوفاء بدينه.

ثانيا: الدخولات غير المنتظمة، كدخولات: التجار، وأصحاب المهن الحرة، من محامين، ومهندسين، وأطباء ونحو هؤلاء، فمثل هؤلاء يكون موطن كسبهم هو موطن عملهم، لذا فإن ملازمتهم تقتصر على هذا الوقت، وعلى هذا المكان، ولا حاجة بالدائن لملازمته طيلة الوقت، فإن كان وقت كسبه في النهار - وهذا حال غالبهم - لازمه نهارا، وإن كان وقت كسبه ليلا - وهو حال البعض منهم - لازمه ليلا وهكذا.

ثالثا: الدخولات الموسمية، كالمزارعين، وتجار الأنعام من: إبل، وبقر، وغنم فهؤلاء لن يكون هناك صعوبة في معرفة وقت حيازتهم للمال المتحصلة من طبيعة عملهم، وعليه تكون ملازمتهم في تلك الأوقات، فأصحاب المزارع والثمار يلازمون وقت نضجها، وأصحاب الأنعام والمواشي يلازمون وقت استحقاتها للبيع، وهكذا.

رابعا: هناك صنف جديد - من جهة الكثرة واستمرار العمل¹ - حتى أضحوا في مجتمعنا الفلسطيني اليوم ظاهرة لافتة، ولا أظنها بعيدة عن المجتمعات الأخرى، العربية، والإسلامية، والعالمية بسبب تفشي النظام الرأسمالي، من ثم والعولمة الاقتصادية، وهؤلاء ما باتوا يعرفون بـ (المكيشين) وهم - من استقراء حالهم - تجدهم رجلا من اثنين: غنيا غني فاحشاً، وحال هؤلاء لا تعمر كثيرا، بل سرعان ما تنقلب أحوالهم، وتتغير ظروفهم، وهذا أفادته تجارب قضت لمثل هؤلاء، وفقيرا فقرا مدقعا، وهذه عاقبة كثرتهم الكاثرة كما أفادت التجارب.

وهؤلاء الذين يشكلون نسبة لا يستهان بها اليوم في المجتمعات بشكل عام، والمجتمع الفلسطيني بشكل خاص، ويشكلون مشكلة حقيقية في المجتمع، وأمام القضاء، لذا فإن هذه الظاهرة تحتاج إلى علاج حقيقي: من جهة أعدادهم، والعمل على تقليلها، كحد أدنى - إن تعذر إنهاؤها - ومن جهة استيفاء الدائنين ديونهم لدى هذه الفئة من الناس.

وما نراه اليوم من معالجات لهذه المشكلة المستفحلة، لا يعدو أن يكون تحديرا لها، يسكن ولا يشفي، يرفع ولا يستر، فلا تراها تنتهي، بل هي في ازدياد، ومن أكثر المعالجات لها تداول السجن، الذي يغيب فيه المدين أياما

1. أما من جهة طبيعة العمل فقد عرف قديما، وهو ما سماه فقهاؤنا حينئذ بالتورق، وصورته أن يتناع الشخص سلعة بثمن مؤجل، ثم يبيعه بثمن حال من غير البائع بسعر أقل ليصل إلى النقد. ينظر: الإنصاف، علاء الدين الماوردي (ج4 ص337). (ط2). دار احياء التراث العربي.

إلى أشهر⁽¹⁾، هذا إذا كان القضاء يملك عليه حجة تخوله حبسه، كالشيك الصادر بدون رصيد مثلاً، أو كمبيالة انقضت أو انقضت، ونحو ذلك، وإلا فهو ادعاء وبينات وهلم جرا، وعندها سيطول الأمر، هذا إن بلغ شيئاً، وقد لا يبلغ، أما الحبس فهو كائن إن قدروا على الجاني، وقد لا يقدر، عندها سينجو من يد العدالة، وهذا تكرر حدوثه، فقد عجز رجال الشرطة في مرات عدة عن الإمساك به، لأنه يتوارى عنهم كلما طلبوه، فلا يستطيعون إليه سبيلاً، ومن ثم ينجوا من العقوبة المقررة قانوناً، وهي السجن، لذا كان هذا خياراً يائساً، والبحث عن سواه أضحي واجباً، وأرى أن خيار الملازمة خير وأنفع، فإن لم يكن عن الحبس بديلاً، كان له عضيدها، فيبلغ به الدائن ما عجز عنه بغيره، فهو الحل الأكيد، والمجدي.

خامساً: من لم يكن دخله - من المدينين - من جملة الخيارات الأربعة السابقة، فهذا ينظر حاله، وصفة عمله، فتكون ملازمته بحسب ما تقتضيه طبيعة دخله.

وأخيراً يمكن الاستعانة بالبنوك في تفعيل الملازمة، وذلك عن طريق القضاء، بأن يمنح الدائن إذناً قضائياً بالاطلاع على حساب المدين البنكي، فيعرف الداخل والخارج لديه، وبهذا يمكن للملازمة أن تؤتي أكلها.

1 . نشرت النيابة العامة الفلسطينية على صفحتها الرسمية على الفيسبوك مساء الأحد 2019/12/1 نص عقوبة إعطاء عميل البنك مواطناً آخر شيكاً بدون رصيد، جاء في نص العقوبة: إن من يصدر شيكاً بدون رصيد فعقوبته الحبس لمدة سنة واحدة، أو غرامة مالية بمبلغ 10 آلاف شيكل، أو أربعة أضعاف قيمة الشيك الصادر. ينظر: <https://www.aliqtisadi.ps/article> تاريخ النشر 2019/12/2. وقد تم التعليق على هذه العقوبة من قبل القانونيين - نشرته شبكة معا الإخبارية - بأنها لم تطبق، بمعنى أنها بقيت عقوبة نظرية؛ ربما لأنها أمر عسكري، ولأنها عقوبة شديدة، أو ثمة أسباب أخرى، ولكن المطبق هو الحبس - لمن يقارف هذا الذنب - من شهرين إلى سنتين، وغرامة مالية من عشرة دنانير إلى خمسين ديناراً، ويمكن أن يعاقب بإحدى هاتين العقوبتين، هذا ما نصت عليه المادة (421) من قانون العقوبات الأردني، رقم 16 سنة 1960، والعقوبة هنا تصل إلى شهرين في حدها الأدنى، وهو الغالب، وقد دأبت المحاكم على الحبس - في مثل هذه الأحوال - مدة ثلاثة شهور، مراعاة للظروف، وتخفيفاً على المخالف. ينظر:

الخاتمة:

بعد هذا البيان لهذه المسألة فإنني أسجل النتائج الآتية:

1. أغفلت القوانين المعاصرة مسألة ملازمة المدين، فأسقطتها من موادها جملة، ولم تذكرها من قريب أو بعيد، والحق أن في الملازمة حلا ناجعا لكثير من المشكلات التي تعرض على القضاء المدني المعاصر.
2. تجوز ملازمة المدين المعسر، بحدود وشروط وضوابط.
3. الملازمة أجدى من الحبس، فهي لا تمنع المدين من الكسب، والارتزاق، كما أن بها يطلع الدائن على مدينه غنى، وفقرا، فبها من المزايا والخصائص ما ليس في الحبس، فالحبس لا يخلو من الظلم، أما الملازمة فطريق بين، وإن أدت إلى الظلم منعها القاضي.
4. الوصول إلى القاضي والحصول على حكمه ليس متيسرا على الدوام، فتكون الملازمة الحل الأمثل، والعلاج الأنجع.
5. الملازمة - كنظام عقابي للمستهترين بأموال الناس وحقوقهم - تتناسب وتتفق تمام الاتفاق مع التعاملات المالية المعاصرة، سواء في ذلك الدخول: اليومية، والأسبوعية، والشهرية، والسنوية، فيمكن من خلالها تحصيل الديون، واسترجاع الحقوق، بسهولة، ويسر.

التوصية:

إنني ومن خلال هذه النافذة أوصي بدراسة موضوعات الفقه الإسلامي دراسة واعية مستفيضة تجمع بين الأصالة والتجديد، تستفيد من الماضي، ولا تهدره، وتضيفه إلى الجديد.

كما أصي الجهات الرسمية في المجتمعات المسلمة بالعمل بمبدأ ملازمة المدين، وإدراجه ضمن وسائلها العلاجية في حل المشكلات الناتجة عن مطل المدينين، وذلك عن طريق إعادة تنظيم فقه ملازمة المدين في قوانين جامعة، تفي بالغرض، وتسد الحاجة.

وفي الختام فإنني لا أدعي لعملي هذا الكمال، وإنما هو جهد المقل، فإن كان حسنا فمن توفيق الله - سبحانه وتعالى - وإن كان غير ذلك - لا قدر الله - فمني ومن الشيطان، وحسي أني بذلت قصارى جهدي مدة البحث، ولا أرجو سوى القبول والرضى.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث، (د.ت).
2. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1) 1415-1994.
3. أدب القاضي، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص، (المتوفى: 335 هـ)، تحقيق: حسين خلف الجبوري، الطائف: مكتبة الصديق، (ط1)، 1409 هـ - 1989م.
4. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، بيروت - دمشق: المكتب الإسلامي، (ط2)، 1405-1985.
5. أسنى المطالب شرح روض الطالب، أبو زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، (د.ت).
6. الإنصاف، علاء الدين علي بن سليمان الماوردي، (ط2). دار احياء التراث العربي.
7. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن سراج الدين، تحقيق: عبد العزيز المشيقح، (ط1)، (1417هـ - 1997م)، السعودية: دار العاصمة للنشر.
8. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، (ط2). بيروت: دار المعرفة.
9. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، بيروت: دار المعرفة.
10. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، (1417-1996)، (ط1) بيروت: دار الفكر.
11. التحبير في المعجم الكبير، عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي، (المتوفى: 562هـ)، تحقيق: منيرة ناجي سالم، (ط1)، بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، 1395هـ - 1975م.
12. تفسير الإمام الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفران (رسالة دكتوراه) الناشر: دار التدمرية - المملكة العربية السعودية، (ط1) 1427 - 2006م.

13. تكملة فتح القدير المسمى نتائج الأفكار، أحمد بن قودر، معروف بـ قاضي زاده، بيروت: دار الفكر، (د.ت).
14. حاشية إعانة الطالبين، أبو بكر الدمياطي البكري، دمشق: دار الفكر، (د.ت).
15. حاشية رد المختار على الدر المختار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، بيروت: دار الفكر، (د.ت).
16. حاشية سعدي أفندي، مطبوع مع فتح القدير، (د.ت).
17. الحاشية (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير)، شمس الدين الدسوقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د.ت). مطبوع معه: تقارير عlish على الشرح الكبير.
18. الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، (ط1)، (1419هـ - 1999م)، بيروت: دار الكتب العلمية.
19. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: هشام المدني، بيروت: دار المعرفة، (د.ت).
20. روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، (1423-2003)، ومعه المنهاج للسيوطي. تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي معوض. دار عالم الكتب.
21. روضة القضاة وطريق النجاة، علي بن محمد السمناني، تحقيق: صلاح الدين الناهي، (ط2)، (1404هـ-1984م)، بيروت: مؤسسة الرسالة، عمان: دار الفرقان.
22. روضة القضاة وطريق النجاة، القاضي علي بن محمد السمناني، تحقيق: احمد فريد المزدي، (ط1)، (د.ت)، بيروت: دار الكتب العلمية.
23. معالم السنن، أبو سليمان الخطابي، (ط1)، (1351هـ-1932م)، حلب: المطبعة العلمية.
24. المجموع شرح المهذب، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، (د.ت).
25. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).

26. السنن، أبو داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، (د.ت).
27. السنن، لعلي بن عمر الدارقطني (1424هـ - 2004م)، حققه: شعيب الأرنؤوط، وحسن عبد المنعم شلبي، وعبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم، (ط1). بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة.
28. شرح أدب القاضي للخصاف، الحسام الشهيد، عمر بن عبد العزيز. (1414-1994) حققه: أبو الوفاء الأفعاني، وأبو بكر الهاشمي. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
29. الشرح الصغير، أحمد الدردير (1372هـ)، طبعة أخيرة. مطبوع مع بلغة السالك. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، (د.ت).
30. الصحيح، محمد بن اسماعيل البخاري. (1407-1987). تحقيق: مصطفى البغا. (ط3). بيروت: دار ابن كثير - اليمامة، (د.ت).
31. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، (ط4) 1407 هـ - 1987 م.
32. قواعد ابن الملتن، المسمى (الأشباه والنظائر في قواعد الفقه)، سراج الدين بن الملتن، تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى، (ط1)، (1430هـ - 2010)، الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان.
33. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، (طبعة جديدة)، (1404هـ - 1991)، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
34. الكافي في فقه ابن حنبل، ابن قدامة، تحقيق: الشاويش. بيروت.
35. الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد البر، تحقيق: محمد محمد الموريتاني، (ط2)، (1400هـ - 1980م)، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.
36. لسان الحكام في معرفة الأحكام، أبو الوليد إبراهيم محمد، المعروف بابن الشحنة، مطبوع مع معين الحكام.
37. المبسوط، شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ)، (د.ط)، (1414-1993)، بيروت: دار المعرفة.

38. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، دار القلم، بيروت.
39. المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، (ط1)، (1409هـ)
40. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين الطرابلسي، دار الفكر.
41. المغني، موفق الدين بن قدامة المقدسي. (1412-1992)، (ط6)، بيروت: دار الفكر.
42. نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن محمد الحنفي، الزيلعي، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، 1357هـ.
43. نيل الأوطار، الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: كمال علي الجمل. المنصورة: مكتبة الإيمان.
44. صفحة النيابة العامة الفلسطينية، ينظر: <https://www.aliqtisadi.ps/article>
45. قانون العقوبات الأردني
- <https://www.maanneews.net/articles/1001985.html>

الطلاق المعلق على المشيئة، تقييد من تأليف العلامة

أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت 1163هـ)

تحقيق: الأستاذ: محمد العربي العشري

باحث - المغرب

ملخص التقييد:

ذكر ابن مبارك رحمه الله في هذا التقييد " الطلاق المعلق على المشيئة" أو "صرف المشيئة إلى معلق عليه" ومثل لذلك بأمثلة، كقول القائل: "أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله" في صيغة البر، وكقوله: "أنت طالق إن لم أدخل الدار إن شاء الله" في صيغة الحنث، فلا ينفعه هذا الصرف، ويقع عليه الطلاق، وهو قول الجمهور من أهل العلم -رحمهم الله- . كابن القاسم، وابن الماجشون، وأشهب، وأصبع وابن عبد السلام، وغيرهم، وهو الجاري على مذهب أهل السنة.

ثم اعترض على أبي الوليد بن رشد رحمه الله الذي جعل الشرط كالاستثناء، الذي هو من النفي إثبات ومن الإثبات نفي. وكرّر على مقولته بالنقض بعد إخضاعها للتحليل والتحرير، ومحامتها بقواعد المنهج الفقهي السليم، ومقابلتها بأقوال أساطين الفقه المالكي.

الكلمات المفتاحية: أحمد بن مبارك السجلماسي، الطلاق المعلق، المشيئة.

Summary of restriction:

Ibn Mubarak, may God have mercy on him, mentioned in this restriction the issue of "suspended divorce under the will" or "distributing the will to a dependent on it" in the words of Ibn Al-Hajib and Khalil, for example by saying: "You are divorced if you enter the house, God willing," in the form of righteousness, and as saying: "You are divorced if I do not enter the house, God willing," in the form of perjury.

It is an issue on which the Malikis and others differ if divorce occurs or not.

the majority of scholars - may God have mercy on them - see that he is obliged to divorce, which is the view of Ibn al-Qasim, and the well-known in the doctrine.

Ibn al-Majshun, Asbar and Ashehab believed that divorce does not take place, and Abu al-Walid Ibn Rushd agreed with them, and added that this doctrine is the rule of the Sunnis 'rules of will', and as for the saying that divorce takes place, it is based on the doctrine of the Mu'tazila who believe in man's creation of his actions.

Sheikh Ibn Mubarak thought that Ibn Rushd was delusional in the matter, as he made the condition as an exception, which is from the negation a proof and from the proof a negation, and he replied to him that the restricted divorce with a condition must follow the condition in the proof and the negation. If it was a negation, then the condition should be the same; and if it was an evidence then the condition follows suit. Hence, divorce takes place in the previous statements.

He brought some evidence to support what he went to, and it turned out that Ibn al-Qasim's opinion is the same as that of the Sunnis, not Ibn al-Majshun's opinion that.

Keys words: Ahmed bin Mubarak Al-Sijilmasi, Dependent /suspended divorce, God willing.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد النبي الأمين، خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحابه أجمعين.

وبعد:

فيعتبر الشيخ الإمام أحمد بن مبارك السجلماسي اللطفي، أحد أهم أعلام المالكية التظار المتأخرين، الذين يضاهون الفحول من المتقدمين، فقد حباه الله ملكة واسعة، وأكسبه اطلاعا على شتى أصناف المعارف عموما، والمعقولات منها على وجه الخصوص، كما سجلت له مشاركات مباركة في فنون عدة، ومنها: علم الفقه، الذي كان له فيه القدر المعلى، والنصيب الأوفر، وهذا التقييد الذي بين أيدينا يوضح بعضا من ذلك، وهو غيض من فيض، يجلي ما ادعينا بوضوح.

أهمية هذا التقييد:

يستمد هذا المشروع أهميته المعرفية وقيمه العلمية من عدة نقاط أساسية يمكن إجمال أهمها فيما يلي:

- جلاله صاحبه، وهو العلامة أحمد بن مبارك اللمطي السجلماسي، الذي يعتبر أحد أبرز متأخري أعلام المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، "شيخا متبحرا، وإماما حجة مُتصدرا، انتهت إليه الرئاسة في جميع العلوم، واستكمل أدوات الاجتهاد على الخصوص والعموم"⁽¹⁾ مما أكسب مؤلفاته أهمية بالغة.
- إبراز خصوصية الإمام أحمد بن مبارك الفكرية التي ترجع إلى اطلاعه الواسع على مصادر ومراجع الفقه المالكي، ومشاركته المتنوعة في التصنيف في كثير من المعارف والعلوم، مما أكسبه شخصية حذقة؛ وذكاء ثاقبا، تبلور كل ذلك في تحقيقاته وتدقيقاته وتحقيقاته وتقييداته.
- استكشاف أهم مناهج التصنيف الفقهي المُستجد في القرون المتأخرة، والقائم على مبدأ الاستشكال؛ الذي ينطلق أساسا من التنقيب في القضايا الفقهية المسلمة؛ عن طريق إخضاع مقولات بعض العلماء للمنهج الفقهي، ومراعاة مدى انضباطها لذلك، أو مقابلة بعض النصوص ببعضها، مما يقدم للباحث صورة حول أسلوب جديد في تقرير مسائل الفقه على طريقة متأخري المالكية بلمسة أعلام الغرب الإسلامي.

أسباب اختياري لتحقيق هذا التقييد:

- ترجع دوافع اختياري لهذا الموضوع للأسباب التالية:
- قناعتي الراسخة بأن العمل على تحقيق التراث الإسلامي ليس فقط وسيلة لتقريب هذا التراث من المهتم قصد إخضاعه لعملية النقد فقط، بل هو في حد ذاته عملٌ غائيٌّ يتعين على الباحثين الاشتغال به قصد استخراج أكبر قدر ممكن مما حطت جهابذة هذه الأمة إلى حيز الوجود.
- أن عملية التحقيق في أبسط مدلولاتها؛ وفاء لما بذله علماء الأمة من جهود علمية في سبيل إيجاد أجوبة دقيقة للإشكالات المطروحة في حقل المعرفة الإسلامية عموما وعلم الفقه على وجه الخصوص.
- نقض دعوى يدعيها بعض الباحثين الذين يحاولون رصد تطوّر المذهب المالكي بالمغرب، مفادها: أنه بعد القرن العاشر الهجري عرف التصنيف في هذا الفن - كباقي الفنون الإسلامية - تفهقرا في المضامين، وتراجعا يمثله التكرار والاختصار ونظم المنتور وشرحه... مما أطلقوا عليها اسم مرحلة الجمود.

(1) ينظر: (سلوة الأنفاس) (268/2). وكذا (نشر المثاني) (40/4-41).

وبوقوفي على هذا التقييد، ودراستي له بعد القراءة المجردة المتأنية، تبين لي عدم صدق تلك الدعوى، أو على الأقل عدم صحة طردها في التراث الإسلامي، فقد وجدت هذا التقييد مبنيًا على منهج جديد استدعاه نضج التصنيف في المضامين الفقهية واستكمال تقريراتها الإجمالية.

إشكالية التقييد وأهدافه:

يعتبر التقييد في حد ذاته، آلية لاستنباط المشكلات من المقولات المسلمة في التراث الإسلامي، فإذا علمنا أن مصادر الفقه الإسلامي عموماً، والفقه المالكي على وجه الخصوص قد عرفت نوعاً من التراث الدراسي المتجلي في الشروح والحواشي والمختصرات... جعل نصوصها واضحة بينة، مما يدفع عنها شبهة الإشكال، ويؤذن باستكمال التدقيق والتحقيق فيها، فإن التقييدات ظهرت كوسيلة منهجية ناجعة في التنقيب عما قد يشوب التراث الإسلامي من مشكلات دقيقة.

وهذا التقييد الذي نحن بصدد تحقيقه، يروم تحرير مقولة الإمام ابن رشد الجدّ ع في الطلاق المعلق على المشيئة، والتي جانب فيها الصواب - حسب رأي المؤلف -، وعلى ذلك يمكننا استشكال الموضوع من جهتين:

الجهة الأولى: مجانية ابن رشد الصواب حينما جعل الشرط كاستثناء، وذلك مخالف لقواعد اللغة والمنطق والأصول.

الجهة الثانية: تسليم من جاء بعد الإمام ابن رشد لتلك المقولة، والتكلف في الدفاع عنها. يقول صاحب التقييد: "... وإنما بسطت الكلام في هذه المسألة؛ لأني ما رأيت أحداً من شيوخ المذهب يعترض على ابن رشد، بل يسلمون كلامه، ويحاولون أجوبة متكلفة".⁽¹⁾

فهذا التقييد إذن يستهدف إعادة توجيه حكم الطلاق المعلق على المشيئة باعتباره حكماً شرعياً، وذلك وفق القواعد المعمول بها في هذا الفن، مستثمراً في ذلك الآليات المعرفية التكاملية من لغة، وأصول، وفروع، ومنطق.

الدراسات السابقة:

لم أفتأ أبداً على تأليف لأحد من العلماء أفرد مسألة الطلاق المعلق على المشيئة، سواء ببيان حكمه، أو استشكال أمره، أو مقابلة أقوال العلماء فيه، مما جعل هذا التقييد فريداً نوعه، أكسبه ذلك قيمة علمية عالية،

(1) ينظر النص المحقق.

استحق من خلالها أن يحقَّق ويُجَرَّحَ لجمهور الباحثين، والمهتمين بالفقه الإسلامي. وتجدر الإشارة إلى أنه لم يتمَّ تحقيقه ولا طبعه ولا نشره حسب ما أعلم.

وقد جاءت منهجية تحقيق هذا التقييد وفق الخطوات التالية:

- قسم الدراسة: وقد تضمن ترجمة المؤلف، ودراسة التقييد، ومنهجي في التحقيق.

- قسم التحقيق: النص المحقق.

أولاً: قسم الدراسة

أولاً: ترجمة مختصرة لابن مبارك

اسمه ونسبه:

هو أحمد بن مبارك بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن مبارك السجلماسي اللمطي⁽¹⁾ البكري، كان يصرِّح بنفسه عن اسمه ونسبه⁽²⁾ فيقول: "عبد ربه أحمد بن مبارك بن محمد بن عبد الرحمن بن مبارك السجلماسي اللمطي. وكنيته أبو العباس، ينتهي نسبه إلى سيدنا أبي بكر الصديق⁽³⁾."

وكل الكتب التي ترجمت لابن مبارك ذكرت أن مولده كان في مدينة سجلماسة تفيلا لت حوالي سنة ألف وتسعين هجرية (1090هـ) على هذا التقدير، وذلك لعدم توفر معلومات دقيقة بالنسبة للمولد.

نشأ ابن مبارك في عائلة علمية، واستهل طلب العلم مبكراً على يد ابن خالته الإمام الكبير الشيخ أحمد الحبيب اللمطي⁽⁴⁾ فحفظ القرآن الكريم، وأخذ عنه القراءات السبع بجميع الروايات وشيئا من النحو⁽⁵⁾.

(1) - بفتحيتين نسبة إلى "لمط" قرية من مدينة سجلماسة، (سلوة الأنفاس) (2/202)، (نشر المثاني) (40/4).

(2) - ذكر ذلك في (تحرير مسألة القبول) (ص 343) تحقيق د/ الحبيب العيادي، وكذلك في (الإبريز) (249:ص).

(3) - (سلوة الأنفاس) (2/203)، (شجرة النور الزكية) (1/352). (الفكر السامي) (ص:289).

(4) - هو: أبو العباس أحمد بن محمد الحبيب السجلماسي اللمطي: وهو ابن خالة الشيخ أحمد بن مبارك -وقيل خاله- وهو مقرئ

أهل سجلماسة، يتصل نسبه بأبي بكر رضي الله عنه، أخذ عن: عبد السلام بن الطيب القادري، والحسن اليوسي، وأبي سالم العيشاشي، وقد كان للزاوية العياشية أثر كبير في تكوينه العلمي والصوفي، أسس زاوية الماطي بسجلماسة، فجلس للإقراء وأخذ عنه الكثير منهم: أخوه صالح الحبيب، وأبو العباس الهلالي، وأبو القاسم محمد بن محمد الفاسي، وأحمد العياشي، (ت 1165)

ينظر ترجمته في: (نشر المثاني) (4/41)، (سلوة الأنفاس) (2/203)، (فهرس الفهارس) (2/717).

(5) - (سلوة الأنفاس) (2/203)، (الذهب الإبريز في مناقب سيدي عبد العزيز) للمؤلف (ص 40).

وبعد أن ناهز العشرين سنة، شدّ الرّحال إلى قبلة المعرفة فاس العريقة، لينهل من ينابيعها الصافية، فانتظم في سلك المتعلّمين، واستطاع أن يأخذ على أعلام علمائها ممن كان يشار إليه بالأصابع، محصلاً بذلك العلم الوفير، قبل أن يجلس للإقراء والتصنيف.

صفاته:

لم يتعرّض أحد ممن ترجم لابن مبارك لجرد لصفاته إلا تلميذه النسابة العلامة القادري، نلخصها في ثلاثة أمور.

1. أنه كان شديد المحبة لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

2. اشتهر عنه الخشوع وتذلل لله سبحانه وتعالى.

3. عرف في مجالس بالبسط والمزاح.

قال القادري: " كان كثير التنويه بقدر مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويحمل الناس على شدة محبته ... ويدركه عند ذكره البكاء، وهو على كرسي درسه، وربما يطول". إلى أن قال: "... وربما يعرض له ضحك وسرور وهو على كرسيه أيضا".⁽¹⁾ وقد توجّج هذه الصفات الحميدة شرف تكسّب العيش بيده، عن طريق الفلاحة والتجارة.

شيوخه:

إنّ عزم ابن مبارك على التّعلم في سن مبكر، مكّنه من التّلمذ على كبار علماء عصره، القائمين على محراب العلم بمدينة فاس (جامع القرويين)، حيث جلس إلى ثلثة من العلماء، أشهرهم:

• أبو الحسن بن مسعود بن محمد بن علي بن يوسف اليوسي⁽²⁾ أعجوبة الدهر، ونادرة العصر. (ت1102هـ).

• أبو العباس أحمد بن العربي بن محمد بن علي المعروف بالحاج⁽³⁾ الفاسي الفقيه، العلامة الفقيه. (ت1109هـ)

(1) - (نشر المثاني) (41/4).

(2) - (نشر المثاني) (3/ 25 . 49)، (شجرة النور الزكية)، (1/ 328 . 329)، (الفكر السامي) (2/ 248).

(3) - (الحياة الأدبية) (122)، (نشر المثاني) (3/ 83)، (شجرة النور الزكية) (1/ 327 . 328).

- أبو عبد الله محمد بن عبد القادر بن علي بن أبي المحاسن الفاسي،⁽¹⁾ إمام المحققين والمحدثين. (ت 1116هـ).
- أبو علي الحسن بن ربحال المعداني التادلي - أو التادلاوي - المكناسي،⁽²⁾ الفقيه الفهامة النوازي. (ت 1140هـ).
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن المسناوي بن محمد بن أبي بكر الدلائي،⁽³⁾ العلامة المجاهد والصوفي الزاهد (ت 1136هـ).
- أبو عبد الله محمد العربي بن أحمد بُردلة الأندلسي الفاسي،⁽⁴⁾ الفقيه النوازي والقاضي الأعدل (ت 1133هـ).
- أبو عبد الله محمد بن أحمد القُسمطيني الشريف الحسني،⁽⁵⁾ العلامة الكبير والمحقق المدقق (ت 1116هـ).
- أبو العباس بن علي بن عبد الرحمن الجرندي⁽⁶⁾ الأندلسي، الفقيه الدراكة والقاضي العادل (ت 1125هـ).
- أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الله الحياط الحريشي: المالكي الفاسي⁽⁷⁾ فقيه الفضلاء وفاضل الفقهاء (ت 1145هـ).

مكانته العلمية:

تمتع ابن مبارك بمنزلة علمية رفيعة، أهلته لأن يكون في الطبقة الأولى من علماء عصره، وهذه الرتبة تحصّل عليها بعد مثابرة وكدٍ ومكابدة وجثيٍّ على الركب بين أيدي العلماء، مع الفهم وحسن الأدب والانطراح.

-
- (1) - (نشر المثاني) (151/3)، (سلوة الأنفاس) (316/1)، (صفوة من انتشر) (ص: 357)، (شجرة النور الزكية) (1/479).
 - (2) - (نشر المثاني) (294/3)، (مؤرخو الشرفاء) (ص: 212)، (الحياة الأدبية) (ص: 205)، (شجرة النور الزكية) (1/483).
 - (3) - (نشر المثاني) (3/265-278)، (سلوة الأنفاس) (44/3)، (النبوغ المغربي) (1/287)، (الحياة الأدبية) (ص: 196).
 - (4) - (سلوة الأنفاس) (1/319)، (الاستقصا) (54/7، 91-92، 106-107، 113)، (الفكر السامي) (4/118).
 - (5) - (نشر المثاني) (3/154)، (التقاط الدرر) (2/293)، (شجرة النور الزكية) (1/329).
 - (6) - (نشر المثاني) (3/210)، (جامع القرويين) (3/798).
 - (7) - (نشر المثاني) (3/361-363)، (فهرس الفهارس) (1/342-344)، (شجرة النور الزكية) (1/455-486-490).
- (498).

قال القادري: (1) "له باع طويل، وتبحر في المنطق، والبيان، والأصول، والحديث، والقراءات، والتفسير" ويذكر أيضا (2) نموذجاً حياً عن قدرة ابن مبارك ومهارته بعلم الحديث بقوله: "رأيت يسرد في درسه بالقرويين من حفظه خمسين حديثاً بإسنادها، وما عرض له من العلل والأجوبة عنها".

كل هذه المقومات جعلت الطلبة يتهافتون على دروس وحلقاته بجامع القرويين للاستفادة من عزيز علمه، وثقافة فهمه.

وقد بين لنا القادري صورة من العلوم التي كان يقرؤها ابن مبارك في حلق دروسه قائلاً: (3) "وقرأت على شيخنا ابن مبارك هذا (جمع الجوامع) لابن السبكي في أصول الفقه مرة كاملة، ولم أتخلف إلا في نزر قليل، وحضرت مجلسه في مواضع من التفسير، وفي جملة من أول (صحيح البخاري)، وحضرت مجلسه في (صغرى) الشيخ السنوسي، وفي مواضع من (السلم) للأخضري.

شهد له علماء عصره بمكانته العلمية، فقد وصفه القادري في نشر المثنائي (4). بقوله: "علامة الزمان فريد العصر والأوان، فارس التدريس والتحقيق، وحامل التحرير والتدقيق".

ونعته في التقاط الدرر (5) بقوله: "العلامة، الحافظ، المعقولي، المتبحر، الأستاذ".

ووصفه الكتاني (6) بقوله: "العالم العلامة، الجهد الفهامة، المشارك المحقق، الهمام المدقق، الحافظ المتضلع المتبحر، المجتهد القدوة المحرر، نجم الأمة، وتاج الأئمة، شيخ الشيوخ، ومن له في العلم القدم الثابتة والرسوخ".

تلاميذه:

بعد أن بزغ نجم ابن مبارك العلمي، وحصل كثير من فنون علة وجه التحقيق، التف حوله كثير من الطلبة، وتخرجوا على يده، فأصبح منهم: الفقيه، والمحدث، والمؤرخ، وغير ذلك. ومن هؤلاء:

(1) - (نشر المثنائي) (41 / 4).

(2) - (المرجع السابق) (41 / 4).

(3) - (المرجع السابق) (41 / 4).

(4) - (نشر المثنائي) (41 / 4)، (التقاط الدرر) (2 / 456).

(5) - (التقاط الدرر) (2 / 393).

(6) - (سلوة الأنفاس) (2 / 303).

- أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسعود السجلماسي المغربي المدني، (1) التحرير المسند (ت1141هـ).
- أبو عبد الله محمد الهادي بن محمد العراقي (2) الحسيني، الفقيه المحقق الصالح. (ت1163هـ).
- أبو علي الحسن بن علي المعروف بأبي عنان (3) الشريف الفقيه، المحقق، الموثق. (ت1163هـ).
- أبو عبد الله محمد بن أحمد المدعو أبا الرّخا الممطي (4) الفقيه، العالم، المعقولي، الأصولي. (ت1163هـ).
- أبو محمد عبد المجيد بن علي بن محمد بن علي المنالي الزبادي (5) الحسني الصوفي الرحالة الشهير، (ت1163هـ).
- أبو عبد الله محمد بن الطيّب بن عبد السلام بن الطيّب القادري، (6) العلامة المؤرّخ النَّسابة (ت1187هـ).

أهم مؤلفاته:

تتنوّع مصنّفات الإمام أحمد بن مبارك في هذا الفنّ بين تأليف قائم؛ وتقييد؛ وأجوبة؛ ومراجعات لأجوبة على أسئلة كان قد وجهها لعلماء عصره، ولم يصنّف -رحمه الله- في هذا الفنّ كتاب درس، أو شرحاً، أو حاشية على متن كلامي أو عقدي يُدرّس، ممّا يبيّن أنّ ما قدّمه في هذا الفنّ كان على مستوى عال من المناقشة والتّحقيق، يتوخّى من خلاله تحرير مسائل عويصة؛ أُغْلِقَتْ على علماء عصره، أو لم يلتفتوا إليها أصلاً، وهذا بيانها.

في الفقه:

- «صرف المشيئة إلى معلق»⁽⁷⁾ وقد سماها في «فهرسته»: "رسالة في الرّدّ على أبي الوليد بن رشد في تحريجه قول ابن القاسم في: أنت طالق إن دخلت الدّار إن شاء الله على قول القدريّة"⁽⁸⁾.

-
- (1)- (فهرس الفهارس) (850/2)، (أعلام المغرب العربي) (286/6)، (سلك الدرر) (60/4)، (تحفة المحبين) (ص:364).
 - (2)- (نشر المثاني) (7/4)، (التقاط الدرر) (2/411 . 412).
 - (3)- (نشر المثاني) (76 /4)، (التقاط الدرر) (2/414).
 - (4)- (نشر المثاني) (77/4)، (التقاط الدرر) (2/414).
 - (5)- (نشر المثاني) (80 . 78 /4)، (التقاط الدرر) (2/415)، (شجرة النور) (1/353).
 - (6)- (سلوة الأنفاس) (351/2 و 16/4)، (نشر المثاني) (3/86-115)، (التقاط الدرر) (ص: 123 - 136 - 137)، (إتحاف المطالع) (35/1)، (شجرة النور الزكية) (1/535).
 - (7)- توجد نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم 2438، الكتاب الثالث.
 - (8)- ينظر: (فهرسته) (الورقة:12).

- «تقييد في التوازل والأجوبة»⁽¹⁾ وهو نفسه: «جواب عن مسألة فقهية» والمسألة هي: رجل زنى بامرأة في غير فرجها، ولم تحض حيضة البلوغ، ثم بعد ذلك تزوج بها قبل ثلاثة أشهر ماذا يجب عليه؟ ويلى هذا الجواب أجوبة أخرى تتعلق بالفقه أيضا.

- «تقايد فقهية سئل عنها فأجاب»،⁽²⁾ منها: "جواب في طلاق الرجل لزوجته بعد الشجار والخصومة"، و"جواب عن حكم سجود التلاوة بعد صلاة العصر وقبل الاصرار"، وجواب في الصلح "...

- «رسالة في: ثبوت الشرف من جهة الأم»⁽³⁾. وهي نفسها «إثبات الشرف من جهة الأم»، وقد أورد فيها خلاف التونسيين مع البجائيين والتلمسانيين في ثبوت النسب الشريف إلى من ثبتت نسبته إلى بنات النبي صلى الله عليه وسلم، وحرر أقوالهم جميعا وناقشها. فله دَرَه من إمام.

- «أجوبة فقهية»⁽⁴⁾. وهي عبارة عن مجموعة من أجوبته لأسئلة كثيرة في الفقه، ومعها أيضا فتاوى، وتقييدات على أقوال الإمام ابن عرفة في «مختصره الفقهي».

في أصول الفقه:

- «تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول» وهو كتاب مطبوع بتحقيق الأستاذ الحبيب عيادي، وقد أورد أقوال جمهور من العلماء، وردَّ على معظمهم، وحلَّص في التَّهْيَاة إلى أنَّ قبول الأعمال داخل في باب الرَّجَاء لا في باب القطع، وقد حصر تحرير هذه المسألة في عشرة فصول، وأجاد فيها وأفاد.

(1)- توجد نسخة بخط المؤلف في الخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع: 1092ك. من الصفحة: 351 إلى الصفحة: 409،

وأخرى أيضا في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 51 جك.

(2)- توجد منه نسخة بالخزانة الحسنية بالرباط تحت عدد 12010. من الورقة 225 ب إلى 244 ب.

(3)- توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط، رقم: 2529د، وأخرى في الخزانة الصبيحية، رقم: 93 عدد أوراقه: 14.

(4)- توجد منه نسخة في الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 12010. وأخرى تحت رقم: 7579. وأخرى تحت رقم: 13906.

وأخرى تحت رقم: 11318.

- «الأجوبة السبكية»⁽¹⁾. وهي المقصودة بـ «حاشية على شرح المحلّي على جمع الجوامع» قال في «فهرسته»: "... ومنها الأجوبة السبكية في نحو ثمانية كراريس".⁽²⁾

- «إنارة الإفهام بسماع ما قيل في دلالة العام»،⁽³⁾ وهو مؤلف برزت فيه شخصيّة العلامة السجلماسي بشدّة، وظهرت براعته، حيث ناقش الإمام القراني كثيرا، وردّ عليه في كثير من الأحيان، وقد جعل الكتاب أربعة فصول، خلّص في النهاية إلى أنّ دلالة العام هي دلالة تضمن وليست دلالة مطابقة ولا التزام. ثانيا: توثيق نسبة التقييد إلى الإمام ابن مبارك.

ربما لا يبقى مجال للشك في نسبة تقييد «الطلاق المعلق على المشيئة» إلى الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي إذا أخذنا في توثيق نسبته بعين الاعتبار القرائن التالية:

- ليس هناك مدع يدعي عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى الإمام ابن مبارك، أو يدعي نسبته إلى شخص آخر على حسب ما وقفت عليه.

- أن الإمام ابن مبارك نفسه ذكره في فهرسته التي أجاز بها طالبه الإمام المكودي حين قال: "... رسالة في الرّدّ على أبي الوليد بن رشد في تخريجه قول بن القاسم في: أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله على قول القدريّة"⁽⁴⁾.

- أن إحدى النسختين المعتمدة في التحقيق وهي نسخة الخزانة الوطنية كتب عليها بعد نهاية التقييد ما يفيد نسبة هذا الكتاب إلى ابن مبارك، حيث يقول: "... هذا ما قيده شيخنا وقدوتنا، العلامة البحر الفهامة، وحيد

(1)- توجد منه نسختان بالخزانة العامة بالرباط الأولى: هي الثالثة ضمن مجموع تحت رقم: 1168ك، من الورقة: 180 إلى 310. والثانية تحت رقم: 3135ك. وأخرى بمؤسسة علال الفاسي تحت عدد: 661 ضمن مجموع من ص 1 إلى 36. وأخرى بمكتبة المسجد النبوي بالمدينة المنورة ضمن مجموع تحت رقم 80/1. ابتداء من الورقة: 144. إلى آخر المجموع.

(2)- (فهرسته) (الورقة: 10).

(3) - قامت بتحقيقه الأستاذة أمينة بطان في دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف الدكتور محمد الروكي سنة 1996م، بكلية الآداب الرباط - جامعة محمد الخامس. توجد نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1092ك الكتاب الأول ضمن مجموع يقع في 52 ورقة. وأخرى في خزانة العلامة عبد الله كنون - رحمه الله - / طنجة تحت رقم: 10469 عدد أوراقه 61. وأخرى بمكتبة المسجد النبوي بالمدينة المنورة، الكتاب الأول ضمن تحت رقم 80/1.

(4)- ينظر: (فهرسته) (الورقة: 12).

دهره، وفريد عصره، معيار العلوم في كل منطوق ومفهوم، سيدي أبو العباس أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي وهي من بنات فكره."

وعلى هذا فلا أظن أن هناك ما يوهن هاته القرائن، التي تكاد تثبت بالقطع نسبة تقييد «الطلاق المعلق على المشيئة» للشيخ ابن مبارك؛ والله أعلم.

ثالثا: قيمته العلمية

يمكن باختصار حصر القيمة العلمية للتقييد في النقطتين التاليتين:

أولا: أن ما أتى به الإمام ابن مبارك في هذا التقييد سابقة في بابه، ويكفي في تحقيق هذه الدعوى، أن أساطين الفقه المالكي لم يتعرضوا لما جاء فيها، ولم يعترضوا على ابن رشد بما صرح به في المسألة. يقول الإمام ابن مبارك: "... وقد خفي ذلك على القراني والقشاشي وابن عرفة وأبي الحسن والمازري وغيرهم من المتأخرين".⁽¹⁾

ثانيا: إشادة فقيه المالكية في عصر الإمام ابن مبارك بهذا التقييد وهو الإمام المجتهد الحسن بن رحال المعداني⁽²⁾، وشهادته فيه، قال ابن مبارك: "ولما وقف على ذلك شيخنا في الفقه شيخ الإسلام سيدي الحسن بن رحال المعداني قال لي هذا رافع للنزاع وقاطع لجميع عروق الشبهة في المسألة".

هذا ولم أف على أحد سجل ملاحظات أو مؤاخذات على هذا التقييد، سواء من المتأخرين أو المعاصرين.

رابعا: وصف نسخ التحقيق.

اعتمدت في تحقيق هذا العمل على نسختين هما ما تيسر لي العثور عليهما بعد البحث في كتب فهارس المخطوطات:

النسخة الأولى: موجودة في مكتبة علال الفاسي، وهي نسخة غير كاملة مبتورة من الآخر.

ورمزت لها بحرف [ع].

عدد الصفحات: ثلاثة.

عدد السطور في الصفحة الواحدة: خمسة وعشرون سطرا.

(1) - ينظر: (فهرسته) (الورقة: 12).

(2) - سبقت ترجمته.

عدد الكلمات في السطر الواحد: أربع عشرة كلمة.

نوع الخط: مغربي دقيق.

موجودة في مجموع: من ص: 72 إلى ص: 75.

النسخة الثانية: موجودة في المكتبة الوطنية، وهي نسخة كاملة.

عدد الصفحات: ثلاثة.

عدد السطور في الصفحة الواحدة: واحد وخمسون سطرا.

عدد الكلمات في السطر الواحد: ست عشرة كلمة.

نوع الخط: مغربي واضح ملون بالأحمر.

موجودة في مجموع تحت رقم تحت 2438د، من ص: 134 إلى ص: 137.

خامسا: مصادره.

لم يتوسع الشيخ في المصادر التي أسعفته في تأليف هذا التقييد، على اعتبار أنه مختصر جدا، كما أنه موضوعه مستحدث في باب، ولم يسبقه إليه أحد، وأما المصادر التي سوف أوردتها، إنما هي مراجعه في جمع شتات التقييد، وتوثيقاته لمقولات العلماء المعضدة لتقييده واستدراكه، وهي كالاتي:

(التاج والإكليل) لمحمد بن يوسف العبدري الغرناطي.

(التوضيح في شرح مختصر بن الحاجب) لخليل بن إسحاق الجندي.

(حاشية الصاوي على الشرح الصغير) لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوقي الشهير بالصاوي.

(مختصر خليل) لخليل بن إسحاق المصري المعروف بالجندي.

(مواهب الجليل شرح مختصر خليل) لمحمد بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب.

(الشرح الكبير) لأحمد بن أحمد بن أبي حامد العدوي المعروف بالدردير .

سادسا: خطة البحث.

لإخراج هذا النص إخراجاً محققاً يستجيب لشروط التحقيق العلمي، عملت على المحافظة على صورته الأصلية دون المساس بالمتن، مع محاولة توضيحه وتسهيل قراءته وفهمه، واضعاً إياه في حلّة جديدة، وذلك من خلال الإضافات الآتية:

- 1- رقنت النصوص وفق قواعد الإملاء المعاصر، وميزت بين أقوال المؤلف وأقوال غيره بوضعها بين علامتي التنصيص، وميزت الآيات القرآنية بكتابتها بالخط المغربي.
- 2- قابلت النسخ مع بعضها مثبتاً نص ما رشحته أصلاً في المتن، ومشيراً إلى نسخة المقابلة المخالفة في الهامش، مع الاعتماد الجزئي على النسخة (ع) باعتبارها النسخة التي نذرت فيها الأخطاء.
- 3- نظّمت المادة بوضع النقاط والفواصل؛ والقواطع؛ وعلامات التنصيص؛ والأقواس؛ والعوارض، وقسمت الفقرات.
- 4- عزوت النصوص التي يوردها المؤلف إلى أصحابها، ووثقتها توثيقاً علمياً ما وسعني البحث، ولم ألتزم دائماً بتوثيق النصوص الثانوية المتضمنة في الأقوال التي يوردها.
- 5- رسمت الآيات القرآنية على ما اقتضته قراءة نافع من رواية ورش، وعزوتها إلى مواضعها في كتاب الله تعالى.
- 8- التزمت الترجمة للأعلام المغمورين فقط، وأبنت عن بعض ألقاب الأعلام الواردين.
- 9- قمت بإضافة ما ارتأيت أنه سيزيد النصوص وضوحاً، ويعين على فهمها فهماً صحيحاً، سواء تعلّق الأمر بضبط بعض الكلمات بالشكل، أو بتعريف بعض المصطلحات العلميّة بالرجوع إلى المصادر المتخصّصة.
- 11- صحّحت بعض الأخطاء التحوية والإملائية من غير الإشارة إلى ذلك في الهامش.
- 12- أخيراً ذيلت هذه البحث بفهرس للمصادر والمراجع المعتمدة.

سابعاً: نماذج مصورة من المخطوطات:

72
 ان قوله ما قيل من شيئا لا يعلو اجواء العبادات سيما احمر ميار لا سفل منه تراه بضابب ان قلت
 طائفة قوله ان صاحب المختار او هو من الشيعة او معلق عليه مثاله في صيغة ان ايت هذا لوق
 ان دخلت الاراء ان شاء الله وبصيغة الخت انت كقولك ان ادخلت الاراء ان شاء الله وبصيغة هذا
 العرب ويقع عليه الطلاق فال اشارة في الكثير تعال التوضيح وهو قول ابن القاسم وقال ابن السخري
 والشوب يتبعه واحترار جماعة وهكذا ارجع اسلا واصح وغيره وزعم ابن رشيد انه اعلم من كتب
 اصل السنة واراد ان يعلو على من ذهب الفرية ان قول الفاضل امراته ان كقولك ان ادخلت الاراء
 ان شاء الله اذ الصب المشيئة الى المعلق عليه هو ان امتعت من الوجود بمشيئة الله وبصيغة ان علي
 وقوله قوله هو طلاق ان دخلت الاراء ان شاء الله هو ان شاء الله هو ان شاء الله وبصيغة ان علي
 السنة ان كل واقعه في الوجود بمشيئة الله تعالى مماثلة له اذن من الوجود في الوجه راول
 ودخوله في التمسك بمشيئة الله وبصيغة ان ذلك هو الذي هو المراد واما القول بل يوم الطلاق
 بمقتضى ان الرضول وعرضه واقعه علم خلو المشيئة وهو محال عند اصل السنة ثم قلت
 هذا الذي قاله ابو الويلين وشراييم كوجوه امره ان ليس المعنى ما ذكره بل هو عكس المعنى
 وذلك ان الشرط اذا ايسر كذا وان لم يجز ان يتبعه في اوقات وان لم يكن كذلك المغير مشبهاً كان
 الشرط على وجه وان كان الكذا من غير ان شرط على وجهه فلا دخلت ارجع ربيعة ان
 حادوك وجب ان يكونه ان او ثابتا ربيعة على ان يفرض على الجارية منهم اعلم ان يجر الجارية
 منهم كمن ابو الويلين وكذا اذا قلت انك ربيعة ان ظهري كان معناه ان عدم الاكثر او ثلث ربيعة
 على ان يفرض على الظلم منهم اعلم ان خوضوا في ذلك كويلين ابو الويلين منه وقد قال تعلم واكثر
 اوقات حمل ما يقو عليه من ومعناه ان اذ انقضى واجب على المختلف ان كان اوقات حمل وتيسر معناه
 ان اذ انقضى على المختلف واجب كما ان اوقات حمل وما جملته باب ابو الويلين كما في هذا خبرهم ان الشرط
 كذا استثناء الذي هو من اربع اوقات وهو اثبات نفي وجيز بل منه ان يكون المعنى في ارجع ربيعة ان خبر
 ارجع ربيعة ان جردك وفي الاكثر منهم ان يخلو لانك منهم لان ظهرك ويكون المعنى في قوله تعلم وان كان
 حمل ما يقو عليه من انقضاء عليه من ان اوقات حمل وفي قوله فان ارضى لم يلائم هو خبرهم
 اتوضوا خبرهم كما ان ارضى لم وفرملت ان هذا واضح اطلاق وجيز يجب ان يكون الشرط
 بخلاف الاستثناء ويجب ان يكون من اوقات اثباته وان لم يكن معناه من ان اوقات الاراء
 ان شاء الله ان دخلت الاراء بمشيئة الله هي كذا فان ان دخلت الاراء بمشيئة الله هي كذا

والسنة معناه

اللوحة الأولى من النسخة الموجودة بكتبة علال الفاسي التي وسمتها بـ (ع).

المراد قوله اوصرف المشيئة الى معلو عليه مثله بصيغة البراءة طالق ان
 لم قلت الخ ان شاء الله وبه صيغة الخنت انت طالق ان لم اقل الخ ان شاء
 الله فلا يتبعه كلن المرف ويضع عليه الطلاق قال الشارح تبعاً للتوضيح وهو قول ابن
 الفاسم وقال ابن الماجشون وان شطبت يتبعه واحساره كما عده وحكاها ابن عبيد السلام
 عن الصبيغ وغيره وقال ابن رشح انه الجار على مذهب اهل السنة وان الاول انفسا
 بجر على مذهب الفخرية لان معنى قول القائل لامر ان انت طالق ان لم اقل الخ ان
 شاء الله اخ اصرق المشيئة الى المعلو عليه هو ان امتنع من الخ قول بصيغة
 الله بل انسى علمي وفي علمي السنة ان كل واقعه الوجود بصيغة الله تعالى بافتقار
 الخ من الخ قول الوجود الاول والخوله التناء بصيغة الله بلا يلزم لطاق لان ذلك
 هو الذي التزمه واما القول بلزوم الطلاق بمقتضاها ان الخ قول وعده واقعه على خلاف
 المشيئة وهو محال عند اهل السنة **قلت** وهذه الخ قاله ابو الوليد ابن رشح لا
 يصح لوجوه احدها انه ليس المعنى ما ذكره بل هو عكس المعنى وذلك ان الشرك اذا
 فيجبه كلامه بان يجب ان يتبعه في الاثبات والنفي بان كان الكلام مفيداً مثبتاً كان الشرك على
 وفقد وان كان الكلام مفيداً كان الشرك على وفقد بان افلت احرم ربيعة ان جاءه وك
 وجب ان يكون الاكرام ثابتاً لبيعة على ان يفصر على الجاء منهم لا على ان يخرج الجاء
 منهم كما مضى ابو الوليد وكذا اذا افلت لا تكرم ربيعة ان ظلموك كان معناها ان يحرم
 الاكرام ثابتاً لبيعة على ان يفصر على الظالمين منهم لا على ان يخرجوا من ذلك
 كما يلزم ابو الوليد رحمه الله تعالى وفيه قال تعالى وان كن اولاد حمل فانفقوا عليهم

ر
زعم

الشرك اذا فيجبه
بد كلام

ومعناها

قسم التحقيق: النص المحقق.

الحمد لله وحده [مما قيده شيخنا العلامة أبو العباس سيدي أحمد بن مبارك سقى الله ثراه بشبيب الرحمت ما نصه⁽¹⁾]:

قوله: [أما صاحب المختصر⁽²⁾]: "أو صرف المشيئة إلى معلق عليه"⁽³⁾ مثاله في صيغة البرّ: "أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله"، وفي صيغة الحنث: "أنت طالق إن لم أدخل الدار إن شاء الله"، فلا ينفعه هذا الصرف، ويقع عليه الطلاق⁽⁴⁾.

قال الشّارح [في الكبير⁽⁵⁾]. تبعا (للتوضيح): "وهو قول ابن القاسم. وقال ابن الماجشون، وأشهب: ينفعه. واختاره جماعة. وحكاه ابن عبد السلام عن أصبغ وغيره. وقال ابن رشد: إنّه الجاري على مذهب أهل السنة"⁽⁶⁾. وأنّ الأول إنما يجري على مذهب القدرية؛ لأنّ معنى قول القائل لامرأته: "أنت طالق إن لم أدخل الدار إن شاء الله"، إذ صرف المشيئة إلى المعلق عليه، هو إن امتنعت من الدخول بمشيئة الله فلا شيء عليّ، [وكذلك قوله: هي طالق إن دخلت الدار إن شاء الله، هو إن شاء الله دخولي فلا شيء عليّ]⁽⁷⁾ وقد عُلم في السنة أنّ كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى، فامتناعه إذن من الدخول في الوجه الأول، ودخوله في الثاني بمشيئة الله فلا يلزمه طلاق؛ لأنّ ذلك هو الذي التزمه.

(1)- ما بين المعكوفتين ساقطة من (و).

(2)- ساقطة من (و)، والصواب: قول صاحب المختصر.

(3)- ينظر: (مختصر خليل): فصل في أركان الطلاق (1/ 118)، وانظر أيضا: (التاج والإكليل): الباب الثاني في أركان الطلاق (5/

359) (الشرح الكبير) للشيخ الدردير و(حاشية الدسوقي): فصل في أركان الطلاق: (2/ 392)

(4)- الطلاق: بالفتح هو اسم من التّطليق بمعنى الإرسال. وعند الفقهاء: إزالة النكاح بلفظ مخصوص، وهذا لا يشتمل الطلاق

الرجعي؛ لأنّه ليس مزيلا للنكاح، فالأحسن أن يقال هو إزالة النكاح أو نقصان حلّه بلفظ مخصوص. (معجم مقاليد العلوم من

الحدود والرسوم) (ص: 57). ويراجع أيضا: (الميسوط للسرخسي) (2/ 6)، (الإنصاف) للمرداوي (8/ 429).

(5)- ساقطة من (و).

(6) ينظر: (الشرح الكبير) للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (2/ 392)، وانظر أيضا: (التاج والإكليل) (5/ 360)، (حاشية

الصاوي على الشرح الصغير) (2/ 581)، (مواهب الجليل شرح مختصر خليل) (4/ 116)، (التوضيح في شرح مختصر بن

الحاجب) (4/ 419)، (روضة المستبين في شرح كتاب التلقين) (1/ 648).

(7)- ساقطة من زائدة (و).

وأما القول بلزوم الطلاق فمقتضاه أن الدخول وعدمه واقع على خلاف المشيئة، وهو محال عند أهل السنة (هـ)⁽¹⁾.

قلت: وهذا الذي قاله أبو الوليد بن رشد لا يصح لوجوه.

أحدها: أنه ليس المعنى ما ذكره بل هو عكس المعنى، وذلك أن الشرط⁽²⁾ إذا قيد به كلام، فإنه يجب أن يتبعه في الإثبات والنفي، فإن كان الكلام المقيد مثبتا، كان الشرط على وفقه، وإن كان الكلام منفيًا كان على وفقه.

فإذا قلت: "أكرم ربيعة إن جاءوك"، وجب أن يكون الإكرام ثابتا لربيعة على أن يقصر على [الجائين]⁽³⁾ منهم، لا على أن يخرج الجاؤون منهم كما ظن أبو الوليد. وكذلك إذا قلت: "لا تكرم ربيعة إن ظلموك"، كان معناه: أن عدم الإكرام ثابت لربيعة؛ على أن يقصر على الظالمين منهم، لا على أن يخرجوا من ذلك، كما يلزم أبا الوليد - رحمه الله تعالى - وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾⁽⁴⁾ ومعناه: أن الإنفاق واجب على المطلقات إن كنَّ أولات حمل، وليس معناه أن الإنفاق على المطلقات واجب إلا إن كنَّ أولات حمل. وبالجملة: "أبو الوليد في كلامه هذا توهم أن الشرط كالاستثناء⁽⁵⁾ الذي هو من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، وحينئذ يلزمه أن يكون المعنى "أكرم ربيعة إن جاءوك أكرمهم إلا إن جاءوك، ولا تكرمهم إن ظلموك لا تكرمهم إلا إن ظلموك، ويكون المعنى في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ ومعناه: أن الإنفاق واجب على المطلقات إن كنَّ أولات حمل، وليس معناه أن الإنفاق على المطلقات واجب إلا إن كنَّ أولات حمل.

(1) - ينظر: (شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه حاشية البناني) (4/ 200).

(2) الشرط: " مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ بِأَثَرِ الْمُؤَثِّرِ " ينظر: (معجم مقاليد العلوم) ص: 62). وقيل: هو " ما يعلق الحكم عليه بحيث يعدم بعده، ولا يلزم أن يوجد بوجوده . كالوضوء شرط صحة الصلاة. ينظر : (شرح تنقيح الفصول) (ص : 262)، (البحر المحيط) للزركشي (4/437).

(3) - في (و) الجائي.

(4) - سورة الطلاق (الآية: 5).

(5) - الاستثناء: "إخراج الشيء من الشيء؛ لولا الإخراج لوجب دخوله فيه، وهذا يتناول المتصل حقيقة وحكما، ويتناول المنفصل حكما فقط". ينظر: (الكليات) (ص: 91).

وبالجملة: فأبو الوليد في كلامه هذا توهم أن الشرط كالاتثناء الذي هو من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وحينئذ يلزمه أن يكون المعنى في "أكرم ربعة إن جاءوك": أكرمهم إلا إن جاءوك، وفي "لا تكرمهم إن ظلموك": لا تكرمهم إلا إن ظلموك، ويكون المعنى في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (1) أنفقوا عليهن إلا إن كن أولات حمل، وفي قوله: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (2) آتوهن أجورهن إلا إن أرضعن لكم.

وقد علمت أن هذا واضح البطلان، وحينئذ يجب أن يكون الشرط مغايراً للاتثناء، فيجب أن يكون من الإثبات إثباتاً ومن النفي نفيًا، ويكون معنى قولنا: "إن دخلت الدار إن شاء الله" أنه: إن دخلت بمشيئة الله فهي طالق، أي: فإن دخلها بمشيئة الله فلا تطلق عليه، وإنما تطلق عليه إن دخلها بمشيئة غير الله، فإن هذا عكس لمعنى الشرط، وقلب لمقتضاه (3) أي: "فإن دخلها بمشيئة الله طلقت عليه، وإن دخلها بمشيئة غير الله لم تطلق عليه.

وكذا قولك (4) "أنت طالق إن لم أدخل الدار إن شاء الله" معناه: إن عُدِمَ دخولي للدار بمشيئة الله طلقت علي، وليس معناه إن عدم بمشيئة الله فلا شيء علي؛ كما قال أبو الوليد بن رشد، فإنه مبني على جعل الشرط كالاتثناء، وقد علمت ما فيه. وإذا فهمت هذا فلنرجع إلى حلّ كلامه.

فقوله: "إن مذهب ابن الماجشون هو الجاري على مذهب أهل السنة، (5) ومذهب ابن القاسم. لا يتمشى إلا على قول القدرية". قلنا: ليس كذلك، وسيأتي بسطه.

قوله في الوجه الثاني: "لأن معنى قول القائل لامرأته: أنت طالق إن لم أدخل الدار إن شاء الله. هو: إن امتنعت من الدخول بمشيئة الله تعالى فلا شيء علي.

(1) - سورة الطلاق (الآية: 4).

(2) - الطلاق (الآية: 5).

(3) - في (ع) إذ مقتضاه أنه إن دخلها.

(4) - في (ع) قولنا.

(5) - ينظر: (التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب) (419/4).

قلنا: ليس كذلك، بل معناه: إن امتنعت من الدخول بمشيئة الله فعليّ الطلاق، وإمّا يكون معناه ما ذكره؛ لو كان الشرط كالإخراج⁽¹⁾ في الاستثناء⁽²⁾ حتى يكون كأنّه قال: إن لم أدخلها إلا بمشيئة الله فأنت طالق، [وحيث إن يكون المعنى: إن امتنعت من الدخول بكلّ سبب من الأسباب فهي طالق]⁽³⁾ إلا إن امتنعت من الدخول بمشيئة الله فلا شيء عليّ، وقد سبق أنّ هذا مناقض لمعنى الشرط.

وقوله: "وكذلك قوله: هي طالق إن دخلت الدار إن شاء الله، هي إن شاء الله دخولي فلا شيء عليّ".

قلنا: ليس كذلك، بل معناه: إن شاء الله دخولي فعليّ الطلاق. وإمّا يكون معناه ما ذكر لو كان الشرط كالأستثناء حتى يكون كأنّه قال: إن دخلت الدار إلا بمشيئة الله فأنت طالق. وحيث إن دخلها بمشيئة الله فلا شيء عليه، وقد سبق أنّ هذا مخالف لما يقتضيه الشرط.

وقوله: "وقد علم في السنّة أنّ كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى"⁽⁴⁾.

قلنا" وابن القاسم هو أول قائل بهذا، إذا أقيمت⁽⁵⁾ الشرط على مقتضاه، وإمّا يلزمه أن لا يقول به إذا قبلنا الشرط وجعلناه كالأستثناء؛ لأن المعنى حينئذ: إن دخلت الدار إلا بمشيئة الله فهي طالق. ولا شك أنّ ابن القاسم يقول بلزوم الطلاق، وما لزمه الطلاق حتّى وجد الشرط الذي هو دخول الدار بغير مشيئة الله، وقد سبق أنّ قلب معنى الشرط لا يصحّ، فما بني عليه من الإلزام لا يصحّ.

وقوله: "فامتناعه إذا من الدخول في الوجه الأول، ودخوله في الثاني بمشيئة الله".

قلنا: هذا صحيح وابن القاسم قائل به.

وقوله: "فلا يلزمه طلاق".

قلنا: هذا ليس بصحيح، فإنّه مبني على قلب معنى الشرط، وجعله كالأستثناء، وقد سبق بطلانه.

(1)- في (ع) في الإخراج.

(2)- في (ع) كالأستثناء.

(3) - ساقطة من (و).

(4)- ينظر: (شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناي) (200/4). وراجع أيضا: (منح الجليل شرح مختصر خليل) (116/4).

(5)- في (ع) أبقينا.

قوله: "لأنّ ذلك هو الذي التزمه".

قلنا: ليس بصحيح، وإّما يصحّ على قلب معنى الشرط⁽¹⁾.

قوله: "وأما القول بلزوم الطلاق فمقتضاه: أنّ الدخول وعدمه واقع على خلاف المشيئة وهو محال عند أهل

السنة"⁽²⁾

قلنا: هذا مبنيّ على قلب معنى الشرط وجعله كالاستثناء حتى يكون المعنى "إن دخلت إلا بمشيئة الله فأنت طالق، وإن لم أدخل إلا بمشيئة الله فأنت طالق". فيكون الدخول في الصّورة الأولى واقعا بغير مشيئة الله، وكذلك عدمه في الثانية، وإّما كان ذلك كذلك؛ لأنّ ابن القاسم قائل بلزوم الطلاق، وقد علقه على الدخول إلا بمشيئة الله، فما وقع الطلاق حتّى وقع المعلق الذي هو عكس الدخول إلا بمشيئة الله، فيلزم أن يكون الدخول وقع بغير مشيئة الله؛ لأنّ الدخول الكائن بمشيئة الله لم يعلق عليه طلاقا حيث أخرجه بالاستثناء، وقد سبق بطلان قلب الشرط. والله أعلم.

ثانيها: أنّك قد علمت أنّ معنى الشرط لا يصحّ، وأنّ إبقاءه على معناه هو الحقّ حينئذ.

فمعنى قولنا: "إن دخلت الدار إن شاء الله فأنت طالق": إن دخلت بمشيئة الله فهي طالق. والشرط مركّب من الدخول، وكونه بمشيئة الله. وهذا الشرط واقع عند أهل السنّة، فيلزم أن يقع الجواب الذي هو الطلاق؛ لأنّ وقوع الشرط يستلزم وقوع الجواب، وقد قال ابن القاسم يلزم الطلاق، فلزم أنّه قال بوقوع الشرط المذكور. فقوله هو عين مذهب أهل السنة الجماعة؛ لأنهم قالوا بوقوع الشرط فلزمهم أنهم قالوا بوقوع جوابه، وابن القاسم قال بوقوع الجواب، فلزم أنّه قال بوقوع الشرط للتلازم الذي وبين الشرط والجواب. فمن قال بوقوع أحدهما قال بوقوع الآخر.

وأما القدرية قبحهم الله فإنهم ينكرون هذا الشرط، ويقولون: "إن دخول العبد للدار بمشيئته لا بمشيئة الله تعالى: فلا يقع الجواب عندهم الذي هو الطلاق، فالقائل في هذه المسألة بعدم لزوم الطلاق لا يتمشى قوله إلا على مذهب القدرية؛ لأنه حيث قال: بعدم وقوع الجواب لزم أنه قال: بعدم وقوع الشرط، فالدخول بمشيئة الله لم يقع عنده حتى يقع جوابه الذي هو الطلاق، فظهر أنه -أي: الإمام ابن رشد- لو عكس في بناء المذهبين كان صوابا في الجملة، وإن كان لا يصحّ لما يأتي في الأمر الثالث. والله أعلم.

(1)- راجع: (التوضيح على شرح مختصر ابن الحاجب) (4/ 420).

(2)- ينظر: (التوضيح على شرح مختصر ابن الحاجب) (4/ 420). (منح الجليل شرح مختصر خليل) (4/ 116).

ثالثها: في بيان توجه المذهبين السابقين.

اعلم: أنّ⁽¹⁾ من أصل ابن القاسم أنّه إذا وقع شكّ في العصمة⁽²⁾ اعتبر ووقع الطلاق له، ومن أصل عبد الملك أن الشكّ المذكور يلغى ولا يعتبر، وتستصحب العصمة، ولا يقع طلاق أصلاً. نقله الشارح في (الكبير) في قوله: "كلو جئت قضيتك"⁽³⁾.

فابن القاسم نجح عليه الطلاق للشكّ، وابن الماجشون لم يوجب عليه⁽⁴⁾ طلاقاً استصحاباً للعصمة، والفاء للشكّ، فهذا عندي مبني القولين في هذه المسألة، وذلك أنّ صرف المشيئة إلى المعلق عليه يرجع عند تحقيق النظر وتدقيقه إلى صرفها إلى الربط والسببية التي بين الشرط والجزاء، ولا شكّ أن السببية أمر اعتباري لا يقبل الوجود ولا العدم إذا وقع الدخول المعلق عليه.

سئل صاحب المشيئة: هل شاء أن يجعله سبباً في الطلاق أم لا؟ فإن قال: جعلته سبباً في الطلاق وقع الطلاق، وإن قال: لا أجعله سبباً في الطلاق، لم يقع طلاق. هذا فيمن تعلم مشيئته كزيد، وأما من لا تعلم مشيئته؛ كالجن والملك، فإن الخلل يقع في العصمة بحصول الشكّ فيها؛ إذ يحتمل أن يجعله سبباً أولاً يجعله، فابن القاسم يلزمه الطلاق إذا وقع الدخول، وعبد الملك لا يلزمه بناء من كل واحد على أصله، فهذا توجيه المذهبين في مشيئة الجن والملك.

فإن قلت: وهذا لا يتأتى في مشيئة الله عزّ وجلّ؛ لأنّ متعلقها موجود في الخارج أو معدوم فيه، فإذا وجد علمنا وجودها، وإذا عدم علمنا أنّها لم تتعلّق به، فمشيئة الله تعالى ممّا يمكن اطلاعنا عليه بهذا الاعتبار.

قلت: هذا صحيح إذا كان المتعلق موجوداً في الخارج قابلاً للوجود والعدم: كالأجرام والأعراض، فكل ما وجد منها فهو بإرادة الله تعالى، وما لم يوجد، فلم يرد الله تعالى وجوده، وأما ما لا يقبل الوجود في الخارج: كالتسبب والاعتبارات، ومنه الربط الذي بين الشرط والجواب بمشيئة الله تعالى فيه لا تعلم، ولا يمكن اطلاعنا عليها؛ إذ الاطلاع عليها إمّا هو بوجود متعلقها في الخارج، ومتعلقها هنا لا يقبل الوجود أصلاً في الخارج، ولا يقبل العدم فيه أصلاً،

(1)- في (و) [كلا من أصل].

(2)- العصمة: فيض إلهي يقوى بها الإنسان على تحري الخير، والتجنب عن الشر. (معجم مقاليد العلوم) (ص: 199).

(3)- ينظر: (مختصر خليل) (1/118). وراجع أيضاً: (مواهب الجليل) (4/67). (شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية

البناني) (4/194).

(4)- هنا انتهت النسخة التي توجد في مكتبة علال الفاسي.

فبعدم قبوله الوجود لم يعلم أنه تعالى أراد وجوده، وبعدم قبوله للعدم لم يعلم أنه تعالى أراد العدم، وكذا يقال أيضا إذا صرفت المشيئة إلى الطلاق فقط، كقوله: أنت طالق إن شاء الله، فإن قال: إن "شاء زيد" سئل زيد عن مشيئته، وإن قال: "إن شاء الجن والملك" نجز عليه عند ابن القاسم للشك، وإن قال: "إن شاء الله" نجز عليه أيضا؛ لأن متعلق المشيئة الذي هو الطلاق، وحل العصمة أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل. فقول الشيخ أنه -أي: القول بأن مشيئته تعالى لا يمكن اطلاعنا عليها- يضاهاى قول القدرية بحدوث الإرادة ليس بصحيح، بل هو ما ذكرناه والله أعلم.

ثم ما ذكرناه في صرف المشيئة إلى التعليق لا إلى المعلق عليه، وأن قولهم بصرفها إلى المعلق عليه كلام ظاهره غير مراد هو الحق الذي لا شك فيه؛ لأن قولنا: "أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله" قضية شرطية، وقد علم في علم الميزان⁽¹⁾ أن الإيجاب والسلب، والصدق والكذب، والتقييد والإطلاق، إذا وقعت في القضية الشرطية انصرفت إلى الربط واللزوم الذي فيها، ولا تنصرف إلى أطرافها.

وقولنا: "إن شاء الله" في تلك القضية قيد من القيود التي يجب ردّها إلى الربط، ولا يصحّ ردّه إلى الدخول المعلق عليه؛ لأنّه طرف قضية شرطية، والطرف لا يرجع إليه تقييد ولا غيره من الأمور السابقة، وقولهم إنّه راجع إلى المعلق عليه أي: من حيث التعليق فهي راجعة إلى التعليق في الحقيقة كما قلناه، وهذا لا يخفى على من له أدنى مسكة بعلم الميزان، فظهر أنّ على الإمام ابن رشد الله عنه دركا من وجهين:

أحدهما: ظنّه أنّ الشرط راجع للدخول وليس كذلك، بل هو راجع للربط.

وثانيهما: ظنّه أنّ التقييد بالشرط كالتقييد بالاستثناء، وليس كذلك.

وإنما بسطت الكلام في هذه المسألة؛ لأني ما رأيت أحدا من شيوخ المذهب يعترض على ابن رشد، بل يسلّمون كلامه، ويحاولون أجوبة متكلفة، والله أعلم.

(1) - علم الميزان هو: علم المنطق، إذ به توزن الحجج والبراهين. وكان ابن سينا يسميه "خادم العلوم" إذ ليس مقصودا بنفسه، بل

هو وسيلة إلى العلوم، فهو كخادم لها. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم) (1/44).

هذا ما قيده شيخنا وقدوتنا العلامة البحر الفهامة، وحيد دهره وفريد عصره، معيار العلوم في كل منطوق ومفهوم، سيدي أبو العباس أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي رحمه الله، وهي من بنات فكره، ومن خط بعض تلامذته، رحم الله الجميع.

الخاتمة:

- من أهم النتائج التي توصلت إليها في تحقيقي لهذا التقييد:
- التصنيف الفقهي في القرن الثاني عشر الهجري عرف نوعا من الاجتهاد؛ من خلال تجديد منهجه، عن طريق إفراد قضايا جزئية في علم الفقه بالتأليف مع التوسع في ذلك.
 - الإمام أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي علم من أعلام الفقه المالكي في الغرب الإسلامي.
 - اعتبار التراث الفقهي للإمام ابن مبارك السجلماسي عينة من جهود أعلام المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، وهو قمين بالدراسة والتحليل.
 - يعكس هذا التراث أهم القضايا المنهجية في الفقه التي شغلت اهتمام الطبقة العاملة في القرن الثاني عشر الهجري.
 - للإمام السجلماسي مشروع كبير يستهدف من خلاله تجديد التراث الإسلامي عامة، وذلك عن طريق الغوص في مصادره وإخضاع مقولات أصحابها إلى التحقيق والتدقيق والتحرير.
 - تجاوز الإمام السجلماسي عتبة مدار الشروح والمختصرات والحواشي في التصنيف الفقهي، واعتماده منهج الاستشكال للتفصيل في دراسة مسائل محددة.
 - التأكيد على رحابة المذهب المالكي، ويتجلى ذلك من خلال تنبيه الإمام السجلماسي إلى اختلاف المالكية في بعض القضايا الفقهية وإيراد أقوالهم مع التعليق عليها.
 - التقييدات إحدى أهم مستجدات التصنيف في الفقه الإسلامي في القرون المتأخرة.
- وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

فهرس المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع ن طريق الأزرق.

1. التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر. لمحمد بن الطيب القادري : (ت 1187هـ). تحقيق: هاشم العلوي القاسمي. ط. الأولى: 1983. دار الآفاق الجديدة بيروت.
2. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ) تحقيق: مجموعة من الباحثين. الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب. الطبعة: الأولى.
3. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ) المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م
4. جامعة القرويين لعبد الهادي التازي ت: 2015م. ط. الأولى: 1972. دار الكتاب اللبناني - بيروت.
5. الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية لمحمد الأخضر ط. الأولى: 1977. دار الرشاد الحديثة . الدار البيضاء.
6. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت 799هـ) تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحدي أبو النور الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
7. روضة المستبين في شرح كتاب التلقين لأبي محمد، وأبي فارس، عبد العزيز بن إبراهيم التونسي المعروف بابن بزيّة (ت 673هـ) المحقق: عبد اللطيف زكاغ الناشر: دار ابن حزم الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م
8. سلوة الأنفاس ومحاضرة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس للشريف الكتاني الطبعة الحجرية بفاس 1316هـ.
9. سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ). الناشر: دار الحديث - القاهرة. طبعة: 1427 : هـ - 2006م
10. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف (ت 1360هـ) علق عليه: عبد المجيد خيالي الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان. الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.

11. شرح الزُّرقاني على مختصر خليل. ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني لعبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري (المتوفى: 1099هـ) ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان. الطبعة: الأولى: 1422 هـ - 2002م.
12. شرح مختصر خليل للخرشي لمحمد بن عبد الله الخرشبي المالكي أبي عبد الله (ت1101هـ) الطبعة: الأولى 1403هـ-1983م
13. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (ت1376هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان الطبعة: الأولى - 1416هـ - 1995م.
14. كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي، تحقيق: د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت الطبعة: الأولى - 1996م.
15. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: 954هـ الناشر: دار الفكر. الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م.
16. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد 1158هـ) تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت الطبعة: الأولى - 1996م.
17. نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني للقادري (ت1187). تحقيق محمد حجي . وأحمد توفيق. ط. الأولى: 1986م. مكتبة الطالب المغربي.
18. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ) المحقق: إحسان عباس الناشر: دار صادر - بيروت.

منهج الترجيح الأصولي وسؤال المعاصرة

الدكتور: عبد الرحيم موفق

أستاذ التعليم العالي مساعد بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية، جامعة المولى إسماعيل - مكاس المغرب

ملخص البحث:

يعد مبحث الترجيح الأصولي من أهم مباحث علم أصول الفقه بما يمثله من أداة منهجية مهمة للمجتهد تمكنه من معرفة درجات الأدلة وقوتها وما يلزمه نهجه عند تعارض دليلين أو تعادلتهما، وعلى هذا فهو يستقي مادته العلمية والمنهجية من جميع العلوم الإسلامية، وإذا كان علماؤنا رحمهم الله قد أبدعوا في مواكبة وحسن توظيف العلوم المؤسسة لفضائهم الزماني في خدمة علم الأصول عموما ومباحث الترجيح خصوصا، فإننا لا ننكر حاجة هذه المباحث للدراسة النقدية المتأنية بغية إزالة الشوائب التي علقت بها ردحا من الزمن، إضافة إلى تحرير القول في كثير من مسائله الخلافية، دون إغفال ربطه بالعلوم الطبيعية، والإنسانية المعاصرة باعتبارها من الأدوات المنهجية المساعدة على حسن تصور مجال تنزيل الحكم الشرعي، ضمانا لحسن تنزيل المعاني المرادة للشارع في الواقع.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الترجيح، الأصول، النقد، المعاصرة.

Abstract:

The study of fundamental Tarjih (preponderance) is considered as one of the most significant studies in the science of Islamic jurisprudence, as it represents an important methodological tool for the Mujtahid (Interpreter) in that it enables them to identify the degrees and measure the strength of evidence and what approach to adopt when two pieces of evidence conflict or equate. Accordingly, the interpreter draws their scientific and methodological data from all Islamic sciences. And if our scholars, may God have mercy on them, have excelled in keeping up with and appropriately employing the foundations of their temporal space in the service of the science of the principles of Islamic Jurisprudence in general and Tarjih in particular, then we cannot deny the need for a critical and careful study of these investigations in order to remove the impurities that were attached to them for a period of time. Added to this is the need for editing oral

narratives in a number of controversial issues without neglecting to link it to the natural sciences and contemporary humanism, as one of the methodological tools to help in a better conception of the field of Sharia (Islamic law) in order to ensure the proper interpretation of the intended meanings that best fit the contextual reality .

Key words: Method, Preponderance, fundamental, criticism, Contemporary.

مقدمة:

الحمد لله جل في علاه، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فإن لعلم أصول الفقه في النسق الفكري والمنهجي للأمة الإسلامية مكانة مرموقة لا تخطئها العين المتبصرة، فهو العلم الذي أحرز فيه العقل المسلم قصب السبق، وانفردت به أمة أقرأ على سائر الأمم، ومن بين مباحثه النفيسة مبحث التعارض والترجيح، بما يمثل من أداة منهجية مهمة للمجتهد تمكنه من معرفة درجات الأدلة وقوتها وما يلزمه نجه عند تعارض دليلين أو تعادلتهما.

وإذا كان علماءنا رحمهم الله قد أفرغوا وسعهم، وأبدعوا عبر العصور في مواكبة الأعراف والمستجدات والعلوم المؤسسة لفضائهم الزماني، واستفادوا منها في تقييدهم للأصول والضوابط، وأعملوها في استنباطاتهم واختياراتهم الفقهية، فلا يمكن بحال إنكار بروز كم هائل من المستجدات في عصرنا في مختلف العلوم والتخصصات لم يعرفها السابقون، وبالتالي فإن مما يتحقق به فقه هذا الواقع الجديد حسن توظيف هذه المعارف في الموازنة بين الأدلة كأدوات مكملة لمعايير الترجيح الأصولية، باعتبارها منهجيات معرفية مواكبة قادرة على حسن تفهم معطيات العصر ومشكلات الناس الذين هم محل الحكم الشرعي، ضمانا لحسن تنزيل المعاني المرادة للشارع في الواقع.

وفي هذا السياق يأتي البحث الذي اخترت له عنوان: "منهج الترجيح الأصولي وسؤال المعاصرة." للإسهام قدر الإمكان في تقديم قراءة نقدية لهذا المبحث الأصولي الهام، وتكثيف النظر في المستجدات العلمية التي يمكن الاستفادة منها في خدمة منهجه وقضاياها.

أولاً: إشكالية البحث

يسعى هذا البحث إلى دراسة جانب من جوانب الاجتهاد الأصولي المعاصر، ويثير إشكالية النظر في علم أصول الفقه عامة ومباحث التعارض والترجيح خاصة من الزاوية العلمية الحديثة، وما هي ضوابط ومحددات الترجيح الأصولي المعاصر؟

ثانياً: أهداف البحث

يروم هذا البحث تحقيق مجموعة من الأهداف نذكر من بينها:

- إبراز مرونة علم أصول الفقه وقدرته على استيعاب تغير الأحوال وتبدل الأعصار.
- خدمة المدرستين التراثية والتجديدية لعلم أصول الفقه، وذلك يربط اللاحق بالسابق من اجتهادات الفقهاء من أجل مواكبة قضايا العصر واستشراف آفاق المستقبل.
- الإسهام في تحقيق التكامل العلمي والمعرفي بين الأدوات المنهجية التراثية لعلم أصول الفقه والعلوم المعاصرة.

ثالثاً: منهج البحث

إن هذا البحث يقتضي مقارنة منهجية تجمع بين:

- المنهج الاستقرائي ويتمثل في تتبع جزئيات الموضوع ومفرداته في كتب الفقه والأصول.
- المنهج الوصفي التحليلي، ويتجلى في عرض منهج الأصوليين في مباحث التعارض والترجيح، مع تقديم قراءة نقدية لها.

رابعاً: الدراسات السابقة

من خلال قراءتي لبعض ما كتبه الأساتذة الفضلاء في موضوع التعارض والترجيح مثل: "التعارض والترجيح بين النصوص" للدكتور سيد صالح عوض، و"التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية." للدكتور عبد اللطيف البرزنجي، و"التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي." د محمد إبراهيم الحفناوي، و"ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين." لأستاذي الدكتور بنيونس الوالي رحمه الله وجدت أن الموضوع قد استوفى بحثه من الناحية الأصولية الفقهية، إلا أن القراءة النقدية لهذا المبحث الأصولي، ومقارنة مدى استفادته من مناهج العلوم

التجريبية والانسانية المعاصرة لم يحض بدراسة مستقلة، الأمر الذي تسعى هذه الدراسة إلى مناقشته من خلال تقديم دراسة نقدية لمبحث الترجيح، والكشف عما تتيحه المستجدات المعاصرة من معطيات لخدمة مبحث الترجيح وقضاياها.

خامسا: خطة البحث

للإجابة عن الإشكالات السابقة الذكر، قمت بتقسيم الدراسة إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: منهج الترجيح عند الأصوليين، قراءة نقدية.

المبحث الثاني: الترجيح الأصولي وعلاقته بمستجدات العصر.

المبحث الثالث: ضوابط الترجيح الأصولي المعاصر.

المبحث الأول: منهج الترجيح عند الأصوليين قراءة نقدية

أولاً: ماهية الترجيح عند الأصوليين:

أ: مفهوم الترجيح

الترجيح في اللغة يفيد معان عدة من بينها: الثقل والتميل والتغليب والتفضيل والتقوية ومطلق الزيادة، يقول ابن فارس: "رجح: الرء والجيم والحاء أصل واحد يدل على وزانة وزيادة يقال: رجح الشيء وهو راجح إذا رزن."⁽¹⁾ وفي المصباح المنير: "رجحت الشيء بالثقل: فضلته وقويته."⁽²⁾

وفي سياق حديثهم عن التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية ضمن مباحث الاجتهاد تعرض الأصوليون لتحديد ماهية الترجيح، واختلفوا في تعريفاتهم تبعاً لاختلافهم في وصف الترجيح، بين من اعتبره من فعل المجتهد ومن بينهم الإمام البيضاوي رحمه الله: "الترجيح تقوية أحد الأمارتين على الأخرى ليعمل بها."⁽³⁾ وبين من اعتبره

(1) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، مادة (ر ج ح) الجزء الثاني، ت: عبد السلام محمد هارون، ط: 1991/1م، د: الفكر، بيروت.

(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي، مادة (ر ج ح)، ط: 1987، مكتبة لبنان.

(3) شرح المنهاج للبيضاوي، شمس الدين الأصفهاني، تقديم عبد الكريم النملة (2/ 787)، ط: 1410/1هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

وصفًا قائمًا بالدليل الراجح، ومن بينهم الإمام ابن العربي، إذ قال: "الترجيح... في الشريعة عبارة عن وفاء أحد الظنين على الآخر، وهو على قسمين: رجحان الألفاظ، ورجحان المعاني." (1)

وأنبه هنا أن للترجيح وجوهًا عدّة لا تظهر ولا تقوى إلا إذا كشف المجتهد عنها بنظره، لذلك أقول: إن الترجيح هو فعل للمجتهد وليس هو وصف الرجحان، وبناء على هذا يمكن القول إن الترجيح هو: "بيان المجتهد لقوة أحد الأدلة على غيره ليعمل به." فهو بيان من المجتهد الذي يلحظ في أحد الأدلة معنى وخصوصية وأمانة ليست موجودة في غيره، وهذه الخصوصية لا يدركها إلا أصحاب الاختصاص من أهل الاجتهاد.

ب: محلّ الترجيح

الترجيح يقع بين الأدلة الشرعية المتعارضة سواء الظنية منها كخبر الواحد والقياس وغيرهما من الظنيات، أو القطعية عند الجمهور (2) خلافاً للشافعية (3) بناءً على تحقق الترجيح فيما بينها للتفاوت في درجاتها، وفي خفائها وجلائها، لا في ثبوتها، فلا تترجح آية على آية في الثبوت بل بقوة الدلالة، كترجيح النص على الظاهر، والمفسر على المؤول.

وكذلك بين الأحكام الشرعية اعتبارًا لعلاقة التلازم بين الأدلة والأحكام، وهو ما عبر عنه الإمام الغزالي رحمه الله بعلاقة الثمرة بالثمر (4)، فتعارض الأدلة يثمر أحكامًا متعارضة، وهذا ما يستحيل صدوره عن الشارع الحكيم، ويمتنع تنزيهه في واقع تصرفات المكلفين، الأمر الذي دفع بالأصوليين إلى النظر في مراتب الأحكام الشرعية والبحث عن سبل الترجيح بينها عند التعارض، كالترجيح بين الواجب والحرام، أو بين الإباحة والحظر، وغيرها من مراتب الأحكام الشرعية.

ج: حكم الترجيح.

(1) الحصول في أصول الفقه للقاضي لأبي بكر بن العربي ت: حسين علي البديري، (149/1)، ط: 1/1420-1999م، د: البيارق، الأردن.

(2) البحر المحيط للزركشي (115/6)، ط: 1/1414-1994م، د: الكنتي، الجيزة مصر.

(3) المشهور عند الشافعية أنه لا تعارض في النصوص القطعية، كما أنه لا تعارض بين قطعي وطني عندهم، لأن الظني يرتفع بالقطعي، يقول الغزالي رحمه الله: "الترجيح إنما يجري بين ظنيين لأن الظنون تتفاوت، ولا يتصور ذلك في معلومين، إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض." المستصفي لأبي حامد الغزالي، (2/634)، ت: محمد الأشقر، ط: 2/1417-1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(4) المستصفي (7/1)

اختلف العلماء في حكم الترجيح بين الوجوب، وهو مذهب جمهور أهل العلم كما نقل ذلك الآمدي وغيره⁽¹⁾، وبين من أنكر وجوبه، وذهب في حالة التعارض بين الأدلة إلى التخيير⁽²⁾ وينسب إلى أبي عبد الله البصري، أو التوقف وينسب إلى أبي بكر الباقلاني⁽³⁾، أو التساقت⁽⁴⁾.

د: بين الترجيح والتعارض.

إن الترجيح أثر من آثار التعارض والعلاقة بينهما كالعلاقة بين السبب والمسبب، فلا يتصور الترجيح بدون التعارض، "لأنه لولا التعارض لما وجدت حاجة إلى الترجيح والبحث عنه بعد تعذر الجمع، فلم يلجأ إلى الترجيح إلا من أجل التخلص من ذلك التعارض."⁽⁵⁾

والتعارض بين الأدلة الشرعية عند جمهور الأصوليين هو تعارض ظاهري في نظر المجتهد وليس تعارضاً حقيقياً في الأدلة الشرعية نفسها، سواء أكانت قطعية أم ظنية، فإذا وجد دليلان يوهم ظاهرهما التنافي والتضاد، فمرد ذلك إلى قصور في ذهن المجتهد وإدراكه لا في الأدلة ذاتها، يقول المرادوي: "اختلف العلماء في تعادل دليلين ظنيين على أقوال: أحدها: أنه محال، وهذا الصحيح عندنا، وعليه الإمام أحمد، والأصحاب، وأكثر الشافعية، والكرخي، والسرخسي، وحكاه الإسفراييني عن أصحابه، وحكاه ابن عقيل عن الفقهاء."⁽⁶⁾

(1) البرهان في أصول افقه للجويني (2/ 175) - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (4/ 460) - شرح المنهاج للأصفهاني (2/ 788) منتهى الوصول لابن الحاجب (ص: 222) - الموافقات للشاطبي (4/ 118-119)

(2) أي أن المجتهد مخير بالعمل بأحد الدليلين المتعارضين، وأحسن من يمثل هذا الاتجاه الشعراي في كتابه الميزان الكبرى، فقد أرجع الخلاف كله إلى مرتبتي التخفيف والتشديد وكلاهما من الشريعة، ويجوز العمل بما على التخيير، ومثال ذلك ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة من وقوع طلاق المكره وعند الأئمة الثلاثة لا يقع، "فالأول مشدد والثاني مخفف، فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان." الميزان الكبرى الشعراي لعبد الوهاب الشعراي (ت: 973هـ) (2/ 170) ت: الوارث محمد علي، ط: 1418/1هـ - 1998م، د الكتب العلمية بيروت.

(3) قيد الباقلاني العمل بالراجح بما إذا كان الرجحان قطعياً، كتقديم النص على القياس، أما إذا كان ظنياً فلا يعمل بواحد منهما لفقدان المرجح، وفي هذه الحالة يقول بالوقف/المحصول لفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، (2/ 388) ت: طه جابر العلواني، ط: 1418/3هـ - 1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(4) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لحسن بن محمد العطار (2/ 401) د: الكتب العلمية، بيروت.

(5) الجامع لمسائل أصول الفقه لعبد الكريم النملة (ص: 417)، ط: 1420/1هـ - 2000م، مكتبة الرشد الرياض.

(6) التخيير شرح التحرير في أصول الفقه لعلاء الدين المرادوي (8/ 4131) ت: عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، ط: 1421/1هـ - 2000م، مكتبة الرشد، الرياض

ولا يلجأ المجتهد إلى الترجيح عند جمهور الأصوليين إلا بعد تعذر الجمع بين الأدلة، لأن إعمال الدليلين أولى من تقديم أحدهما على الآخر، وعند الأحناف بعد تعذر النسخ، إذ الأصل عندهم في الدليلين المتعارضين أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ إذا علم تاريخهما.⁽¹⁾

ثانياً: قراءة نقدية لمنهج الترجيح عند الأصوليين:

تميز علم أصول الفقه منذ نشأته بجرئية فكرية نشطة أسهمت في حل عدد من الإشكالات المعرفية التي واجهت الأمة الإسلامية في كل مرحلة من مراحل تطورها، لكن شيوع ثقافة التقليد أثر سلباً على نمو هذا العلم، حيث اقتصر جهود المتأخرين على الشرح والاختصار والتحشية، مما أفقده بريقه ودوره في تطوير حركية الفكر والاجتهاد، ومن بين أهم الاختلالات المنهجية التي أثرت سلباً على مبحث الترجيح الأصولي، أذكر:

أ: التعصب المذهبي

تأثر مبحث الترجيح الأصولي بالنزعة المذهبية الضيقة مما زاد من حدة الاختلاف بين الأصوليين، خصوصاً في مباحث الترجيح بالصفات، الأمر الذي أدى إلى تعميق الخلاف بين أتباع المذاهب الفقهية، وذلك بخروجهم عن الضوابط العلمية والموضوعية، حيث تجاوزوا مناقشة الأدلة والموازنة بينها إلى حدود الطعن المفضي للتعصب المذهبي، ومن ذلك ما ذكره المقدسي رحمه الله تعالى: "بل دأب كل مصنف من أصحابنا ومن غيرهم التعصب لمذهبه، وترجيح قول إمامه في كل ما أتى به، وكان الواجب على الجميع نظرهم بعين الإنصاف في كل ما وقع فيه الاختلاف، والصورورة إلى القول الراجح، وهو الأقرب إلى ما دل عليه الأصلان الكتاب والسنة، فيزول الخلاف في كثير من المسائل، ولا يبقى منها إلا القليل."⁽²⁾

وقد بلغ بهم هذا التعصب للمذهب وأقواله إلى أن أحدهم إذا ورد عليه شيء من الكتاب والسنة الثابتة على خلاف مذهبه يجتهد في تأويله نصرة لمذهبه ولقوله، يقول ابن القيم رحمه الله: "وأما المتعصب الذي جعل قول متبوعه عياراً على الكتاب والسنة وأقوال الصحابة يزنها به، فما وافق قول متبوعه منها قبله وما خالفه رده، فهذا إلى الذم والعقاب أقرب منه إلى الأجر والصواب"⁽³⁾.

(1) كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري (121/3)، ط: 1997/3 د: الكتاب العربي، بيروت.

(2) خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، لأبي شامة المقدسي (ص: 107) ت: جمال عزون ط: 1/1424هـ - 2003م،

مكتبة أضواء السلف.

(3) إعلام الموقعين لابن القيم (2/163) ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط: 1388هـ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

وهذا خلاف ما كان عليه السلف الصالح من علماء الأمة، إذ كانت غايتهم الأولى من الترجيح درء التعارض الظاهري بين الأدلة الشرعية بمناقشتها والنظر فيها بحسب قوتها الاستدلالية والحجاجية لا بحسب درجة توافقها مع الأقوال المعتمدة في المذهب، يقول ابن القيم رحمه الله: "ثم سار على آثارهم الرّعيل الأول من أتباعهم، ودرج على منهاجهم الموقفون من أشياعهم، زاهدين في التعصب للرجال، واقفين مع الحجة والاستدلال، يسيرون مع الحق أين سارت ركائبه، ويستقلون مع الصواب حيث استقلت مضاربه، إذا بدا لهم الدليل بأخذته طاروا إليه زرافاتٍ ووُحْدانًا." (1)

إن هذا الأسلوب من الترجيح من شأنه أن يجعل المخالف أكثر تمسكًا بخلافه، فينتصب للدفاع عن مذهبه بأسلوب لا يقل تعصبًا، مما يؤدي إلى تعميق الخلاف عوض حسمه أو التقليل منه، وهو منهج مفض إلى التدابير والتقاطع المنهي عنه شرعًا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (آل عمران، 105)، وأكد الشاطبي رحمه الله أن: "الطعن في مساق الترجيح يبين العناد من أهل المذهب المطعون عليه، ويزيد في دواعي التماذي والإصرار على ما هم عليه، لأن الذي غض من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بأن يتعصب لما هو عليه ويظهر محاسنه، فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساق فائدة زائدة على الإغراء بالتزام المذهب وإن كان مرجوحًا، فكأن الترجيح لم يحصل." (2) إلى أن قال: "فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع." (3)

فإذا كان الترجيح يصون حق الاختلاف باعتباره من سمات الرحمة في هذه الأمة، إلا أنه لا يبرر الخروج عما يقتضيه العلم من أدب الحوار والمناظرة، خاصة وأن المذاهب الفقهية تنبع جميعًا من مشكاة واحدة، وهو في حد ذاته عامل مساعد على الترجيح بين الآراء الفقهية المختلفة تحقيقًا للاتفاق و درءًا للتنازع والشقاق، فالخروج عن هذا الترجيح العلمي إلى الطعن والقدح ليس ترجيحًا، وليس من شأن العلماء. (4) كما أنه تضيق لدائرة الفقه الرحبة التي نشأت عن تعدد الآراء والاجتهادات، وفي هذه الثروة الرحبة يجد من يريد الترجيح متسعًا، فإذا ضاق عنه مذهب اتسع له غيره، وإن أعوزه رأي لدى إمام فما أخرى أن يجده عند آخر.

(1) المصدر نفسه (10/2)

(2) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (5/287) ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

(3) المصدر نفسه (5/288)

(4) المصدر نفسه (4/263)

ب: شيوع ظاهرة التقليد

لقد تأثرت مباحث الترجيح كغيرها من المباحث الأصولية بظاهرة التقليد التي وسمت العلوم الشرعية عامة ردحًا من الزمن، فعلى مستوى التصنيف لم تتغير منهجية معالجة قضايا الترجيح قرونا عديدة مضمونًا وترتيبًا وتبويًا، فالمسائل التي بحثت هي نفسها التي توقف عندها العقل الأصولي منذ أزمنة خلت، دونما أدنى إضافة، ومن بينها على سبيل المثال: الترجيح باعتبار الإسناد - الترجيح باعتبار المتن - الترجيح بين الأقيسة، وحتى القضايا التي طرحت للنقاش ولم يحسم فيها، بقيت تدرس على ما هي عليه من الخلاف إلى الآن، كالخلاف في الترجيح بقول الصحابي، وتقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد، ومسألة الترجيح بقول الأكثر، وغيرها كثير مما يشعر بتوقف العقل الفقهي الأصولي عن الإنتاج والابتكار، وعدم قدرته على مسايرة تطور العمران البشري وازدهار الحضارة الإنسانية، وهذا ما يتناقض مع الوظيفة الأساسية التي وجد من أجلها علم أصول الفقه، إذ وضع قبل كل شيء لإنتاج عقول اجتهادية، قادرة على مواجهة كل مستجد بحلوله الملائمة.

وحتى الدراسات المعاصرة⁽¹⁾ التي تناولت موضوع التعارض والترجيح لم تتجاوز حد الوصف والجمع والتبويب والاختصار، دون إضافة علمية حقيقية في هذا الباب، والخلاصة أن جهد المعاصرين في التأليف الأصولي عموماً لا يعدو أن يكون صياغة حديثة لأفكار قديمة دون تجديد أو تطوير ذي بال مما حدا ببعض المعاصرين إلى الدعوة إلى "تجديد علم الأصول حتى يتسنى للاجتهاد اليوم أن يواجه مشكلات الحياة بمنهج علمي يكفل لهذا الاجتهاد الفاعلية والواقعية والتطوير والتغيير."⁽²⁾

وقد انعكس هذا الجمود الأصولي في مباحث الترجيح على أبواب الفقه، حيث عمد الفقهاء إلى تصنيف الروايات والأقوال المعتمدة في المذهب ووضعوا قواعد صارمة للترجيح بينها، ومنعوا الخروج عنها أو الإفتاء بغيرها، سواء كان المفتي من أهل النظر في طرق الترجيح وله قوة عليها أم لا،⁽³⁾ وفي خضم هذا الجمود الفكري والركود

(1) وأذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر كتاب: التعارض والترجيح بين الأدلة للبرزنجي، والتعارض والترجيح عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور محمد الحفناوي، وغيرها كثير.

(2) نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، محمد الدسوقي، (ص: 35) ورقة مقدمة إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمان، سنة 1994م.

(3) المعيار المعرب للونشريسي (5/ 12) ت: محمد حجي وآخرين، ط: 1981/1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.

الفقهي برز عدد من العلماء تحرروا من ريقه التقليد ودعوا إلى ضرورة النظر والتجديد، وأنكروا الوقوف عند نصوص الأئمة والاستدلال عليها دون الرجوع إلى النصوص الشرعية والاحتجاج بها، ومن بينهم الإمام المقرئ رحمه الله إذ يقول: "وإنها لإحدى الكبر دواهي التقليد، فالتقليد مذموم، وأقبح منه تحيز الأقطار، وتعصب النظار، فترى الرجل يبذل جهده في استقصاء المسائل ويستفرغ وسعه في تقدير الطرق وتحرير الدلائل، ثم لا يختار إلا مذهب من انتصر له وحده لمحض التعصب." (1)

ج: خلو مباحث الترجيح من التطبيقات العملية

درج الأصوليون على الإسهاب والإطناب في أبواب الترجيحات في مستواها التجريدي النظري الصرف على حساب البعد التطبيقي للفروع الفقهية، مما يخالف طبيعة الرسالة العلمية والعملية للدرس الأصولي ودوره في تطوير الاجتهاد وتفعيل القواعد الأصولية، وهذا ما دفع الشاطبي رحمه الله إلى انتقاد النزعة النظرية في أصول الفقه يقول رحمه الله: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له." (2)

وهكذا وجدنا أغلب قضايا الترجيح الأصولي ظلت نظرية مجردة تقتصر على مقارنة الأدلة ومناقشتها وقلما نجد إشارة للتطبيقات الفقهية المحققة للبعد الوظيفي الذي من أجله استحدثت مباحث الترجيح، وهذا في حد ذاته خلل منهجي، لأن الغاية من الترجيح هي الوصول للدليل العلمي المحقق للحكم الشرعي الأوفق بالحق والأرفق بالخلق، مما يدل على أن مبحث الترجيح أصبح متمركزاً حول ذاته لغاية ذاتية لا لغاية غيرية، بمعنى أن مباحث التعارض والترجيح أصبحت تدرس لذاتها لا تتجاوز ذلك إلى الجوانب العملية التطبيقية.

د: التأثير بالنزعة المنطقية

تأثرت مباحث الترجيح الأصولي بغلبة النزعة المنطقية من جهة التقسيمات اللفظية والتعريفات ونقد التعريفات والترجيح بين الحدود السمعية، وكذلك من جهة تصنيف الأدلة وبيان مراتبها بحسب القطع والظن، فالمناطق بحثوا في الأدلة التي يمكن للعقل أن يستفيد منها ووضعوا معياراً للمقبول والمردود منها، يقوم على أساس التمييز بين الأدلة

(1) قواعد الإمام أبي عبد الله المقرئ (1/ 396-397) ت: أحمد بن عبد الله بن حميد ط معهد البحوث العالمية وإحياء التراث

الإسلامي جامعة أم القرى مكة المكرمة.

(2) الموافقات (37/1)

بحسب درجة وقوة الدلالة المستفادة والملزومة لقبولها، وهكذا حصروا الأدلة في ثلاثة مراتب وهي: التمثيل - الاستقراء - القياس، وهي تتباين بحسب مدلولها بين القطع والظن، وقد تأثر الفكر الأصولي بهذه النزعة المنطقية في تقسيم الأدلة، حيث تواضع الأصوليون على التفريق بين ما يفيد القطع وما يفيد الظن، يقول السمعاني: "لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم فأما ما يؤدي إلى الظن فلا يقال دليل وإنما يقال له أمانة."⁽¹⁾ وساهمت منهجية التمييز بين القطع والظن في تشكيل جملة من القواعد الترجيحية في التعامل مع الأدلة الشرعية كتقديم المنطوق على المفهوم، والنص على الظاهر، والخبر المتواتر على خبر الآحاد، وغيرها من القواعد.

وقد تنبه عدد من العلماء للتباين المنهجي الحاصل بين المنطق وأصول الفقه، لأن المنطق يشترط القطع واليقين في مدلول أدلته، بخلاف أصول الفقه فإن أدلته نقلية سمعية وهي ظنية المدلول في أغلبها، حيث يعترها الظن من جهة الدلالة، أو من جهة الثبوت كخبر الآحاد، أو منهما معا، ومن بينهم الإمام الغزالي رحمه الله، الذي أشار إلى ضرورة التفريق بين المنهجين، يقول رحمه الله: "الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأسا، فخلط ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين بالطريق السالك إلى طلب الظن صنيع من سدى من الطرفين طرفا، ولم يستقل بهما."⁽²⁾

واعتباراً لهذا المعنى انتقد المازري محاولة بعض الأصوليين التعامل مع النصوص الشرعية وفق القوانين المنطقية، قال رحمه الله: "وأما قوله في كتاب مسلم "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" فإن نتيجة هاتين المقدمتين أن كل مسكر حرام، وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق... وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ها هنا وفي موضع أو موضعين في الشريعة فإنه لا يستمر في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك ولا يعرف من هذه الجهة."⁽³⁾

كما عقد الشاطبي رحمه الله فصلاً لتقرير أن الشريعة مستغنية عن المنطق وأن النظر في التعريفات والأقيسة جار على غير عادة العرب في مخاطبتها، وأن التزام الاصطلاحات والطرائق المنطقية مبعث عن الوصول للمطلوب في

(1) قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني (1/ 33) ت: محمد حسن إسماعيل، ط: 1/ 1418هـ/ 1999م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) معيار العلم في فن المنطق للغزالي (ص: 176) ت: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر

(3) المعلم بفوائد مسلم للإمام أبي عبد الله المازري (ت: 536هـ) (3/ 105) ت: الشيخ محمد الشاذلي النيفر ط: 2/ 1988م د الغرب الإسلامي بيروت.

الأكثر، حيث قال: "فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية." (1) وأفضى التأثر بالنزعة المنطقية إلى كثرة في التقسيمات وغلو في توليد المباحث والمسائل مما حول مباحث الترجيح إلى صور جدالية سجالية بين الأصولي المصنف والمعتزض على مسأله، إما بصورة حقيقية أو وهمية، غابت معها الوظيفة الغائية من دراسة مباحث الترجيح، ولا يخفى وجه التنافر بين المسلك الاعتيادي اللغوي التقريبي السهل وبين سبيل المناطقة الذي يقوم على العقل المجرد، يقول الشاطبي رحمه الله: "فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع." (2)

المبحث الثاني: الترجيح الأصولي وعلاقته بمستجدات العصر:

أصبح واقعنا المعاصر يعيش كمًا هائلاً من المستجدات في مختلف المجالات والتخصصات، الأمر الذي يضعنا أمام إشكالية البحث عن السبل المثلى لتوظيف هذه المستجدات في خدمة مباحث الاجتهاد عموماً، ومبحث الترجيح الأصولي خصوصاً، وللإسهام في تجلية بعض جوانب هذا الموضوع ارتأيت تخصيص هذا المبحث لدراسة إمكانية الاستفادة من هذه المعارف في الموازنة بين الأدلة الشرعية وبيان قوتها الاستدلالية والحجاجية.

أولاً: صلة الشريعة بالمستجدات.

من رحمة الله تعالى بعباده أن أغلب أحكام الشريعة جاءت في شكل قواعد ومبادئ عامة، ولم تتعرض للتفصيلات إلا فيما كان من الثوابت، وهذا ما جعل مساحة الاجتهاد والنظر الفقهي واسعة الأفق، لأنها مما يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، وفقاً للقاعدة الفقهية "لا ينكر تغير الأحكام بتبدل الأزمان" (3).

فالأحكام الشرعية ذات ارتباط وثيق بتغير الأوضاع الزمانية والمكانية، وإصدار الفتوى دون مراعاة المتغيرات والعوائد من الجهالة في الدين كما عبر عنه الإمام القرافي رحمه الله: "إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير

(1) الموافقات (421/5)

(2) المصدر نفسه (39/1)

(3) القاعدة الثامنة و الثلاثون من شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص: 173) علق عليه: مصطفى أحمد الزرقا ط: 2/1409هـ -

تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة." (1)

وتجدر الإشارة إلى أن تغير الأحكام الاجتهادية بناء على الأسباب والموجبات لا يعني التنكر لتراثنا الفقهي الزاخر، أو الاجتهاد في الثوابت والنصوص القطعية بدعوى مواكبة العصر والمستجدات، كالقول بأن تحريم الربا يوم لم تكن شؤون المال والاقتصاد معقدة بالشكل الذي نراها عليه اليوم، أما الآن فلا بد من تغيير الحكم والفتوى، فهذا خلط للثابت بالمتغير، والكليات بالجزئيات، ووضع للأصول موضع الفروع، وذلك أن المتغير من الأحكام هو الذي نشأ عن اجتهاد، ولم يقع فيه إجماع، فهو معترك العقول، ومحل الخلاف الذي يقبل التغيير، ويتبع الأحوال المتجددة. (2) وهذا الأمر طبيعي في الحكم الاجتهادي الذي به تتسع الشريعة على المسلمين، بشرط أن لا تصادم نصًا، أو إجماعًا. كما أن تغير الأحكام بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال ليس تغييرًا في أحكام الشريعة ونصوصها، إنما هو رجوع بالعوائد إلى مستندها الشرعي، كما أشار إلى ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله. (3) لذلك نجد العلماء لم يقرّوا استعمال هذه القاعدة من دون ضوابط أو بناءً على الهوى، بل اشترطوا فيها عدم مخالفة النص الشرعي غير القابل للتأويل، وفي هذا يقول الأستاذ زكريا البري: "ليس معنى تغير الأحكام بتغير الزمان أنها تتغير بناء على شهوات الناس ونزواتهم وأغراضهم الفاسدة، وما جرت عليه أعرافهم المفسدة التي لا تدعوا إليها مصلحة ولا ضرورة، ولا حاجة، مما جاءت الشرائع لإصلاحها وتصحيحها." (4) وإنما يعني ذلك التغيير استثمار الفقه الذي اشتمل على الأصول والنظريات والأحكام مع حسن التأصيل والتحليل والتعليل، وتنميته وتكاملته باجتهادات جديدة بتوظيف ما جدّ في حياتنا من عادات ومعاملات وتطورات في الجوانب العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فأدوات

(1) الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقراني (ص: 231 - 232) ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط: 1/1416 هـ - 1995م، د البشائر بيروت.

(2) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي الثعالبي (518/2) اعتنى به أيمن صالح شعبان، ط: 2/2007م، د الكتب العلمية، بيروت.

(3) الموافقات (285/2-286).

(4) مقال بعنوان الأحكام الإسلامية بين الدوام والتغيير لزكريا البري نشر بمجلة العربي (ص: 26) ع 138/س: 1970، الكويت.

الفهم وآلياته ومنهجيات التفكير والابتكار تشهد على مدار القرون والعصور تطوراً وتبدلاً، ولذلك فلا ينبغي لها أن تكون ثابتة على مر الدهور والأيام.⁽¹⁾

ثانياً: مستجدات الترجيح الأصولي المعاصر.

إنَّ الترجيح كما سبق بيانه في المبحث الأول هو مسلك علمي يسلكه المجتهد لاعتماده أحد الدليلين عند تعذر الجمع بينهما، وتتنوع مسالك الترجيح باعتبار عدة منها: الإسناد، والمتن، والمدلول، وقد يكون باعتبار أمر خارج، فالمرجح غير منحصرة، فكلما رأى المجتهد مرجحاً فله أن يرجح به، لأن مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره، على وجه صحيح موافق للمسالك الشرعية، وهذا ما نص عليه الشنقيطي رحمه الله في المذكرة قائلاً: "المرجح يصعب حصرها لكثرتها، ويكفي أن نعلم أنّ ضابط الترجيح هو ما تحصل به غلبة ظنِّ رجحان أحد الطرفين."⁽²⁾

وقد ظهرت في واقعنا المعاصر مجموعة من المستجدات يمكن توظيفها كأدوات معرفية مكملة لمعايير الترجيح الأصولية، بحيث يصير القول باعتبار أحد تلك المستجدات حينئذ أقوى دليلاً من غيره من الأدلة التي تتنافى معها، ومن أبرزها تلك الحقائق العلمية الثابتة، التي تأكدت صحتها بالتجربة، وأضحت بمثابة القطعيات اليقينية، فلا يمكن للمجتهد إغفالها وهو يعالج قضية الترجيح بين الأدلة المتعارضة، وإلا كان مجافياً مسالك المجتهدين، يقول القرابي رحمه الله: "وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب والطب والهندسة، فينبغي لذوي الهمم العالية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم."⁽³⁾

وإذا كان الإمام القرابي رحمه الله يتحدث عن حاجة الفقيه والحاكم للعلوم التي كانت معلومة في عصره، فلا يمكن بحال إنكار بروز علوم جديدة في زماننا لم يعرفها السابقون، وبالتالي فإن فقه هذا الواقع الجديد يحتاج إلى حسن استخدام هذه المعارف باعتبارها منهجيات وأدوات معرفية مواكبة قادرة على حسن تفهم معطيات العصر ومشكلات الناس الذين هم محل الحكم الشرعي، ضماناً لحسن تنزيل المعاني المرادة للشارع في الواقع.

(1) نظرية الأخذ بما جرى العمل به في المغرب في إطار المذهب المالكي عبد السلام العسري (ص: 213)، ط س: 1996 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.

(2) المذكرة في أصول الفقه لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ص: 179) ط: 1/1409هـ 1989م مكتبة ابن تيمية القاهرة.

(3) الفروق للقرابي (4/ 11) ضبطه وصححه خليل المنصور، ط: 1/1418هـ 1998م، د: الكتب العلمية، بيروت.

فالعلوم الطبيعية قد صححت للمعاصرين كثيرا من المعلومات القديمة في الطبيعة والفلك والكيمياء والأحياء والطب والتشريح ووظائف الأعضاء وغيرها، ويمكن التأسيس لها كمرجحات مستقلة يمكنها أن تحسم كثيرا من مسائل الخلاف، فإذا أثبت العلم مثلاً ضرر لعاب الكلب، وما فيه من جراثيم وفيروسات دقيقة لا يمكن القضاء عليها إلا بالصفة المغلظة الواردة في غسله، فلم لا يعتبر هذا مرجحاً قوياً لأدلة نجاسة الكلب؟

والأمر نفسه ينطبق على العلوم الإنسانية المعاصرة بما تشتمل عليه من أدوات الرصد والتحليل والإحصاء والاستبيان وسير الآراء تعتبر خير وسيلة معينة للفقهاء على حسن التصور والتقدير لمجال حكمه، وأيضاً في اختيار وتقوية الدليل المناسب للنازلة، وهي مؤثرات معتبرة منذ وجد الترجيح، إلا أنها تختلف من عصر إلى آخر، فالإمام الشافعي كان يطوف بالقبائل ويستمع لهم، ويبعث المرأة لتسأل عن عادات النسوة ويجمع هذه القضايا ويوظفها في ترجيحاته واختياراته، وهذا الاستبيان إذا أخذنا به في علومنا الاجتماعية لتطورت، أليس هذا منهجاً من مناهج أصول الفقه، يجب أن يضيفه الفقيه إلى منهجه ويعتبره جزءاً لا يتجزأ من منهجه.⁽¹⁾

المبحث الثالث: ضوابط الترجيح الأصولي المعاصر:

ذكر العلماء رحمهم الله لمجتهد الترجيح أو الاختيار شروطاً خاصة يكون بعدها قد صار أهلاً للاجتهاد، والنظر في المسائل والأدلة والأقوال الفقهية والترجيح بينها، وليس الغرض من هذا البحث الوقوف عند هذه الشروط التي ذكرها العلماء، فهي مبسطة في مظاهرها،⁽²⁾ وإنما هدفنا هو تحديد أهم الضوابط المنهجية المسددة للنظر الاجتهادي الترجيحي المعاصر حتى يسهم في تحقيق مقاصده المرجوة، ومن هذه الضوابط أذكر:

أولاً: الحيادية:

وأقصد بهذا الضابط تحرر المجتهد من تلك العصبية في التزامه المطلق بالمذهب، ومن التقيد بجميع آرائه، وإن وجد فيها ما هو مرجوح أو ضعيف أو شاذ أو ليس ملائماً لأوضاع العصر، ولنتائج العلوم اليقينية، وتوجهه

(1) قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، نصر محمد عارف، (ص: 379-380) ط: 1996/2 منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن.

(2) من الشروط التي ذكرها العلماء في مجتهد الترجيح معرفة آيات وأحاديث الأحكام، معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، التمكن من معرفة مسائل الإجماع ومواطن الاختلاف، معرفة وجوه القياس وشروطه المعتبرة، معرفة العلوم اللغوية، التمكن من علم أصول الفقه، معرفة مقاصد الشريعة. ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، ت: جمال الدين العلوي، بيروت، د الغرب الإسلامي، ط: 1994/1 (ص: 137)

نحو اجتهاد ترجيحي يستثمر فيه تعدد الآراء الفقهية المذهبية، فيأخذ بالراجح من جميع المذاهب، مما هو أوفق بالحق وأرفق بالخلق، مهتدياً في ذلك بنصوص الكتاب والسنة وقواعد الشريعة العامة، وما يستند إليه كل منها من اعتبارات كلية أو جزئية.

ولا أعني بذلك توحيد المذاهب الفقهية أو الدعوة إلى إقصائها والرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة مصدراً للفقه دون اللجوء إلى الفقه الإسلامي الموروث كما يدعي البعض، فالحيادية الإيجابية لا تقتضي ترك هذا الكم الهائل من التراث وطرحه جانبا، وإنما قصدي هو الاجتهاد في المذاهب الفقهية ودراستها دراسة علمية موضوعية مقارنة، حيث تحمل نتائج هذا الاجتهاد في طياتها تباشير التآلف والوحدة، بدلا من الاختلاف والفرقة.

وفي هذا السياق يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "من الضروري... في الفقه المعاصر بصفة عامة ألا يضيق المفاتيح المسلم على الناس بالتزام مذهب معين، لا يخرج عنه مجال، وإن كان فيه من التضييق على عباد الله ما فيه، وربما كان مأخذه ضعيفاً، ودليله غير مرض عند التحقيق، والأولى بالمفاتيح المعاصر أن يخرج بالناس من سجن المذهبية الضيقة إلى باحة الشريعة الواسعة، بما فيها المذاهب المتبوعة، والمذاهب المنقرضة، وأقوال الأئمة الذين لم يعرف لهم مذهب يتبع، وهم جد كثيرين، وفوق هؤلاء جميعاً، أقوال الصحابة الذين هم مصابيح الدجى، وأئمة الهدى، وهم شيوخ الجميع بلا منازع." (1)

ثانياً: تفعيل النظر المقاصدي:

جاءت الشريعة لرعاية مصالح العباد، المادية والروحية، الفردية والجماعية، رعاية قائمة على العدل والتوازن، والشفقة والتراحم، وليست كل مصلحة أو مفسدة معتبرة في نظر الشارع، فلا بد للنظر في ذلك من ملكة يميز بها بين المصالح المعتبرة شرعاً وغير المعتبرة، وقد جعل الشاطبي رحمه الله علم المقاصد شرطاً أساسياً لمن يتولى الاجتهاد والفتوى عموماً، وهو يرى أن كل غافل عنها في حكمه وفتواه يؤدي به إلى الزلل والانحراف. (2)

والمجتهد المعاصر مطالب بإعطاء الأولوية لمقاصد الشريعة والعمل على وضع قواعد وضوابط لها، ليكون المنهج الأصولي أكثر وفاء للنص واستجابة للتحديات وتفاعلاً مع الواقع، وموازنة بين فقه الفهم وفقه التنزيل، ومن شأن الالتزام بهذا الضابط التقليل من النزاع الفقهي والتعصب المذهبي، وذلك باعتماد علم المقاصد في عملية بناء الحكم، وتنسيق الآراء المختلفة عند التعارض، وهذا الهدف هو الذي دفع ابن عاشور رحمه الله لتأليف كتابه الممتع

(1) في فقه الأقليات المسلمة، يوسف القرضاوي، (ص: 57) ط: 1/ 2001م، د الشروق، القاهرة.

(2) الموافقات (122/4)

مقاصد الشريعة، يقول رحمه الله: "هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقيين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق، إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلاغة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظرتها تلكم المقاب." (1) (2)

ثالثاً: الترجيح الجماعي:

أشرت فيما سبق إلى أن النظر في الأدلة يحتاج إلى قدر كبير من الموازنة والمناقشة حتى يفضي إلى ترجيح أحدها ليكون هو المختار، وهذا الجهد في الترجيح يخشى عليه إذا قام به فرد واحد وخاصة في زمننا هذا أن يخطئ في الترجيح أو أن يتأثر بنزعة مذهبية أو رؤية ضيقة فيأتي اختياره وترجيحه بخطأ لا يتوقف أثره على المجتهد وحده أو على واحد من الناس، ومن هنا كان لا بد أن يتم هذا النوع من الاجتهاد الترجيحي عبر اجتهاد جماعي، ليكون أكثر دقة في الموازنة والترجيح وأكثر تحريماً للأدلة، ولما في ذلك من تكامل المجتهدين فيما بينهم من خلال نقاشاتهم ونقدتهم لبعضهم، فيأتي ما يتوصلون إليه من حكم أقل احتمالاً في الخطأ من الاجتهاد الفردي، وأكثر قرباً من الصواب.

كما أن كثيراً من القضايا المستفتى فيها لها علاقة بالعلوم غير الفقهية، مما يستلزم الاستعانة بالخبراء من مجالات مختلفة مثل الطب والفلك والاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون، نظراً للتطور والتشابك الذي اصطبغت به الحياة المعاصرة، فتلك ضرورة لترشيد الاجتهاد الترجيحي في مثل هذه القضايا. يقول مصطفى سانو: "إنه من الحقيق بالتأصيل الإشارة إلى تلك الأهمية القصوى لمشاركة جميع أهل الاجتهاد في العملية الاجتهادية، وتتجلى تلك الأهمية في كون المشاركة في حقيقتها الوسيلة المثلى لمقابلة الآراء بعضها ببعض ومناقشتها بغية الوصول إلى الرأي الذي

(1) المقاب: مفردا مقنب والمقنب ما بين الثلاثين إلى الأربعين من الخيل والفرسان، ابن دريد، جهرة اللغة، (374/1)، مادة

(ق ن ب)، ت: رمزي منير بعلبكي، ط: 1987/1م، د: العلم للملايين، بيروت.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، (ص: 165)، ت: محمد الطاهر الميساوي، ط: 2001/2م، د: النفائس،

يتحقق منه مقاصد الشرع السامية وأهدافه العليا المتمثلة في انتظام أمر الأمة وسلامتها ببيضتها ووحدة كلمتها وصفها. (1)

والدعوة إلى الاجتهاد الجماعي لا تعني عدم وجود قضايا جزئية أو فردية يمكن للعالم أن يرجح فيها وحده، فهذا أمر متيسر لمن امتلك آلية الترجيح وناصيته، لكن القضايا العامة أو بعبارة الفقهاء ما عم به البلوى فالأصل أن تحال إلى العقل الفقهي الجماعي اقتداءً بسلفنا الصالح الذي كان يبني الفتوى على الشورى والأخذ برأي الجماعة، ومن ذلك ما كان يفعله أبو بكر الصديق رضي الله عنه من جمع رؤساء الناس واستشارتهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. (2)

رابعاً: حسن توظيف أدوات المنهج التجريبي ومناهج العلوم الاجتماعية:

إن الوصل بين تراثنا الأصولي وبين العلوم والمعارف المعاصرة أصبح من مستلزمات الاجتهاد المعاصر، خصوصاً بعدما توسعت هذه العلوم وتطورت مناهجها في الكشف عن الحقائق التي لا غنى عنها في معرفة الواقع، وهكذا فالترجيح في فقه المعاملات يحتاج إلى صلة وطيدة بعلم الاقتصاد، وباب المناكحات وطيد الصلة بعلم الاجتماع، وباب الجنائيات يحتاج إلى علم النفس، والطهارة والحلال والحرام لا ينفك بحال عن أبحاث العلوم الطبيعية والطبية، وكلما تعمق المرجح في المعارف القريبة من مجال حكمه اقترب أكثر من فهم الحكم وكذا في تقدير المصالح التي هي مقصد الدين، فمن الحصيلة البشرية من العلوم والمعارف ما فيه عون على تبين ما فيه مصلحة من أوضاع المسلمين المستجدة. يقول الدكتور عبد المجيد عمر النجار: "مبادئ العلوم الاقتصادية والاجتماعية والنفسية وغيرها مما يتعلق بحياة الإنسان من الحقائق التي اكتشفها العقل، مما يعين على تحديد وجه المراد الإلهي من بين احتمالات عدة، فيسدد النظر الاجتهادي، ويفضي تبعاً لذلك إلى ترشيد التدين بتحكيم الأفهام السديدة في شؤون الحياة." (3)

(1) الاجتهاد الجماعي في ضوء الواقع المعاصر، سانو مصطفى، (ص:85)، ط: 1/2006م د النفائس، الأردن.

(2) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، رقم: 20341، (196/10)

(3) في فقه التدين فهما وتنزيلا عبد المجيد عمر النجار (ص:102)

فليس من المعقول أن يبقى علم أصول الفقه منفصلاً عن العلوم الموازية، فالأصولي في مبحث الترجيح يحتاج إلى معرفة العرف والعادة والمصلحة والضرورة، فكل هذه القضايا قواعد أصولية وجزء من قضايا هذا المنهج، ولا يمكن أن يستغنى فيها عن الوسائل والأدوات المستعملة في المنهج التجريبي.⁽¹⁾

وهذا الأمر يتطلب صياغة منهجية تكاملية بين العلوم الاجتماعية وعلم الأصول، حتى تكون الدراسات الفقهية المعاصرة صادقة وشاملة والأحكام أكثر انسجامًا وتطابقًا مع الواقع.⁽²⁾

خامساً: المواءمة بين التنظير والتطبيق:

إن الاجتهاد الترجيحي المعاصر يروم الإسهام في الاستجابة لحاجيات المسلم المستجدة، وهذا لن يتأتى إلا بالمزاوجة بين التنظير والتطبيق، لأننا في عصر لا يقيم للأفكار المجردة وزناً إلا من خلال علاقتها بالواقع وتأثيرها فيه، ولهذا كانت الدراسة التي تجمع بين العلم والعمل هي التي تؤتي أكلها في ترسيخ المفاهيم، وغياب الإمام بحوثات الواقع هو ما دفع ابن القيم رحمه الله إلى انتقاد طائفة من المفتين مغيبة عن زمنها ومجال تحركها، يقول رحمه الله: "فإنه إذا لم يكن فقيهاً بمعرفة الناس، فقد يتصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه... وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه."⁽³⁾

ولذا أعتبر أن من بين أهم ضوابط الترجيح الأصولي المعاصر الربط بين القواعد التي سطرها الأصوليون في هذا المبحث وبين الفروع العملية ما أمكن، حتى لا تصبح دراسة تلك القواعد غاية ذاتية، وكلما كانت هذه الفروع من الواقع المعاصر كلما أضفت على مبحث الترجيح حيوية وتجددًا، إذ أن أغلب المؤلفات المعاصرة تذكر من الفروع التطبيقية ما ورد منها في كتب السلف، وكأن الواقع الذي تعيشه الأمة الآن لا يعرف نوازل مختلفة لها أبعادها المؤثرة في ترجيح الدليل والحكم الشرعي المحقق لمصالح المكلفين في المعاش والمعاد.

(1) قواعد في منهجية تحديد علم أصول الفقه، طه جابر العلواني، (ص: 8)، ط: 1/1988 م معهد الخرطوم الدولي، السودان.

(2) علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية عطية جمال الدين ص: (15-16)

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين (472/3)

خاتمة:

إن الدراسة الأصولية منذ القرن السادس تقريباً - باستثناء ما قام به الشاطبي رحمه الله - لم تقدم جديداً في تطوير مباحث علم الأصول عمومًا ومبحث التعارض والترجيح خصوصًا، وحتى الدراسات المعاصرة التي تناولت الموضوع قدمت مادة يمكن توافرها في الكتب التراثية، فهي لا تعدو أن تكون صياغة جديدة لأفكار قديمة.

إن هذا المبحث الأصولي الهام في أمس الحاجة إلى منهج جديد يقوم على تنقيته من الشوائب التي علقت به ردحًا من الزمن كالتعصب المذهبي وغلبة التجريد والنظر والتأثر بالنزعة المنطقية، إضافة إلى تحرير القول في كثير من مسائله الخلافية، دون إغفال ربطه بالعلوم الطبيعية والانسانية المعاصرة باعتبارها من الأدوات المنهجية المساعدة على حسن تصور مجال تنزيل الحكم الشرعي، والعمل على تفعيل قواعده في الواقع حتى لا تكون المباحث الأصولية في واد والواقع الذي تنظر له في واد آخر.

كما أن الجهد الجماعي هو السبيل الأمثل لترشيده الاجتهاد الترجيحي، ليكون أكثر دقة في الموازنة والترجيح وأكثر تحررًا للأدلة، مما يستلزم الاستعانة بالخبراء من مختلف المجالات المعرفية المختلفة، الأمر الذي يتطلب تنظيم هذا النوع من الاجتهاد حتى يسود المنهج العلمي في حياتنا، ونحقق الخيرية لأمتنا.

وختاماً نسأل الله العلي القدير التوفيق والسداد إنه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين.

ثبت المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. الاجتهاد الجماعي في ضوء الواقع المعاصر، سانو مصطفى، ط: 2006/1 م د النفائس، الأردن.
3. الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقراي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط: 1/1416 هـ - 1995 م، د البشائر بيروت.
4. إعلام الموقعين لابن القيم، ت: طه عبد الرؤوف سعد (ط س: 1388 هـ) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
5. البحر المحيط للزركشي، ط: 1/1414 هـ - 1994 م د: الكتبي، الجيزة مصر.
6. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه لعلاء الدين المرادوي، ت: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، ط: 1/1421 هـ - 2000 م، مكتبة الرشد، الرياض.
7. الجامع لمسائل أصول الفقه لعبد الكريم النملة، (ط: 1/1420 هـ - 2000 م) مكتبة الرشد الرياض.
8. جمهرة اللغة لابن دريد، ت: رمزي منير بعلبكي، ط: 1/1987 م. د: العلم للملايين، بيروت.
9. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لحسن بن محمد العطار، د: الكتب العلمية، بيروت.
10. خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، لأبي شامة المقدسي، ت: جمال عزون ط: 1/1424 هـ - 2003 م، مكتبة أضواء السلف.
11. شرح القواعد الفقهية للزرقا، علق عليه: مصطفى أحمد الزرقا ط: 2/1409 هـ - 1989 م د: القلم، دمشق.
12. شرح المنهاج للبيضاوي، شمس الدين الأصفهاني، تقديم عبد الكريم النملة، ط: 1/1410 هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
13. الضروري في أصول الفقه لابن رشد، ت: جمال الدين العلوي، ط: 1/1994، د الغرب الإسلامي بيروت.

14. الفروق للقرافي، ضبطه وصححه خليل المنصور (ط: 1/1418هـ 1998م) د: الكتب العلمية بيروت.
15. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي الثعالبي، اعتنى به أيمن صالح شعبان، (ط: 2/1428-2007م) د الكتب العلمية، بيروت.
16. في فقه الأقليات المسلمة، يوسف القرضاوي، ط: 1/2001م، د الشروق، القاهرة.
17. قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، نصر محمد عارف، ط: 2/1996 منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن.
18. قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني، ت: محمد حسن إسماعيل (ط: 1/1418هـ/1999م) دار الكتب العلمية، بيروت.
19. قواعد الإمام أبي عبد الله المقرئ، ت: أحمد بن عبد الله بن حميد، ط معهد البحوث العالمية وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى مكة المكرمة.
20. قواعد في منهجية تجديد علم أصول الفقه، طه جابر العلواني، ط: 1/1988م معهد الخرطوم الدولي، السودان.
21. كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري، ط: 3/1997 د: الكتاب العربي، بيروت.
22. المحصول في أصول الفقه للقاضي لأبي بكر بن العربي ت: حسين علي اليدري (ط: 1/1420هـ-1999م) د: البيارق، الأردن.
23. المحصول لفخر الدين الرازي، ت: طه جابر العلواني (ط: 3/1418هـ - 1997م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
24. المذكرة في أصول الفقه لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ط: 1/1409هـ 1989م مكتبة ابن تيمية القاهرة.
25. المستصفي لأبي حامد الغزالي، ت: محمد الأشقر، ط: 2/1417هـ 1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
26. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي، (ط: 1987) مكتبة لبنان.

27. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، ت: عبد السلام محمد هارون (ط:1/1991م) د:الفكر، بيروت.
28. المعلم بفوائد مسلم للإمام أبي عبد الله المازري، ت: الشيخ محمد الشاذلي النيفر ط:2/1988م د الغرب الإسلامي بيروت.
29. معيار العلم في فن المنطق للغزالي، ت: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.
30. المعيار المعرب للونشريسي، ت: محمد حجي وآخرين (ط:1/1981) منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.
31. مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، ط:2/2001م، د النفائس، الأردن.
32. مقال بعنوان الأحكام الإسلامية بين الدوام والتغيير لذكريا البري نشر بمجلة العربي، ع 138/س: 1970، الكويت.
33. الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، ت: عبد الله دراز دار المعرفة بيروت.
34. الميزان الكبرى الشعرانية لعبد الوهاب الشعراني، ت: الوارث محمد علي (ط:1/1418هـ - 1998م) د الكتب العلمية بيروت.
35. نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، محمد الدسوقي، ورقة مقدمة إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمان، سنة 1994م.
36. نظرية الأخذ بما جرى العمل به في المغرب في إطار المذهب المالكي عبد السلام العسري، ط س:1996 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.

التفسير وعلوم القرآن

ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي لله في النظم القرآني

الدكتور: محمد مهدي لخضر بن ناصر

أستاذ محاضر (أ) بجامعة أبي بكر بلقايد بلمسان - الجزائر

ملخص الدراسة:

نتحدث في هذه المقالة عن مصطلح الظاهرة القرآنية الموسومة بظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي لله سبحانه وتعالى، وهي من الظواهر التفصيلية الجزئية التي اطردها النص القرآني في بيانها وأيضا الإشارة إليها كثيرا في مواطن مختلفة.

أما المعرفة المرادة في بحثنا هذا فهي ما ثبت عن طريق الوحي القرآني، وهي من حيث لزوم تقريرها لأصل التعظيم قد تضاف إلى الخالق أو إلى المخلوق؛ كما أن القصد من تعظيم الله -تعالى- هو الإيمان المطلق الجازم بأنه -سبحانه- أعظم من كل شيء، وأجلّ من كل أمر، وألا تجعل دونه سببا، ولا ترى عليه حقا، ولا تنازع له اختيارا. ثم إن التلازمة الكائنة بين المعرفة والتعظيم التي تقتضيها هذه الظاهرة تكون باعتبارين، الأول: بحسب العلاقة التلازمية، وتنقسم إلى عقلية وشرعية وعادية وطبيعية؛ الثاني: بحسب نوع اللازم، وتنقسم إلى: بينة وغير بينة، والبيئة منها إلى: أخص وأعم.

كما تقرر أيضا أن هذه التلازمية -أعني المعرفة التعظيمية- التي قررتها هذه الظاهرة على ثلاث مراتب: الأولى: لازمة عن العبودية الاضطرارية، وهي متحققة في كل الأحوال، وواقعة من جميع الخلق، ويستوي في هذه المرتبة الموحد وغيره، الثانية: هي ما انصرف من المسلم إلى ذات التعظيم والإجلال الناشئين عن العلم والمعرفة، والتفاوت في هذه المنزلة بين أفراد المكلفين غير حاصل فيها، ويتعين تحقيق هذا القدر وجوبا عليهم. الثالثة: الزيادة على أصل التعظيم، ولا ريب أن التفاوت فيها واقع، وهي تتناسب طردا لا عكسا مع المعرفة، وتتردد جزئياتها بين الوجوب والندب.

الكلمات المفتاحية: الظاهرة القرآنية، التلازم، المعرفة، التعظيم، النظم القرآني.

Abstract:

In this article, we talk about the term Quranic phenomenon, which is marked by the phenomenon of Almighty God's Cognitive Syndrome, which is one of the

detailed partial phenomena that the Quranic text is mentioned in its statement and also mentioned frequently in different places.

The knowledge desired in this search is what is proved by the Quranic revelation, which is in terms of the necessity of its determination to signal the origin of worship can be added to the Creator or the creature; The purpose of glorifying God is the absolute and firm belief that He is the greatest of all, and for all, and without Him you don't make a reason, and you don't really see it, and there is no conflict with Him.

Moreover, the correlation between knowledge and the magnicity required by this phenomenon rests on two considerations: the first is: according to the linking relationship, divided into mentality, legitimacy, normality and nature; Second: according to the type of need, it is divided into: evidence and inexperience, and the evidence is: more specific and general.

It is also decided that this correlation - i.e. cognitive glorification - decided by this phenomenon in three categories: the first is a necessity of forced slavery, which is achieved in all cases, and is realized by all creation, and is settled in this unified and other rank, the second is what has passed from the Muslim to the same reverence and reverence arising from knowledge and knowledge, and the disparity in this status between the individuals in charge that is not achieved, and this duty must be achieved and that this is obligatory on them. Third: the increase of the origin of glorification, and there is no doubt that the disparity is a reality, and it is proportional to the expulsion, and not the opposite of knowledge, and its bias is taken up between the obligatory and no obligatory.

Keywords: Quoranic phenomenon, binder, knowledge, glorification, Quoranic systems.

مقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن تعظيم الله تعالى من أجلّ العبادات القلبية التي يتعين تحقيقها والقيام بها، فلا يمكن إيقاع العبادة ولا الوصول بها إلى أعلى درجاتها وكمال سُعودها، إلا بتعظيم الحقّ المعبود الأمر بها؛ فقد ذكر الإمام المناوي -رحمه الله- في تعريف العبادة أنها: "فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه، وقيل -أي العبادة- هي تعظيم الله وامتنال أوامره"¹؛ ولذا فلا عجب أن يكون السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين من أشد الناس تعظيماً لله سبحانه وتعالى، قال القنوجي: "وهم أشد تعظيماً لله وتنزيهاً له عما لا يليق بحاله"².

وفي النظم القرآني وجدنا التعظيم لازماً من جهتين -أو إن شئت قل: من ملزومين-:

الجهة الأولى: المعرفة، فأكثر الناس معرفة بالله أشدهم تنزيهاً له عما لا يليق به؛ قال ابن القيم: "من أمارات المعرفة بالله: حصول الهيبة منه، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيئته"³.

الجهة الثانية: الإيمان؛ يقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في هذا المقام: "إن الإنسان إذا سمع وصفاً وصف به خالق السماوات والأرض نفسه، أو وصفه به رسوله، فليملاً صدره من التعظيم، ويجزم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والجلال والشرف والعلو ما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فيكون القلب منزهاً معظماً له جلّ وعلا، غير متنجّس بأقذار التشبيه"⁴.

وقد صرفنا العناية في هذه الدراسة إلى الجهة الأولى ممثلة في المعرفة، أجوب مادّتها، وأجول في حوماتها، وقد وسمت عنوانها ب: ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي لله في النظم القرآني.

1- التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص498

2- كطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر للقنوجي، ص48

3- مدارج السالكين لابن القيم، ج3 ص338

4- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات لمحمد الأمين الشنقيطي، ص36

أهمية الموضوع:

لعل أهمية البحث في الموضوع تظهر في جانبين: أحدهما اعتقادي والآخر واقعي.

أ. الجانب الاعتقادي: لا يخفى أن علم العقيدة من حيث تعلقه بالعمل القلبي للمكلف يتردد بين معرفة أركان الإيمان باعتبار ذاتياتها، وبين ما تعلق بلوازمها كالتعظيم:

فالأول يتعلق بالمكلف من حيث هو مكلف، إما من جهة وجوب تعلمه - وهو وجوب على سبيل الكفاية - أو من جهة الإيمان به واعتقاده - وهو متعين على كل مكلف -.

أما الثاني: - أقصد اللوازم - فَمَحَلُّهُ من حيث هو كائن لبعض المسلمين فقط، لكن من حيث ما ينبغي أن يكون فلا شك أنه مطالب به كل مسلم، لذا كان البحث فيه من الأهمية بمكان.

ب. الجانب الواقعي: ويتمثل في كون ترسيخ قيمة تعظيم الله عز وجل يعالج كثيرا من مشاكل المجتمع الأمنية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية بأيسر السبل وأقلّ التكاليف والأعباء على الأفراد والمؤسسات والدول.

أهداف البحث:

يمكن تقسيم الأهداف إلى قسمين: كلية وجزئية¹.

فالكلية تتمثل في تحقيق التوحيد لله والسلامة من الشرك ووسائله، وأيضا في ترسيخ أعظم قيمة في حياة المسلم وهي العبودية لله عزّ وجل، وهذا لا يكون إلا بتعظيمه - سبحانه وتعالى -.

أما الجزئية فتظهر في بيان حقيقة ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي وكذا عرض آليات تقرير هذه التلازمة في النظم القرآني مع الوقوف على أنواع هذا التلازم ومراتبه.

الإشكالية:

يدور الإشكال الجوهرى لهذا البحث حول حقيقة هذه الظاهرة القرآنية من حيث بيان أوصافها الذاتية واللازمة، كما يتفرع عن ذلك إشكالات أخرى لازمة عنه سلبا وإيجابا:

1- والمراد بالكلية والجزئي ههنا ما كانت أفراده وجزئياته أكثر من مقابله، لذا اصطللنا على الأول بالكلية والثاني بالجزئي، على الرغم من أن ما ذكرناه في الجزئي هو ألصق وأليق وأولى بأن يذكر في الأهداف من الكلّي.

فمن حيث السلب: يتوجه السؤال نحو دعوى الانفكاك بين المعرفة والتعظيم، ومن حيث الإيجاب: يتوجه الإشكال إلى مراتب هذا التلازم، وكذا التلازم الحاصل من حيث كونه عقليا أم شرعيا أم هما جميعا؟؛ ويشتركان - سلبا وإيجابا - في استشكال آليات تقرير هذه الظاهرة.

خطة البحث:

ستتنظم هذه الورقة البحثية في مقدمة ومبحثين وخاتمة:

ذكرت في المقدمة ما يذكره الباحثون عادة فيها ولم نحد فيها عن عرفهم، ولا عما اشترطه القارئون على المجلة أيضا، ثم تتيب بالمبحث الأول، وتناولت فيه حقيقة التلازم المعرفي التعظيمي، مع عرض آليات تقرير هذه التلازمة في النظم القرآني في مطلبين؛ كما جعلت المبحث الثاني لبيان أنواع هذا التلازم ومراتبه استقلالا في مطلبين أيضا، ثم ذيلت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج المتوصل إليها باختصار.

المنهج المتبع:

سأتبع في هذا البحث المنهج التحليلي الاستقرائي، بحيث أتناول الظاهرة القرآنية والتي هي قيد ومحل الدراسة مع محاولة تحليل أجزائها تحليلا دقيقا، من خلال التعريف بمفرداتها وآليات تقريرها وكل ما له تعلق بذلك، مع ذكر نماذج وأمثلة توضيحية، نستحث من خلالها فرائح الباحثين ونستنهض بما هم الناظرين للنتيجة لها أو التنبيه عليها.

طريقي في البحث:

أولا: جمع المادة العلمية بالتدرج، ومحاولة تتبع واستقصاء كل ما ورد في القرآن الكريم مما له علاقة بجزئيات هذه الظاهرة.

ثانيا: قراءة المادة العلمية قراءة متأنية وتحليلها، واستخلاص معالم ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي لله منها.

ثالثا: توثيق أقوال الأعلام من مراجعها الأصيلة ما استطعت إلى ذلك سبيلا، وتعتبر الإحالة على ذلك في الهامش دليلا.

رابعا: الرجوع إلى كتب اللغة المعتمدة عند توثيق المعاني اللغوية، وذلك بذكر اسم الكتاب ثم الجزء والصفحة.

خامسا: فيما يتعلق بتوثيق الآيات والأحاديث والآثار:

عزو الآية المستشهد بها إلى كتاب الله وكتابتها بالرسم العثماني برواية ورش عن نافع، مع ذكر اسم السورة، ورقم الآية.

تخريج الحديث المستشهد به في أول كل موضع يرد فيه، ثم الإشارة لذلك الموضع إن تكرر، وذلك بذكر رقم الصفحة.

ما أخرجه الشيخان البخاري ومسلم أو أحدهما، فإني أكتفي بذلك.

فإن لم يكن في أي منهما خرجته من مصادره الأخرى المعتمدة.

الدراسات السابقة:

لم أعتز - في حدود علمي - على دراسة أكاديمية سابقة تناولت هذا الموضوع استقلالا، وغاية ما وجدته هو بعض المباحث المتعلقة بتعظيم الله من كتب علماء الكلام والتوحيد والعقيدة، وربما أفرده المؤلفون بالكتابة على الطريقة القديمة، لكنني في الحقيقة لم أقف على شيء من ذلك.

وفي ختام هذا المطاف؛ أشكر الله عز وجل على ما من ووفق وهدى، كما أحمده بجميع المحامد، أقصى ما يبلغه الحامد، على ما يسر من تدليل عقبات هذا البحث بضروب من لطفه سبحانه وتعالى، وأسأله أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبه وقارئه والناظر إليه؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وسنشر الآن - بإذن الله وفضله - في عرض تفاصيل هذه الورقة البحثية:

المبحث الأول: حقيقة هذه الظاهرة وآليات تقريرها.

المطلب الأول: حقيقة الظاهرة القرآنية.

أولا: ما معنى الظاهرة.

الظاهرة في اللغة: من الفعل ظهر، وأصل الاشتقاق فيه مادة (ظ، هـ، ر)، وقد ذكروا أن لها معنى واحدا، وهو خلاف البطن، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "ما نزل من القرآن آية إلا لها ظهر وبطن"، والمراد بالظهر ما ظهر تأويله، والبطن: ما خفي تأويله، وإلى هذا الأصل المذكور تُردُّ جميع المعاني، فتقول¹:

1. الظهر من الإنسان: ما كان من لدن مؤخر الكاهل إلى أدنى العجز.

1- ينظر: معجم العين للرازي، ج4 ص37-38؛ لسان العرب لابن منظور، ج4 ص520.

2. الظهور: يعني البروز والوضوح.
 3. والظاهرة: كل أرض غليظة مشرفة.
 4. وأيضا الظاهرة: العين الجاحظة، وهي خلاف الغائرة.
 5. وكذلك الظَّهَار: ويعني: مُظاهرة الرجل امرأته، إذا قال: هي علي كظهر أمي.
 6. والظُّهَار من الريش: ما يظهر من ريش الطائر وهو في الجناح.
- أما الظاهرة في الاصطلاح: تطلق ويراد بها معنيان:

الأول: المعنى الأعم.

هي كل شيء يدرك الإنسان وجوده، ويستطيع وصفه أو الحديث عنه¹.

وهذا المعنى يتناسب والمعنى اللغوي، لأن ما يدرك وجوده يكون المصير إليه بطريق الحس غالباً، وكل ما أدرك بالحس كان ظاهراً بارزاً.

الثاني: المعنى الأخص؛ وذلك بحسب كل تخصص.

فالظاهرة الاجتماعية مثلاً هي ما دلّ على أمر غير مألوف، وانتشر في المجتمع بشكل مفاجئ وأصبح جزءاً منها، وهي في الغالب ترتبط بالمجتمع والحياة الاجتماعية للأفراد، فيقال ظاهرة اجتماعية، ولكن أيضاً قد ترتبط بالطبيعة وتقلبات المناخ والطقس مثلاً فيقال ظاهرة طبيعية، أو بالاقتصاد فيقال ظاهرة اقتصادية وهكذا².

ثم إن الظواهر أياً كان نوعها لها مجموعة من الخصائص التي تجعل منها ظاهرة فعلاً، وأبرزها أن تكون أفراد الظاهرة مترابطة مع بعضها البعض ولا يمكن فصلها والتعامل مع كل منها على حدة، لأن لكل واحدة تأثيرها على الأخرى³.

أما الظاهرة القرآنية فهي: ما دلّ على أمر من الأمور اللغوية أو الشرعية لتقرير مقصد شرعي، واطرد النص القرآني فيها أو الإشارة إليها كثيراً.

1- معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط، ص426.

2- علم الاجتماع -الموضوع والمنهج- لمجد الدين عمر خيرى، ص37.

3- أسس علم الاجتماع لعادل مختار الهواري، ص180.

شرح قيود ومحترزات التعريف:

فقولنا: "ما دل على أمر من الأمور" هو كالجنس في التعريف¹، يتناول جميع الأمور في مختلف الفنون والعلوم.

وقولنا: "اللغوية أو الشرعية"، هو قيد احتزنا به عما سوى هذين الأمرين، فمثال اللغوية ظاهرة التكرار في القرآن الكريم، ومثال الشرعية الظاهرة التي هي قيد الدراسة والبحث.

وعلة اقتصارنا عليهما فقط، تظهر في كون الجانب اللغوي توجه إليها الإعجاز اتفاقاً، أما الجانب التشريعي فقد روعي فيها حكم وغايات ومقاصد الأحكام.

أما قيد: "لتقرير مقصد شرعي"، ففيه بيان أن هذه الظواهر وضعت لحكمة أرادها الشارع، سواء كانت منصوبة أم مستنبطة.

قولنا: "واطرّد النص القرآني فيها أو الإشارة إليها" فيه إشارة إلى أن هذه الظواهر على ضربين: الأولى ما اطرّدت فيها النصوص وتكاثرت، وهذه - لا شك - يسهل دركها وعقلها على كل قارئ، الثانية: وهي ما اكتفى الشارع بالإشارة إليها في مواطن مختلفة، ولا يقف عليها غالباً إلا المتبصر، أي من كان له تدبر وبصيرة -
وقولنا: "كثيراً" أي: لا غالباً ولا نادراً، لأنه إن كان غالباً صار أصلاً عاماً، وإن كان نادراً انتفى عنه وصف الظاهرة².

تنبيهان:

الأول: حول عن مصطلح الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي.

إن مالك بن نبي تناول مصطلح الظاهرة القرآنية من حيث الجملة -أي: إنه يرى كلام الله ظاهرة في ذاته -
³، بينما نحن نلتفت في بحثنا إلى الظواهر الجزئية التفصيلية، وقد كان تعريفنا لها بهذا الاعتبار.

1- هو كالجنس وليس جنساً، لأنه حد بالرسم وليس حداً بالحقيقة.

2- ونعني بالكثرة هنا الكثرة المقتضية تحقق أركان الظاهرة فيها.

3- أشار مالك بن نبي في الفصل العاشر إلى بعض الظواهر التفصيلية في الفصل العاشر تحت عنوان موضوعات ومواقف قرآنية، إلا أنها لم تُقصد أساساً في البحث وإنما ذُكرت على سبيل التبع فقط. انظر: الظاهرة القرآنية عنده، ص 267 وما بعدها.

الثاني: في الفرق بين الظواهر القرآنية والظواهر في القرآن الكريم.

يتجلى الفرق بينهما في أمرين اثنين:

أ. من حيث العموم.

إن الظواهر في القرآن أعم من الظواهر القرآنية¹: فالأولى تشمل الظواهر الاجتماعية التي أشار إليها القرآن كظاهرة الفساد في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾، (الروم: 41)، ومثلها بعض

الظواهر الاقتصادية كظاهرة الربا، بينما يكتفى في الثانية بما كان له تعلق بذات كلام الله جلّ وعلا.

ولا يخفى أن هذا هو علة عدولنا عن التعبير في العنوان بلفظ: "ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي في القرآن الكريم" إلى قولنا: ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي في النظم القرآني، لئلا يتوهم أنّها من الظواهر في القرآن الكريم وإنما هي من الظواهر القرآنية المستفادة من النظم.

ب. من حيث الإيجاب والسلب.

الظواهر القرآنية لا تكون إلا إيجابية فهي تأتي لتقرير أصل عقدي أو مقصد شرعي، بينما الظواهر في القرآن تتردد بين الإيجاب والسلب² كظاهرتي الفساد والربا- فهما سلبيتان-.

ثانيا: ما معنى التلازم؟

1. التلازم في اللغة من اللزوم، وهو يعني عدم الانفكاك³؛ وفي قوله عز وجل: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا

دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ (الفرقان: 77)، أي: ما يصنع بكم ربي لولا دعاؤه إياكم إلى الإسلام،

فقد كذبتهم فسوف يكون لزاما، أي: عذابا لازما لكم⁴.

1- بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل ظاهرة قرآنية هي من الظواهر في القرآن، وليس كل الظواهر في القرآن تعتبر ظاهرة قرآنية.

2- قولنا: "سلبية"، أي: إن القرآن ألحق بما صفة السلب سواء كان ذلك على سبيل التصريح أم التلويح.

3- الصحاح للجوهري، ج6 ص2029.

4- لسان العرب، ج5 ص4027.

2. وأما في الاصطلاح هو امتناع انفكاك أحد الشيئين عن الآخر¹.

ثالثا: المراد بالمعرفة.

1. المعرفة لغة:

ترجع معاني مادة عرف إلى أصلين اثنين؛ يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا ببعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة²:

فالأول: العرف، يقال: جاءت القطا عُرْفًا عُرْفًا، أي: بعضها خلف بعض.

والثاني: المعرفة والعُرْفَانُ تقول: عرف فلان فلانا عُرْفَانًا ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئا توحش منه ونبا عنه.

وجاء من المصدر "مَعْرِفَةٌ"، على غير القياس؛ لفعله الذي هو على وزن "يَفْعَلُ"، إذ إنَّ أكثره يأتي على وزن "مَفْعَلٌ"³.

2. في الاستعمال القرآني:

وردت مادة "عرف" في مواضع كثيرة من كتاب الله عز وجل، وتعددت معانيها بحسب السياق الذي ذكرت فيه، وإليك هذه المعاني باختصار:

أ. حصول الإدراك بعد العدم، وذلك العدم هو إما لجهل أصلي بالشيء، أو لجهل طارئ كالنسيان، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾، (يوسف: 58).

1- المحصول في أصول الفقه للرازي، ج1 ص232؛ التمهيد في تخریج الفروع على الأصول للإسنوي، ص242؛ وانظر أيضا: معجم

مصطلحات أصول الفقه لمصطفى قطب سانو، ص1.

2- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ج4 ص281.

3- القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص837.

ب. الإظهار والبيان، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ﴾، (التحریم:3)؛ قال القرطبي في تفسير هذه الآية: "... عرف حفصة بعض ما أوحى إليه من أنها أخبرت عائشة بما نحاها عن أن تخبرها"¹.

ج. الإقرار، قال تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة:102)، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي: أقروا بها واعترفوا فيما بينهم وبين ربهم"².

د. ما كان الأمر فيه إلى العرف والعادة، ويسمى المعروف، ففي قول تعالى: ﴿وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَىٰ الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُحْسِنِينَ﴾، (البقرة: 236).

هـ. التفكير والتدبر، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَىٰ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَأَمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾، (المائدة:83)، وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾، (النحل:83)، قال الراغب: "إن معنى المعرفة في الآيتين: إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره"³.

3. المعرفة في الاصطلاح:

المعرفة في الاصطلاح هي مطلق الإدراك الحاصل لدى الانسان عن طريق أحد مصادر المعرفة الأربعة -على خلاف في إثبات بعضها أو نفيه- والتي هي: الوحي، الإلهام، العقل، الحس⁴.

المعرفة المرادة في بحثنا هذا ما ثبت عن طريق الوحي القرآني، وهي من حيث لزوم تقريرها لأصل التعظيم قد تضاف إلى الخالق أو إلى المخلوق؛ فمثال المعرفة المضافة إلى الخالق، قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، (الإخلاص: 1-4)، ومثال ما أضيف منها إلى المخلوق: قوله تعالى: ﴿وَفِي

1- تفسير القرطبي، ج21 ص81.

2- تفسير ابن كثير، ج4 ص206.

3- مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص33.

4- التعريفات للجرجاني، ص231؛ وانظر أيضا: كشاف اصطلاحات الفنون، ج2 ص1039؛ المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ج2 ص392.

أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾، (الذاريات: 21)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾، (الغاشية: 17-20)، وهذا كله لإفادة التعظيم لزوما ووجوبا.

رابعا: ماهية التعظيم.

1. التعظيم في اللغة:

التعظيم من العظم بكسر العين، وهو خلاف الصغر، وعظمه تعظيما وأعظمه، أي: فخمه وكبره، واستعظمه، أي: رآه عظيما¹.

والعظيم - كما جاء في اللسان - هو الذي جاوز قدره وجلَّ عن حدود العقول².

2. في الاصطلاح:

والعظيم في الاصطلاح هو الجامع لجميع صفات العظمة والكبرياء والمجد والبهاء الذي تحبه القلوب، وتعظمه الأرواح - ويعرف العارفون أن عظمة كل شيء وإن جلت في الصفة فإنها مضمحلة في جانب عظمة العلي العظيم³. ثم إن القصد من تعظيم الله - تعالى - الإيمان المطلق بأنه - سبحانه - أعظم من كل شيء، وأجل من كل أمر، وأكبر ما في الوجود مع العلم أن هذا النوع من التعظيم لا يكون إلا له سبحانه وتعالى، وينقل جمهور العلماء والفقهاء قول سيبويه في ذلك: "واعلم أنه ليس كل موضع يجوز فيه التعظيم، ولا كل صفة يحسن أن يعظم بها... وليس كل شيء من الكلام يكون تعظيماً لله عز وجل يكون تعظيماً لغيره من المخلوقين، لو قلت: الحمد لزيد؛ تريد: العظمة، لم يجز"⁴.

كما أن تعظيمه سبحانه وتعالى يكون من خلال ثلاثة أشياء⁵:

أحدها: ألا تجعل دونه سببا.

1- القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص1138-1139.

2- لسان العرب لابن منظور، ج12 ص409.

3- الحق الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين للسعدي، ص27.

4- الكتاب لسبويه، ج2 ص69؛ ينظر أيضا: تفسير الثعالبي، ج1 ص504.

5- مدارج السالكين لابن القيم، ج2 ص470.

فلا تجعل للوصلة إليه سببا غيره، بل هو الذي يوصل عبده إليه، فلا يوصل إلى الله إلا الله، ولا يقرب إليه سواه، ولا يدني إليه غيره، ولا يتوصل إلى رضاه إلا به، فما دل على الله إلا الله، ولا هدى إليه سواه، ولا أدنى إليه غيره، فإنه سبحانه هو الذي جعل السبب سببا، فالسبب وسببته وإيصاله: كله خلقه وفعله.

الثاني: ألا ترى عليه حقا.

فلا ترى لأحد من الخلق حقا على الله، بل الحق لله على خلقه؛ وأما حقوق العبيد على الله تعالى - من إثابته لمطيعهم، وتوبته على تائبهم، وإجابتهم لسائلهم - فتلك حقوق أحقها الله سبحانه على نفسه، بحكم وعده وإحسانه لا أنها حقوق أحقها هم عليه، فالحق في الحقيقة لله على عبده، وحق العبد عليه هو ما اقتضاه بجوده وبره، وإحسانه إليه بمحض جوده وكرمه.

الثالث: ألا ينازع له اختيارا

فإذا رأيت الله عز وجل قد اختار لك أو لغيرك شيئا - إما بأمره ودينه، وإما بقضائه وقدره - فلا تنازع اختياره، بل ارض باختيار ما اختاره لك، فإن ذلك من تعظيمه سبحانه، ولا يرد عليه قدره من المعاصي. فإنه سبحانه - وإن قدرها - لكنه لم يخترها له، فمنازعتها غير اختياره من عبده. وذلك من تمام تعظيم العبد له سبحانه. والله أعلم.

ولقد تكاثفت النصوص الشرعية من كتاب الله عز وجل في بيان فضل تعظيم الله؛ وسنقتصر ههنا على أهمها:

1. قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، (الفاتحة: 5)، قال القرطبي رحمه الله: "ثم الآية الرابعة جعلها

الله بينه وبين عبده؛ لأنها تضمنت تدلل العبد لربه وطلب الاستعانة منه؛ وذلك يتضمن تعظيم الله تعالى" ¹.

2. قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾، (نوح: 13)، قال أبو السعود: "أي ما

لكم لا تؤملون له تعالى توقيرا أي تعظيماً لمن عبده وأطاعه" ².

1- تفسير القرطبي، ج1 ص94.

2- تفسير أبي السعود، ج9 ص38.

3. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَدْرُسُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ هُم عُقَبَى الدَّارِ﴾، (الرعد: 22)، قال ابن جرير الطبري - رحمه الله: "ابتغاء وجه ربهم، أي: طلب تعظيم الله وتنزيها له أن يخالف في أمره أو يأتي أمرا كره إتيانه فيعصيه به"¹.

4. قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾، (القلم: 28)، قال الثعالبي: "قيل هي عبارة عن تعظيم الله والعمل بطاعته سبحانه"².

المطلب الثاني: آيات تقرير هذه التلازمة

أما بالنسبة لآيات تقرير هذه التلازمة فهي على النحو الآتي:

أولا: إبطال دعوى الانفكاك بين المعرفة والتعظيم

وهذا الإبطال يظهر فيما يلي:

أ. قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾، (نوح: 13-16)، ووجه الدلالة من الآية أن نوحا عليه السلام ذكَّره بالملزوم - الذي لهم به علم ومعرفة - ليدل على اللازم وهو التعظيم والوقار.

فالملزوم ههنا هو معرفتهم وعلمهم بأن الله خلقهم أطوارا وخلق السماوات سبعا طباقا، وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا.

واللازم هو وجوب الوقار والتعظيم لله، إذ إن المعرفة الحاصلة في أذهانهم تقضيه وتوجه.

ب. قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، (الزمر: 67). ووجه الدلالة من الآية أن الله أنكر عليهم عدم إيقاع اللازم (التعظيم) مع وجود الملزوم (المعرفة) وهي أنهم يعلمون أن الأرض والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى).

1- تفسير الطبري، ج13 ص140.

2- تفسير الثعالبي، ج4 ص328.

ثانيا: الأمر بالتفكر والنظر التفصيليين المقتضيين للمعرفة في الأجزاء الكونية لتقرير

مقصد وغاية التعظيم

ومن مظاهر ذلك الأمر بالتفكر في خلقه وفي الكون كله، فالتفكر في إعجاز الله -تعالى- في الكون يملاً القلب إيمانا وإجلالا، ويدفع اللسان للدعاء¹.

ومن الأدلة القرآنية على ذلك ما جاء في قوله -سبحانه- في سورة آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 190-191).

ثالثا: بيان وقوع التعظيم من جميع الخلق عدا الإنسان، مع أن طرق المعرفة سواء كانت عقلية أو عقلية تستلزم إيقاعه له.

فلقد بين الله سبحانه وتعالى أن المخلوقات والكائنات ذلت وخضعت لجبروته تعظيما وإجلالا، وقد عرف الإنسان هذا، فما باله لم يقدره حق قدره، مع أن وقوفه على هذا الخضوع المطلق للكائنات علما ومعرفة يقتضي منه ألا يخرج عن سنن باقي المخلوقات؛ قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾، (مریم: 88، 92)، قال الضحاك بن مزاحم في تفسيرها: "يتشققن من عظمة الله عز وجل"².

رابعا: معرفة الشعائر المكانية والزمانية المستوجبة تعظيمها تعظيم الذات الإلهية.

إضافة إلى ما سبق فإن معرفة الشعائر تقتضي تعظيم الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْكُمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: 32).

والشعائر على نوعين:

أ. شعائر زمانية: ومنها يوم الجمعة، وخاصة الساعة التي يستجيب الله -تعالى- فيها سؤال السائلين ودعاء

الداعين.

1- تعظيم الله جل جلاله -تأملات وقصائد- لأحمد بن عثمان المزيد، ج1 ص18-20

2- العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني، ج1 ص341.

ب. شعائر مكانية: كبيوت الله -تعالى- كلها؛ وخاصة البيت الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى، يقول النبي عليه الصلاة والسلام: "فضل الصلاة في المسجد الحرام على غيره مائة ألف صلاة، وفي مسجدي ألف صلاة، وفي مسجد بيت المقدس خمسمائة صلاة"¹.

المبحث الثاني: أنواع ومراتب التلازم.

المطلب الأول: أنواع التلازم.

أولاً: أنواع التلازم باعتبار العلاقة التلازمية.

وينقسم بهذا الاعتبار إلى عقلي وشرعي وعادي وطبعي²:

أ. تلازم عقلي.

ومن ذلك الأمر بالتفكير في خلقه وفي الكون كله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾، (آل عمران: 190-191)، -وهذا هو الملزوم- ويلزم عنه عقلاً تعظيم الله سبحانه وتعالى، ويدل على الجانب العقلي فيه هو قوله تعالى: "لأولي الألباب" و"يتفكرون".

ب. تلازم شرعي.

أي: ثابت عن طريق الشرع، ويظهر هذا التلازم بين معرفة ما يتعلق بالعبادة التي أمر المكلف بإيقاعها وبين تعظيم الباري سبحانه وتعالى، قال سعيد بن جبير: "ما لكم لا تعظمون الله حق عظمته، وروح العبادة هو الإجلال والمحبة، فإذا تخلى أحدهما عن الآخر فسدت"³.

ج. تلازم عادي.

1- رواه السيوطي، في الجامع الصغير، عن أبي الدرداء، ر: 5850، صحيح.

2- الإبهاج شرح المنهاج للسبكي، ج1 ص205؛ وانظر أيضاً: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر لعبد الكريم النملة، ج1 ص215-216.

3- مدارج السالكين، ج2 ص495.

أي: إنه ينشأ عادة، ويحسن التمثيل على هذا بشعائر الله الزمانية والمكانية، فإنه كلما تكرر ذكر فضائلها وما يتعلق بها من الأحكام نشأ في النفس مكائنتها، وتعاضم مع الزمان قدرها حتى يستقر في القلب الإجلال والوقار. وفي مقابل ذلك فإن العزوف عنها يستلزم عادة عدم قدر الله حق قدره؛ ولعل من أسباب ذلك: كثرة الترخص والمداهنات والتنازلات من علماء السوء الذين أُشربوا حب الدنيا والرياسة، فجعلوا الدين العوبة يأخذون منه ويدعون، ورحم الله ابن القيم حيث يقول: "كل من آثر الدنيا من أهل العلم واستحبها، فلا بد أن يقول على الله غير الحق في فتواه وحكمه؛ لأن أحكام الرب - سبحانه - كثيراً ما تأتي على خلاف أغراض الناس"¹.

د. تلازم بالطبع.

ويتجلى في الدعوة إلى حب الله اللازم عن معرفته، فحب المحبوب يلزم عنه بالطبع تعظيم المحبوب وتبجيله؛ ثم لا يخفى أن محبة الله هي أساس الإيمان وأصل العبادة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: 54)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: 165)، فبين الله صفة أهل الإيمان أنهم يحبهم الله وهم يحبونه، وتستلزم التعظيم، ويكون معها امتثال الأمر واجتناب النهي، والسعي في مرضاة المحبوب، والبعد عما يسخطه، وهي واجبة في حق الله تعالى، يجب أن يفرد الله عز وجل بها، وصرف هذا النوع من المحبة لغير الله شرك أكبر.

تنبيهان:

أ. المنطقيون يشترطون لقبول الدلالة الالتزامية وجود التلازم الذهني بين الملزوم واللازم، على خلاف ما ذهب إليه علماء الأصول؛ قال السنوسي - رحمه الله -: "وأما في فن الأصول أو في البيان فإنهم لا يشترطون في دلالة الالتزام أن يكون اللزوم ذهنياً بل مطلق اللزوم بأي وجه كان، وبذلك كثرت الفوائد التي يستنبطونها بدلالة الالتزام من ألفاظ القرآن والسنة وألفاظ أئمة المسلمين"².

ب. الفرق بين الدالتين العقلية والطبيعية هو أبدية الدلالة في العلاقة العقلية وديمومتها، وعدم ذلك في العلاقة الطبيعية؛ ذلك أنه متى وجد الدال في العلاقة العقلية لا بد من وجود المدلول، لتلازمهما في الخارج وعدم

1- الفوائد لابن القيم، ص93.

2- حاشية البيجوري على مختصر السنوسي في فن المنطق، ص37.

انفكاك أحدهما عن الآخر، والأمر في العلاقة الطبيعية ليس كذلك، فقد يطلق الإنسان كلمة "آه" وهو ليس بتألم، وقد يتألم ولا يقول "آه" فيعبر عن ألمه بالسكوت، وقد يعبر عنه بالإعراض عن الأكل.

ثانياً: أقسام التلازم باعتبار نوع اللازم.

والتلازم بهذا الاعتبار ينقسم إلى: بين وغير بين، والبين إلى: أخص وأعم.

فدلالة اللازم البين بالمعنى الأخص: هي التي يكفي فيها تصور الملزوم "الدال" ليحصل تصور اللازم "المدلول"¹.

وضابطها: أن يلزم من مجرد تصور الملزوم تصور لازمه، سواء كان هذا التلازم في الذهن فقط، أو في الذهن والخارج معاً؛ مثل: المعرفة والتعظيم، يقول ابن القيم -رحمه الله-: "هذه المنزلة تابعة للمعرفة، فعلى قدر المعرفة يكون تعظيم الرب تعالى في القلب وأعرف الناس به أشدهم له تعظيماً وإجلالاً"².

ودلالة اللازم البين بالمعنى الأعم: هي التي يحتاج فيها إلى تصور الملزوم واللازم ليحكم الذهن بالتلازم بينهما³.

أي: إنه يجب تصور هذه الأمور الثلاثة: "الملزوم، اللازم، النسبة بين اللازم والملزوم" للجزم بالملازمة، دون الحاجة إلى برهان لإثبات الملازمة.

مثاله: ذكر الله تعالى والتعظيم؛ فالجزم بالملازمة بين الذكر وبين التعظيم يتوقف على إدراك معنى الذكر، وإدراك معنى التعظيم، ثم ملاحظة النسبة بينهما، وحينئذٍ يحصل الجزم بثبوت الملازمة بينهما، وأن التعظيم لازم عن كثرة الذكر.

وأما دلالة اللازم غير البين؛ فهي ألا يلزم من فهم الملزوم واللازم فحسب الجزم باللزوم بينهما، بل يتوقف فيه على إقامة الدليل بيانا للملازمة، وذلك كالملازمة بين معرفة الشعائر وبين التعظيم، فإنها لا تدعن الملازمة إلا بتوسط دليل يبينها؛ كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾، (الحج: 32)، فيقطع العقل إذا سلم بذلك أن معرفة الشعائر تقتضي التعظيم، ويثبت هذه الملازمة.

1- شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص24.

2- مدارج السالكين لابن القيم، ج2 ص495.

3- فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري، ج2 ص241.

المطلب الثاني: مراتب التلازم المعرفي التعظيمي.

إن ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي في سلك النظم القرآني على ثلاث مراتب:

الأولى: لازمة عن العبودية الاضطرارية.

وهي متحققة في كل الأحوال، وواقعة من جميع الخلق، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾، (الحج: 18)؛ يقول الطبري -رحمه الله-: "وكثير من الناس) قال: المؤمنون، وقوله: (وكثير حق عليه العذاب) يقول تعالى ذكره: وكثير من بني آدم حق عليه عذاب الله، فوجب عليه بكفره به، وهو مع ذلك يسجد لله"¹.

ويستوي في هذه المرتبة الموحد وغيره، قال ابن تيمية -رحمه الله-: "والمشركون ما كانوا ينكرون عبادة الله وتعظيمه ولكن كانوا يعبدون معه آلهة أخرى"²، ويدل على هذا أيضا ما ورد من آثار ووقائع حصلت من المشركين مع النبي عليه الصلاة والسلام؛ وهي كالتالي:

1. ما روي أن عتبة بن ربيعة حينما قرأ عليه الرسول صلى الله عليه وسلم فواتح سورة فصلت فلما بلغ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾، (فصلت: 13)، وضع يده على فم رسول الله صلى الله عليه وسلم وناشده الله والرحم ليسكتن³.

2. وروي عن جبير بن مطعم أنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور، فلما بلغ هذه الآية: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمَصْيطِرُونَ﴾، (الطور: 35-37) كاد قلبي أن يطير⁴. -والواقعة كانت قبل إسلامه رضي الله عنه-.

1- تفسير الطبري، ج5 ص303.

2- مجموع الفتاوى، ج21 ص282.

3- تفسير القرطبي، ج15 ص221.

4- أخرجه البخاري، ك: التفسير، ر: 4854، ج8 ص603.

3. ومما يروى في هذا الباب أن النبي عليه الصلاة والسلام كان عند الكعبة - وحوله صناديد قريش - فقرأ عليهم سورة النجم، فلما وصل إلى السجدة في آخر السورة سجد فسجدوا معه¹.

الثانية: هي ما انصرف من المسلم إلى ذات التعظيم والإجلال الناشئين عن العلم والمعرفة.

والتفاوت في هذه المنزلة بين أفراد المكلفين غير حاصل فيها، ويتعين تحقيق هذا القدر وجوباً عليهم، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فمن اعتقد الوجدانية في الألوهية لله سبحانه وتعالى، والرسالة لعبده ورسوله، ثم لم يُتبع هذا الاعتقاد موجبه من الإجلال والإكرام، الذي هو حال في القلب يظهر أثره على الجوارح، بل قارنه الاستخفاف والتسفيه والازدراء بالقول أو بالفعل، كان وجود ذلك الاعتقاد كعدمه، وكان ذلك موجبا لفساد ذلك الاعتقاد ومزيلا لما فيه من المنفعة والصلاح"².

الثالثة: الزيادة على أصل التعظيم.

ولا ريب أن التفاوت فيها واقع، وهي تتناسب طردا لا عكسا مع المعرفة، وتتردد جزئياتها بين الوجوب والندب؛ وفي هذا يقول ابن منده في كتاب الإيمان: "والعباد يتفاضلون في الإيمان على قدر تعظيم الله في القلوب والإجلال له، والمراقبة لله في السر والعلانية"³.

ومن أشد العقوبات أن تعاقب بالحرمان من هذا، يقول ابن القيم -رحمه الله-: "وكفى بالعاصي عقوبةً أن يضمحل من قلبه تعظيم الله جلّ جلاله وتعظيم حرمانه، ويهون عليه حقه، ومن بعض عقوبة هذا أن يرفع الله عز وجل مهابته من قلوب الخلق ويهون عليهم ويستخفون به كما هان عليه أمره واستخف به"⁴.

الخاتمة:

وفي الخاتمة نورد أهم النتائج المتوصل إليها باختصار، وذلك في النقاط الآتية:

- 1- أخرجه البخاري، ك: سجود القرآن، ب: سجود المسلمين مع المشركين، ر: 1071، ج2 ص553.
- 2- الصارم المسلول لابن تيمية، ج1 ص375.
- 3- الإيمان لابن منده، ج1 ص300.
- 4- الجواب الكافي، ص46.

أولاً: الظاهرة القرآنية هي ما دلّ على أمر من الأمور اللغوية أو الشرعية لتقرير مقصد شرعي، واطرد النص فيها أو الإشارة إليها كثيراً.

ثانياً: تناول مالك بن نبي مصطلح الظاهرة القرآنية من حيث الجملة-أي: إنه يرى كلام الله ظاهرة في ذاته - بينما نحن نلتفت في بحثنا إلى الظواهر الجزئية التفصيلية، وقد كان تعريفنا لها بهذا الاعتبار.

ثالثاً: ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي، هي كل ما دلّ على أصل امتناع انفكك التعظيم للذات الإلهية عن المعرفة الشرعية الثابتة عن طريق الوحي القرآني.

رابعاً: بالنسبة لآليات تقرير هذه التلازمة فهي على النحو الآتي:

أ. إبطال دعوى الانفكك بين المعرفة والتعظيم.

ب. الأمر بالتفكير والنظر التفصيليين المقتضيين للمعرفة في الأجزاء الكونية لتقرير مقصد وغاية التعظيم.

ج. بيان وقوع التعظيم من جميع الخلق عدا الإنسان، مع أن طرق المعرفة سواء كانت نقلية أو عقلية توافرت وتستلزم إيقاعه له.

د. معرفة الشعائر المكانية والزمانية المستوجبة تعظيمها تعظيم الذات الإلهية.

خامساً: ينقسم التلازم المعرفي التعظيمي -باعتبار العلاقة التلازمية- إلى عقلي وشرعي وعادي وطبعي.

سادساً: وينقسم التلازم المعرفي التعظيمي أيضاً بحسب نوع اللازم بين وغير بين، والبين إلى: أخص وأعم:

أ. فضايل دلالة اللازم البين بالمعنى الأخص: أن يلزم من مجرد تصور الملزوم تصور لازمه، سواء كان هذا التلازم في الذهن فقط، أو في الذهن والخارج معاً؛ مثل: المعرفة والتعظيم.

ب. ودلالة اللازم البين بالمعنى الأعم: هي التي يحتاج فيها إلى تصور الملزوم واللازم ليحكم الذهن بالتلازم بينهما، أي إنه يجب تصور هذه الأمور الثلاثة: "الملزوم، اللازم، النسبة بين اللازم والملزوم" للجزم بالملازمة، دون الحاجة إلى برهان لإثبات الملازمة.

ج. وأما دلالة اللازم غير البين؛ فهي ألا يلزم من فهم الملزوم واللازم فحسب الجزم باللزوم بينهما، بل يتوقف فيه على إقامة الدليل بيانا للملازمة، وذلك كالملازمة بين معرفة الشعائر وبين التعظيم، فإنها لا تدعن الملازمة إلا بتوسط دليل بينها؛ فيقطع العقل إذا سلم بذلك أن معرفة الشعائر تقتضي التعظيم، ويثبت هذه الملازمة.

سابعاً: إن ظاهرة التلازم المعرفي التعظيمي في سلك النظم القرآني على ثلاث مراتب:

1. لازمة عن العبودية الاضطرارية، وهي متحققة في كل الأحوال، وواقعة من جميع الخلق.
2. هي ما انصرف من المسلم إلى ذات التعظيم والإجلال الناشئين عن العلم والمعرفة، والتفاوت في هذه المنزلة بين أفراد المكلفين غير حاصل فيها، ويتعين تحقيق هذا القدر وجوباً ولزوماً.
3. الزيادة على أصل التعظيم، ولا ريب أن التفاوت فيها واقع، وهي تتناسب طرداً لا عكساً مع المعرفة، وتتردد جزئياتها بين الوجوب والندب.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- الإبهاج شرح المنهاج، لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب، بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1416هـ، 1995م.
- 2- إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد الكريم النملة، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، دط، 1417هـ، 1996م.
- 3- أسس علم الاجتماع لعادل مختار الهواري، الكويت: مكتبة الفلاح، دط، 1988م.
- 4- الإيمان لمحمد بن إسحاق بن يحيى بن منده، ت: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ، 1985م.
- 5- التعريفات للجرجاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ، 1983م.
- 6- تعظيم الله جل جلاله - تأملات وقصائد - لأحمد بن عثمان المزيد، الرياض: دار الوطن للنشر، ط1، دت.
- 7- تفسير ابن كثير، ت: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، 1999م.
- 8- تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم على مزايا الكتاب الكريم -، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- 9- تفسير الثعالبي - الجواهر الحسان في تفسير القرآن -، ت: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- 10- تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل القرآن -، ت: بشار عواد معروف عصام فارس الحرساني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ، 1994.
- 11- تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن - ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ، 2006م.
- 12- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي، ت: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ.
- 13- التوقيف على مهمات التعاريف لعبد الرؤوف المناوي، ت: عبد الحميد صالح حمدان، القاهرة: دار عالم الكتب، ط1، 1410هـ، 1990م.

- 14- الجامع الصحيح للبخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ط، 1422هـ.
- 15- الجامع الصغير للسيوطي، بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ، 1981.
- 16- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي -الداء والدواء- لابن القيم، المغرب: دار المعرفة، ط1، 1418هـ، 1997م.
- 17- حاشية البيجوري على مختصر السنوسي في فن المنطق، وبالهامش شرح السنوسي على مختصره، القاهرة: مطبعة التقدم العلمية، ط1، 1321هـ.
- 18- الحق الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين للسعدي، الدمام: دار ابن القيم، ط2، 1407هـ، 1987م.
- 19- شرح تنقيح الفصول لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراقي، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ، 1973م.
- 20- الصارم المسلول على شاتم الرسول لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، الرياض: الحرس الوطني السعودي، دط، 1403هـ، 1983م.
- 21- الصحاح للجوهري، ت: أحمد عبد الغفور، بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1984م.
- 22- الظاهرة القرآنية- مشكلات الحضارة- لمالك بن نبي، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم: عبد الله دراز، محمود شaker. ط4، 1420هـ، 2000م.
- 23- العظمة لأبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني، ت: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، الرياض: دار العاصمة، ط1، 1408هـ.
- 24- علم الاجتماع -الموضوع والمنهج- لمجد الدين عمر خيرى، عمان: دار مجدلاوي للنشر، دط، 1999م.
- 25- العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دط، دت.
- 26- فصول البدائع في أصول الشرائع لشمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، ت: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، دط، دت.
- 27- الفوائد لابن القيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1393هـ، 1973م.
- 28- القاموس المحيط للفيروزآبادي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ، 2005م.

- 29- قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر لمحمد صديق حسن خان القنوجي، ت: عاصم بن عبد الله القريوتي، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1404هـ، 1948م.
- 30- الكتاب لسيبويه، ت: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1408هـ، 1988م.
- 31- كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد علي التهانوي، ت: رفيق العجم - علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1996.
- 32- لسان العرب لابن منظور، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.
- 33- مجموع الفتاوى لابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، 1416هـ، 1995م.
- 34- المحصول في أصول الفقه للرازي، ت: طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997م.
- 35- مدارج السالكين لابن القيم، ت: ناصر بن سليمان السعوي - علي بن عبد الرحمن القرعاوي - صالح بن عبد العزيز التويجري - خالد بن عبد العزيز الغنيم - محمد بن عبد الله الخضير، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1432هـ، 2011م.
- 36- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية لجميل صليبا، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- 37- معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط، بيروت: دار لسان العرب، دط، دت.
- 38- معجم مصطلحات أصول الفقه لمصطفى قطب سانو، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط1، 2000م.
- 39- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ت: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، دط، 1399هـ، 1979م.
- 40- مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ت: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط4، 1430هـ، 2009م.
- 41- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات لمحمد الأمين الشنقيطي، الكويت: الدار السلفية، ط4، 1404هـ، 1984م.

التفسير الشهير المفقود لبقِي بن مخلد القرطبي (ت 276 هـ) ما قيل في وصفه، ومساعي البحث في العثور عليه

د. محمد أكييم

أستاذ الحديث وعلومه، عضو مختبر العلوم الشرعية وقضايا الإنسان، التاريخ والمنهج، جامعة مولاي إسماعيل،
المملكة المغربية

ملخص البحث:

إن الكتب المفقودة ذات القيمة الكبيرة، تظل تشغل بال العلماء والباحثين واهتمامهم، عليهم يظفرون بها، أو ببعض من أجزائها أو وريقاتها.

كما أنهم يتلمسون المعرفة بها والوقوف على ما تضمنته واشتملت عليه من خلال الكتب ذات الصلة بها، والناقلة عنها قبل زمن فقداها.

ويعتبر التفسير الشهير لبقِي بن مخلد أحد هذه الكتب المفقودة، التي تشغل بال العلماء والباحثين واهتمامهم، وتدعوهم لبذل الجهد في محاولة العثور عليه، والوقوف على ما يمكن أن يقدم تعريفًا به أو ببعض جوانبه.

وبالنظر إلى القيمة العلمية الكبرى للكتاب، التي توارد العلماء على الإشادة بها والثناء عليها، ومع البحث عن الظفر بدراسة مفردة حول الكتاب، وعدم العثور عليها، فقد تحرك عزمي وانتهضت إرادتي لإنجاز هذه الدراسة.

وأهدف من خلالها إلى:

- التقصي في أخبار البحث عن الكتاب، وما قيل في أماكن احتمال وجوده والعثور عليه.
- جمع المتفرق من الكلام حول الكتاب، مع دراسة وتحليل واستنتاجات.
- تقديم دراسة وصفية للكتاب.

وقد وظفت في إنجاز هذه الدراسة ثلاثة مناهج:

- المنهج الوصفي: من خلال تقديم دراسة وصفية للكتاب.
- المنهج الاستقرائي: من خلال تتبع وجمع ما قيل حول الكتاب قديما وحديثا.

- المنهج التحليلي الاستنباطي: من خلال دراسة ما قيل عن الكتاب وتحليله واستنباط نتائجه.
 - وتقررت جملة من النتائج في خاتمة الدراسة أهمها:
 - كتاب التفسير لبقية بن مخلد من أمهات كتب التفسير المسندة الأصيلة، التي أثنى العلماء عليها، وأفادوا منها في تصانيفهم.
 - المنهج العام للكتاب هو التفسير بالمأثور، مع التقصي والتحري غالبا، وتحاشي الإسرائيليات، ومن هنا جاء الثناء على الكتاب من قبل أئمة العلم.
 - الكتاب كان موجودا متداولاً بين العلماء في حياة المؤلف، وبعدها إلى القرن التاسع الهجري، زمن الحافظ ابن حجر (ت852هـ)، فيما أحسب وأقدر.
 - ما قيل من أخبار في أماكن احتمال وجود الكتاب، تبقى احتمالات تتطلب المزيد من الجهد في التحقق من صحتها.
- الكلمات المفتاحية: تفسير، مفقود، بقية بن مخلد.

Abstract:

The lost famous interpretation of Baqi bin Mukhled al-Qurtubi (d.276 AH)

What was said in its description and search endeavors to find it

Dr. Mohamed Agoujim

Professor of Hadith and its Sciences, The Polydisciplinary Faculty of Errachidia, University of Moulay Ismail, Kingdom of Morocco

The lost books that are of great value continue to occupy the minds of scholars and researchers and their interest, hoping that they may find them, or some of their parts or papers.

They also seek knowledge about them and find out what they include through the books related to them and those that took from them before their loss.

The famous interpretation of Baqi ibn Mukhlid is one of these lost books, which preoccupy scholars and researchers and their interest. These books invite them to invest more efforts to find them, and to find out what can provide an introduction to it or some of its aspects.

In view of the great scientific value of the book, which scholars have frequently praised, and while searching for a single study on it, and not finding it, I determined to conduct this study in which I aim at

- Investigating news concerned with the process of searching for the book, and what was said as far as the places where it is likely to be found are concerned

- Collecting, studying, analyzing and synthesizing what was said about the book.

- Submitting a descriptive study of the book.

Three methods were employed in the completion of this study:

- The descriptive method: by providing a descriptive study of the book.

- The inductive methods: by tracking and collecting what was said about the book, past and present.

- The deductive analytical methods: through studying what has been said about the book, analyzing it, and deriving its results.

A number of results were drawn from the study, the most important of which are:

- The Book of Tafsir by Baqi ibn Mukhlid, one of the mothers of the interpretation books, which scholars have praised and used in their classifications.

- The general method of the book is interpretation by narration, with investigation and avoiding Israelis. This pushes by the imams of knowledge to praise the book.

- The book was in circulation among scholars during the author's life, and after that to the ninth century AH, at the time of Al-Hafiz Ibn Hajar (d. 852 AH), as I estimated.

- What has been said about the places where the book might be found remain possibilities that require more effort to be verified.

Key words: Interpretation, lost, Baqi bin Mukhled.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وجميع

من اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد: فهذه دراسة حول كتاب التفسير لبقي بن مخلد القرطبي، وسمتها بعنوان:

التفسير الشهير المفقود لبقي بن مخلد: ما قيل في وصفه، ومساعي البحث في العثور عليه.

إشكالية البحث:

إن الكتب المفقودة ذات القيمة الكبيرة، تظل تشغل بال العلماء والباحثين واهتمامهم، عليهم يظفرون بها، أو ببعض من أجزائها أو وريقاتها.

كما أنهم يتلمسون المعرفة بها والوقوف على بعض ما تضمنته واشتملت عليه من خلال الكتب ذات الصلة بها، والناقلة عنها قبل زمن فقدانها.

ويعتبر التفسير الشهير لبقي بن مخلد أحد هذه الكتب المفقودة ذات القيمة الكبيرة، التي تشغل بال العلماء والباحثين واهتمامهم، وتدعوهم لبذل الجهد في محاولة العثور عليه، والوقوف على ما يمكن أن يقدم تعريفاً به أو ببعض جوانبه.

- فما مساعي البحث في العثور على التفسير الشهير المفقود لبقي بن مخلد؟
- وما مدى صحة ما قيل من احتمالات في أماكن وجوده؟
- وهل من معلومات تعرف بالكتاب أو ببعض من جوانبه؟

تلك هي أسئلة إشكالات هذا الموضوع التي تحاول هذه الدراسة البحث فيها، وتقديم إجابات عليها، سائلاً الله تعالى التوفيق والسداد.

أهداف الدراسة:

- التقصي في أخبار البحث عن الكتاب، وما قيل في أماكن احتمال وجوده والعثور عليه.
- تقديم دراسة مفردة في الموضوع، تجمع المتفرق من الكلام حول الكتاب، مع دراسة وتحليل واستنتاجات.
- تقديم دراسة وصفية للكتاب، من خلال جملة من النقول عنه في تصانيف العلماء.

سبب اختيار البحث في الموضوع وأهميته:

- القيمة العلمية الكبرى للكتاب، التي توارد العلماء على الإشادة بها، والثناء عليها.
- تعلق موضوعه بأشرف العلوم؛ تفسير كتاب الله تعالى.
- عدم الوقوف على دراسة مفردة بخصوص هذا الكتاب.

الدراسات السابقة حول الكتاب:

- مع البحث عن الظفر ببعض الدراسات المفردة حول تفسير بَقِيّ بن مخلد، إلا أنني لم أعر على شيء منها، وهو ما يمكن إرجاعه إلى سببين اثنين هما:
- فقدان الكتاب من وقت مبكر من جهة.
 - ندرة المعلومات عنه في المصادر والمراجع التي تحدثت عن بقي بن مخلد من جهة أخرى.
 - ولم أجد من الدراسات في التحدث عنه بقدر من التفصيل سوى:
 - "التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا، للباحث: محمد بن رزق طرهوني¹.
 - مرويات بَقِيّ بن مخلد في كتاب التمهيد لابن عبد البر، جمعاً ودراسة، للباحثة: حياة تليلي².
 - جهود ابن عبد البر في التفسير، للباحث مأمون عبد الرحمن، جمع فيها عدداً من الروايات التفسيرية، التي نقلها ابن عبد البر من تفسير بقي بن مخلد في كتابه التمهيد³.
 - وقد أفدت من هذه الدراسات وغيرها، وأفدت من تخریجات محمد طرهوني للروايات التفسيرية لبَقِيّ بن مخلد في كتاب التمهيد لابن عبد البر، فجمعتُ في هذه الدراسة ما تفرق في غيرها، مع دراسة وتحليل واستنتاجات.
 - وثمة مراجع غيرها هي مظنة الحديث عن تفسير بَقِيّ بن مخلد، غير أنها تكتفي بمجرد ذكره، أو نقل كلام العلماء في الثناء عليه، من غير تفاصيل أخرى تفيد في شيء من الجوانب التعريفية بالكتاب. وهذه أهمها:
 - منهج المدرسة الأندلسية في التفسير، فهد الرومي.
 - مدرسة التفسير في الأندلس، مصطفى المشني.

1- أطروحة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر.

2- بحث مقدم لنيل شهادة الماستر، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر 2018م.

3- بحث مقدم لنيل درجة العالمية (الماجستير) بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1417 هـ

- تفسير القرآن الكريم بالمغرب العربي والأندلس، دراسة تحليلية في تفاسير القرآن الكريم، عبد المجيد تركي، بحث في مجلة البحوث والدراسات، عدد 15، 2012م.
- التأليف في التفسير عند المحدثين، عبد الرزاق هرماس، مجلة جامعة الإمام، العدد: 26، 1420هـ.

خطة البحث:

اشتملت خطة هذه الدراسة على مقدمة، ومبحثين تحت كل منهما مطالب، ثم خاتمة بأهم نتائج الدراسة:

المبحث الأول: ترجمة موجزة لبقية بن مخلد في مطالب.

المطلب الأول: الاسم والنسب والولادة

المطلب الثاني: طلبه للعلم

المطلب الثالث: مذهبه ومكانته العلمية

المطلب الرابع: مصنفاته

المطلب الخامس: محنته ووفاته

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب في مطالب.

المطلب الأول: توثيق نسبة الكتاب إلى بقية بن مخلد.

المطلب الثاني: المكانة العلمية للكتاب.

المطلب الثالث: أشهر رواة الكتاب.

المطلب الرابع: فقدان الكتاب، ومساعي البحث في العثور عليه.

المطلب الخامس: المصادر الناقلة عن الكتاب، وزمن فقدانه تقديرا.

المطلب السادس: المنهج العام للمؤلف في تفسيره، من خلال النقول عنه في تصانيف العلماء.

المطلب السابع: المنهج التفصيلي للمؤلف في تفسيره وأمثلة عليه.

خاتمة.

منهج الدراسة:

وظفت في إنجاز هذه الدراسة ثلاثة مناهج:

- المنهج الوصفي: من خلال تقديم دراسة وصفية للكتاب.
 - المنهج الاستقرائي: من خلال تتبع وجمع ما قيل حول الكتاب قديماً وحديثاً.
 - المنهج التحليلي الاستنباطي: من خلال دراسة ما قيل عن الكتاب وتحليله واستنباط نتائجه.
- وجريت في تحرير الدراسة وعرضها على ما يلي:
- وثقت الآيات الكريمة، وخرجت الأحاديث الشريفة.
 - حرصت على الرجوع إلى المصادر الأصيلة للنقول، إلا حيث يتعذر الوقوف عليها، كما راعيت في عرضها الأقدم فالأقدم من قائلها إلا حيث يتطلب البناء العلمي تقديم بعضها على بعض بعكس ذلك.
 - شكلت ما يشكل من الكلمات.
 - شرحت ما أراه بحاجة إلى الشرح من الكلمات.
 - وضعت فهرساً للموضوعات، وقائمة بأهم المصادر والمراجع.

المبحث الأول: ترجمة موجزة لبقّي بن مخلد

المطلب الأول: الاسم والنسب والولادة:

هو الإمام الحافظ العَلَم، بقّي بن مخلد بن يزيد، أبو عبد الرحمن الأندلسي القرطبي: صاحب التفسير الشهير، والمسند الحافل. ولد بالأندلس في شهر رمضان سنة 201 هـ.

المطلب الثاني: طلبه للعلم:

أ - أبرز شيوخه ببلاد المغرب:

- بالأندلس: يحيى بن يحيى الليثي (ت 233 هـ) راوي الموطأ عن الإمام مالك.
- بإفريقية (تونس) سحنون بن سعيد التُّوخي (ت 240 هـ)

ب - رحلته إلى المشرق وأبرز شيوخه:

رحل إلى المشرق، فلقى جماعة من أئمة المحيِّثين وكبار المسنِّدين، ممن أخذ عن بعضهم الإمامان البخاري ومسلم.

فسمع بالحجاز: أبا مصعب الزهري (ت242هـ)، وإبراهيم بن المنذر الحزامي (ت236هـ). وبمصر: يحيى بن بكير (ت231هـ)، وأبا الطاهر بن السرح (ت250هـ). وبدمشق: هشام بن عمار (ت245هـ). وبيгдаاد: أحمد بن حنبل (ت241هـ). وبالكوفاة: يحيى بن عبد الحميد الحماني (ت228هـ)، وأبا بكر بن أبي شيبة (ت235هـ)، وخلائق¹.

المطلب الثالث: مذهبه ومكانته العلمية:

تحدث ابن حزم عن مذهب بقية بن مخلد، ومكانته العلمية فقال: "كان متخيِّراً لا يقلد أحداً، وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل² وجارياً في مضممار أبي عبد الله البخاري، وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، وأبي عبد الرحمن النسائي رحمة الله عليهم"³.

ونقل الحشني (ت361هـ) عن أحمد بن بقية بن مخلد، أن أباه كان لا يتعدى مذهب مالك -رحمه الله - إلى غيره.

ثم قال الحشني معلقاً على هذا الكلام: "يمكن أن يكون هذا منه في حين الشورى ومقاطع الأحكام؛ لأن بقية يعلم أن الأحكام تجري على مذهب مالك"⁴.

وبجهوده وجهود محمد بن وضاح (ت287هـ) صارت الأندلس دار حديث وإسناد، وإنما كان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأي مالك وأصحابه⁵.

1- طبقات المفسرين، للسيوطي ص37.

2- رسائل ابن حزم 179/2.

3- جذوة المقتبس، للحميدي ص178.

4- أخبار الفقهاء والمحدثين، للحشني ص: 55.

5- طبقات المفسرين، للأدنوي بتصرف ص: 36.

وقد لخص بَقِيَّ بن مخلد خلاصة جهده في قوله: "لقد غرست للمسلمين غرسا بالأندلس، لا يقلع إلا بخروج الدجال"¹.

المطلب الرابع: مصنفاته

- التفسير الكبير: وهو المقصود بهذه الدراسة.
 - المسند الكبير: لم يصل منه سوى وريقات في أسماء الذين روى لهم من الصحابة، وما لكل واحد منهم من حديث، وهي مطبوعة بتحقيق الدكتور أكرم ضياء العمري.
 وتحدث مشهور حسن عن نتيجة بحثه عن مكان وجود الكتاب فقال: "وما زال على ما أخبرت به بعد تتبع شديد في الصناديق من الحرب العالمية الثانية في مكتبة الدولة في برلين، هو مجموعة من الكتب المهمة، وقالوا: إن قطعة لا بأس بها في أفغانستان"².

- الحوض والكوثر: مطبوع بتحقيق: عبد القادر محمد عطا صوفي، في جزء واحد، يحتوي على 81 حديثا، وقد ذيل عليه ابن بشكوال، وهو مطبوع بتحقيق المحقق نفسه³.
 - كتاب المنتقى من حديث بقي بن مخلد: ذكره فؤاد سزكين في كتابه "التراث العربي" وذكر مكانه بالمكتبة الظاهرية وعدد أوراقه: (من 225-232 تحت مجموع رقم: 129) إلا أن أكرم ضياء العمري قال: "إن سزكين وهم حينما أسنده إلى بَقِيَّ، والصحيح أنه من حديث محمد بن مخلد الدوري العطار (ت 331 هـ)⁴.

المطلب الخامس: محنته ووفاته:

أنكر عليه أصحابه الأندلسيون (عبد الله بن مخلد، ومحمد بن الحارث الخشني، وغيرهما) ما أدخله من كتب الاختلاف وغرائب الحديث، وأغروا به السلطان وأخافوه به، ثم إن الله بمنه وفضله أظهره عليهم وعصمه منهم⁵.

1- تذكرة الحفاظ، للذهبي 152/2.

2 مرويَات بقي بن مخلد في كتاب التمهيد لابن عبد البر جمعا ودراسة، حياة تليلي ص 22.

3 المرجع نفسه.

4- بقي بن مخلد ومقدمة مسنده، لأكرم ضياء العمري: ص 56. انظر: مرويَات بقي بن مخلد في كتاب التمهيد لابن عبد البر

جمعا ودراسة، حياة تليلي ص 23.

5- طبقات المفسرين للأدوني ص 36.

توفي بالأندلس سنة 276 هـ ودفن بمقبرة ابن العباس¹.

تنبيه

يوجد ابن مخلد آخر، وهو شجاع بن مخلد (ت 235 هـ) له كتاب في التفسير أيضا، نقل منه ابن كثير في تفسير آية الكرسي². وذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد³.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب

المطلب الأول: توثيق نسبة الكتاب إلى بقية بن مخلد

لا مجال للشك في صحة نسبة كتاب التفسير لبقي بن مخلد؛ حيث توارد العلماء على نسبته إليه، والإفادة منه في تصانيفهم؛ وفيما سيأتي من النقول شواهد عدة لصحة هذه النسبة.

المطلب الثاني: المكانة العلمية للكتاب

لكتاب بقية بن مخلد في التفسير قيمة علمية كبيرة، صرح العلماء بها في جملة من أقوالهم، أذكر بعضها فيما يلي:

قال الحميدي (ت488هـ) تلميذ ابن حزم: "قال لنا أبو محمد علي بن أحمد: فمن مصنفات أبي عبد الرحمن، كتابه في تفسير القرآن، فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا استثناء فيه، أنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري، ولا غيره، ومنها في الحديث مصنفه الكبير... ومنها مصنفه في فتاوى الصحابة والتابعين ومن دونهم... إلى أن قال: فصارت تواليف هذا الإمام الفاضل قواعد للإسلام لا نظير لها"⁴.

1- أهم المصادر في ترجمته: جذوة المقتبس للحميدي - بغية الملتبس للضي - تذكرة الحفاظ للذهبي - المنتظم لابن الجوزي - الصلة لابن بشكوال.

2- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير 1/ 680.

3- أفاده الأستاذ: مساعد الطيار في موقع ملتقى أهل التفسير 01/08/1427. انظر: تاريخ بغداد 348/10.

4- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ص 178. وانظر رسائل ابن حزم 2/178.

وأثنى ابن تيمية (ت 728هـ) على الكتاب وعلى أمثاله من التفاسير فقال: "فليراجع كتب التفسير التي يحرر فيها النقل؛ مثل تفسير محمد بن جرير الطبري الذي ينقل فيه كلام السلف بالإسناد... وقبله تفسير بَقِيّ بن مخلد الأندلسي، وغيرهما من الأئمة الذين هم أعلم أهل الأرض بالتفاسير الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة والتابعين"¹.

ووصف الذهبي (ت 748هـ) كتابيه التفسير والمسند بقوله: "لا نظير لهما"².

وقال الداوودي (ت 945هـ): "ولبَقِيّ بن مخلد تفسير القرآن، ومسند النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس لأحد مثله"³.

وتتأكد القيمة الكبرى لكتابي التفسير (والمسند؛ باعتباره متضمنا للروايات التفسيرية) لبَقِيّ بن مخلد المفقودين، في أنه تفرد فيهما بروايات وتحقيقات لا تعرف عند غيره، وهو ما نبه عليه ابن عبد البر وابن القيم، فيما أعرضه من كلاميهما فيما يلي:

تعقب الحفاظ ابن كثير (ت 774هـ) عبارة ابن حزم فقال: "وفيما زعم ابن حزم نظر". انظر: البداية والنهاية، لابن كثير 94/11. والذي يمكن تقريره جوابا عن هذا التعقب هو: أن الإشكال قائم - أولا - في الحكم باطلاع ابن كثير على تفسير ابن مخلد وعدم اطلاعه عليه، لأمرين اثنين هما:

الأول: أنه بعد اطلاعي على تفسير ابن كثير، لم أجد نقلا ولا ذكرا لتفسير ابن مخلد، وهو ما يتأكد بعدد من الدراسات، التي لم تذكر تفسير ابن مخلد ضمن موارد ابن كثير في تفسيره. انظر مثلا: "موارد ابن كثير في تفسيره"، لسعود الفنينسان، ص 240 فما بعدها.

الثاني: ثبوت اطلاع بلدي ابن كثير ومعاصريه على الكتاب وإفادتهم منه؛ كابن القيم وابن رجب الدمشقيان، وهو ما سيأتي تقريره، وذكر شواهد بخصوصه.

فمع التعارض بين موجب هذين الأمرين، يبقى الاحتمال قائما في اطلاعه على الكتاب، وعدم اطلاعه عليه. فإله تعالى أعلم. وتبقى القيمة العلمية للكتاب ثابتة بأقوال العلماء المتعددة في الثناء عليه في جملته، ولا يلزم من ذلك أن لا تكون للعلماء بعض الملاحظات عليه؛ فكتاب الله تعالى هو وحده الكتاب الذي لا ريب فيه.

1- مجموع الفتاوى 6 / 389.

2- انظر: سير أعلام النبلاء 13 / 285.

3- طبقات المفسرين، للداوودي 1 / 119.

- تصريح ابن عبد البر بعدم وقوفه على ذكر خالدة بنت الأسود في الصحايات عند أحد، غير بقية

بن مخلد في تفسيره.

يقول ابن عبد البر: خالدة بنت الأسود بن عبد يغوث، ذكرها بقية بن مخلد في تفسير آل عمران في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [آل عمران 27].

وأورد الرواية بسند بقية بن مخلد عن معمر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل عليها فرأى عندها امرأة تصلي في المسجد، وكانت متعبدة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا عائشة من هذه؟" قالت: إحدى خالاتك. قال: "إن خالاتي بهذه البلاد لغرائب؛ فأبي خالاتي هذه؟". قالت: هذه خالدة بنت الأسود بن عبد يغوث. قال: "سبحان الله الذي يخرج الحي من الميت".

يقول ابن عبد البر: "إن صح هذا الحديث، فإنما كانت خالته؛ لأن الأسود بن عبد يغوث بن وهب بن عبد مناف بن زهرة - والد خالدة هذه - هو ابن أخي آمنة بنت وهب أم النبي صلى الله عليه وسلم؛ فخالدة بنت الأسود بنت ابن خال النبي - صلى الله عليه وسلم - فهي من خالاته.

ثم ختم بقوله: ولم أعرف من ذكرها غير بقية بن مخلد¹.

- وقوف ابن القيم على جواب إشكال في رواية عند بقية بن مخلد في مسنده

يقول ابن القيم: "ذكر أبو سعيد الخدري أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يخرج يوم العيد فيصلي بالناس ركعتين، ثم يسلم فيقف على راحلته مستقبل الناس، وهم صفوف جلوس، فيقول: "تصدقوا"، فأكثر من يتصدق النساء .."²

[ثم عقب بقوله]: وقد كان يقع لي أن هذا وهم؛ فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما كان يخرج إلى العيد ماشياً والعنزة بين يديه، وإنما خطب على راحلته يوم النحر بمنى، إلى أن رأيت بقية بن مخلد الحافظ قد ذكر هذا الحديث في "مسنده".

1- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر 4/1816.

2- سنن ابن ماجه رقم 1288. هذا التصحيح واقع في الحديث واقع في المصادر التي وقف عليها بقية بن مخلد وابن القيم.

ثم عَقَّب بقوله: ولعله ثم يقوم على رجليه، كما قال جابر: قام متوكئا على بلال [في رواية أخرى]¹، فتصفح على الكاتب: براحلته، والله أعلم².

المطلب الثالث: أشهر رواة كتاب التفسير لبقي بن مخلد

- محمد بن مخلد بن عبد الرحمن بن أحمد بن بَقِيّ بن مخلد (ت 324 هـ)

يروى كتاب التفسير لجدّه بَقِيّ بن مخلد، عن أبيه مخلد بن عبد الرحمن بن أحمد، عن أبيه أحمد بن بَقِيّ، عن أبيه بَقِيّ بن مخلد، وكذلك يروي المسند لجدّه [بَقِيّ] بهذا السند³.

- عبد الله بن يونس المرادي (ت 330 هـ)

كان مختصا ببَقِيّ مكثرا عنه، وعنه انتشرت كتبه الكبار، ولعله آخر من حدث عنه من أصحابه⁴.

- الحافظ ابن عبد البر (ت 463 هـ)

يروى تفسير بَقِيّ بن مخلد عن شيخه أحمد بن عبد الله بن محمد الباجي، عن أبيه، عن عبد الله بن يونس بن محمد المرادي القُبري، عن بَقِيّ به⁵.

المطلب الرابع: فقدان الكتاب، وأماكن احتمال وجوده

لا شك أن كتاب التفسير لبَقِيّ بن مخلد كان موجودا في فترة من الزمن، وهو ما أشار إليه الزركلي في ترجمته لبَقِيّ بقوله: "انتشرت كتبه، وتداولها القراء والدارسون في أيام حياته"⁶.

ويدل عليه النقل عنه والإفادة منه في تصانيف العلماء إلى زمن الحافظ ابن حجر (ت 852 هـ)

كما سيأتي عرضه وبيانه في المطلب الموالي بمشيئة الله تعالى.

1- صحيح البخاري رقم 978 وصحيح مسلم رقم 885.

2- زاد المعاد، لابن القيم 430/1

3- بغية الملتبس في رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى الضبي 51/1.

4- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الحميدي ص 266.

5- انظر التمهيد 14 / 388.

6- الأعلام للزركلي 60/2.

ويبدو أن الكتاب فقد - بعد ذلك - فيما فقدته الأمة من تراث مع الهجمات الصليبية على الأندلس. وقد أعرب ابن عاشور في تفسيره عن فقدان الكتاب في زمانه في معرض ذكره للمصنفات في التفسير بالمأثور حيث قال: "ولم نقف على تفسيره"¹.

وبقي الحديث عن مكان وجوده يتردد بين المهتمين، ما بين النافين لوجوده وإمكان العثور عليه، وبين من يأمل ويتفاءل بإمكان العثور عليه، مقدرين أقرب الاحتمالات في أن يكون موجودا في مكتبة برلين بألمانيا.

وبين ما قاله مساعد الطيار: "أخبرني حسن عزوزي أن تفسير بقية بن مخلد قد عثر عليه في إحدى الزوايا الصوفية بمدينة قونية التركية، وأخبره بذلك عبد الصمد روميرو الإسباني، ويعمل على إخراجه مجموعة من الأتراك"². ومع الأسف فقد جرى التواصل مع الأستاذ العزوزي ونفى المنسوب إليه من هذا الكلام³.

وهو ما أكدته الدكتورة محمد فاضل جيلاني، رئيس مركز الدراسات والأبحاث في التراث والمخطوط بتركيا، في تواصل معه - أيضا - حيث نفى علمه بوجود نسخة مخطوطة للكتاب بتركيا⁴.

وعلى كل حال فالكتاب لا يزال مفقودا، ويظل البحث عنه قائما.

المطلب الخامس: المصادر الناقلة عن الكتاب، وزمن فقدانه تقديرا

إن مظنة الوقوف على بعض ما اشتملت عليه الكتب المفقودة ذات الأهمية، هي كتب الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم هؤلاء المصنفون، وكتب العلماء في عصورها والقريبة منها، التي تنقل منها عادة، ومن هذه التصانيف: أ - الروايات التفسيرية في مصنف أبي بكر بن أبي شيبة، ومسنند الإمام أحمد اللذين تتلمذ لهما بقية بن مخلد، وروى الكثير من الأحاديث عنهما في مسنده المفقود أيضا.

1- التحرير والتنوير، لابن عاشور 33/1.

2- موقع ملتقى أهل التفسير 27/11/2014.

3- ساعدني على التواصل مع الدكتور العزوزي، الدكتور عمر المدرسي الأستاذ بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية، جزاها الله خيرا.

4- ساعدني على التواصل مع الدكتور الجيلاني، الدكتور رشيد عمور، الأستاذ بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية، جزاها الله خيرا.

ب - مختصر تفسير بَقِيّ بن مخلد، لعبد الله بن محمد القرطبي (ت 318 هـ) إلا أنه مع الأسف، فهذا المختصر في عداد المفقود أيضا¹.

ج - المصنفات الناقلة من تفسير بَقِيّ بن مخلد، والدراسات الحديثة الجامعة للنقول التفسيرية فيها، ومنها:

- كتاب التمهيد للحافظ ابن عبد البر (ت 463هـ)

- جهود ابن عبد البر في التفسير، دراسة أجراها الباحث مأمون عبد الرحمن، جمع فيها خمس عشرة رواية، نقلها ابن عبد البر من تفسير بَقِيّ بن مخلد².

- التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا، دراسة للباحث محمد بن رزق طرهوني، جمع فيها من كتاب التمهيد ما استدل به لمنهج بقي بن مخلد في تفسيره.

- ما نقله ابن حزم (ت 456هـ) في مواضع من كتابيه: "المحلى" و"الإحكام في أصول الأحكام" بسنده:

حدثنا حُمَام بن أحمد، حدثنا عبد الله بن محمد بن علي الباجي، حدثنا عبد الله بن يونس المرادي، حدثنا بَقِيّ بن مخلد .

- وقد أنجزت دراسات في جمع تفسير ابن حزم، منها:

• ابن حزم وآراؤه في علوم القرآن والتفسير، محمد أبو صعيليك.

• آراء الإمام ابن حزم الظاهري في التفسير: جمعا ودراسة، سلسلة إنجازات لرسائل الماجستير

بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، لعدد من الطلبة الباحثين.

والملاحظ على تفسير ابن حزم، أنه يتعلق بالجانب الفقهي أكثر من غيره، حيث كان يتعرض للآيات القرآنية الكريمة بالبيان، في سياق إيرادها في القضايا الفقهية التي هي موضوع كتابيه: (المحلى والإحكام) ولم يقصد إلى تفسير القرآن الكريم قصدا.

- ما نقله الحافظ ابن رجب (ت 795هـ) من الروايات التفسيرية من مسند بقي في كتابيه: فتح الباري

شرح صحيح البخاري، وجامع العلوم والحكم.

1- تذكرة الحفاظ، للذهبي 891/3.

2- جهود ابن عبد البر في التفسير ص: 127.

- وقد قام بجمع مرويات ابن رجب في التفسير: طارق بن عوض الله، وذكر فيها جملة من نقول ابن رجب عن بَقِي بن مخلد.

- الإصابة في تمييز الصحابة، وفتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر (ت 852هـ)

- ورجوت أن يكون السيوطي وقف على الكتاب ونقل عنه في كتابه "الدر المنثور في التفسير بالمأثور"، لكن تبين بالبحث عدم نقله منه، خاصة وأنه صرح بمصادره في مقدمة كتابه ولم يذكره فيها، وإنما جرى ذكره لبقِي بن مخلد في موضع واحد في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"، نسب فيه إلى ابن سيرين والحسن البصري القول بكراهة تسمية الفاتحة بأَم الكتاب وأم القرآن، ثم قال: "ووافقهما بَقِي بن مخلد"¹ ولعل هذا مما نقله بالواسطة والله أعلم.

والملاحظ - حسب البحث - أن آخر العلماء الناقلين عن تفسير بَقِي بن مخلد، هو الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) الذي كانت وفاته قريبة من تاريخ سقوط الأندلس بسقوط غرناطة عام 897 هـ، ولم يعلم النقل المباشر عن الكتاب من أحد بعد ذلك، والله تعالى أعلم.

المطلب السادس: المنهج العام للمؤلف في تفسيره:

يبدو للنظر في عدد من النصوص التي نقلها العلماء في تصانيفهم من كتاب التفسير لبقِي بن مخلد - قبل فقدانه - أن منهجه في تفسيره يتركز فيما يلي:

- سرد الروايات التفسيرية المسندة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وإلى الصحابة والتابعين ذات العلاقة بتفسير الآية.

- سَوِّق الطرق ومختلف الألفاظ أحيانا، ولا يتدخل بتعليقات من عنده، على نهج كتب الأئمة المتقدمين المقتصرين على التفسير بالمأثور؛ أمثال عبد الرزاق، وعبد ابن حميد، والنسائي، وابن أبي حاتم وغيرهم، وتتضمن هذه الروايات نصوصا لغوية، وأسباب نزول، وناسخا ومنسوخا، وغير ذلك².

المطلب السابع: المنهج التفصيلي للمؤلف في تفسيره، وأمثلة عليه

أ - أمثلة من تفسيره القرآن بالسنة:

قوله تعالى: ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ [الرعد: 29].

1 الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي 1/188.

2- التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا، لمحمد رزق طرهوني ص 570.

نقل ابن عبد البر عن بقية بن مخلد بسنده إلى عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله، وهل في الجنة شجر؟ قال: «نعم، فيها شجرة تدعى: طوي، بطنان¹ الفردوس». قال: يا رسول الله، وأي شجرنا تشبهه؟ قال: «شجرة بالشام يقال لها: الجوزة، تنبت على ساق واحد، وينتشر أعلاها». قال: يا رسول الله، فما غلظها؟ قال: «لو ركبت على جذعة من إبلك، ما أحطت بها حتى يتكسر مشفرها² من السير». قال: يا رسول الله، هل فيها عنب؟ قال: «نعم». قال: فما عظم العنقود؟ قال: «مسيرة الغراب شهرا لا يفتر، ولا يقع. قال: فما عظم الحبة؟ قال: «هل يجد أبوك تيسا عظيما فيسلخ جلده، فقال لأمك: أفر³ لنا هذه الجلد نصنع به ما شئنا». فقال: يا رسول الله، إن هذه الحبة تشبعتني وأهل بيتي! قال: «نعم، وعامة عشيرتك»⁴.

وتحت تفسير سورة الكوثر أورد روايات بأسانيد إلى أنس بن مالك رضي الله عنه:

- أن رجلا قال: يا رسول الله، ما الكوثر الذي أعطاك ربك؟ قال: «نهر في الجنة أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، ما بين صنعاء إلى أيلة، ترده طير لها أعناق كأعناق الإبل». فقال عمر: والله يا رسول الله إنها لنعمة! قال: «أكلها أنعم منها»⁵.

- بينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم بين أظهرنا، إذ غفا إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسما. فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: «نزلت علي أنفا سورة فقرا ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ، إِنَّ سَائِتَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [سورة الكوثر 1 - 3]. ثم قال: «هل تدرون ما الكوثر؟». قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنه نهر وعدنيه ربي، عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمي يوم القيامة، آنيته عدد النجوم، فيختلج العبد منه، فأقول: يا رب هو من أمي. فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك»⁶.

1- بُطْنَانُ الجنة: وسطها. انظر: لسان العرب. حرف النون، فصل الباء الموحدة 55/13.

2- المِشْقَرُ للبعير كالشفة للإنسان. انظر: لسان العرب. حرف الراء، فصل الشين المعجمة 419/4.

3- أفرى الشيء: أصلحه. وفرى المزايدة يفريها إذا خرزها وأصلحها.. انظر: لسان العرب. حرف الفاء. 153/15.

4- أخرجه أحمد في المسند 4/183.

5- أخرجه أحمد 3/220، والترمذي، صفة الجنة، باب ما جاء في صفة طير الجنة 4/680، وابن جرير 30/324 من طريق ابن أخي ابن شهاب به وقال الترمذي: حسن غريب.

6- أخرجه أحمد 3/102 والطرف الأخير منه في صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم

- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «بيننا أنا أسير في الجنة، إذا بنهر حافتاه الدر المجوّف. فقلت: «ما هذا يا جبريل؟» قال: «هذا الكوثر الذي أعطاك ربك. قال: «فضرب الملك بيده، فإذا طينته مسك أذفر»¹.

ب - أمثلة من حرصه على ذكر سبب النزول:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169].

قال ابن عبد البر في سبب نزول هذه الآية: ذكر بقية بن مخلد، [بسنده] عن عثمان بن أبي شيبة إلى ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا: «لما أصيب إخوانكم يوم أحد جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر، ترد أنهار الجنة، وتأكل من ثمرها، وتأوي إلى قناديل من ذهب مذللة في ظل العرش، فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم ومقيلهم، فالوا: من يبلغ إخواننا عنا أنا أحياء في الجنة نرزق، لئلا ينكلوا عن الحرب ولا يزهّدوا في الجهاد؟ قال: فقال الله عز وجل: أنا أبلغهم عنكم، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ الآية².

وفي سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27].

قال ابن عبد البر: وذكر بقية بن مخلد [بسنده إلى أبي قتادة] قال: نزلت في أبي لبابة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ قال سفيان: هكذا قرأ³.

ج - أمثلة من تفسيره القرآن بأقوال السلف:

- عذاب القبر:

1- أذفر: أي طيب الريح . انظر: لسان العرب، فصل الذال المعجمة 4 / 306. أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب في الحوض 28 / 8.

2- التمهيد 11 / 61. أخرجه أحمد في المسند 1 / 256 - 266 وابن جرير في تفسيره 4 / 170.

3- التمهيد 20 / 83.

قال ابن عبد البر: وذكر بقي قال: حدثنا إسحاق بن أبي إسرائيل، قال حدثنا هشام بن يوسف، عن ابن جريج، قال: أخبرني ابن طاوس، عن أبيه: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم 27] لا إله إلا الله ﴿وَفِي الْآخِرَةِ﴾ المسألة في القبر¹.

- إثبات الشفاعة للنبي - صلى الله عليه وسلم -

قال: حدثنا يحيى بن عبد الحميد، قال: حدثنا قيس، عن عاصم، عن زرين حُبَيْش، عن ابن مسعود ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: 79] الشفاعة². كما قال ابن عبد البر، محيلاً القارئ إلى أقاويل العلماء في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: 143]: فلينظر في تفسير بقي بن مخلد ومحمد بن جرير، وليوقف على ما ذكرنا من ذلك، ففيما ذكرناه كفاية³.

- ما يتعلق بالروح:

قال ابن عبد البر: ... ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: 42] فروي عن ابن عباس، وسعيد بن جبير، أنهما قالوا: تقبض أرواح الأموات إذا ماتوا، وأرواح الأحياء إذا ناموا، تتعارف ما شاء الله أن تتعارف؛ فيمسك التي قضى عليها الموت التي قد ماتت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى. ذكره بقي بن مخلد، عن يحيى بن عبد الحميد الحماني، عن يعقوب القمّي، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير. وذكره أيضا عن يحيى بن رجاء، عن موسى بن أعين، عن مطرف، عن جعفر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، ومعنى حديثهما واحد⁴.

- تفسير جبل الله في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103].

1- التمهيد 127/22. أخرجه ابن جرير في تفسيره 13 / 218.

2- في إسناده يحيى بن عبد الحميد الحماني، قال ابن حجر: حافظ، إلا أنهم اتهموه بسرقة الحديث (التقريب 7591) وقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه عن ابن مسعود معناه مطولاً، كما رواه أحمد والحاكم وغيرهما عنه مرفوعاً بمعناه (انظر الدر المنثور 4 / 218).

3- التمهيد 7 / 153.

4- التمهيد 5 / 241. أخرجه ابن جرير في تفسيره 9 / 24.

قال ابن عبد البر: روى بَقِيّ بن مخلد، حدثنا يحيى بن عبد الحميد، قال: حدثنا هشيم عن العوام بن حوشب، عن الشعبي، عن عبد الله بن مسعود ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ قال: حبل الله: الجماعة.

قال بَقِيّ: وحدثنا عثمان بن أبي شيبة، قال: حدثنا محمد بن الحسن الأسدي، عن هشيم، عن العوام بن حوشب، عن الشعبي، عن عبد الله في قوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ قال: الحبل الذي أيد الله به: الجماعة¹.

قال بَقِيّ: وحدثنا أبو كريب، حدثنا أبو بكر بن عياش، عن أبي حصين، عن الشعبي، عن ثابت بن قطبة قال: قال ابن مسعود في خطبته: «أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة، فإنها حبل الله الذي أمر به، وإن ما تكروهون في الجماعة، خير مما تحبون في الفرقة².

- تفسير: ﴿وَلَا تُحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾

قال ابن عبد البر: وقال بَقِيّ: وحدثنا ابن المسيّب، قال: حدثنا ابن المبارك، عن ابن جريج، عن مجاهد في قوله: ﴿وَلَا تُحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ الآية [آل عمران: 169] قال: يرزقون من ثمر الجنة فيجدون ريحها³.

قال: وحدثنا محمد بن عبيد، قال: حدثنا محمد بن ثور، عن مَعْمَر، عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ الآية، قال: بلغنا أن أرواح الشهداء في صورة طير بيض، يأكلون من ثمار الجنة⁴.

- تفسير: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78].

قال ابن عبد البر: ذكر بَقِيّ بن مخلد قال: حدثنا سفيان بن وكيع قال: حدثنا جرير، عن منصور، عن مجاهد في قوله: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ قال: صلاة الفجر يجتمع فيها ملائكة الليل وملائكة

1- أخرجه سعيد بن منصور في سننه 3/ 1084 وابن جرير في تفسيره 4/ 30 - 31 والطبراني في الكبير رقم 9033 كلهم من طريق هشيم، عن العوام به نحوه. وذكره الهيثمي في المجمع 6/ 326 وحكم على سنده بالانقطاع، وذلك لأن الشعبي لم يسمع من ابن مسعود (انظر جامع التحصيل ص: 248).

2- أخرجه ابن جرير في تفسيره 4/ 32

3- أخرجه ابن جرير في تفسيره 2/ 39 من طريق عيسى بن ميمون، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد بنحوه. وإسناده صحيح رجاله ثقات كما في التقريب (2662، 5334) وذكره السيوطي في الدر 2/ 96.

4- أخرجه عبد الرزاق في تفسيره 1/ 139 وابن جرير في تفسيره 2/ 39.

النهار¹.

وذكر بقيّ قال: حدثنا محمد بن المثنّى، قال حدثنا محمد بن جعفر، قال حدثنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود أنه قال في هذه الآية: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ قال: تدارك الحرسان، اقرأوا إن شئتم: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾. قال: تنزل ملائكة الليل، وتصعد ملائكة النهار².

- تفسير: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾ [الحشر: 9].

قال ابن عبد البر: ذكر بقيّ بن مخلد قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: حدثنا عُندَر عن شعبة، عن أبي رجاء، عن الحسن في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾ [الحشر 9] قال: الحسد³.

ج - مثال من توظيفه للقراءات:

قد يتعرض للقراءات أثناء سوق الروايات، مثلما رواه من طريق سفيان بن عيينة، عن ابن أبي خالد في قراءة ﴿وَتَحُونُوا أَمَانَتَكُمْ﴾ [الأنفال: 27] يعني: بالإفراد⁴.

1- إسناده ضعيف؛ فيه سفيان بن وكيع، قال الحافظ: سقط حديثه (التقريب 2456) إلا أنه جاء من غير طريقه فقد أخرجه البخاري معلقاً في كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78] بلفظ: قال مجاهد: صلاة الفجر 86/6. وأخرجه ابن جرير في تفسيره 141/15 من طرق عن مجاهد به، وذكره السيوطي في الدر المنثور 5/322 وزاد نسبه إلى ابن المنذر وابن أبي شيبة.

2- التمهيد 8/71، 19/51. إسناده منقطع؛ لأن الجمهور على أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه (انظر جامع التحصيل ص: 249) وقد قبل روايته عنه جماعة منهم الدارقطني (وانظر تهذيب التهذيب 5/76). أخرجه ابن جرير في تفسيره 140/15 بالإسناد نفسه عن شيخه محمد بن المثنّى. وذكره السيوطي في الدر المنثور 5/323 وزاد نسبه إلى سعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني.

3- التمهيد 6/122. أخرجه البخاري معلقاً في كتاب التفسير، باب ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ 5/34 وابن جرير في تفسيره 28/42 من طريق شعبة وابن عليّة عن أبي رجاء به، واسمه محمد بن سيف، قال الحافظ: ثقة (التقريب 5948) فالإسناد صحيح.

4- التمهيد 20/83. أخرجه ابن جرير في تفسيره 9/222 من طريق ابن عيينة، عن إسماعيل بن أبي خالد الأحمسي به، دون ذكر القراءة، وذكره السيوطي في الدر المنثور 3/193 وعزاه أيضاً لسعيد بن منصور، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ،

د - توظيفه لتواعد أصول الفقه:

- إعماله للنسخ

قال ابن عبد البر: عن بَقِيٍّ بن مخلد قال: حدثنا يحيى بن عبد الحميد، قال: حدثنا يزيد بن هارون، قال: حدثنا سفيان بن حسين، عن الحكم، عن مجاهد قال: لم ينسخ من المائة إلا هاتان الآيتان: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: 42].

نسختها: ﴿وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ﴾ [المائدة: 2] نسختها: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]¹.

خاتمة:

أسفرت هذه الدراسة عن جملة من النتائج أقرها فيما يلي:

- كتاب التفسير لبقية بن مخلد من أمهات كتب التفسير المسندة الأصيلة، التي أثنى العلماء عليها، وأفادوا منها في تصانيفهم.
- المنهج العام للكتاب هو التفسير بالمأثور، مع التقصي والتحري غالباً، وتحاشي الإسرائيليات، ومن هنا جاء الثناء على الكتاب من قبل أئمة العلم.

وإسناده فيه ضعف لإرساله؛ لأن عبد الله ابن أبي قتادة من التابعين، إلا أن له شواهد كثيرة ذكرها السيوطي. قراءة الأفراد قراءة شاذة، نقلها أبو حيان عن مجاهد وقال: روي ذلك عن أبي عمرو اه وقرأ العشرة ﴿أماناتكم﴾ بالجمع (وانظر البحر المحيط 4/486).

1- التمهيد 14/ 388. أخرجه ابن جرير في تفسيره 6/ 245 من طريق يزيد بن هارون به نحوه. وأخرجه أيضاً أبو النحاس في ناسخه 2/ 295 رقم 455 وابن الجوزي في نواسخ القرآن ص: 312 من طريق هشيم، عن منصور بن زاذان، عن الحكم به مختصراً، والحكم هو ابن عتيبة، قال الحافظ: ثقة ثبت فقيه، إلا أنه ربما دلس (التقريب 1453) وهو من الطبقة الثانية من المدلسين الذين اغتفر لهم تدليسهم (انظر تعريف أهل التقديس ص: 8، 20) فالإسناد صحيح.

- الكتاب كان موجودا متداولاً بين العلماء في حياة المؤلف، وبعدها إلى القرن التاسع الهجري، زمن الحافظ ابن حجر، فيما أحسب وأقدر.
- رغم الحسرة والأسف على فقدان الكتاب، إلا أن جملة من رواياته تناقلتها كتب العلماء، وحفظتها إلى زمن الناس اليوم.
- أبرز من عرف بالنقل من هذا الكتاب من العلماء: ابن عبد البر، وابن حزم، ابن رجب، وابن حجر.
- تبين بتخريج الروايات المنقولة من تفسير بقيّ بن مخلد، أنها وردت من طرق أخرى في تصانيف متعددة، حديثة وتفسيرية؛ مثل مسند الإمام أحمد، وتفسير ابن جرير الطبري، وبه يتبين أنها محفوظة في مثل هذين المصنفين الكبيرين وغيرهما.
- الجهود في البحث عن مكان العثور على الكتاب، دليل على عناية الأمة بتراثها.
- ما قيل من أخبار في أماكن احتمال وجود الكتاب، تبقى احتمالات تتطلب المزيد من الجهد في التحقق من صحتها.
- مع فقدان الكتاب، يبقى الأمل في العثور عليه قائماً؛ لأن العثور على الكتاب كما ألفه مؤلفه مجموعاً منتظماً، أحفظ للتاريخ، وأصدق دلالة على مراد صاحبه منه، وأؤكد في الحجة والشهادة.
- فعسى أن يمن الله تعالى بالعثور عليه، وما شاء من مهمات التصانيف المفقودة، إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير.
- والحمد لله رب العالمين.

أهم المصادر والمراجع:

1. الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي (ت 911هـ) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة: 1394هـ 1974م.
2. أخبار الفقهاء والمحدثين، لمحمد بن حارث الخشني (ت 361هـ)، تحقيق: ماريا لويسا أيبال ولويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون من العالم العربي، مدريد، 1991م.
3. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر (ت 463هـ) المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ 1992م.
4. الأعلام، لخير الدين الزركلي (ت 1396هـ) دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة 2002م.
5. البحر المحيظ، لأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ)، مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرياض.
6. البداية والنهاية، ابن كثير (ت 774هـ) المحقق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408 هـ 1988م.
7. بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، لأحمد بن يحيى الضبي (ت 599هـ) دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.
8. بقي بن مخلد ومقدمة مسنده (عدد ما لكل واحد من الصحابة من الحديث) تحقيق ودراسة: أكرم العمري، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
9. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (ت 463هـ) المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ 2002م.
10. التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ) الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ
11. تذكرة الحفاظ، للذهبي (ت 748هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ 1998م.
12. تعريف أهل التقديس، لابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية.
13. تفسير القرآن العزيز، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت 211هـ)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ.

14. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (ت 774هـ) المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ 1999م.
15. التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا، لمحمد رزق طرهوني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى 1426 هـ
16. تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد سوريا، الطبعة الأولى، 1406هـ
17. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر (ت 463هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، المملكة المغربية.
18. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف النظامية، الهند 1325 هـ.
19. الجامع، لأبي عيسى الترمذي (ت 279هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية 1395 هـ .
20. جامع البيان في تفسير القرآن (ت 310هـ)، لابن جرير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة 1388 هـ 1968م.
21. جامع التحصيل، للحافظ العلائي (ت 761هـ)، الدار العربية للطباعة، الطبعة الأولى، 1398 هـ 1798م.
22. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، لمحمد بن فتوح الحميدي (ت 488هـ) الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966م.
23. جهود ابن عبد البر في التفسير، لمأمون عبد الرحمن، بحث مقدم لنيل درجة العالمية (الماجستير) بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1417 هـ.
24. الدر المنثور في التفسير بالماثور، للسيوطي، دار المعرفة.
25. رسائل ابن حزم (ت 456هـ)، تحقيق: إحسان عباس. طبعة المؤسسة العربية للترجمة والطباعة والنشر، بيروت.
26. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية (ت 751هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415هـ 1994م.
27. السنن، سعيد بن منصور (ت 227هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
28. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي (ت 748هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ 2006م.

29. صحيح البخاري (ت 256 هـ) تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة الأولى، 1422هـ.
30. صحيح مسلم (ت 261هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
31. طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأدنوي (المتوفى: ق 11هـ)، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى 1417 هـ 1997م.
32. طبقات المفسرين، لمحمد بن علي الداوودي (ت 945هـ) دار الكتب العلمية، بيروت
33. طبقات المفسرين العشرين، السيوطي (ت 911هـ) المحقق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396هـ.
34. لسان العرب، لابن منظور (ت 711هـ) دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ
35. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي (ت 807هـ)، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة 1402 هـ.
36. مجموع الفتاوى، لابن تيمية (ت 728هـ) المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ. 1995م.
37. مرويات بقي بن مخلد في كتاب التمهيد لابن عبد البر جمعا ودراسة، لحياة تليلي، بحث مقدم لنيل شهادة الماستر، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر 2018م.
38. المسند، لأحمد بن حنبل (ت 241هـ)، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، المكتب الإسلامي.
39. المصنف، لابن أبي شيبة (ت 235هـ)، الدار السلفية.
40. المعجم الكبير، الطبراني (ت 360هـ)، وزارة الأوقاف العراقية.
41. الناسخ والمنسوخ، لأبي جعفر النحاس (ت 338هـ)، دار الرسالة.
42. نواسخ القرآن، لابن الجوزي (ت 597هـ)، المجلس العلمي، الطبعة الأولى 1404 هـ 1984م.

النص القرآني بين التفسير المقاصدي والقراءات المعاصرة دراسة مقارنة في السمات والمنهج والآثار

الأستاذ: محمد نادر

مدرس مادة التربية الإسلامية بالسلك الثانوي، طالب باحث بسلك الدكتوراه بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة ابن طفيل بالقيظرة -المغرب.

ملخص البحث:

يهدف هذا المقال إلى استقراء منهج تعامل القراءات المعاصرة مع النص القرآني ومقارنتها بمنهج التفسير المقاصدي في كشف مقاصد القرآن الكريم للوقوف على سمات ومناهج وآثار الاتجاهين في التعامل مع الآيات القرآنية وبيان أيهما أحرص على تتبع مقاصد القرآن الكريم وأيها أبعد عن هداياته. وتوسلت لهذه المقارنة باعتماد المنهج الاستقرائي والوصفي التحليلي للخروج بمجموعة من الخلاصات والنتائج أهمها:

- رغم أن الاتجاهين يرومان القراءة المقاصدية إلا أن بينهما اختلافًا بينا شكلا ومضمونا.
- الفكر الحدائثي العربي ينظر إلى المقصد من النص القرآني هو أن يصبح وعاء لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد، ويقول بتاريخية المنظومة التفسيرية السابقة كلها. بينما يرى النظر المقاصدي أن الواقع لا يمكن أن يسبق النص ولا يمكن إخضاع النص للواقع وأن مراعاة الواقع والتقصيد له ضوابط وقواعد، ويميز في تفاسير القدامى بين ما هو ثابت ومتغير.
- استند الفكر الحدائثي على مناهج فلسفية غربية وأخضع لها النص القرآني كالمناهج التفكيكية، بينما اعتمد النظر المقاصدي على قواعد مستمدة من الشريعة لكشف مقاصد القرآن.
- خلفت القراءات الحدائثية للقرآن الكريم حراكا علميا واستنفارا على شكل ردود علمية جادة.

الكلمات المفتاحية: القراءات المعاصرة، التفسير المقاصدي، النص القرآني.

Abstract :

This article aims at the examining of a modern approach to dealing with the many current recitations of the Quran that people rely on today. While comparing

it with the purposive analysis, we can the refore uncover the real purposes of the holy Quran. This said, we will also beprobing the ways by which the above mentioned approaches deal with the Quranic verses, spotting the most relevant ones in revealing the authentic purposes the holy Quran communicates. Using the inductive and descriptive approach, many conclusions are to be derived the most important results are:

- Although the two trends are intended to be a difference betweenform and substance.

- The arab modernist thought looks at the purpose of the Qur'anic text to become a vessel for every contemporary content, and a saying for every new reality, and says the history of the entire previous interpretive system. The purpose of the view is that the reality cannot precede the text and the text cannot be subjected to reality and that the observance of reality and intitation has controls and rules, and distinguishes in the interpretations of the old between the constant and the variable.

- Modernist thought was based on western philosophical approaches and subjected the Qur'anic text to it as a dissociative approach, while the makassi view relied on rules derived from sharia to reveal the purposes of the Qur'an.

- The modernist readings of the Qur'an have left scientific movement and alertness in the form of serious scientific responses.

Keywords: Recent readings, purposive analysis, Qur'anic text.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن الكريم على رسوله الأمين وأمره ببيانه للناس فاستجاب لأمره فبين ما استشكل على أصحابه في عصره قولاً وفعلاً وتقريراً وسيرة، كما أمر سبحانه كافة الناس بتلاوة آياته وتدبرها لاكتشاف هداياته. وقد اعتبر العلماء أن أشرف العلوم والأعمال والجهود ما انصب على كتاب الله، فخدمه تدويناً ورسمياً أو قراءة وأداءً أو فهماً وتفسيراً أو تنزيلاً وتطبيقاً أو ما اتصل بأحدها.

ومن المسلم به أن أي تفسير لكتاب الله - غير تفسير النبي صلى الله عليه وسلم المسدود بالوحي - هو جهد بشري، ولا يوجد مؤلف في التفسير على وجه الأرض لا دخل للرأي والعقل فيه أبداً ولو كان بالأثر على نظر، ويكفي أن تتصفح مؤلفات في التفسير بالمأثور لتجد من يفسر هذه الآية بهذا الحديث أو ذاك الأثر وآخر يأتي بحديث مغاير ويرد الحديث الأول ويضعف ويوجه وينكر... وكل هذه التوجيهات للعقل دور فيها.

فظل كتاب الله على مر السنين تتجاذبه اتجاهات عدة تختلف في أدوات الاشتغال على كشف المعاني وتزعم كلها إصابة المقصود، وبرز في العصور المتأخرة من هذه الاتجاهات اتجاهان يشتركان في البحث عن المقاصد القرآنية ويختلفان في مسالك كشفها يطلق على الاتجاه الأول التفسير المقاصدي وعلى الآخر القراءات المقاصدية المعاصرة. من هنا جاء اختياري لهذا الموضوع الموسوم بـ "النص القرآني بين التفسير المقاصدي والقراءات المعاصرة: دراسة مقارنة في السمات والمنهج والآثار".

أهمية الموضوع:

لا شك أن الاجتهاد والتجديد في التفسير هو الضامن لخلود شريعة الإسلام وصلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، فمن غير المعقول أن نعتبر كل ما ورد في تفاسير القرون الأولى صالحاً للعصر الحالي، بناء على ذلك تعددت اتجاهات التفسير وألوانه وبرزت قراءات حديثة كلها تدعي إصابة القصد الرباني؛ من هنا تأتي أهمية الموضوع الذي:

- خلف حراكاً تمثل في ظهور ردود علمية، وتذكير المختصين بضوابط وقواعد التعامل مع النص القرآني، فلا يمكن تدبير القرآن الكريم وفهمه بمعزل عن المقاصد؛ فكان أن ظهر الاهتمام الواسع بمقاصد الشريعة عند المتأخرين - المستمدة من مقاصد القرآن الذي هو مصدر التشريع - وتوجيه الاهتمام للون من ألوان التفسير كبديل لتحدي المواكبة أطلق عليه التفسير المقاصدي يبحث في بيان الحكم والغايات التي أنزل من أجلها القرآن وشرعت من أجلها الأحكام ويبحث في كيفية الإفادة منها في الواقع، مع عدم إغفال معاني ألفاظ القرآن الكريم، ودلالاتها اللغوية، وقواعد التفسير والسياق والمناسبات وأسباب النزول.

- كشف الاتجاهات المنحرفة غير الملتزمة بضوابط التفسير، والتي تتذرع بالمقاصد في فهمها للقرآن الكريم أو التي تتوسع في الاجتهاد إلى حد التفسير المتعسف للآيات.

- الإسهام في إثراء النقاش ولفت الانتباه لاتجاه جديد من اتجاهات التفسير لم يحظ إلى الآن بالعناية اللازمة.

مشكلة البحث:

إذا كان القرآن الكريم صالحاً لكل زمان ومكان، فإن تحقيق هذه الخصيصة لا يتأتى إلا بتجديد تفسيره والتفاعل معه وتنزيله على الواقع باستمرار، والمدخل السليم لكل ذلك استحضار مقاصده وتبعتها في آياته؛ بناء على ذلك تجاذبت النص القرآني تيارات متعددة بعضها يستند إلى قواعد الشرع عموماً وأصول التفسير خصوصاً، وبعضها الآخر يستند في قراءته على مناهج من خارج المرجعية الشرعية ولا يرى بأساً في اعتمادها؛ فصار كل تيار منها يزعم أنه يفقه روح الآيات ومقاصدها، من أبرز هذه التيارات في الجانب الأول: التفسير المقاصدي، وفي الجانب الآخر: القراءات المعاصرة أو الحديثة أو الحديثة.

فالمشكلة الرئيسة التي يحاول البحث الإجابة عنها هي وضع مناهج القراءات المعاصرة التي تدعي المقاصد في الميزان لتقوم أدوات التعامل مع النص القرآني وآثارها من خلال عقد مقارنة مع مناهج التفسير المقاصدي الأصيلة. يتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسة جملة من الأسئلة الفرعية يمكن إجمالها في الآتي:

إذا كان التفسير جهداً بشرياً واجتهاداً فهل كل الناس لهم كامل الأهلية في ممارسته؟ أم أن التفسير علم له شروطه وأصوله وضوابطه شأنه شأن باقي العلوم الأخرى الدينية والدنيوية؟ هل يمكن اليوم في ظل التخصصات الدقيقة المتنوعة التي برزت في كافة الميادين أن نصدق كل شخص يدعي قدرته على تشخيص الأمراض ووصف الدواء ولم يلج يوماً كلية الطب؟ وهل يعقل أن يتحدث كل شخص عن الهندسة وال عمران والتصاميم ولا علم له بمبادئ الهندسة ولم يلج مدرستها؟

صحيح أن الإسلام قد حث على الاجتهاد ورتب عليه الأجر ولو عند الخطأ، ولكن من له حق الاجتهاد؟ هل جميع أفراد الأمة الإسلامية مرشح لهذه الدرجة العظيمة؟ أم بلوغ هذه الدرجة يتوقف على جملة من الضوابط العقديّة والشرعية واللغوية فضلاً عن توفر مجموعة من الصفات الذاتية؟ فما هي توقعات بلوغ البعض لمناصب المسؤولية دون كفاءات غير المصائب والأضرار والكوارث؟ لم نتفهم اشتراط مجموعة من الشروط والمواصفات والفحوصات الطبية الدقيقة لولوج بعض المسؤوليات والمهن ولا نتفهم اشتراط شروط موضوعية لاقتحام الحديث في شرع الله ونعتبرها إقصائية وتحكم؟

- فما خلفيات ظهور القراءات الحديثة للقرآن الكريم؟ وما هي أدوات اشتغالها؟

- وما هي سماتها على مستوى المنهج؟ وأهدافها المرجوة؟

- وكيف كانت ردود أفعال العلماء المتخصصين وتقييماتهم لها؟

- وإذا حصل الاتفاق بين القراءتين في القصد وهو تفسير وتأويل موافق للعصر، فبأي منهج وبأي أداة تم

بلوغ هذا القصد؟

أهداف البحث:

الهدف العام الذي قصد هذا البحث تحقيقه هو تتبع رواد القراءات الحدائثة ودراسة آرائهم في التعامل مع القرآن الكريم ومقارنتها بأصحاب النظر المقاصدي في التفسير، ويمكن الوصول إلى هذا الهدف العام عن طريق الأهداف الجزئية التالية:

- تقويم مناهجهم في إجراء مصطلح القراءة (المقاصدية)، وبيان خللها عند المقارنة.
- بيان أثر الفكر المقاصدي عند المفسرين في التعامل مع جماليات المعنى القرآني واحترام الضوابط الثابتة.

الدراسات السابقة:

جاء اختيار هذا الموضوع بعد أن تبين لي - في حدود ما وصل إليه بحثي واطلاعي - عدم وجود دراسة علمية تناولته من زاوية المقارنة، وجل الدراسات التي تناولت الموضوع اتجهت إما في اتجاه التحليل والنقد للقراءات المعاصرة دون الإشارة إلى التفسير المقاصدي كبديل؛ ومن هذه الدراسات: القرآن الكريم والقراءة الحدائثة: دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون للدكتور الحسن العباقي، والنص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر للدكتور سعيد شبار والقراءة المعاصرة للقرآن في الميزان لأحمد عمران والقراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد للدكتور نور الدين مختار عمار الخادمي، أو ذهبت في اتجاه التأصيل للتفسير المقاصدي والتأريخ له وبيان فوائده وأهميته وضوابطه وأمثله بمعزل عن هذه القراءات التي تدعي هي الأخرى المقاصد، ومن هذه الدراسات: التفسير المقاصدي: إشكالية التعريف والخصائص لنشوان عبده خالد ورضوان الأطرش، والتفسير المقاصدي للنصوص القرآنية ضوابطه وتطبيقاته لسميرة بوزياني، الجذور التاريخية للتفسير المقاصدي لرضوان الأطرش ونشوان عبده، والإضافة التي نقدمها تتمثل في عقد مقارنة بين التفسير المقاصدي والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم التي تدعي المقاصد من خلال الوقوف على خصائصها ومناهجها وآثارها.

منهج البحث وإجراءاته:

اعتمدت في هذه الدراسة المنهج المقارن والمنهج الوصفي التحليلي من خلال استقراء نظرة رواد هذه القراءات في التعامل مع القرآن الكريم ووصفها وتحليلها، وكذلك رصد مقومات التفسير المقاصدي وضوابطه والوقوف على بعض مصادره كالتحرير والتنوير لابن عاشور والظلال للسيد قطب وكتاب نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم للغزالي وخواطر الشعراوي وأهداف كل سورة ومقاصدها في القرآن الكريم لمحمود شحاته...

وأما الإجراءات فتمثل في الآتي:

- تحرير مسألة المصطلح، وتقديم التعريف الذي أراه مقبولاً له.
- تحديد المقاصد المعتبرة التي يجب أن ينطلق منها التفسير المقاصدي.
- تتبع الاتجاه المقاصدي لدى المفسرين ومعرفة مرادهم منه ومنهجهم في تناوله.
- ذكر الاتجاهات التي استغلت التفسير المقاصدي وخرجت به عن قواعده الأصلية التي قررها علماءنا.

خطة البحث:

وقد بدا لي تناول هذا البحث في تمهيد تعريفي للوقوف على مفهوم التفسير المقاصدي وثلاثة مباحث عنونت لأولها بسمات القراءات المعاصرة في علاقتها بالتفسير المقاصدي حتى يتسنى لنا مقارنتها به، وثانيها بأدوات ومناهج اشتغالهم حتى نعرف أوجه الاختلاف في طرق التعامل مع النص القرآني، وجاء المبحث الثالث لبيان نتائج هذه القراءات وآثارها مع مقارنتها بمخرجات التفسير المقاصدي.

ولا أدعي أنني أتيت بالقول الفصل في هذه الدراسة، لكن حسبي أن أثير النقاش في هذا الموضوع الهام الذي لا تكفيه بحق هذه الورقات.

مدخل تمهيدي للتعريف بالتفسير المقاصدي:

يشكل ضبط مصطلح التفسير المقاصدي أهمية كبيرة باعتباره مصطلحاً من المصطلحات المستجدة في مجال العلوم الشرعية بالنظر إلى وصفه وقيدته الذي يميزه عن مطلق التفسير، وهو مكون من موصوف (التفسير) وصفة (المقاصد).

وآثرت في تحديد المفهوم ألا أجول في تحديد المعنى اللغوي الخاص بكل مفردة، ولا أن أسرد كل التعريفات الاصطلاحية للتفسير والمقاصد، واكتفيت بتعريفين للتفسير الأول يمثل أحدهما القدامى والآخر لأحد المتأخرين لغاية تتطلبها الدراسة.

الأول: "علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه. واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات. ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"⁽¹⁾.

ولعل في عطف الحكم على الأحكام إشارة واضحة إلى الوظيفة المطلوبة من المفسر، وهي استخراج مقاصد القرآن من هذه الأحكام، وليس المقصود بالتفسير تفصيل الأحكام وبسطها فحسب، فيبقى ذلك غير كاف، كما أن الإشارة لهذه الحكم قد تجر المفسر بالضرورة إلى استحضار واقعه والبحث في كيفية التنزيل.

أما الاقتصار على توليد الأحكام الفقهية بتركيز النظر على آيات الأحكام فقط دون غيرها وكأن بقية الآيات نزلت من أجل التبرك بها، فقد ترتب عليه إغراق كتب التفسير بالجزئيات الفقهية واجترار الثابت والمتغير فيها دون ربطها بمقاصدها فتشعر وكأنك أمام كتاب من كتب الفروع الفقهية للقرون الهجرية الأولى، وهذا مما يستدعي الاستدراك كما نوه بذلك الدكتور محمد الغزالي: "هناك التفسير الفقهي للقرآن، وهو تفسير طوع الآيات لأحكام الفقهاء وطريقتهم في الاستنباط، ولم يهتم إلا بآيات الأحكام التشريعية، واقتصر في ذلك على الحكم الشرعي، دون النظر إلى المقاصد الأخرى، وهذا شيء يستدعي الاستدراك"⁽²⁾.

ويستفاد من هذا التعريف أيضا ضرورة امتلاك المفسر جملة من الأدوات قبل الإقدام على تفسير كتاب الله، فلا يمكن تفسيره بالفيض أو الكشف كما تفعل الباطنية وباقي الاتجاهات الإشارية المغالية، ولا كما يتصور دعاة القراءات المعاصرة المعتقدين أن أي مفكر فقه الواقع بفقهه الخاص يمكنه قراءة النص الشرعي وتأويله انطلاقا من الواقع زعما منه بفهم روح النص والغاية منه.

الثاني: "التفسير هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"⁽³⁾.

1- البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - بيروت - ط: 2، 13/1.

2- كيف نتعامل مع القرآن محمد الغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 3، (1413هـ/1994م)، ص: 40.

3- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة: (1984هـ)، 11/1.

فالظاهر أن هذا أقرب التعريفات إلى تلمس المعنى المقاصدي في عملية التفسير؛ لأنه ربط بين المعنى اللغوي للألفاظ، والمعاني والفوائد والحكم والغايات المستفادة من ورائها، وكأنه يقول: لا فائدة من تحديد معاني الألفاظ إن لم تهد إلى مقاصد وبيان ما يستفاد منها في الواقع، ولا عجب في قيمة هذا التعريف إذا علمنا أنه صادر من أحد أهرام الفكر المقاصدي تنظيراً وتطبيقاً وتنزيلاً إنه الفقيه المقاصدي العلامة الطاهر بن عاشور صاحب "مقاصد الشريعة" تأصيلاً وتنظيراً، وتفسير "التحرير والتنوير" تطبيقاً وتنزيلاً.

وقوله: "وما يستفاد منها باختصار أو توسع" يعني: أن التفسير لا يقف عند توضيح الألفاظ وشرحها بل يتجاوز إلى بيان المستفاد وفقه الحياة وتحليلات تنزيل النص على الواقع.

أما المقاصد فقد عُرفت مضافة إلى الشريعة بتعريفات عدة. وهي علم مستقل بذاته - شأنها شأن التفسير - عند المتأخرين ويندرج ضمن أبواب أصول الفقه عند المتقدمين.

جاء في تعريفها مضافة إلى الشريعة: "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁽¹⁾.

وعرفها الدكتور أحمد الريسوني بقوله: "الغايات التي وضعت الشريعة لتحقيقها من أجل مصلحة العباد"⁽²⁾.

فالمقاصد كل ما جاءت الشريعة لتحقيقه من مصالح للإنسان في دنياه وآخرته. ومصادر المقاصد والمصالح القرآن الكريم، إذ جاء لتحقيق مصالح وغايات في العاجل والآجل؛ ولا يمكن أن تقتصر على شرح المفردات ومعرفة أسباب النزول واستخراج المسائل الفقهية والأساليب البلاغية ونغفل النظر المقاصدي للنص، وما تلك إلا أدوات ووسائل يجب استثمارها في الكشف عن المقاصد القرآنية.

بعد تعريف التفسير والمقاصد أبحث في تعريف التفسير المقاصدي باعتباره مركباً إضافياً وفناً مستقلاً ضمن فنون العلوم الشرعية، فأقول بأن هذا المصطلح لم يكن معروفاً لدى المتقدمين من العلماء عموماً والمفسرين خصوصاً كغيره من أنواع التفسير التي ظهرت مؤخراً، ولا يعني هذا عدم اهتمام الأقدمين به، ولكن هذا الاصطلاح لم يكن متداولاً؛ لأن تصنيف التفاسير إلى تفاسير فقهية وعلمية ومقاصدية وموضوعية وبلاغية وغيرها من التصنيفات

1- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي، مؤسسة علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط: 5، سنة: 1993م، ص: 7.

2- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: 2، سنة: 1402هـ/1992م، ص: 7.

والتسميات جاءت متأخرة؛ لهذا لم نعثر له على مفهوم مستقل عند المفسرين والباحثين في علوم القرآن، لكن نلمس من خلال تعريفهم للتفسير بصفة عامة وممارستهم له تضمينه لمقاصد الآيات والسور والأحكام ومراعاتها في الاستنباط. والأمر نفسه يقال بالنسبة لعلم المقاصد فرغم ظهور العناية به مؤخرا إلا أن الاهتمام به بدأ مع بداية الوحي، ولا عجب في ألا تجد تعميدها لذلك؛ لأن الناس لم يكونوا في حاجة إليه.

بناء على ما سبق نخلص إلى القول أن التفسير المقاصدي لون مستقل من ألوان التفسير، وأنه وإن ظهر حديثا إلا أنه أصيل لدى القدامى من حيث مراعاته في التعامل مع القرآن الكريم، فهذا ابن جزي الكلبي وهو من المتقدمين يذكر أن مقاصد القرآن على التفصيل سبعة بقوله: "وأما على التفصيل فاعلم أن معاني القرآن سبعة هي: علم الربوبية، والنبوة، والمعاد، والأحكام، والوعد، والوعيد والقصص"⁽¹⁾.

أما المتأخرون فهم أكثر تبعا وملاحظة لمقاصد السور والآيات وذلك راجع إلى اهتمامهم بها، وسعيهم لاكتشافها وإدراكها، ومن أبرز هؤلاء الشيخ رشيد رضا والطاهر بن عاشور رحمهما الله وغيرهما.

ومن المعاصرين المهتمين بذلك الدكتور أحمد الريسوني الذي عرف مقاصد القرآن بقوله: "هي المعاني الملحوظة في جميع القرآن أو معظم أحكامه"⁽²⁾، وذكر ستة مقاصد عدّها من المقاصد العامة للقرآن الكريم وهي: مقصد توحيد الله وعبادته، مقصد الهداية الدينية والدينية للعباد، مقصد التزكية وتعليم الحكمة، مقصد الرحمة والسعادة، مقصد إقامة الحق والعدل، ومقصد تقويم الفكر⁽³⁾.

وسيرا على هذا التنصيص من القدامى والمتأخرين يفضل البعض استعمال عبارة "مقاصد القرآن" بدل "التفسير المقاصدي" ويعرفها بكونها "الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقا لمصالح العباد، فالغايات المراد بها المعاني والحكم المقصودة من إنزال القرآن، وهذه الغايات تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل"⁽⁴⁾.

1- التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة الأرقام بن أبي الأرقام - بيروت، سنة: 1416هـ، 14/1.

2- مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة أحمد الريسوني، الدار العربية للنشر والأبحاث، ط: 1 سنة: 2013، ص: 9.

3- مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة أحمد الريسوني، ص: 28.

4- مقاصد القرآن من تشريع الأحكام لعبد الكريم حامدي، ط: 1، (1429هـ/2008م)، ص: 29.

أما لفظ "التفسير المقاصدي" فقد عرفه بعض المعاصرين المهتمين بالبحث فيه بقوله: "التفسير المقاصدي لونه من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني والغايات التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد"⁽¹⁾.

أول ما يلحظ على التعريف أن صاحبه جعل التفسير المقاصدي نوعاً من أنواع التفسير، وهو في الحقيقة اختيار واقعي على اعتبار أنه ليس كل تفسير يراعي المقاصد وإنما لكل تفسير ما يميزه. على الرغم من أن ما من تفسير إلا ويجب أن تراعى فيه المقاصد كما سبق معنا في تحديد مفهوم التفسير عموماً وأن من ضوابط المفهوم مراعاة المقاصد.

وقوله: "كلياً أو جزئياً" يقصد المقاصد العامة للقرآن الكريم، والتي تحدث عنها القرآن نفسه، وكثير من العلماء، والمقاصد الجزئية التي ربما تكون خاصة بموضوع أو سورة أو مجموعة من الآيات، أو حتى آية واحدة، وربما لفظة واحدة، وبيان المراد منها. ويرى أن النص على "بيان كيفية الإفادة منها" جاء للتأكيد على أن التفسير ليس للتفسير وحسب، وإنما لبيان كيفية استنزال هدايات القرآن للواقع المعاصر، وكيف تفيد منها الدوائر الاجتماعية المختلفة: الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، والأمة، والإنسانية جمعاء⁽²⁾. وليس بمقاصد المفسرين أنفسهم كما توهم بعض الحدائين فجعل النص القرآني مفتوحاً على كافة البشر، وإنما بمقاصد القرآن نفسه بوصفه لسان المقاصد، وما المفسر إلا واسطة بينه وبين الناس يحتاج لكشف هذه المقاصد وتحليلها للناس إلى آليات وأدوات وقواعد يستحيل بجهلها والانضباط إليها ادعاء القراءة المقاصدية.

كما عرفه أحد الباحثين المهتمين أيضاً بقوله: "التفسير المقاصدي هو التفسير الذي يعنى بمقاصد الشريعة وكلياتها في القرآن الكريم، ويراعي علل الأحكام الشرعية المتعلقة بها مع سائر العلوم والأدوات الضرورية للتفسير"⁽³⁾.

-
- 1- التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم في ظلال القرآن أنموذجاً وصفي عاشور أبو زيد، ورقة بحثية مقدمة لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مؤتمرها الدولي بعنوان: (فهم القرآن: بين النص والواقع)، شبكة الألوكة الالكترونية، ص: 7.
 - 2- التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم في ظلال القرآن أنموذجاً وصفي عاشور أبو زيد، ص: 7.
 - 3- التفسير المقاصدي: تأصيل وتطبيق مشرف بن أحمد عجمان الزهراني مقال بمجلة الدراسات الإسلامية جامعة الملك سعود، المجلد: 28، العدد: 1، سنة: 1437هـ/2016م، ص: 15.

يستفاد من هذا التعريف أن يكون المفسر على دراية تامة بمقاصد الشريعة قبل الإقدام على تفسير كتاب الله، وأن يهتدي بكليات القرآن الكريم وعلل الأحكام أثناء التفسير فضلا عن الإلمام بكافة الأدوات الموصلة لذلك تجنباً لإقحام ذوقه في العملية التفسيرية.

وهو عند الدكتور أحمد الريسوني يميل إلى: "النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها، ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح دون تكلف ولا تعسف"⁽¹⁾. والنظر والبحث في مقاصد النصوص يحتاج لآليات ومسالك وضوابط ومحددات؛ لأن تحديد المصالح وتقييد المفاسد باب عظيم ودرجة قد يدعيها كل المفسرين والمقبلين على الكتاب المبين.

هذا ويمكن تعريف التفسير المقاصدي من خلال ما بدا لي بأنه التفسير الذي يبحث في بيان الأحكام والقيم وربطها بالغايات التي أنزل من أجلها القرآن وكيفية الاستفادة منها في الواقع.

فيكون المفسر بذلك أمام ثلاثة مستويات في التعامل مع النص القرآني: بيان أحكامه، بيان مقاصده وعلله، وتنزيلها على الواقع. والتعامل مع النص القرآني بهذه المستويات الثلاثة والجمع بينها في آن واحد يجنبنا المفارقات التي نراها بين ضخامة الإنتاجات التفسيرية والفقهية والعجز عن الاستجابة للواقع. فكيف يمكن أن نكون قرآنا يمشي في كل زمان كما كان سيد البشرية في زمانه؟ وهل يمكن تحقيق ذلك -إن أردنا- بالاختصار على تفسيرات السابقين؟ يلحظ تعدد صياغة التعريفات لكن يبقى أهم ما يمكن تقريره هاهنا في تحديد ضوابط مفهوم التفسير المقاصدي للقرآن الكريم أنه يجعل المقاصد عنصراً أساسياً من عناصر التفسير، فيروم إظهار الغايات والحكم والمقاصد القرآنية مع عدم إغفال أدوات التفسير الأخرى كاللغة والسياق والمناسبات وأسباب النزول...

وهذا اللون مجال من المجالات التي لم تأخذ حظها من العناية والدراسة كما أخذت باقي الألوان والأنواع، سيما وأن التفسير عمل متجدد ومواكب لكل العصور وليس بعمل نهائي صالح لكل الأزمنة، وأن الاختصار على الحديث المعاد فيه، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ بتعبير العلامة الطاهر بن عاشور⁽²⁾، ويتحقق ذلك بنخل القديم والتراث من التفسير وعدم الاختصار على ظواهر الآيات وحرفيتها إذ "تفسير النصوص الشرعية يتجاذبه

1- الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر -دمشق- ط: 1، سنة: 2000، ص: 53.

2- التحرير والتنوير الشيخ الطاهر بن عاشور، 41/1.

عادة اتجاهان: اتجاه يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتهما مكثفياً بما يعطيه ظاهرهما، واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب ومرامييه⁽¹⁾.

وهنا يصح لنا التساؤل عن جدوى وأهمية الاتجاه الأول إن لم يهد للاتجاه الثاني ويسخر لخدمته؟ خاصة وأن ماهية التفسير المقاصدي تتمركز حول بيان الحكم والغايات والأهداف التي أنزل لأجلها القرآن الكريم وشرعت من أجلها الأحكام، وضمن صلاحية الأحكام والقيم الثابتة للزمن المتغير من خلال تنزيل الهدايات والأسرار والمصالح المتوخاة والمقاصد المتوصل إليها على الواقع.

المبحث الأول: سمات القراءات الحديثة في علاقتها بالتفسير المقاصدي

القراءات الحديثة أو الحديثة أو المعاصرة كلها اصطلاحات لاتجاه واحد يطرح في الأدبيات المعاصرة كبديل عن التفسير والتأويل والشرح والتدبر وينطلق من سلطة القارئ في تأويل النص وفهمه وفق ما تحصل لديه من ثقافة وفكر. وتدعي قدرتها على فقه النص على ضوء الواقع، وترفض التقييد بأي ضابط من ضوابط التعامل مع كتاب الله رسمها السلف أو الخلف؛ لأنها في نظرهم تحكّم وتحد من حرية القارئ، وقد ظهرت في سياق قوة تنادي بزخم بمراجعة التراث. ويقصدون بالقراءة القراءة التفسيرية والتأويلية لا قراءة التعبد.

وإن تحديد سمات القراءات المعاصرة للقرآن الكريم يتطلب استقراء تاماً لمصادر هذه القراءات الأصلية، ولا يكفي تقويمها من تقييمات الغير، وإن كانت تقييمات الغير قد تسعفنا أحياناً في عقد المقارنة التي نحن بصدد الحديث عنها. ومن خلال الاطلاع على أشهر مصادر هذه القراءات وأطروحات أصحابها وما ألف حولها نستخلص اتسامها بالسمات الآتية:

1- نفي القداسة عن النص القرآني: المتمعن في القراءات المعاصرة يرى أن أصحابها ينفون القدسية عن

النص القرآني من خلال اعتباره كأي نص آخر، وبالتالي يسري عليه ما يسري على النصوص الأدبية والفنية والفلسفية عند النظر من الإضافة والتغيير. ويسعون بسلب القداسة هذه رسم علاقة جديدة مع النص القرآني حتى يصير لدى أتباعه كباقي النصوص؛ لأنهم يرون في هذه القدسية سر تمسك أتباعه بمعانيه وأحكامه واستمرارهم في الدفاع عنه واستماتتهم في الدعوة إلى تفعيله في الحياة.

1- مدخل إلى مقاصد الشريعة الدكتور أحمد الريسوني، المكتبة السلفية، ط: 1، سنة: (1417هـ/1996م)، ص: 8-9.

ومن الصيغ التي يعبر بها أصحاب هذه القراءات عن نفي القدسية عقلنة الإيمان، وإلغاء دور المؤلف أو اعتبار موت المؤلف، كما هو مشار إليه في الدراسات اللسانية الحديثة⁽¹⁾.

وهذا المنطلق الذي تنطلق منه القراءات المعاصرة مردود لدى أصحاب النظر المقاصدي في التفسير؛ لأن النص القرآني لا يمكن عده كباقي النصوص، فهو يكتسب قدسيته من مصدره لأنه وحي إلهي وباقي النصوص من إنتاج بشري. ومن غريب تناقض أصحاب القراءات المعاصرة نفي القدسية عن النص القرآني وفي الوقت نفسه يتهربون من تحديد طبيعته هل هو وحي أم كلام بشري؟ وهم بذلك يختلفون شكلا ومضمونا مع أصحاب النظر المقاصدي في التفسير، إذ يفترض منهم المنهج العلمي السليم تحديد طبيعة النص القرآني ابتداء من أجل البناء والتفريع عليه. بينما ينطلق المفسر المقاصدي من أن الله تعالى خالق البشر يعلم ما يصلح لهم في العاجل والآجل فأنزل كلاما مقدسا يهدي إلى هذا الصلاح.

ومن شدة ثورة أصحاب القراءات الحداثية على التراث أدخلوا كثيرا من المعتقدات التي تمثل أصول الدين في خانة التراث ودعوا إلى إلغائها من الدين صراحة كسائر الغيبات، متأثرين في ذلك بالعقلنة ومكتفين بالعقل في قراءة النص، بينما يرى المفسر المقاصدي أن الغيبات أساس هذا الدين ومن مقاصده ويبقى الإيمان بها شيئا مقدسا، ولهذا نجد بعضهم يرى أن العذاب الحسي في النار لا وجود له وإنما هو تخويف وهمي.

2- إلغاء الماضي وعدم الاعتراف به: لا يتورع أصحاب القراءات المعاصرة من التهجم على كل التراث، وكل ما تواتر نقله وما خلفه السلف نتيجة تفسيرهم للنص القرآني، منتقدين منهج تعاملهم معه، ومتهمين بتجاههم بالسلبية والعجز بسبب مجانبتهم لمقاصد النص القرآني وأهداف الشريعة في نظرهم، واعتبار اتجاههم في التفسير يفصل بين النص والواقع.

إذ نجد أحدهم يحذر بشدة من اعتبار تفسير الأوائل من المسلمين مرجعا لمن جاء بعدهم وتحويله إلى عقيدة، واعتبر ذلك يشكل خطرا على المجتمع⁽²⁾.

فيرى كما يرى باقي أصحابه ضرورة القطع مع كل إنتاجات الجيل الأول، واعتبروها إنتاجات لا تخدم متطلبات واقعنا ولا تناسبه؛ لأنها كانت وليدة ظروف سياسية وعلمية وفكرية واجتماعية لذلك الواقع، وأنها تحد من

1- انظر القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبدد والتجديد للدكتور نور الدين مختار عمار الحادمي، دار الغوثاني للدراسات القرآنية - دمشق، ط: 1، سنة النشر: 1435هـ / 2014م، ص: 135.

2- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، طبعة: 1996م، ص: 20.

الاجتهاد؛ لأنها تدعي إصابة مراد الله ومقصده. مرتكزين في دعواهم على القول بتاريخية المنظومة التفسيرية، وأن كل ما أنتج من مواقف ورؤى في ذلك الوقت من طرف الجيل الأول لا يستجيب إلا لهم، وينظرون إليها على أنها بنيت على إيديولوجيات خلفت آثارا على الوعي الجمعي.

وهذه دعوى غريبة جدا إذ كيف يتم القطع مع الماضي فيما أنتجه المفسرون ولا يتم القطع مع مناهج فلاسفة ما قبل الميلاد؟ ثم متى تم التنظير لعلم من لا شيء؟ فالعلم ينمو ويبنى لاحقه عن سابقه. صحيح أن السابق لا يقبل جملة وتفصيلا وإنما يخضع للتهذيب والتنقيح والاستدراك والتقويم... ومن الخطأ القول بأن جميع تفاسير القدامى راعت مقاصد الوحي، وأنها تصلح لكل الأزمان. ويتفق أصحاب النظر المقاصدي أن تفسير كثير من الآيات خضع لظروف معينة ولا يمكن سحب ما توصلوا إليه من معاني على جميع الأزمنة، لكن الغريب في الدعوة إلى القطع مع الماضي أنها لا تستثني أي تفسير أو جهد أو دراسة لكتاب الله، بل تضع كل الإنتاجات في سلة واحدة وتتجاوز كل ما تواضع عليه أهل اللغة وعلماء التفسير والفقهاء والأصول، وتؤسس لقراءة جديدة لا تقتيد بأي قاعدة أصولية أو معنى لغوي؛ لأنها تعتبر هذه الضوابط تحد من المبادرة وتصعد عن التعامل الحر مع الخطاب القرآني. ونحن أمة تاريخ تتوارث مناهج التفاعل مع كتاب الله على مر العصور وتتبع مسالك أسلافنا في الكشف عن مقاصد القرآن الكريم وطرق تنزيلها على واقعهم، ونميز بين الثابت والمتغير منها، ونعمل على التجديد والاجتهاد بما يناسب عصرنا خدمة للإنسانية.

3- تعميم قراءة النص القرآني على الجميع: يرى أصحاب هذه القراءات أن كتاب الله مفتوح على كل

الناس بغض النظر عن مستواهم اللغوي أو الشرعي ضاربين التخصص عرض الحائط، وأن الجميع في نظرهم مؤهل لذلك، ومن حق كل فرد أن تكون له قراءته الخاصة به؛ لأنهم يعتقدون أن كل ما وضعه السابقون وجعلوه مدخلا لدراسة القرآن إجراء تحكيمي، وهذه السمة أدت إلى ظهور قراءات متعددة باتجاهات مختلفة متأثرة بإيديولوجيات ومصالح متباينة أسهمت في تمييع المعنى الدلالي والالتزامي للنص القرآني.

ويلحظ بذلك أن تغييب التخصص العلمي من أكبر ما يؤخذ على هذه القراءات، إذ كيف يحصل الإجماع على اشتراط التخصص لاقتحام ميدان الطب والهندسة واللسانيات وباقي الفنون ويلغى عندما يتعلق الأمر بكتاب الله؟ وهل يقبل حديث من لا مبادئ له عن الكيمياء في نظريات الكيمياء؟ فكان من نتائج دعواهم هذه عدم القبول بأي تفسير للقرآن الكريم صدر عن السابقين والمتأخرين والمعاصرين المتخصصين، والقبول بما جاء به أصحاب هذه القراءات واحترام مخرجاتها.

ومن هذا المنطلق يختلف التفسير المقاصدي عن القراءة الحدائية أيضا شكلا ومضمونا، فالقراءات الحدائية تنظر إلى المغزى والمقصد من النص القرآني وهو أن يصبح وعاء لكل مضمون معاصر، ولكل تأويل كيفما كان مصدره، وقالبا لكل واقع جديد، بينما الأصل عدم إخضاع النص للواقع حتى يناسبه، فالنص القرآني لا يتحمل انحراف الواقع عن هداياته ومقاصده، كما أن التفسير المقاصدي لا يُعمل المقاصد في التفسير بمعزل عن باقي الأدوات الأخرى كاللغة وأسباب النزول والسياق والمناسبات والقواعد الفقهية والأصولية وقواعد التفسير...

4- نفي الثبات والقطع عن النص القرآني: قال أركون: "القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني

الاحتمالية المقترحة على كل البشري، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد منها... فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي"⁽¹⁾.

يريد بذلك أن يرهن صاحب التعريف على أن ما أنتجه المفسرون السابقون كان وليد أوضاع تاريخية وسياسية واجتماعية، فلا يمكن أن يلزموا ما توصلوا إليه غيرهم، ويجوز لأجيال أخرى أن تنتج اتجاهات مغايرة ما دام النص القرآني مفتوحا على كل المعاني، وقراءته متاحة للجميع دون استثناء.

ومن ثم يخرجون بنتيجتين هما: أنه ينتج اتجاهات عقدية متعددة، وأنه لا يمكن لأي تفسير أن يقف على معنى محدد له⁽²⁾.

صحيح أن الإجماع حاصل من المفسرين على عدم القطع على الله بالمراد فيما فيه اجتهاد، وأن النص القرآني لم يحسم تفسيره ولم يغلق باب النظر فيه، بل يتجدد النظر في بعض معانيه وأحكامه يوما بعد يوم ويبتعد في تنزيلها على واقع يتطور بوتيرة سريعة، لكن بالمقابل يجمعون على ضرورة توفر شروط الاجتهاد في التفسير واعتماد أدوات محددة لإصابة القصد الرباني فلا تقصيد إلا بدليل. ولكن غرض أصحاب القراءات بهذه السمة تثبيت ما نفاه الأوائل ونفي ما أثبتوه، متأثرين بالمنهج الفلسفي في طرح الشكوك والشبهات، وفسح المجال للقول بما لا يحصى من المعاني والانطباعات والآراء، وفتح الباب أمام الاحتمالات غير المحصورة.

1- تاريخية الفكر العربي الإسلامي محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي و المركز الثقافي العربي بيروت - لبنان -

ط: 2، سنة: 1996م، ص: 143.

2- نفسه، ص: 145.

5- افتعال الشبهات الموجهة إلى النص القرآني وتضخيمها: سيرا على منهج المستشرقين يردد أصحاب القراءات المعاصرة كماً هائلاً من الشبهات القديمة، مع التفنن في تحديد مصطلحاتها وأمثلتها وأساليب عرضها، متأثرين بالمنهج العصرية في مجال التأويل واللسانيات الحديثة والدراسات النفسية والاجتماعية والفلسفية والأنثروبولوجية.

وتصيدوا كل الشبه التي تخدم منطلقاتهم في التعامل مع النص القرآني وتدعمها كقولهم بشبهة النسخ في شأن منهج التاريخية، إذ اعتبروا الإقرار بنسخ كثير من الآيات القرآنية دليل كاف على أنها لا تناسب إلا تلك الفترة التي نزلت فيها، ولا تصلح لغيرها، وهو ما يشير إليه أركون بقوله: "فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار شعائر الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض"⁽¹⁾.

فأصحاب النظر المقاصدي في التفسير لا يخشون إثارة الشبهات وفتح النقاش حولها، ويؤمنون بضرورة المراجعة من الداخل، لكن ماذا يقصد أركون بالنقض إلى جانب المراجعة؟ ولم يتمسك الفكر الحدائثي عموماً بالشبهات القديمة التي حسم النقاش حولها في علوم القرآن قبل التفسير، وينتقي منها ما يخدم منطلقاته فقط؟ فالرد عن الشبهات المثارة قديماً وحديثاً جزء من اهتمام المفسر المقاصدي وهو يتناول الآيات بالنظر والتدبر؛ لأنه اتخذ على عاتقه عدم تجاهل ما يروج في الساحة الفكرية وما يشغل المسلم المثقف الذي انفتح على كل التيارات. وتجاهل ما يروج هروب غير مبرر من النقاش وإفساح المجال لإحداث مزيد من التشويش على عقول الشباب.

6- نفي المفهوم الكلي للنص القرآني: بناء على توالي الشبهات تلقف هؤلاء شبهة جاهزة تتمثل في نفي المفهوم الكلي للنص القرآني، وهي شبهة تضرب في عمق الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم وتناسق آياته ومقاصده؛ إذ اعتبروا آياته متفرقة داخل السورة ولا يربط بينها رابط، وأجزاء متفرقة لا تشكل تصوراً شاملاً عن الحياة، وأن أحكامه تقتصر على العقيدة والعبادات ولا علاقة لها بالمجالات الحيوية التي تهتم الإنسان وتلبي حاجياته؛ وبالتالي لا تستجيب لقضايا العصر ومتطلبات الإنسانية.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت - سنة:

فهم بذلك يضربون في أهم خصيصة من خصائص القرآن الكريم المستفادة من استقراء آياته وهي خصيصة الشمول، وأن أحكام الإسلام كلٌّ لا يتجزأ. والنظر المقاصدي في التفسير يتأسس أولاً وأخيراً على النظرة الشاملة والاستقراء الكلي لآيات القرآن الكريم.

وبسبب نفي التناقض والتكامل والشمول كانت نظرة هذه القراءات تجزيئية تفكيكية وغير موضوعية، ولا يتعامل فيها مع النص القرآني على أنه وحدة معرفية تتكامل أجزاؤها الداخلية (ترتيب الآيات والسور وارتباط بعضها مع بعض، وربط ذلك بالمناسبات والتقييدات والتفصيلات والتخصيصات...)، كما لا يتعامل فيها مع النص القرآني على أنه وحدة معرفية.

ولا يعلم أصحاب هذه القراءات أن فهم الآيات بشكل مجزأ مجرد عن سياقها وبمعزل عن تكامل معناها مع الآيات الأخرى هو سبب بعض الانفلات والتطرف الذي حصل من بعض المنتسبين للإسلام وتكوين صورة خاطئة عن الإسلام من قبل غير المسلمين.

7- الاستخفاف بجميع العلوم الشرعية والتنقيص من علماء الإسلام: يتهم أصحاب هذه القراءات علماء الشريعة بمختلف تخصصاتهم وما أنتجوه وأرسوه من علوم ضابطة بالرجعية، وأنهم السبب في التخلف والانحطاط، وأن التقيد بإنتاجاتهم كرس الجمود والتقليد والإبقاء على الوضع كما هو.

وهذه الاتهامات طبيعية لأن أداء هذه القراءات كان من خارج المنظومة الإسلامية، فلا علم لأصحاب هذه القراءات بالفلسفة التشريعية ومنظومة الدين الإسلامي، وأنه كلٌّ لا يقبل التجزئ إذ الجزء فيه مرتبط بالكل، ولا إدراك منهم لدلالات الألفاظ وقواعد الاستنتاج وأسرار الأحكام الشرعية. فهم الذين جعلوا النص القرآني عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر كما سبق، فمن حق كل فرد له القدرة على إعمال الفكر واستخدام العقل قراءة النص كيف شاء وبدون محددات، وتحترم مخرجات قراءته ونتائجها، وما وضعه العلماء من قواعد وشروط هو في نظرهم تضيق وإقصاء وتحكم وانفراد "ويسند هذه النظرية عندهم اعتبارهم النص القرآني كسائر النصوص الدينية ظنياً في مصدره ودلالاته، وأن هذه الظنية لا تتحول إلى يقين إلا بالدليل العقلي"⁽¹⁾.

فكيف لمن يجهل منظومة الدين الإسلامي وعلوم القرآن وأصول التفسير أن يصيب المقصد؟ إنهم يريدون إزاحة كل العلوم الشرعية من طريق المقاصد، والتجرد من كل الأدوات العلمية الواقية من الزلل، وتحكيم الأهواء

1- من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء أصول الفقه حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، سنة: 2004/2005م، 51/2.

والعقلانية بزعمهم في ادعاء المقاصد القرآنية. وعلى هذا الأساس، وتمهيدا لمشروعهم قامت دعوات إلى نوع من الثورة على ما أرساه العلماء من كليات وضروريات ومبادئ تتعلق بمقاصد الشريعة، واستبدالها بالعقلانية والحرية والعدل... و"اعتبرت هذه المقاصد المقترحة مقابلا لعلم أصول الفقه الذي يجند علوم الشريعة المختلفة في فهم النص واستخلاص الحكم الشرعي، لأن الأصوليين في نظرهم لم يراعوا الغايات التي نظر إليها القرآن فيما قدمه من حلول ظرفية مؤقتة"⁽¹⁾.

صحيح أن بعض المنتطعين تكون خرجاتهم وكتاباتهم بعيدة كل البعد عن واقع الأمة وتتم عن جهل مطبق بأحوال العباد والبلاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ونظم المعاملات التجارية والمالية، ولو أن أصحاب هذه القراءات لم يشمل انتقادهم للجميع لحمل نقدهم على الإنصاف والرغبة في البناء؛ لأنهم سيتقاطعون مع أصحاب النظر المقاصدي في التفسير الذين هم الآخرون ينتقدون الكثير من التفاسير التي لا تراعي واقع الأمة وأولوياتها وتعطل من فعالية الوحي الذي ما له من نفاذ.

وبموازاة ذلك نجد منهم من يتورع في الإقرار بالقصد ولو أنس من نفسه المقدرة على كشف مقاصد الشرع وحصل كل الأدوات والقواعد المتواضع عليها، إذ لا تقصيد إلا بدليل كما تقول القاعدة؛ لأن "نسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى لأن الشريعة شريعته والقصد قصده"⁽²⁾.

8- الصفات الذاتية لبعض أصحاب القراءات الحديثة للنص القرآني: ختمت بهذه السمة مضطرا لذلك؛

لأن الأهم مناقشة أطروحة الشخص وأفكاره لا الشخص في ذاته، ولكن كان لزاما أن نلفت الانتباه إلى عوامل انتشار هذه القراءات والترويج السريع لها في الساحة العلمية، فالملاحظ أن هذه القراءات مشروع تبنته شخصيات تتوفر على كفاءة عالية في مناهج البحث وجودة التأليف، وكثرة الاطلاع على مستجدات الساحة العلمية المعاصرة من دوريات ومنشورات، والاتصال الواسع بعدة دوائر ثقافية غربية والتأثر بها، والإفادة من المناهج والأفكار الاستشراقية والغربية والحداثية، فضلا عن علاقاتهم بوسائل الإعلام الحديثة ومساعدتهم على الظهور الإعلامي.

ويلحظ كذلك تصنيفهم ضمن المفكرين العرب ذوي النزعة الليبرالية أو الماركسية، فكانت قراءاتهم إسقاطية من خلال التوظيف الإيديولوجي لنزعتهم وتوجههم وما يؤمنون به في تعاملهم مع النص القرآني، إذ نجدهم ينكرون

1- الإسلام بين الرسالة والتاريخ عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة - بيروت، ص: 156-157.

2- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة، سنة: 2014، ص: 61.

بعض الغيبيات بسبب تحكيم العقل وتقديس الفكر الغربي، وتسفيه العقل العربي المسلم وتحميله نكبات الأمة الإسلامية وكونه عالية على الإنسانية جمعاء بعدم إسهامه في الركب الحضاري.

فكان أن تعاملوا مع النص القرآني بمنهج الفرق المنحرفة والغلاة في التفسير من خلال تحميله من المعاني والدلالات والقراءات ما هو راسخ في الأذهان سلفاً، وبما هم مقتنعين به دون التفات إلى المعاني اللغوية القريبة، ولا إلى المقاصد المنصوص عليها، ويتهربون من الصريح والمقرر شرعاً والمعلوم قطعاً بتأويلات بعيدة تسيطر عليها الانتماءات والمواقف الإيديولوجية. ومع كل ذلك يصر أصحاب هذه القراءات على ادعاء المقاصد، وهي في الحقيقة قراءات منحرفة عن فهم مقصود الشارع، وتتنيل مقصد الشارع خيالاً منعزلاً عن التفسير المقاصدي الذي نريده، وهو التفسير المرتبط بكليات الشريعة وقاعدة المصالح والمفاسد؛ بحيث جعلت ما أسمته (المقاصد) ضابطاً وحيداً في فهم القرآن دون بقية علوم التفسير وأدوات المفسر التي تسخر كوسائل مساعدة للكشف عن المقاصد، وضوابط تقي من الزلل.

المبحث الثاني: طرق وأدوات التعامل مع النص القرآني بين القراءات الحديثة والنظر المقاصدي

بعد تحديد سمات القراءات المعاصرة، والتي مكنتنا من تمييزها عن التفسير المقاصدي؛ نبحت في المحور الثاني انطلاقة من تلك السمات في طرق وأدوات تعامل أصحاب هذه القراءات مع النص القرآني، لمعرفة مزيد من التمييز عن أدوات النظر المقاصدي في التفسير.

سبق القول أن أصحاب هذه القراءات تأثروا بمنهج فلسفية غربية، فأسقطوها في قراءتهم للنص القرآني واتخذوها أداة من أدوات تحليله والتعامل معه، ومن أهم هذه المناهج الفلسفية المعتمدة التفكيكية، وهي أسلوب فهم العلاقة بين النص والمعنى، ومنهج فلسفي يرى أنه لا يوجد تفسير واحد للمعنى في النص، بل تفسيرات غير محدودة.

فبعد أن ظهرت التفكيكية إلى الوجود على يد الفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا) أصبحت النصوص عرضة لنوع جديد من التحليل والتفسير. وأهم ما تقوم عليه تفكيك النص عن الأيديولوجيات التي ركب منها. وأن المعنى في حالة تغير وعدم استقرار، وأن الوصول إليه يتم من خلال تفسيرات لا نهائية للنص، أي: إن القارئ هو من يحدد معنى النص، وفقاً لخلفيته الثقافية، وأن المعنى الذي توصل إليه هذا القارئ لا يعتبر هو المعنى الوحيد للنص، بل إن قارئاً آخر قد يتوصل إلى معنى آخر للنص، ومع ذلك فإن كل هذه التفسيرات يشملها ويقبلها النص؛ لذلك يرى

التفكيكيون أن الكاتب ليس له علاقة بمعنى النص، وقد أعلن رولان بارت "موت الكاتب"؛ أي: إن المعنى لا يقطن مع كتاب بذاتهم، ولكن يتولد عن طريق التفاعل بين التراكيب الواسعة للمعنى الثقافي وتفسيرات القراء⁽¹⁾.

وفي إسقاطهم لمنهج التفكيكية على النص القرآني يتبعون مجموعة من الخطوات تشمل عدة مجالات منها:

- **تفكيك بنية القدسية:** يرى المنظور الحدائثي أن أصل طغيان المقدس في الفكر الإسلامي يكمن في نظرة المسلمين للقرآن الكريم وتعاملهم معه. فيرى ضرورة تفكيك هذا التصور عن القرآن وطريقة التعامل لتضييق مساحة المقدس حتى يتسنى إيجاد مساحة معرفية متحررة. وبالتالي يصبح القرآن عندهم نص لغوي ومنتج ثقافي⁽²⁾.

وبناء على هذه الأداة تنطلق القراءات المعاصرة من مقدمة تنفي فيها قدسية النص القرآني، وتعتبره كسائر النصوص الفلسفية والأدبية والفولكلورية، وبالتالي تخضعه لما تخضع له تلك الأنواع من القراءة والتحليل والتفسير، وقد حاولوا بكل الوسائل إزالة القدسية من نفوس الناس، مستعينين بما يتيح علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا من ذلك.

ولا يعلم هؤلاء أن قداسة النص متأية من كونه وحيا منزلا لا نتيجة لتعاقب الأجيال، وإلغاء القداسة تشكيك صريح في الوحي. لهذا نجد المسارعة إلى تغطية هذا التشكيك بأن هذا التحليل لا يهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين. مما حدا بالبعض إلى التساؤل: كيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذن للمداورة والالتفاف. ويرون أن على العقل أن يترك جانبا جميع الاعتقادات والمقدمات والتصورات وأن نتحرر من الحساسية الخاصة بكل شخص ليتحرر بالناس⁽³⁾.

- **تفكيك النص القرآني من خلال ربطه بالتاريخ:** يحكم هذه القراءات في الغالب منهج التاريخية الذي لا يؤمن بشيء خارج إطار الزمان والمكان. وأن كل ما ركب من أقوال وصيغ من أفكار وأحداث إنما تم داخل زمان

1- التفكيكية والنبوية: اتفاق أم اختلاف؟ د. عبد الحميد أحمد ناصر المدري، عنوان مقال بموقع شبكة الألوكة الالكترونية (www.alukah.net).

2- مقال بعنوان: الخطاب القرآني بين النظر المقاصدي والقراءة الحدائثية: دراسة لآيات الأحكام للشيخ التجاني أحمد، منشور بمجلة الترتيل، ع: 3، سنة: 2016، إشراف الرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط، ص: 76-77.

3- النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر الدكتور سعيد شبار، منشورات الفرقان، ط: 1، سنة: 1999م، مطبعة دار القرويين، ص: 91-94.

ومكان معينين، ولا يمكن فهم النص القرآني إلا من خلال تفكيكه من ذلك النسق الذي ركب فيه من قبل السابقين عن طريق وصله بالأحداث التاريخية والمحيط الجغرافي والأعراف السائدة والمجال الثقافي، أي لا بد من تفكيكه عن هذه الملابس التي يعتبر جزءاً منها، يقول حسن حنفي ملمحاً لذلك: "لقد خسرتنا الآن بالرجوع إلى النص الخام وفي اعتمادنا على قال الله قال الرسول وعجزنا عن تحويله إلى معنى (...). فأصبحنا أسرى للنصوص، بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء"⁽¹⁾.

وللتخلص من سلطة النص القرآني وإلزاماته نجد أركون يعتبره فضاء مفتوحاً لكل القراءات والتأويلات كيفما كان مصدرها. ويتحقق من ذلك أن يكون لكل عصر قراءته التي تناسبه وتلائمه، وكأن الواقع سابق على النص ويتطور بفعله، وعلى النص أن يخضع للواقع، فهم يرون قابلية كل ما أنتج من معارف ومعاني ومصطلحات للتطور والتغيير والتحويل وإعادة التوظيف.

وهذا لا يتناقض مع مبادئ التفسير المقاصدي الذي يعتبر فقه الواقع واستحضار أحداثه المستجدة والمتسارعة شرطاً للتفسير المراد، ويلزم المفسر المقاصدي ببحث آليات تنزيل النص على الواقع، ويؤمن بالاجتهاد في تقريب المعاني وضرورة تجديد التفسير، لكن ليس إلى حد القطع مع كل التراث بل يدعو لنخلة وتمييز ثابتة عن متغيره، وليس إلى حد فتح باب الاجتهاد في التفسير بالنسبة للجميع، فهناك قيود وشروط وصفات يلزم توفرها في الباحث عن معاني القرآن وتنزيلها.

- تفكيك النص القرآني من خلال ربطه بالاجتماع: ينادي أصحاب القراءات بفك ارتباط النص القرآني أثناء القراءة عن العوائد والأعراف التي تشكل منها في ذلك الوقت، ويعتبرون القرآن الكريم "ذا بنية أسطورية (ميتية) تسربت إليه الأساطير"⁽²⁾؛ ولما انساق لذلك الواقع فلا تصلح له اليوم في نظرهم إلا القراءة المتطورة مع تطور العقل. ولعلماء المقاصد ضوابط في تمييز التشريع عن العادات، وما هو مستمر منها وما هو خاص بعصر المفسر...، والمفسر المقاصدي للقرآن الكريم وهو يستحضر الواقع أثناء التفسير ويبرز هدايات الآيات يقيم عادات عصره ويراعيها عند استخراج الأحكام وتنزيلها، بيد أن مراد أصحاب القراءات الحديثة هو إدراج كل ما تقرر من أحكام في خانة الأعراف الخاصة بجيل ما واعتبارها لا تتجاوز ولا تسري على باقي الأجيال، وإذا لم ترقهم رواية من الروايات في تقريب معاني الآيات عدوها من الأساطير التي تسربت من النظام الثقافي السائد آنذاك.

1- التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم حسن حنفي، ط: 1، سنة: 1981م دار التنوير - بيروت، ص: 133.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص: 167.

وبهذا يكون أصحاب هذه القراءات أوفياء لمناهج وأدوات من خارج المنظومة الشرعية، إذ نجدهم حريصين على إسقاطها بحذافيرها كتمسكهم بمنهج البنيوية والتفكيكية وبعض المقولات والأسس التابعة لهما كـ "موت المؤلف" والتاريخية، علما أن البنيوية والتفكيكية تعرضتا لانتقادات كبيرة، واثرت دعوات شديدة ضدهما من قبل الدارسين الغربيين واتهمتا بإعادة إنتاج العدمية وتدمير العقل البشري...

وعلى الرغم من ادعائهم تفكيك النص عن كل ما من شأنه أن يتعارض مع الموضوعية، إلا أن قراءاتهم لم تسلم من إقحام الذاتية وإسقاط ما يؤمنون به من نظريات ومبادئ؛ فلا يترددون في قراءاتهم إلى تأويلها لتكون مواكبة لقناعاتهم الفكرية ومسيرة للقضايا المعاصرة التي يؤمنون بها.

وبحكم تكوينهم وتخصصهم في اللسانيات الحديثة والعلوم الإنسانية ولا سيما علمي الاجتماع والنفس، واتصالهم برواد هذه العلوم بالغرب، وتمكنهم من وسائل الإعلام والاتصال استطاعوا الترويج لأطروحاتهم عبر طريقتين وهم يتعاملون مع النص القرآني:

1- الطريق النفسي والإجرائي المتمثل في:

- التهيئة النفسية لتقبل القراءات الحديثة وأفكارها ومقولاتها وأساليبها ونتائجها، وذلك بإعداد المسوغات العلمية والمروضات الفكرية والظروف الواقعية والضروريات الحياتية من أجل التسويق لهذه القراءات وتزويد العقول والنفوس الإسلامية بها، ويعتبرونها مدخلا للنهضة والرفق والتقدم، ويستغلون حالة الضعف والانحزام والتخلف المادي والتقني والاقتصادي من أجل التسويق لمشروعهم⁽¹⁾.
- الأعمال الإجرائية لإشاعة القراءات الحديثة وترسيخ رؤاها ومواقفها وتكثيف وجودها وآثارها وتمريها بأساليب التدرج والمرحلية والأولوية، وكذا الاستفادة من جميع ما يتاح لهم في مجالات التربية والتدريس والإعلام والنشاط المهني والعمل السياسي⁽²⁾.

2- الطريق المعرفي والمنهجي في معاملة النص القرآني:

- الأمر المتعلق بالمنهج وفن الترتيب والتبويب والتنسيق والتحقيق والتوظيف والاستنتاج والتعليق والحجاج والمجادلة، والتزامهم المنهج العلمي في فرض خياراتهم ومشاريعهم.

1- القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد د. نور الدين مختار عمار الخادمي، ص: 144 "بتصرف".

2- القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد د. نور الدين مختار عمار الخادمي، ص: 145 "بتصرف".

● الأمر الثاني المتعلق بالمعرفة العلمية ومضامينها ومفرداتها وحقائقها التي وظفت في تفعيل القراءات الحديثة عبر الاستناد إلى المعارف الاستشراقية والغربية والنصرانية واليهودية، والإفادة المعرفية والمهنية من دراسات اللسانيات الحديثة والتاريخ الديني وعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع⁽¹⁾.

وفي إطار تكامل العلوم وتسخيرها في خدمة النصوص الشرعية خدمة للإنسان لا يرفض أصحاب النظر المقاصدي في التفسير إقحام العلوم الإنسانية والإفادة منها عند التعامل مع النص الشرعي، فتراثنا شاهد على جمع كثير من المفسرين والفقهاء بين علوم شتى وتوظيفها في فهم النص القرآني كالرازي وابن رشد وأبي حيان والزمخشري...، ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى ذلك سيما ونحن نتحدث عن التفسير المقاصدي الذي يروم تحقيق مصالح الإنسان في دنياه وآخرته، بيد أن إفادة القراءات المعاصرة من هذه العلوم شابته مجموعة من الاختلالات منها: عدم مراعاة خصوصية النص القرآني واعتباره كباقي النصوص، وتعميم مبادئ تلك العلوم والمناهج على النص الشرعي بأكمله دون استثناء ما يتعلق بالغيبيات والقطعيات...، واتخاذها مطية لتطويع بعض الآيات بتلك العلوم لتساير قناعاتهم وتواكب ما وضعوه هدفا لهم.

المبحث الثالث: آثار القراءات الحديثة ومقارنتها بأهداف التفسير

المقاصدي

من خلال ما تقدم من سمات وطرق تعامل القراءات الحديثة مع النص القرآني يتبين أن هذه القراءات تسعى لتحقيق أغراض معينة، باعتماد أدوات ومناهج محددة، وتوهم المتتبع أنها بصدد قراءة مقاصدية تواكب العصر وتساير متطلبات الإنسانية؛ ومن هذه الأغراض:

- إلغاء العلوم الشرعية المقررة عموماً، والعلوم الخادمة للنص القرآني خصوصاً؛ واعتبارها غير مؤهلة في العصر الحالي للاستمرار في بيان النص القرآني وتفسيره لقدم معلوماتها ورداءة منهجها وتناقضاتها التاريخية، واتهامها بضعف إسهامها في الركب الحضاري المعاصر. وترجمة لهذا الإلغاء وتنفيذاً له لا يتورعون في النيل من سائر علماء الشريعة فقهاء ومفسرين وأصوليين ودعاة ومفكرين ومجتهدين قدامى ومتأخرين ومعاصرين؛ معتبرين أن ما أقره القدامى من أحكام مستنبطة من القرآن تمثل آراء لهم وليست للنص القرآني، وأن فهم المقصد القرآني يتسامى على تلك الشروحات الفقهية، ولا يحتاج إلى معرفة أسباب النزول، وإنما السياق الواجب اعتباره أثناء القراءة هو سياق ترتيب النزول باعتباره سياقاً تاريخياً، كما هو صنيع الدكتور عابد الجابري في كتابه "فهم القرآن الحكيم".

وبمقابل هذا النيل من علماء الشريعة وإنتاجاتهم يسوّقون لكل قراءة حدائية، ويشجعون على كل تأويل يخضع للواقع ويواكب العولمة.

- **إلغاء علوم اللغة العربية وقواعدها** واستبدالها بلغة جديدة ونظريات الألسنة الحديثة: قد يختلف الناظر في كتاب الله مع مفسر من القدامى حول معنى ومقصد آية من الآيات، وقد ينتقد توظيفه لعلم من العلوم الخادمة للقرآن الكريم، لكن أن يلغي اللغة العربية كمدخل أساس للتعامل مع النص القرآني باعتباره مصدرا لهذه اللغة ونزل بها فهذا غير منطقي، إذ كيف نفهم مقصد نص بغير لغته؟

- **زعزعة الفهم السائد عند الناس** والتشكيك بمصدر الدين من خلال الطعن في التراث كليا أو جزئيا.

وإذا كانت هذه أبرز غايات القراءات المعاصرة، فإن من حسناتها أن خلفت حراكا علميا منقطع النظير لا زالت شرارته العلمية وسجلاته الفكرية مستمرة؛ فبعد الكم الهائل من الدراسات الفكرية والعلمية التي تولت النص القرآني من خارج المنظومة العلمية - بقواعدها وأسسها وتطبيقاتها التي أنتجها السابقون وأرساها علماء الشريعة - وما أحدثته من إرباك في ساحة الفكر الإسلامي، جاءت ردود الفعل متفاوتة ومتباينة بين رافض ومقلد ومنبهر، الأمر الذي أدى إلى النتائج العكسية لما يرجونه منها:

- أن النص القرآني ظل مقدسا لدى الناس، ويستحيل النظر إليه وقراءته كما تقرأ باقي النصوص الشعرية والأدبية والفلسفية والفولكلورية رغم محاولة أصحاب هذه القراءات الحديثة بكل الأساليب والمناهج إزالة هذه القداسة.
- استفزاز الأمة الإسلامية وكثير من أعلامها ومؤسساتها، وإثارة النزعات الإيمانية والقناعات الفكرية، مما أثار حراكا فكريا وتدافعا معرفيا لاسيما على صعيد المؤسسات والدراسات العلمية.
- دفع الفكر الإسلامي والعلوم الشرعية نحو فعل المراجعات والتصحيحات والتحقيقات سواء بالرد على الشبهات والمزاعم، أو بالتأسيس للمفاهيم والصيغ والأدوات المعرفية والمنهجية التي تخدم النص القرآني وتقوي أثره وترسخ رسالته ومرجعته، وقد كان لهذه المراجعات أثرها في تحقيق أقدار عالية في حركة التجديد في علوم القرآن والتفسير والأصول والفقه واللغة، وفي قيام الدراسات الموضوعية والتحقيقية والمعجمية والموسوعية المهمة والدقيقة، كقيام التفسير القرآني الموضوعي والمقاصدي، والاجتهاد الجماعي والمؤسسي وفقه الموازنات والترجيحات والتقريب والتغليب، وغير ذلك⁽¹⁾.

1- القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبدد والتجديد للدكتور نور الدين مختار عمار الخادمي، ص: 149.

هذا اللون من التفسير هو البديل عن القراءات المعاصرة لأنه يتفق معها في بعض منطلقات النقد كضرورة مراعاة واقع الأمة وتجاوز بعض التفاسير السابقة والإقرار بمشروعية التجديد في التفسير لكن طرق الاشتغال ومنهج التعامل مع النص تختلف.

● الاستفادة من إقحام المنتجات المعرفية والمنهجية المعاصرة في الدراسات الشرعية والقرآنية، ومن ذلك نظرية اللسانيات الحديثة وعلم الاجتماع... انطلاقاً من مبدأ الانفتاح عليها ودراستها وتصحيح مفاهيمها وتقويم محصلاتها وأخذ النافع منها(1).

فلا يمكن للمفسر المقاصدي في العصر الحديث وهو يشتغل بالدرس القرآني أن يغض الطرف عن هذا التطور الرهيب في هذه المنتجات المعرفية والمنهجية، بل عليه أن يفيد منها بما يخدم النص القرآني ويتمشى مع خصوصيته.

خاتمة:

يتضح من خلال هذه الدراسة المقارنة أنه على الرغم من اتحاد القصد المعلن بين التفسير المقاصدي والقراءات المعاصرة من إعادة النظر في التفسير وتحديد الموقف من بعض التفاسير والرغبة في مراعاة الواقع وإصابة القصد الرباني، إلا أن الاختلاف بينهما ظاهر شكلاً ومضموناً؛ فالفكر الحدائثي العربي ينظر إلى المغزى والمقصد من النص القرآني وهو أن يصبح وعاء لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد، ويقول بتاريخية المنظومة التفسيرية السابقة كلها وأن ما أنتجته من مواقف ورؤى تندرج ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى، وينظر إليها أنها بنيت على إيديولوجيات خلفت آثاراً على الوعي الجمعي فكانت سبب التقديس مما يحول دون العقلنة والأنسنة... بينما يرى النظر المقاصدي أن القرآن الكريم يكتسب قدسيته من مصدره وأن الواقع لا يمكن أن يسبق النص ولا يمكن إخضاع النص للواقع وأن مراعاة الواقع والتقصيد له ضوابط وقواعد، ويميز في تفاسير القدامى بين ما هو ثابت ومتغير وأن أسباب النزول تساعد على فهم النص في سياقه، ويضع مجموعة من الضوابط والقواعد تسيح التعامل مع النص القرآني وتحصنه من كل متسور بغير أهلية؛ هذه الضوابط والقواعد لم يكثر لها الفكر الحدائثي بل اعتبرها تحد من حرية المؤمن في التعامل مع النص القرآني وتوجه تعامله توجيهاً مخصوصاً، فما تلك العلوم والقواعد في نظره إلا مصادرات متحكمة.

وقد نهج كل من الفريقين منهجا مختلفا لفرض منطلقاتهم فنلاحظ اهتمام أصحاب التفسير المقاصدي بالمنهج الموصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات ووضع قواعد عامة يحتكم إليها من أجل تفسير النص القرآني، وهي قواعد مستمدة من الشريعة التي بنيت عليها وهي قصد الشارع من تشريع الأحكام، وتشكل مدخلا هاما ورئيسا لتحديد المعنى، وميزانا ضابطا لتفسير النصوص، ومن ثم يدقق نظر المجتهد في المعنى الذي اجتهد فيه بقدر توغله في العلال واضطلاعه بالمقاصد، وإلا أثبت حيث يجب النفي، ونفى حيث يجب الإثبات.

بينما نجد الفكر الحدائثي قد استند على مناهج فلسفية تعرضت للنقد وأخضع لها النص القرآني كباقي النصوص أهمها المنهج التفكيكي الذي ينطلق من موت المؤلف ويفكك النص عن القدسية والزمان والمكان وظروفه الاجتماعية.

من نتائج القراءات المعاصرة والنظر المقاصدي استمرار الحراك العلمي وظهور دراسات جادة في الموضوع وتوجيه الاهتمام للتفسير المقاصدي الذي لم يحظ بالعناية اللازمة من قبل الباحثين وتحميل مسؤولية التجاوب مع الاستنفار للعلماء والمؤسسات العلمية.

المصادر والمراجع:

- 1- الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني، دار الفكر - دمشق، ط: 1، سنة: 2000.
- 2- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة - بيروت.
- 3- البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - بيروت، ط: 2.
- 4- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي و المركز الثقافي العربي بيروت - لبنان، ط: 2، سنة: 1996م.
- 5- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة: (1984هـ).
- 6- التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، ط: 1، سنة: 1981م دار التنوير - بيروت.
- 7- التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، سنة: 1416هـ.
- 8- التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم في ظلال القرآن أنموذجا، وصفي عاشور أبو زيد، ورقة بحثية مقدمة لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مؤتمرها الدولي بعنوان: (فهم القرآن: بين النص والواقع)، شبكة الألوكة الإلكترونية.
- 9- التفسير المقاصدي: تأصيل وتطبيق، مشرف بن أحمد عجمان الزهراني مقال بمجلة الدراسات الإسلامية جامعة الملك سعود، المجلد: 28، العدد: 1، سنة: 1437هـ/2016م.
- 10- التفكيكية والنبوية: اتفاق أم اختلاف؟ د. عبد الحميد أحمد ناصر المدري، عنوان مقال بموقع شبكة الألوكة الإلكترونية (www.alukah.net).
- 11- الخطاب القرآني بين النظر المقاصدي والقراءة الحداثية: دراسة لآيات الأحكام للشيخ التجاني أحمد، مقال منشور بمجلة الترتيل، ع: 3، سنة: 2016، إشراف الرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط.
- 12- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة، سنة: 2014.

- 13- القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد للدكتور نور الدين مختار عمار الخادمي، دار الغوثاني للدراسات القرآنية - دمشق، ط: 1، سنة النشر: 1435هـ / 2014م، ص: 135.
- 14- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، سنة: 2001.
- 15- كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 3، سنة: (1413هـ/ 1994م).
- 16- مدخل إلى مقاصد الشريعة، الدكتور أحمد الريسوني، المكتبة السلفية، ط: 1، سنة: (1417هـ/ 1996م).
- 17- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، طبعة: 1996م.
- 18- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي، مؤسسة علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط: 5، سنة: 1993م.
- 19- مقاصد القرآن من تشريع الأحكام لعبد الكريم حامدي، ط: 1، سنة: (1429هـ/ 2008م).
- 20- مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، الدار العربية للنشر والأبحاث، ط: 1 سنة: 2013.
- 21- من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء أصول الفقه، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، سنة: 2005/2004م.
- 22- النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، الدكتور سعيد شبار، منشورات الفرقان، ط: 1، سنة: 1999م، مطبعة دار القرويين.
- 23- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: 2، سنة: 1402هـ / 1992م.

الحديث وعلومه

منهج الإمام البخاري في الرواية لأبي حذيفة موسى بن مسعود النهدي في صحيحه

أ. د. نعيم أسعد الصفدي

أستاذ الحديث وعلومه بكلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية بغزة- فلسطين

د. رندة محمد زينو

أستاذ مساعد في الحديث الشريف وعلومه، مشرفة تربوية بوزارة التربية والتعليم بغزة- فلسطين

ملخص البحث:

يدرس هذا البحث منهج البخاري في الرواية لأبي حذيفة موسى بن مسعود النهدي في صحيحه، حيث وصفه ابن حجر في كتابه التقريب بصدوق سيئ الحفظ، فقام الباحثان بالترجمة له، وذكر أقوال المرحين والمعدلين وخلاصة القول فيه، حيث توصلوا إلى أنه صدوق حسن الحديث وبالمتابعات يرتقي حديثه للصحيح لغيره، وقد قام الباحثان بدراسة مروياته في صحيح البخاري، حيث بلغت أربع روايات في أربع كتب: كتاب العتق، وكتاب الصلح، وكتاب الرقاق، كتاب القدر. وكان ثلاث روايات متصلة - منها اثنتان متابعتين، وواحدة أصلاً - ورواية معلقة بصيغة الجزم وصلها العلماء، وقد أثبتت الدراسة دقة الإمام البخاري في الرواية للرواة المتكلم فيهم، حيث أخرج لموسى بن مسعود من طريق شيخين ثقتين متقنين، ممن أكثر موسى بن مسعود ملازمتهم، والرواية عنهما، هما: زائدة بن قدامة وسفيان الثوري، إضافة إلى أنه روى له ما تويع عليه متابعة تامة، وأيضاً ما تعددت طرق حديثه سواء كان في صحيحه أو في غيره. وقد أوصى الباحثان بدراسة الرواة المتكلم فيهم في الصحيحين خاصة، وبالدراصة التطبيقية لمروياتهم وذلك للوصول لخلاصة القول فيهم، وللوقوف على أسباب تخريج البخاري ومسلم لمروياتهم.

الكلمات المفتاحية: منهج، البخاري، الرواية، أبو حذيفة النهدي.

Research Summary

This research studies the methodology of Al-Bukhari in the novel by Abu Hudhayfah Musa bin Masoud Al-Nahdi in his Sahih, where Ibn Hajar described it in his book Al-Taqbir as a poorly preserved Saduq. The two scholars have

studied his narrations in Sahih al-Bukhari, as it reached four narrations in four books: The Book of Manumission, The Book of Peace, the Book of Rigag, and the Book of Destiny. There were three related narrations - two of which were follow-up, and one originally - and a narration attached in the form of assertion that scholars reached, and the study proved the accuracy of Imam al-Bukhari in the narration of the narrators who spoke among them, as he directed to Musa bin Masoud from the path of two trustworthy sheikhs, among whom Musa bin Masoud most stuck with them, and the narration On their behalf, they are: Zaida ibn Qudamah and Sufyan al-Thawri, in addition to that he narrated to him what was sold to him in full follow-up, and also there were many ways of his speech, whether in his Sahih or elsewhere.

The two researchers recommended studying the narrators speaking in the two Sahihs in particular, and the practical study of their narratives in order to reach a summary of the word about them, and to find out the reasons for the graduation of Bukhari and Muslim for their narrations.

Key words: Minhaj, Al-Bukhari, the novel, Abu Hudhaifa Al-Nahdi.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وإمام المرسلين سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

ففي هذا البحث، تعرض الباحثان لدراسة راو متكلم فيه، هو أحد شيوخ الإمام البخاري، وهو أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي، حيث وصفه ابن حجر في كتابه التقريب بصدوق سيئ الحفظ، ووصفه بعضهم بالضعيف، وبعضهم بكثرة الوهم وسوء الحفظ، وبعضهم ذكر أنه لا يحدث عنه من يبصر الحديث، وبعضهم ذكر أنه لا يحتج به، وقد أخرج له البخاري في صحيحه أربع روايات في أربع كتب مختلفة، وروى له أصلاً ومتابعةً وتعليقاً.

أهمية البحث وبواعث اختياره:

تكمن أهمية البحث ودوافع اختياره في النقاط الآتية:

1. كونه يتناول راويًا من رواة أصحاب الكتب بعد كتاب الله تعالى، وهو صحيح البخاري.
2. خدمة صحيح البخاري والذود عنه، وذلك من خلال الدراسة التطبيقية لمرويات موسى بن مسعود في صحيح البخاري والخروج بنتائج حقيقية.
3. لم يجد الباحثان - حسب بحثهما - بحثًا علميًا عالجًا لموضوع أبي حذيفة موسى بن مسعود بهذه الكيفية التي تناولها الباحثان.
4. قلة المشتغلين بعلم العلل، الذي يُعدُّ من أدق علوم الحديث، حيث يحتاج الباحث فيه إلى نفس طويل كي يصل إلى نتائج صحيحة أو قريبة من الصواب.

مشكلة الدراسة:

هذا البحث يجيب عن سؤالين: الأول: هل أبو حذيفة موسى بن مسعود ضعيف، سيء الحفظ، كما ذكر المرحون؟

الثاني: هل خفي حاله عن البخاري، وما الأسباب الذي دفعته للرواية له؟

أهداف البحث:

- الوقوف على خلاصة القول في أبي حذيفة موسى بن مسعود من خلال ميزان الجرح والتعديل.
- جمع مرويات موسى بن مسعود في صحيح البخاري وتخريجها ودراستها.
- إبراز منهج الإمام البخاري في الرواية لموسى بن مسعود في صحيحه.
- بيان قيمة مرويات موسى بن مسعود في صحيح البخاري، هل هي في الأصول، أو في المتابعات والشواهد...

الدراسات السابقة:

هناك بعض الدراسات التي عالجت موضوع شيوخ البخاري المتكلم فيهم في الجامع الصحيح، ولعل أبرزها بحث مقدم لمؤتمر الانتصار للصحيحين المنعقد في الفترة من 14-15/7/2010 بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية بعنوان: "شيوخ البخاري المتكلم فيهم في الجامع. من إعداد: الباحثة ميسر الداعور، وهو مستل من رسالة دكتوراه لها تحمل نفس العنوان نوقشت سنة 2010م في الجامعة الأردنية، ولقد نظر الباحثان في البحث المقدم للمؤتمر، فوجدا دراستها للراوي عبارة عن أربعة أسطر فقط، ذكرت اسم الراوي ورتبته عند ابن حجر وعدد رواياته في صحيح البخاري، وعند الرجوع للراوي في رسالتها الدكتوراه وجدا الدراسة كلها حوالي ثلاث صفحات ووجدا قصورا في دراسة الروايات، وبجنتنا هذا يتجاوز العشرين صفحة، وفيه دراسة تطبيقية موسعة ومركزة، وفيه رسم شجرة توضيحية ضرورية لكل إسناد. وفيه بيان الأسباب التي دفعت البخاري للرواية لموسى بن مسعود في كل رواية على حده ثم الخروج بنتائج مهمة. ولذلك فالآلية، والمنهج، والنتائج ستكون مختلفة ومعقدة، وقد أفاد الباحثان من كتب شروح صحيح البخاري، وبخاصة كتاب هدي الساري، وفتح الباري لابن حجر العسقلاني، وعمدة القاري للعيني.

منهج البحث: تمثل في النقاط التالية

- استخدام المنهج الاستقرائي التام في ترجمة الراوي، وجمع مروياته، من خلال الموسوعات الحديثية، وبخاصة المكتبة الشاملة، ومن ثم استخدام المنهج التحليلي، من خلال دراسة أقوال العلماء في موسى بن مسعود، والخروج بملخص القول فيه، ومن خلال تخريج مروياته، واستخدام المنهج الاستنباطي، في بيان أسباب رواية البخاري لموسى بن مسعود.

- ترجمة موسى بن مسعود، بحيث تشتمل على ذكر اسمه، ونسبه، وكنيته، وولادته، ووفاته.

- ذكُر بعض من شيوخه وتلاميذه، وذلك من خلال كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر؛ حيث إنه ذكر أنه "لم يرتبهم حسب حروف الهجاء وإنما حسب أكثر شيوخ الراوي وأسندهم وأحفظهم".⁽¹⁾

ومن ثم ذكُر أقوال المخرجين والمعدلين والخروج بملخص القول فيه.

(1) تهذيب التهذيب، لابن حجر (5/1).

- إيراد مرويات موسى بن مسعود في صحيح البخاري حسب ترتيبها فيه، فكانت الرواية الأولى من كتاب العتق، والثانية من كتاب الصلح، والثالثة من كتاب الرقاق، والرابعة من كتاب القدر.

- عدم التوسع في التخريج، بل كان تخريج الحديث حسب الحاجة، وحسب ظهور المبررات التي دفعت البخاري للرواية له.

- تم ختم البحث بذكر أهم النتائج والتوصيات.

- الاكتفاء بذكر اسم المصدر والمؤلف في الحاشية. وبقيّة المعلومات كاملة عن المصدر في قائمة المصادر والمراجع. حيث تم ترتيب المصادر والمراجع حسب حروف الهجاء، بذكر الكتاب، ثم مؤلفه، واسم المحقق، و دار النشر، والطبعة ورقمها وسنتها - إن وجدت -.

تم وضع ملاحق للبحث، وهي عبارة عن رسم شجرة إسناد لكل رواية رواها البخاري لموسى بن مسعود، وفيها بيان المتابعات التامة، والقاصرة التي تُخدم موضوع البحث.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، ثم مصادر البحث.

المقدمة: اشتملت على أهمية البحث وأسباب اختياره، ومشكلة الدراسة، وأهداف البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته:

المبحث الأول: ترجمة موسى بن مسعود النهدي وأقوال العلماء فيه.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته وولادته ووفاته.

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه.

المطلب الثالث: أقوال العلماء فيه.

المطلب الرابع: خلاصة القول فيه.

المبحث الثاني: دراسة مرويات موسى بن مسعود النهدي في صحيح البخاري.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: نص الرواية الأولى وتخريجها وأسباب رواية البخاري له..

المطلب الثاني: نص الرواية الثانية وتخريجها وأسباب رواية البخاري له.

المطلب الثالث: نص الرواية الثالثة وتخريجها وأسباب رواية البخاري له.

المطلب الرابع: نص الرواية الرابعة وتخريجها وأسباب رواية البخاري له.

الخاتمة: وتشتمل على النتائج والتوصيات.

مصادر البحث، والملاحق. والله الموفق لما يحب ويرضى.

المبحث الأول: ترجمة موسى بن مسعود وأقوال العلماء فيه.

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وكنيته، وولادته، ووفاته.

أولاً: اسمه ونسبه وكنيته: هو موسى بن مسعود النَّهْدِي، (1) البَصْرِيُّ، كنيته أبو حذيفة. (2)

وقال ابن حجر: "مَشْهُورٌ بِكُنْيَتِهِ أَكْثَرَ مِنْ اسْمِهِ". (3)

ثانياً: ولادته: قال الإمام الذهبي: "وُلِدَ فِي حُدُودِ الثَّلَاثِينَ وَمِائَةٍ، بَلَّ قَبْلَهُ". (4)

ثالثاً: وفاته: اختلف في سنة وفاته على قولين: الأكثر على أنه توفي سنة عشرين ومائتين، كما قال

البُخَارِيُّ وغيره: "مَاتَ سَنَةَ عَشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ" (5)، وقال آخرون: توفي بعدها بقليل، حيث قال المزني: "وَقَالَ غَيْرُهُ -

(1) النَّهْدِيُّ: بِفَتْحِ التَّوْنِ وَسُكُونِ الْهَاءِ وَفِي آخِرِهَا الدَّالُ الْمَهْمَلَةُ، هَذِهِ التَّسْبِئَةُ إِلَى بَنِي نَهْدٍ، وَهُوَ نَهْدٌ بْنُ زَيْدٍ بْنُ كَيْثَ بْنِ سُوْدِ بْنِ أَسْلَمَ بْنِ الْحَافِ بْنِ قِضَاعَةَ، إِلَيْهِ يَنْسَبُ النَّهْدِيُّونَ - وَمِنْهُمْ بِالْيَمَنِ وَالشَّامِ كُلِّهِمْ مَنْ وَلَدَ خَزِيمَةَ بْنَ نَهْدٍ - وَهُمْ فِي تَنْوُخٍ فِي نَهْدِ الْيَمَنِ. الْأَنْسَابُ، لِلْسَّمْعَانِيِّ (5/541).

(2) الْكُنْيَةُ وَالْأَسْمَاءُ، لِلْإِمَامِ مُسْلِمَ (1/265).

(3) فَتْحُ الْبَارِي، لِابْنِ حَجْرٍ (5/150).

(4) سِيرُ أَعْلَامِ النَّبَلَاءِ، لِلذَّهَبِيِّ (10/138).

(5) التَّارِيخُ الْكَبِيرُ، لِلْبُخَارِيِّ (7/295). وَانظُرِ الطَّبَقَاتُ، لِخَلِيفَةَ بْنِ خِيَاطٍ، (ص: 398)، الطَّبَقَاتُ الْكَبِيرُ، لِابْنِ سَعْدٍ،

(7/221).

أي غير البخاري-: مات سنة إحدى وعشرين ومائتين، وله اثنتان وتسعون سنة" (1) وقال ابن حجر: "من صغار التاسعة (2) مات سنة عشرين أو بعدها، وقد جاز التسعين". (3) وقد حدد بعض العلماء اليوم والشهر والسنة ومكان الوفاة، حيث قال محمد بن عبد الله الربيعي: "مات أبو حذيفة موسى بن مسعود ليلة الجمعة، لسبع خلون من جمادي الآخرة، سنة عشرين ومائتين (4) بالبصرة". (5)

رابعاً: شيوخه وتلاميذه (6)

شيوخه: عكرمة بن عمار، وأيمن بن نابل، وإبراهيم بن طهمان، وزائدة بن قدامة، وسفيان الثوري، وشبل بن عباد، وزهير بن محمد التيمي، وغيرهم. (7)

تلاميذه: البخاري، وأحمد بن محمد الآدمي، وعبد بن حميد، وأحمد بن سعيد الدارمي ويعقوب بن سفيان وغيرهم. وروى له أبو داود والترمذي وابن ماجه بواسطة الحسن بن علي الخلال. (8)

(1) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي (145 / 29).

(2) حيث قسم ابن حجر الرواة إلى اثني عشرة طبقة: الأولى طبقة الصحابة على اختلاف مراتبهم ... ثم قال: وذكرت وفاة من عرفت سنة وفاته منهم، فإن كان من الأولى والثانية: فهم قبل المائة، وإن كان من الثالثة إلى آخر الثامنة: فهم بعد المائة، وإن كان من التاسعة إلى آخر الطبقات: فهم بعد المائتين، ومن ندر عن ذلك بينته. انظر تقريب التهذيب (ص 75).

(3) تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (ص 643).

(4) تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، لمحمد الربيعي، (488/2).

(5) الطبقات الكبرى، لابن سعد (221 / 7).

(6) اختار الباحثان ترتيب ابن حجر لشيوخ الراوي؛ لأنه لم يرتبهم على حسب حروف الهجاء، بل رتبهم على حسب أكثر شيوخ الراوي، وأسندهم وأحفظهم في الغالب، قال ابن حجر: ولم ألترم سياق الشيخ والرواة في الترجمة الواحدة على حروف المعجم، لأنه لزم من ذلك تقديم الصغير على الكبير، فأحرص على أن أذكر في أول الترجمة أكثر شيوخ الرجل وأسندهم وأحفظهم... تهذيب التهذيب (37-36/1).

(7) انظر تهذيب التهذيب، لابن حجر (370 / 10).

(8) المصدر السابق نفسه.

المطلب الرابع: أقوال العلماء فيه.

أولاً: أقوال المجرحين

- قال مُحَمَّدَ بْنَ بَشَّارٍ (بُندار): "مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ ضَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ، وَكُنْتُ كَثِيرًا عَنْ مُوسَى بْنِ مَسْعُودٍ ثُمَّ تَرَكْتُهُ" (1) وقال الترمذي: "مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ ضَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ". (2)
- وقال الفلاس: "لَا يَحْدِثُ عَنْهُ مَنْ يُبْصِرُ الْحَدِيثِ". (3)
- وقال أبو أحمد الحاكم: "ليس بالقوى عندهم". (4)
- وقال الحاكم أبو عبد الله: "كثير الوهم سيئ الحفظ". (5)
- وقال ابن قانع: "فيه ضعف". (6)
- وقال الساجي: "كان يصحف، وهو لين عندهم". (7)
- وقال الدارقطني: "قد خرج البُخَارِيُّ وَهُوَ كَثِيرُ الْوَهْمِ" (8) وقال في موضع آخر: "تُكَلِّمُ فِيهِ". (9)
- وقال ابن حُرَيْمَةَ: "لَا أَحْتَجُّ بِهِ". (10)

(1) انظر سنن الترمذي (4/ 376)، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال (29/ 148).

(2) سنن الترمذي (4/ 376).

(3) تاريخ الإسلام، للذهبي (5/ 469).

(4) ميزان الاعتدال، للذهبي (4/ 221).

(5) انظر إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لمغلطاي 37/12، وتهذيب التهذيب، لابن حجر (10/ 371).

(6) تهذيب التهذيب، لابن حجر (10/ 371).

(7) إكمال تهذيب الكمال، لمغلطاي (12/ 37).

(8) سؤالات الحاكم، للدارقطني (ص: 274).

(9) سؤالات السلمى، للدارقطني (ص: 298).

(10) تاريخ الإسلام، للذهبي (5/ 469).

قال عبد الله بن الإمام أحمد: سَمِعْتُ أَبِي وَذَكَرَ قَبِيصَةَ وَأَبَا حُدَيْفَةَ، فَقَالَ: "قَبِيصَةَ أَثْبَتَ مِنْهُ جَدًا يَعْغِي فِي حَدِيثِ سُفْيَانَ، أَبُو حُدَيْفَةَ شَبَهَ لَا شَيْءَ، وَقَدْ كَتَبْتَ عَنْهُمَا جَمِيعًا". (1)

وقال إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ الْجَوْزْجَانِي: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، يَقُولُ: "كَانَ سُفْيَانُ الَّذِي يُحَدِّثُ عَنْهُ أَبُو حُدَيْفَةَ لَيْسَ هُوَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ الَّذِي هُوَ يُحَدِّثُ عَنْهُ النَّاسُ". (2)

ومما يفند ما نقله الجوزجاني عن أحمد، قول أبي حاتم الرازي: "أَنَّهُ مَعْرُوفٌ بِالثَّوْرِيِّ، كَانَ الثَّوْرِيُّ قَدْ نَزَلَ بِالْبَصْرَةِ عَلَى رَجُلٍ، وَكَانَ أَبُو حُدَيْفَةَ مَعَهُمْ، فَكَانَ سُفْيَانُ يُوجِّهُ أَبَا حُدَيْفَةَ فِي حَوَائِجِهِ، وَلَكِنَّهُ كَانَ يُصَحِّفُ. رَوَى عَنِ الثَّوْرِيِّ بَضْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ حَدِيثٍ، وَفِي بَعْضِهَا شَيْءٌ". (3)

وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: سئل أبي عن مؤمل بن إسماعيل (4) وأبي حذيفة فقال: "في كتبهما خطأ كثير وأبو حذيفة أقلهما خطأ". (5)

وقال أحمد بن حنبل: "أَبُو حُدَيْفَةَ مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ، كَثِيرُ الْوَهْمِ يَسِيءُ الْحِفْظَ". (6)

وقال ابن معين: "قَبِيصَةَ، لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِي سُفْيَانَ، وَلَا أَبُو حُدَيْفَةَ، وَلَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، وَلَا مُؤَمَّلٌ". (7)

قال ابن محرز: سَأَلْتُ يَحْيَى عَنِ أَصْحَابِ سُفْيَانَ، مِنْ هُمْ؟ قَالَ: "الْمَشْهُورُونَ: وَكَيْعٌ، وَيَحْيَى، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَأَبُو نَعِيمٍ، هَؤُلَاءِ الثِّقَاتُ. قِيلَ لَهُ: فَأَبُو عَاصِمٍ، وَعَبْدُ الرَّزَّاقِ، وَقَبِيصَةَ، وَأَبُو حُدَيْفَةَ؟ قَالَ: هَؤُلَاءِ ضَعَفَاءٌ". (8)

(1) العلل ومعرفة الرجال لأحمد، رواية ابنه عبد الله (386 / 1).

(2) الضعفاء الكبير، للعقيلي (4 / 167)، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي (29 / 147). ولم نجده في كتاب أحوال الرجال، للجوزجاني.

(3) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي (8 / 163).

(4) قال عنه ابن حجر: صدوق سيئ الحفظ. تقريب التهذيب (ص: 555).

(5) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (8 / 163).

(6) التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، للباقي (2 / 706).

(7) معرفة الرجال، لابن معين، رواية ابن محرز (ص: 167).

(8) المصدر السابق (ص: 159).

قال الباحثان: هذا التضعيف نسبي، وليس مطلق؛ فهم ضعفاء بالنسبة لوكيع، وعبد الرحمن، وابن المبارك... بدليل أنه وثقهم في موضع آخر. حيث قال أبو بكر بن أبي خيثمة: سمعت يحيى بن معين، وسئل عن أصحاب الثوري أيهم أثبت؟ فقال: هم خمسة: يحيى القطان، ووكيع، وابن المبارك، وابن مهدي، وأبو نعيم الفضل بن دكين، وأما... أبو حذيفة، وقبيصة بن عقبة، وعبيد الله بن موسى، وأبو عاصم، وأبو أحمد الزبيري، وعبد الرزاق، وطبقتهم فهم كلهم في سفیان بعضهم قريب من بعض، وهم ثقات كلهم دون أولئك في الضبط والمعرفة. (1)

وقال ابن معين: "ليس أحد في سفیان الثوري يشبه هؤلاء ابن المبارك، ويحيى بن سعيد، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبو نعيم... وبعد هؤلاء في سفیان، يحيى بن آدم، وعبيد الله بن موسى، وأبو أحمد الزبيري، وأبو حذيفة، وقبيصة، ومعاوية بن القصار، والفريابي". (2) وهذا لا يضيره؛ كونه في الطبقة الثانية من أصحاب سفیان الثوري، حيث قال ابن معين أيضاً: "هو مثل عبد الرزاق، وقبيصة، وعبيد الله بن موسى في الثوري". (3) وقال ابن عدي: "موسى بن مسعود أبو حذيفة البصري النهدي، من متأخري أصحاب الثوري". (4) ولا يعني ذلك أن أصحاب الطبقة الأولى في سفیان لا يخطئون؛ ولذلك نجد الدارقطني في كتابه الإلزامات والتتبع، يذكر رواية يهتم فيها وكيع بن الجراح، ويرجح فيها ما ذهب إليه موسى بن مسعود وجماعة ويصفه بالحافظ. حيث قال: "وهذا مما وهم فيه وكيع بن الجراح على الثوري، وقد خالفه أصحاب الثوري الحافظ منهم عبيد الله الأشجعي وعبد الله بن الوليد... وأبو حذيفة وغيرهم". (5)

ثانياً: أقوال المعدلين

انقسم المعدلون لموسى بن مسعود إلى ثلاثة أقسام: منهم من أطلق توثيقه، ومنهم من توسط في تعديله، ومنهم من عدله مع الإشارة إلى سوء حفظه وخطئه:

- (1) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي (27/ 56)، وانظر موسوعة أقوال يحيى بن معين (4/ 415).
- (2) تاريخ ابن معين، رواية الدوري (3/ 450).
- (3) التكميل في المرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل، لابن كثير (1/ 273).
- (4) أسامي من روى عنهم البخاري في الصحيح من مشايخه، لابن عدي الجرجاني (ص: 207).
- (5) انظر الإلزامات والتتبع، للدارقطني (ص: 313).

قال ابن سعد: "كان كثير الحديث ثقة إن شاء الله. وكان حسن الرواية عن عكرمة بن عمار وزهير بن محمد وسفيان الثوري". (1) وقال العجلي: "صدوق ثقة". (2) وقال محمد بن وضاح: "أبو حذيفة موسى بن مسعود صاحب الثوري بصري ثقة". (3) وقال ابن الجزري: "ثقة مأمون". (4)

وذكره ابن حبان في الثقات وقال: "ربما أخطأ" (5)، وفي موضع آخر في كتابه الثقات قال: "يخطيء". (6)

وقال أحمد بن حنبل: "هو من أهل الصدق". (7)

قال أبو بكر الأثرم: "قلت لأبي عبد الله يعني أحمد بن حنبل: أبو حذيفة أليس هو من أهل الصدق؟ قال: نعم أما من أهل الصدق فنعم". (8)

وقال أبو حاتم الرازي: "صدوق معروف بالثوري". (9)

وَسُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ عَنْ أَبِي حُدَيْفَةَ الْبَصْرِيِّ مُوسَى بْنِ مَسْعُودٍ، الَّذِي يُحَدِّثُ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ؟ فَقَالَ: "لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ الْكُذْبِ. قُلْتُ لِيَحْيَى بْنِ مَعِينٍ: إِنْ بُنْدَارًا يَقَعُ فِيهِ. قَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: هُوَ خَيْرٌ مِنْ بُنْدَارٍ (10)، وَمِنْ مَلَأَ الْأَرْضَ مِثْلَهُ". (11) وقال الذهبي: "صدوق يصحف"، (12) وقال أيضاً: "صدوق مشهور، لينه أحمد". (13)

(1) الطبقات الكبرى، لابن سعد (7/ 221).

(2) معرفة الثقات، للعجلي (2/ 305).

(3) المعلم بشيوخ البخاري ومسلم، لابن خلفون (ص 311).

(4) غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري (2/ 323).

(5) الثقات، لابن حبان (7/ 458).

(6) الثقات، لابن حبان (9/ 160).

(7) بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، لابن المبرد (ص: 157).

(8) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (8/ 163).

(9) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (8/ 163).

(10) محمد بن بشار العبدي. قال عنه ابن حجر: ثقة. تقريب التهذيب (ص 469).

(11) معرفة الرجال لابن معين، رواية ابن محرز (ص: 113).

(12) الكاشف، للذهبي (2/ 308).

(13) من تكلم فيه وهو موثق، للذهبي (ص: 209).

وقال أيضا: "صَدُوقٌ مَشْهُورٌ مِنْ مَشِيخَةِ الْبُخَارِيِّ، تَكَلَّمَ فِيهِ أَحْمَدٌ وَلَيْنُهُ"⁽¹⁾ ووصفه في السير بقوله: "المِخْدَثُ، الْحَافِظُ، الصَّدُوقُ"⁽²⁾.

وقال أيضًا: "أحد شيوخ البخاري، صدوق إن شاء الله، يهيم"⁽³⁾.

وقال ابن حجر: "صدوق سيئ الحفظ، وكان يصحف ... وحديثه عند البخاري في المتابعات"⁽⁴⁾.

ثالثًا: خلاصة القول في الراوي

بعد النظر في أقوال المرححين، نرى أن التضعيف المشار إليه، مرده كله على الوهم، والخطأ، وعدم الحفظ الجيد، وهذا ما وجدناه عند بعض من وثقه، كابن حبان الذي ذكره في الثقات، وأشار إلى أنه ربما أخطأ، وكذلك الذهبي، رغم أنه وصفه في سير الأعلام بالحافظ، إلا أنه في كتابه الميزان، وهو الأنسب في الجرح والتعديل، وصفه بصدوق إن شاء الله، يهيم، وكذلك ابن حجر، وصفه بصدوق سيئ، وقد أشار أبو داود السجستاني أنه لم يكن يحفظ، ومن ثم حفظ بعد ذلك حيث قال: "كَانَ قَبِيصَةَ"⁽⁵⁾ وأبو عامر،⁽⁶⁾ وأبو حذيفة (موسى بن مسعود) لا يحفظون، ثم حفظوا بعد"⁽⁷⁾.

إضافة إلى أن عددًا من النقاد أطلقوا توثيقه، دون الإشارة إلى الوهم أو الخطأ، كابن سعد، والعجلي، ومحمد بن وضاح، وابن الجزري، وكذلك ابن معين في قول له، إضافة إلى أن أبا حاتم الرازي المعروف بتشدده، وصفه بصدوق معروف بالثوري.

ولذلك يرجح الباحثان أن الراوي صدوقًا، أي حسن الحديث، وبالمتابعات يرتقي حديثه للصحيح لغيره. وبخاصة أن ابن معين أكد على توثيقه ولكنه أقل ضبطًا من أصحاب الطبقة الأولى لسفيان الثوري، وكما هو معلوم أن الفارق بين الثقة والصدوق هو في شرط الضبط، فخفة الضبط تنقل رتبة الراوي من درجة الثقة إلى درجة

(1) المغني في الضعفاء، للذهبي (2/ 687)

(2) سير أعلام النبلاء، للذهبي (10/137).

(3) ميزان الاعتدال، للذهبي (4/ 221).

(4) تقريب التهذيب، لابن حجر (ص 554).

(5) هو قبيصة بن عقبة بن مكرم الضبي. قال ابن حجر: صدوق ربما خالف. تقريب التهذيب، (ص: 453).

(6) هو عبد الملك بن عمرو القيسي، أبو عامر العقدي بفتح المهملة والقاف، ثقة. تقريب التهذيب، (ص 364).

(7) سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل (ص: 206).

الصدوق، والله أعلم. ومن الجدير بالذكر أن موسى بن مسعود هو أحد شيوخ البخاري، وروى له فقط أربعة أحاديث في صحيحه ثلاثة متصلة وواحد معلق، وهذا يدل على انتقاء البخاري من أحاديثه، ولا شك أن البخاري أدرى به من غيره، حيث قال ابن حجر: ولا شك أن المرء أشد معرفة بحديث شيوخه، وبصحيح حديثهم من ضعيفه ممن تقدم عن عصرهم. (1)

المبحث الثاني: دراسة مرويات أبي حذيفة موسى النهدي في صحيح البخاري.

بلغت مرويات أبي حذيفة موسى بن مسعود النهدي في صحيح البخاري أربع مرويات: ثلاث روايات عن شيخه سفيان الثوري، وواحدة عن شيخه زائدة بن قدامة، وذلك بعد البحث، والقراءة المتأنية في الموسوعات الحديثية المحوسبة، سواء موسوعة صخر أو المكتبة الشاملة أو من خلال تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للمزي، أو من خلال القراءة في كتب شروح البخاري وبخاصة فتح الباري، وعمدة القاري، وقد أشار لذلك ابن حجر بقوله: "ما له عند البخاري عن سفيان سوى ثلاثة أحاديث متتابعة، وله عنده آخر عن زائدة متتابعة أيضا". (2)

وسيرتب الباحثان الروايات حسب ترتيب الإمام البخاري في صحيحه.

المطلب الأول: نص الرواية الأولى، وتخريجها، وأسباب رواية البخاري له:

(1) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر العسقلاني (ص 288).

(2) تهذيب التهذيب، لابن حجر (371/10)، ملاحظة وجد الباحثان أن مُغلطاي قال: وفي كتاب «الزهرة»: روى عنه - يعني البخاري - أحد عشر حديثاً. انظر إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال لمغلطاي 38/12. ولم يعثر الباحثان على كتاب الزهرة، وبعضهم يسميه زهرة المتعلمين وينسبه لبعض المغاربة (ينظر موقع ملتقى أهل الحديث)، وهذا القول لم يقله أحدٌ غيره، والواقع ينفيه حيث لم نجد له سوى أربعة أحاديث، وقد فصل القول فيها ابن حجر في مقدمة الفتح حيث قال: "روى عنه البخاري أحاديث: أحدها في العتق، بمتابعة الربيع بن يحيى كلاهما عن زائدة، بمتابعة عثمان بن علي كلاهما عن هشام بن عروة عن امرأته فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر في الأمر بالعتاقة في الكسوف، وثانيها: في الرقاق، حديث بن مسعود: "الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله والنار مثل ذلك"، وقد تابعه عليه وكيع وغيره عن سفيان. ثالثها: في القدر، حديث حذيفة: "لقد خطبنا النبي ﷺ خطبة ما ترك فيها شيئاً إلى قيام الساعة إلا ذكره... الحديث، وقد تابعه أبو معاوية وكيع عند مسلم، وهذا جميع ماله في البخاري، وعلق عنه موضعاً آخر في آخر الجهاد، وهو حديث أبي إسحاق عن البراء في صلح الحديبية وهو عنده من طرق أخرى عن أبي إسحاق. هدي الساري (ص 446). وانظر تحفة الأشراف، للمزي الأرقام: (1853، 15751، 3340، 9269)، وستأتي دراسة الروايات في المطالب التالية.

أولاً: نص الرواية وتخريجها⁽¹⁾ قال الإمام البخاري في صحيحه

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ، حَدَّثَنَا زَائِدَةُ بْنُ قَدَامَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْدِرِ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: «أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْعَتَاقَةِ⁽²⁾ فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ»، تَابَعَهُ عَلِيُّ⁽³⁾، عَنِ الدَّرَاوَزْدِيِّ⁽⁴⁾، عَنْ هِشَامٍ⁽⁵⁾.

ثانياً: أسباب رواية البخاري لموسى بن مسعود

- أخرج له من روايته عن شيخه زائدة بن قدامة، وهو ثقة ثبت، كما قال ابن حجر،⁽⁶⁾ وقد وضعه ابن حجر في أوائل شيوخه، مما يدل على ملازمته له، ومعرفته التامة به⁽⁷⁾.
- أخرج له ما لم ينفرد به، حيث أخرج له ما توبع عليه متابعة تامة؛ حيث تابع موسى بن مسعود في الرواية عن زائدة بن قدامة ثلاثة رواة هم (ثابت بن محمد، وربيعة بن يحيى، ومعاوية بن عمرو).

(1) سيكون التخريج في الحاشية، ولم يتوسع الباحثان في التخريج إلا إذا دعت الحاجة .

(2) العتاقة: أَعْتَقْتُ الْعَبْدَ أَعْتَقْتُهُ عِتْقًا وَعَتَاقَةً: أَي حَرَّرْتَهُ فَصَارَ حُرًّا. النهاية في غريب الحديث والأثر ، لابن الأثير، (3/ 179).

(3) قيل: هو علي بن حجر أبو حسن السعدي ، وقال بعضهم: هو علي بن المدني . وحزم ابن حجر بأنه علي بن المدني شيخ البخاري ووهم من قال أنه علي بن حجر، انظر (عمدة القاري 81/13، وفتح الباري 150/5).

(4) الدَّرَاوَزْدِيُّ: هُوَ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ (فتح الباري 150/5).

(5) صحيح البخاري، كتاب العتق، باب ما يستحب من العتاقة في الكسوف والآيات، (760/2) حديث رقم 2519. و أخرجه البخاري أيضًا بنحوه، في كتاب أبواب الكسوف، باب من أحب العتاقة في كسوف الشمس، حديث رقم 1054 عن ربيع بن يحيى، وأخرجه أحمد في مسنده بنحوه، حديث رقم 26924 عن معاوية بن عمرو ، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان بنحوه، حديث رقم 4037 من طريق ثابت بن محمد . ثلاثتهم (ربيعة، معاوية، ثابت) عن زائدة بن قدامة به ، وأخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، كتاب العتق، باب ما يستحب من العتاقة في الكسوف والآيات، حديث رقم 2520 من طريق عثام بن علي. وأخرجه الدارمي في سننه، حديث رقم 1572 بنحوه، والطبراني في المعجم الكبير ، حديث رقم 318 بنحوه ، من طريق عبد العزيز بن محمد الدَّرَاوَزْدِيِّ. كلاهما (الدَّرَاوَزْدِيُّ، عثام) عن هشام بن عروة به .

(6) هو زائدة ابن قدامة الثقفي أبو الصلت الكوفي، قال عنه ابن حجر: ثقة ثبت صاحب سنة مات سنة ستين ومائة ، وقيل:

بعدها روى له أصحاب الكتب الستة . انظر تقريب التهذيب (ص: 213).

(7) ((تهذيب التهذيب، لابن حجر (424/8)).

- أخرج له في المتابعات؛ حيث رواه أولاً في كتاب أبواب الكسوف عن ربيع بن يحيى، ثم أخرجه في كتاب العتق عن موسى بن مسعود.

- إضافة إلى أن موسى بن مسعود أحد شيوخ الإمام البخاري وهو أدرى بشيوخه، ولم يرو عنه البخاري إلا أربعة أحاديث؛ وهذا يدل على معرفته التامة بهذه الأحاديث وانتقائها من مروياته.

المطلب الثاني: نص الرواية الثانية، وتخريجها، وأسباب رواية البخاري له

أولاً: نص الرواية وتخريجها: قال الإمام البخاري في صحيحه: وَقَالَ مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: صَلَّحَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَشْرِكِينَ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى أَنْ مَنْ أَتَاهُ مِنَ الْمَشْرِكِينَ رَدَّهُ إِلَيْهِمْ، وَمَنْ أَتَاهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَزِدُوهُ، وَعَلَى أَنْ يَدْخُلَهَا مِنْ قَابِلٍ وَيُقِيمَ بِهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَلَا يَدْخُلَهَا إِلَّا بِجُلْبَانِ السِّلَاحِ وَالْقَوْسِ وَنَحْوِهِ، فَجَاءَ أَبُو جَنْدَلٍ يَحْجُلُ فِي فُيُودِهِ، فَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (1): " لَمْ يَذْكَرْ مُؤَمَّلٌ " (2)، عَنْ سُفْيَانَ: أَبَا جَنْدَلٍ، وَقَالَ: إِلَّا بِجُلْبِ السِّلَاحِ " (3).

- (1) هو الإمام البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري.
- (2) ومؤمل، هو مؤمل بن إسماعيل وهذه إشارة من البخاري إلى أن مؤمل تابع موسى بن مسعود في الرواية عن سفیان الثوري. وسيأتي ذكر هذه المتابعة في تخريج الحديث بعد قليل.
- (3) صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين، (821/2)، حديث رقم 2700. والحديث وصله أبو عوانة الاسفراييني في مسنده، حديث رقم 6799 حيث قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَيْثُوبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ أَبُو حُدَيْفَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ بِهِ بِمِثْلِهِ، وَوَصَلَهُ أَبُو نَعِيمٍ فِي الْمُسْتَدْرَجِ، يَنْظُرُ، فَتَحَ الْبَارِي لَابْنَ حَجْرٍ (45/1)، وتغليق التعليق (3/400)، حيث قال ابن حجر: وأما حديث موسى بن مسعود، وهو أبو حذيفة النهدي، فقال أبو نعيم في المستخرج على البخاري: حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ الْقَاسِمِ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَالِبٍ ثَنَا مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ بِهِ، وَوَصَلَهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي السَّنَنِ الْكُبْرَى، حَدِيثٌ رَقْمٌ 18829 مِنْ طَرِيقِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي حُدَيْفَةَ بِهِ بِنَحْوِهِ. وَمِنْ فَوَائِدِ الْوَصْلِ تَصْرِيحَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَأَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ بِالسَّمْعَاءِ، وَقَدْ أَشَارَ لِذَلِكَ ابْنُ حَجْرٍ، يَنْظُرُ (فتح الباري 5/305)، وأخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم 18683، ومن طريقه ابن حجر في تغليق التعليق (3/400) عن مؤمل بن إسماعيل عن سفیان الثوري به بنحوه. وأخرجه البخاري أيضاً، في أبواب العمرة، باب لبس السلاح للمحرم، حديث رقم 1844 من طريق إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبعي مختصراً، وأخرجه أيضاً في كتاب الصلح، باب كيف يكتب هذا ما صلح فلان بن فلان...، حديث رقم 2698، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، حديث رقم 1783، كلاهما من طريق شعبة بن الحجاج بمعناه، وأخرجه البخاري أيضاً في كتاب الجزية، باب المصالحة على ثلاثة أيام أو وقت معلوم، حديث

ثانياً: أسباب رواية البخاري لموسى بن مسعود:

- روى له معلماً بصيغة الجزم، ووصل هذا التعليق أبو عوانة في مسنده، وأبو نعيم الأصبهاني في مستخرجه، والبيهقي في السنن الكبرى . (1)
- أخرج له من روايته عن شيخه سفيان بن سعيد الثوري، (2) وقد جعله ابن حجر من أوائل شيوخه (3).
- أخرج له ما توبع عليه متابعة تامة، فقد تابعه في الرواية عن سفيان راو واحد، وهو مؤمل بن إسماعيل، حيث أشار البخاري نفسه في الحديث المدروس لذلك، وقد أخرج أحمد هذه المتابعة، وكذلك ابن حجر في تعليق التعليق.
- أخرج له ما تعددت طرقه حيث أخرجه من ثلاثة طرق، متابعا فيها شيخه سفيان الثوري عن أبي إسحاق وهي رواية (شعبة، وإسرائيل، ويوسف بن أبي إسحاق) جميعهم تابعوا سفيان الثوري في الرواية عن أبي إسحاق السبيعي.
- يبدو أن البخاري، لم يعتمد على هذه الرواية المعلقة، بل اعتمد على رواية شعبة بن الحجاج، وقد أخرجها البخاري في الباب السابق للرواية المعلقة، وقد أخرج الحديث أيضاً قبل ذلك من رواية إسرائيل بن يونس عن أبيه، (كما في التخريج)، وإنما ذكر الرواية المعلقة من باب الاستئناس، والله أعلم.

رقم 3184 من طريق يوسف بن أبي إسحاق السبيعي بمعناه، ثلاثتهم (إسرائيل، شعبة، يوسف)، عن أبي إسحاق السبيعي به.

(1) ينظر تخريج الحديث.

(2) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله الكوفي، ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة، مات سنة إحدى وستين ومائة، وكان ربما دلس، ولا يضر تدليسه فقد وضعه ابن حجر في الطبقة الثانية من طبقات المدلسين وهي من احتمل العلماء تدليسهم. وقد روى له أصحاب الكتب الستة. انظر ترجمته في تقريب التهذيب (ص: 244) وطبقات المدلسين لابن حجر ص 32.

(3) تهذيب التهذيب، لابن حجر (424/8).

المطلب الثالث: نص الرواية الثالثة، وتخریجها، وأسباب رواية البخاري له

أولاً: نص الرواية وتخریجها

قال الإمام البخاري: حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ، وَالْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ، وَالنَّارُ مِثْلُ ذَلِكَ»⁽¹⁾.

ثانياً أسباب رواية البخاري لموسى بن مسعود:

- أخرج له من روايته عن شيخه سفيان الثوري وقد وضعه ابن حجر من أوائل شيوخه مما يدل على ملازمته له ومعرفته التامة به⁽²⁾.
- أخرج له في الأصول؛ حيث صدر باب: الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ، وَالنَّارُ مِثْلُ ذَلِكَ" بها، ثم أتبعها برواية أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: "أَصْدَقُ بَيْتٍ قَالَهُ الشَّاعِرُ: "أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ". ولم يكرر الرواية في أي موضع آخر في صحيحه.
- أخرج له ما توبع عليه متابعة تامة، فقد تابعه في الرواية عن شيخه سفيان الثوري راويان هما: (عبد الرحمن بن مهدي ومؤمل بن إسماعيل).
- وأيضاً أخرج له ما توبع شيخه سفيان الثوري، متابعة تامة، حيث تابع سفيان في الرواية عن الأعمش (وكيع وابن نمير). مما يدل على تعدد طرق الحديث.

(1) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب «الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ، وَالنَّارُ مِثْلُ ذَلِكَ» (102/8) حديث رقم 6488. والحديث أخرجه أحمد في مسنده، حيث رقم 4216، والبخاري في مسنده، حديث رقم 1663، وأبو يعلى الموصلي في مسنده، حديث رقم 5280، والبيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم 6504. جميعهم من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان الثوري به بمثله. وأخرجه أحمد في مسنده، عن مؤمل بن إسماعيل عن سفيان الثوري عن منصور -وحده- عن أبي وائل به بمثله. وأخرجه ابن أبي شيبة في المسند، حديث رقم 230، وأحمد في مسنده، حديث رقم 3667 كلاهما عن ابن نمير ووكيع عن الأعمش - وحده - عن أبي وائل به بنحوه.

(2) تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (424/8).

المطلب الرابع: نص الرواية الرابعة، وتخريجها، وأسباب رواية البخاري له:

أولاً: نص الرواية وتخريجها

قال الإمام البخاري في صحيحه: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَاثِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ رضي الله عنه قَالَ: "لَقَدْ خَطَبَنَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم خُطْبَةً مَا تَرَكَ فِيهَا شَيْئًا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ إِلَّا ذَكَرَهُ عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ وَجَهَلَهُ مَنْ جَهَلَهُ إِنْ كُنْتُ لَأَرَى الشَّيْءَ قَدْ نَسِيتُ فَأَعْرِفُ مَا يَعْرِفُ الرَّجُلُ إِذَا غَابَ عَنْهُ فَرَأَاهُ فَعَرَفَهُ"⁽¹⁾.

ثانياً: أسباب رواية البخاري لموسى بن مسعود

- أخرج له من روايته عن شيخه سفيان الثوري، وقد وضعه ابن حجر من أوائل شيوخه، مما يدل على ملازمته له ومعرفته التامة به.⁽²⁾

- أخرج له ما توبع عليه متابعة تامة، حيث تابعه في الرواية عن شيخه سفيان الثوري، راويان هما: وكيع بن الجراح وعبد الرزاق الصنعاني.

- وأيضاً أخرج له ما توبع شيخه سفيان الثوري متابعة تامة، حيث تابع سفيان في الرواية عن الأعمش، جرير بن عبد الحميد، مما يدل على تعدد طرق الحديث.

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وإمام المسلمين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وبعد...

(1) صحيح البخاري، كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين، (4/2065) حديث رقم 6604. والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم حديث رقم 2891 من طريق وكيع، وأحمد في مسنده حديث رقم 23405 عن وكيع، وأخرجه أحمد أيضاً في مسنده، حديث رقم 23309 عن عبد الرزاق الصنعاني، كلاهما (وكيع، وعبد الرزاق) عن سفيان الثوري به بنحوه. وأخرجه مسلم أيضاً في صحيحه، الكتاب والباب السابقين، حديث رقم 2891 من طريق جرير بن عبد الحميد عن الأعمش (سليمان بن مهران) به بنحوه.

(2) تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (424/8).

فهذه أهم النتائج التي توصل إليها الباحثان:

- 1- توصل الباحثان إلى أن أبا حذيفة موسى بن مسعود صدوق حسن الحديث، وبالمتابعات يرتقي حديثه للصحيح لغيره.
- 2- بينت الدراسة دقة الإمام البخاري، وانتقائه لروايات المتكلم فيهم؛ حيث أخرج لموسى بن مسعود فقط من طريق شيخين: هما زائدة بن قدامة حيث أخرج له الرواية الأولى، وسفيان الثوري حيث أخرج له الروايات الثلاثة الأخرى. وهذان الشيخان ممن أكثر موسى بن مسعود ملازمتهم، والرواية عنهما، وقد وضعهما ابن حجر من أوائل شيوخ موسى بن مسعود.
- 3- ومن دقة الإمام البخاري واحتياطه، أنه أخرج لموسى بن مسعود ما توبع عليه متابعة تامة، سواء كانت هذه المتابعات التامة في كتابه الصحيح كما في الرواية الأولى، أو في كتب السنة كما في الروايات الثلاثة الأخرى.
- 4- ومن دقته أيضاً أنه أخرج لموسى بن مسعود ما توبع عليه شيخه متابعة تامة، سواء كان ذلك في صحيحه كما في الرواية الأولى والثانية، أو في كتب السنة كما في الرواية الثالثة والرابعة. وهذا يدل على تعدد طرق الحديث وعدم تفرد الراوي بالرواية.
- 5- أخرج له أصلاً، ومتابعة، وتعليقاً. فالرواية الثالثة أصل حيث صدر باب: "الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ... " بها ثم أتبعها برواية أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: "أَصْدَقُ بَيْتٍ قَالَهُ الشَّاعِرُ: "الْأَكْلُ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ". ولم يكرر الرواية في أي موضع آخر في صحيحه. والرواية الأولى والرابعة في المتابعات، والرواية الثانية تعليقاً بصيغة الجزم، ولكنه أخرج لها متابعات عديدة إضافة إلى أن العلماء وصلوها.
- 6- عدد الروايات التي أخرجها البخاري لموسى بن مسعود أربع روايات، ثلاث روايات متصلة، ورواية واحدة معلقة بصيغة الجزم وقد وصلها العلماء من ثلاثة طرق عن موسى بن مسعود.
- 7- أخرج البخاري الروايات الأربعة في أربعة كتب من صحيحه، حيث أخرج الأولى في كتاب العتق، والثانية في كتاب الصلح، والثالثة في كتاب الرقاق، والرابعة في كتاب القدر.
- 8- أخرج الروايات الأربعة من طريق أربعة صحابة: الأولى من طريق الصحابية أسماء بنت أبي بكر، والثانية من طريق الصحابي البراء بن عازب، والثالثة من طريق الصحابي عبد الله بن مسعود، والرابعة من طريق الصحابي حذيفة بن اليمان رضي الله عنهم أجمعين.

التوصيات:

يوصي الباحثان بما يلي:

- دراسة الرواة المتكلم فيهم في الصحيحين خاصة، والوقوف على أقوال العلماء فيهم، والخروج بملخص القول في كل واحد منهم.
- دراسة تطبيقية لمرويات الرواة المتكلم فيهم، وذلك من خلال جمع مروياتهم، ودراستها، والوقوف على أسباب تخريج البخاري ومسلم لمروياتهم.

المصادر والمراجع:

- 1- أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه (في جامعه الصحيح). تأليف أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت 365) تحقيق: د. عامر حسن صبري. دار البشائر الإسلامية - بيروت. سنة النشر: 1414هـ.
- 2- إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تأليف أبي عبد الله مغلطاي بن قليج بن عبد الله المصري الحكري الحنفي، (ت 762هـ) تحقيق أبي عبد الرحمن عادل بن محمد - أبي محمد أسامة بن إبراهيم. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م.
- 3- الإلزامات والتتبع. تأليف: الحافظ أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الشهير بالدارقطني رحمه الله (ت 385هـ). تحقيق: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي. دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. الطبعة الثانية 1405 هـ - 1985 م.
- 4- الأنساب. تصنيف الإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت 562هـ). تعليق عبد الله عمر البارودي. دار الفكر ودار الجنان - بيروت. الطبعة الأولى 1408 هـ / 1988 م.
- 5- بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم. تأليف: الشيخ يوسف بن حسن بن عبد الهادي. تحقيق الدكتورة روجية عبد الرحمن السويقي. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الأولى 1413 هـ / 1992 م.
- 6- البحر الزخار المعروف بمسند البزار. تأليف: الحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو البزار (ت 292هـ). تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن زين الله. مؤسسة علوم القرآن - بيروت ومكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة. الطبعة الأولى 1409 هـ / 1988 م.
- 7- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تصنيف الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ). تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الثانية 1410 هـ / 1990 م.
- 8- التاريخ رواية الدوري. تأليف: الإمام يحيى بن معين (ت 233هـ). تحقيق الدكتور أحمد محمد نور سيف. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1399 هـ / 1979 م.

- 9- التاريخ الكبير. تصنيف الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ) مؤسسة الكتب الثقافية.
- 10- تاريخ مولد العلماء ووفياتهم. تأليف أبي سليمان محمد بن عبد الله بن أحمد بن ربيعة الربيعي (ت 379هـ) تحقيق د. عبد الله أحمد سليمان الحمد. دار العاصمة - الرياض. الطبعة الأولى، 1410.
- 11- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. تأليف أبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزني (ت 742هـ) تحقيق عبد الصمد شرف الدين. طبعة المكتب الإسلامي، والدار القيمة. الطبعة الثانية: 1403هـ، 1983م.
- 12- التعديل والتجريح لمن خرَّج له البخاري في الجامع الصحيح. تأليف: الإمام أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي (ت 474هـ). تحقيق الدكتور أبي لبابة حسين. دار اللواء - الرياض. الطبعة الأولى 1406هـ/1986م.
- 13- تغليق التعليق على صحيح البخاري. تأليف أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ) تحقيق سعيد عبد الرحمن موسى القرقي. المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان - الأردن. الطبعة الأولى، 1405.
- 14- تقريب التهذيب. تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ) تحقيق محمد عوامة دار ابن حزم. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى 1420هـ/1999م.
- 15- التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل. تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ). دراسة وتحقيق: د. شادي بن محمد بن سالم آل نعمان. مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، اليمن. الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م.
- 16- تهذيب التهذيب. تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ) ضبطه وراجعته صدقي جميل العطار. دار الفكر - بيروت. الطبعة الأولى 1415هـ/1995م.
- 17- تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تصنيف الحافظ أبي الحجاج يوسف المزني (ت 742هـ). تحقيق الشيخ أحمد علي عبيد وحسن أحمد أغا. دار الفكر - بيروت. 1414هـ/1994م.
- 18- الثقات. تأليف: محمد بن حبان، أبي حاتم الدارمي البستي (ت 354هـ). تحقيق: السيد شرف الدين أحمد. دار الفكر - الطبعة الأولى 1395هـ/1975م.

- 19- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تأليف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت 256هـ). تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ.
- 20- الجرح والتعديل. تأليف أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت 327هـ). دار الكتب العلمية - بيروت. والطبعة الأولى طبعت في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد - الهند.
- 21- ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق. تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ). تحقيق محمد شكور المياديني. مكتبة المنار - الزرقاء. الطبعة الأولى 1406هـ/1986م.
- 22- سنن الترمذي. تأليف أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 279هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الحديث - القاهرة.
- 23- السنن الكبرى للبيهقي. تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت 458هـ) تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1414هـ/1994م.
- 24- سؤالات أبي عبيد الأجرسي أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275هـ) في الجرح والتعديل. تحقيق محمد علي قاسم العمري. المجلس العلمي إحياء التراث الإسلامي. الطبعة الأولى 1403هـ/1983م.
- 25- سؤالات الحاكم للدارقطني. تأليف أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ). تحقيق الدكتور موفق عبد القادر - مكتبة المعارف - الرياض. الطبعة الأولى 1404هـ.
- 26- سؤالات السلمى للدارقطني. تأليف أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ). تحقيق فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد ود. خالد بن عبد الرحمن الجريسي.
- 27- سير أعلام النبلاء. تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ). تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة السابعة 1410هـ/1990م.
- 28- شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر. تأليف أبي الحسن علي بن سلطان محمد، نور الدين الملا الهروي القاري (ت 1014هـ) تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، دار الأرقم - لبنان / بيروت. بدون طبعة.

- 29- شعب الإيمان. تأليف أبي بكر أحمد بن حسين البيهقي 0 ت 458هـ) تحقيق الدكتور عبد العلي حامد . مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بومباي بالهند الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2003 م.
- 30- صحيح مسلم. تأليف أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.
- 31- الضعفاء الكبير. تأليف أبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى العُقَيْلي (ت 322هـ). تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1404هـ/1984م.
- 32- طبقات خليفة بن خياط. تأليف أبي عمرو خليفة بن خياط بن خليفة العصفري البصري (ت 240هـ) تحقيق د. سهيل زكار. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. سنة النشر: 1414 هـ - 1993 م.
- 33- الطبقات الكبرى. تأليف أبي عبد الله محمد بن سعد البصري (ت 230هـ) دار صادر - بيروت.
- 34- طبقات المدلسين. تأليف أبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ). تحقيق الدكتور محمد زينهم زعرب. دار الصحوة - القاهرة. الطبعة الأولى 1407هـ/1986م.
- 35- العلل ومعرفة الرجال عن الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241هـ) رواية ابنه عبد الله. تحقيق الدكتور وصي الله بن محمد عباس. الدار السلفية بومباي الهند. الطبعة الأولى 1408هـ/1988م.
- 36- عمدة القاري شرح صحيح البخاري. تأليف أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى الحلبي المعروف " بالبدري العيني ". دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 37- غاية النهاية في طبقات القراء. تأليف أبي الخير محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، (ت 833هـ) الناشر مكتبة ابن تيمية. عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر.
- 38- فتح الباري شرح صحيح البخاري. تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ). علق عليه الشيخ عبد العزيز بن باز. وصححه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. الطبعة 1379هـ.
- 39- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت 748هـ) ضبط لجنة من العلماء. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1403هـ/1983م.

- 40- الكنى والأسماء. تأليف أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت 261هـ). دار الفكر - بيروت. الطبعة الأولى 1404هـ/1984م.
- 41- المسند. تأليف أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت 235هـ). تحقيق عادل بن يوسف العزازي و أحمد بن فريد المزيدي. دار الوطن - الرياض. الطبعة الأولى 1997م.
- 42- مسند أبي عوانة. تأليف أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني (ت 316هـ). تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي. دار المعرفة - بيروت. الطبعة الأولى 1998م.
- 43- مسند أحمد بن حنبل. تأليف أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت 241هـ). تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مُرشد. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة الأولى 1416هـ/1995م.
- 44- المعجم الكبير. تأليف: أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360هـ). تحقيق حمدي السلفي. الطبعة الثانية.
- 45- معجم المؤلفين. تأليف عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت 1408هـ) الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- 46- معرفة الثقات. تأليف: أبي الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي (ت 261هـ). تحقيق عبد العليم البستوي. مكتبة الدار - المدينة المنورة. الطبعة الأولى 1405هـ/1985م.
- 47- معرفة الرجال. لأبي زكريا يحيى بن معين (ت 233هـ). تأليف: أبي العباس أحمد بن محمد بن قاسم بن محرز. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة. الطبعة الأولى 1430هـ - 2009م.
- 48- المغني في الضعفاء. تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ). تحقيق أبي الزهراء حازم القاضي. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1418هـ/1997م.
- 49- المعلم بشيوخ البخاري ومسلم. تأليف أبي بكر محمد بن إسماعيل بن خلفون (ت 636هـ) تحقيق أبي عبد الرحمن عادل بن سعد. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى (بدون سنة).
- 50- موسوعة أقوال يحيى بن معين في الجرح والتعديل وعلل الحديث. جمع وتحقيق: بشار عواد معروف - جهاد محمود خليل - محمود محمد خليل. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1430هـ - 2009م.

- 51- ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ). تحقيق علي محمد البجاوي. دار الفكر - بيروت.
- 52- زهمة النظر في شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ). الطبعة 1406هـ.
- 53- النكت على كتاب ابن الصلاح تأليف أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ). تحقيق ربيع بن هادي عمير المدخلي. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، 1404هـ/1984م.
- 54- النهاية في غريب الحديث والأثر. تأليف: أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف " بابن الأثير " (ت 606هـ). تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي. المكتبة الإسلامية.
- 55- هدي الساري مقدمة فتح الباري. تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ). دار المعرفة - بيروت. سنة النشر 1379.



العقيدة والأديان
والمذاهب الفكرية

الأهلية الحضارية للإنسان والرد على نظرية الأجناس

الدكتور: أحمد زايد

أستاذ مشارك بقسم العقيدة والدعوة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر

ملخص البحث:

هذا البحث يثبت أن الإنسان - كل إنسان - مؤهل حضاريا بطبيعة خلقته التي أوجده الله عليها، جسديا ونفسيا وعقليا، وأن الكون كله متاح لمن يريد أن ينهض حضاريا، وليس ذلك مختصا بأمة دون غيرها، وأن شعوبا استعمارية بررت أطماعها وسترت استعلاءها بنظرية الأجناس، فاحتكروا بها لأنفسهم القدرة على التحضر، ومنحوا لأنفسهم التسلط على البشر بحجة أن الله خلقهم لتحضير غيرهم من الشعوب التي لم تخلق إلا للعبودية. يسعى البحث لإثبات بطلان هذه النظرية دينيا وعلميا وفلسفيا وإنسانيا. وكونها من أبرز العوائق المعاصرة لتحقيق حوار حضاري فعال.

وقد اقتضت طبيعة البحث استخدام المنهج الوصفي والتاريخي والتحليلي.

الكلمات المفتاحية: نظرية الأجناس، الفعل الحضاري، توظيف العلم، العنصرية، التحضر، التأهيل الحضاري.

Research Summary:

The present research seeks to prove that humans are all, physically, psychologically and mentally civilized by nature inherited by Allah. The whole universe is accessible to those who seek civilization; this is not exclusively granted for a special nation. However, some imperialist peoples vindicated its greedy ambitions and concealed its arrogance by theories of races. Moreover, they exclusively defined themselves as civilized in an attempt to dominate others, claiming that civilized they were created by Allah to civilize those created for slavery.

This research pursues to prove the invalidity of this theory religiously, scientifically, philosophically, and humanly, since it is one of the most glaring contemporary obstacles to an effective dialogue of civilization.

The nature of the research necessitated the use of the descriptive, historical and analytical method.

Keywords:

Theory or races, civilized act, put science to work, racism, civilized, civilized rehabilitation.

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد:

فعند البحث في فلسفة الحضارة، وبالتحديد عند بحث نظريات نشوء الحضارات نجد وجهات عدة في تفسير ذلك النشوء، فقائل بالتحدي والاستجابة كتويني، وقائل بنظرية البيئة وأن بعض البيئات قابلة لنشوء حضارة عليها وبيئات يصعب معها ذلك، غير أن نظرية ليست بريئة نشأت في هذا السياق تعرف "بنظرية الأجناس" مقتضاها أن جنسا أو عرقا أو أمة ما هي وحدها المؤهلة حضاريا دون سائر البشر، ويأتي هذا البحث ليثبت أن كل بني البشر مؤهلون حضاريا من حيث التكوين الرباني للإنسان، تلك الأهلية لم يحصلها الإنسان تحصيلًا ذاتيًا، بل هي منحة إلهية لكل الإنسان، تهيئة له للقيام بمهامه التي كلف بها، وتحمل الأمانة المنوطة به، وقد استوى العطاء الرباني للبشر في هذا التأهيل. فلم تختص به أمة دون أخرى أو جنسا دون غيره.

وإذا أردنا حوارا حضاريا بين الأمم والشعوب فلا بد من حديث صريح عن العوائق الظاهرة والخفية التي تحول دون ذلك، أو تعرقل السير في هذا الاتجاه. ومن أهم العوائق المعلنة والخفية في ذات الوقت "روح الاستعلاء الحضاري"، التي صيغت في صورة نظرية وُظِّفَ لدعمها كل من العلم والفلسفة والدين، وأُخذت كمبرر للتخلص من الشعور بالذنب تجاه إبادة الآخرين واستعبادهم ونهب ثرواتهم واحتقارهم، وتسربت تلك الأكاذيب عبر العلوم الإنسانية بل والتجريبية، بل استدعي الدين لدعمها وتبريرها، وكان من المؤسف جدا توظيف الدين والفلسفة والعلوم لدعم وترويح هذه الخرافات والأكاذيب.

في هذا السياق تأتي هذه الدراسة لتحقيق هدفين:

الأول: تتبع الفكرة بإيجاز عبر الأمم والتواريخ القديمة والحديثة، لتكوين تصور عنها.

الثاني: بيان أوجه زيف هذه النظرية، وبيان خطورتها وأثرها السيئ في التقارب والتعايش الإنساني والحوار الحضاري في العالم.

أسئلة البحث:

ينطلق البحث ليحيط عن عدة أسئلة هي:

هل تنحصر الأهلية الحضارية في جنس بشري دون سواه؟ وهل قالت بذلك أمم وشعوب؟ ثم هل هذه الفكرة صحيحة؟

الدراسات السابقة:

لم أعث - حسب علمي - على دراسة خاصة بالرد على "نظرية الأجناس" وبيان أهلية الإنسان الحضارية وبخاصة من الجانب الشرعي، غير أن دراسات أفادتي في بيان فكرة الأجناس ذاتها، وهما دراستان أجنبيتان مترجمتان: الأولى: خرافات عن الأجناس، لجوان كوماس، وهي دراسة صغيرة جدا (76 صفحة)، وهي معارضة لنظرية الأجناس. مبينة بعض أوجه تماثلها بصفة عامة.

الثانية: الأعراق البشرية لثلاثة من المؤلفين هم: آلان إتش جودمان، يولاداتي موزس، جوزيف إل جونز، وهي دراسة مطولة بلغت (546 صفحة)، تتبع قضية العنصرية في العالم المعاصر وبخاصة في أمريكا، ويميل المؤلفون إلى رفض العنصرية وفكرة نقاء الأعراق.

وبالطبع توجد كتب عن تاريخ الأعراق البشرية وتوزيعها وأنواعها. إلا أنها لا تعلق لها ببحثنا.

جديد الدراسة:

الجديد الذي تضيفه الدراسة يتركز في النقاط الآتية:

- التبع التاريخي لمقولة "نظرية الأجناس" وبيان الدوافع من ورائها.
- إثبات أن الله تعالى منح الإنسان بصفة عامة أهلية حضارية. ولا يختص ذلك بأمة دون أخرى.
- الرد الشرعي على نظرية الأجناس، وبيان تماثلها.

منهج البحث:

تستخدم الدراسة المنهج الوصفي في تصوير مقولات نظرية الأجناس، وجوانب الرد عليها، كما تعتمد المنهج التاريخي لمعرفة مراحل وجود هذه النظرية وتطوراتها عبر الأمم والتاريخ، ومعهما المنهج التحليلي للوقوف على أبعاد مقولات نظرية الأجناس.

بناء البحث:

ويأتي بناء البحث في مقدمة ومبحثين:

المبحث الأول: نظرية الأجناس بين الماضي والحاضر

المطلب الأول: نظرية الأجناس في الفكر البشري القديم

المطلب الثاني: نظرية الأجناس في الغرب الحديث

المطلب الثالث: توظيف العلم والدين في خدمة النظرية

المبحث الثاني: الإنسان والكون والحضارة في الرؤية الإسلامية

المطلب الأول: مركزية الإنسان وتكريمه رؤية قرآنية

المطلب الثاني: بنية الإنسان الجسدية، والأهلية الحضارية

المبحث الأول: نظرية الأجناس بين الماضي والحاضر

في دراسة الحضارة والفكر الحضاري، نجد فكراً دخيلاً أفحم على الدراسات الحضارية، استُخدم كأحد أدوات تفسير التاريخ وتحليل نشوء الحضارات ومسيرتها، تتمثل فيما يسميه البعض "نظرية الأجناس"، أو نظرية (العرق)⁽¹⁾ فقد استعلت أمم قديمة وحديثة بجنسها ودمها ولونها على ما سواها من الأمم، زاعمة أنها وحدها المؤهلة حضارياً

(1) فكرة حديثة ابتكرها سكان أوروبا الغربية عقب رحلاتهم الاستكشافية عبر العالم لإظهار الاختلافات بين البشر، وتبرير الاستعمار والغزو والاسترقاق والهرمية الاجتماعية بينهم. يستخدم المصطلح للإشارة إلى فئات من البشر مصنفة وفقاً للأصل المشترك أو الخلفية المشتركة، ومرتبطة بعلامات بيولوجية مدركة "الأعراق البشرية، هل نحن حقاً على هذا القدر من الاختلاف؟" آلان إتش جودمان، يولاند تيموزس، جوزيف إل جونز، ترجمة: شيماء طه الريدي، هبة عبد المولى أحمد، نشر مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص: 536.

وأنها تتمتع بمواهب وكفايات ذاتية جسدية وعقلية لا تتوفر لغيرها من أمم الأرض، واستمرت تلك النظرة المجافية للعلم والحقيقة حتى جاء عصر الاستعمار الحديث، فشاعت نفس النظرية في الدراسات الحضارية الحديثة متسللة عبر مقررات العلوم الإنسانية، التي ذهبت لتؤكد خصوصية الجنس الأبيض، ووجه خصوصيته: كونه من المتحضرين ذاتيا دون سائر أجناس البشر. يقول شارل سنيبيوس: " يُعدُّ أهل الجنس الأبيض من المتحضرين إلا قليلا، أما سائر الأجناس فقد ظلوا على حالة من الهمجية والبربرية، كما كان الناس قبل زمن التاريخ"⁽¹⁾. وفي هذا المبحث نتتبع تلك النظرية بين القديم والحديث، لنعرف دوافعها وآثارها.

المطلب الأول: نظرية الأجناس في الفكر البشري القديم

من المفيد أن نتتبع نماذج من الشعوب والأمم التي ذهبت هذا المذهب عبر الزمن، لنرى القائلين بها قديما ودوافعهم، بعد أن بينا مضمون النظرية بإيجاز.

يبدو أن الإغريق من أقدم من قال بهذه النظرية، فحيال قضية الرق رأينا " المدرسة الأفلاطونية قد عاجلت الرق من زاوية ضيقة محدودة هي زاوية الإنسان اليوناني فقسمت البشر إلى صنفين: يونان عاقلين وبرابرة متوحشين، فكل من لم يكن يونانيا ولا يتكلم اليونانية فهو بربري متوحش، وهو وحده الجدير أن يكون عبدا لليوناني"⁽²⁾، وينتهي أفلاطون إلى اعتبار الحرية والرق ظاهرتين طبيعيتين ويجعل المعيار بينهما العقل، فمن وهبته الطبيعة عقلا ممتازا كاليوناني فهو حر بطبيعته وهو الخلق وحده بأن يطاع"⁽³⁾، ثم جاء أرسطو فكرّس نظرية أفلاطون معتبرا أن اليوناني مميز بطبعه وذاته عن غير اليوناني، ويعزو ذلك إلى الطبيعة " فالطبيعة عنده هي التي جعلت أجسام اليونان مغايرة لأجسام البرابرة. إذا أعطت هؤلاء القوة الضرورية في الأعمال الغليظة للمجتمع، فكانوا بطبعهم عبيدا لا يصلحون لغير الأمرة والطاعة، وخلقت أجسام اليونان غير صالحة لأن تحي قوامها المستقيم لتلك الأعمال الشاقة، بل وهبتهم حكمة ليكونوا أحرارا وأعدتهم لوظائف الحياة المدنية فحسب"⁽⁴⁾، بل إن اليوناني عنده حتى لو وقع في الأسر فإنه يستحيل أن يكون رقيقا ما دام لم يخلق بطبعه لمثل هذه الدرجة.

(1) تاريخ الحضارة، شارل سنيبيوس، ترجمة: محمد كرد علي، مطبعة الظاهر بالقاهرة، ص 1. بدون سنة نشر.

(2) الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام التمراني، كتاب عالم المعرفة، العدد 23، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت: نوفمبر 1979، ص 20.

(3) الرق، ص 20، وانظر كذلك: خرافات عن الأجناس، جوان كوماس، ترجمة: محمد رياض، نشر مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012، ص 9.

(4) الرق ماضيه وحاضره، 22.

وأما الفرس فقد زعموا ذلك الاختصاص لهم دون بقية البشر، يقول هيروdot: " إن الفرس بدورهم كانوا يعتقدون أنهم أرقى كثيرا بالنسبة لمن عداهم من البشر" (1).

ودفعت هذه النظرة الفارسية لأعمال إمبريالية مدمرة كما يقول شريعتي: " قورش يستولي على بابل لأن في نظره الإنسان الفارسي يمتلك لياقة الحكم على الشرق" (2).

وأما الرومان والصينيون فلم يبرؤوا من هذا الداء العضال، يؤكد ذلك حسين مؤنس بقوله: " والقول بامتياز الأجناس بعضها على بعض شائع عند معظم الأمم في العصر القديمة والوسطى، ولا يزال قائما عند أهل الغرب، وخاصة غرب أوروبا والولايات المتحدة إلى اليوم. فاليونان كانوا يرون أنفسهم أفضل الأمم وأذكأها وأشرفها وبقية الخلق همج Barbaroi، والرومان جعلوا الروماني فوق غيره بحكم القانون، حتى صاروا إذا أرادوا أن يرفعوا من قدر إنسان أو جنس أصدرت لهم الدولة قرارا بمنحه الجنسية الرومانية. أما أهل الصين فكانوا يؤمنون بأنهم أفضل الخلق وأنه لا وجود لحضارة أو فضيلة خارج جنسهم. بل كانوا يرون أنهم لا يحتاجون إلى غيرهم في شيء، وليؤكد ملوكهم هذا المعنى أقاموا سور الصين العظيم حتى لا تتدنس أراضهم بأقدام أقوام آخرين... ويكاد لا يخلو من عقدة الجنس هذه غير العرب بعد الإسلام" (3).

ولا ننسى ما عليه اليهود من عقيدة الاستعلاء الديني التي تمثل العنصرية في أعنى صورها وأكثرها شذوذاً، حيث يعتقد اليهود أن يهوه قد عقد عهداً مع إبراهيم ونسله، امتازوا به عن الآخرين، فغدو بذلك شعب الله المختار. عن طريق التفوق البيولوجي، ولم تتوقف تلك النظرة لدى اليهود على التفريق بين اليهود وغيرهم، بل سرت وامتدت تلك العنصرية بين اليهود أنفسهم، ففرقت بين اليهودي الأبيض الاشكينازي والأسود الإثيوبي، وحديثاً كتب المسيحي-رحمه الله- عن الجيش الصهيوني يقول: " اليهود الأثيوبيون لا يشكلون سوى 4% من عدد أفراد الجيش (الإسرائيلي)، ولكنهم يشكلون 10% من الجنود الذين ينتحرون كل عام... وأن معظم حالات الانتحار هذه ناجمة عن المعاملة السيئة والعنصرية، خصوصاً على مستويات القيادة المباشرة التي يتعرض لها الأثيوبيون في أغلب

(1) خرافات عن الأجناس، ص 9.

(2) تاريخ الحضارة، علي شريعتي، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، ط الأولى، 2006 بيروت، لبنان، ص 723.

(3) الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 237، الكويت 1998، ص

الأحيان" (1). وهذه نتيجة طبيعية لهذه العنصرية البغيضة حيث لا يمكن معها تحقق استقرار في أي مجتمع سرت فيه، ومن العبارات التي لفتت نظري قول جوان كوماس: " إن الانقسام على أساس ديني أكثر إنسانية لأنه في الإمكان دائما عبور الهوة التي تفصل وتفرق بين الأديان، أما الهوة البيولوجية التي تفصل بين الأجناس فلا يمكن عبورها" (2)، وقد كتب كثيرون عن عقيدة الاختيار لدى اليهود فلا داعي لتكراره هنا.

وامتدت تلك الخرافة عبر العصور فاتخذتها أنظمة عديدة لم تهتد بهدي السماء، يقول كوماس: " وقد حاول السنيور جوان دي سيبو لفيدا 1550م تبرير العبودية والرق على أساس نظرية أرسطو التي ذكرناها سابقا، فنادى بانحطاط الهنود الحمر وفسادهم الطبيعي الوراثي ، مؤكدا أنهم مخلوقات غير منطقية أو غير معقولة، وأنهم يختلفون عن الأسبان بقدر اختلاف الوحشية عن الوداعة والقردة عن بني الإنسان" (3)، ولا ندري ما معنى كونهم مخلوقات غير منطقية وغير معقولة!؟

المطلب الثاني: نظرية الأجناس في الغرب الحديث:

امتدت الفكرة حتى عصر التنوير والحداثة، فأصبح " التفكير العنصري جزءا لا يتجزأ من العلم وفلسفة التنوير، ولم تكن عادة تصنيف الآخرين إلى فئات (طبيعية)، وبالطريقة نفسها التي صنفت فيها الطبيعة سوى مظهر من مظاهر " التراث التنويري. جمع من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه Karl von Linne إلى هيجل، سوف يسهمون في وضع تصنيف هرمي للجماعات البشرية الشيء الذي كان له أعظم الأثر في تحويل نظرية النشوء والارتقاء الداروينية - على سبيل المثال - إلى فلسفة عنصرية في مطلع القرن الحادي والعشرين" (4).

(1) من هو اليهودي؟، عبد الوهاب المسيري، ط دار الشروق، القاهرة 1997، ص 5.

(2) خرافات عن الأجناس، ص 10.

(3) خرافات عن الأجناس، ص 10.

(4) الغريبة البتراء حيث لا يرى الغرب إلا نفسه، محمود حيدر، افتتاحية لمجلة الاستغراب، العدد العاشر، السنة الرابعة، 2018،

بيروت، لبنان، ص 10، روجع البحث في موقع المجلة: <https://istighrab.iicss.iq/?id=67> ، بتاريخ

في الفلسفة الأوربية بعد عصر النهضة جماعة من الفلاسفة يقولون بنظرية الأجناس ويجعلون الرجل الأبيض هو إنسان الحضارة دون غيره، من هؤلاء نجد ديفيد هيوم (1711-1776م) يكتب: " إنني أميل إلى الاعتقاد بأن الزوج أخط بالطبيعة من العناصر البيضاء"⁽¹⁾.

ثم جاء جوزيف آرنست رينان الفيلسوف الفرنسي المعروف (1823-1892) ورأينا كيف كانت " نظرتة الدونية إلى الجنس السامي، وتفضيله الجنس الآري، باعتبار أن الأول غير قادر على الارتقاء إلى مرتبة الفعل العقلي، وأن قوة الثاني في ميله إلى العقل العلمي"⁽²⁾ وقرأ هذا النص له: " إن الجهود التي تبذلها الأعراق البيضاء المتفوقة للارتقاء بالأعراق الدونية والمنحطة هي جزء من ترتيبات العناية الإلهية المقدره للإنسانية. ففي أغلب الأحيان، يكون الإنسان الأوروبي العامي شخصاً نبيلاً وقد جرّد من رتبته إلى حين، ويده الثقيلة التي لا تكلم عن العمل قد خلقت أساساً لتناسب مقبض السيف وليس للقيام بأعمال دونية خدمة للآخرين. وحين يدرك هذا الأمر يعود إلى أصوله فيختار القتال. إن السيادة على الشعوب الخاضعة لحكم الإمبراطورية، هي المهنة المقدره علينا، نحن الأوروبيين، من السماء"⁽³⁾.

وأما نيتشه (1844-1900) فصاحب فكرة السوبرمان وهو متأثر في ذلك بنظرية دارون التطورية، يصل فيها نيتشه إلى أن يكون البشر أقوياء وضعفاء، والحاكم إنما هي أخلاق السادة الأقوياء وأخلاق العبيد الضعفاء، ويجب على الأقوياء التخلص من الضعفاء، وأن هذا الصراع صراع طبيعي ولا بد في سبيل ذلك من القضاء على فكرة الخير والشر التي تجعل الإنسان ضعيفاً، لذا نادى نيتشه في فلسفته بفكرة موت الإله حتى لا يكون هناك من هو أقوى من الإنسان، وبدخول أوربا في عصر التنوير وامتلاكها ناصية العلم ونبذها للدين لتصبح ممثلة لأخلاق الأقوياء الذين ينبغي عليهم المحافظة على قوتهم والتخلص ممن سواهم⁽⁴⁾.

(1) انظر: خرافات عن الأجناس، ص 11.

(2) رحلة إرنست رينان إلى الجليل.. أفضل مكان لعيش الفلاسفة، حكيم عنكر، جريدة العربي الجديد، 13 إبريل 2019.

(3) من مقالة الثقافة وقضايا التحرر للكاتبة إيمي سيزار بصفحة:

<https://www.facebook.com/573286833185696/posts/854653505049026>، نقلا عن

كتاب آرنست رينان الإصلاح الفكري والأخلاقي.

(4) انظر: إرادة القوة، فريدريك نيتشه، ترجمة: محمد الناجي، ط الأولى، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ص 12-35.

ولو بحثنا في الدوافع والخلفيات فإننا نلاحظ أن فكرة العرق أو الجنس كانت تطلق من قبل النظم الاستعمارية القوية تجاه أي شعب يقاوم طغيانها ويرفض هيمنتها، بالضبط كما يستعمل مصطلح "الإرهاب" اليوم تجاه كل دولة أو جماعة يراد إيجاد مبرر للبطش بها، فإنجلترا التي كانت تطلق مصطلح "همجيين" على الأفارقة وتصنفهم كذلك بأنهم ملحدون وثنيون تبريرا لاحتلالهم واستعبادهم هي ذاتها التي أطلقت نفس المصطلح على الأيرلنديين " في أواخر القرن السادس عشر بعد قرون من الصراع والحروب الغاشمة مع الأيرلنديين أعلنت الملكة إليزابيث أن الأيرلنديين "همجيين" بطبيعتهم عاجزين عن قبول الحضارة والتمدن. وفي الواقع أوشك الإنجليز في العصر الإليزابيثي على تصنيف الأيرلنديين كعرق مختلف، وبالفعل في القرن الثامن عشر نعت الكثير من كتاب التاريخ بكلمة "عرق" وخلعوا عليهم أوجها من أيدولوجية العرق. واعتُبر الأمريكيون الأصليون "همجيين" عندما قاوموا احتلال الإنجليز لأراضيهم واستيلائهم عليها" (1).

ويكتب بورجس Burgess سنة 1790م مبررا للسياسة الاستعمارية للألمان قائلا: " إن للألمان الحق في ضم أي إقليم يظهر أهله الوطنيون، في إفريقيا وغيرها من القارات المتأخرة، أي مقاومة (للتوسع الألماني)، وأن يحولوا هذا الإقليم إلى موطن للإنسان المتمدين " (2)، وقد سنت قوانين العبودية في تاريخ الاستعمار الغربي الطويل بناء على هذه النظرية الخبيثة.

وكما استعمل الرجل الأبيض النظرية بدافع استعمار بعض الشعوب ونهب ثرواتها، استعملها كذلك كستار ومبرر لقهرواضطهاد (الملونين أو غير البيض). يقول جوان ماكس: " ظهر أول استخدام قانوني لكلمة (أبيض) في قانون خاص بمستعمرة فرجينيا 1691 أدى - ضمن أمور أخرى- إلى توسيع نطاق العقوبات الخاصة بزواج الأعراق المختلفة والعلاقات الجنسية وزيادة صرامة هذه العقوبات وشدتها. يقدم هذا القانون مثالا مبكرا يوضح كيف حاول زعماء المستعمرات أن يحافظوا على حدود العرق الأبيض حسب فهمهم لها ".

نظرية الأجناس والدعاية السوداء ضد الشعوب المستعمرة:

وتعميقا للروح الاستعمارية في حقبة الاستعمار روج المستعمرون البيض حول الجنس غير الأبيض عموما والجنس الأسود على الخصوص كافة الخرافات، وألصقوا به كل صور الذم والتشويه لتثبيت نظرية (الرجل الأبيض)، ففي كتابه (روح الشرائع) يقول شارل لوي دي سيكوندا المعروف بمونتسكيو (18 يناير 1689 - 10 فبراير

(1) الأعراق البشرية، ص 61.

(2) خرافات عن الأجناس، ص 64.

(1755) في الفصل الخامس بعنوان استرقاق الزنوج: " لو كان عليّ أن أؤيد الحق الذي انتحلناه في جعل الزنوج عبيدا لقلت: بما أن شعوب أوربة أبادت شعوب أمريكا فإنها اضطرت إلى استرقاق شعوب إفريقية استخداما لها في إحياء كثير من الأرضين. ويصبح السكر غالبا جدا إذا لم يزرع النبات الذي ينتجه من قبل عبيد. وهؤلاء - الذين هم موضوع البحث - سود الأرجل حتى الرأس، وهم من قصر الأنوف ما يتعذر معه الرثاء لهم تقريبا. ولا يلقي في الذهن كون الله - البالغ الحكمة - قد وضع روحا، روحا طيبة على الخصوص في جسم تام السواد"⁽¹⁾. وهذا كلام خال من كل معنى إنساني، وللأسف يساق في صورة القانون والشرعية!!.

ويقول حسين مؤنس: "وخلال فترة الاستعمار هذه نشر الأوربيون آراء سيئة عن الجنس الأسود، بعد أن خربوا ما وجدوه ببلاده من دول وحضارات، وزعم بعض كتابهم - ومنهم الكثير من رجال الدين - أن الجنس الأسود ليس من البشر. ولهذا يجوز صيده وبيعه والمتاجرة فيه. وذهب آخرون إلى أن روح الإنسان الأسود سوداء أو أنه لا روح له أصلا. وتمت بالفعل عمليات إبادة السود في بعض الأقاليم مثل جنوبي إفريقية وزيمبابوي التي سميت باسم استعماري من عتاة القائلين باستدلال الشعوب الضعيفة وهو سيسيل رودس"⁽²⁾.

لم تتوقف تلك الدعوى عند الأوربيين حتى رأيناها اليوم في الأمريكان، فقد استمرت فكرة (الجنس الأبيض)، عبر قنوات وثقافات الحدائة وغيرها من الصناعات الاستشراقية التي اعتبرته الجنس "المعياري الطبيعي الذي يقاس الآخرون على أساسه... وأنه بمثابة (نجم قطبي) يوجهنا جميعا إلى التعامل مع الفئات الأخرى على أنها استثناءات"⁽³⁾.

وكانت العقلية الأمريكية عتيقة في هذا السقوط العنصري. فكانت نظرهم تجاه اليابانيين والصينيين عنصرية متقلبة " ففي عام 1935 كان الاعتقاد السائد عنهم في الولايات المتحدة الأمريكية أنهم عنصر (تقدمي) (ذكي) نشيط، وفي عام 1942 أصبحوا ماكرين وغادرين، وفي عام 1950 تغير التفكير مرة ثالثة، وفي كاليفورنيا كان الرأي السائد يصف العمال الصينيين على أنهم عناصر معتدلة رزينة وتخضع للقوانين إذا حدث نقص في الأيدي العاملة الصينية، وفي اللحظة التي تصبح فيها منافستهم للأيدي العاملة البيضاء حادة وقوية يوصف هؤلاء العمال الفنيون بأنهم (أقذار وغير متعاونين) وكريهون بل أيضا خطرون... وفي الهند كان الجنود الأمريكيون يصفون الهنود

(1) روح الشرائع، مونتسكيو، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، 2017، القاهرة، ص 438.

(2) الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ص 19.

(3) الأعراف البشرية، ص 109، بتصرف.

بأنهم أقدار وغير متمدينين، في حين كان المثقفون من الهنود يصفون الأمريكيين بأنهم أجلاف وماديون وغير مثقفين وغير مهذبين " (1).

وقد سمعنا بعض رؤساء أمريكا في العقود الأخيرة يصنف العالم كله صنفين: إما مع أمريكا وإما عليها، ومعنى معها أي: طوع أمرها وتحت جناحها، ومن لم يكن معها أي خارج عن سيادتها وسطوتها الاستعلائية فهو في قوائم الإرهابيين الذين تجب محاربتهم.

ويتردد هذا النفس الاستعلائي على السنة كثير من ساسة أمريكا وفي مناسبات عديدة ف (ألبرت بيفريدج) ممثل ولاية (إنديانا) في مجلس الشيوخ الأمريكي يقول: " لقد جعل الله منّا أساتذة العالم كي نتمكن من نشر النظام حيث تكون الفوضى، وجعلنا جديرين بالحكم لكي نتمكن من إدارة الشعوب البربرية الهرمة، وبدون هذه القوة، ستعمُّ العالم مرةً أخرى البربرية والظلام، وقد اختار الله الشعب الأمريكي دون سائر الأجناس كشعب مختار!! يقود العالم أخيراً إلى تجديد ذاته " (2)، وفي عام 1994 ظهر كتاب في أمريكا مثير للجدل بشأن العرق والذكاء بعنوان (منحنى الجرس) يعرض فيه عالم النفس ريتشارد جاي هيرنشتاين واختصاصي العلوم السياسية تشارلز موراى ظهور (نخبة معرفية) في الولايات المتحدة تتألف معظمها من أفراد ينحدرون من أصول أوروبية وأسيوية " (3). ومن المهم التأكيد كذلك على أن فكرة الكونية الغربية المتمثلة في العولمة ما هي إلا تعبير عن فكرة المركزية والاستعلاء الحضاري الذي لا يرى فيها الغرب إلا نفسه في مقابل تهميش الآخر وعدم اعتبار وجوده.

ورسخت في عمق الثقافة الغربية فكرة (الاستعلاء الإثني) ethnocentrism وهو الاعتقاد المتأصل وجدانيا بأن اتجاهاتك الثقافية عالمية وطبيعية وسوية بل وأسمى من الاتجاهات الثقافية الأخرى " (4).

هل يؤمن الغرب حقاً بفكرة حقوق الإنسان؟

ارتفعت في الغرب شعارات براقة لكنها فارغة من المضمون، تنفذ واقعياً بعين عوراء. فالغرب الذي صاغ وثيقة حقوق الإنسان العالمية لا يزال يحتقر الإنسان، وبخاصة المخالف له في اللون والحضارة والهوية، ورأينا كيف يصمت

(1) خرافات عن الأجناس، ص 29.

(2) مجلة الوعي الإسلامي، العدد 406، السنة الخامسة والثلاثون، ذو القعدة 1441هـ، الموافق: تموز 2020. تاريخ المطالعة 2020/9/12.

(3) الأعراق البشرية، ص 303.

(4) الأعراق البشرية، ص 529.

الغرب أمام أي ملف تنتهك فيه حقوق الإنسان غير الغربي ما لم تكن له فيه مصلحة، فحينئذ فقط يتدخل رافعا شعار حقوق الإنسان مرة أخرى، لا لصالح الإنسان وإنما هو مصيدة لمصلحه فقط، ولربما خدع الغرب العالم حيناً بعد الآخر ببعض الممارسات التي تبدو إنسانية، لكن الحقيقة كما اعتبر علي شريعتي أن " ظاهرة إعطاء وتقديم جائزة نوبل للسود هي ظاهرة جديدة بمعنى أنها خدعة جديدة من أجل التغطية وإخفاء الأعمال غير الإنسانية التي ينفذونها ضد البشرية، فهذا يكون غطاء ليس فيه حرج ولا خسارة وليس فيه فائدة للإنسانية أيضاً " (1).

وقد كانت نظرية الأجناس ستارا بررت به الطبقة البرجوازية التخلص من الفقراء، حتى داخل المجتمع الواحد " وعلى سبيل المثال يذكر أريك سوخسلاند في أرشيف الأجناس وبيولوجية المجتمع أن الأفراد الفاشلين في الحياة الذين تنقصهم وسائل المعيشة في الضواحي المترفة الغنية هم بالضرورة العناصر المنحطة جنسياً من بين مجموع الشعب، في حين أن الأثرياء هم العناصر الراقية من ناحية التكوين الجنسي، ومن ثم فإن عملية دك وتدمير الأحياء الفقيرة بالقنابل تصبح نوعاً من أنواع الاختيار (الطبيعي) وتجلب معها تحسين الأجناس " (2).

ولا يخفى كون الدافع الاقتصادي يخلف هذه النظرية يقول ماكس: " والحقيقة أن منشأ اضطهاد السلالات البيض لغيرها من الملونين لم يكن الفارق الديني بقدر ما كان جوهره اقتصادياً بحتاً، فقد اكتشف الأوروبيون قارات جديدة غنية بمواردها تسكنها عناصر وشعوب ملونة، فعمد الأوروبيون إلى استرقاق السكان الملونين ليكون تحت تصرفهم مورداً من الأيدي العاملة، فتزداد قيمة ممتلكاتهم الجديدة " (3).

المطلب الثالث: توظيف العلم والدين في خدمة النظرية

ربما نلتمس للأهم القديمة بعض العذر في قولها بنظرية الاستعلاء العرقي، حيث لم يكن العلم على هذه الدرجة من التقدم كالיום ليثبت بطلانها، وكان من المتوقع من العلم مع تقدم البحوث العلمية في العصر الحديث والتي شملت تخصصات عديدة من البيولوجي والأنثروبولوجي وغيرها أن يقف بحقائقه ليثبت بطلان هذه النظرية التي لا تقوم على أي مستند علمي موضوعي، لكننا رأينا العكس، حيث وظف الغرب العلم وحوله إلى أداة وظيفية تخدم أيديولوجيته وأطماعه وتكريس استعلائه العنصري.

(1) تاريخ الحضارة، علي شريعتي، ص 799.

(2) خرافات عن الأجناس، ص 13.

(3) خرافات عن الأجناس، ص 25.

فانظر مثلاً كيف "نشأت نظرية عجيبة لبست ثوب العلم هي (نظرية الأصل الإفريقي الأساسي) وهي primary Africn origin model أحد أشكال نموذج التطور المتعدد المناطق لأصل الإنسان المعاصر، يشير إلى أن معظم التحول من الإنسان البدائي إلى الإنسان الحديث وقع أولاً في إفريقيا ثم انتشر منها عبر بقية الأنواع في كل أنحاء العالم القديم بواسطة التدفق الجيني" ⁽¹⁾، وبناء على هذا فالإنسان البدائي المتخلف هو الإفريقي دائماً وإفريقيا منشأ التخلف ومورده.

ومن الانحراف الأخلاقي كذلك في توظيف العلم في هذا السياق دوران النقاشات التي تزعم العلمية حول الذكاء وعلاقته بالمساواة بين البشر " حيث أكد المنادون بتعدد الأصول على وجه التحديد أن القدرة الإدراكية موزعة على نحو غير متساو بين الأعراق، وكانت الوسيلة لتحديد هذه الاختلافات هي قياس القحف أي قياس حجم الجمجمة، وعلى نحو متوقع ذكر المنادون بتعدد الأصول أن الأوربيين والبيض الأمريكيين كانوا يتسمون بحجم جمجمة أكبر وقدرة قحفية / إدراكية أكبر بالمقارنة بالأمريكيين الأصليين والأمريكيين الأفارقة" ⁽²⁾.

ثم دخل علم النفس على الخط في أمريكا ليقوم بتزوير علمي جديد لنفس الغرض، غرض الاستعلاء الحضاري حيث " شرع علماء النفس وعلماء غيرهم في تأسيس حججهم فيما يخص الذكاء المستند إلى العرق على نتائج اختبار الذكاء. في الولايات المتحدة اتسمت اختبارات الذكاء بتحيز ثقافي هائل واستخدمت في تبرير التمييز ضد الأشخاص الوافدين من شرق وجنوب أوربا في سياسة الهجرة، فضلاً عن الفصل العنصري في قطاع التعليم العام" ⁽³⁾.

ومن أوضح النظريات توظيفاً في هذا المجال نظرية دارون التطورية، فقد أكد جوان ماكس أن البيض رحبوا أشد ترحيب " بنظرية دارون Daewin الخاصة ببقاء الأصلح، واعتبروها قضية تؤيد وتدعم سياسة التوسع والعدوان على حساب الشعوب المنحطة، وقد جاءت نظرية دارون في الوقت الذي كانت الدول الكبرى فيه منشغلة بتأسيس إمبراطوريتها الاستعمارية فساعدت الرجل الأبيض على تبرير أعماله بالنسبة لنفسه وأمام غيره من بقية البشر، وبناء على ذلك اعتقد الأبيض أن استعباد أو إفناء المجموعات البشرية المنحطة بواسطة الرصاص الأوروبي ليس إلا تنفيذاً لنظرية استبدال مجتمعات راقية بأخرى منحطة" ⁽⁴⁾. وفي تقديري وعلى الرغم من بطلان نظرية دارون من الجانب

(1) الأعراق البشرية ص 543.

(2) الأعراق البشرية ص 70.

(3) الأعراق البشرية ص 71.

(4) خرافات عن الأجناس، ص 12.

العلمي إلا أن دارون لا يلام على ذلك التوظيف اللاحق السيئ لكلامه، فهذا من لزوم ما لا يلزم، فقد وظفها الملاحظة كذلك في إثبات إحداهم كما وظفها العنصريون لإثبات عنصريتهم، بل وظف بعض رجال الدين الدين ذاته لنفس الغرض. فلم يكن الدين ولا العلم مبررا حقيقيا، وإنما اتخذنا ستارا لتبرير الجرائم ولتقديم اللإنساني من الأعمال في صورة الإنساني.

ولم يقف الأمر عند توظيف علم البيولوجيا وعلم النفس وإنما أدخلت العناصر البيضاء نظرية دارون إلى ساحة علم الاجتماع، حيث " أخرجت إلى الوجود ما سمته (الداروينية الاجتماعية) وعلى أساسها بنت حقها فيما اختصته لنفسها من ميزات اجتماعية واقتصادية، وهذه الداروينية الاجتماعية شيء لا يمت بأية صلة إلى مبادئ دارون البيولوجية البحتة. وقد أدخل هربرت سبنسر (1820-1903) فكرة (بقاء الأصلح) في علم الاجتماع، كما استخدمت الفكرة نفسها للدفاع عن نظرية نيتشه (1844-1900) الخاصة بالسوبرمان أو الإنسان المتفوق، وقد اعتبرت هذه الكلمة مرادفة لكلمة الأصلح في الداروينية " (1).

وأما توظيف الدين، فعلى الرغم من كون المسيحية لا تعرف مسألة العنصرية أو العرق أو الجنس في نصوصها المعروفة وتلك فضيلة تحسب لها، ولا يتصور كذلك أن تنزل شريعة كشرعية موسى تؤصل لهذه النظرية مطلقا، لكننا رأينا اليهودية لما وقع فيها التحريف انحازت لليهود وجعلت لهم خصوصية بينهم وبين الرب، فكانوا عنصريين في أعنى صورة. فالتوظيف اليهودي للدين في هذه المسألة جلي واضح، لكن التعسف هو أن يوظف بعض رجالات المسيحية الديانة الصريحة في رفض العنصرية يجعلها ديانة تتوافق مع مبدأ العرق والاستعلاء العنصري. ومن أمثلة ذلك ما ذكره جوان ماكس قاتلا: " ونذكر على سبيل المثال القس توماس تومسون الذي نشر في عام 1772 بحثا بعنوان (الاتجار بالرقيق من الزوج القاطنين السواحل الإفريقية واتفاقه مع المبادئ الإنسانية وشرائع الديانة السماوية)، وفي عام 1852 نشر القس جوسيا بريست كتابا بعنوان (تأييد من الكتاب المقدس للعبودية)، وفي سنة 1900 نشر س. كارول كتابا بعنوان (الزنجي كحيوان أو في صورة الإله) وفي هذا البحث كتب كارول فصلا بعنوان: (أدلة من الكتاب المقدس وأدلة علمية على أن الزوج ليسوا أعضاء في العائلة البشرية)، وفي هذا الفصل يؤكد كارول أن كل الأبحاث العلمية تثبت أن طبع الزنجي من طبع القردة " (2).

(1) خرافات عن الأجناس، ص 12-13.

(2) خرافات عن الأجناس، ص 26.

المبحث الثاني: الإنسان والكون والحضارة في الرؤية الإسلامية المطلب الأول: مركزية الإنسان وتكريمه «رؤية قرآنية»:

للإنسان حسب الرؤية الإسلامية مكانة مركزية في هذا الكون، فهو أرقى المخلوقات على الرغم من كونه مخلوقاً من الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾. (هود:61)، ودونه منزلة الحيوان، ودونهما النبات، ودون الجميع الجمادات. وهذه المركزية تكليف إلهي، فقد جعله الله تعالى خليفة يقوم على أمانة عظيمة، تقررت هذه الخلافة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (البقرة:30)، فالإنسان إذا هو ذلكم العاقل المفكر الذي يحمل بين جنبيه نفخة من روح الله أهّلته لمقام السيادة على ما سواه، وهو في ذات الوقت عبد لمولاه، لهذا كله كان وجوده مركزياً، ومكانته محورية متميزة لا تقاربها ولا تطاؤها مكانة من دونه من المذكورات.

جوانب التكريم الإلهي للإنسان:

لم يكن الإنسان لينال تلك المكانة إلا لأنه مخلوق مكرم خلق لمهمة عظمى، فهو من حيث الأصل التكويني مكرم من حيث الخلقة والهيئة، ومكرم من حيث المعنى والروح، ولبلوغ غاية التكريم الإلهي للإنسان غايته كانت الهداية المعنوية المصاحبة والمواكبة لمسيرته في حياته، حيث يسدده الله تعالى كلما انحرف أو ضل بإنزال الكتب وبعث الرسل عليهم الصلاة والسلام. فكان تكريم الله تعالى له صورة لمعنى.

والسؤال لم كل هذا التكريم؟ وهل يشعر الناس بذلك؟ والجواب إنما كان ذلك لحكمة ربانية بالغة هي أن يتهيأ هذا المخلوق للقيام بمهمة مزدوجة أو مهمة واحدة ذات مسارين: (العبادة والعمارة)، العبادة للرب والعمارة للكون، وفق منهج القسط والعدل الرباني.

ورغم هذا الوضوح الإسلامي إلا أن فلسفاتٍ عديدة أغفلت كل ذلك، فاعتبرت هذا الإنسان شيئاً من الأشياء، لا يتجاوز قدره قدر المادة، متجاهلة تلك النفخة العلوية، والسر الإلهي، والوظيفة العليا التي كلف بها الإنسان غيباً وحاضراً.

ثم ضاقت نظرات تلك الفلسفات وانحدرت أكثر فأكثر، فجعلت الناس طبقات بعضها أرقى في الإنسانية والأهلية الحضارية من بعض، فصدرت للعالم نظريات لا تمت إلى العلم والحقيقة بأية صلة: أن جنسا بشريا ما هو المتحضر، وهو القابل لصنع الحضارة، وبقية الأجناس غير مؤهلة ولا قابلة لذلك على النحو الذي ذكرنا في المبحث السابق.

فهل هذا الكلام صحيح فعلا؟ للجواب عن هذه الأسئلة لابد من بيان طبيعة الإنسان الجسدية والنفسية والعقلية.

فنقول مما أطبق عليه الأولون والآخرون أن الناس جميعا يمتازون بنعمة العقل، فهي من القسمة الربانية العادلة بين البشر، فليست في الكون شعوب مسلوقة العقل وأخرى عاقلة، والعقل هو مناط التكليف لكافة الخلق. والخلق جميعا من ناحية الجسم كذلك أجسامهم واحدة متشابهة متقاربة على هيئة واحدة، والتفاوت الجزئي في الألوان أو الأحجام ليس معناه الاختلاف المؤثر المانع من الاشتراك في المهام والغايات والتكاليف التي خوطب بها الجميع خطابا واحدا من قبل ربهم سبحانه وتعالى.

وبهذا علمنا أن الإنسان - كل الإنسان - منح العقل واشترك في البنية الجسدية بلا تمييز.

ومن حيث العطاء المادي الرباني لهذا الإنسان فالله سبحانه يحكم ربوبيته خلق الأرض وهياها للبشر، فجعلها مهادا، وسلك له فيها سبلا، وقدر فيها أقواتها، وسخر الشمس والقمر، وكافة المقدرات لكل الناس.

وسنلاحظ هنا أنه سبحانه لم يجعلها مهياة تهيئة كاملة بحيث يستغني البشر عن الحركة والفعل وبذل الجهد والأخذ بالأسباب، ولم يجعلها مستحيلة المنال، غير مقدور على التصرف معها بالعمران، قال سبحانه ممتنا على جميع الخلق في سورة إبراهيم: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33) وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (34).

فالعطاء الرباني ممنوح للجميع سواء في أصل خلقته وبنيته، أو العطاء الرباني الخارجي المتمثل في إمكانات الكون وخزائنه، حتى العطاء المعنوي من بعث الرسل وإنزال الكتب كان عاما فلا يخص أمة دون أخرى، ويبقى بعد هذا كله تفاعل هذا الإنسان ومدى استعدادده وفهمه وقدرته على العمل والعطاء والسعي العمراني. وكان من سنة الله تعالى أنه لا يحجب ثمرات عمل العاملين سواء كان عملهم للدنيا أو للآخرة. قال سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ (الشورى: 20).

التأهيل الحضاري للإنسان فعل إلهي:

خَلَقُ اللهُ تَعَالَى لِلإِنسَانِ آيَةَ كَبِيرَى تَحْتَاجُ إِلَى تَأَمُّلٍ عَمِيقٍ فِي كَافَةِ نَوَاحِيهِ الجَسَدِيَّةِ وَالعَقْلِيَّةِ، وَلَعَلَّ ذَلِكَ مِنْ أَسْرَارِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: 21). وفي قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. (التين: 4)، فلا حُسنَ بَعْدَ ذَلِكَ الحُسنِ فِي الخَلْقِ الرَبَّانِيِّ، فالإِنسَانُ مَزُودٌ بِمُؤَهَّلَاتٍ وَإِمكَانَاتٍ تَجْعَلُ مِنْهُ كَائِنًا حَضَارِيًّا بِالْمَعْنَى الشَّامِلِ لِهَذَا المَفْهُومِ، وَيُمْكِنُ مِرَاقَبَةُ ذَلِكَ فِي ذَاتِ الإِنسَانِ عَلَى مَسْتَوِيَيْنِ:

الأول: مستوى مؤهلاته للفكر الحضاري (القوة العقلية).

الثاني: مستوى مؤهلاته للفعل الحضاري (القدرات الجسدية).

فبالأولى تميز عن العجماوات وبها يدرك ويفهم ويفكر وينتج العلوم والمواد العقلية والفكرية، وبالثانية كذلك تميز تميزا خاصا لا من حيث القوة البدنية، فهناك من المخلوقات ما هو أقوى منه بدنا، وإنما من حيث تهيؤ هذه البنية للقيام بأعمال حضارية لا يتمكن غيره من الحيوانات ببنيته القوية من القيام بها، وهذه الأعمال والحركات العضوية من الإنسان تدار بواسطة إدراك عقلي يرشدها ويجعلها نافعة، لا غريزية فقط كالحيوانات.

المطلب الثاني: بنية الإنسان الجسدية، والأهلية الحضارية:

خلق الله تعالى الإنسان مزودا بجملة من الغرائز وجملة من الملكات والقدرات لا تتوفر للعجماوات. فهو متفرد من حيث بنيته الجسمية، وحالته النفسية، وتكوينه العقلي، فكل جانب من هذه الجوانب عامل مهم حسب الإرادة الإلهية في صناعة العمران والحضارة.

فالغرائز محركات مهمة نحو عمل عمراني متى رُشِدَتْ، فلو نظرنا إلى غريزته الجنسية رأينا أنها ضرورية لتحقيق أمرين: حماية استمرار وجوده بالتكاثر، وتحقيق سكينته النفسية وهدوئه العاطفي. فالجنس في حياة الإنسان ليس فقط للتكاثر، خلافا لوجوده لدى الحيوانات، فأنتى الحيوان لا تقبل أن ينزو عليها الذكر من جنسها إلا حالما تريد التكاثر فقط، بينما تستمر العلاقة الجنسية بين الزوجين من البشر وإن لم يكن التكاثر مرادا تحقيقا للهدوء والسكينة النفسية.

وبقية الغرائز كحب المال يدفع للعمل، وحب التملك كذلك، والخوف على النفس يدفع لصناعات وأعمال عمرانية كبيرة وصغيرة، وهكذا كافة الغرائز من شأنها تحريك البشر نحو العمران والتحضر.

والجانب النفسي في الإنسان هو محل مشاعره الباطنة من الحب والبغض، الذين يحدد بهما خصومه ومقربيه، وأعداءه ومحبيه، فيبني العلاقات أو ينهيهما، وتلك العلاقات جزء من بنية العمل الحضاري، وأما بنيته العقلية فيها يتأهل للتفكير وتحصيل العلوم وكسب المنافع ودرء المفاسد والفكر والعلم أس الحضارة.

وتتطور حركة الإنسان في الحياة بصورة عجيبة، ويمثل تطورها في حد ذاته عملاً عمرانياً تحضرياً عجبياً. فلو تأملنا مثلاً الفارق بين طعام الإنسان وطعام العجماوات، لوجدنا العجماوات تأكل طعامها طازجاً نيئاً فلا تعرف إلى تهيئته وطهيه سبيلاً، فالسبع يأكل فريسته حية هكذا أو ميتة، ولا يعرف سوى نهشها وقضمها وابتلاعها دون سابق إعداد بطهي أو غيره. وبالتالي لم يكن له أن يخترع كافة الأدوات التي اخترعها الإنسان لإعداد الطعام وطهيه وحفظه، فتطورت حركته وفق احتياجاته سواء كانت احتياجات غذائية أو ملبوسات أو مسكونات أو تداو. وصدق الله تعالى الذي بين تلك الاحتياجات الأربع في قوله سبحانه لآدم عليه السلام في سورة طه: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾. (طه: 118-119). قال ابن كثير: "إنما قرن بين الجوع والعري لأن الجوع ذل الباطن والعري ذل الظاهر، ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ وهذا أيضاً متقابلاً، فالظمأ حر الباطن وهو العطش، والصحى حر الظاهر" (1). فضمن الله تعالى للإنسان الاحتياجات الأربع وهي: المطعم والمشرب والملبس والمسكن، وهي تتشكل وتتنوع وتتطور حسب التقدم العلمي والحضاري.

ولو نظرنا كيف تطور نظام البناء ونظام المنسوجات وصناعة الملابس، لرأينا اختلافها الهائل عن احتياجات العجماوات وعرفنا مدى التأهيل الإلهي الحضاري لهذا الإنسان ليعبد ربه ويعمر كونه، ويستخرج كوامن الكون ومقدراته.

وتحت عنوان (خصائص الإنسان البدنية)، يقول حسين مؤنس: " هذا الإنسان مهما اختلفت أجناسه، يختص بخصائص جسمية وذهنية مكنت له من التوصل إلى اكتشاف فوائد كثيرة في أشياء متعددة مما كان حوله وتحت بصره، كالنار وبعض المعادن، ومكنته من ابتكار أشياء أعانتته على تيسير حياته كالأسلحة والفخار، وهذه الأشياء نفسها شحذت ذهنه وأطلقت عقله، فمضى يستزيد من الاكتشافات والمبتكرات زماناً بعد زمان، حتى تمكن قبل نهاية العصر البرونزي الأول من إقامة إطار حضاري اجتماعي ومادي، ضمن له الأمن والرزق المنتظم في

(1) تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ط الأولى، دار ابن حزم، 200، بيروت، لبنان، ص 1228.

ظل قبيلة متماسكة البنيان، متعاون أعضاؤها بعضهم مع بعض ويحكمها نظام معين، وهذه القبيلة كانت القاعدة الصلبة التي بدأتها رحلته الطويلة مع الحياة" (1).

هذه الخصائص الذهنية والجسمية التي أشار إليه مؤنس مؤهلات وخصائص حضارية (ذاتية)، لهذا المخلوق الحضاري (الإنسان)، وعندما نقف على جزئيات وتفصيل هذه الخصائص الحضارية سيتقرر لدى العاقل - متى خلا من العصبية والاستعلاء - أن البشر جميعا سواء في هذا التأهيل الحضاري الرباني، فلم يتميز في ذلك العطاء جنس عن آخر، ولا أمة عما سواها مهما كان لوها أو طبيعتها.

فالمسألة في النظر الإسلامي أبعد من تنافس حضاري بين الأمم بحيث تأتي أمة فتحكم بضربة لازب أنها الوحيدة المنفردة بخصائص حضارية، وأن أمة أخرى لا شأن لها بالحضارة ولم تتأهل بحكم الحلقة والدم للفعل الحضاري، كما في مقررات بعض الأمم على النحو الذي ذكرنا من قبل.

بالتأمل في البناء الجسدي للإنسان واختلافه عن بنية سائر المخلوقات، يتأكد لدينا أن هذا البناء إنما صمم على هذا النحو تمشيا مع الوظيفة المنوطة به، وهي عبادة الله وعمارة الكون وصناعة الحضارة، التي تحتاج إلى نوعية من الفعل والحركة خاصة، تختلف عن أفعال الحيوان، الأمر الذي اقتضى بنية جسدية خاصة تختلف في وظائفها ومهامها عن المخلوقات، وقد تأمل الإمام ابن القيم هذا الأمر تأملا واسعا وسجل ذلك في صفحات طويلة جدا ننقل منها أجزاء يسيرة، يقول رحمه الله: "فصل ثم تأمل كيف كُسيّت أجسام الحيوان البهيمي هذه الكسوة من الشعر والوبر والصوف وكسيت الطيور الريش، وكسى بعض الدواب من الجلد ما هو في غاية الصلابة والقوة كالسلاحف، وبعضها من الريش ما هو كالأسنة، كل ذلك بحسب حاجاتها إلى الوقاية من الحر والبرد والعدو الذي يريد أذائها، فإنها لما لم يكن لها سبيل إلى اتخاذ الملابس واصطناع الكسوة وآلات الحرب أعينت بملابس وكسوة لا تفارقها، وآلات وأسلحة تدفع بها عن نفسها، وأعينت بأظلاف وأخفاف وحوافر لما عدت الأحذية والنعال (..) فتأمل هذا اللطف والحكمة، فإنها لما كانت بهائم خرسا لا عقول لها ولا أكف ولا أصابع مهيأة للإنتفاع والدفاع ولاحظ لها فيما يتصرف فيه الآدميون من النسج والغزل ولطف الحيلة جعلت كسوتها من خلقها، باقية عليها ما بقيت لا تحتاج إلى الاستبدال بها، وأعطيت آلات وأسلحة تحفظ بها أنفسها. كل ذلك لتتم الحكمة التي أريدت بها ومنها.

وأما الإنسان فإنه ذو حيلة وكف مهيأة للعمل، فهي تغزل وتنسج ويتخذ لنفسه الكسوة ويستبدل بها حالا بعد حال وله في ذلك صلاح من جهات عديدة (..) فالله تعالى قد ميز الإنسان عن الحيوان في مطعمه ومسكنه

(1) الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ص 20.

وَيَبَانُهُ وَعَقْلُهُ وَفَهْمُهُ، وَمِنْهَا اخْتِلَافُ الْكِسْوَةِ وَاللِّبَاسِ وَتَبَايُنُهُ بِحَسَبِ تَبَايُنِ أَحْوَالِهِ وَصِنَائِعِهِ وَحَرْبِهِ وَسَلْمِهِ وَظَعْنِهِ وَإِقَامَتِهِ وَصِحَّتِهِ وَمَرَضِهِ وَنَوْمِهِ وَيَقْظَتِهِ وَرِفَاهِيَّتِهِ، فَلِكُلِّ حَالٍ مِنْ هَذِهِ الْأَحْوَالِ لِبَاسٌ وَكِسْوَةٌ تَخْصُّهَا لَا تَلِيْقُ إِلَّا بِهَا، فَلَمْ يَجْعَلْ كِسْوَتَهُ فِي هَذِهِ الْأَحْوَالِ كُلِّهَا وَاحِدَةً لَا سَبِيلَ إِلَى الْإِسْتِدَالِ بِهَا. فَهَذَا مِنْ تَكْرِمِهِ وَتَفْضِيلِهِ عَلَى سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ (1).

وقال أيضا: .. (فصل) فَأَرْجِعِ الْآنَ إِلَى نَفْسِكَ وَكُرِّرِ النَّظَرَ فِيكَ فَهُوَ يَكْفِيكَ وَتَأْمَلِ أَعْضَاءَكَ، وَتَقْدِيرِ كُلِّ عَضْوٍ مِنْهَا لِلْأَرْبِ وَالْمَنْفَعَةِ الْمَهِيَا لَهَا، فَالِيدَانِ لِلْعِلَاجِ وَالْبَطْشِ وَالْأَخْذِ وَالْإِعْطَاءِ وَالْحَارِبَةِ وَالِدَّفْعِ، وَالرِّجْلَانِ لِلْحَمْلِ الْبَدَنِ وَالسَّعْيِ وَالرُّكُوبِ وَاتْتِصَافِ الْقَامَةِ، وَالْعَيْنَانِ لِلْإِهْتِدَاءِ وَالْجَمَالِ وَالزَّيْنَةِ وَالْمَلَاخَةِ وَرُؤْيَا مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَيَاتِهِمَا وَعَجَائِبِهِمَا، وَالْفَمِّ لِلْغَدَاءِ وَالْكَلَامِ وَالْجَمَالِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.. وَالْأَنْفِ لِلنَّفْسِ وَإِخْرَاجِ فَضَلَاتِ الدِّمَاجِ وَزِينَةِ لُؤْجِهِ، وَاللِّسَانِ لِلْبَيَانِ وَالتَّرْجُمَةِ عَنْكَ، وَالْأُذُنَانِ صَاحِبَتَا الْأَخْبَارِ تَوْدِيَانِهَا إِلَيْكَ، وَاللِّسَانَ يَبْلُغُ عَنْكَ، وَالْمَعْدَةَ خِرَازِنَةَ يَسْتَقَرُّ فِيهَا الْغَدَاءُ فَتَنْضِجُهُ وَتَطْبِخُهُ وَتَصْلِحُهُ إِصْلَاحًا آخَرَ وَطَبِخًا آخَرَ غَيْرَ الْإِصْلَاحِ وَالطَّبِخِ الَّذِي تَوَلِيْتَهُ مِنْ خَارِجٍ، فَأَنْتَ تَعَانِي إِِنْضَاجَهُ وَطَبِخَهُ وَإِصْلَاحَهُ حَتَّى تَظُنَّ أَنَّهُ قَدْ كَمَلَ وَأَنَّهُ قَدْ اسْتَعْنَى عَنِ طَبِخِ آخَرَ وَإِنْضَاجِ آخَرَ، وَطَبَاخِهِ الدَّاخِلِ وَمَنْضِجِهِ يَعَانِي مِنْ نَضِجِهِ وَطَبِخِهِ مَا لَا تَهْتَدِي إِلَيْهِ وَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ فَهُوَ يُوقِدُ عَلَيْهِ نِيرَانًا تَذِيبُ الْحُصَى وَتَذِيبُ مَا لَا تَذِيبُهُ النَّارُ وَهِيَ فِي الْأَطْفِ مَوْضِعُ مِنْكَ لَا تَحْرَقُ وَلَا تَلْتَهَبُ وَهِيَ أَشَدُّ حَرَارَةً مِنَ النَّارِ، وَإِلَّا فَمَا يَذِيبُ هَذِهِ الْأَطْعِمَةَ الْغَلِيظَةَ الشَّدِيدَةَ جِدًا حَتَّى يَجْعَلَهَا مَاءً ذَائِبًا؟ وَجَعَلَ الْكَبِدَ لِلتَّخْلِيصِ وَأَخَذَ صَفْوَ الْغَدَاءِ وَالطَّفَةَ ثُمَّ رَتَبَ مِنْهَا مَجَارِي.. (2).

وقد رزق الإنسان العقل ليفكر ويفهم ويحصل العلوم ويورثها، والعلوم من أسس الفكر الحضاري وموجه للفعل الحضاري، كما رزق اللسان ليتواصل مع غيره ويتفاهم ويعبر عما في نفسه. ثم سخر الله تعالى له ما دونه من المخلوقات وذلّلها لها على ما فيها من قوة ليقوم هو بالواجب والتكليف الرباني.

شبهة وردها:

ربما يقول قائل: ألا يكون الإسلام عنصريا عندما يقرر أن أمة الإسلام خير أمة، ألا يرفعها بذلك على سائر الأمم؟ وحينئذ تتفق نظريته مع ذات النظرية التي تردون عليها؟

(1) مفتاح دار السعادة، لابن القيم الجوزية، ج 2، ص 676، 678.

(2) مفتاح دار السعادة، ج 2، ص 740.

والجواب: أن ثمة فارقاً كبيراً بين الحديث عن دم وجنس بعينه، والحديث عن أمة تتجاوز في تركيبها الجنس والدم واللون.

فالأمة المفضلة بحسب الخطاب القرآني تضم كل من آمن بالإسلام، أيا كان جنسه أو لونه أو لغته أو موطنه. فالرباط فيها هو رباط العقيدة والإيمان، والميزان هو ميزان التقوى، وبهذا استعلت الأمة على الجنس واللون والقبيلة، فميزان التفاضل والخيرية يمكن لكل إنسان أن يحصله إن أراد، بخلاف دعوى الجنس أو العرق أو اللون التي تحرم أكثرية البشر بمجرد تخصيص جنس أو لون بفضيلة ما.

وقد تمثل ذلك عملياً وحضارياً في الصنيع النبوي حيث قبل بكل ترحيب العنصر الفارسي (سلمان) والعنصر الحبشي (بلالا)، والعنصر الرومي (صهيباً) رضي الله عنهم، بل قرر النبي صلى الله عليه وسلم أن الناس سواسية في الأصل وأفضلهم أتقاهم، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قيل يا رسول الله، من أكرم الناس؟ قال: أتقاهم... الحديث

يضاف إلى ذلك مشروعية تلك الخيرية، فهي ليست خيرية مطلقة وإنما هي مشروطة ومقيدة فالله تعالى يقول: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. (آل عمران: 110). وقد فقه هذا الصحب الكرام عليهم الرضوان أنها ليست خيرية مجانية. أورد ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية آثاراً عن السلف منها قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: " لو شاء الله لقال: أنتم، فكنا كلنا، ولكن قال: كنتم في خاصة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن صنع مثل صنيعهم، كانوا خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. قال عمر: أنتم خير أمة أخرجت للناس، تكون لأولنا ولا تكون لآخرنا " (1).

وبعد أن استبان فيما سبق بطلان نظرية الأجناس في الرؤية الإسلامية، وبيننا أن الله تعالى أهل الإنسان - كل الإنسان - للفعل الحضاري، وهياً الكون لجميع خلقه على السواء، وأن التقدم أو التأخر الحضاري مرهون بمدى حركة ذلك الإنسان وأخذه بالأسباب، نوجز أوجهها أخرى من معارضة ساعية في إبطال نظرية العرق أو الجنس.

(1) جامع البيان عن تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق عبد المحسن التركي، ط الأولى، دار هجر، القاهرة،

فهناك المعارضة الفلسفية للنظرية حيث عارضت فلسفات قديمة النظرية العنصرية لأفلاطون وأرسطو، فقد عارضتها المدرسة الكلبية اليونانية ونادت بالمساواة بين جميع البشر " من حيث إنهم متفوقون في الماهية، تجمعهم طبيعة واحدة هي أهمهم وهي قانونهم "(1). لكن يبدو أن الصوت الأعلى والقانون الضاغط كانت نظرة أفلاطون وأرسطو.

وكذلك كان مذهب الرواقيين " أقرب إلى الفلسفة الخالصة من المذهب الأفلاطوني، إذا ما قيس بمعايير العقل المحض. فالإنسان خلق بطبيعته حرا، والعقل يقتضي بأن يستمر في حريته حتى يموت، غير أن المدينة خالفت قانون الطبيعة فجعلت من الناس من يولد عبدا وخصت أبناءها بالحرية وأباحت لهم استعباد غيرهم، ويرى الرواقيون أن كل قانون يخالف الطبيعة هو قانون ظالم، وينتهون بذلك إلى القول بأن قوانين المدينة ظالمة، وأن القانون العادل هو قانون الطبيعة، وهو القول الذي تقوم عليه فلسفتهم "(2).

ومن الفلاسفة الذي عارضوا تلك النظرية فلسفيا بعد ذلك: مونتاني (Montaigne) (1533-1392)، ومن بعده عارضها كل من فولتير (Voltaire) (1694-1778)، وجان جاك روسو (J. J. Rousseau) (1712-1778)، وبفون (Buffon) (1706-1788)، وقد أيد كل هؤلاء بإصرار وعزم الوحدة الجوهرية للطبيعة الإنسانية، ومن ثم المساواة المطلقة بين البشر(3).

وبالنظر العقلي الفلسفي المجرد يؤكد العقل بمقاييسه العادية أن الإنسان خلق - يوم خلق - حرا، واستمراريته في حالة الحرية هو الأصل، ولو طرأت عليه حالة من القهر والعبودية فذلك أمر استثنائي لا يقتضي كون جنس ما أصله العبودية وهو مخلوق لها.

وعلى المستوى العلمي عارض علماء كثر دعاة نظرية الأجناس الذين وظفوا العلم في تبرير أطماعهم ودوافعهم، مع أن العلم بحقائقه لا يساعد في تثبيتها، فالعلم والتاريخ يثبتان أن لا سلالة نقية في العالم نتيجة للاختلاط الواسع الذي تمَّ عبر التاريخ لأسباب كثيرة ولا يزال، ويزداد هذا الاختلاط في الزمن المتأخر بسهولة التواصل بين الشعوب وتعدد الهجرات والتجنيس، الأمر الذي ينتفي معه تماما بقاء جنس بعينه نقيا.

(1) الرق ماضيه وحاضره، ص25.

(2) الرق، ص 23.

(3) انظر: خرافات عن الأجناس، ص11.

وعلى ذلك لم يعد الحديث عن فكرة السلالات النقية ذا جدوى، ولو افترضنا صحتها في الأصل فإن سلالة واحدة نقية لم يعد لها وجود لهذه الأسباب.

غير أن العنصرية العلمية على حد تعبير فريدريك دوجلاس زوّرت العلم ليخدم العنصرية العرقية، ورغم هذا فإن علماء كثر على مستوى العالم كانوا محايدين ساروا مع نتائج العلم حيث أوصلتهم، ولم يدخلوا بأحكام مسبقة، فردوا على كل دعاوى العرقية والعنصرية واصطفاء الجنس " أمثال بواس، وويليام مونتاجيو كوب (1936)، وروثينديكت (1945)، وآشلي مونتاجيو (1964)، كل هؤلاء رفضوا العرق كمكوّن بيولوجي متفقين على أن الفئات العرقية تفتقر إلى صحة التصنيف العلمي، ورأوا أنها تصنيفات اعتباطية وغير دقيقة" (1).

وفي تنفيذ قضية الذكاء وارتباطها بالبحوث المتعلقة بحجم الجمجمة جاء فرانز بواس 1911 عالم الأثربولوجيا بجامعة كولومبيا ليكتشف أثناء دراسته لشكل الجمجمة لدى المهاجرين وأطفالهم الموجودين في أمريكا أن هذه السمة يمكن أن تختلف من جيل إلى جيل، ويؤدي عمله إلى تنفيذ حجة منسب الرأس وتراجع استخدامها الواسع كمؤشر ثابت على العرق وأن الشكل البشري يتأثر بعوامل بيئية على نحو يفوق ما كان يعتقد الكثيرون (2).

وعلى مستوى المعنى الإنساني وجدت أصوات إنسانية معارضة للنظرية، ففي سنة 1885 " انتقد السياسي والمفكر الهاييتي أنتينور فيرمن في كتابه (المساواة بين الأعراق البشرية) العلماء الأوربيين والأمريكيين لأنهم سمحوا لفكر التفاوت العرقي وعدم المساواة بين العرق بأن تشكل أعمالهم، وفيه فنّد نظريتهم بعناية "، واعتبر فيرمن أن فكرة وجود تدرج هرمي للأعراق البشرية وهو أحد المستجدات العقائدية في العصور الحديثة على أنها أحد أبلغ الأدلة على فساد العقل البشري وفساد العرق المتعطر الذي حوّلها إلى عقيدة علمية" (3).

وإذا كان العقلاء يتنادون اليوم بفكرة التعايش والحوار فلا بد من وقفة جادة للتخلص من مثل هذه العوائق الفكرية والنفسية، فإذا لم يتمكن البشر من العمل المجدي في هذا السبيل فقد يحتمل أن تتخذ نبوءة ديوبوا Dubois التي قالها عام 1920 مجراها إلى الظهور: " إن الحرب العالمية الأولى (1914-1918) ستكون شيئاً تافهاً لا يقارن بكفاح الشعوب السوداء والسمراء والصفراء من أجل حريتهم، ذلك الكفاح الذي يجب عليهم خوضه، مالم يتوقف اضطهادهم وخذلالهم، وإهانتهم على يد البيض، إن العالم المظلم والشعوب المغلوبة على أمرها قد تظل

(1) الأعراق البشرية، ص 72.

(2) انظر: الأعراق البشرية، ص 82.

(3) الأعراق البشرية، ص 80.

خاضعة لهذا الهوان تحت ضغط الإكراه والاضطهاد ولكنها لن تتأخر لحظة واحدة عن انتزاع حريتها إذا ما تغيرت الظروف"، وقال زعيم زنجي آخر وهو ماركوس جاري Marcus Gavey مثل هذا الكلام: "إن أكثر الحروب دموية وعنفا لم تأت بعد" (1).

والحمد لله رب العالمين.

نتائج البحث:

- أن البشر ما لم يهتدوا بهدي سماوي رباني لا بد من ضلالهم العقائدي والفكري.
- أن فكرة الأجناس والعرق والتوجه العنصري فكرة قديمة حديثة، ويمثلها الغرب الآن بأجلى صورة.
- أن الانحراف والهوى قد يصل بأصحاب الأطماع والكبر إلى تزوير العلم والدين معا.
- أن البشر كلهم مهيوون بفعل إلهي للعمل والنهوض الحضاري.
- ضرورة تنقية ومراجعة الأفكار التي تمرر إلى العقل العربي والإسلامي من خلال مسارات العلوم الإنسانية.
- من الضروري إبراز موقف المسيحية والإسلام من هذه الفكرة الرديئة التي يتبناها الغرب في سياسته تجاه الشعوب.
- فكرة نقاء العرق أو الدم اختراع بشري لا يسندها سند من علم أو دين.
- القول بتفوق جنس ما، من أهم العوائق التي تحول دون حوار حضاري حقيقي، وتعايش فعال بين الأمم.
- الحضارة الإسلامية هي الوحيدة المهيأة لإسعاد هذا العالم الذي شقي ببعده عن هدي السماء.
- هناك أصوات إنسانية عاقلة، وتوجهات علمية رشيدة في العالم ينبغي التواصل معها لتكوين جبهة عالمية تسهم في عملية التعايش والحوار الحضاري.

(1) خرافات عن الأجناس، ص 27.

مصادر البحث:

1. خرافات عن الأجناس ، جوان كوماس، ترجمة: محمد رياض ، نشر مؤسسة هنداوي، القاهرة ، 2012.
2. إرادة القوة ، فريدريك نيتشه، ترجمة: محمد الناجي، ط الأولى إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.
3. الأعراق البشرية، هل نحن حقا على هذا القدر من الاختلاف؟ آلان إتش جودمان، يولاندا تيموزس، جوزيف إل جونز، ترجمة: شيماء طه الريدي، هبة عبد المولى أحمد، نشر مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017.
4. تاريخ الحضارة، شارل سنيويوس، ترجمة: محمد كرد علي ، مطبعة الظاهر بالقاهرة ، بدون سنة نشر.
5. تاريخ الحضارة، علي شريعتي، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، ط الأولى 2006، بيروت، لبنان.
6. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ط الأولى، دار ابن حزم، 2000، بيروت، لبنان.
7. جامع البيان عن تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق عبد المحسن التركي، ط الأولى، دار هجر، القاهرة.
8. الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 237، الكويت 1998.
9. رحلة إرنست رينان إلى الجليل.. أفضل مكان لعيش الفلاسفة، حكيم عنكر، جريدة العربي الجديد، 13 إبريل 2019.
10. الرق ماضيهِ وحاضرهِ، عبد السلام الترماني، كتاب عالم المعرفة، العدد 23، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت: نوفمبر 1979.
11. الغريبة البتراء حيث لا يرى الغرب إلا نفسه، محمود حيدر، افتتاحية مجلة الاستغراب، العدد العاشر، السنة الرابعة، 2018، بيروت، لبنان.
12. مفتاح دار السعادة، لابن القيم الجوزية، ط وزارة الأوقاف القطرية، 2018.
13. من هو اليهودي؟ عبد الوهاب المسيري، ط دار الشروق، القاهرة، 1997.
14. روح الشرائع، مونتسكيو، ترجمة عادل زعيتو، مؤسسة هنداوي، 2017، القاهرة.

فلسفة الدعاء بين التكليف والابتلاء في خواطر الإمام ابن الجوزي

الدكتور: أحمد إدريس الطعان

أستاذ مشارك بقسم العقائد والأديان بكلية الشريعة - جامعة دمشق سابقاً، وكلية الإلهيات - جامعة غازي

عينتاب حالياً

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث قضية الدعاء وفلسفته والحكمة منه، وهي قضية تكتسب أهمية خاصة في هذا العصر الذي تتابعت فيه المحن والكوارث على البشر؛ بسبب الحروب والأوبئة، فيكثر الناس من الدعاء والتضرع إلى الله عز وجل - كما هو حال الإنسان دائماً في حالة الضعف والاضطرار - ليكشف ما أصابهم من ضرٍ وبلاء . ولمّا كان الإنسان عجولاً؛ فإنه يتطلع إلى الإجابة الفورية؛ التي يقيسها بمقياس زمنه ومصالحه وحاجته، وحين لا يرى الإجابة؛ تبدأ التساؤلات تمخرّ عُباب عقله، والوساوس تنخرّ نياط قلبه، ويجد الملاحظة والمتشككون أيضاً فرصتهم في تجديده أسئلتهم لأهل الدين والإيمان، والتعبير عن شكوكهم واعتراضاتهم أحياناً بصدق وموضوعية وأحياناً بتهكم وسخرية.

وقد أسهم ابن الجوزي - رحمه الله - عبر تجربته الطويلة في الحياة، - وقد كتب كتابه صيد الخاطر بعد السبعين من عمره - في الإجابة على هذه التساؤلات، من خلال توضيح معنى الدعاء، وعلاقته بالتكليف، والابتلاء، وتفنن ابن الجوزي رحمه الله تعالى في بيان فلسفة الإسلام وحكمته في ذلك، وأعاد أجوبته بأشكال وصياغات مختلفة، وعبر عن تجاربه الشخصية في ذلك عبر مسيرة حياته الطويلة، واستثمر في ذلك ثقافته الواسعة، وفهمه العميق لكتاب الله عز وجل، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرته، وقصص الأنبياء وتجارب الأمم السابقة، وخصوصاً أن له كتاباً مهماً في التاريخ سماه (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم) ويُعد أول تاريخ يجمع بين الحوادث والتراجم، مما يعني استثماره لخبرته التاريخية في استجلاء الدلائل، واستخلاص المواعظ والعبر، وقد تجلّى ذلك في هذا البحث بحمد الله عز وجل.

وقد سلكتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي للوصول إلى النتائج المرجوة من هذا البحث، ومن أهم هذه النتائج الوصول إلى إجابات مريحة للعقل المسلم أمام الإشكالات المتعلقة بالدعاء، والتي تتجدد بصياغاتٍ مختلفةٍ وتترك آثاراً مقلقةً ومربكةً في موضوع الإيمان بالله عز وجل وحكمته ورحمته .

كما أكّدتُ في هذا البحث على ضرورة الاهتمام بالتراث، ومساءلته من خلال الواقع المعاصر، وقراءته من خلال حاجاتنا وتطلعاتنا اليوم .

الكلمات المفتاحية: فلسفة، الدعاء، الابتلاء، التكليف، العبودية.

Research Abstract

This research handles the issue of invocation, its philosophy and wisdom, and it is an issue which acquires a special importance in this age in which trials and catastrophes take place successively; because of wars and pandemics, so people invoke and supplicate to God [Exalted be He] so much, such as the status of the human being always in the status of vulnerability and emergency in order to dispel their trials and affliction. Due to the fact that the human being is hasty; s/he looks for the immediate response which he measures according to his/her time, interests and needs; "the one with an urgent need is reckless, s/he only wants to get it done"; and when he does not see a response, the inquiries start to move through his mind, and anxiety starts to snort his heart, and atheists and skeptic people find a chance to renew their inquiries addressing people with religion and faith, and sometimes mock them.

Ibn Al Jawzi (may God have mercy upon him) has participated through his long experience in life – especially that he wrote his book "Said Al Khater" [Thoughts Hunt] after he became 70 years old – in answering such inquiries through clarification of the meaning of invocation and its relation to commission and trials and the wisdom of human being's existence on earth, and the relation between invocation and the basic identity of the human being and their servitude to God [Exalted be He], and its relation to causality in this universe. Moreover,

he set out the wisdom of not finding an immediate response or the required response of the invocation.

Further, Ibn al Jawzi creatively set out the philosophy of Islam and its wisdom in this, and reiterated his answers in various forms and phrases, and expressed his personal experiences throughout his long journey of life making use of his wide scholarship and deep understanding of God's Book [Exalted be He], and Prophet's Sunnah (PBUH) and his biography, as well as the stories of prophets and experiences of ancient nations, especially that he authored an important book in history, entitled [Al Muntazam in History of Kings and Nations] (Almuntazam fi Tarikh Almolouk w Al Omam(. It is considered the first chronology which encompasses both events and biographies, which means that he invested his experience in history in setting out evidences and concluding preachments and lessons, and that was clarified in this research thanks to God [Exalted be He.]

Moreover, in this research, I followed the inductive analytic approach in order to reach the requested results, and one of the most important results is to reach answers which relieves the Muslim mind concerning the troubles relating to invocation, which are renewing in various forms and lead to anxious and confusing effects in the subject of belief in God and His wisdom and mercy. I also reiterated in this research on the necessity of lending attention to Islamic heritage and exploring it in our contemporary reality, and reading it through our needs and aspirations today.

Key words: philosophy, invocation, trial, commission, servitude.

المقدمة:

الحمد لله الذي أكرمنا بنور الهداية، وأخرجنا من ظلمات الغواية، وجعل لنا في كل شيء آية، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلّم صلاةً وسلامًا دائمين أبدًا بلا نهاية، وبعد:

فُتتار الإشكالات حول الدعاء دائماً من قبل الملاحدة أو الشكاك أو العلمانيين في مناسبات كثيرة، ويزداد الحديث عن الشبهات حول الدعاء في أوقات المحن والبلاء والكوارث حيث يدعو الناس ربهم فلا يرون أثراً للإجابة، فتتسلل الشكوك إلى نفوسهم، وتكثر التساؤلات وتتفاقم لتشكّل موجةً من الشك والارتباب تنتاب كثيراً من الشباب حول فاعلية الدعاء والحكمة منه؟ ولماذا لا يستجيب الله - عز وجل - دعاءنا، والأمة تتعرض لكثير من المحن المزلزلة والمصائب المجلجلة؟!

وقد ألد بعض الناس لأنه - بحسب ظنه - لا يرى أثراً للدعاء في الحياة، يقول أحدهم " إلى الله المشتكى؟! والله لا يطعم جائعاً، ولا يرحم مظلوماً، ولا يشفي مريضاً... إن الصالحين أحق بالإجابة منا ومع ذلك فهو لا يستجيب لهم فما قولك بالطالحين؟ هذا إن صح وجوده؟! فكيف إذا كان عدم وجوده حقاً مبيهاً؟" (1) وقد أعلن المؤلف في كتابه هذا رحلته من الإيمان إلى الشك، معارضاً كتاباً للدكتور مصطفى محمود بعنوان «رحلتي من الشك إلى الإيمان». (2) ثم يقول: " وانتظرت ثم انتظرت عسى الله أن يأتي بالفرج ولكن عبثاً، وأخذت الشكوك تستيقظ في نفسي بعد أن كانت هاجعة مغموعة، لقد تجددت الشكوك وذر قرنها مرة أخرى لتفتني في ديني" (3).

وقبله كان الكاتب السعودي عبد الله القصيمي أيضاً قد عبر عن إحاده وشكوكه بأشكال متعددة، من أهمها أيضاً إثارتته الإشكالات حول الدعاء واستجابة الله عز وجل له، فقال: «إن الدعاء والصلاة اتهام لله بليد! إنك إذا دعوت الله، فقد طلبت منه أن يكون أو لا يكون... إنك تطلب منه حينئذ أن يغير سلوكه، ومنطقه وانفعالاته... إنك إذا صليت لله فقد رشوته لتؤثر في أخلاقه، ليفعل لك طبق هواك، فالمؤمنون العابدون قوم يريدون أن يؤثروا في ذات الله، أو يصوغوا سلوكه؛ لأن الصلاة والدعاء ليستا إهانة لله فقط؛ إنهما أيضاً إفساد للداعي والمصلي، وإنهما تقوية له على الرشوة وعلى نفي القانون والعدالة، والذي يتعلم رشوة الله، وينكر قوانين الأشياء، هل يمكن أن يكون في سلوكه أو تفكيره فاضلاً أو ذكياً؟... إن الذي يصلي لله لا يريد أن يتصدق على الله بصلاته... إذن هو يرشوه، إنه يريد منه أن يغير سلوكه، وإرادته وأن يفعل ما ليس فاعلاً... أن يفعل إرادة المصلي ثمناً لصلاته» (4).

(1) محنتي مع القرآن، عباس عبد النور، طبعة تجريبية أولى دمنهور، مصر د.ن، ص 10 .

(2) السابق ص 11 .

(3) السابق ص 25 .

(4) أيها العقل من رآك؟ عبد الله القصيمي، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، بدون بيانات أخرى ص 33 .

هذه الأصوات الإلحادية والشكّية تتجدد في كل مرة من المرات؛ تنزل فيها الكوارث والحن الإلهية في مكان ما من العالم، وهي مرتبطة كما هو واضح بمشكلة الشر في العالم، والتي عالجتها الكثير من الدراسات القديمة والحديثة، فنزول الحن على البشر يجدد الأسئلة الوجودية المتكررة دائماً: لماذا الشر؟ ولماذا الكوارث؟ وأين الله؟ أين رحمته؟ أين عدله؟ لماذا لا يستجيب دعاء المتضرعين والمصابين والمعذبين؟

ويهدف هذا البحث إلى الإجابة على سؤال الدعاء وصلته بالتكليف والابتلاء فقط، وقد تتضمن هذه الإجابة بعض المحاور التي لا بد منها؛ والمتعلقة بوجود الشر والمصائب لصلتها بموضوع الدعاء واستجابة الخالق عز وجل له، دون الدخول في تفاصيل قضية الشر ككل؛ لأنها قضية أخرى تحتاج بحثاً مستقلاً وقد كُتب فيها أبحاث مهمة⁽¹⁾.

والإجابة على هذا السؤال ستكون من خلال علم من أعلام الإسلام، سيكون محور حديثنا؛ لأنه كان يستعرض كثيراً من الشبهات والإشكالات التي تجول بخواطر الشباب وخواطر المؤمنين والملاحدة عموماً، ويحاول الإجابة عنها من خلال توضيحه لمفهوم الدعاء؛ وعلاقته بالتكليف والقدر والعبودية والسببية، وفهم طبيعة الحياة وهوية الإنسان فيها، ومما يميز تجربة ابن الجوزي رحمه الله هذه؛ أنه كتب خواطره هذه في سن متأخرة من عمره؛ بعد الخامسة والستين، وربما بعد السبعين⁽²⁾، وهي سن يكون فيها العقل في كمال النضوج والحكمة. وهذه الأسئلة قديمة حديثة، فهي لا تنفصل عن العقل الإنساني منذ وُجد على ظهر هذه الأرض، وقد زوّده الله عز وجل عن طريق الوحي ورسالات الأنبياء منذ اللحظة الأولى بالإجابات المريحة لعقله إجمالاً، دون أن يُععب عقله بالدخول في التفاصيل؛ لأن فهم حكمة الخالق العظيم سبحانه وتعالى بشكل مطلق غير ممكنة للعقل الإنساني، فهي كمن يحاول أن يزن الجبال بميزان الذهب كما قال ابن خلدون رحمه الله تعالى⁽³⁾.

ولم أجد في الدراسات السابقة أي دراسة تتناول هذا الموضوع مستقلاً لدى ابن الجوزي رحمه الله، على كثرة الدراسات التي تناولته من كل جوانبه فهناك عشرات الرسائل المتعلقة بجوانب مختلفة في فكر ابن الجوزي كالتفسير

(1) نشير هنا إلى بعض الدراسات التي تناولت قضية الشر: يُنظر: مشكلة الشر ووجود الله د. سامي عامري. قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام د. محمد السيد الجليلند. العناية الإلهية ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي د. نائر حلاق.

(2) يُنظر: صيد الخاطر، أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق: حسن السماحي سويدان، دمشق، دار القلم، 1430 هـ، 2009 م، ط 2، ص 257، 263.

(3) يُنظر: مقدمة ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون 732 - 808 هـ)، دار الفكر، 1399 هـ، 1979 م، ص 384.

والحديث والأدب والتاريخ والعقيدة والتربية والأخلاق، لكن لم أجد أي بحث يتناول موضوع الدعاء وعلاقته بالتكليف والابتلاء وإجابات ابن الجوزي على الشبهات المتصلة بهذا الموضوع⁽¹⁾. فجاء هذا البحث بعنوان : ((فلسفة الدعاء بين التكليف والابتلاء في خواطر الإمام ابن الجوزي)) والمقصود بكلمة خواطر الإشارة إلى كتاب ابن الجوزي المشهور ((صيد الخاطر)) فهو المرجع الأساسي لهذا الموضوع .

وقد سلكتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي للوصول إلى النتائج المرجوة من هذا البحث، ومن أهم هذه النتائج الوصول إلى إجابات مقنعة للعقل المسلم أمام الإشكالات المتعلقة بالدعاء، والتي تتجدد بصياغاتٍ مختلفة وتترك آثاراً مقلقةً ومربكةً في موضوع الإيمان بالله عز وجل وحكمته ورحمته .

هذا وقد جاءت خطة البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة وتوصيات كالآتي :

المبحث الأول: سؤال الدعاء والإجابة، وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : مفهوم الدعاء .

المطلب الثاني: الوعد بإجابة الدعاء .

المطلب الثالث: شروط الإجابة وموانعها .

المطلب الرابع: منازل الناس في الدعاء بين المنع والعطاء .

المطلب الخامس: الحكمة في تأخير استجابة الدعاء، أو ادخار الإجابة للآخرة .

المبحث الثاني: الحكمة من التكليف، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: مفهوم التكليف .

المطلب الثاني: التكليف والأمانة .

المطلب الثالث: التكليف وتكريم الإنسان .

المبحث الثالث: الابتلاء والتكليف، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: مفهوم الابتلاء .

(1) لعل أقرب العناوين إلى موضوعنا هي : ((آراء ابن الجوزي الاعتقادية : دراسة تحليلية ، عبد الله مصطفى الخشاشنة ، رسالة دكتوراه ، جامعة العلوم الإسلامية العالمية ، الأردن 2010 م)) و ((أبو الفرج ابن الجوزي وآراءه الكلامية ، للباحث : رمضان عبد الباسط سالم، إشراف : أ.د. عوض الله جاد حجازي، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية، 1996 م)) .

المطلب الثاني: الأنبياء والابتلاء .

المطلب الثالث : الأسباب والمسبب .

الخاتمة والتوصيات .

المبحث الأول: سؤال الدعاء والإجابة

يحاول بعض الملاحدة - كما مر معنا- أن يعبر عن رفضه لهويته التي غمسه الله عز وجل بها اختياراً أو اضطراراً، إنه يتأمل في هذا الكون فيرى فيه ألواناً من الابتلاءات، وأشكالاً من المصائب والاختبارات، لأن الدنيا في جوهرها خلقت لهذا، وجوهرها هو الابتلاء فكيف يُستغربُ الشيء من معدنه؟! فتكون مشاهداته لهذه الكوارث والابتلاءات شديدة الوقع على نفسه وقلبه ، فلا يصمد، ولا يصبر، وينهار إيمانه، وتترزع عقيدته، ويتهاوى يقينه، يقول أحد هؤلاء معبراً عن صلافة إلحاده ورفضه للإيمان : "" هذه الدعوات والتضرعات التي لا تجد من يرثي لها، أو يحجل لها، ولا تكرر نفسها، ولا تحجل من نفسها، ولا تغضب لنفسها، من كثرة طول الابتداء والرفض... وهذا الإله الصامت أبداً، والرافض أبداً، والغائب أبداً، والمشغول بنفسه أبداً، والقاسي أبداً، والمعرض أبداً، هذا الإله الذي لا يمل أن يصمت، ويرفض، ويعرض ويقسو ويهزأ. هل توجد قسوة أو دمامة أكبر من ذلك، أكبر أو أبشع من هذه العلاقات بين هؤلاء المؤمنين الذين يدعون ويتضرعون ويصلون ويظنون أبداً مرفوضين ... ؟ "" (1) .

هذا رجل لم يفهم هويته، أو أنه تجاهلها وتنكر لها، لم يفهم قضيتين أساسيتين: وهما اللتان سيتحدث عنهما ابن الجوزي مرة أخرى من حيث صلتهما بالدعاء بشكل أكثر تفصيلاً فيما سيأتي:

القضية الأولى : طبيعة الحياة الدنيا وأنها خلقت للابتلاء والاختبار، وشأن الابتلاء والاختبار أن يكون صعباً وقاسياً، وأنها ليست داراً للجزاء والثواب أو العقاب .

القضية الثانية : هي قضية التكليف، وأن عدم فهم الحكمة بشكل كامل - وأؤكد هنا على عبارة بشكل كامل- هو منطوق وفلسفة التكليف؛ لأن حكمة الله عز وجل تملأ السمع والبصر والعقل في الكون، ولكن تبقى هناك أمور لا يمكن فهمها واستيعابها بشكل كامل، لكي يكتمل معنى التكليف، فالغموض - الجزئي - في كثير من مسائل الحياة، وأسئلتها الكبرى هو جزء جوهري من التكليف الذي كُلف به هذا الإنسان، ورضي به في هذا الكون، وهذه الحياة .

(1) يكذبون لكي يروا الإله جميلاً، عبد الله القصيمي ، بيروت ، دار الكاتب العربي ، 2001 م ط 2 ، ص 41 .

المطلب الأول: مفهوم الدعاء

أولاً: معاني الدعاء:

الدعاء لغة : الابتهاال بالسؤال، والرغبة فيما عند المسؤول من خير . واصطلاحاً: هو الطلب على سبيل التضرع وقيل : رفع الحاجات إلى رافع الدرجات . قال الخطابي : " وحقيقة الدعاء استدعاء العبد من ربه العناية، واستمداده إياه المعونة، وفيه معنى الثناء على الله، وإضافة الجود والكرم، كما فيه إظهار الافتقار إلى الله، والبراءة من الحول والقوة إلا به "

وورد الدعاء في القرآن الكريم بمعان منها :

- الاستغاثة: كما في قوله تعالى : ﴿ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُتْرَكُونَ ﴾ [الأنعام 41] .

- والعبادة كما في قوله تعالى: ﴿ لَنْ تَدْعُوهُ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا سَطَطًا ﴾ [الكهف: 24] .

- النداء كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ ﴾ [القصص : 25] .

- والطلب والسؤال من الله كما في قوله تعالى: ﴿ أُجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة: 186] ، وقوله عز وجل: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر: 60] ، هذا والنسبة بين الاستغفار والدعاء العموم والخصوص المطلق، فكل استغفار دعاء وليس كل دعاء استغفار⁽¹⁾ . قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: " إن المذهب المختار الذي عليه الفقهاء والمحدثون وجماهير العلماء من الطوائف كلها سلفاً وخلقاً أن الدعاء مستحب " (2) .

وقال الشيخ سلمان العودة: الدعاء هو الرغبة إلى الله عز وجل، واستمداد المعونة منه في سائر أمور الدنيا والآخرة . وحقيقته : إظهار الافتقار إلى الله تعالى، والتبرؤ من الحول والقوة، وهو سمة العبودية، ومظهر الإيمان وعنوان اليقين⁽³⁾ . قال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [البقرة: 186] هذا التفات عن خطاب المؤمنين كافة بأحكام الصيام؛ إلى خطاب الرسول

(1) يُنظر: عون المرید لشرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة، عبد الكريم تتان، محمد أديب الكيلاني، دار البشائر، دمشق، 1491 هـ 1999 م . ط 2 . ج 2 ص 951 - 952 .

(2) الأذكار، للإمام النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: 676 هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله باجور، دار الريان للتراث، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1408 هـ 1986 م، ص 496 .

(3) مع الصيام، الشيخ سلمان العودة، مؤسسة الإسلام اليوم للنشر، الرياض، 1432 هـ 2010 م ط 1 ، ص 149 .

صلى الله عليه وسلم، بأن يذكرهم ويعلمهم ما يراعونه في هذه العبادة وغيرها من الطاعة والإخلاص، والتوجه إليه وحده بالدعاء الذي يُعدهم للهدى والرشاد .

ومن أسرار الإعجاز في الآية الكريمة أنه تعالى لم يقل: (فقل لهم: إني قريب) بل قال لكمال قربه منهم: (فإني قريب) فحاطبهم مباشرة بجواب سؤالهم، ثم فَسَّرَ قُرْبَهُ منهم بأنه يجيب الداعي، وهذا من القرب، وهو مقصود السؤال؛ لأنهم قالوا: ((أقرب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه))⁽¹⁾. ومن قُرْبِهِ أنه يعلم السر وأخفى كما قال: ﴿ وَتَعْلَمُ مَا تُوسِّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [ق: 16] فهو سبحانه وتعالى قريب بالإجابة وبالإثابة وبالعلم وبالسلطان، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من لم يسأل الله يغضب عليه))⁽²⁾ .

اللَّهُ يَغْضَبُ إِنْ تَرَكْتَ سْؤَالَهُ وَنَبِيَّ آدَمَ حِينَ يُسْأَلُ يَغْضَبُ
لَا تَسْأَلَنَّ بُنَيَّ آدَمَ حَاجَةً وَسَلِّ الَّذِي أُبَوِّئُهُ لَا تُحْجِبُ⁽³⁾

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أفضل العبادة الدعاء))⁽⁴⁾ وقال عز وجل: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر: 60]، وقال صلى الله عليه وسلم: ((إن أبجل الناس من بخل بالسلام، وأعجز الناس من

(1) جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت: 606هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط1، (24/2) كتاب التفسير، رقم الحديث: 488 وقال ابن الأثير الجزري: أخرجه الترمذي إلى قوله: «داخرين» وأبو داود إلى قوله: «أستجب لكم» والباقي: ذكره رزين، ولم أجده في الأصول .

(2) سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي أبو عيسى (ت: 279 هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة، مكتبة الباي الحلبي، القاهرة ط2/1975 م - 1395 هـ، (5/456) أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب منه رقم الحديث: 3373، المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الطهاني النيسابوري (ت: 405 هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1990م - 1411هـ). كتاب الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر، (1/667) رقم: 1806، حكم الألباني: حسن، ينظر: صحيح سنن الترمذي، ج3 ص 384، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض ط1، الطبعة الجديدة، 1420 هـ 2000 م .

(3) نسبة ابن عبد الهادي إلى أبي العتاهية كما في أدب الدعاء ص 102 و مراقي الجنان ص 363 . يُنظر: مع الصيام، الشيخ سلمان العودة ص 150 .

(4) المستدرک علی الصحیحین للحاکم (1/667) رقم الحديث : 1805، كتاب الدعاء والتكبير والتهليل. حكم الألباني: صحيح، يُنظر: صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1408هـ، 1988م، ج1 ص 251 رقم: 11222 .

عجز عن الدعاء))⁽¹⁾ . وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفراً خائبين))⁽²⁾ . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : ((ما على الأرض مسلم يدعو الله بدعوة إلا آتاه الله إياها أو صرف عنه من السوء مثلها ما لم يدع بماثم أو قطيعة رحم))⁽³⁾ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا دعاني))⁽⁴⁾ .⁽⁵⁾ .

ثانياً: دلالة القرآن على استجابة الدعاء

وقد وردت آيات كثيرة جداً ذكر الله تعالى فيها ما وقع لأنبيائه وأوليائه وعباده الصالحين من المحن والبلايا والشدائد العظام؛ فاستغاثوا بربهم وتضرعوا له، وابتهلوا إليه فاستجاب الله لهم، وكشف عنهم تلك المحن بعد دعائهم، وقد حكى الله لنا ألفاظ دعواتهم، وصيغ ابتهالاتهم؛ لنقتدي بها ونأخذ العبر والدروس، ومن تلك الدروس التي نأخذها تأثير الدعاء وفائدته العظيمة في جلب المنافع ودفع المضار، وأنه سمة العبودية، والغذاء الروحي، لا سيما عند نزول الشدائد المدهمة . ومن ذلك :

(1) مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: 307هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، ط1، 1404هـ - 1984 م، مسند أبي هريرة، (12/ 527) 6649 - حكم حسين سليم أسد في تعليقاته على مسند أبي يعلى: إسناده صحيح. ويُنظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م، كتاب السير، باب الخلافة والإمارة، ذكر ما يستحب للإمام قسم ما يملك بين رعيته (10/ 4498(349)، تعليق شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لصحيح ابن حبان: إسناده صحيح على شرط مسلم .

(2) سنن الترمذي ت شاکر (5/ 556) باب في فضل التوبة والاستغفار وما ذُكر من رحمة الله بعباده، رقم الحديث : 3556، قال الإمام الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَرَوَاهُ بَعْضُهُمْ وَمَمَّ يَرْفَعُهُ .

(3) سنن الترمذي (5/ 462) رقم الحديث: [3381] باب: ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة، قال الإمام الترمذي : وهذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه.

(4) صحيح مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261 هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، د.ط، (4/ 2067) 19(2675) - كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الذكر والدعاء .

(5) مع الصيام، الشيخ سلمان العودة ص 149 .

1- ما حكى الله لنا عن نوح عليه السلام مما يدل تأثير الدعاء، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾ [الصفات: 75]، ما أصرحها في تأثير الدعاء، وأوضحها وأبينها من حجة قاطعة، وما أبلغها من برهان ساطع! ومثلها قوله تعالى: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنبياء: 76].

2- دعاء أيوب عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ﴾ [أيوب: 83] تدل الآيتان على المقصود من عدة أوجه، منها العطف بالفاء السببية في الموضوعين (فاستجبنا .. فكشفنا)، ودلالة فاستجبنا وكشفنا اللغوية، ودلالة السياق، هذه الدلالات الواضحة في تأثير الدعاء .

3- دعاء يونس عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ ۖ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنبياء: 88] فدللت الآيتان على أن الدعاء هو السبب في نجاته من عدة أوجه: منها الفاء السببية، ومنها كلمتا (استجبنا .. ونجينا) كما دلت على أن هذا ليس خاصًا به، بل المؤمنون عامة إذا وقعوا في شدة، واستغاثوا برهم فهو ينجيهم، كما دلت أيضا على أنه لولا الدعاء لما نجا من هذا الكرب العظيم، ولبقي في بطن الحوت. وقد صرحت بلك آية أخرى قال تعالى: ﴿فلولا أنه كان من المسبحين ...﴾ [الصفات: 143] فكلمة (لولا) في مثل هذا الموضوع تدل على امتناع الجملة الثانية لوجود الأولى، وهذا صريح قاطع في أن الدعاء هو السبب في نجاته، ولو لم يحصل الدعاء لما نجا، ولبقي في بطن الحوت إلى يوم القيامة .

4- دعاء زكريا عليه السلام: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رِعْبًا وَرَهْبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [الأنبياء: 89-90] ففي هذا ترتيب للاستجابة على النداء، كما أن فيه تعليلاً للاستجابة بكونهم مسارعين في الخيرات، وداعين الله رغبة ورهبة .

5- في قصة موسى وهارون في استغاثتهما بالله عز وجل : قال تعالى : ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوَا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰى أَمْوَالِهِمْ وَأَشْدُدْ عَلٰى قُلُوبِهِمْ فَلَا

يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ . قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ فَاَسْتَقْبِلُوا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ [يونس: 88-89] فصرحت الآيتان بإجابة دعوتكما، واستغاثتهما بالله تعالى، وأن ذلك عقب ابتهالهما إلى الله تعالى، فدل هذا على ترتيب الإجابة على الدعاء ترتب المسبب على السبب، كما في قوله تعالى في قصة موسى وابتهاله إلى الله ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طه: 25] إلى أن أجابه بقوله: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: 36] ما أوضحها في الدلالة على تأثير الدعاء في الإجابة ؟ ! (1).

ثالثاً : دلالة السنة النبوية على تأثير الدعاء : وأما السنة الدالة على تأثير الدعاء فاكتر من أن تحصر، فقد تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمران: الأول: فعله للدعاء، والثاني: حثه وترغيبه في الدعاء. ومن الأدلة ما يلي :

1- حديث الكراع : ((عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: أَصَابَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ قَحْطٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَيْنَمَا هُوَ يَخْطُبُنَا يَوْمَ جُمُعَةٍ، إِذْ قَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَ الْكُرَاعُ، هَلَكَ الشَّاءُ، فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يَسْقِينَا، فَمَدَّ يَدَيْهِ وَدَعَا، قَالَ أَنَسٌ: وَإِنَّ السَّمَاءَ لَمِثْلَ الرُّجَاجَةِ، فَهَاجَتْ رِيحٌ، ثُمَّ أَنْشَأَتْ سَحَابَةً، ثُمَّ اجْتَمَعَتْ، ثُمَّ أُرْسِلَتِ السَّمَاءُ عَزَائِلِهَا، فَخَرَجْنَا نَحْوُضِ الْمَاءِ، حَتَّى أَتَيْنَا مَنَازِلَنَا، فَلَمْ يَزَلِ الْمَطَرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْأُخْرَى، فَقَامَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الرَّجُلُ، أَوْ غَيْرُهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَهَدَّمَتِ الْبُيُوتُ، فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يَحْبِسَهُ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: «حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا»، فَانْظَرْتُ إِلَى السَّحَابِ يَتَصَدَّعُ حَوْلَ الْمَدِينَةِ كَأَنَّهُ إِكْمِيلٌ)) (2).

(1) الإيمان بالقدر، د. علي محمد محمد الصلابي، مؤسسة زمزم الثقافية للنشر والترجمة، 1435هـ 2014 م، ط1، بدون بيانات أخرى، ص 222 - 223 .

(2) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 ، (1/ 305) 1174، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الاستسقاء، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود: صحيح .

2- حديث النزول: ((عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي، فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ)) (1). (2).

3- حديث الغار: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " بَيْنَمَا ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَمْشُونَ، إِذْ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ، فَأَوَوْا إِلَى غَارٍ فَانطَبَقَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: إِنَّهُ وَاللَّهِ يَا هَؤُلَاءِ، لَا يُنْجِيكُمْ إِلَّا الصِّدْقُ، فَلِيدْعُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بِمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ صَدَقَ فِيهِ، فَقَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي أَجِيرٌ عَمِلَ لِي عَلَى فَرْقٍ مِنْ أُرْزٍ، فَذَهَبَ وَتَرَكَهُ، وَأَيُّ عَمَدَتُ إِلَى ذَلِكَ الْفَرْقِ فَزَرَعْتُهُ، فَصَارَ مِنْ أَمْرِهِ أَيُّ اشْتَرَيْتُ مِنْهُ بَقْرًا، وَأَنَّهُ أَتَانِي يَطْلُبُ أَجْرَهُ، فَقُلْتُ لَهُ: اعْمِدْ إِلَى تِلْكَ الْبَقْرِ فَسُقِّهَا، فَقَالَ لِي: إِنَّمَا لِي عِنْدَكَ فَرْقٌ مِنْ أُرْزٍ، فَقُلْتُ لَهُ: اعْمِدْ إِلَى تِلْكَ الْبَقْرِ، فَإِنَّمَا مِنْ ذَلِكَ الْفَرْقِ فَسَاقَهَا، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَيُّ فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرِّجْ عَنَّا، فَاَنْسَاحَتْ عَنْهُمْ الصَّخْرَةُ، فَقَالَ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي أَبَوَانِ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ، فَكُنْتُ آتِيَهُمَا كُلَّ لَيْلَةٍ بِلَبَنِ غَنَمٍ لِي، فَأَبْطَأْتُ عَلَيْهِمَا لَيْلَةً، فَجِئْتُ وَقَدْ رَقَدَا وَأَهْلِي وَعِيَالِي يَتَضَاعُونَ مِنَ الْجُوعِ، فَكُنْتُ لَا أَسْقِيهِمْ حَتَّى يَشْرَبَ أَبَوَايَ فَكَرِهْتُ أَنْ أَوْفِظَهُمَا، وَكَرِهْتُ أَنْ أَدْعُهُمَا، فَيَسْتَكِنَا لِشَرِيَّتِهِمَا، فَلَمْ أَزَلْ أَنْتَظِرُ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَيُّ فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرِّجْ عَنَّا، فَاَنْسَاحَتْ عَنْهُمْ الصَّخْرَةُ حَتَّى نَظَرُوا إِلَى السَّمَاءِ، فَقَالَ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي ابْنَةٌ عَمٍّ، مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَأَيُّ رَاوَدْتَهَا عَنْ نَفْسِهَا فَأَبَتْ، إِلَّا أَنْ آتَيْهَا مِائَةَ دِينَارٍ، فَطَلَبْتُهَا حَتَّى قَدَرْتُ، فَآتَيْتُهَا بِهَا فَدَفَعْتُهَا إِلَيْهَا، فَأَمَكَّنْتَنِي مِنْ نَفْسِهَا، فَلَمَّا فَعَدْتُ بَيْنَ رَجُلَيْهَا، فَقَالَتْ: اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُفْضِ الْحَاتِمَ إِلَّا بِحَقِّهِ، فَفُتِمْتُ وَتَرَكْتُ الْمِائَةَ دِينَارٍ، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَيُّ فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرِّجْ عَنَّا، فَفَرِّجَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَخَرَجُوا " (3).

(1) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت: 256 هـ)، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، دار طوق الحمامة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، ط 2001/1م - 1422 هـ. كتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل (2/ 53) 1145.

(2) الإيمان بالقدر - الدكتور علي الصلابي ص 224 - 225.

(3) صحيح البخاري (4/ 172) 3465، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار.

والخلاصة: أن الدعاء عبادة يثاب عليها العبد، وإن لم يحصل له ما طلب، قال صلى الله عليه وسلم: ((الدعاء مخ العبادة))⁽¹⁾. رواه الترمذي وفي حديث آخر ((الدعاء هو العبادة))⁽²⁾. فلا ينبغي أن يفهم الدعاء بأنه طلب فقط، ورغبة في تحصيل الأغراض، بل يُعبر الدعاء عن محض العبودية لله عز وجل، وخالص الافتقار والارتقاء بين يديه جل وعلا، والتبرؤ من الحول والقوة، والاستسلام والتفويض لله عز وجل، وهذا معنى كونه مخ العبادة أو هو العبادة بحيث يتماهى معها بشكل مطلق .

المطلب الثاني : الوعد بإجابة الدعاء :

الله سبحانه وتعالى وعد عباده بإجابة الدعاء فقال: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر: 60] وقال عز وجل: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة: 186] يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: " رأيت من البلاء أن المؤمن يدعو فلا يُجاب، فيكرر الدعاء وتطول المدة، ولا يرى أثرًا للإجابة، فينبغي له أن يعلم أن هذا من البلاء الذي يحتاج إلى الصبر، وما يعرض للنفس من الوسواس في تأخير الجواب مرضٌ يحتاج إلى طب .

ولقد عرَضَ لي شيء من هذا الجنس، فإنه نزل بي نازلة، فدَعَوْتُ وبالغْتُ فلم أَرِ الإجابة، فأخذ إبليس يجول في حَلَبَاتِ كَيْدِهِ، فتارة يقول: الكرم واسع، والبخل معدوم، فما فائدة تأخير الجواب؟! فقلت له: احسأ يا لعين! فما أحتاج إلى تقاض، ولا أرضاك وكيلًا"⁽³⁾.

وهذا يعني أن الدعاء مُجَابٌ إن شاء الله تعالى، لكن لا يُفهم من الآيات أن الإجابة تكون بحسب ما يريد الداعي، وفي الوقت الذي يريد، لأن إجابة الدعاء مرتبطة بمشيئة الله عز وجل، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث : إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها)) . قالوا

(1) سنن الترمذي، (5/ 456) 3371، باب: ما جاء في فضل الدعاء، قال الإمام الترمذي رحمه الله تعالى : «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ ابْنِ كَيْبَةَ». حكم الألباني: ضعيف بهذا اللفظ، يُنظر: ضعيف سنن الترمذي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1411هـ 1991م، ج1 ص 441 رقم: 3611 .

(2) سنن أبي داود (2/ 76) 1479، كتاب الصلاة، باب الدعاء، وسنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ومن تفسير سورة البقرة، (5/ 211) 2969، قال أبو عيسى الترمذي رحمه الله تعالى: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

(3) صيد الخاطر، لابن الجوزي ص 82 .

: إذن نكثر ! قال : الله أكثر))⁽¹⁾ . ويقول ابن عطاء الله رحمه الله: " لا يكن تأخر أمد العطاء مع الإلحاح بالدعاء موجباً لياسك، فهو ضمن لك الإجابة فيما يختار لك، لا فيما تختار لنفسك، وفي الوقت الذي يريد، لا في الوقت الذي تريد " ⁽²⁾.

المطلب الثالث: شروط الإجابة وموانعها:

أولاً: شروط الإجابة

1 - تصحيح التوبة: وذلك بتفقد النفس، ومحاسبتها قبل أن تُحاسب يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: "إذا وقعت في محنة يصعب الخلاص منها فليس لك إلا الدعاء واللجأ إلى الله، بعد أن تقدم التوبة من الذنوب، فإن الزلل يوجب العقوبة، فإذا زال الزلل بالتوبة من الذنوب ارتفع السبب. فإذا ثبت ودعوت ولم تر للإجابة أثراً فتنفقد أمرك؛ فرمما كانت التوبة ما صححت، فصَحَّحَهَا، ثم ادْعُ ولا تَمَلْ من الدعاء، فرمما كانت المصلحة في تأخير الإجابة، وربما لم تكن المصلحة في الإجابة، فأنت تُثاب، وتُجاب إلى منافعك، ومن منافعك ألا تُعطي ما طلبت بل تُعوِّض غيره" ⁽³⁾.

2 - اليقين: الدعاء يحتاج قلباً موقناً بوعد الله عز وجل، فقد وعد الله عز وجل بإجابة الدعاء، والمؤمن لا يمكن أن يتشكك بوعد الله عز وجل، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ

(1) المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم، كتاب: الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر، (1/670) 1816 وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص، ملاحظة: التلخيص ملحق بالكتاب. وينظر للاطلاع الروايات المتعددة للحديث كتاب الدعاء، للحافظ الإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (260 - 360 هـ)، دراسة وتحقيق وتخریج: الدكتور محمد سعيد بن محمد حسن البخاري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 1407 هـ 1987 م. ص 801 فما بعد.

(2) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ابن عجيبة الحسني، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، القاهرة، دار المعارف، بدون بيانات أخرى، ص 40؛ يُنظر أيضاً: الحكم العطائية: شرح وتحليل للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر 1424 هـ 2003 م، ط 1، ج 1 ص 101. وحول فضل الإلحاح في الدعاء والروايات المتعددة في ذلك يراجع كتاب (الدعاء) للطبراني ص 791.

(3) صيد الخاطر، ص 352.

مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ»⁽¹⁾، فالمؤمن مطمئن القلب إلى أن دعاءه مستجاب، لأن يقينه نابع من إيمانه بالله عز وجل، وتابع لثقتة بوعده الله عز وجل في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، يقول ابن الجوزي رحمه الله " فإذا جاء إبليس فقال: كم تدعو ولا ترى إجابة! فقل: أنا أتعبدُ بالدعاء، وأنا مُوقِنٌ أن الجوابَ حاصلٌ، غيرَ أنه ربما كان تأخيره لبعض المصالح عليّ مناسب، ولو لم يحصل، حصل التعبُّد والذل. " (2).

3 - تنظيف طرق الإجابة : لا بد من تفقد الإنسان لحياته، ومحاسبتها لنفسه، وموازنته لأعماله، يقول ابن الجوزي رحمه الله : " من العجب إلحاحك في طلب أغراضك ! وكلما زاد تعويقها زاد إلحاحك، وتنسى أنها قد تمتنع لأحد أمرين: إما لمصلحتك فرما طلبت معجل أذى، وإما لذنوبك؛ فإن صاحب الذنوب بعيد من الإجابة، فنظف طرق الإجابة من أوساخ المعاصي، وانظر فيما تطلبه هل هو لإصلاح دينك أو لمجرد هواك؟! فإن كان للهوى المجرّد فاعلم أن من اللطف بك والرحمة لك تعويقه، وأنت في إلحاحك بمثابة الطفل يطلب ما يؤذيه، فيمنع رفقا به. وإن كان لصلاح دينك؛ فرما كانت المصلحة تأخيره، أو كان صلاح الدين بعده " (3). الإنسان يلح في طلب أغراضه بالدعاء وأمامه في ذلك ثلاث اعتبارات يجب أن يلاحظها:

الأول: أنه يطلب ما فيه - بحسب ظنه - مصلحته الدنيوية، ويتمحض طلبه لهذه المصلحة، حتى يكاد لا يرى غيرها لشدة رغبته بها، لأن صاحب الحاجة أرعن لا يروم إلا قضاءها⁽⁴⁾، في حين أن الباري عز وجل رحمة به يراعي له مصلحته الدنيوية والأخروية، وقد يكون من مصلحته الأخروية أن لا يُجيب طلبه، مثال : الإنسان يطلب الغنى، ويلح في الدعاء بطلبه، أو يطلب أن يوفق في تجارة أو في دراسة فلا يستجاب له - بحسب الظاهر - لأن الله عز وجل يعلم أن الغنى أو النجاح أو التجارة قد يكون سبباً في طغيانه، أو غفلته، وربما يتسبب في شقائه الدنيوي أيضاً؛ لأسباب يعلمها الله عز وجل، فلا يرى العبد أثراً للإجابة، فتثور التساؤلات والشكوك في نفسه، وعليه هنا

(1) سنن الترمذي، أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب جامع الدعوات عن النبي ﷺ (5/ 517) 3479. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَهُ» قال الترمذي رحمه الله: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، قال الألباني: صحيح، يُنظر: السلسلة الصحيحة للألباني، مكتبة المعارف، الرياض، (2/ 141) 594، ويُنظر: الدعاء، للطبراني، ج 1 ص 39، رقم الحديث : 62، باب الأمر بالإخلاص في الدعاء .

(2) صيد الخاطر، ص 352.

(3) صيد الخاطر، ص 205.

(4) يُنظر: الحكم العطائية شرح وتحليل 102/1.

أن يُرَدَّ نَفْسَهُ إِلَى الْأَصْلِ الَّذِي عَلَيْهِ أَنْ يَعْتَصِمَ بِهِ دَائِمًا وَهُوَ عِبُودِيَّتُهُ لِلَّهِ عِزَّ وَجَلَّ، وَرُبُوبِيَّةُ اللَّهِ الْمَطْلُوقَةِ، وَعِلْمُهُ الْمَطْلُوقِ، وَقُدْرَتُهُ الْمَطْلُوقَةِ فِي الْمَنْعِ وَالْعَطَاءِ.

الثاني: أن العبد بالنسبة لله عز وجل كالطفل بالنسبة لأبيه - والله المثل الأعلى - فالطفل يمدُّ يده إلى ألعاب أو أطعمة، أو أدوات لا تناسبه، والوالد يمنع طفله، لأن فيها ضررًا عليه ربما يكون ضررًا مهلكًا، ومع ذلك فالطفل ييكي مصرًا على تناول ما يريد، لأنه لا يعلم حقيقة ما يريد. فكيف بمن يعلم السر وأخفى، ويعلم السر في السماوات والأرض أبدًا وأزلًا سبحانه وتعالى.

الثالث: أيها الإنسان نظف طرق الإجابة من أوساخ المعاصي، فالطريق إن كان مسدودًا كيف يصلك منه الماء أو الغوث؟! يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: "وفي الجملة تديبر الحق عز وجل لك خيرٌ من تديبرك، وقد يمنحك ما تهوى ابتلاءً؛ ليلو صبرك؛ فأره الصبر الجميل تر عن قربٍ ما يسر. ومتى نظفت طرق الإجابة من أدران الذنوب وصبرت على ما يقضيه لك فكل ما يجري أصلح لك، عطاءً كان أو منعًا." (1).

ثانيًا: موانع الإجابة

1. ترك الواجبات التي أمر الله عز وجل بها: فعن حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ - رضي الله عنه - ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ» (2). يقول ابن الجوزي: " وعندي جواب ثان؛ وهو أنك تقتضين الحقَّ بأغراضك؛ ولا تقتضين نفسك بالواجب له، وهذا عينُ الجهل، وإنما كان ينبغي أن يكون الأمرُ بالعكس؛ لأنك مملوكة، والمملوك العاقل يطالب نفسه بأداء حقِّ المالك، ويعلم أنه لا يجبُ على المالكِ تبليغه ما يهوى " (3).

2. المَطْعَمُ الْحَرَامُ، وَالْغَفْلَةُ: فقد ذكر النبي ﷺ ((الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يقول: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأني يستجاب لذلك)) (4). يقول ابن الجوزي "الرابع:

(1) صيد الخاطر، ص 205 .

(2) سنن الترمذي، (4/ 468) 2169، أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

(3) صيد الخاطر، ص 220 - 221 .

(4) صحيح مسلم (2/ 703) 65 - (1015)، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب .

أنه قد يكون امتناع الإجابة لآفة فيك، فرما يكون في مأكولك شبهة⁽¹⁾ أو في قلبك وقت الدعاء غفلة⁽²⁾، أو تُزاد عقوبتك في مَنع حاجتك لذنب ما صدقت في التوبة منه، فاجتثي (أيتها النفس) عن بعض هذه الأسباب؛ لعلك تقعي بالمقصود. " (3).

3. الاستعجال: يقول ابن الجوزي: " والثالث : أنه قد يكون التأخير مصلحة، والاستعجال مضرة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا يزال العبد في خير ما لم يستعجل يقول: دعوت فلم يستجب لي))⁽⁴⁾. (5) ويضيف رحمه الله: " وَيَبِينُ إِيمَانُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَ الْإِبْتِلَاءِ؛ فَهُوَ يَبَالِغُ فِي الدَّعَاءِ، وَلَا يَرَى أَثْرًا لِلْإِجَابَةِ، وَلَا يَتَغَيَّرُ أَمَلُهُ وَرَجَاؤُهُ، وَلَوْ قَوِيَتْ أَسْبَابُ الْيَأْسِ؛ لِعِلْمِهِ أَنَّ الْحَقَّ أَعْلَمُ بِالْمَصَالِحِ، أَوْ لِأَنَّ الْمِرَادَ مِنْهُ الصَّبْرَ أَوْ الْإِيمَانَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَخْجُمْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ إِلَّا وَهُوَ يُرِيدُ مِنَ الْقَلْبِ التَّسْلِيمَ؛ لِيَنْظُرَ كَيْفَ صَبْرُهُ، أَوْ يَرِيدُ كَثْرَةَ اللَّجْأِ وَالدَّعَاءِ. فَأَمَّا مَنْ يَرِيدُ تَعْجِيلَ الْإِجَابَةِ، وَيَتَذَمَّرُ إِنْ لَمْ تَتَّعَجَلْ؛ فَذَلِكَ ضَعِيفُ الْإِيمَانِ " (6).

(1) يشير إلى حديث: ((أطب مطعمك تكن مستجاب الدعوة))، المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، 1415 هـ 1994 م، بدون بيانات أخرى . باب: من اسمه محمد، (6/ 310) 6495، وقال الهيثمي: رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الصَّغِيرِ، وَفِيهِ مَنْ لَمْ أَعْرِفْهُمْ، يُنْظَرُ: مَجْمَعُ الزَّوَادِ وَمَنْعُ الْفَوَائِدِ، أَبُو الْحَسَنِ نَوْرِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ سُلَيْمَانَ الْهَيْثَمِيِّ (ت: 807هـ) تحقيق: حسام الدين القدس، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م ، (10/ 18101) 291، وقال الألباني: ضعيف جداً، يُنْظَرُ: ضَعِيفُ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، مُحَمَّدُ نَاصِرُ الدِّينِ الْأَلْبَانِيُّ، مَكْتَبَةُ الْمَعَارِفِ لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ، الرِّيَاضُ - الْمَمْلَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ، ط1، 1421 هـ - 2000 م، ج1، ص 530، رقم الحديث: 1071.

(2) سنن الترمذي ت: شاکر، أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب جامع الدعوات عن النبي ﷺ (5/ 517) 3479. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلْبٌ غَافِلٌ لَاهٍ» قال الترمذي رحمه الله: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، قال الألباني: صحيح، يُنْظَرُ: السَّلْسَلَةُ الصَّحِيحَةُ لِلْأَلْبَانِيِّ، مَكْتَبَةُ الْمَعَارِفِ، الرِّيَاضُ، (2/ 141) 594، وَيُنْظَرُ: الدَّعَاءُ، لِلطَّبْرَانِيِّ، ج1 ص 39، رقم الحديث: 62، باب الأمر بالإخلاص في الدعاء .

(3) صيد الخاطر، ص 82 .

(4) صحيح البخاري (8/ 74) 6340، كتاب: الدعوات، باب: يستجاب للعبد ما لم يعجل، وصحيح مسلم (4/ 2095) 90- (2735) كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل. وللإطلاع على روايات الحديث المتعددة ينظر كتاب (الدعاء) للطبراني ص 818 .

(5) صيد الخاطر، ص 82 .

(6) صيد الخاطر، ص 439 .

4. الاعتداء في الدعاء: قال ابن قيم الجوزية رحمه الله: " فكل سؤال يناقض حكمة الله، أو يتضمن مناقضة شرعه وأمره، أو يتضمن خلاف ما أخبر به فهو اعتداء لا يحبه الله ولا يجب سائله " (1)، وأشكال الاعتداء كثيرة كأن يتلبس دعاؤه بشرك، أو يدعو لكافر بدخول الجنة، أو يدعو على مؤمن بالخلود في النار، أو يطلب ما دل العقل على نفيه أو العكس، أو يُعَلِّق الدعاء على المشيئة، وقد جاء في الحديث عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ فَلْيُعِزِّمِ الْمَسْأَلَةَ، وَلَا يَقُولَنَّ: اللَّهُمَّ إِنِّي شِئْتُ فَأَعْطِنِي، فَإِنَّهُ لَا مُسْتَكْرَهَ لَهُ " (2)، ومن أنواع الاعتداء في الدعاء: الظلم كأن يدعو على من لا يستحقه وفيه حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: « لَا يَزَالُ يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ، مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةٍ رَحِمَ، مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ » قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْتِعْجَالُ؟ قَالَ: يَقُولُ: « قَدْ دَعَوْتُ وَقَدْ دَعَوْتُ، فَلَمْ أَرِ يَسْتَجِيبْ لِي، فَيَسْتَحْسِرُ عِنْدَ ذَلِكَ وَيَدْعُ الدُّعَاءَ » (3) ومن أنواع الاعتداء: طلب المحرم شرعاً كأن يسأل ربه خمرًا، أو أن يدعو دعاء المستغني المذل، غير المتضرع قال ابن القيم رحمه الله: " وهذا من أعظم الاعتداء المنافي لدعاء الضارع الذليل الفقير المسكين... فمن لم يسأل مسألة مسكين متضرع خائف فهو معتد " (4)، أو أن يسأل ما لا يصلح له كأن يطلب منازل الأنبياء، أو أن يكون مَلَكًا، أو أن يطلب ما هو من خصائص الربوبية، أو أن يُكثِر من تشقيق الكلام، وتكلف العبارات في ذكر التفاصيل، كما ورد عن أبي نعامة أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول: " اللهم إني أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة إذا دخلتها، فقال: أي بني سل الله الجنة، وتعوذ به من النار، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء ". ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يستحب الجوامع من الدعاء ويدع ما سوى ذلك (5).

(1) بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي، ج3 ص 13.

(2) صحيح البخاري (8/ 74) 6338، كتاب الدعوات، باب ليعزم المسألة فإنه لا مكره له، ومثله حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتُ، اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي إِنْ شِئْتُ، لِيُعِزِّمِ الْمَسْأَلَةَ، فَإِنَّهُ لَا مُكْرَهَ لَهُ. صحيح البخاري (8/ 74) 6339، كتاب الدعوات، باب ليعزم المسألة فإنه لا مكره له .

(3) صحيح مسلم (4/ 2096) 92 - (2735)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل .

(4) بدائع الفوائد، لابن القيم، ج3 ص 13.

(5) يُنظر: السابق نفسه، ويُنظر: صور من الاعتداء في الدعاء، خالد بن عثمان السبت، مقال منشور في موقع صيد الفوائد لم أجده مطبوعًا .

المطلب الرابع: منازل الناس في الدعاء بين المنع والعطاء

أولاً - منازل الناس في الدعاء

وللناس منازل في الدعاء يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: " قد سمعنا بجماعة من الصالحين عاملوا الله عز وجل على طريق السلامة والمحبة واللطف، فعاملهم كذلك؛ لأنهم لا يحتمل طبعهم غير ذلك، ففي الأوائل بُرِّحَ العابد خرج يستسقي، فقال مناجياً لله: ما هذا الذي لا نعرفه منك؟! اسقنا الساعة! فسقوا .

وفي الصحابة أنس بن النضر يقول: والله لا تُكسر سنُّ الربيع، فجرى الأمر كما قال، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره))⁽¹⁾ . وهؤلاء قوم غلب عليهم ملاحظة اللطف والرفق فلفظ بهم، وأجروا على اعتقدوا.

وهناك أعلى من هؤلاء؛ يسألون فلا يُجابون، وهم بالمنع راضون، ليس لأحدهم انبساط، بل قد قيَّدَهُم الخوف، ونكَّس رؤوسَهُم الخدُر، ولم يروا ألسنتهم أهلاً للانبساط؛ فغاية آملهم العفو؛ فإن انبسط أحدهم بسؤال فلم يرَ الإجابة عادَ على نفسه بالتوبيخ، فقال مثلك لا يُجاب! وربما قال: لعل المصلحة في منعي، وهؤلاء الرجال حقاً " (2) .

أجل فمراتب الناس متفاوتة في قربهم من الله عز وجل، ولا عبرة بالمقاييس البشرية لتقييم العباد، فهذا هو أنس بن النضر رضي الله عنه أحد هؤلاء الذين أقسموا فاستجاب الله عز وجل لهم ، وها هو أويس القرني رضي الله عنه أيضاً يقول عنه النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو أقسم على الله لأبره))⁽³⁾ وأكد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ((رب أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره))⁽⁴⁾ فهذه منزلة، وفي الجانب الآخر هناك ((الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يقول: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأني يستجاب لذلك))⁽⁵⁾ وهذه منزلة أخرى، ومن واجب الإنسان أن يعلم أن منزلته عند الله عز وجل

(1) صحيح البخاري (3/186) 2703 - كتاب الشهادات، باب الصلح في الدية، وصحيح مسلم، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: إثبات القصاص في الأسنان، (3/1302) 24 - (1675).

(2) صيد الخاطر، ص 325 .

(3) صحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: من فضائل أويس القرني، (4/1969) 225 - (2542) .

(4) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الضعفاء والخالطين، (4/2191) 48 - (2854) .

(5) صحيح مسلم (2/703) 65 - (1015)، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب .

كمنزلة الله في قلبه، ومنزلة دينه وحرماته، وأومراه ونواهيته في حساباته . ثم يضيف رحمه الله : "والأبله الذي يرى له من الحق أن يُجاب؛ فإن لم يُجِبْ تَدَمَّرَ في باطنه، كأنه يطلب أجره عمله، وكأنه قد نفع الخالق بعبادته. وإنما العبدُ حقًا من يرضى ما يفعله الخالق، فإن سأل فأجيبَ رأى ذلك فضلًا، وإن مُنِعَ رأى تصرفَ مالكٍ في مملوك، فلم يُجَلِّ في قلبه اعتراضٌ بحال." (1) . وهذا هو المعنى العميق للعبودية لله عز وجل، وهو الذي يعبر عنه الحديث السابق الدعاء مخ العبادة، وهو التعبير العملي والحقيقي عن الهوية التي كرم الله عز وجل بها الإنسان - العبودية .

ثانيًا - المنع عين العطاء: وهذا معنى آخر من المعاني العميقة لفهم عن الله عز وجل، حيث دائمًا يرى الفضلَ لله عز وجل، والمنة له في عطائه وفي منعه، في السراء والضراء، وهو الحقيقة معنى يتجلى في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ، إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَاءٌ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ» (2) يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: " تفكرت في قول شيبان الراعي لسفيان الثوري : يا سفيان عُدَّ مَنَعَ اللهُ إِيَّاكَ عَطَاءً مِنْهُ لَكَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْكَ بِخُلَا، إِنَّمَا مَنَعَكَ لُطْفًا، فَرَأَيْتَهُ كَلَامَ مَنْ قَدْ عَرَفَ رَبَّهُ ... وكذلك إنفاذ قدر القوت فإنه نعمة، وفي الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اللَّهُمَّ اجْعَلْ رِزْقَ آلِ مُحَمَّدٍ قُوْتًا» (3) ومتى كثر تشتت الهمم، فالعاقل من علم أن الدنيا لم تُخلَقْ للتنعيم، فقنع بدفع الوقت على كل حال" (4).

المطلب الخامس: الحكمة في تأخير استجابة الدعاء أو ادخار الإجابة للآخرة

لقد تكررت بعض الشبهات التي يوردها المعتضون على الدعاء، ولعلنا نضيف هنا ملاحظة وهي أن هذه الشبهات مصدرها غالبًا الحالة النفسية للمعتض، فهو لا يتحمل رؤية مظاهر العذاب، والبلاء، والكوارث، فتتولد لديه التساؤلات والاعتراضات عن حكمة الباري سبحانه وتعالى من ذلك، ثم يتفاهم الأمر إلى الشك بوجوده جل وعلا، وتفوح رائحة الكفر والاعتراض، والمبارزة للخالق عز وجل نتيجة الطيش والانهيار أمام مظاهر الشرور والآلام والعذابات التي يراها في هذه الحياة فعلى سبيل المثال : يتحدث أحد هؤلاء الذين فقدوا إيمانهم نتيجة لصدمته بمظاهر البلاء والشرور في العالم، ونتيجة لبعض المصائب والامتحانات التي مر بها فقد كانت معه إعاقة دائمة في

(1) صيد الخاطر، ص 325 .

(2) صحيح مسلم (4/ 2295) رقم الحديث: (2999)، من حديث صهيب رضي الله عنه ، كتاب: الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير.

(3) صحيح مسلم (2/ 730) 126 - (1055) كتاب: الزكاة، باب في الكفاف والقناعة .

(4) صيد الخاطر، ص 328 .

قدمه، وأمراض مزمنة في عينيه⁽¹⁾، فيتساءل عن سبب وجود مرضى ومعاقين لا أحد يستجيب لهم، ويتركهم رهم يتلون في الآلام والشقاء، فقط تنثال عليهم الوعود من كل حذب وصبوب بالأحلام الذهبية في عالم مثالي لا في هذا العالم، في عالم لا مكان فيه للجوع والدموع والزفرات⁽²⁾، إنها اللإجابة أو التصام أو عدم الرد، هذا هو وضع الإجابة في القرآن⁽³⁾.

هذا كلام الرجل يعبر قبل كل شيء عن أزمته النفسية، وهو غير قادر على فهم الحكمة من بعض الأفعال الإلهية في هذا الكون، ويعترض على الله عز وجل لأنه بنظره لا يجيب دعوات المضطرين، ولا يسمع دعاء المظلومين، وقد تغلبت عليه الجوانب الحسية من مظاهر ومشاهد مؤلمة على المعنى التكليفي الكامن وراء المظاهر والشكليات، ويمكن تقريب ذلك بمثال فيقال: إن الأستاذ أثناء التدريس يشرح لطلابه المنهاج شرحًا وافئًا، ويجيبهم على كل تساؤلاتهم واعتراضاتهم وشكوكهم، لكنهم في ساعة الامتحان لا بد أن يتعرضوا لأسئلة متنوعة صعبة وسهلة وغامضة، وواضحة، أما إن كانت الأسئلة كلها واضحة وسهلة فلا معنى للامتحان. وهذا هو شأن الحياة الدنيا ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ﴾ [الملك: 2]. وهذا ما يسعى للإجابة عنه ابن الجوزي بأشكال متنوعة، وذلك حين يتحدث عن نفسه وإيمانه، وما تعترضه من وساوس وشبهات تتعلق بالدعاء، وبيان الحكم المترتبة على عدم رؤية الإجابة المباشرة للدعاء:

أولاً - الابتلاء بمواجهة الوسوس والتساؤلات: "ثم عدت إلى نفسي فقلت: إياك ومساكنة وسوسته؛ فإنه لو لم يكن في تأخير الإجابة إلا أن يبلوك المقدر في محاربة العدو لكفى في الحكمة. قالت: فسليني عن تأخير الإجابة في مثل هذه النازلة! فقلت: قد ثبت بالبرهان أن الله عز وجل مالك، وللمالك التصرف بالمنع والعطاء؛ فلا وجه للاعتراض عليه"⁽⁴⁾. لو لم يكن من الحكمة إلا أن يُختبر الإنسان في مواجهة وساوس الشيطان، ومكائد اللعين لكان ذلك كافيًا للعاقل.

ثانيًا - خفاء وجه الحكمة نوع من التكليف والابتلاء: "والثاني: أنه قد ثبتت حكمته بالأدلة القاطعة، فربما رأيت الشيء مصلحة والحكمة لا تقتضيه، وقد يخفى وجه الحكمة فيما يفعله الطبيب من أشياء تؤذي في

(1) محنتي مع القرآن، 31 .

(2) السابق 247

(3) السابق 262.

(4) صيد الخاطر، ص 82 .

الظاهر، يقصد بها المصلحة؛ فلعل هذا من ذاك." (1). وهكذا فالمكلف أمام حالتين عجيبتين: الحالة الأولى: ثبوت وجود الباري وحكمته من خلال الأدلة القطعية التي لا تحصى كثرة ووضوحًا. والحالة الثانية: مشاهد متكررة في الزمان والمكان لا يفهمها المكلف، ويقف حائرًا أمامها، وهي تأخر إجابة الدعاء، ووجود مظاهر البلاء والشر في الكون. فالواجب هنا أن يُحمل المظنون به على المقطوع به.

ثالثًا - قد يكون تأخير الإجابة لمصلحة العبد: " والثالث: أنه قد يكون التأخير مصلحة، والاستعجال

مضرة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا يزال العبد في خير ما لم يستعجل يقول: دعوت فلم يستجب لي)) (2). ويوضح ذلك ابن الجوزي رحمه الله: " وَيَبِينُ إِيمَانُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَ الْبِتْلَاءِ؛ فَهُوَ بِيَالِغٍ فِي الدَّعَاءِ، وَلَا يَرَى أَثَرًا لِلْإِجَابَةِ، وَلَا يَتَغَيَّرُ أَمَلُهُ وَرَجَاؤُهُ، وَلَوْ قَوِيَتْ أَسْبَابُ الْيَأْسِ؛ لِعِلْمِهِ أَنَّ الْحَقَّ أَعْلَمُ بِالْمَصَالِحِ، أَوْ لِأَنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ الصَّبْرَ أَوْ الْإِيمَانَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَحْكُمْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ إِلَّا وَهُوَ يُرِيدُ مِنَ الْقَلْبِ التَّسْلِيمَ؛ لِيَنْظُرَ كَيْفَ صَبْرُهُ، أَوْ يَرِيدُ كَثْرَةَ اللَّجْأِ وَالدَّعَاءِ. فَأَمَّا مَنْ يَرِيدُ تَعْجِيلَ الْإِجَابَةِ، وَيَتَذَمَّرُ إِنْ لَمْ تَتَّعَجَلْ؛ فَذَلِكَ ضَعِيفُ الْإِيمَانِ، يَرَى أَنَّ لَهُ حَقًّا فِي الْإِجَابَةِ، وَكَأَنَّهُ يَتَقَاضَى أَجْرَةَ عَمَلِهِ، أَمَا سَمِعْتَ قِصَّةَ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَقِيَ ثَمَانِينَ سَنَةً فِي الْبِلَاءِ، وَرَجَاؤُهُ لَا يَتَغَيَّرُ، فَلَمَّا ضَمَّ إِلَى فَقْدِ يُوسُفَ فَقَدُ بَنِيَامِينَ؛ لَمْ يَتَغَيَّرْ أَمَلُهُ وَقَالَ: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يوسف: 83] وقد كَشَفَ هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَمْرٌ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَأَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 214]، ومعلوم أن هذا لا يصدر من الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إلا بعد طول البلاء، وقرب اليأس من الفرج، ومن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ((لا يزال العبد بخير ما لم يستعجل)) قيل له: وما يستعجل؟ قال: يقول: دعوت فلم يستجب لي)) (4). فإياك إياك أن تستطيل زمان البلاء، ولا تيأس من روح الله؛ وإن طال البلاء" (5).

(1) السابق ص 82.

(2) صحيح البخاري (8/74) 6340، كتاب: الدعوات، باب: يستجاب للعبد ما لم يعجل، وصحيح مسلم (4/2095) 90-

(2735) كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل. وللإطلاع على روايات

الحديث المتعددة ينظر كتاب (الدعاء) للطبراني ص 818.

(3) صيد الخاطر، ص 82.

(4) سبق تخريجه قبل قليل.

(5) صيد الخاطر، ص 438 - 439.

رابعاً - تمحيص النوايا في الغايات: " والخامس: أنه ينبغي أن يقع البحث عن مقصودك بهذا المطلوب، فرما كان في حصوله زيادة إثم، أو تأخيرٌ عن مرتبة خير، فكان المنعُ أصلح، وقد روي عن بعض السلف أنه كان يسأل الله الغزو فهتفَ به هاتف: **إِنَّكَ إِنْ غَزَوْتَ أُسْرْتَ وَإِنْ أُسْرْتَ تَنْصَرْتَ** ".

خامساً - الباري عز وجل يربي عباده بالمنع والعطاء: " والسادس: أنه ربما كان فَقْدُ ما فَقَدْتَهُ سبباً للوقوف على الباب واللجأ، وحصوله سبباً للاشتغال عن المسؤول، وهذا الظاهر؛ بدليل أنه لولا هذه النازلة ما رأيناك على باب اللجأ، فالحقُّ عز وجل عَلِمَ من الخَلْقِ اشتغالهم بالبرِّ عنه، فَلَدَعَهُمْ فِي خِلَالِ النَّعْمِ بعوارضٍ تدفعهم إلى بابه، يستغيثون به، فهذا من النَّعْمِ فِي طَيِّ البلاء، وإنما البلاءُ المَحْضُ ما يشغلكِ عنه، فأما ما يقيمك بين يديه ففيه جمالك . وقد حُكِيَ عن يحيى البكاء أنه رأى رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي المنام فقال : يا رب كم أدعوك ولا تجيبني ؟ فقال : يا يحيى إني أحب أن أسمع صوتك . وإذا تدبرت هذه الأشياء تشاغلتي بما هو أنفع لك من حصول ما فاتك، من رفع خلل، أو اعتذار من زلل، أو وقوف على الباب إلى رب الأرباب . " (1) . يمكن اختصار النص السابق بقوله : وإنما البلاءُ المَحْضُ ما يشغلك عن الله، وكل ما يُقيمك بين يديه، ويدفعك للجوء إليه؛ هو خيرٌ لك في الحال أو المآل. هذا الفهم لموضوع التكليف والابتلاء لا يستقيم إلا بالإيمان باليوم الآخر، فما دمنا نؤمن بأن هذه الدنيا مرحلة مؤقتة، وأن الآخرة هي الباقية وفيها الاستقرار النهائي كما قال الله عز وجل : ﴿ **يَلْقَوْنَ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتْعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ** ﴾ [غافر: 39] ، فعندئذ يخف البلاء، وتذلل الصعاب، وتهون المشاق .

سادساً - بالصبر والمصابرة تُجنى الثمار: فإذا صبرَ العبدُ، وسلمَ أمره الله، واستسلمَ لربه، عندئذ تتداركُهُ الرحمةُ الربانية، وتنتشلُهُ من أحوالِ اليأسِ قبل أن ينغمس فيه، يقول ابن الجوزي رحمه الله: " تأملتُ حالةً عجيبةً وهي أن المؤمنَ تنزلُ به النازلةُ فيدعو ويبالغُ فلا يرى أثراً للإجابة، فإذا قاربَ اليأسَ؛ نُظرَ حينئذٍ إلى قلبه؛ فإن كان راضياً بالأقدار غيرَ قنوطٍ من فضل الله عز وجل؛ فالغالبُ تعجيلُ الإجابة حينئذٍ؛ لأن هناك يصلحُ الإيمانُ، ويُهزمُ الشيطانُ، وهناك تَبِينُ مفاديرِ الرجال، وقد أُشيرَ إلى هذا في قوله تعالى: ﴿ **حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللّٰهُ** ﴾ [البقرة: 214]

وكذلك جرى ليعقوب عليه السلام فإنه لما فَقَدَ وُلْدًا، وطالَ الأمرُ عليه؛ لم ييأسَ من الفرج، فأخذَ ولده الآخرَ، ولم ينقطعَ أملُه من فضل ربه: ﴿ **عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** ﴾ [يوسف: 83]

وكذلك زكريا عليه السلام: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مریم: 4] فإياك أن تستطيل مدة الإجابة، وكن ناظرًا إلى أنه المالك، وإلى أنه الحكيم في التدبير، والعالم بالمصالح، وإلى أنه يريد اختبارك؛ ليبلو أسرارك، وإلى أنه يتليك بالتأخير؛ لتحارب وسوسة إبليس ... " (1).

سابعًا - الدعاء غاية ومطلب بحد ذاته: لأنه التعبير الأمثل عن الوصف الجوهرى للإنسان وهو العبودية، فهو وظيفتك الأولى، والباقي على الله جل شأنه، وهو عبادة قائمة بذاتها، كما جاء في الحديث عَنِ النَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الدَّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: 60] (2). فالدعاء ليس وسيلة فقط بل هو غاية بحد ذاته، ويعبر عن ذلك ابن الجوزي رحمه الله بقوله: "ينبغي لمن وقع في شدة ثم دعا أن لا يخلج في قلبه أمر من تأخير الإجابة أو عدمها؛ لأن الذي عليه أن يدعو، والمدعو مالك حكيم؛ فإن لم يجب فعل ما يشاء في ملكه، وإن أحر فعل بمقتضى حكمته، فالمعترض عليه في سره خارج عن صفة عبد، مزاحم لمرتبه، مستحق لعقوبته" (3). عليه أن يدعو هذا هو ما يجب عليه، والباقي يتكفل به خالقه سبحانه وتعالى، وهو ما عبر عنه أمير المؤمنين سيدنا عمر رضي الله عنه حين قال: ((إني لا أحمل هم الإجابة، ولكني أحمل هم الدعاء)) (4). فهذه صفة العبد، وليس من حقه أن يزاحم ربه سبحانه في تدبيره، واختياره، وقدرته وكبريائه.

ثامنًا - أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به أنت لنفسك (5): "ثم ليعلم أن اختيار الله عز وجل خير له من اختياره لنفسه، فرمًا سأل سئلاً سأل به، وفي الحديث: أن رجلاً كان يسأل الله أن يرزقه

(1) صيد الخاطر ص: 138 .

(2) يُنظر: سنن أبي داود (2/603) 1479، كتاب الصلاة، باب الدعاء، ويُنظر: الدعاء للطبراني، باب قوله تعالى: وقال ربكم ادعوني أستجب لكم، ص786. قال محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح . وقال الألباني: صحيح، وصححه ابن حبان والحاكم والذهبي، يُنظر: صحيح أبي داود، مؤسسة غراس، الكويت، ط1، 1423هـ 2000 م ج5 ص 219 رقم الحديث: 1329 .

(3) صيد الخاطر، ص 171 .

(4) ذكره ابن تيمية في (اقتضاء الصراط المستقيم)، تحقيق د. ناصر بن عبد الكريم العقل - مكتبة الرشد، الرياض، ط3 / 1993 م 1413 هـ. 2/ 713 .

(5) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 36 .

الجهاد، فهتفَ به هاتفٌ: إنك إن غزوتَ أُسرتَ وإن أُسرتَ تنصرتَ⁽¹⁾، فإن سلّمَ العبدُ تحكيماً لحكمته وحُكْمِهِ، وأيقنَ أن الكُلَّ مُلْكُهُ؛ طابَ قلبُهُ؛ فُضِيَتْ حاجته أو لم تُقْضَ ... وفي الحديث: ((ما من مسلم دعا الله تعالى إلا أجابه: فإما أن يعجلها وإما أن يؤخرها، وإما أن يدخرها له في الآخرة))⁽²⁾. فإذا رأى يوم القيامة أن ما أُجِيبَ فيه قد دَهَبَ، وما لم يُجِبْ فيه قد بقي ثوابُهُ؛ قال: ليتك لم تُجِبْ لي دعوةً قطُّ، فافهمْ هذه الأشياءَ! وسلّمَ قلبك من أن يختلج فيه ريبٌ أو استعجالٌ⁽³⁾. ويضيف رحمه الله تعالى: " نزلت بي شدةٌ وأكثرْتُ من الدعاء أطلبُ الفرج والراحة، وتَأَخَّرَتِ الإجابةُ، فانزعجتِ النفسُ وقلقتُ! فَصُحْتُ بها: وَيَلِكُ! تَأَمَّلِي أَمْرِكِ أَمْلُوكَةَ أَنْتِ أم حرةٌ مالكةٌ؟! أَمْدَبَّةٌ أَنْتِ أم مُدَبَّرَةٌ؟! أما علمتِ أن الدنيا دارٌ ابتلاءٍ واختبارٍ؛ فإذا طلبتِ أغراضك، ولم تصبري على ما ينافي مرادك فأين الابتلاء؟! وهل الابتلاءُ إلا الإعراضَ وعكسَ المقاصد؟! فافهمي معنى التكليف، وقد هانَ عليك ما عَزَّ، وسَهَّلَ ما اسْتُصْعِبَ! "

وهذا المعنى الذي يشير إليه ابن الجوزي - رحمه الله تعالى - هو خلاصةُ سِرِّ العلاقة بين الإنسانِ وربِّه، ولو تَدَبَّرَهَا الإنسانُ لكانت كافيةً للإجابة عن كل تساؤلاته وإشكالاته، وما اختلج في صدره اعتراضٌ على ربه عَزَّ وجلَّ، لقد تجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [غافر: 60] فَيُفْهِمُ من هذه الآية أمران جوهريان: الأول: أن الدعاء هو العبادة، لأنه قال: ادعوني ثم قال: إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين. والأمر الثاني: أن الكبر يتنافى مع حقيقة العبودية، وأن الذين يستكبرون عن عبادة الله عز وجل سيدخلون جهنم داخرين، وقد كان هذا حال إبليس تكبَّرَ عن عبادة ربه، وتَمَرَّدَ على هُويِّته فكان نَصِيْبُهُ اللَعْنُ والطردُ من رحمة الله عز وجل، فليحذرِ الإنسانُ أن يُخْرِجَ من الصفة التي أكرمهُ اللهُ عَزَّ وجلَّ بها، وهي العبودية، لأنه سَيَسْتَقْفَى، وَيُصْبِحُ حاله كحالِ القَرْمِ الذي يُصِرُّ إلا أن يرتدي ثوب المارد الطويل، فيغدو أضحوكة للعقلاء، وهنا نتذكر أيضاً قصة السلحفاة التي لم يُعْجِبْهَا جِلْدُهَا السَّمِيكُ، وأرادتْ أن تطيرَ مثلَ صديقها الغراب، فطلبتْ منه قليلاً من ريشه، فمَنَحَهَا قليلاً منه، ثم نزعَتْ جِلْدُهَا السَّمِيكَ

(1) لم أجده .

(2) مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن جلال بن أسد الشيباني (ت: 241 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل راشد وآخرون، إشراف: عبد الله عبد الحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ 2001 م، مسند أبي هريرة (15/ 487-9785)، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَنْصِبُ وَجْهَهُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَسْأَلَةٍ، إِلَّا أَعْطَاهَا إِيَّاهُ، إِمَّا أَنْ يُعْجِلَهَا لَهُ، وَإِمَّا أَنْ يَدَّخِرَهَا لَهُ "، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره .

(3) صيد الخاطر، ص 171 .

الذي هو بمثابة الدرع الذي يحميها من الأخطار، وزرعتُ بدلاً منه في جسدها ريش الغراب، لكنها لم تستطع الطيرانَ وقتلها البردُ، وهؤلاء الملاحدةُ أردوا أن يتخلصوا من جلدِهم - عبوديتهم لله عز وجل - فلم يستطيعوا لأنها مفروضةٌ عليهم اضطرارًا، ولم يستطيعوا أن يكونوا آلهة، لأن كل ما فيهم ينطق بالعبودية والضعف والعجز، وقتلهم الإلحاد والشك والحيرة. " " فعرفتِ النفسُ أنَّ هذا حقُّ فاطمánt فقلتُ: وعندي جواب رابع: وهو أنكِ تطلينَ ما لا تعلمينَ عاقبته، وربما كان فيه ضررك؛ فمثلك كمثلِ طفلٍ محمومٍ يطلبُ الحلوى، والمديبرُ لك أعلمُ بالمصالح؛ كيف وقد قال الله تعالى: ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 216] فلما بان الصواب للنفس في هذه الإجابة؛ زادت طمأنينتها فقلت لها: وعندي جواب خامس؛ وهو أن المطلوب يُنقصُ من أجرك، ويحطُّ من مرتبتك، فمَنعُ الحقِّ لك - ما هذا سبيله - عطاءً منه لك، ولو أنكِ طلبتِ ما يُصلحُ آخرتكِ كان أولى لك. فأولى لك أن تفهمي ما قد شرحتُ . فقلتُ لقدُ شرحتُ في رياض ما شرحتُ، فهمتُ إذ فهمتُ " (1).

تاسعًا - اجتهادك فيما ضمن لك، وتقصيرك فيما طلب منك، دليلٌ على انطماس البصيرة منك (2):
وهو المعنى الذي يتحدث عنه ابن الجوزي رحمه الله: " فلما تدبرتُ [النفس] ما قلته؛ سكتتُ بعض السكون، فقلتُ لها : وعندي جواب ثان؛ وهو أنكِ تقتضينَ الحقَّ بأغراضك؛ ولا تقتضينَ نفسكِ بالواجب له، وهذا عينُ الجهل، وإنما كان ينبغي أن يكون الأمرُ بالعكس؛ لأنك مملوكةٌ، والمملوكُ العاقلُ يطالبُ نفسه بأداء حقِّ المالكِ، ويعلمُ أنه لا يجبُ على المالكِ تبيغهُ ما يهوى . فَسَكَنْتُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ السُّكُونِ، فقلتُ لها وعندي جواب ثالث: وهو أنكِ قد استبطأتِ الإجابة، وأنتِ سددتِ طُرُقَهَا بالمعاصي؛ فلَوْ قَدْ فَتَحْتَ الطَّرِيقَ أَسْرَعْتُ، كأنكِ ما علمتِ أن سببَ الراحةِ التقوى ! أو ما سمعتِ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴾ [الطلاق: 2] ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴾ [الطلاق: 4] أَوْ مَا فَهَمْتِ أَنَّ الْعَكْسَ بِالْعَكْسِ؟! آه مِنْ سُكْرِ عَفْلَةٍ صَارَ أَقْوَى مِنْ كُلِّ سُكْرٍ فِي وَجْهِ مِيَاهِ الْمَرَادِ، يَمْنَعُهَا مِنَ الْوُصُولِ إِلَى زَرْعِ الْأَمَانِيِّ! " (3).

(1) صيد الخاطر، ص 220 - 221 . فهمت الأولى من الهيام ، وفهمت الثانية من الفهم .

(2) إيقاظ المهمم في شرح الحكم، ص 39 .

(3) صيد الخاطر، ص 220 - 221 .

عاشراً: لا تنس أن الجزاء بالمرصاد:

لعله من حسن حظ الإنسان ورحمة الله عز وجل به أن يحاسبه البارئ عز وجل في الدنيا، فتكون المصائب، والمشقات التي يلاقيها في حياته سبباً في تكفير الذنوب، ورفع الدرجات، حتى يلقى ربه عز وجل في الآخرة مُطَهَّرًا نظيفًا، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ، مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ، وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَدَى وَلَا غَمٍّ، حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُّهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ»⁽¹⁾.

فإذا كانت هذه المصائب لها وجه مؤلم وموجع، فهي للمؤمن ذات وجه آخر مريح ومبشر وهو الثواب العظيم، والأجر الجسيم، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَصَابَتْهُ سَرَّاءٌ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءٌ، صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ»⁽²⁾. ومما يلفت النظر في فلسفة البلاء والابتلاء العظيمة في الإسلام أن الابتلاء ليس فقط في الآلام الجسدية، والابتلاءات الظاهرية في المال والأولاد، بل في الهموم، والغموم، والأحزان، وكل الآلام النفسية والعقلية، ومن جملة ذلك التساؤلات المحيرة التي يقف الإنسان عاجزاً عن الإجابة عليها، والمسائل المقلقة للعقل والقلب التي يستسلم لها إيماناً بالله عز وجل ورضاً بقضائه، وهي ذات الأسئلة التي لم يصمد أمامها الشكاك والمترددون، فتحولت شكوكهم إلى إلهاد وسخرية بالخالق وحكمته جل وعلا.

ولو أنها بقيت في إطار التساؤلات، والبحث، والنظر والتأمل لكان المكلف مأجوراً، فقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوهُ: إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاطَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، قَالَ: «وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «ذَلِكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ»⁽³⁾.

ولا نعي هنا أنه على الإنسان أن يتوقف عن البحث، وأن يستسلم للغوامض، ويؤمن على عمى وجهل، لا بل أن يجمل الغامض على الواضح، والمحكم على المتشابه، فقد ثبت لدى العقل وجود الله وحكمته في أمور لا تخص من الأدلة والمكونات، ثم إن العقل وقف عند بعض الأمور التي لم يفهمها، والتساؤلات التي لم يطمئن إلى إجابة مريحة لها، فهل ينقض كل بنائه العقلائي، وأدلته القطعية الواضحة، لأمور لم يفهمها؛ لا تشكل إلا نسبة ضعيفة

(1) صحيح البخاري (7/ 114) 5641 كتاب المرضى، باب: ما جاء في كفارة المريض، صحيح مسلم (4/ 1992) 49 - (2572) كتاب البر والصلة والآداب، باب: ثواب المؤمن فيما يصيبه .

(2) صحيح مسلم (4/ 2295) رقم الحديث: (2999). من حديث صهيب رضي الله عنه، كتاب الزهد والرفائق، باب المؤمن أمره كله خير.

(3) صحيح مسلم (1/ 119) 209 - (132) كتاب الإيمان، باب: بيان الوسوسة في الإيمان .

جدًا لا تُذكر بالنسبة لما فهمه وعلمه واطمأن إليه؟! يقول ابن الجوزي رحمه الله: " اعلم أن الجزاء بالمرصاد: إن كانت حسنة، أو كانت سيئة، ومن الاعتزاز أن يظنَّ المذنبُ إذا لم يرَ عقوبةً أنه قد سُومِحَ، وربما جاءت العقوبةُ بعد مدة، وقلَّ من فعل ذنبًا إلا وقُوبِلَ عليه، قال عز وجل: ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء: 123]... فإن قال قائل: قوله تعالى: ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء: 123] خبر فهو يقتضي ألا يجاوز عن مذنب، وقد عرفنا قبول التوبة والصفح عن الخاطئين، فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن يُحْمَلَ على من مات مُصِرًّا ولم يتب، فإن التوبة تجب ما قبلها . والثاني: أنه على إطلاقه، وهو الذي اختاره أنا وأستدل بالنقل والمعنى: أما النقلُ فإنه لما نزلت هذه الآية قال أبو بكر: يا رسول الله أو تُجَازَى بكل ما نعمل؟! فقال: ((أَلَسْتَ تَمْرُضُ؟ أَلَسْتَ تَحْزَنُ؟ أَلَيْسَ يُصِيبُكَ اللَّأْوَاءُ؟ فَذَلِكَ مَا تُحْزَنُونَ بِهِ))⁽¹⁾. وأما المعنى فإن المؤمن إذا تاب وندم كان أسفه على ذنبه في كل وقت أقوى من كل عقوبة، فالويل لمن عرف مرارة الجزاء الدائم، ثم آثر لذة المعصية لحظة"⁽²⁾.

المبحث الثاني: الحكمة من التكليف

المطلب الأول: مفهوم التكليف

يرفض الملاحدة مفهوم الابتلاء ويعتبرونه خدعة دينية لإقناع الناس بالبقاء في حظيرة العبودية والطاعة، يقول أحدهم: " وهكذا سَقَطَتْ في أسطورة الابتلاء التي تُرَدِّدُهَا الأديان كثيرًا، وتُعَوِّلُ عليها لابتزاز أتباعها في تعويدهم على الخضوع والاستسلام"⁽³⁾ وليس لهم حجة في ذلك إلا وجود الشر في الكون، ووجود الكوارث والمآسي في الحياة، وعدم استجابة الدعاء - فيما يبدو لهم - وهي حجة نفسية أكثر منها عقلية، ومنتجاتها منتجات نفسية، لا تهدم مفهوم الابتلاء إلا بما لها من أثر نفسي شخصي، لا علاقة للعقل به، فالخالق عز وجل أقام الدنيا في أساس وجودها على مفهوم الابتلاء والتكليف والسببية، وأنزَلَ أنبياءه ورسله وتشريعاته متوائمة مع هذه الأسس التي أَرَدَها سبحانه وتعالى، ولم يجعل الدنيا دار جزاء، ولا دار حساب، وإنما دار اختبار وابتلاء، وعلى الإنسان أن يتعايش مع

(1) مسند الإمام أحمد، مسند أبي بكر الصديق رضي الله عنه (1/ 231) رقم: 69، قال المحقق الشيخ شعيب الأرنؤوط: صحيح وإسناده ضعيف .

(2) صيد الخاطر، ص 473- 474 .

(3) محنتي مع القرآن، ص 17 .

هذا المفهوم الذي رضيه وقبل به ووافق عليه ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ [الأعراف: 172].

يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى موضعاً ذلك : " من الجهل أن يخفى على الإنسان مراد التكليف؛ فإنه موضوع على عكس الأغراض، فينبغي للعاقل أن يأنس بانعكاس الأغراض؛ فإن دعا وسأل بلوغ غرض؛ تعبد الله بالدعاء : فإن أُعطيَ مراده شكر، وإن لم يتلَّ مراده؛ فلا ينبغي أن يلح في الطلب؛ لأن الدنيا ليست لبلوغ الأغراض، وليقل لنفسه : ﴿ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : 216] " (1) .

حقيقة التكليف إذن هي في استسلام المرادات لله عز وجل، وكلما ابتلي الإنسان بنقيض مراداته عليه أن يأنس أكثر بربه، ويستبشر، ويُفوض، ويستسلم لربه عز وجل، لأن الدنيا لم تُخلق للوصول إلى الغايات والمغنى، فهي خلقت للاختبار والابتلاء : " ومن أعظم الجهل أن يمتعض في باطنه لانعكاس أغراضه، وربما اعترض في الباطن، أو ربما قال : حصول غرضي لا يضر، ودعائي لم يُستجب !! وهذا كله دليل على جهله، وقلة إيمانه، وتسليمه للحكمة، ومن الذي حصل له غرض ثم لم يُكدر؟! هذا آدم طاب عيشه في الجنة، وأُخرج منها، ونوح سأل في ابنه فلم يُعط مراده، والخليلُ ابتلي بالنار، وإسحاقُ بالذبح، ويعقوبُ بفقد الولد، ويوسفُ بمجاهدة الهوى، وأيوبُ بالبلاء، وداودُ وسليمانُ بالفتنة، وجميعُ الأنبياء على هذا، أما ما لقي نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من الجوع والأذى وكدر العيش فمعلومٌ، فالدنيا وُضعتُ للبلاء، فينبغي للعاقل أن يُوطِّن نفسه على الصبر، وأن يعلمَ أن ما حصل من المراد فُلُطِفٌ، وما لم يحصل فعلى أصل الخلق والجبلة للدنيا كما قيل :

طُبِعَتْ عَلَى كَدَرٍ وَأَنْتَ تَرِيدُهَا صَفْوًا مِنَ الْأَقْدَاءِ وَالْأَكْدَارِ
وَمُكَلِّفِ الْأَيَّامِ ضِدَّ طِبَاعِهَا مُتَطَلِّبِ فِي الْمَاءِ جَذْوَةَ نَارِ

وها هنا تتبين قوة الإيمان ووضعه، فليستعمل المؤمن من أدوية هذا المرض التسليم للمالك، والتحكيم لحكمته، وليقل: قد قيل لسيد الكل صلى الله عليه وسلم: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ [آل عمران: 128]، ثم ليسل نفسه بأن المنع ليس عن بُحُلٍ، وإنما هو لمصلحة لا يعلمها، وليؤجَرَ الصابِرَ عن أغراضه، وليعلم الله الذين سلّموا ورضوا، وأن زمن الابتلاء مقدار يسير، والأغراض مُدَخَّرَةٌ تُلقى بعد قليل، وكأنه بالظلمة قد انجَلَّتْ، وبفَجْرِ الْأَجْرِ قد طلع.

ومتى ارتقى فَهْمُهُ إلى أن ما جرى مراد الحق سبحانه؛ اقتضى إيمانه أن يريد ما يريد، ويرضى بما يُقَدَّرُ، إذ لو لم يكن كذلك؛ كان خارجاً عن حقيقة العبودية في المعنى، وهذا أصل ينبغي أن يُتأمل، ويُعمل عليه في كل غرض انعكس⁽¹⁾.

وهنا يريد ابن الجوزي رحمه الله أن يبقى المكلف دائماً مستحضراً أصلاً لا يغيب عنه، لأنه يحل له كثيراً من الإشكالات العقلية، ويجب على أكثر التساؤلات الوجودية وهو : طبيعة الحياة الدنيا وماهيتها، فهي دار ابتلاء، دار اختبار، ليس للإنسان أن يتقبلها ويتعايش معها إلا كذلك، لأنها هكذا خُلقت، وهكذا قبلها الإنسان، الله عز وجل إله ورب وخالق، والإنسان عبد مخلوق، وهوية الإنسان هي العبودية لله عز وجل، إن قبلها باختياره كان سيِّداً في الكون، وإن رفضها تجلت في كينونته اضطراباً، ويعاقب على تنكره لهويته بأن يصبح عبداً للكون والمكونات، ويعيش شقياً في الدنيا، وشقياً في الآخرة ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [طه: ١٧٤] قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ﴿١٧٥﴾ قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى ﴿١٧٦﴾ [طه: 124 – 126].

المطلب الثاني: التكليف والأمانة

إن التكليف يعني المشقة⁽²⁾، والمشقة هنا ليست مشقة جسدية بدنية، بل مشقة عقلية أيضاً، فشعور الإنسان بعدم استجابة الله عز وجل لدعائه وانتظاره الطويل لاستجابة دعائه ثم انتظاره هو جزء من التكليف لتمحيص العبودية الخالصة لوجه الله عز وجل. وإلا لو كان الإنسان كلما دعا الله عز وجل رأى الإجابة ظاهرة واضحة لما كان هناك معنى للتكليف الذي يشق على الإنسان ويجد صعوبة في تقبله وتحمله.

من هنا نفهم قول الله عز وجل: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: 72]، فالسماوات والأرض والجبال اعتذرت عن حمل الأمانة – وهي التكليف الذي من جملة العبادات والدعاء – لأنها شاقة صعبة، وأشفقن منها، خوفاً من عدم الوفاء به، وليست الأمانة إلا التكليف الذي يزعج عقل الإنسان مع وجود خالص البرهان، بمعنى أن هناك أدلة قاطعة على وجود الله عز وجل ورحمته وعدله، لكن هناك أشياء تقف حائراً عاجزاً عن فهمها؛ فيجب أن تسلم الغامض الذي لا تفهمه؛ للجلي المفهوم.

(1) صيد الخاطر، ص 399 – 400 .

(2) يُنظر: معجم التعريفات، للرجاني، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة- د. ت / د. ط. ص 59.

وهذا ما يكرر ابن الجوزي - رحمه الله تعالى - في كتابه صيد الخاطر الإشارة إليه مرارًا وتكرارًا؛ لما له من أهمية في تنبيه العقل إلى هذه المسألة المهمة، والتي تهم العقل والإيمان، وتحتاج إلى صبر في التأمل والنظر، واستسلام وتضرع من صميم القلب والفؤاد. يقول ابن الجوزي رحمه الله: " تفكرت يومًا في التكليف فرأيت أنه ينقسم إلى سهل وصعب : فأما السهل فهو أعمال الجوارح، إلا أن منه ما هو أصعب من بعض، فالوضوء والصلاة أسهل من الصوم، والصوم ربما كان عند قوم أسهل من الزكاة. وأما الصعب فيتفاوت؛ فبعضها أصعب من بعض: فمن المستصعب: النظر والاستدلال الموصلان إلى معرفة الخالق؛ فهذا صعب عند من غلبت عليه أمور الحس، سهل عند أهل العقل"(1) .

هنا يتحدث الشيخ رحمه الله عن التكليف الجسدي، ويرى أنه متفاوت وبعضه أصعب من بعض، ثم يلفت النظر إلى صعوبة التكليف العقلي عند عامة الناس؛ لغلبة الأمور الحسية والحياتية عليهم، ثم ينتقل إلى الإشارة إلى لون آخر أكثر صعوبة من ألوان التكليف العقلي، المتعلق بتساؤلات العقل؛ المتصلة بالحكمة والفعل الإلهي، فيقول رحمه الله:

" ومن المستصعب: غلبة الهوى، وقهر النفوس وكفُّ أَكْثَرِ الطَّبَاعِ عن التصرف فيما يُؤثِّرُهُ، وكل هذا يَسْهُل على العاقل النظر في ثوابه، ورجاء عاقبته، وإن شق عاجلاً . وإنما أصعب التكاليف وأعجبها: أنه قد ثبتت حكمة الخالق عند العقل، ثم يراه يُفقر المتشاغل بالعلم، المقبل على العبادة، حتى يَعَضُّه الفقر بناجديه، فيَدِلُّ للجاهل في طلب القوت، ويغني الفاسق مع الجهل؛ حتى تفيض الدنيا عليه .

ثم نراه يُنشئ الأجسام ويُحكمها، ثم ينقض بناء الشباب في مبدأ أمره، وعند استكمال بنائه، فإذا به قد عاد هشيماً. ثم نراه يؤلم الأطفال، حتى يرحمهم كل طبع، ثم يُقال له : إياك أن تشك في أنه أرحم الراحمين، ثم يسمع بإرسال موسى إلى فرعون، ويُقال له : اعتقد أن الله تعالى أضل فرعون، واعلم أنه ما كان لآدم بدُّ من أكل الشجرة ؛ وقد وُبِّخَ بقوله: ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾ [طه: 121]، وفي مثل هذه الأشياء تحيّر خلقٌ حتى خرجوا إلى الكفر والتكذيب، ولو فتشوا على سر هذه الأشياء لعلموا أن تسليم هذه الأمور تكليف العقل ليدعن .

هذا أصل إذا فهم؛ حصل منه السلامة والتسليم، نسأل الله عز وجل أن يكشف لنا الغوامض التي حيّرت من ضل إنه قريب مجيب"(2) . هذه أسئلة مهمة يشير إليها ابن الجوزي، ضل بسببها كثير من الناس، منهم

(1) صيد الخاطر، ص32.

(2) صيد الخاطر، ص 32.

الفيلسوف الرازي وابن الراوندي قديماً⁽¹⁾، وقد أشار إليه ابن الجوزي في كتابه صيد الخاطر⁽²⁾ ومنهم من المحدثين من نقلنا بعض نصوصهم في بداية البحث، وهي أسئلة لا يُجلبها العقل، وقد يحار فيها، ومنها كثير من التساؤلات التي يتساءلها القاصي في كتابه " يكذبون لكي يروا الإله جميلاً " والأسئلة التي طرحها صاحب كتاب " محنتي مع القرآن ". وكثيرون غيرهم من الشباب في هذا العصر الذي تتكاثر فيه الشبهات للأسف كما تتكاثر الجرائم، دون أن تجد أمامها أي مناعة عقلية أو قلبية .

وأجوبتها باختصار في سؤال التكليف الذي حملنا الله عز وجل إياه ورضينا بحمله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: 72] والعهد الذي أخذه الله عز وجل علينا حين كنا في عالم آخر قال عز وجل: ﴿ 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] .

فالواجب على العقل هنا أن يرد ما لم يفهمه من أسئلة واستشكالات وجودية إلى ما فهمه، يرد الغامض إلى الواضح، ويرد المتشابه إلى المحكم .

المطلب الثالث: التكليف وتكريم الإنسان (أيهما أفضل الإنسان أم الملائكة؟)

إن معاناة الإنسان من الناحية العقلية في تساؤلاته حول الخير والشر والحكمة في بعض الأفعال الإلهية، وحيرته وقلقه هو شكل من أشكال التكليف، أو الأمانة الثقيلة التي حملها هذا الإنسان، إلا أن هذا التكليف الذي نتحدث عنه والذي تميز به الإنسان من سائر المخلوقات؛ هو سر عظمة هذا الإنسان، وسر فضيلته وتكريمه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَالْأَرْضِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: 70] .

ولذلك فالغنى بالغرم، فالفضل يقابله تكليف ثقيل، والتكريم يقابله ثمن جسيم، وهذا هو المبدأ الذي جعل كثيراً من العلماء يفضلون الإنسان على الملائكة، انظر ما كتبه ابن الجوزي رحمه الله تعالى: " واعجباً ! أتفضل

(1) يُنظر: تاريخ ابن الراوندي الملحد، د. عبد الأمير الأعسم، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط1/1975، ص 19، ويُنظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين الخياط المعتزلي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط2/1993م 1413هـ، ص 117.

(2) يُنظر: صيد الخاطر، ص 226.

الملائكة بكثرة التعبد؟! فما ثمَّ صَعَادٌ⁽¹⁾ ! أَوْ يُعْجَبُ مِنَ الْمَاءِ إِذَا جَرَى، أَوْ مِنْ مُنْجِدِرٍ إِذَا أَسْرَعَ؟! إِنَّمَا الْعَجَبُ مِنْ مُصَاعِدٍ يَشُقُّ الطَّرِيقَ، وَيَغَالِبُ الْعَقَبَاتِ ! ... فَأَمَّا بَعْدُنَا عَنِ الْمَعْرِفَةِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَضَعْفِ يَقِينِنَا بِالنَّاهِي، وَغَلْبَةِ شَهْوَتِنَا مَعَ الْغَفْلَةِ، فَيَحْتَاجُ إِلَى جِهَادٍ أَعْظَمَ مِنْ جِهَادِهِمْ .

تالله لو ابتلي أحد المقربين بما ابتلينا به؛ لم يقدر على التماسك، يصبح أحدنا وخطاب الشرع يقول له : اكسب لعائلتك، واحذر في كسبك ! وقد تمكن منه ما ليس من فعله؛ كحب الأهل، وعلوق الولد بنياط القلب، واحتياج بدنه إلى ما لا بد منه.

فتارة يُقال للخليل عليه السلام: اذبح ولدك بيدك! واقطع ثمرة فؤادك بِكَفِّكَ! ثم قم إلى المنجنيق لِتُرْمَى فِي النَّارِ! وتارة يُقال لموسى عليه السلام صم شهراً ليلاً ونهاراً .

ثم يُقال للغضبان اكظم، وللبصير اغضض، ولذي المِقْوَلِ اصمت ! وَلِمُسْتَلِدِّ النَّوْمِ تهجد، ولمن مات حبيبه اصبر، ولمن أُصِيبَ فِي بَدَنِهِ : اشكر ! وللواقف في الجهاد بين اثنين: لا يحل لك أن تفر !

ثم اعلم أن الموت يأتي بأصعب المرات، فينزع الروح عن البدن، فإذا نزل فأنبت، واعلم أنك مُمَرَّقٌ فِي الْقَبْرِ؛ فَلَا تَتَسَخَطُ؛ لِأَنَّهُ مِمَّا يَجْرِي بِهِ الْقَدْرُ! وَإِنْ وَقَعَ بِكَ مَرَضٌ؛ فَلَا تَتَشَكُّ إِلَى الْخَلْقِ !

فهل للملائكة من هذه الأشياء شيء؟! وهل ثمَّةٌ إِلَّا عِبَادَةٌ سَادِجَةٌ: لَيْسَ فِيهَا مَقَاوِمَةٌ طَبَعٌ، وَلَا رَدُّ هَوَى، وَهِيَ إِلَّا عِبَادَةٌ صَوْرِيَّةٌ بَيْنَ رُكُوعٍ وَسُجُودٍ وَتَسْبِيحٍ؟! فَأَيْنَ عِبَادَتُهُمُ الْمَعْنَوِيَّةُ مِنْ عِبَادَتِنَا؟! ... فَاعْرِفُوا إِخْوَانِي شَرَفَ أَقْدَارِكُمْ، وَصَوْنُوا جِوَاهِرَكُمْ عَنِ تَدْنِيْسِهَا بِلُؤْمِ الذَّنُوبِ؛ فَأَنْتُمْ مَعْرُضُ الْفَضْلِ عَلَى الْمَلَائِكَةِ؛ فَاحْذَرُوا أَنْ تُحْطَّكُمْ الذَّنُوبُ إِلَى حَضِيضِ الْبِهَائِمِ! وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ"⁽²⁾ .

فانظر كيف اعتبر ابن الجوزي رحمه الله هذا التكليف الشاق على العقل، وهذه الأسئلة المحيرة، مع إذعان العقل لحكمة الله عز وجل هو من أصعب الأمور على الإنسان، وفي الوقت نفسه هو مناط التفاضل بينه وبين الملائكة، لأن الملائكة تعبد الله عز وجل بلا شهوة ولا شبهة، بينما الإنسان تعترضه الشهوات والشبهات .

(1) الصَّعَادُ : الرقي والارتفاع . سعد : إذا ارتقى، قال الأزهري : والاصَّعاد مثل الصُّعُود . لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ) ، بيروت، دار صادر، ط3 ، 1414 هـ، ج 3 ص 255 ، وقال في تاج العروس : الصَّعاد: على الجبال من أبنية المبالغة . تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقَّب بمرتضى، الرِّيَّدي (ت: 1205هـ) ، مجموعة من المحققين ، دار الهداية . ج 38 ص 177 .

(2) صيد الخاطر، ص 88 - 90.

وهنا نجد ابن الجوزي رحمه الله يجعل من المشكلة هي الحل ببراعة، فالتساؤلات التي يتساءلها هي ذاتها أسئلة الملاحدة، يقولون لماذا الخالق إن كان حكيماً يفعل ذلك بعباده، لماذا يأمرنا بأوامر، أو ينهانا عن نواهي لا نفهم كنهها، ولا ندرك الحكمة منها؟! فالشيخ رحمه الله يقول إن ما تقولونه صحيح، ولكن هذا هو جوهر التكليف وحقيقته، وهو السر الذي جعل الإنسان يتفاضل من أجله مع الملائكة؟

لو كانت الحياة تسير كما يريد الإنسان، بلا منغصات، وبلا مشقات، كما هي حياة الملائكة، وكل شيء واضح وضوح الشمس، ولا آلام، ولا أسقام، ولا قلق، ولا شبهات ولا إشكالات؛ فأين يكون موقع التكليف؟! وما فضيلة الإنسان عندئذ؟ حين يكون الإنسان بلا شهوات، وبلا رغبات، وبلا أهواء، فكيف يكون مُكَلَّفًا؟! وكيف يظهر فضله وتمييزه؟ عندئذ تكون طبيعته الاستسلام والطاعة والاستجابة رغماً عنه كما هو حال الماء إذا جرى، أو الشيء إذا انحدر من علٍ، أو الحجارة المرفوعة إلى أعلى إذا سقطت على الأرض، يصبح الإنسان ملائكياً، والحال أن الله عز وجل لم يخلق الإنسان ملائكاً بل إنساناً .

وربما نلمس في حديث ابن الجوزي عن الملائكة بعض القسوة، إلا أن المراد منها حقيقة كما هو واضح ليس الانتقاص من الملائكة بقدر ما هو تذكير الإنسان بمكانته السامية، وفضيلته العالية، واستثارته لمنافسة الملائكة، فهو يريد أن يُجَرِّصَ الإنسان على منافسة الملائكة في العبودية والانطراح بين يدي الله عز وجل، والاستسلام له، والتذلل والخضوع والتضرع بين يديه جل وعلا، والتنزه عن الذنوب والخطايا قدر الإمكان، يتضح هذا من قوله السابق: " فاعرفوا إخواني شرف أقداركم، وصونوا جواهركم عن تدينسها بلؤم الذنوب؛ فأنتم معرض الفضل على الملائكة؛ فاحذروا أن تُحْطَمَ الذنوب إلى حضيض البهائم! ". فالإنسان إما أن يكون ملائكياً في حال ارتقى بنفسه، وعرف المكانة التي بوأها الله عز وجل له فحفظها وجاهد من أجلها، وإما أن يَنْحَطَّ إلى مستوى البهائم؛ إن أَتْبَعَ نَفْسَهُ هواها، وَتَمَتَّى عَلَى اللَّهِ الْأَمَانِي .

المبحث الثالث: الابتلاء والتكليف

المطلب الأول: مفهوم الابتلاء

إن المتبرِّمين على الله عز وجل لأنهم يرون الشرور في العالم، أو لأن الله عز وجل لا يستجيب دعاءهم - بحسب ظنهم - فهم يريدون الدنيا على حسب طلبهم، وعلى حسب مرادات نفوسهم، وليس هذا شأن الدنيا، فالله عز وجل منذ أن خلقها وخلقنا وكَلَّفَنَا أَكَّدَ لَنَا مَرَارًا وَتَكَرَّرًا أَنَّهَا دَارُ تَكْلِيفٍ، دَارُ ابْتِلَاءٍ، لينظر كيف نعمل، قال جل شانهِ: ﴿ تَرَى جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس: 14] ليختبر الناس،

وليمحص الله الذين آمنوا، قال جل شأنه: ﴿وَلِيَمِخَصَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمَحَقَ الْكٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: 141] والتمحيص ليس فقط لظواهر المواقف، بل تمحيصاً للقلوب والضمائر، قال جل شأنه: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: 154] إنه الابتلاء الشديد الذي يكوي القلوب، ويحير العقول حتى يصبح الحليم حيراناً، ويظهر معادن الرجال، ليلوكم أيكم أحسن عملاً، يقول ابن الجوزي رحمه الله: " ليس في الدنيا أبله ممن يريد معاملة الحق سبحانه وتعالى على بلوغ الأغراض، فأين تكون البلوى إذن؟ لا والله لا بد من انعكاس المرادات، ومن توقف أجوبة السؤالات، ومن تشقي الأعداء في أوقات .
فأما من يريد أن تدوم له السلامة، والنصر على من يعاديه، والعافية من غير بلاء، فما عرف التكليف، ولا فهم التسليم، أليس الرسول صلى الله عليه وسلم يُنصر يوم بدر، ثم يجري عليه ما جرى يوم أحد، أليس يُصد عن البيت ثم قهر بعد ذلك؟! فلا بد من جيد ورديء، والجيد يوجب الشكر، والرديء يحرك إلى السؤال والدعاء، فإن امتنع الجواب؛ أريد نفوذ البلاء، والتسليم للقضاء .

وها هنا يبين الإيمان، ويظهر في التسليم جواهر الرجال، فإن تحقق التسليم باطنًا وظاهرًا؛ فذلك شان الكامل، وإن وجد في الباطن انعصارٌ من القضاء، لا من المقضي - فإن الطبع لا بد أن ينفّر من المؤذي - دَلَّ على ضعف المعرفة، فإن خرج الأمر إلى الاعتراض باللسان؛ فتلك حال الجهّال نعوذ بالله منها " (1).

المطلب الثاني: الأنبياء والابتلاء

والأنبياء هم أكثر الناس تعرضاً للبلاء، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ((أشدُّ الناس بلاءً الأنبياءُ ثم الأمثل فالأمثل)) (2). وهذا يعني أنهم لا يُستثنون من سنن الله عز وجل في الابتلاء؛ رغم أن الله عز وجل اصطفاهم واختارهم لكرامته ورسالته، ومع قربهم من الله عز وجل وشدة عبادتهم وقنوتهم تقبلوا أشد أنواع البلاء، فصبروا ولم يعترضوا ليكونوا قدوة لغيرهم، وهذا يساعد الإنسان على مواجهة الشدائد بصبر ويقين ورضا، لأن له أسوة حسنة في المصْطَفَيْنِ الأخيار، فهم لا يعيشون في أبراج عاجية منزهين عن البلاء والأواء.

يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: " سبحان المتصرف في خلقه بالاغتراب والإذلال ليلو صبرهم، ويظهر جواهرهم في الابتلاء! هذا آدم عليه السلام تسجد له الملائكة، ثم بعد قليل يُخرج من الجنة، وهذا نوح يُضرب حتى

(1) صيد الخاطر، ص 302 .

(2) سنن الترمذي ت: شاكر (4/ 601) 2398. أبواب الزهد عن رسول الله ﷺ باب: ما جاء في الصبر على البلاء، قال

الإمام الترمذي رحمه الله: هذا حديث حسن صحيح .

يُغشى عليه⁽¹⁾، ثم بعد قليل ينجو في السفينة، ويهلك قومه، وهذا الخليل عليه السلام يُلقى في النار، ثم بعد قليل يخرج إلى السلامة، وهذا الذبيح يضطجع مستسلمًا ثم يسلم، ويبقى المدح، وهذا يعقوب عليه السلام يذهب بصره بالفراق، ثم يعود بالوصول، وهذا الكليم عليه السلام يشتغل بالرعي ثم يرقى إلى التكليم، وهذا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يُقال له بالأمس : اليتيم، ويُقلَّب في عجائب يلاقيها من الأعداء تارة، ومن مكاييد الفقر أخرى، وهو أثبت من جبل حراء، ثم لما تم له مراده من الفتح، وبلغ الغرض من أكبر الملوك وأهل الأرض؛ نزل به ضيف النقلة فقال واكرهه⁽²⁾.

فمن تَلَمَّحَ بَحْرَ الدنْيا، وعلم كيف تُتَلَمَّى الأمواج، وكيف يُصَبَّر على مدافعة الأيام؛ لم يَسْتَهْوِلْ نزولَ بلاء، ولم يَفْرَحْ بعاجل رخاء " (3). وقد نُشر زكريا عليه السلام بالمنشار، وسُلط على يحيى عليه السلام كافرًا احتزَّ رأسه وقدمه مهرًا لبغي من بغايا بني إسرائيل (4) " (5).

فالأنبيا هم الأسوة الحسنة في ذلك للمؤمنين أولاً، ولل بشرية جميعاً، فهم الذين أرسلهم الباري عز وجل لاطلاع الإنسان على حقيقته وهويته في هذه الحياة الدنيا، وكيف ينبغي له أن يتعامل معها، ويختصروا له الطريق حتى لا يبقى حائرًا متعثرًا بين الوهاد السحيقة، والمفاوز المهلكة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21] وقال جل شأنه: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [المتحنة: 4] وقال عز وجل: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [المتحنة: 6] وقال جل وعلا: ﴿عَلَيْكُمْ أَن تَنكُوهنَّ إِذَاءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ﴾ [الأنعام: 90].

(1) يقصد ما تعرض له من أذى قومه الشديد، ويكفي تكذيبهم له رغم السنين الطويلة التي قضاها بينهم داعيًا ومبلغًا وما آمن معه إلا قليل .

(2) الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال : وأرأساه ! في الحديث الذي ترويه سيدتنا عائشة رضي الله عنه في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم . صحيح البخاري، كتاب الأحكام ، باب الاستخلاف ، ج 9 ص 80 ، رقم الحديث 7217.

(3) صيد الخاطر، ص 186 – 187 .

(4) يُنظر : البداية والنهاية، ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء بن عمر بن كثير، (ت: 774 هـ)، دار هجر ، ط 1 ، ج 2 ص 394 . ويُنظر : الكامل في التاريخ، ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن الجزري الموصلية ، (ت: 630 هـ) بيروت، دار الكتاب

العربي، ط 1، ج 1، ص 272، 273.

(5) صيد الخاطر، ص 151.

المطلب الثالث: الأسباب والمسبب

أولاً - لقد أقام الله عز وجل الدنيا على الأسباب، يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: "وما زالت الأسباب في الشرع كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا آسَلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: 102] وقد قال تعالى: ﴿فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ﴾ [يوسف: 47] وقد ظاهر النبي صلى الله عليه وسلم بين درعين⁽¹⁾، وشاور طبيبين⁽²⁾ ولما خرج إلى الطائف لم يقدر على دخول مكة حتى بعث إلى المطعم ابن عدي فقال: أدخل في جوارك⁽³⁾، وقد كان يمكنه أن يدخل متوكلاً بلا سبب... أما سمعت: اعقلها وتوكل⁽⁴⁾. اشرب وقل عافني، ولا تكن كمن بين زرعه وبين النهر كف من تراب، تكاسل أن يرفعه بيده، ثم قام يصلي صلاة الاستسقاء"⁽⁵⁾.

ثانياً - ولكن الله عز وجل رغم إقامته الدنيا على الأسباب؛ إلا أنه يريد لعباده أن يتعلقوا بالمسبب، وهنا تكمن حكمة التكليف ومشقته، فأنت تمارس الأسباب وتراها في الظاهر تعمل وتفعل فتتعلق بها، ولكن الباري عز وجل يصرفك عنها ويغار على قلوب عباده العارفين أن تتعلق بالأسباب، أو تتكل عليها، فالله عز وجل هو مسبب الأسباب، وهو الأول والآخر يقول ابن الجوزي رحمه الله تعالى: "قلوب العارفين يغار عليها من الأسباب، وإن كانت لا تساكنها، لأنها لما انفردت لمعرفتها انفرد لها بتولي أمورها؛ فإذا تعرضت بالأسباب؛ محا أثر الأسباب ﴿وَيَوْمَ

(1) يُنظر: سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في لبس الدروع (4/33) 2590، قال المحقق الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

(2) موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، صححه ورقمه وخرج أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ - 1985 م د.ط. 943/2، كتاب العين، باب تعالج المريض، رقم الحديث 12.

(3) يُنظر: عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير 1 / 169، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط2 / 1980 م 1400 هـ، بيروت؛ ويُنظر: فقه السيرة، الشيخ محمد الغزالي، ص 98، دار الشروق، القاهرة، د.ت/ د.ط. قال الشيخ الألباني في تعليقاته على فقه السيرة للشيخ الغزالي: لم أجد له سنداً.

(4) سنن الترمذي، أبواب: صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه (4/668) رقم الحديث: 2517. قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَانَ: «وَهَذَا عِنْدِي حَدِيثٌ مُنْكَرٌ». وقال الترمذي: «وَهَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، وقال الألباني: حسن، ينظر: صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة: المجددة والمزيدة والمنقحة، ج1 ص 195.

(5) صيد الخاطر، ص 101 - 103.

حَدَّثَنَا إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا ﴿[التوبة: 25] وتأمل في حال يعقوب وحذره على يوسف عليه السلام حتى قال: ﴿ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدِّبُّ ﴾ [يوسف: 13] فقالوا: ﴿ فَأَكَلَهُ الدِّبُّ ﴾ [يوسف: 17] فلما جاء أوان الفرج خرج يهوذا بالقميص، فسبقه الريح ﴿ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ ﴾ [يوسف: 94] وكذلك قول يوسف عليه السلام للساقى: ﴿ اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ ﴾ [يوسف: 42] فَعُوقِبَ بِأَنْ لَبِثَ سَبْعَ سِنِينَ، وإن كان يوسف عليه السلام يعلم أنه لا خلاص إلا بإذن الله، وأن التعرض بالأسباب مشروع؛ غير أن الغيرة أثرت في العقوبة.

ومن هذه قصة مريم عليها السلام ﴿ وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ﴾ [آل عمران: 37]، فغار المسبّب من مُسَاكِنَةِ الأسباب: ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ﴾ [آل عمران: 37] .

ومن هذا القبيل ما يُروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((أبي الله إلا أن يرزق عبده المؤمن إلا من حيث لا يحتسب))⁽¹⁾ . والأسباب طريق ولا بد من سلوكها، والعارف لا يساكنها، غير أنه يُجَلَّى له من أمرها ما لا يُجَلَّى لغيره؛ من أنها لا تُسَاكِنُ، وربما عُوقِبَ إن مال إليها، وإن كان مَيْلًا لا يَقْبَلُهُ، غير أن أقل الهفوات يوجب الأدب⁽²⁾.

وتأمل عقبي سليمان عليه السلام لما قال: " لأطوفن الليلة على مائة امرأة تلد كل واحدة منهن غلامًا، ولم يقل إن شاء الله، فما حملت إلا واحدة جاءت بشق غلام. (3) " (4).

(1) شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية بيومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند، ط1، 1423 هـ - 2003 م ، باب التوكل على الله عز وجل، رقم الحديث: 1152، ص 2/415. قال البيهقي : ضعيف بمرة، قال العراقي في : تخرجه أحاديث الإحياء = المغني عن حمل الأسفار (ص: 1147) ج 1 أخرجه ابن حبان في الضعفاء من حديث عَلِيِّ بِإِسْنَادِ رَوَاهُ، وَرَوَاهُ ابْنُ الْمُجَوَزِيِّ فِي الْمَوْضُوعَاتِ. يُنْظَرُ : المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخرجه ما في الإحياء من الأخبار (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين)، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ) دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005 م .

(2) لأن : (حسنات الأبرار سيئات المقربين). يُنْظَرُ : الحكم العطائية: شرح وتحليل، الدكتور البوطي 114 / 1.

(3) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من طلب الولد للجهاد، (4/ 22) رقم الحديث: 2819.

(4) صيد الخاطر، ص 125-126 .

ومما ينبغي أن يُعلم ما قاله طائفة من العلماء وهو : أن الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، ومعنى التوكل والرجاء يتألف من موجب التوحيد والعقل والشرع⁽¹⁾ .

ثالثاً - الغاية السامية، والإنسان الطمّوح: ملازمة التقوى وطلب رضاه هو الأصل، يقول ابن الجوزي رحمه الله : " واعلموا أن في ملازمة التقوى مرارات من فقد الأغراض والمشتهيات، غير أنها في ضرب المثل كالحميّة تُعقبُ صحة، والتخليطُ ربما جلبَ مَوْتَ الفجأة. وبالله لو نتم على المزابل مع الكلاب في طلب رضا المبتلي كان قليلاً في نيل رضاه، ولو بلغت نهاية الأماني من أغراض الدنيا مع إعراضه عنكم؛ كانت سلامتكم هلاكاً، وعافيتكم مرضاً، وصحتكم سقمًا، والأمر بآخره، والعامل من تلمح العواقب، وصابروا رحمكم الله تعالى هجير البلاء فما أسرع زواله! والله الموفق إذ لا حول إلا به، ولا قوة إلا بفضله "⁽²⁾.

الإسلام يسمو بالإنسان إلى درجة عالية، كما رأينا يكاد يُفضّلُ على الملائكة الذين هم صفوة الله من خلقه، فليست هذه الحياة الدنيا من أجل مطالب تافهة، وغايات سخيفة، يريد للإنسان أن يكون طمّوحًا وذو همة عالية، تطلب القمة، ولا ترضى بما بديلاً، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم : «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ، أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، مَا بَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ، فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ - أَرَاهُ - فَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ، وَمِنْهُ تَفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ»⁽³⁾.

الخاتمة:

يمكن إجمال ما تحدث عنه الإمام ابن الجوزي رحمه الله تعالى في النتائج الآتية :

أولاً - إن الدعاء هو عبادة قائمة بحد ذاتها، وهو أفضل العبادة، ولا ينبغي أن يُفهم الدعاء بأنه مجرد طلب لتحصيل الأغراض والغايات فقط، بل هو تعبير عن محض العبودية، وخالص الاستسلام لله عز وجل.

(1) يُنظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الدمشقي (ت: 792 هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط2/ 1422 هـ - 2001م، 2 / 696، ويُنظر: الإيمان بالقدر للدكتور علي الصلابي ص 216، ويُنظر: العقود الذهبية على مقاصد العقيدة الواسطية د. سلطان العميري ص 2 / 209 .

(2) صيد الخاطر، ص 194 .

(3) صحيح البخاري كتاب: الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، رقم الحديث: 2790، ج 1 ص 16.

ثانيًا - إن منازل الناس في الدعاء تختلفُ بحسب قُرْبهم أو بُعْدهم عن الله عز وجل، فهناك فارقٌ كبير بين من يدعو لأن ذلك واجبٌ عليه، وبين من يدعو ليُحَصِّلَ أغراضَه، وبين من يدعو ليُجَرِّبَ رَبَّه - كما يفعل بعض المتشككين - وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذه المنازل بقوله: رب أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره. وقال بشأن أنس بن النضر: إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره، بينما في الطرف الآخر قال صلى الله عليه وسلم: الرجل يُطِيلُ السفرَ أشعثَ أغبرَ يقول: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، فَأَتَى يُسْتَجَابُ لذلك⁽¹⁾.

ثالثًا - الدعاء سبب من الأسباب، كأى سبب آخر في هذه الحياة، وقد أقام الله عز وجل الحياة على نظام السببية، فلا بد من تنظيف طرق الإجابة، كما يُنظف الإنسان طريق الماء ليصل إلى المزروعات فيرويهما ويُحييها، كذلك لا بد من تنظيف طرق الدعاء ليحقق الغرض المرجو منه، وتنظيف طرق الإجابة يكون: بإطابة المطعم والمكسب، ورد المظالم، والاستسلام والتفويض لله عز وجل، وعدم الاستعجال.

رابعًا - إن إجابة الدعاء وعدٌ من الله عز وجل لا شك فيه ولا ريب، ولكن الخالق جل وعلا يُجيب في الوقت والحال والكيفية التي يريدتها هو سبحانه وتعالى، وليس في الوقت والحال والكيفية التي يريدتها العبد، فالإنسان كالطفل بين يدي الله عز وجل، لا يعلم أين مصالحه، والله جل شأنه أعلم بما يصلحه وما يفسده. فقد يؤخر الإجابة سبحانه وتعالى ابتلاءً واختبارًا لك لئبلو صبرك، وكل ما يقضيه فهو أصلح لك عطاءً كان أو منعًا، فقد يكون المنع عطاءً، وقد يكون العطاء منعًا، وتديبر الحق تعالى لك خيرٌ من تديبرك لنفسك.

خامسًا - إن التساؤلات والشكوك والقلق الذي يُساوُر الإنسان حولَ حكمة الله عز وجل من وجود البلاء والكوارث والمصائب، ومن تأخير إجابة الدعاء، أو عدم رؤية الإجابة - بحسب الظاهر - هذا القلق والهَمُّ والعَمُّ هو عَيْنُ التكليف، وهو جوهرُ الأمانة التي تَحْمَلُهَا الإنسان، وهذه المشكلة التي يعاني منها الإنسان في عقله وتفكيره، وتنتابه من أجلها الوسوسُ والشبهاتُ يؤكد ابن الجوزي - رحمه الله - أن هذا هو سرُّ التكليف، وهو مَوْضِعُ التفاضل بين الإنسان والملائكة، ولذلك في هذا المحكِّ يسقط من يسقط، وينجو من ينجو.

سادسًا - لم يحابِ الباري عزَّ وجلَّ أحدًا من عباده المكلفين في قضية التكليف، وحَمَلِ الأمانة، فالأنبياء الذين هم عباده المصطفون والمكرمون بالرسالة هم أشدُّ الناس ابتلاءً، ثم الأمثل فالأمثل، وقد تعرض أنبياء الله عزَّ

(1) سبق تخريج الأحاديث في صلب البحث.

وجلّ لصنوفٍ من البلاء يَشِيبُ لها الولدانُ، ولا تطيقُها الجبالُ الراسياتُ؛ فصبروا وشكروا وفازوا، وقد كان ذلك مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام:124].

وأوصي إخواني الباحثين بمزيد من العناية والتوظيف الصحيح لجهود علمائنا السابقين، وأسلافنا الصالحين في الواقع المعاصر، ومشكلاته الحاضرة، فواجبنا أن ننظرَ إلى تراث هؤلاء العلماء بعينٍ، وبالعين الأخرى إلى كيفية استثماره للإجابة على الأسئلة المعاصرة، وأن نتخلصَ من ارتعان الماضي، واستلاب الحاضر، حتى لا تبقى جهود علمائنا حبيسة في عصورها وأزمنتها، ونحن بأمس الحاجة إليها اليوم، ومن أبرز الأمثلة على ذلك جهود ابن الجوزي - رحمه الله تعالى - فجهوده تحتاج الكثير من البحث والاستقصاء والتوظيف في دحض الشبهات المعاصرة، وتحسين العقول من الوسوس والتلبيسات. نحتاج إلى الكثير من الجهد في إعادة الصياغة، وتجديد الخطاب، وتوظيف كنوزنا العظيمة، وذخائرنا الدفينة، في تمتين التحصين، وتمكين البناء .

قائمة المصادر والمراجع:

1. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م .
2. الأذكار، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي(ت: 676 هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله باجور، دار الريان للتراث، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1408هـ 1986 م .
3. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية (ت: 728 هـ)، تحقيق د. ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، ط3/1413هـ- 1993 م .
4. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين الخياط المعتزلي[ت: بعد 300 هـ]، مقدمة وتحقيق الدكتور نبيرج الأستاذ بجامعة أبسالة، السويد، مكتبة الدار العربية للكتاب ط2/1993 م 1413هـ بيروت.
5. إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، أحمد بن محمد بن محمد بن عجيبة الحسيني (ت: 1224 هـ) ، تقديم ومراجعة : محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة د.ت، د.ط .
6. الإيمان بالقدر، د. علي محمد محمد الصلابي، مؤسسة زمزم الثقافية للنشر والترجمة، 1435هـ 2014 م ، ط1، بدون بيانات أخرى .
7. أيها العقل من رآك؟، عبد الله القصيمي ، مؤسسة الانتشار العربي، بدون بيانات أخرى .
8. بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي، بدون بيانات أخرى .
9. البداية والنهاية، عماد الدين أبو الفداء بن عمر بن كثير، (ت: 774 هـ)، دار هجر ، ط1.
10. تاج العروس من جواهر القاموس ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت: 1205هـ) ، مجموعة من المحققين، دار الهداية ، بدون بيانات أخرى .
11. تاريخ ابن الراوندي الملحد، د. عبد الأمير الأعسم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1/ 1975 م .

12. الحكم العطائية، شرح وتحليل د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر، ط1، 2003 م 1424 هـ .
13. الدعاء ، للحافظ الإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (260 – 360 هـ) ، دراسة وتحقيق وتخرّيج : الدكتور محمد سعيد بن محمد حسن البخاري ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت، ط 1 ، 1407 هـ 1987 م .
14. السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني(ت: 1999م 1420 هـ) مكتبة المعارف، الرياض، 1415 هـ 1995، د.ط.
15. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي أبو عيسى (ت: 279 هـ)، تحقيق : أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ط2/ 1975 م – 1395 هـ .
16. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: 275 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 .
17. سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزويني (ت: 273 هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية البابي الحلبي، القاهرة ، د.ت، د. ط .
18. سنن النسائي الكبرى، الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان النسائي (ت: 303 هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان الندوي، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1411 هـ 1991م.
19. شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الدمشقي(ت: 792 هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط2/ 1422 هـ – 2001م.
20. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458 هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرّيج أحاديثه: مختار أحمد

- الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423 هـ - 2003 م .
21. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت: 256 هـ)، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، دار طوق الحمامة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، ط1/1 2001م - 1422 هـ.
22. صحيح أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1999م 1420 هـ)، مؤسسة غراس، الكويت، ط1، 1423 هـ 2000م.
23. صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1999م 1420 هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1 الطبعة الجديدة، 1420 هـ 2000 م .
24. صحيح مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261 هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، لبنان، د.ت ، د.ط .
25. صيد الخاطر - أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (510 - 597 هـ)، تحقيق حسن السماحي سويدان، دار القلم، دمشق، ط2/1430 هـ 2009 م .
26. ضَعِيفُ التَّرْغِيبِ وَالتَّوْهِيبِ، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1421 هـ - 2000م.
27. ضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1999م 1420 هـ) بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1411 هـ 1991 م .
28. عون المرید لشرح جوهرة التوحيد، عبد الكريم تتان، محمد أديب الكيلاني، دار البشائر، دمشق، 1491 هـ 1999م. ط 2.
29. عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ابن سيد الناس محمد بن محمد بن أحمد اليعمرى الربيعي أبو الفتح (ت: 734 هـ) دار الآفاق الجديدة، بيروت ط2/ 1980م - 1400 هـ) .
30. فقه السيرة، الشيخ محمد الغزالي (ت: 1996م)، خرج أحاديثه: الشيخ ناصر الدين الألباني، دار الشروق، القاهرة، د.ت، د.ط .

31. الكامل في التاريخ، عز الدين أبي الحسن الجزري الموصلية، (ت: 630 هـ) بيروت، دار الكتاب العربي، ط 1 .
32. لسان العرب ، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ) ، بيروت، دار صادر، ط3 ، 1414 هـ .
33. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: 807هـ) تحقيق: حسام الدين القدس، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م.
34. محنتي مع القرآن، عباس عبد النور، دمنهور، مصر، طبعة تجريبية، دن، د.ت.
35. المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما، ضياء الدين أبو عبد الله بن عبد الواحد المقدسي (ت: 643 هـ)، تحقيق أ.د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط3/ 1420 هـ – 2000 م .
36. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الطهاني النيسابوري (ت: 405 هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1990م – 1411هـ).
37. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن جلال بن أسد الشيباني (ت: 241 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل راشد وآخرون، إشراف: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ 2001 م .
38. مسند الشهاب القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن حكيمون لقضاعي المصري (ت: 454 هـ)، تحقيق: حمد بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2/ 1986م – 1407 هـ .
39. مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثني بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلية (ت: 307هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1404 هـ – 1984 م .
40. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة، 1415 هـ 1994 م، بدون بيانات أخرى .

41. معجم التعريفات، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت: 816 هـ)، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت، د.ط .
42. مع الصيام، الشيخ سلمان العودة، مؤسسة الإسلام اليوم للنشر، الرياض، 1432 هـ 2010 م ط 1 .
43. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين)، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806 هـ) دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1426 هـ - 2005 م .
44. موطأ الإمام مالك ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179 هـ)، صححه ورقمه وخرج أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406 هـ - 1985 م د.ط.
45. هذا العالم ما ضميره؟ عبد الله القصيمي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 2/2001 م
46. يكذبون لكي يروا الإله جميلاً ! عبد الله القصيمي، دار الكاتب العربي، ط 2/2001 م



Mojallah Al Modawwana

**Quarterly doctrinal Journal of Court, issued by Islamic
Fiqh Academy (India)**

N28- April 2021 – Shaban 1442H

**161-F, Jogabai, Post Box No. 9746, Jamia Nagar, New
Delhi – 110025**

ISSN : 2349-1884

**E-mail: magalmodawana@gmail.com
Website: www.ifa-india.org**